К 2000-летию Рождества Христова

Православная Энциклопедия

LIX

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.
Мозаика в апсиде ц. Санта-Мария-ин-Трастевере в Риме. Кон. XIII в.
Мастер Пьетро Каваллини

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том LIX
ПСОЙ — РИНАЛЬДИ

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 иностранных дел РФ
О. Б. Любимова,
Министр культуры РФ
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
В. Ф. Вексельберг,
Председатель Совета директоров группы компаний «Ренова»
А. Ю. Воробьёв,
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, 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, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Ярославский художественный музей

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций: А. Ю. Виноградов, Э. Драгнев, А. С. Зверев, Н. И. Комашко, М. А. Лидова, И. А. Орецкая, А. Б. Постников, Д. А. Скобцова, А. В. Слёзкин, Д. В. Соловьёв, В. Е. Сусленков

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*
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 Воробьёв, *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. С. 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. Стариченков), 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 Воробьёв** (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
*прот. **Леонид Грилихес** (редакция Священного Писания)*
*прот. **Олег Давыденков**, д-р богословия (редакция Восточных христианских Церквей)*
*архим. **Дамаскин (Орловский)**, д-р ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
***О. В. Дмитриева**, д-р ист. наук (редакция Протестантизма)*
***М. С. Иванов**, д-р богословия (редакция Богословия)*
***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 (Игумнов)**, д-р богословия (редакция Богословия)*
*прот. **Сергий Правдолюбов**, д-р богословия (редакция Литургики)*
***К. Е. Скурат**, д-р церковной истории (редакция Поместных Православных Церквей)*
***А. С. Стыкалин**, канд. ист. наук (редакция Поместных Православных Церквей)*
***А. А. Турилов**, канд. ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
***Б. Н. Флоря**, чл.-кор. РАН (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
*прот. **Владислав Цыпин**, 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. Ткаченко*

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, диак. Сергий 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 религиеведения — *И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина*

Страноведения — *Р. Д. Ковальчук*

Выпускающая редакция: *Л. В. Барбашова (ответственный секретарь)*
А. В. Милованова (выпускающий редактор)
Е. М. Гончарова, Н. Ю. Голева, Е. В. Никитина, 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. Кашникова, 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. Грезнева, Е. В. Гущина, 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)
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. Колюбин, 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. Ткаченко, О. А. Хабиева
Интернет-группа «Седмица.ру»: А. М. Лотменцев, О. В. Владимирцев

ПСОЙ, прп. Египетский (пам. 9 авг.). Память П. отсутствует в ранних визант. Синаксарях (X–XI вв.) и появляется только в позднейших, из них она переходит в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 12. С. 28), в ВМЧ митр. Макария (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 407) и в собрание житий свт. *Димитрия (Савича (Туптало)),* митр. Ростовского.

Синаксарные заметки называют П. преподобным, но не дают никаких др. сведений, позволяющих его идентифицировать. Греч. стишные Синаксари сообщают только о том, что он «умер в молитве», и приводят похвальное двустишие (см.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 186). Ничего не проясняет и утверждение свт. Димитрия Ростовского, что именно этот подвижник упомянут в 6-й песни канона прп. *Феодора Студита* в сырную субботу (память всех преподобных отцов; *[Димитрий (Туптало), свт. Ростовский].* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 479 об.), поскольку в соответствующем тропаре просто перечисляются имена подвижников, достойных восхваления.

Архиеп. *Сергий (Спасский)* считал П. учеником прп. *Пахомия Великого* (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 241), т. к. древнейшая греч. версия Жития прп. Пахомия (Vita prima. § 25, 79) дважды включает в перечень его учеников подвижника с таким именем (рукописи дают разное написание: Ψόεις, Ψώης, Ψόης; см.: *Halkin F., ed.* St. Pachomii vitae graecae. Brux., 1932. P. 15, 53). Согласно этим спискам, Псой входил в число 3 первых учеников прп. Пахомия, но в греческой традиции о нем не сохранилось никаких др. сведений.

Сразу неск. гипотез по идентификации П. приводит в «Новом синаксаристе» иером. Макарий Симонопетрский. Во-первых, он тоже указывает на одноименного ученика прп. Пахомия. Во-вторых, он предполагает, что Псой — это фонетическая модификация греч. имени Паисий и, следов., П. можно отождествить с прп. *Паисием Великим* (см. об этом ниже). Наконец, он признаёт проблематичность выдвинутых гипотез, указывая на распространенность имени Псой среди егип. монахов (*Μακαρ. Συμων.* Νέος Συναξ. Т. 12. Σ. 87).

Не получивший точного ответа вопрос об идентификации П. побуждает обратиться к традиции *Коптской Церкви,* почитающей неск. святых с именем Псой, каждый из которых гипотетически мог бы быть соотнесен с П.

Преподобные. Самый известный среди почитаемых у коптов монахов с этим именем — Псой (копто-араб. ابشاي, بيشوي, بيشاي, بشية; у арабов-*мелькитов* بيوس) Скитский (2-я пол. IV — нач. V в.), основатель мон-ря Дейр-Анба-Бишой в *Ските* (Вади-эн-Натрун). Его память празднуется коптами и эфиопами 8 абиба/хамле (2 июля); в сиро-яковитской традиции встречается также память 30 нояб. (PO. T. 10. Fasc. 1. P. 67, 93, 96, 100, 108, 111). Сохранились полные и синаксарные версии Жития Псоя на арабском, сирийском и эфиопском языках, причем основные сюжеты и имена героев совпадают с греч. Житием прп. Паисия Великого (подробнее см. в ст. *Паисий Великий*), хотя вопрос о возможном тождестве подвижников остается открытым (заслуживает внимания, что в сиро-яковитском Минологии из ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 17261, XIII–XIV вв., Псой тоже именуется Великим).

В наст. время агиографическое «досье» Псоя/Паисия изучено недостаточно: не издана копто-араб. редакция полного Жития Псоя, известная лишь в кратком пересказе по-английски (*Evelyn-White.* 1932), сирийская издана (*Bedjan.* Acta. T. 3. P. 572–620), но не изучена и не переведена ни на один европ. язык; не введена в научный оборот арабо-правосл. (мелькитская) традиция, включающая версию из агиографического сборника (Paris. arab. 259. Fol. 57r — 104v, XIV в.) и из Минология (Sinait. arab. 407. Fol. 5v — 26r, 1335 г.) под 2 июля, к-рая имеет параллели как с копто-арабской, так и с греческой версией. Следов., пока невозможно дать ответы на главные текстологические вопросы: на каком языке был написан оригинал; как соотносятся между собой сохранившиеся версии; являются ли они редакциями одного и того же текста, к-рые получили или, наоборот, потеряли свои особенности из-за бытования в разных традициях, и даже посвящены ли они одному и тому же или разным подвижникам.

Не проясняет последней проблемы и анализ имен. Это 2 разных имени, оба по происхождению коптские и теофорные: имя Псой (**ⲡⲥⲟⲓ, ⲡⲥⲁⲓ** и др.) происходит от древнеегип. *šꜣy,* обозначавшего понятие судьбы и связанное с ним божество (*Quaegebeur.* 1975. P. 191–200, 255); имя же Паисий может быть переведено как «служитель Исиды» (**ⲡⲁ-ⲓⲥⲓ**). Среди подвижников IV–V вв. были распространены имена, берущие начало в егип. язычестве, что свидетельствует об утрате ими религиозной семантики в восприятии христиан-коптов. Поскольку

в греч. языке отсутствуют шипящие, греч. заимствования 2 этих имен не различали 2-го согласного. Т. о., было возможным их смешение, хотя его нельзя признать обязательным: в греческих источниках встречаются подвижники и по имени Паисий (*Apophthegmata Patrum,* «Лавсаик» прп. Палладия, еп. Еленопольского), и по имени Псой (*Halkin F., ed.* St. Pachomii vitae graecae. Brux., 1932. P. 15, 53, 120). Русские написание и произношение зависят от греческого, хотя могли бы точнее передавать копт. фонетику: Пшой или Пщой.

Расхождения между греческой и копто-арабской традициями, связанными с Псоем/Паисием (общую канву житийного повествования см. в ст. *Паисий Великий*), касаются гл. обр. топонимики и ономастики. В качестве места рождения святого, не названного в греч. Житии, араб. текст указывает сел. Шанша, к-рое исследователи локализуют в разных совр. мухафазах Египта: Дакахлия, Бухейра, Минуфия (*Coquin.* Pshoi of Scetis. 1991. P. 2029; *Abuliff.* 1999. P. 860). Проблемой также является идентификация старца, под чьим руководством Псой начинал монашеский путь. В копт. Житии прп. Макария Великого его имя — апа Амой (Histoire des monastères de la Basse-Égypte: Vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain, etc. / Éd., trad. É. Amélineau. P., 1894. P. 98. (Annales du Musée Guimet; 25)); также в одной из копт. апофтегм об Амое собеседником старца выступает его ученик по имени Шой (ϣⲟⲓ; см.: *Chaine M.* Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des «Apophthegmata Patrum». Le Caire, 1960. P. 16. N 74; Изречения египетских отцов. [Гл.] 101. С. 53). В греческой же традиции старца зовут Памво. Среди егип. подвижников известны и Памво, и Амой, неоднократно фигурирующие в монашеской лит-ре, в первую очередь в апофтегмах. Не позволяет решить проблему выбора и копто-араб. вариант имени старца — باموية, к-рый может быть интерпретирован и как фонетическая модификация имени Памво, и как результат соединения в одну лексему словосочетания (ⲁ)ⲡⲁ ⲁⲙⲟⲓ.

Сложности идентификации связаны и с др. героями Жития. Так, в сюжете о переходе Псоя/Паисия из Скита в Антиною (Антинополь) и о его общих подвигах на новом месте с пустынником по имени Павел в греческой традиции не ставится вопрос об идентификации последнего, а в коптской он отождествляется с Павлом Таммским, одним из видных представителей среднеегип. монашества, к-рый известен из ряда др. источников и под чьим именем сохранилось неск. аскетических сочинений. Общая аскеза 2 подвижников подтверждается и синаксарной заметкой о Павле Таммском (под 7 бабеха (4 окт.) — см.: SynAlex. Pt. 1. P. 322). Соответственно другой, не распознанный в греч. традиции подвижник, помогающий обрести мощи Павла, по имени Иезекииль, в коптской может быть отождествлен с учеником Павла Таммского и автором его Жития. Однако не исключено, что здесь нашла отражение характерная практика позднейших копт. агиографов объединять известных святых родственными и дружескими связями, поскольку в араб. Житии Павла Таммского (не изд.) его духовным соратником назван не Псой Скитский, а некий Псой из мон-ря св. Иеремии в Ткоу, а местом их расставания — Сбехт, т. е. Аполлинополь Малый (см.: *Coquin R.-G.* Paul of Tamma, Saint // CoptE. Vol. 6. P. 1923–1925). Эта версия представляется первичной, поскольку города Тамма, Ткоу и Сбехт находятся вблизи друг от друга и тесное знакомство живущих в их окрестностях монахов кажется более естественным.

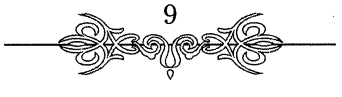
Идентификации святых могли выполнять и практическую задачу. Так, в сир. безымянном подвижнике, который по повелению Божию посетил Псоя, составитель одной из сир. версий Жития прп. Ефрема Сирина (BHO, N 270) увидел прп. *Ефрема Сирина,* а в расположенном также в Ските мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) до сих пор показывают дерево, к-рое проросло из посоха прп. Ефрема в честь встречи 2 великих аскетов. Вероятно, это отождествление стало актуальным, когда насельникам сир. происхождения было необходимо подтвердить законность своего пребывания в егип. мон-ре.

Согласно синаксарному Житию Псоя (SynAlex. Pt. 5. P. 634), его и Павла Таммского мощи впосл. были перенесены из Антинои в монастырь, основанный Псоем в Нитрийской пустыне и получивший его имя, т. е. в Дейр-Анба-Бишой, где они почитаются в наст. время. Из доксологии в копт. гимнографическом сб. «Теотокиа» известно, что перенесение состоялось при копт. патриархе Иосифе (Юсабе) I (830–849; см.: *Evelyn-White.* 1932. P. 302, 471). Во 2-й пол. XI в. мощи Псоя как хранящиеся в Вади-эн-Натрун упоминаются в списке почитаемых в Египте святынь, составленном диак. Мавхубом ибн Мансуром (см. в ст. *«История Александрийских патриархов»;* History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih et al. Le Caire, 1959. Vol. 2. Pt. 3. P. 359).

Благодаря совр. практике паломничества в действующие монастыри Вади-эн-Натрун Псой Скитский стал хорошо известен и в РПЦ. В связи с этим получили широкую популярность отдельные сюжеты из его агиографического «досье» — предания о том, как он, имея обычай умывать ноги пришедшим к нему странникам, удостоился омыть ноги Самого Спасителя, и о том, как нищий старик, к-рому ученики Псоя отказали в его просьбе помочь подняться на гору, оказался Самим Христом, когда Псой, сжалившись над ним, понес его на плечах.

Др. известный монах по имени Псой (2-я пол. IV в.; пам. копт. 5 амшира (30 янв.)) был сподвижником знаменитого копт. аскета, писателя и церковного деятеля Шенуте и его дяди Пжоля; ему посвящен (возможно, основан им) *Красный монастырь.*

Псой Тудский (пам. копт. 25 кихака (21 дек.)) известен лишь из краткой заметки в верхнеегип. редакции копто-араб. Синаксаря (SynAlex. Pt. 2. P. 523). В совр. копт. традиции он отождествляется с одним из 3 первых учеников прп. Пахомия Великого. Особо отмечается его усердие в изучении книг прор. *Иеремии,* так что тот даже являлся ему. О сугубом внимании святого к этому пророку и о его явлениях говорится также в Житии Псоя/Паисия Скитского. Мон-рь, основанный на месте подвигов Псоя Тудского, предположительно идентифицируется как совр. монастырь Дейр-Анба-Абшай (*Coquin R.-G., Martin M.* Dayr Anbā Abshāy // CoptE. Vol. 3. P. 719; др. название — Дейр-эль-Киддисин — мон-рь Святых) у сел. Эт-Туд близ г. Арманта в В. Египте. Возможно, об этой обители говорится в синаксарной заметке о Писентии, еп. Арманта, чья деятельность приходится



на время араб. завоевания Египта (639–642); в таком случай Псой Тудский, очевидно, жил ранее VII в.

Мученики. В копт. традиции перед именами мучеников, как и святых монахов, часто ставится слово «апа» (отец), к-рое в визант. традиции могло быть воспринято как указание на монашеское звание и, следов., на чин преподобных. Возможность того, что именно так произошло в случае с П., нельзя исключать, хотя она крайне мала ввиду существенных расхождений в днях памяти святых, а также поскольку нек-рые из мучеников с именем Псой пострадали и вошли в святцы вместе с родственниками, и остается без ответа вопрос, почему для визант. Синаксарей мог быть выделен один из общей группы мучеников. Мученик апа Псой известен из копт. Мученичества, к-рое сохранилось в столь фрагментарном виде, что извлечь из него к.-л. биографические сведения не представляется возможным (*Papaconstantinou.* 2001. P. 234). Др. одноименные мученики известны гл. обр. из араб. источников (прежде всего из копто-араб. Синаксаря XIII–XIV вв.), где имя обычно передается как Абшай/Б(и)шай. Один из них был священником и поминается вместе с братом и матерью, тоже мучениками, в день их кончины 29 бауна (23 июня), хотя в сказании говорится, что он принял мученическую смерть 1 наси (24 авг.; SynAlex. Pt. 5. P. 608–609); в нек-рых версиях Синаксаря его память под этим числом отмечена отдельно (Ibid. P. 771. Not. 1). Под 19 бауна (13 июня) поминается одноименный мученик по прозвищу Ануб, который служил в войске Киприана, правителя г. Атрипе, и был казнен в Гермополе (Ibid. P. 580–581). Наконец, известны мученики Абшай и Петр, двоюродные братья, аскеты и диаконы, пострадавшие в нач. IV в., при имп. Диоклетиане; их память отмечается 5 бауна (30 мая; под этой же датой (5 сане) есть сказание в эфиоп. Синаксаре — PO. T. 1. Fasc. 5. P. 553–557), 26 бауна (20 июня) и 1 бармуда (27 марта, день рождения Абшая). 26 кихака (22 дек.) празднуется освящение церкви, где были положены их мощи, в их родном сел. Буха близ г. Кау, епископ к-рого Моисей (Мисас) составил в их честь пространный энкомий (сохр. в араб. версии; см.: *Coquin R.-G., Martin M.* Dayr Anbā Abshāy (Abū Tīj) // CoptE. Vol. 3. P. 718–719). В наст. время посвященная им церковь находится в близлежащем г. Сидфа (мухафаза Асьют).

Лит.: *Evelyn-White H. G.* The Monasteries of Wadi 'n Natrun. N. Y., 1932. Pt. 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis (по указ.); *Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 539; Bd. 2. S. 504; *Sauget J.-M.* Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites: (XIe–XVIIe siècles). Brux., 1969. P. 399–400. (SH; 45); *Quaegebeur J.* Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique. Louvain, 1975. (OLA; 2); *Beylot R.* La version éthiopienne de «L'Histoire de Besoy» // RHR. 1986. Vol. 203. N 2. P. 169–184; *Coquin R.-G.* Pshoi of Scetis // CoptE. 1991. Vol. 6. P. 2029–2030; *idem.* Pshoi of Ṭūd, Saint // Ibid. P. 2030; *Abuliff W.* Pšoi // Enciclopedia dei santi: Le Chiese Orientali. R., 1999. T. 2. Col. 859–860; *Papaconstantinou A.* Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides: L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes. P., 2001. P. 233–234; La version éthiopienne de l'histoire de Bsoy / Ed., trad. G. Colin. Turnhout, 2002. (PO; T. 49. Fasc. 3).

Н. Г. Головнина

ПТАХ [егип. Ptḥ], в древнеегип. религии и мифологии городской бог Мемфиса и покровитель ремесел. На самых ранних стадиях культ П. ассоциировался «с минеральными элементами созданного мира — металлическими рудами и камнями — и с искусством превращения этих элементов в артефакты» (*Allen.* 2010. P. 176). В египтологической лит-ре последних десятилетий время создания «Памятника мемфисской теологии» определяется периодом от раннединастического (I–II династии, ок. 3032–2707 гг. до Р. Х.) до письменной фиксации сохранившегося до наст. времени списка в эпоху царствования Шабаки, 3-го царя XXV династии (715–700 гг. до Р. Х.); достаточно распространена версия датировки оригинала текста периодом правления XIX династии (1292–1186 гг. до Р. Х.).

В тексте «Памятника...» П., сближаемый с образом хтонического божества Татенена, предстает в виде верховного божества и демиурга, создающего универсум, а также Атума — главы традиц. гелиопольской Девятки богов. П. предварительно задумал творение в своем сердце («седалище мысли»), а затем произнес сакральные слова, назвав имена богов. Подобная модель теокосмогонии, независимо от варианта датировки создания «Памятника мемфисской теологии», стала реакцией религиозно-теологической мысли Мемфиса на более древнюю и авторитетную гелиопольскую солярную теологию с ее архаически-натуралистичной моделью теокосмогенеза, а также стремлением утвердить высокий статус Мемфиса в религ. и политической иерархии городов Египта. П., выступающий творцом Солнечного бога, главы гелиопольской девятки, претендует, т. о., на роль не только демиурга, но и верховного божества егип. пантеона. Одним из аргументов в пользу датировки «Памятника мемфисской теологии» периодом правления XIX династии может служить, в частности, фрагмент созданного в это же время Лейденского гимна Амону, гласящий, что «всего богов трое: Амон, Ра, Птах, и нет равного им. Скрывающий имя свое как Амон, он (есть) Ра на виду, (а) тело его — (это) Птах, (и) города их — Фивы, Гелиополь, Мемфис — (пребудут) на земле навечно» (Papyrus Leiden. I 350, IV 21–22).

Культ П. как демиурга, покровителя искусств и ремесел, а также верховного божества, распространился за пределы Мемфиса и достаточно рано достиг общеегип. масштабов. В эпоху Нового Царства и в Поздний период он начинает приобретать все более ярко выраженные пантеистические черты, что было вызвано в первую очередь отождествлением П. с Осирисом, Амоном, Атумом, Тотом (Джехути), Сокаром и нек-рыми др. божествами. При этом Мемфис, как и прежде, продолжал оставаться центром культа П., что, в частности, нашло свое отражение в этимологии греч. наименования Египта (древне-греч. αἴγυπος; лат. Aegyptus) от *Ḥwt Kꜣ Ptḥ* (Храм Ка Птаха) — имени главного храма П. в Мемфисе.

Традиционно П. изображали в образе человека в облегающем одеянии с посохом в руках, символизирующим власть и могущество. В качестве супруги П. чаще всего упоминается богиня Сехмет, гораздо реже — богини *Maam,* Хатхор и Тефнут.

Лит.: *Sethe K.* Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Lpz., 1928; *Junker H.* Die Götterlehre von Memphis. B., 1940; *Schlögl H. A.* Der Gott Tatenen: Nach Texten und Bildern des Neuen Reichs. Fribourg, 1980; *Allen J. P.* Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts. New Haven, 1988; *idem.* Middle Egyptian: An Introd. to the Language and Culture of Hieroglyphs. Camb., 2010²; *Bickel S.* La cosmogonie égyptienne: Avant le Nouvel Empire. Fribourg; Gött., 1994.

В. В. Жданов

ПТОЛЕМЕ́Й И ЛУ́ЦИЙ [Лукий; греч. Πτολεμαῖος καὶ Λούκιος; лат. Ptolemaeus et Lucius] († нач. 50-х гг.

II в.), мученики, пострадавшие в Риме (пам. зап. 19 окт.).

Мученичество. Об обстоятельствах мученической кончины П. и Л. сообщает мч. *Иустин Философ* во 2-й Апологии (*Iust. Martyr.* II Apol. 2). Впосл. еп. *Евсевий* Кесарийский в «Церковной истории» практически дословно передал этот рассказ (*Euseb.* Hist. eccl. IV 17. 2–13). Казнь П. и Л. стала следствием обращения в христианство некой знатной рим. матроны (мч. Иустин не назвал ее имени, вероятно, чтобы не стать невольным доносчиком); возможно, ее супруг принадлежал к сословию всадников (*MacDonald.* 1996. P. 206–207; *Lampe.* 2003. P. 237–238). Жена не пожелала терпеть распутное поведение мужа-язычника и после длительных раздумий дала ему развод (repudium — «развод в одностороннем порядке»), а тот в свою очередь обвинил жену в том, что она христианка. Женщина подала императору прошение об отсрочке суда, для того чтобы «устроить дела со своим имуществом» (*Iust. Martyr.* II Apol. 2. 8), и оно было удовлетворено. Это прошение поставило мужа перед выбором: в случае продолжения судебного процесса все имущество жены возвращалось в ее семью, если же супруг хотел сохранить контроль над ним, то ему пришлось бы отозвать свое обвинение (*Iust. Martyr.* Apologies. 2009. P. 275). Возможно, муж, осознав, в какой ситуации он оказался, чтобы хоть как-то удовлетворить свою злобу, возбудил обвинение против П.— наставника супруги в христианской вере. О последующей судьбе этой женщины не сообщается: дело о ее имуществе могло тянуться довольно долго, и ничего не известно ни о ее аресте, ни о том, приняла ли она крещение, ни о ее мученичестве. По наущению мужа центурион, арестовавший П., задал ему вопрос, христианин ли он, и, после того как П. исповедовал Христа, отправил его в тюрьму. На суде председательствовал Квинт Лоллий Урбик (Prosopographia imperii romani. B., 1970. Bd. 5. Fasc. 1. N 327) — видный администратор времени императоров *Адриана* (117–138) и *Антонина Пия* (138–161), префект Рима в 146–160 гг. Он также спросил П. лишь о том, христианин ли он, и, получив утвердительный ответ, вынес смертный приговор. Присутствовавший при этом Л. возмутился краткостью и формальностью судебной процедуры и, обратившись к префекту, указал на отсутствие реального состава преступления и наказание только за признание себя христианином. В ответ на это выступление Урбик поинтересовался, не является ли и Л. приверженцем той же веры. Когда Л. исповедовал Христа, префект приказал увести на казнь и его. Подобным образом был осужден и третий христианин, имя к-рого не названо, т. к., возможно, оно осталось неизвестным мч. Иустину. Автор 2-й Апологии или узнал об этих событиях от очевидцев, или сам был их свидетелем; Г. Э. Музурилло предположил, что П. и мч. Иустин были друзьями (The Acts of the Christian Martyrs. 1972. P. XVII).

На основе упоминания во 2-й Апологии префекта Рима Урбика, а также ее общепринятой датировки (ок. или немного позже 153 г.: см: *Justin.* Apologie pour les chrétiens / Éd. Ch. Munier. P., 2006². P. 24–28. (SC; 507)), можно предположить, что мученическая кончина П. и Л. произошла в Риме в нач. 50-х гг. II в. Однако П. Парвис высказал мнение, что 2-я Апология является псевдоэпиграфом, созданным после смерти самого мч. Иустина и его товарищей и под впечатлением от этого события. В таком случае рассказ о мученичестве П. и Л. был составлен в конце 60-х гг. II в. (*Parvis.* 2007).

История о казни П. и Л.— самое раннее сообщение о рим. мучениках, она входит в состав апологетического сочинения и не предназначалась для чтения во время собрания христианской общины. В отличие от др. Мученичеств здесь нет передачи диалога мучеников и судьи, в ходе к-рого происходит исповедание, и не указан день кончины святых. Однако у этого рассказа есть и параллели с ранними текстами: выступление присутствовавших на суде и осуждение их на казнь, как это произошло в Лугдуне (ныне Лион, Франция; *Euseb.* Hist. eccl. V 1. 9–10), благодарность судье за избавление от этого мира. На примере П. и Л. мч. Иустин демонстрирует несправедливость рим. законов и показывает необходимость обуздать доносчиков, часто преследовавших личные корыстные интересы.

Исследователи по-разному расставляют акценты в этой истории. Р. М. Грант полагает, что она является похвалой рим. матроне, изменившей свое поведение под благотворным влиянием христианского учения (*Grant.* 1985. P. 461–472). Л. П. Бак считает, что в центре рассказа находится не героиня, а антигерой — ее муж, к-рый донес на нее и на ее наставника П. В пользу этого предположения свидетельствует 3-я глава Апологии, где мч. Иустин высказывает беспокойство о том, как бы и на него не донес киник Крискент, человек «низкий и злой» (*Buck.* 2003. P. 543; *Thorsteinsson.* 2012. P. 110–111). Также главным героем рассказа может являться сам П.— учитель, заставивший отказаться от разврата рим. матрону, обвиненный мстительным мужем, но не отрекшийся от Христа и увлекший других своим примером (Ранние мученичества. Тексты, комментарии исследования / Ред. А. Д. Пантелеев. СПб., 2017. С. 105).

П. и Птолемей-гностик. Нек-рые исследователи (напр.: *Lüdemann.* 1979. S. 97–114; *Grant.* 1985; *Lampe.* 2003. P. 239–240) отождествляют П. с одноименным гностиком, который, согласно сщмч. *Ипполиту,* папе Римскому, являлся представителем италийской ветви учения Валентина (*Hipp.* Refut. VI 35). Свт. *Епифаний Кипрский* в «Панарионе» воспроизвел «Послание к Флоре» Птолемея-гностика (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 30. 3–7), а сщмч. *Ириней* Лионский привел его комментарий к прологу Евангелия от Иоанна (*Iren.* Adv. haer. I 8). В пользу этой идентификации свидетельствует то, что Птолемей-гностик учил в Риме в сер. II в., когда это имя встречалось там довольно редко (*Lampe.* 2003. P. 239); время казни П. совпадает с периодом активной деятельности валентиниан в Риме; и П., и Птолемей-гностик были учителями и высокообразованными людьми. В «Послании к Флоре» гностик затронул вопрос о разводе и указал, что лучше не разводиться, т. к. это против воли Господа. Данная т. зр. хорошо соотносится со словами мч. Иустина во 2-й Апологии о том, что женщина не сразу начала процесс развода с мужем. Сам мч. Иустин ничего не говорит о принадлежности П. к валентинианам, к-рых он называет еретиками в «Диалоге с Трифоном Иудеем» (*Iust. Martyr.* Dial. 35). Однако нужно учитывать, что Апология написана раньше «Диалога», в то время когда мч. Иустин мог еще не знать либо о содержании учения Валентина, либо о связи П. с его

школой. Несмотря на наличие вышеперечисленных аргументов, отождествление П. с Птолемеем-гностиком принято не всеми исследователями: Д. Ванке (*Wanke*. 1999. S. 207–216), И. Дундерберг (*Dunderberg*. 2005. P. 76–77), Д. Миннс и Парвис (*Iust. Martyr.* Apologies. 2009. P. 43–44), а также К. Маркшис (*Markschies*. 2011. S. 414) говорят о неоднозначности этого вопроса.

Почитание. Впервые память П. и Л. появляется под 23 авг. в Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.), который составил заметку о мучениках, основываясь на «Церковной истории» еп. Евсевия в лат. переводе Руфина Аквилейского (*Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 292–293, 381). Архиеп. *Адон* Вьеннский поместил в подготовленном им Мартирологе (2-я пол. IX в.) краткий рассказ о П. и Л. под 19 окт. Он также использовал перевод «Церковной истории» Руфина, однако указал, что мученики пострадали и были погребены в Александрии при имп. Антонине Пии и его сыне (MartAdon. 1984. P. 358–359; см. также: *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 606–608, 651). С теми же указаниями, но в сокращенном виде заметка о П. и Л. вошла в Мартиролог Узуарда (2-я пол. IX в.; MartUsuard. 1965. P. 324–325). В Римском Мартирологе Цезаря Барония (80-е гг. XVI в.) и в его совр. редакции память П. и Л. находится под тем же числом, место кончины исправлено на Рим (MartRom. Comment. P. 462; MartRom. (Vat.). P. 548). В греч., слав. и рус. церковных календарях П. и Л. не упоминаются.

Ист.: Die ältesten Apologeten / Hrsg. E. J. Goodspeed. Gött., 1914. P. 78–80; The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XVI–XVII, 38–41; *Iust. Martyr.* Apologia pro Christianis / Ed. M. Marcovich. B., 1994. P. 135–159; *idem.* Apologies / Ed. D. Minns, P. Parvis. Oxf., 2009 (рус. пер.: Памятники древней христ. письменности в рус. переводе. / Пер. примеч.: свящ. П. Преображенский. М., 1862–1863. Т. 3–4; Ранние мученичества: Пер., коммент., исслед. / Ред. А. Д. Пантелеев. СПб., 2016. С. 95–110.

Лит.: ActaSS. Oct. T. 8. P. 386–400; *Frend W. H. C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxf., 1965. P. 252–255; *Keresztes P.* The «So-Called» Second Apology of Justin // Latomus. Brux., 1965. Vol. 24. P. 858–869; *Barnes T. D.* Pre-Decian Acta Martyrum // JThSt. N. S. 1968. Vol. 19. N 2. P. 509–531; *Amore A.* Tolemeo e Lucio // BiblSS. 1969. Vol. 12. Col. 526–527; *Lüdemann G.* Zur Geschichte des altesten Christentums in Rome: I. Valentinus and Marcion; II. Ptolemaeus and Justin // ZNW. 1979. Bd. 70. N 1/2. S. 86–114; *Grant R. M.* A Woman of Rome: The Matron in Justin, 2 Apology 2.1–9 // Church History. Camb., 1985. Vol. 54. N 4. P. 461–472; *MacDonald M. Y.* Early Christian Woman and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman. Camb., 1996. P. 205–213; *Wanke D.* Irenäus und die Häretiker in Rom: Thesen zur geschichtlichen Situation von «Adversus haereses» // ZAChr. 1999. Bd. 3. S. 202–240; *Buck L. P.* The Pagan Husband in Justin, 2 Apology 2.1–20 // JThSt. N. S. 2002. Vol. 53. N 2. P. 541–546; *eadem.* Justin Martyr's Apologies: Their Number, Destination, and Form // Ibid. 2003. Vol. 54. N 1. P. 45–59; *Lampe P.* From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. M. Steinhauser. Minneapolis, 2003. P. 237–240; *Castelli E. A.* Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making. N. Y., 2004. P. 43–44; *Dunderberg I.* The School of Valentinus // A Companion to Second-Century Christian «Heretics» / Ed. A. Marjanen, P. Luomanen. Leiden; Boston, 2005. P. 64–99; *Parvis P.* Justin, Philosopher and Martyr: The Posthumous Creation of the Second Apology // Justin Martyr and His Worlds / Ed. P. Parvis. Minneapolis, 2007. P. 22–37, 172–177; *Markschies C.* Individuality in Some Gnostic Authors: With a Few Remarks on the Interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram // ZAChr. 2011. Bd. 15. S. 411–430; *Thorsteinsson R. M.* The Literary Genre and Purpose of Justin's «Second Apology»: A Critical Review with Insights from Ancient Epistolography // HarvTR. 2012. Vol. 105. N 1. P. 91–114; *Пантелеев А. Д.* История римской матроны и ее учителя (Iust. Apol. II, 2) // Мнемон: Исслед. и публ. по истории античного мира. СПб., 2013. Вып. 12. С. 448–461.

А. Д. Пантелеев

ПУ́БЛИЙ (Пуплий) [греч. Πούπλιος, Πούβλιος; лат. Publius], еп. *Иерусалима* (Элии Капитолины) (сер. II в.). Согласно списку в «Церковной истории» *Евсевия Памфила,* еп. Кесарийского (нач. IV в.), П. был 3-м епископом Иерусалима «из язычников», т. е. неиудейского происхождения (*Euseb.* Hist. eccl. V 12). В «Хронике» еп. Евсевия П. указан как 18-й епископ Иерусалима, включен в список Иерусалимских епископов от *Кассиана* до *Капитона,* приведенный под последним годом правления имп. *Антонина Пия* (138–161) (*Idem.* Chron. T. 2. P. 171). Т. о., П. был епископом при этом императоре. Еп. Евсевий не сообщает о продолжительности епископата П. Визант. хронист *Георгий Синкелл* и К-польский патриарх свт. *Никифор I* (оба нач. IX в.) писали, что П. был епископом в течение 5 лет, также не приводя точных дат (*Georg. Sync.* Chron. P. 430; *Niceph. Const.* Chron. Col. 1037). Если просчитать года правления предшествующих П. епископов, можно определить, что епископат П. приходился примерно на 148/9–153/4 гг. Интересно, что Александрийский патриарх *Евтихий* (X в.) в своей хронике предлагает др. список Иерусалимских епископов того времени, но не упоминает о П. Вместо него здесь указаны епископы Евсевий и Юлий, каждый из которых якобы управлял кафедрой 2 года (*Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 989). Эти данные полностью расходятся с традициями визант. хронистики, опирающейся на труды еп. Евсевия Памфила.

Лит.: *Papebrochius D.* Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolyminatanae Ecclesiae // ActaSS. Mai. T. 3. P. XII; *Le Quien.* OC. T. 3. Col. 174.

Д. В. Зайцев

ПУГАЧЁВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО 1. Самарской епархии (см. ст. *Самарская и Новокуйбышевская епархия*), существовало в 1901–1908 гг. (как Николаевское викариатство); 2. Уральской епархии (см. ст. *Уральская и Актюбинская епархия*), существовало с 1923 г. по кон. 20-х или нач. 30-х гг. XX в.; 3. Саратовской епархии (см. ст. *Саратовская и Вольская епархия*), существовало с кон. 20-х или нач. 30-х гг. XX в. по 1935 г.

Слободу Мечетную (с 1835 город Николаевск, с 1918 Пугачёв, ныне районный центр Саратовской обл.) на правом берегу р. Б. Иргиз в 1764 г. основали старообрядцы, переселявшиеся в Россию по манифесту имп. *Екатерины II Алексеевны* от 4 дек. 1762 г. *Иргизские монастыри* и поселения со 2-й пол. XVIII в. были крупным центром старообрядцев-*беглопоповцев*. В 1828–1841 гг. иргизские старообрядческие мон-ри были ликвидированы либо преобразованы в единоверческие (см. ст. *Единоверие*), однако на этих землях продолжало проживать многочисленное старообрядческое население.

1. Об учреждении вик-ства в Самарской епархии ходатайствовал Самарский и Ставропольский еп. *Гурий (Буртасовский),* уделявший большое внимание противодействию старообрядчеству и распространению единоверия. 17 дек. 1900 г. доклад Синода об учреждении «на местные средства» Николаевского вик-ства утвердил имп. мч. *Николай II Александрович*. Викарным архиереем был избран настоятель (с 1891) Спасо-Преображенского мон-ря Николаевского у. (один из иргизских мон-рей, в 1841 преобразованный из старообрядческого в единоверческий) архим. *Тихон (Оболенский)*. Он был наречен во епископа Николаевского в самарском кафедральном соборе 13 янв. 1901 г., на следующий день состоялась его архиерейская

хиротония. Местом пребывания викария стал Спасо-Преображенский мон-рь; ему были «подчинены в ближайшее заведывание» Николаевский и Новоузенский уезды Самарской губ.

По запросу Самарского еп. Гурия (Буртасовского) духовная консистория сформулировала обязанности викария. По ее мнению, Николаевский архиерей на территории всей Самарской епархии должен был заведовать всеми единоверческими делами, назначать проповеди и поучения в соборах и храмах епархии (кроме г. Самары), ведать воскресными собеседованиями, епитимийными вопросами, обыскными книгами, делами благочиний; только на территории Николаевского и Новоузенского уездов в ведении викария находились вопросы по обращению в Православие сектантов и иноверцев, по разрешению брака малолетних и родственников, посвящения в стихарь, назначения законоучителей светских учебных заведений, о приходских попечительствах. Еп. Гурий предполагал расширить этот список рядом обязанностей по перемещению и награждению духовенства, однако консистория напечатала в *«Самарских епархиальных ведомостях»* свой вариант обязанностей викария. Еп. Гурия не устраивал узкий перечень прерогатив Николаевского архиерея, поэтому он готовил ходатайство в Синод о перемещении резиденции викария в самарский Николаевский мон-рь. Осуществить эту идею не удалось.

В 1908 г. в состав Самарской епархии из Оренбургской епархии была передана Уральская обл. Титул Николаевского архиерея был изменен на «Уральский», что стало отправной точкой создания полусамостоятельной епископии в составе Самарской епархии (см. ст. *Уральское викариатство*), а после *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*— и самостоятельной Уральской епархии. Полусамостоятельный статус Уральского вик-ства был окончательно закреплен высочайше утвержденной 13 сент. 1916 г. Инструкцией викарным епископам с особыми в епархиях полномочиями. Титул викария был изменен на «Уральский и Николаевский», кроме Уральской обл. в его ведение входили Николаевский и Новоузенский уезды Самарской губ.

2. В 1922 г. собрание духовенства и мирян градского и пригородного благочиний Пугачёва избрало вдового прот. Николая Амасийского (см. ст. *Николай (Амасийский)*, архиеп.) кандидатом в епископа Пугачёвского, викария Уральской епархии. Для архиерейской хиротонии он отправился в Москву, где примкнул к *обновленчеству*, принял монашество и 9 дек. того же года был хиротонисан обновленцами во главе с Московским «митрополитом» *Антонином (Грановским)*. Пугачёвской обновленческой кафедрой фактически руководил уполномоченный обновленческого *Высшего церковного управления* прот. Иоанн Варин. Еп. Николай, по нек-рым свидетельствам, производил впечатление человека слабовольного, не принимающего самостоятельных решений. В 1923 г. еп. Николай временно управлял раскольничьей Уральской епархией, в этот период его кафедра располагалась в Александро-Невском соборе Уральска (по др. данным, продолжал пребывать в Пугачёве). 21 июня 1923 г. он был назначен на викарную Троицкую кафедру обновленческой Челябинской епархии. В кон. 1923 г. еп. Николай лично принес покаяние патриарху Московскому и всея России свт. *Тихону (Беллавину)* и был воссоединен с Церковью в сане епископа как хиротонисанный обновленческими архиереями старого поставления. Был назначен епископом Николаевским (по прежнему названию г. Пугачёва), викарием канонической Уральской епархии. Обновленческое П. в. не замещалось до 1927 г. На следующий день после прибытия в Пугачёв еп. Николая вызвали в местный отдел ОГПУ, где ему угрожали высылкой из города. На Рождество Христово 1924 г. еп. Николай получил разрешение властей на совершение богослужений в Пугачёве, однако тогда же обратился в Патриархию с ходатайством о переводе на др. кафедру в связи с частыми вызовами в Пугачёвский отдел ОГПУ. 21 янв. 1924 г. еп. Николай был переведен на Кустанайскую викарную кафедру Челябинской епархии.

По инициативе Уральского митр. Тихона (Оболенского) назначение на Пугачёвскую викарную кафедру получил прот. Петр Флеринский. Он был пострижен в монашество с именем Павел, архиерейская хиротония состоялась 31 марта 1924 г. Центром П. в. с лета того же года стало с. Б. Глушица (ныне районный центр Самарской обл.), прежнее место приходского служения еп. Павла. В 1926 г. викарий переехал в Покровск (с 1931 Энгельс), откуда после смерти Уральского митр. Тихона нек-рое время управлял Уральской епархией. 30 дек. 1927 г. был определен на Котельническую кафедру, но по ходатайству паствы оставлен Пугачёвским архиереем. В июне 1928 г. еп. Павел (Флеринский) вернулся в Пугачёв. Постепенно он повысил дисциплину в епископии и способствовал возвращению духовенства из обновленчества в каноническую Церковь.

Обновленческое П. в. было возобновлено в раскольничьей Самарской епархии 5 апр. 1927 г., когда Пугачёвским «епископом» был назначен Павел Краснорецкий. 16 сент. того же года он был переведен на обновленческую Валуйскую викарную кафедру Воронежской епархии, после чего раскольничье П. в. не возобновлялось.

3. В кон. 20-х или нач. 30-х гг. XX в. (но не позднее 1931) П. в. из состава Уральской епархии было передано в состав Саратовской епархии. В янв. 1931 г. еп. Павел (Флеринский) был арестован, в апр. отправлен в ссылку в с. Усть-Кулом (ныне районный центр Республики *Коми*). В сент. 1931 г. еп. Павел был переименован в викарного епископа Покровского Саратовской епархии (см. ст. *Покровское викариатство*). 16 сент. 1931 г. П. в. Саратовской епархии возглавил еп. Серафим (Зборовский), несколькими месяцами ранее хиротонисанный на соседнюю Покровскую епископию. 1 нояб. 1932 г. он был переведен на Мелекесскую кафедру.

7 нояб. 1932 г. во епископа Пугачёвского хиротонисан архим. Андрей (Солнцев), ранее много лет служивший священником в Самарской и Саратовской епархиях. После назначения 26 апр. 1934 г. епископом Чистопольским, викарием Казанской епархии, нек-рое время оставался в Пугачёве, откуда отправил поздравление (датировано 10 мая 1934) заместителю патриаршего местоблюстителя митр. *Сергию (Страгородскому)* с усвоением ему 27 апр. того же года титула «Блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского».

С 26 апр. по 14 мая 1934 г. Пугачёвским викарием числился архиеп.

Амвросий (Смирнов). С 14 мая 1934 по 18 февр. 1935 г. П. в. возглавлял еп. Симеон (Михайлов). Рапортом от 10 сент. 1934 г. Саратовский архиеп. *Афанасий (Малинин)* докладывал митр. Сергию (Страгородскому) об отбытии Пугачёвского викария из вверенной последнему епископии без ведома правящего архиерея.

С 1931 г. благочинным Пугачёва и Пугачёвского округа служил свящ. сщмч. *Николай Амасийский*, сын еп. Николая (Амасийского). Во время частой смены Пугачёвских архиереев свящ. сщмч. Николай с одобрения приходских советов в отсутствие в Пугачёве епископа фактически управлял П. в. Он помогал приходским советам составлять обращения в Пугачёвский райисполком о регистрации храмов. В 1933 г. ходатайствовал перед Пугачёвским горфинотделом о снижении установленного для духовенства завышенного налога и добился его снижения для большей части местного духовенства. 17 июля 1934 г. свящ. сщмч. Николай вместе с причтами и приходскими советами г. Пугачёва обратился к митр. Сергию (Страгородскому) и Синоду при нем с ходатайством о передаче П. в. г. Балакова с 9-м благочинническим округом бывш. Пугачёвского у. и г. Дергачей с церквами 1-го и 2-го благочинических округов бывш. Новоузенского у. (эти благочиния входили в состав Николаевского вик-ства с момента его образования, а теперь оказались в составе Покровского вик-ства). 5 сент. того же года митр. Сергий и Синод одобрили передачу этих благочиний, постановив «восстановить Пугачёвское викариатство в прежнем его составе» (ЖМП, 1931–1935. С. 239). В нач. окт. 1934 г. свящ. сщмч. Николай был арестован, в следующем году приговорен к ссылке в Казахстан; скончался в заключении в 1938 г.

С 5 февр. по 16 июля 1935 г. П. в. возглавлял архиеп. сщмч. *Александр (Трапицын)*. С 16 июля 1935 г. до ареста в дек. того же года — еп. Стефан (Виноградов). После этого назначения на П. в. не производились. В 2011 г. Пугачёв стал 2-м кафедральным городом новообразованной *Покровской и Николаевской епархии* Саратовской митрополии.

Ист.: Круг дел, подлежащих ведению преосв. викария Самарской епархии // Самарские ЕВ. 1901. № 5. Ч. офиц. С. 29–30; ЦВед. 1901. № 1. С. 1–2; 1908. № 48. С. 351; ЖМП, 1931–1935. С. 238, 239; Док-ты Моск. Патриархии: 1934 г. / Публ., коммент.: А. К. Галкин // ВЦИ. 2010. № 3/4(19/20). С. 169–252; *Самуилова С. С., Самуилова Н. С.* Отцовский крест: Жизнь священника и его семьи в восп. дочерей, 1908–1931. М., 2014. С. 380.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 121–125; Саратовские подвижники. Саратов, 2000. С. 72; *Плякин М. Е., свящ., Теплов В. В.* «Мы обязаны вести религиозное дело...» // Православие и современность. Саратов, 2014. № 30(46). С. 118–125; *Кокарев М. С., прот.* Система управления Самарской епархии в предсоборный период (1894–1917). М., 2016. С. 53–58; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 391, 445, 649. (МИЦ; 54); *Плякин М. Е., свящ.* Гонения на РПЦ в 1940-е гг. // Тр. Саратовской ДС. 2017. Вып. 11. С. 169–182.

А. И. Мраморнов

ПУД [греч. Πούδης; лат. Pudens] (I в.), ап. от 70 (пам. 15 апр. и 4 янв.— в Соборе апостолов от 70). Упоминается вместе с др. христианами во 2-м Послании ап. Павла

Ап. Пуд.
Роспись ц. вмч. Димитрия Солунского в Ярославле. 1686 г.
Фото: А. С. Зверев

к Тимофею в приветствии, обращенном к адресату: «Приветствуют тебя Еввул, и Пуд, и Лин, и Клавдия, и все братия» (2 Тим 4. 21). Принимая во внимание гипотезу, что это Послание было написано в Риме, можно предположить, что П. был его жителем и одним из лидеров местной общины (*Dibelius, Conzelmann.* 1972. P. 125; *Mounce.* 2000. P. 601). Из контекста Послания (2 Тим 4. 11, 16) очевидно, что П. не входил в близкий круг спутников ап. Павла. Поскольку о П. больше ничего не известно из НЗ, существуют различные попытки отождествить как П., так и упомянутых в этом стихе еще 2 носителей лат. имен (согласно церковному преданию, это ап. от 70 сщмч. *Лин* и св. *Клавдия*) с известными из др. источников историческими персонажами. Так, напр., о Лине как о сыне Клавдии сообщается в памятнике IV в.— Апостольских постановлениях (Const. Ap. VII 46); в др. источниках этого времени они названы супругами (*Ioan. Chrysost.* In Tit. 10. 3) и т. д.

Наиболее распространенная гипотеза восходит к XVI в. и связана с попытками англ. историков эпохи Возрождения отождествить П. с центурионом Авлом Пудентом, другом рим. поэта Марка Валерия Марциала, к-рый адресовал неск. эпиграмм ему и его супруге Клавдии Руфине (*Martial.* Epigr. IV 13; VI 58; XI 53). Эта гипотеза была связана с желанием найти наиболее раннее свидетельство распространения христианства в Британии, уроженкой которой считали Клавдию, и подкреплялась свидетельствами лат. эпиграфики I в., где встречаются упоминания рим. воина П. со своей дочерью Клавдией — в надписи из Рима (CIL. VI 15066), или же с женой — в надписи из Британии (Ibid. VII 185). Также высказывалось предположение, что раз имя Pudens в этих источниках принадлежало воинам, то П. мог быть тюремным надзирателем, впосл. обращенным ап. Павлом во время своего заключения. Тем более что в агиографическом памятнике нач. III в.— «Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты» — встречается стратиот, начальник тюрьмы, по имени Pudens (Pass. Perp. 9. 1). Однако в эпиграммах Марциала, созданных в 80-х гг., нет никакого упоминания о П. как о христианине, а, согласно традиц. т. зр., 2-е Послание к Тимофею было написано ап. Павлом «из уз» 2-го заключения в Риме, т. е. ок. 64–67 гг., что плохо соотносится со свидетельствами из сочинения рим. поэта. В то же время большинство совр. библеистов не принимают аутентичность этого Послания и относят его составление к периоду от 80-х до 30-х гг. II в., такое предположение только усложняет отождествление упомянутых в нем персонажей (*Mounce.* 2000. P. XIV). В библейской науке считается, что все предположения подобного рода носят гипотетический характер и признаются несущественными; установление родственных связей этих 3 персонажей никак не следуют из синтаксической формы стиха, не содержащего для подобных теорий никаких оснований: напр., если предположить, что П. и Клавдия были супругами, а Лин — их сыном, непонятно, почему их имена стоят в таком порядке (*Dibe-*

lius, Conzelmann. 1972. P. 125; *Gillman.* 1992).

П. представлен только в нек-рых визант. каталогах апостолов от 70. Его имя встречается в приложении к каталогу V–VI вв., приписываемому свт. Епифанию Кипрскому, со ссылкой на список Климента Александрийского из 5-й книги его несохранившегося соч. «Очерки» (Hypotyposes) (Vitae prophetarum. P. 119). В каталоге, известном под именем сщмч. Дорофея Тирского (не ранее VI в.), П. упомянут вместе с апостолами от 70 Аристархом и Трофимом: приводится сказание о том, что они совместно претерпевали вместе с ап. Павлом преследования и вместе с ним приняли мученическую кончину в Риме от имп. Нерона через усекновение глав (Ibid. P. 143). В списке VII в., приписываемом Ипполиту Римскому, сказано, что П. вместе с этими апостолами претерпел мученичество в Риме (Ibid. P. 170). Имя П. как апостола от 70 встречается в одной из рукописей анонимного греко-сир. списка V–VI вв. (Écrits apocryphes chrétiens / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 2005. Vol. 2. P. 470) и в «Пасхальной хронике» (VI в.; Chron. Pasch. 403).

В Синаксаре К-польской Церкви (сер. X в.) память П. как апостола от 70 вместе с апостолами Аристархом и Трофимом представлена под 14 апр., в кратком сообщении пересказаны сведения из каталога, приписываемого сщмч. Дорофею Тирскому (SynCP. Col. 601). Эти же сведения повторены под 30 июня, в Соборе святых апостолов (Ibid. Col. 787). В греч. минологиях из кодексов Cryptoferratensis (XI в.) и Messanensis 103 (XII в.) память этих апостолов отмечена под 15 апр. (Ibid. Col. 604–605). Эти же сведения под 15 апр. приводятся и в Минологии имп. Василия II 1-й четв. XI в.— в др. пересказе с нек-рыми добавлениями: об апостолах говорится, что «они проповедовали Христа, научая слову истины», а их усекновение от «нечестивого» имп. Нерона произошло уже после мученической кончины ап. Павла (PG. 117. Col. 401–403).

В греч. синаксарной традиции, отраженной в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (нач. XIX в.), память П. совершается 15 апр. вместе с теми же апостолами, приводятся краткие сведения из визант. синаксарей и двустишия, посвященные их памяти (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 219–220). При переводе визант. синаксарей память П. и тех же апостолов со сказанием попадает в слав. стишные Прологи под 15 апр. (XIV–XV вв.— *Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 8. С. 34–35). Поминовение П. вместе с этими апостолами от 70 со сказанием в версии, близкой к Минологию имп. Василия II, было включено в ВМЧ под 15 апр. (ВМЧ. Апр., дни 1–30. Тетр. 2. Стб. 455). Под этой же датой его память установилась в слав. традиции (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 4; 109).

В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского память П. вместе с апостолами от 70 Аристархом и Трофимом отмечена под 15 апр., где сказано, что он был в общине Рима благочестивым мужем, принимал в своем доме апостолов Петра и Павла и др. христиан, впосл. его дом была перестроен в церковь, названную «пастырской», где совершал служение ап. Петр (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 247); под 4 янв. в Соборе апостолов от 70 эти сведения повторены (Там же. Л. 266). Т. о., свт. Димитрий воспроизводит под этой датой сведения из «Acta Sanctorum» и доступных ему лат. мартирологов. В издании «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» под 15 апр. повторены те же сведения, при этом П. назван рим. сенатором, а в заключение к ним прибавлено сказание о мученической гибели всех 3 апостолов вместе с ап. Павлом (ЖСв. Апр. С. 214–215), под 4 янв. повторены те же сведения, как и в оригинальном издании (ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 54).

В энциклопедии Софрония (Евстратиадиса), митр. Пентапольского, отражающей календарную практику совр. греч. Церквей, поминовение П. приведено под 14 и 15 апр. вместе с др. апостолами от 70 и не содержит сведений о нем как о сенаторе и строителе 1-й церкви Рима; краткое сказание восходит к каталогу сщмч. Дорофея Тирского (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 406). Эти же данные представлены в «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрита (*Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 11. Σ. 127–128). В совр. календаре РПЦ П. представлен как апостол от 70, но в указателе назван священномучеником (ПЦК. 2020. С. 100, 380).

В совр. богослужебной Минее РПЦ изначальное предание о служении П. и др. апостолов (страдания и гонения вместе с ап. Павлом, усекновение мечом) представлено в 3-й стихире на «Господи, воззвах» из службы на вечерне (Минея (МП). Апр. С. 275), песнопения к-рой построены на поэтическом раскрытии этих сведений. При этом в подробном житийном сказании, сопровождающем текст службы, о П. говорится не только как о последователе ап. Павла, но и как о рим. сенаторе «из знаменитого патрицианского рода», к-рый жил по правилам добродетельной жизни, представленным в 1 Тим 6. 18–19; названа дата мученической кончины — 67 г. (Там же. С. 281).

Сведения о П. как о богатом сенаторе и об устроителе 1-й церкви в Риме восходят к лат. источникам. В агиографическом памятнике кон. V–VI в.: Акты Пуденцианы и Пракседы (BHL, N 6988–6991, 6920–6920k) упоминается П. (Пуденс — Pudens) как благочестивый муж, происходивший из знатного сенаторского рода, который был отцом святых дев Пракседы и Пуденцианы. После смерти своей жены он перестроил свой дом в церковь, к-рую сейчас отождествляют с титулярной рим. ц. Санта-Пуденциана, построенной ок. 400 г. на основе здания II в. П. был современником папы Римского Пия I, к-рый и обратил его в христианство. В то же время в этом памятнике содержится упоминание о др. Пуде (Пуденсе) — деде святых дочерей, крещенном ап. Петром, к-рого тот часто принимал вместе с др. христианами в своем доме. В IX в. Адон, архиеп. Вьеннский († 874/5), в своем Мартирологе под произвольной датой 19 июля помещает память П. как ученика ап. Павла и отца двух дев — Пуденцианы и Праскеды, замечая в сказании, что «он был апостолом Христовым облачен в крещении в одежду невинности и сберег ее, стяжав венец незапятнанной жизни» (MartAdon. P. 163–164). Парижский мон. Узуард († 877) в составленном им Мартирологе повторил слова архиеп. Адона (MartUsuard. 1965. P. 232). В 80-х гг. XVI в. при составлении Римского Мартиролога на основании сведений архиеп. Адона кард. Цезарь Бароний внес память П. как рим. сенатора с тем же сказанием под 19 мая (MartRom. Comment. P. 196). Тем не менее ни в одном из

древних лат. источников не содержатся свидетельства отождествления этого Пуденса с П., упомянутым в 2 Тим 4. 21; такие попытки относятся к составителям поздних лат. мартирологов эпохи Возрождения (см. подробнее: ActaSS. Mai. T. 4. P. 296–301), сведения из к-рых оказали влияние на слав. агиографическую традицию XVII–XVIII вв.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907². С. 194–197; *Fasola U. M.* Pudente // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 1240–1243; *Dibelius M., Conzelmann H.* The Pastoral Epistles: A Comment. Phil., 1972; *Gillman F. M.* Pudens // ABD. 1992. Vol. 5. P. 546; *Mounce W. D.* Pastoral Epistles. Nashville etc., 2000.

А. Е. Петров

Иконография. В греч. руководстве для иконописцев — Ерминии, составленной иером. Дионисием Фурноаграфиотом ок. 1730–1733 гг., о П. говорится как о человеке «с бородою едва показавшеюся» (Ерминия ДФ. С. 158. № 49). Такая характеристика встречается при описании молодых людей и, как правило, с соответствующим уточнением возраста. Отсутствие бороды (напр., у свт. Германа К-польского) или едва показавшаяся борода (напр., у сщмч. Елевферия Иллирийского) у святых преклонных лет является специфической чертой внешности и также обычно сопровождается ремаркой о возрасте. Поскольку в Ерминии в случае с П. подобная информация отсутствует, то неясно, на что именно указывает описываемый тип бороды: на молодой возраст, на физиологическую особенность или на следование рим. моде брить бороду. Можно назвать по крайней мере одно изображение святого, близкое к описанию иером. Дионисия Фурноаграфиота. В рим. базилике Санта-Пуденциана в оратории, посвященном Пресв. Богородице, П. представлен на фреске нач. XII в. (или между 1115 и 1120) в сцене «Ап. Павел совершает крещение в доме Пуда» (в лит-ре определяется как крещение сыновей П., см.: LCI. Bd. 8. Sp. 233–234; *Andaloro M.* La pittura medievale a Roma, 312–1431. Corpus e Atlante. Mil., 2006. Vol. 1. P. 307–313). Под сводами дома, обозначенного архитектурными колонками, с двускатной крышей, в центре стоит купель с 2 фигурами крещаемых в ней, слева от купели — ап. Павел и сразу за ним, очевидно, П., справа — группа взирающих на таинство, во главе которой святые Пуденциана и Пракседа. П. показан безбородым человеком, в короткой охристого цвета тунике и в красном плаще, правая рука — у груди.

Основным в иконографии П. стал вариант апостольского изображения, принятый в визант. искусстве: облачение составляет длинная туника с клавом, поверх нее — паллий, на ногах — сандалии, в руках — свиток или кодекс. Этот иконографический тип был зафиксирован в рус. иконописных подлинниках, единообразно указывающих на преклонный возраст апостола с уподоблением сщмч. Власию Севастийскому или ап. Иоанну Богослову, т. е. с бородой длиннее средней или средней. В подлинниках описание внешности П. может быть приведено дважды и практически не различаться: под 15 апр.— вместе с апостолами Аристархом и Трофимом, и тогда имя П. следует вторым; под 4 янв.— в общем списке апостолов от 70, под отдельным номером. Так, напр., в происходящем из Палеха списке подлинника XVIII в., принадлежавшем Г. Д. Филимонову: «Подобием сед, брада аки Иоанна Богослова, власы просты, риза апостольская дикая, исподняя киноварная» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 321 (под 15 апр.); см.: Там же. С. 241 (под 4 янв.— то же)). В изданном С. Т. Большаковым подлиннике сводной редакции XVIII в. образ П. уподоблен образу сщмч. Власия Севастийского: «Сед, власы просты велики, брада менши Власиевы, риза киноварь,

Ап. Павел совершает крещение в доме Пуда. Роспись оратория Пресв. Богородицы базилики Санта-Пуденциана в Риме. Нач. XII в.
Фото: В. Е. Сусленков

испод санкирь с белилом» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 88). Акад. В. Д. Фартусов в своем пособии для иконописцев (1910), основанном на известных ему изображениях, осмысленных через жития святых, дал следующее описание П.: «...типом римлянин, старец с большою и широкою седой бородой, волосы коротки и просты; в тунике и плаще»; такой состав одежд он связывает с тем, что П. был членом рим. сената (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 139).

В минейных памятниках, как правило, нет образа одного П., исключение составляет миниатюра в греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книге образцов, где апостол изображен под 31 авг. (!), в рост, в ³/₄-ном развороте вправо, у него седые немного клочковатые волосы (РНБ. О.I.58. Л. 126, кон. XV в.). Под 15 апр. апостолы Аристарх, П. и Трофим показаны в настенном минологии ц. Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1350) — стоят; так же, втроем, но под 14 апр. они изображены в росписи притвора ц. св. Апостолов (Спаса) в Печской Патриархии (1561). На рус. иконе на апр. из комплекта годовых миней, происходящего из ц. св. Димитрия на Наволоке в Вологде (кон. XVI в., ВГИАХМЗ),— втроем; на иконе «Минея годовая» (нач. XIX в., УКМ) — только ап. Аристарх.

В монументальной декорации храмов образ П. среди апостолов от 70 обычно помещается в наосе, напр. на фресках ц. Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1348); с актуализацией в иконографии апостольской темы во 2-й пол. XVII в.— в росписи русских храмов, напр. в ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Мокрого) в Ярославле (1673–1675), Успенском соборе Троице-Сергиева мон-ря (1684) и Троицком соборе (Зачатия св. Анны) Иаковлевского мон-ря в Ростове (1689) — в росписи подпружных арок; вмч. Димитрия Солунского в Ярославле (1686) — на вост. стене наоса. В этот же период, но несколькими десятилетиями раньше изображение Собора апостолов со сценами апостольских проповедей и страстей получило развитие в иконописи (напр., 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 Московского Кремля, иконописец Ф. Рожнов, 1700, ГММК и др.) — фигура П. помещается в одной из групп апостолов, расположенных по сторонам центральной композиции, и идентифицируется по надписи.

Редкие единоличные иконы с изображением П., как правило, связаны с желанием заказчика иметь образ соименного святого. К таким можно отнести ростовую икону апостола, показанного с обращенным вверх взором, его руки воздеты в молении на уровне груди (кон. XIX в., КБМЗ; Госкаталог РФ. № 10677655).

Лит.: LCI. Bd. 8. Sp. 233–234; *Мијовић.* Менолог. С. 336, 371; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36–37. Кат. 58; С. 63. Кат. 140; *Евсеева.* Афонская книга. С. 326; *Никитина Т. Л.* Рус. церк. стенные росписи 1670–1680-х гг. М., 2015. С. 232, 323, 389, 406, 420.

Э. В. Шевченко

ПУДЕНЦИА́НА (ПОТЕНЦИА́НА) И ПРАКСЕ́ДА [лат. Pudentiana (Potentiana) et Praxedis] (II в.), святые Римские (пам. зап. 19 мая, 21 июля).

Источники. Сведения о Пуденциане и ее сестре Пракседе содержатся в т. н. Актах (Деяниях), написанных

на лат. языке и сохранившихся примерно в 150 манускриптах (см.: *Vanmaele*. 1965). В средние века было довольно широко распространено общее повествование о Пуденциане и Пракседе (BHL, N 6988–6989), однако чаще в рукописях встречаются отдельные сказания о каждой из сестер. Особую популярность имело повествование о Пракседе (BHL, N 6989–6989c, 6920–6920b, 6920f), на что указывают число рукописей (ок. 87) и их датировка (три самые ранние относятся к IX в., напр. Paris. lat. 5299). Иногда для того, чтобы рассказ о Пракседе не выглядел «ущербным», переписчики предваряли его небольшим вступлением или кратким сообщением о жизни

Святые Пуденциана и Пракседа. Мозаика капеллы св. Зенона базилики Санта-Прасседе в Риме. 817–824 гг.
Фото: Daderot/Wikimedia Commons

ее сестры (BHL, N 6920a–b, 6920f, 6989b). Сказание о Пуденциане (BHL, N 6920k, 6988, 6991) также сопровождалось вступлением, как, напр., в версии BHL, N 6920k или, как в BHL, N 6991, отрывком из пролога Мученичества св. Анастасии (BHL, N 400–401), в к-ром выражен протест против попыток причислить сказания о святых к апокрифической лит-ре.

По сути, все редакции Актов Пуденцианы и Пракседы отличаются между собой лишь инципитами, за исключением двух из них: BHL, N 6920c и 6920g, к-рые являются поздними переработками, но также не содержат к.-л. дополнительных сведений. Первая из этих редакций была подготовлена в Риме в XII в. цистерианцем, филологом и писателем Н. Маньякуцием и известна по

Св. Пуденциана. Фрагмент композиции «Видение Второго пришествия Христа». Мозаика в конхе апсиды базилики Санта-Прасседе в Риме. 817–824 гг.

5 спискам, выполненным там же, самый ранний из к-рых (Vat. lat. 1196) относится к посл. четв. XII в. Вторая редакция составлена в Кёльне в XV в. каноником Германом Гревеном и сохранилась в единственной рукописи (автограф автора; Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 706).

Акты состоят из 3 частей. Первая представляет собой послание пресв.

Св. Пракседа. Фрагмент композиции «Видение Второго пришествия Христа». Мозаика в конхе апсиды базилики Санта-Прасседе в Риме. 817–824 гг.

Пастора, участника событий, к пресв. Тимофею. В письме пресв. Пастор сообщает о Пуденсе, своем друге и духовном брате, почитателе (cultor) апостолов и покровителе (susceptor) чужестранцев. После смерти своих родителей Пуника и Присциллы, а также супруги Савиниллы, Пуденс презрел богатства мира и жил согласно заповедям Господним. У него было 2 дочери — Пракседа и Пуденциана (Потенциана), к-рых Пуденс воспитывал в целомудрии и христ. любви. Наставленный еп. Римским Пием, Пуденс устроил в своем доме, находящемся в рим. квартале Патриция, «титул» (т. е. своего рода домовую церковь), получивший имя Пастор. После смерти отца Пракседа и Пуденциана продали имущество, деньги раздали нищим, а сами жили, сохраняя девство, в постоянном посте, бдениях и молитве. Затем Пастор и дочери Пуденса при содействии еп. Пия устроили в «титуле» баптистерий, где на Пасху крестилось ок. 96 человек; впосл. мн. язычники, обратившись к вере, принимали там крещение. Об этом было доложено имп. Антонину (вероятно, имп. *Антонин Пий* (138–161)), который, согласно Актам, запретил христианам выходить за пределы своих жилищ, общаться с др. людьми, заниматься торговлей и посещать общественные бани. Пуденциана, Пракседа и все, кто жили в их доме, следовали предписаниям императора, а еп. Пий часто навещал их и служил литургию. Спустя неск. лет Пуденциана отошла ко Господу, через 28 дней (19 мая) христиане похоронили деву рядом с ее отцом на кладбище Присциллы, на Соляной дороге.

Пракседа скорбела об утрате сестры, и многие христиане вместе с еп. Пием приходили утешать ее. Также св. Новат (пам. зап. 20 июня), брат пресв. Тимофея, посетил Пракседу в ее доме. Он сочувствовал ей и раздавал свое имущество нищим, прося деву, чтобы она вымолила у Бога для него отпущение грехов. Через год и 28 дней св. Новат тяжело заболел. Пракседа попросила у еп. Пия позволения вместе с ним и др. верующими навестить св. Новата, чтобы Бог даровал ему выздоровление после их посещения и молитв. Епископ одобрил такое желание, и ночью верующие отправились к св. Новату, к-рый весьма обрадовался, увидев пришедших единоверцев, и возблагодарил Бога. В течение 8 дней и ночей еп. Пий, Пракседа, пресв. Пастор и бывшие с ними не отходили от больного. Он завещал пресв. Пастору и Пракседе все свое имущество

и через 13 дней отошел ко Господу. В конце послания пресв. Пастор обращается к пресв. Тимофею с просьбой дать распоряжения относительно имущества его усопшего брата.

Вторая часть Актов представляет собой ответ пресв. Тимофея, к-рый подтвердил завещание св. Новата. В заключительной части содержится рассказ пресв. Пастора о том, что с одобрения еп. Пия Пракседа устроила в уже не действовавших термах св. Новата церковь, к-рая была названа в ее честь и располагалась в Латеранском квартале. Еп. Пий основал там же «титул» и 13 мая освятил баптистерий (*Mombritius B.* Vita S. Praxedis virginis // *Idem.* 1910. P. 354). Через 2 года начались гонения на христиан и многие сподобились мученического венца. Пракседа укрывала в устроенном ею «титуле» единоверцев, о чем было доложено императору. Тотчас последовал арест христиан, среди которых оказался пресв. Симетрий с 22 товарищами. Имп. Антонин приговорил их к усекновению мечом. Ночью 26 мая Пракседа похоронила тела мучеников на кладбище Присциллы. Сама она горячо молилась Богу, чтобы Он забрал ее из этого мира. Через 54 дня после мученической кончины пресв. Симетрия, т. е. 21 июля, Пракседа отошла ко Господу, и пресв. Пастор похоронил ее рядом с отцом и сестрой.

Историческая проблематика. Временем создания Актов считается кон. V–VI в., а основной целью их написания исследователи называют попытку объяснить происхождение 2 титулярных церквей Рима, ц. св. Пуденцианы (*Санта-Пуденциана*) и ц. св. Пракседы (*Санта-Прасседе*), расположенных в районе Эсквилинского холма (см.: *Delehaye.* Légendes. P. 129; *Lanéry.* 2010. P 170–174). Вероятно, Акты были составлены во время т. н. лаврентиевской схизмы (498–506/7), возникшей из-за разногласий между папой Римским *Симмахом* (498–514) и антипапой *Лаврентием* (нояб. 498–499, 502–506). Последний был архипресвитером «титула» Пракседы и имел поддержку со стороны духовенства соседнего «титула» Пуденса (*Llewellyn.* 1976). Возможно, автор Актов принадлежал к клиру одной из этих церквей, что оказало влияние на расстановку нек-рых акцентов в произведении. Так, напр., из повествования следует, что кончина Пуденцианы произошла 22 апр.— дата, к-рая в 501 г. стала предметом горячих споров, поскольку антипапа Лаврентий считал, что именно в этот день должно совершаться празднование Пасхи, в то время как папа Симмах настаивал на 25 марта (Ibidem; *Lanéry.* 2010. P. 174–176).

Известно, что в IV–VI вв. ц. Санта-Пуденциана носила имя своего основателя — Пуденса. Это подтверждается, напр., эпитафией 384 г. (*Frutaz A. P.* Titolo di Pudente: Denominazione successive, clero e cardinali titolari // RACr. 1964. Vol. 40. P. 55) и др. историческими документами. Так, в постановлениях Римского Собора 499 г. содержатся подписи представителей «титула Пуденса» и «титула Пракседы» (MGH. AA. T. 12. P. 410, 411, 414), а в постановлениях Римского Собора 595 г. эти «титулы» называются «титулом святой Пракседы» и «святого Пуденса» (MGH. Epp. T. 1. P. 367). Постепенно «титул» Пуденса стали называть титулярной церковью св. Пуденцианы или св. Потенцианы. Т. о., от имени основателя «титула» — Пуденс было образовано прилагательное — «пуденцианов», а отсюда — ц. св. Пуденцианы. Так, в постановлениях II Латеранского Собора 745 г. присутствует подпись пресв. Сергия «титулярной церкви святой Потенцианы». (*Mansi.* T. 12. Col. 384s). В *Liber Pontificalis* содержится указание на то, что папа *Адриан I* (772–795) отреставрировал «титул Пуденса, то есть церковь святой Пуденцианы» («titulus Pudentis, id est ecclesia sanctae Pudentianae» — LP. T. 1. P. 508; *Davis R.* Lives of Eighth-Century Popes. Liverpool, 1992. P. 159). Названия «титул» Пуденса и «титул» Пуденцианы встречаются также в жизнеописании папы *Льва III* (795–816) (LP. T. 2. P. 11, 21, 24, 34; *Davis R.* Lives of Eighth-Century Popes. Liverpool, 1992. P. 193, 207, 213, 227). Название ц. Санта-Пуденциана окончательно закрепилось лишь в XVII в.

Вероятно, создатель Актов назвал Пуденциану и Пракседу сестрами из-за близкого расположения 2 титулярных церквей и связал их с 2 знаменитыми рим. фамилиями — Ацилиев и Пуденсов (*Dufourcq.* 1900. P. 127–129). Первые известны благодаря катакомбам Присциллы, возникшим на месте их частного ипогея и, возможно, получившим свое название от имени супруги рим. консула 191 г. Мания Ацилия Глабриона — Присциллы. Среди Пуденсов был Квинт Корнелий Пуденс, рим. сенатор, к-рого иногда считают отцом др. Пуденса (*Пуд,* ап. от 70), упомянутого во 2 Тим 4. 21. Последнего нек-рые исследователи отождествляли с центурионом Авлом Пудентом, другом рим. поэта Марка Валерия Марциала. Ко времени написания Актов в сознании римлян произошло смешение этих 2 семейств, так что агиограф назвал Присциллу матерью Пуденса, отца Пуденцианы и Пракседы, который в свою очередь был отождествлен с Пуденсом из апостольского Послания. Однако более вероятно, что под знакомым ап. Павла следует понимать не отца святых сестер, а их деда — Пуника Пуденса (*Schaefer.* 2013. P. 10). В Актах указано, что Пуденс был современником еп. Пия, к-рого принято идентифицировать как еп. (папу) Римского *Пия I* (142 или 146–157 или 161). На основании этого пресв. Пастор, от лица которого ведется бóльшая часть повествования, иногда отождествлялся с братом папы Гермой *(Ермой),* автором соч. «Пастырь». Такое отождествление, в частности, объясняется тем, что уже в Liber Pontificalis (ок. 514) сообщается, что папа Пий был братом Пастыря, автора «книги Гермы» (LP. T. 1. P. 59), т. е. произошло совмещение имени автора — Герма и названия его сочинения — «Пастырь».

Несмотря на то что персонажи Актов считаются вымышленными, исследователи пытались установить время их кончины. Указание в редакции Актов, изданной болландистами, на то, что Пуденциана умерла в 16-летнем возрасте (ActaSS. Mai. T. 4. P. 300), вызывает сомнение у ряда исследователей, к-рые полагают, что дева скончалась после 16 лет христ. служения. В редакции BHL, N 6991 говорится, что святая умерла через 2 года и 10 месяцев (*Mombritius B.* Vitae sanctae Potentianae virginis // *Idem.* 1910. P. 391). Болландисты считали, что Пракседа умерла ок. 159 г., а Пуденциана — за 4 или 5 лет до нее (ActaSS. Mai. T. 4. P. 298). Возможно, Пракседа скончалась ок. 156 г., в последние годы епископства Пия I (*Schaefer.* 2013. P. 13).

Почитание. Согласно Актам, Пуденциана и Пракседа были похоронены в катакомбах Присцилы на

Соляной дороге. В Малмсберийском итинерарии и в др. рим. итинерариях VII в. сообщается, что святые покоились в расположенной там базилике папы св. Сильвестра I вместе со мн. др. мучениками (Codice topografico della città di Roma / Ed. R. Valentini, G. Zucchetti. R., 1942. Vol. 2. P. 77, 116, 144). В IX в. папа *Пасхалий I* перенес в Рим из его пригородов многочисленные мощи мучеников. Среди них, вероятно, были останки святых Пуденцианы и Пракседы, которые папа поместил под алтарем ц. Санта-Прасседе, отремонтированной при его содействии (LP. T. 2. P. 11, 21, 54–55, 64). По мнению М. М. Шефер, это событие произошло 20 июля 819 г., а не в 817 или 818 г., согласно общепринятой датировке (*Schaefer.* 2013. P. 1). Кард. Э. Каэтани в кон. XVI в. провел реконструкцию главного алтаря ц. Санта-Пуденциана, во время которой были обнаружены мощи Пуденцианы. После завершения восстановительных работ мощи были возвращены на прежнее место. Кроме того, часть мощей святой хранится вместе с мощами Пракседы в одном из саркофагов в нише под алтарем ц. Санта-Прасседе.

По сведениям болландистов, часть главы Пуденцианы хранилась в базилике св. ап. Петра в Ватикане, глава Пракседы — в базилике Спасителя (Святая лестница) в Риме. Также частицы мощей Пуденцианы и Пракседы находились в Колонии (ныне Кёльн), Праге (рука Пуденцианы) и в некоторых др. городах Европы (ActaSS. Mai. T. 4. P. 299).

Святые девы упоминаются в поэме Флодоарда Реймсского († 966) «О победах Христа в Италии (X в.; De Christi triumphis apud Italiam. III 13 // PL. 135. Col. 645–646). *Винцентий из Бове* († ок. 1264) в «Историческом зерцале» поместил рассказ только о Пракседе (*Vincent. Bellovac.* Spec. hist. X 106). *Иаков из Варацце* († 1298) составил краткое сказание о ней же, в начале к-рого объяснил смысл ее имени, близкого по значению к лат. прилагательному viridis («зеленый, свежий, молодой»), поскольку святая была юной девственницей. В сказании говорится, что Пракседа была сестрой Пуденцианы, а также святых Новата и Тимофея, к-рых наставили в вере апостолы. Скончались обе сестры в 165 г., при императорах Марке Аврелии и Луции Вере (*Iacopo da Varazze.* Legenda aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze. 1998. Vol. 1. P. 627). Эпитомы в честь Пуденцианы и Пракседы составили еп. *Петр Наталис* (ок. 1330–1406) (*Petr. Natal.* CatSS. V 15; VI 121) и Иларий Медиоланский (*Hilarion Mediolanensis.* Legendarium quoddam nonnullorum sanctorum abbreviatum, supplementum illius de Varagine. Mediolani, 1494. F. 38–38v).

Саркофаг с мощами святых Пуденцианы и Пракседы (справа) в крипте под алтарем базилики Санта-Прасседе в Риме

Литургическое почитание. В древнейшем рим. Лекционарии (Вюрцбургский капитулярий; VII в.) поминовение Пуденцианы указано под 19 мая. Под 21 июля в нек-рых списках этого Лекционария содержится память Пракседы, однако, вероятно, данное указание является более поздней интерполяцией (*Morin G.* Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VIe siècle d'après les listes d'Évangiles de Würzburg // RBen. 1911. T. 28. P. 306, 311; *Klauser T.* Das römische Capirulare Evangeliorum. Münster, 1972². S. 27). В Лекционариях VIII в. указаны памяти обеих святых: Пуденцианы — под 19 мая, Пракседы — под 21 июля (Лекционарии типа Λ, Σ, Δ по Т. Клаузеру) (*Klauser T.* Das römische Capirulare Evangeliorum. Münster, 1972². S. 73, 78, 114, 118, 153, 158).

В Иеронимов Мартиролог имена святых Пуденцианы и Пракседы были внесены довольно поздно: память Пракседы под 21 июля впервые появляется в его списке VIII в. из монастыря Эхтернах, а память Пуденцианы под 19 мая — в рукописи XI в. (Dublin. Trinity College. 50 (A.4.20) (MartHieron. Comment. P. 263, 388–389). В этой же рукописи под 26 мая обозначена память сщмч. Симетрия (Ibid. P. 276). Под 19 мая и 21 июля соответственно памяти Пуденцианы и Пракседы обозначены в наиболее раннем «историческом» Мартирологе — Беды Достопочтенного († 735) (память Пракседы зафиксирована только в рукописях т. н. 2-й семьи). В IX в. Флор Лионский добавил в свой Мартиролог под 26 мая память сщмч. Симетрия и 22 др. мучеников, пострадавших с ним, к-рых, согласно Актам, похоронила св. Пракседа (*Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de L'Anonyme Lyionnais et de Florus. P., 1976. P. 90, 94, 132; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 51, 53, 427, 434, 460, 566). Свт. Адон, архип. Вьеннский, поместил в своем Мартирологе под 19 мая пространную заметку о Пуденциане, составленную на основе Актов, в к-рой, в частности, указано что Пуденциана и ее сестра Пракседа происходили из знатного рода и были дочерьми Пуденса — ученика ап. Павла. Под этим же числом свт. Адон внес в Мартиролог память Пуденса — отца Пуденцианы и Пракседы, к-рый получил крещение от апостолов. Также свт. Адон заимствовал у Флора память сщмч. Симетрия и пострадавших с ним под 26 мая. Под 20 июня он добавил память св. Новата со сказанием, составленным на основе Актов, а под 21 июля поместил заметку о Пракседе (MartAdon. P. 163–164, 169, 199–200, 229). В Мартирологе Узуарда под 19 мая содержатся заметки о Пуденциане и ее отце Пуденсе, но в более сокращенном виде, чем у свт. Адона. Под 26 мая поминается сщмч. Симетрий, под 20 июня — св. Новат, под 21 июля — Пракседа (MartUsuard. 1965. P. 232, 235, 250, 270–271). Цезарь Бароний внес в Римский Мартиролог (80-е гг. XVI в.) память Пуденцианы и ее отца Пуденса-сенатора под 19 мая и память пресв. Симетрия (в искаженной форме — Симитрий) под 26 мая. Память св. Новата здесь содержится под 20 июня, при этом он назван сыном Пуденса-сенатора, братом пресв. Тимофея и Пуденцианы с Пракседой, к-рые были наставлены в вере апостолами. Под 21 июля в Римском Мартирологе Ц. Барония обозначена память Пракседы (MartRom. P. 197, 210, 247, 299). В совр. редакции Римского Мартиролога обозначена память только сщмч. Симетрия

«в катакомбах Присциллы на Новой Соляной дороге» и Пракседы под 21 июля: «В Риме поминовение святой Пракседы, в честь которой освящена церковь на Эсквилине» (MartRom. (Vat.). P. 288, 382). В литургических календарях испано-мосарабского обряда памяти Пуденцианы и Пракседы появляются в нач. XVI в., вероятно, под влиянием рим. традиции (PL. 85. Col. 98, 100).

Ист.: CPL, N 2224; BHL, N 6920, 6988–6991; ActaSS. Mai. T. 4. P. 296–301; Iul. T. 5. P. 130–132; *Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. P., 1910. T. 2. P. 353–354, 390–391; *Nicolaus Maniacutius (Maniacoria)* / Ed. F. Marinoni. Vat., 2011. 14 p.

Лит.: *Dufourcq A.* Étude sur les «Gesta martyrum» romains. P., 1900. T. 1. P 127–130; *Kirsch J. P.* Die römischen Titelkirchen im Altertum. Paderborn, 1918. S. 52–54, 61–67; *Lanzoni F.* I titoli presbiterali di Roma antica nella storia e nella leggenda // RACr. 1925. T. 2. P. 195–254; *Petrignani A.* La basilica di S. Pudenziana in Roma. R., 1934; *Vanmaele B.* L'église Pudentienne de Rome (Santa Pudenziana): Contribution à l'histoire de ce monument insigne de la Rome Chrétienne ancienne IIe au XIXe siècle. Averbode, 1965; *idem.* Potenziana (Pudenziana) e Prassede // BiblSS. Vol. 10. Col. 1062–1072; *Llewellyn P.* The Roman Church during the Laurentian Schism: Priests and Senators // Church History. Camb., 1976. Vol. 45. N 4. P. 417–427; *Goffredo D.* Le personificazioni delle ecclesiae: tipologia e significati dei mosaici di S. Pudenziana e S. Sabina // Ecclesiae Urbis: Atti del Congresso Intern. di studi sulle chiese di Roma. R., 2002. P. 1949–1962; *Steen O.* The Apse Mosaics of S. Pudenziana and its Relation to the Vth Century Mosaics of S. Sabina and S. Maria Maggiore // Ibid. P. 1939–1948; *Lanéry C.* Les Passions latines composées en Italie. Turnhout, 2010. P. 170–177. (CCSH; 5); *Amore A.* I Martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013². P. 64–65; *Schaefer M. M.* Woman in Pastoral Office: The Story of St. Prassede, Rome. N. Y., 2013; *Lapidge M.* The Roman Martyrs: Introd., Transl., and Comment. Oxf., 2018, P. 307–315.

А. Н. Крюкова

Иконография. Святых сестер часто изображали вместе. Нек-рые исследователи кон. XIX — нач. XX в. полагали, что вдвоем они представлены уже на мозаике в конхе апсиды ц. Санта-Пуденциана в Риме (410–417) держащими венцы над головами верховных апостолов, к-рые сидят по сторонам престола Спасителя. Однако впосл. в науке возобладала т. зр. о том, что на мозаике изображены аллегорические фигуры. Самые ранние дошедшие до нас изображения Пуденцианы и Пракседы сохранились на фреске кон. VIII — нач. IX в. в одном из подземных помещений ц. Санта-Пуденциана (к западу от совр. здания), к-рое предназначалось для захоронений. Мученицы представлены по сторонам ап. Петра, облачены в туники и мафории, каждая держит в правой руке крест.

Вскоре были созданы сразу неск. парных образов мучениц в базилике Санта-Прасседе в Риме, отстроенной и украшенной мозаиками при папе Пасхалии I (817–824). В конхе апсиды этой церкви представлено видение Второго пришествия Христа: к Нему, сходящему с Небес, апостолы Павел и Петр подводят юных Пуденциану и Пракседу, обе мученицы в золотых, украшенных драгоценными камнями и жемчугом одеждах, с венцами на головах и с крупными серьгами в ушах; они подносят Спасителю мученические венцы на покровенных руках. Вероятно, Пракседа показана также на триумфальной арке этой базилики стоящей слева от Христа — за стенами Небесного Иерусалима; возможно, Пуденциана изображена на той же арке слева в группе мучеников, шествующих с венцами на покровенных руках к Небесному граду. Скорее всего обе мученицы представлены и в медальонах на внутренней арке, обрамляющей окно над входом в капеллу св. Зенона базилики Санта-Прасседе. Вместе с мц. Агнессой (Агнией) они изображены на сев. стене капеллы. Их фигуры, возможно созданные др. художником, имеют более удлиненные пропорции, однако в целом похожи на те, что можно видеть в апсиде; на мозаике капеллы св. Зенона мученицы показаны в желтых одеждах, очевидно, для того, чтобы те не сливались с фоном. Погрудные образы святых дев есть также в сев. люнете капеллы по сторонам Богоматери вместе с Феодорой Епископой, матерью папы Пасхалия I. Известно, что при папе Пасхалии I в ц. Санта-Прасседе был также расписан трансепт. На фресках, сохранившихся крайне фрагментарно только в левой его части, включенной в романскую кампаниллу, были представлены сцены из житий мучеников, мощи к-рых понтифик перенес из катакомб в храм: святых Хрисанфа и Дарии, Клавдия и Иларии, Иасона и Мавра, Иулиана и Василиссы, Кельсия, Пракседы.

Возможно, в XI в. была выполнена впосл. сильно поврежденная и, по-видимому, переписанная фреска с Богоматерью, Пуденцианой и Пракседой в крипте базилики Санта-Прасседе, снятая с ее древнего алтаря.

К нач. XII в. (1115–1120) относят фрески небольшой капеллы, посвященной Пресв. Богородице, расположенной к востоку от апсиды ц. Санта-Пуденциана на уровне клериcтория. Среди ее росписей — изображение Богоматери с Младенцем на престоле и с образами Пракседы и Пуденцианы, подносящими Ей мученические венцы (на юго-вост. стене). Святые девы в золотых платьях с расшитыми жемчугом и драгоценными камнями оплечьями, рукавами и подолами; в длинные волосы вплетены жемчужины. Возможно, мученицы представлены и в 2 композициях верхнего регистра сев. стены на сюжеты из Жития Пуденцианы и Пракседы: «Ап. Павел проповедует в доме Пуденция» и «Ап. Павел крестит сыновей Пуденция, Новата и Тимофея». Среди слушающих в 1-й сцене и среди зрителей во 2-й есть изображения 2 дев, очень похожие на образы святых сестер, подносящих венцы Богородице. В нижнем регистре на той же стене было представлено «Крещение святых Пракседы и Пуденцианы» (сохр. маленький фрагмент, композиция известна по акварельной зарисовке А. Эклисси 1630–1644 гг.).

Ап. Петр, святые Пуденциана и Пракседа. Роспись подземного помещения базилики Санта-Пуденциана в Риме. Кон. VIII — нач. IX в. Фотография. 1968 г.

В капелле Сан-Дзено ц. Санта-Прасседе находится и 3-е изображение Пуденцианы и Пракседы — на мозаике, созданной в период с сер. XIII по сер. 80-х гг. XIII в. (*Pace.* 1997. P. 186), украшающей нишу юж. стены, над алтарем. Они представлены по сторонам от восседающей на престоле Богоматери с Младенцем; обе правой рукой указывают на Пресв. Деву, а в левой держат венец.

С XIV в. атрибутами Пуденцианы и Пракседы становятся сосуд с кровью мучеников и губка. С венцом на голове и, вероятно, с губкой и сосудом в руках (роспись сильно потерта) изображена Пракседа на правом столбе в ц. Санта-Пассера в Риме (между 1-м и 2-м десятилетиями XIV в.); на левом столбе — образ Пуденцианы с показанной на уровне груди правой рукой и скрытой под платом левой (*Manacorda.* 1994. P. 53). В кон. XIII в. в гипогее той же церкви был написан еще один образ Пракседы (не сохр., известен по фотографии); святая была изображена в готической короне держащей в левой руке предмет, похожий на сосуд, атрибут в правой руке трудноразличим (Ibid. P. 39–40, 55). С губкой, из к-рой сочится кровь в сосуд, изображена Пракседа на картине Б. Луини

(1-я треть XVI в., Музей Филанджери в Неаполе); вытирающей кровь мучеников — на миниатюре Миссала делла Ровере в Национальной университетской б-ке в Турине (см.: LCI. Bd. 8. Sp. 224).

Лит.: *Wilpert.* Mosaiken. Bd. 1. S. 234–236; Bd. 2. S. 1066–1068; Bd. 3: Taften: Mosaiken. Tf. 47; Bd. 4: Taften: Malereien. Tf. 218, 234–236; *Kaftal G. D.* Iconography of the Saints in Central and South Italian Painting. Firenze, 1986². Col. 316, 327; *Wisskirchen R.* Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom: Ikonographie und Ikonologie. Münster, 1990. (JAC. Erg.-Bd.; 17); *Manacorda S.* La Chiesa di Santa Passera a Roma e la sua decorazione pittorica medievale // Boll. d'Arte. R.,1994. N 88. P. 35–58; *Pace V.* Christo-Luce a Santa Prassede // Per assiduum stadium scientiae adipisci margaritam: Festgabe für U. Nilgen zum 65. Geburstag. St. Ottilien, 1997. P. 185–200. Il. 356–359; *Andaloro M.* Pittura medievale a Roma: 312–1431: Corpus. Mil., 2006. Corpus. Vol. 1: L'orizzonte tardoantico e le nuove imagine: 313–468; Atlante. Vol. 1: Suburbio, Vaticano, Rione Monti P. 295–314.

И. А. Орецкая

ПУ́ДЖА [санскр. pūjā], основная форма индуистского культа, в к-рой осуществляется поклонение богам, святым, а также людям (наставникам, родственникам), животным, природным стихиям (напр., р. Ганг) и выражается вера в их божественную сущность или авторитетное значение. Подобие П. совершают и джайны шветамбары, но ввиду отсутствия у них идеи высшего божества они поклоняются тиртханкарам (достигшим просветления) или низшим богам. В *махаяне* П. называют мысленное почитание бодхисаттв, поклонение дхарме и т. д. Каждая богословско-философская традиция индуизма разрабатывает собственные правила проведения П. Различают следующие виды поклонений: омовение идола, подношение пищи, цветов, воскурение благовоний, исполнение танцев (выполняемое, как правило, дэвадаси), священных гимнов, чтение мантр и проч.

Типы П.: храмовая, домашняя, на открытых пространствах, а также на офиц. мероприятиях. Этапы проведения П.: сначала божество приглашают (авахана) воплотиться в *мурти,* куда вселяется дух божества, и к нему относятся уже как к живому богу, затем предлагается место (асана) для пребывания божества, далее следуют предложение воды для омовения его стоп (падья), омовение (водой или молоком) или купание (абхишека) мурти, его одевание (вастра), обрызгивание духами (анулепана), возложение цветов (пушпа), курение благовоний (дхупа). Кульминация П.— возжигание огня в лампе с камфорой или маслом (арати) под звуки колокольчиков, раковин и чтение мантр, в результате чего происходит «освящение» предметов, участников, пищи (прасада), к-рая предназначена богу. Далее произносится приветствие ему (намаскар; так же называется и повседневное почтительное приветствие вместе со сложением рук или с поклонением праху у ног человека), затем происходит обход вокруг идола (прадакшина) и в завершение — прощание (висарджана), как, напр., торжественный сплав идола по реке. После проведения П. людям раздаются прасада и др. «освященные» предметы. Совершающий П. человек называется «пуджари»: в храме — обязательно брахман, в домашней П.— глава семьи, в сельской местности — тот, кто почитает данное божество.

П. возникла при переходе от брахманизма к индуизму, и такой переход знаменуется тем, что на смену древней ведической яджни — основного вида ведического жертвоприношения, сложного по своему характеру, начиная с сер. I тыс. до Р. Х. постепенно приходит более упрощенный культ — П., в центре к-рого поклонение рукотворному и антропоморфному идолу мурти. П. обстоятельно описана в литературе панчаратры, тесно связанной с агамической традицией (Панчаратра-агамы). Характерно, что философ-мимансак IV в. Шабара, опиравшийся только на ведическую религию, высмеивал обряд П. по причине того, что пурва-миманса была школой, признававшей исключительно тексты, звуки и ритуалы ранних Вед, почитаемых вечными, «священными», а богов (дэва) интерпретировала номиналистически, как произносимые их имена в строгом и определенном порядке яджни: «...разве могут боги иметь тела/мурти или чувствовать? принимать пищу? довольствоваться культовыми действиями или как-то реагировать на них? поскольку боги не являются онтологическими сущностями, то культ и приношения им бессмысленны» (Шабара-бхашья. IX 1, 5, 6–9). Формирование индуизма и установление П. в качестве его главного ритуала были этапами процесса трансформации ведической религии и замещения в ней не только пантеона богов, но и основных культов под воздействием религий аборигенного населения Юж. Азии. Т. о., П.— преимущественно магическое обращение к высшей реальности, безличному Брахману, для его временно-локального нисхождения, эманации, вхождения в контакт с материальным миром и его обитателями и для освящения идолов, отдельных персон, существ, стихий или событий.

Лит.: *Gächter O.* Hermeneutics and Language in Pūrva-Mīmāmsā: a Study in Śābara Bhāṣya. Delhi, 1990ʳ; *Klostermaier K. K.* A Concise Encyclopaedia of Hinduism. Oxf., 2003; *Fuller C. J.* The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India. Princeton, 2004; *Falk N.* Puja: Hindu Puja // *Jones L., ed.* Encyclopedia of Religion. Detroit etc., 2005. Vol. 11. P. 7493–7495; *Willis M. D.* The Archaeology of Hindu Ritual. Camb., 2009; *idem.* The Formation of Temple Ritual in the Gupta Period: Pūjā and Pāñcamahāyajña // Prajñādhara: Essays on Asian Art, History, Epigraphy and Culture. New Delhi, 2009. Vol. 1. P. 66–88.

Е. Н. Аникеева

ПУЛЬХЕ́РИЯ [Элия Пульхерия; лат. Aelia Pulcheria; греч. Αἰλία Πουλχερία] (19.01.399, К-поль — 07.453, там же), св. блгв. (пам. 10 сент.), имп. Вост. Римской империи, соправительница и жена имп. *Маркиана* (450–453). П. была дочерью имп. *Аркадия* и имп. *Евдоксии,* старшей сестрой имп. *Феодосия II,* а также Аркадии и Марины (еще одна сестра, Флаккилла, умерла в детстве). Самые полные сведения о личности П. дает Созомен (*Sozom.* Hist. eccl. IX 1–3). По его словам, П. обладала сильным характером и незаурядным умом и с ранних лет занимала первенствующее положение среди др. детей Аркадия и Евдоксии. Они рано осиротели: имп. Аркадий умер в 408 г., имп. Евдоксия — в 404 г. П. отличалась глубокой религиозностью. Во дворце был принят почти монашеский образ жизни: сестры и брат каждое утро пели в церкви антифоны, строго соблюдали посты, П. и сестры проводили время в рукоделии и занимались благотворительностью. При этом П. была достаточно образованна, знала не только греческий, но и латынь, владела искусством переписки. П. выбрала путь безбрачия и на тот же путь направила младших сестер. Причины, побудившие П. дать обеты девства, неизвестны. Монофизитский хронист Иоанн, еп. Никиуский, утверждал, что к этому ее принуждал ее брат, имп. Феодосий, вопреки ее желанию. Непонятно также, приобрела ли П. статус посвященной девы.

По словам Созомена, П. руководила воспитанием и обучением брата. Однако Созомен писал 9-ю кн. «Церковной истории» уже после восшествия на престол П. и мог преувеличивать ее влияние. Разница в возрасте между П. и имп. Феодосием составляла всего 2 года, поэтому маловероятно, что на ней лежала ответственность за его воспитание (*Александрова.* Феодосий II и Пульхерия. 2016. С. 378–380).

4 июля 414 г. (*Marcell. Com.* Chron. P. 71; Chron. Pasch. P. 571), в возрасте 15 лет, П. получила титул августы. В IV в. этот титул давался далеко не всем императрицам, а получение его столь юной девушкой, причем сестрой, а не женой императора, было случаем беспрецедентным. Причины такого решения неизвестны. Вероятно, одной из них было неудавшееся покушение на имп. Феодосия II, о к-ром известно от неоплатоника Дамаския (*Damascius.* 1967. Fragm. 303).

Созомен рассказывает, как П. управляла гос-вом, однако и здесь не исключены преувеличения: за юной правительницей скорее всего стояла дворцовая партия, в к-рую входили представители новой военной знати, соратники имп. Феодосия I, оттесненные от власти в годы фактического правления гос-вом префекта претория Востока Анфимия, опиравшегося на старую провинциальную аристократию и бывшего сторонником веротерпимости (*Глушанин.* 1991. С. 21–22). Отмечается, что по времени объявление П. августой совпадает с отставкой Анфимия. Возможно, у Анфимия существовал план выдать П. замуж за своего внука, но она предпочла девство (*Holum.* 1977. P. 158).

Об особой роли П. в 414–421 гг. можно судить по упоминаниям у Филосторгия, к-рый сообщает, что она управляла гос-вом и заведовала царскими печатями (*Philost.* Hist. eccl. XII 7), и у Евнапия (*Eunap.* Fragm. hist. P. 268). Этот период завершился войной с Персией, к-рую К. Холум называет «крестовым походом» П.: причиной войны были начавшиеся в Персии гонения на христиан. Холум считает, что небесным покровителем «крестового похода» был избран прмч. Стефан и именно с этим событием связано перенесение его мощей из Иерусалима, о к-ром сообщает прп. Феофан Исповедник (*Theoph.* Chron. P. 86–87). Распространенную датировку этого события 427/8 г. Холум считает неверной и относит его к 421 г. (*Holum.* 1977. P. 163). Однако, по мнению С. Манго, перенесение мощей святого при участии П.— всего лишь легенда и более надежной датировкой является 438 г., т. е. год паломничества на Св. землю блгв. имп. Евдокии, супруги Феодосия II (*Mango.* 2004). Персид. война не принесла существенного перевеса ни одной из сторон, каждая из них могла оценивать ее итоги как свой успех. После заключения мира имп. Феодосию II была воздвигнута конная статуя с надписью: «Победитель молитвами сестер» (*Holum.* 1977. P. 172). Созомен приписывал военные успехи молитвенным трудам П. и др. царевен.

По мере взросления имп. Феодосия II влияние П. стало ослабевать. Первый случай противостояния между братом и сестрой зафиксирован в отказе императора от 18 авг. 418 г. предоставить слугам П. (возможно, в ответ на ее просьбу) налоговые льготы (CTh. XIII 1. 21; Theodosius II. 2013. P. 73).

Согласно распространенной легенде, впервые зафиксированной у Иоанна Малалы (*Ioan. Malal.* Chron. P. 272–273), П. сама выбрала для брата невесту — дочь афинского проф. Леонтия Афинаиду (Евдокию), в чем ей содействовал друг имп. Феодосия II Павлин. Этот рассказ одни ученые считают правдоподобным (*Cameron.* 1982. P. 276), другие — нет, поскольку маловероятно, чтобы П. собственноручно ввела во дворец буд. соперницу (*Holum.* 1982. P. 84–85). Возможно, легендарные сведения о том, что П. принадлежала решающая роль в выборе супруги для брата, связаны с общей тенденцией приписывать ей все значимые деяния эпохи.

В 428 г. архиепископом К-польским был избран еретик Несторий, и вскоре между ним и П. начался конфликт. Сир. несторианский историк *Бар-Хадбшабба Арбайя* (VI в.) говорит, что П. ненавидела архиеп. Нестория за то, что он обличал ее в нарушении обетов девства, и за то, что он вынес из алтаря находившееся там изображение П. (*Barhadb.* Hist. eccl. Pt. 2. P. 565–566). Др. несторианский историк, Косма, описывает эпизод, когда архиеп. Несторий не позволил П. войти в алтарь, где она обычно причащалась (Documents. 1919. P. 278–279). Изображение П. у несторианских историков тенденциозно, однако возможно, что суть конфликта отражена у них верно. Феодор Чтец также сообщал, что П. ненавидела архиеп. Нестория, поскольку он клеветал на нее, приписывая ей связь с братом и непонятного характера действия в отношении Павлина (*Theod. Lect.* Eccl. hist. I 340).

В преддверии III Вселенского (I Эфесского) Собора П. поддерживала свт. Кирилла, архиеп. Александрийского. Известно, что свт. Кирилл обращался с частными письмами к членам имп. семьи, объясняя им свои богословские взгляды и стараясь склонить на свою сторону. Сохранившиеся послания адресованы имп. Феодосию II, августам Евдокии и П. (ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 26–61) и царевнам (Аркадии и Марине). Однако из письма имп. Феодосия II свт. Кириллу (Ibid. Vol. 1(1) P. 73) явствует, что одно послание было отправлено Феодосию II и Евдокии, а другое — П. Это вызвало гнев императора, обвинившего свт. Кирилла в том, что он собирает слухи и хочет внести раздор в имп. семью. Вероятно, разногласия в семье существовали в действительности. Показательно, что в письмах имя П. приводится после имени имп. Евдокии (Ibid. Vol. 1(7). P. 3).

На IV Вселенском (Халкидонском) Соборе П. удостоилась похвалы за то, что ниспровергла Нестория (Ibid. T. 2. Vol. 1(1). P. 69). Однако упоминания П. в Деяниях Эфесского Собора единичны. По-видимому, деятельность ее была в основном закулисной (*Holum.* 1982. P. 165). В тот же период (430–431) должность магистра оффиций занимал Павлин, вместе с к-рым П. якобы искала невесту для брата и к-рому легенда впосл. приписала связь с имп. Евдокией. Нек-рые ученые предполагают, что связь с Павлином была не у имп. Евдокии, а у П. (Paulinus 8 // PLRE. 1980. Vol. 2. P. 846–847). По крайней мере это мог быть политический альянс. После 431 г. Павлин уже не значился ни на одной из заметных придворных должностей, в 444 г. он был казнен.

Когда в К-поле поднялся антинесторианский бунт, восставшие возглашали имя П. (*Holum.* 1982. P. 170). Ко времени после Эфесского Собора относится письмо свт. Кирилла с росписью подношений разным лицам, среди к-рых — кувикулярии П., убеждавшие августу «положить душу свою за Христа», т. е. отстаи-

вать позиции свт. Кирилла (ACO. T. 1. Vol. 4. P. 223).

Сократ Схоластик в «Церковной истории» не упоминает П. Возможно, в период написания этого сочинения (кон. 30-х — нач. 40-х гг. V в.) П. попала в немилость за свои действия во время Эфесского Собора. Как долго продолжалась эта опала, неизвестно. Однако блж. Феодорит, еп. Кирский, говорит о присутствии сестер имп. Феодосия II (без упоминания имени П.) на церемонии перенесения мощей свт. Иоанна Златоуста в 438 г. (*Theodoret.* Hist. eccl. V 36).

Несторий в «Книге Ираклида» сообщает, что при поддержке П. в 447 г. на место скончавшегося архиеп. Прокла был избран свт. Флавиан (*Nestorius.* 1925. P. 342). К этому же времени относятся письма блж. Феодорита П. с просьбами о содействии (*Theodoret.* Ep. 43). В своих симпатиях П. в этот период отходит от александрийцев; она начинает явно благоволить «восточным» епископам. Возможно, через обитель акимитов П. поддерживала связь с Ивой, еп. Эдесским (*Esbroeck.* 1987. P. 134).

Время конфликта П. с имп. Евдокией определяется учеными по-разному, в зависимости от датировки удаления Евдокии на Св. землю (исследователями предлагаются различные даты между 438/9 и 448/9). Визант. историки передают рассказ о том, как П. подготовила документ, согласно к-рому имп. Евдокия продавалась в рабство, и подала его на подпись имп. Феодосию. Исход и трактовка варьируются: согласно Феодору Чтецу и Иоанну Зонаре, имп. Феодосий II подписал указ, за что П. укоряла его (*Zonara.* Epit. hist. XIII 23; *Theod. Lect.* Eccl. hist. I 352). В этом случае ее действие носило дидактический характер, хотя имп. Феодосий II был уже не только совершеннолетним, но и немолодым человеком. Иную трактовку эпизода дает Иоанн, еп. Никиуский. Согласно его версии, П. хотела получить дворец и подготовила купчую, в приписке к к-рой были слова о продаже в рабство имп. Евдокии, но имп. Феодосий заметил эту приписку, разгневался и прогнал от себя П. Сама идея продажи императрицы в рабство звучит довольно странно. Возможно, она содержит скрытый намек на прелюбодеяние, поскольку существовал закон, согласно к-рому женщина могла быть продана в рабство, если была уличена в связи с рабом (CTh. IX 1. 3).

В др. версии рассказа сообщается, что по наущению евнуха Хрисафия имп. Евдокия стала просить имп. Феодосия, чтобы он позволил ей иметь своего препозита кувикула, потому что у П. он был, но император отказал. Тогда имп. Евдокия и Хрисафий хотели посвятить П. в диакониссы, однако архиеп. Флавиан (это имя названо у прп. Феофана Исповедника, но нек-рые ученые считают, что речь идет об архиеп. Прокле — *Cameron.* 1982. P. 264; *Holum.* 1982. P. 191) предупредил П. об этом, и она по доброй воле удалилась в укрепленный загородный дворец Евдомон, где и находилась в последний год правления имп. Феодосия (*Theoph.* Chron. P. 98–99). Попытка посвятить П. в диакониссы может объясняться стремлением не дать ей возможности вступить в брак, поскольку для посвященных девственниц и диаконисс замужество считалось преступлением (CTh. IX 25. 2).

После состоявшегося в 449 г. II Эфесского («Разбойничьего») Собора, находясь в Евдомоне (не исключено, что это было своего рода домашнее заточение), П. поддерживала переписку с духовными лицами. Ей писал диак. Илар, к-рому удалось бежать в Рим (ACO. T. 2. Vol. 4. P. 27–28). Сохранились также письма папы свт. Льва I Великого, адресованные П. (Ibid. P. 23–25, 29–30; Vol. 1(1). P. 47–48). Судя по косвенным отсылкам, существовали и др. письма. В первых письмах папа Лев I разъяснял П. догматические истины и настойчиво убеждал ее противостоять новой ереси, обещая, что это прославит ее имя. Ради той же цели он убеждал всю зап. часть имп. семьи писать Феодосию II; в этой связи рим. имп. *Галла Плацидия* также писала П., призывая ее воздействовать на брата (Ibid. Vol. 1(1). P. 49–50).

16 июля 450 г. папа Лев I написал 2 письма — Феодосию II и П. (Ibid. Vol. 4. P. 29–31). Он желал удостовериться в том, что новый архиепископ К-польский *Анатолий,* бывш. апокрисиарий архиепископа Александрийского, придерживается кафолической веры. Содержание писем почти идентично, но тем сильнее бросаются в глаза мелкие различия, свидетельствующие о расхождении позиций брата и сестры. Только в письме П. папа Лев прямо говорит об угрожающей ереси и упоминает имя скончавшегося архиеп. Флавиана. В письме имп. Феодосию выражения более обтекаемые. Существует версия, восходящая к прп. Феофану Исповеднику (*Theoph.* Chron. P. 101–102), согласно которой имп. Феодосий незадолго до смерти переменил свои взгляды, сослал Хрисафия и вернул П. во дворец, а она велела привезти из Эфеса останки сщмч. Флавиана и, в торжественной процессии пронеся их по Средней ул. К-поля, положила в ц. св. Апостолов. Однако это событие произошло уже после смерти имп. Феодосия II, в нояб. 450 г., что выясняется также из переписки с папой Львом I (ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 9).

28 июля 450 г. имп. Феодосий II умер в результате несчастного случая на охоте. Имп. Евдокия в это время находилась в Иерусалиме. По законам империи, действовавшим со времен имп. Диоклетиана, преемником имп. Феодосия должен был считаться его зять, имп. Зап. Римской империи *Валентиниан III* (*Burgess.* 1993/1994. S. 47). Однако П. взяла власть в свои руки и, поскольку женщина не могла одна наследовать престол, вышла замуж за доместика Маркиана. Этот факт по-разному трактуется у церковных историков: в Пасхальной хронике сообщается, что преемником Маркиана объявил имп. Феодосий (Chron. Pasch. P. 590); прп. Феофан Исповедник говорит, что его избрала П. (*Theoph.* Chron. P. 103); Иоанн, еп. Никиуский, подчеркивает, что П. сделала это самовольно, не посоветовавшись ни с Валентинианом III, ни с сенатом (*John of Nikiou.* 1916. P. 107). К. Чью высказала предположение, что смерть имп. Феодосия II была насильственной и что П., захватив власть, предотвратила гражданскую войну (*Chew.* 2006. S. 226–228). В любом случае П. выиграла от такого поворота событий и ответственность за последующее разделение в Церкви в определенной степени лежит на ней и на Маркиане. Также надо учитывать, что оценка правления Феодосия II во мн. источниках подается с позиций, выгодных для П.

В дальнейшем халкидонитские историки не усматривали в замужестве П. ничего противозаконного, подчеркивая, что она сохранила девство (*Theoph.* Chron. P. 103); антихалкидониты же видели в этом ее нравственное падение. О том, насколько шокировало известие о замужестве П. палестинскую монашескую среду,

сообщает еп. Иоанн Руф (*Jean Rufus*. 1912. P. 14–15). Имп. Валентиниан III по крайней мере до 452 г. не признавал Маркиана законным императором и свои новеллы подписывал только одним именем.

П. и Маркиан сразу же заверили папу Льва I в готовности созвать новый Собор (см. письмо П.: ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 9). П. принимала активное участие в его подготовке. Сохранилось ее письмо консуляру Вифинии Стратигию с требованием обеспечить порядок во время соборных заседаний и не допускать на Собор бунтующих монахов (Ibid. P. 29). Имп. Маркиан и П. почтили Собор своим присутствием и были торжественно провозглашены новым Константином и новой Еленой (Ibid. Vol. 1(2). P. 155).

Впосл. П. прилагала усилия к нормализации обстановки в империи и к преодолению раскола. Сохранились ее письма иерусалимским монахам (Ibid. Vol. 1(3). P. 128) и игумении Иерусалимского жен. монастыря Вассе против Иерусалимского патриарха-антихалкидонита Феодосия (Ibid. P. 135). Продолжалась и ее переписка с папой Львом I (Ibid. Vol. 4. P. 37–38, 43–44, 50–51, 57–58, 64–65).

Визант. предание (BHG, N 1056e) связывает с П. перенесение в К-поль ризы Пресв. Богородицы (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. XV 14). Однако П. могла отдать приказ о перенесении святынь только после изгнания патриарха-антихалкидонита Феодосия и взятия Иерусалима войсками в июне 453 г. Но поскольку всего через месяц П. умерла, она едва ли могла успеть сделать это. Аналогичное арабское предание приписывает это деяние имп. Евдокии (*Lourié*. 2007. S. 206). Существует также легенда о примирении П. и Евдокии (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. XV 12), согласно к-рой П. способствовала вызволению дочери и внучек имп. Евдокии из вандальского плена. Однако это невозможно, потому что П. умерла до того, как они попали в плен, поскольку Рим был захвачен вандалами только в 455 г. Еще одно предание гласит, что имп. Евдокия в знак примирения прислала П. образ Пресв. Богородицы (*Theod. Lect.* Eccl. hist. I 1), к-рый та впосл. принесла в дар мон-рю Одигон (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. XV 14). Скорее всего эти легенды свидетельствуют лишь о стремлении агиографов сгладить противоречия и благочестиво завершить историю взаимной вражды святых.

Феодор Чтец сообщает, что П. построила 3 мон-ря во имя Пресв. Богородицы (во Влахернах, в Халкопратии и Одигон) и ц. во имя мч. Лаврентия, а перед смертью раздала имущество нищим (*Theod. Lect.* Eccl. hist. I 363). П. перенесла мощи 40 Севастийских мучеников в храм св. Фирса (Chron. Pasch. P. 590; *Sozom.* Hist. eccl. IX 2.17), перестроила ц. св. Мины и построила богадельню (Accounts. 2013. P. 140–141, 172–173).

П. была погребена в порфировом саркофаге в мавзолее св. равноап. Константина Великого в ц. св. Апостолов вместе с имп. Маркианом (*Const. Porphyr.* De cerem. II 42). Согласно патриографическим источникам, имп. *Лев I* (457–474) поместил возле надгробия ее изображение и поставил статуи П. и имп. Маркиана в Феодосиевой колоннаде. Упоминаются также серебряная статуя П. рядом со статуей ее матери и еще одна статуя П.— возле Бронзовых врат (Халка) (Scriptores. 1901. P. 37–38, 52; Constantinople. 1984. P. 122–123; Accounts. 2013. P. 66–67). П. прославлена как святая и в православной, и в католич. Церкви. В Синаксаре К-польской ц. (прототип сер. X в.) память П. отмечена под 10 сент., 18 (в некоторых списках 17) февр. (вместе с имп. Маркианом), а также 7 авг. (вместе со св. имп. *Ириной*) (SynCP. Col. 33–34, 871–872).

Ист.: Scriptores originum Constantinopolitanarum / Rec. Th. Preger. Lipsiae, 1901. Fasc. 1; *Jean Rufus*. Plérophories / Ed. F. Nau. P., 1912. (PO; T. 8. Fasc. 1); *John of Nikiou*. Chronicle / Ed. R. H. Charles, D. Litt. L., 1916; Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne / Ed. F. Nau. P., 1919. (PO; T. 13. Fasc. 2); *Nestorius*. The Bazaar of Heracleides / Ed. G. R. Driver, L. Hodgson. Oxf., 1925; *Damascius*. Vitae Isidori reliquiae / Ed. C. Zintzen. Hildesheim, 1967; Constantinople in the Early 8th Century: The «Parastaseis Syntomoi Chronikai» / Ed. A. Cameron, J. Herrin. Leiden, 1984; Accounts of Medieval Constantinople: The Patria / Transl. A. Berger. Camb. (Mass.); L., 2013.

Лит.: ActaSS. Sept. T. 3. P. 503–540; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 240; *Holum K. G.* Pulcheria's Crusade A.D. 421–22 and the Ideology of Imperial Victory // GRBS. 1977. Vol. 18. N 2. P. 153–172; *idem*. Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkeley; Los Ang., 1982; PLRE. 1980. Vol. 2. P. 929–930; *Cameron A.* The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II // Later Greek Literature / Ed. J. Winkler, G. Williams. Camb., 1982. Vol. 27. P. 217–290. (Yale Classical Stud.; 27); *Esbroeck M., van*. Who is Mari, the Addressee of Iba's Letter? // JThSt. N. S. 1987. Vol. 38. N 1. P. 129–135; *Глушанин Е. П.* Ранневизант. военная знать 1-й пол. V в. // Из истории Византии и византиноведения / Отв. ред.: Г. Л. Курбатов. Л., 1991. С. 20–38; *Burgess R. W.* The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic // BZ. 1993/1994. Bd. 86/87. S. 47–68; *Mango C.* A Fake Inscription of the Empress Eudocia and Pulcheria's Relic of St. Stephen // Nea Rhome: Rivista di richerche bizantinistiche. R., 2004. Vol. 1. P. 23–34; *Chew K.* Virgins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II // Historia: Zschr. f. Alte Geschichte. Wiesbaden, 2006. Bd. 55. H. 2. S. 207–227; *Lourié B.* L'Histoire Euthymiaque: L'oeuvre du patriarche Euthymios/Euphemios de Constantinople (490–496, † 515) // Warszawskie Studia Teologiczne. 2007. T. 20. N 2. S. 189–221; Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity / Ed. C. Kelly. Camb., 2013; *Александрова Т. Л.* Перенесение мощей первомученика Стефана в К-поль и имперская пропаганда сер. V в. // Науч. диалог. Екат., 2016. Вып. 10(58). С. 183–194; *она же*. Феодосий II и Пульхерия в изображении Созомена: (К проблеме датировки «Церковной истории») // ВДИ. 2016. № 2(76). С. 371–386.

Т. Л. Александрова

ПУ́ПЛИЙ [Публий, Поплий; греч. Πούπλιος, Πόπλιος; лат. Publius] (IV в.?), прп. Египетский (пам. 5 апр.; пам. греч. 4 апр.). В визант. Синаксарях под 4 апр. есть память П. без сказания, но с указанием, что он почил в мире. В греч. агиографическом сборнике *Apophthegmata Patrum* и его лат. переводе содержатся сведения об одноименном подвижнике, к-рого, вероятно, следует отождествлять с П. Согласно этому тексту, имп. *Юлиан Отступник* (361–363), готовясь к походу против персов, послал на разведку демона, к-рый ему служил. Демон, достигнув места, где подвизался П., замер на месте и не мог пошевелиться, т. к. подвижник узнал о том, что к нему приближается нечистый дух, и встал на молитву. Он молился без сна и отдыха 10 дней, и демон, поняв, что не сможет продолжить путь, возвратился к имп. Юлиану. Тот был весьма недоволен долгим отсутствием разведчика, а когда демон сообщил, что так ничего и не узнал о местности, по к-рой должно двигаться войско императора, то пришел в ярость. Выслушав объяснения демона, Юлиан, к-рый был язычником и гонителем христиан, поклялся отомстить П. по возвращении из похода. Однако в бою имп. Юлиан погиб. После того как войско ромеев потерпело поражение, один из военачальников Юлиана, к-рый слышал рассказ демона о чудесном подвижнике, оставил военную службу, раздал бедным все имущество, разыскал П. и стал жить под его духовным руководством. Этот монах вскоре весьма пре-

успел в добродетелях. П. подвизался еще продолжительное время и, когда пришел его час, сподобился мирной кончины (Apopht. Patr. (Guy). Vol. 2. P. 216–217; PL. 73. Col. 1003). Вероятно, в этом рассказе отразилось влияние памятника сир. лит-ры *«Роман о Юлиане»*, где об этом императоре говорится, что он продал душу диаволу.

Болландисты поместили рассказ о П. из Apophthegmata Patrum в Acta Sanctorum под 4 апр. Это же повествование привел свт. Димитрий Ростовский под 5 апр. в Книге житий святых ([*Димитрий (Туптало), свт. Ростовский*]. Книга житий святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 212 об.).

Прп. Никодим Святогорец в «Синаксаристе» приводит двустишие и память П. 4 апр. под именем Поплий. С тем же именем и под тем же числом память святого была включена в слав. стишные прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 8. С. 15), а затем в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 67. [2-я паг.]). В современный календарь РПЦ подвижник включен под именем Пуплий под 5 апр.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 1. P. 364; SynCP. Col. 585–586; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 4. Σ. 188. ЖСв. Апр. С. 99–100.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 400–401; *Sauget J.-M.* Publio // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 1236.

О. Н. Афиногенова

ПУ́ПЛИЙ [Публий; греч. Πούπλιος; лат. Publius] (II в.), сщмч. (пам. греч. 13 марта; пам. зап. 21 янв.), еп. Афинский. Основным источником сведений о П. является «Церковная история» еп. Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Hist. eccl. IV 23). Евсевий Кесарийский кратко пересказал одно из посланий сщмч. *Дионисия,* еп. Коринфского (II в.),— послание к Афинской Церкви, где автор упрекает афинян в легкомыслии, а также в отсутствии мужества и стойкости во время гонений, поскольку те были готовы отпасть от веры после мученической кончины их предстоятеля П. Согласно этому же источнику, преемником П. на Афинской кафедре стал Кодрат. Подробностей о мученичестве П. еп. Евсевий не сообщает.

Блж. *Иероним Стридонский* в трактате «О знаменитых мужах» (*Hieron.* De vir. illustr. 19) тоже назвал П. предшественником Кодрата, еп. Афинского, но по ошибке отождествил последнего с *Кодратом,* раннехристианским апологетом, жившим во времена имп. *Адриана* (117–138); по мнению большинства исследователей, в данном случае блж. Иероним произвольно компилирует информацию, взятую у Евсевия Кесарийского (*Lightfoot.* 1889. P. 540–541; *Pratscher.* 2010. P. 183). Есть также предположения, что предшественником П. на Афинской кафедре был сщмч. *Дионисий Ареопагит.*

Вероятно, П. мученически скончался либо во время гонения при имп. *Антонине Пии* (138–161) (*Lightfoot.* 1889. P. 541), либо в начале гонений при имп. *Марке Аврелии* (161–180) (*Gordini.* 1968. Col. 1237), либо в период др. гонений II в. (*Buol.* 2018. P. 256).

Сщмч. П. следует различать с Публием, упомянутым в НЗ (Деян 28. 7); в доме чиновника Публия на о-ве Мелит (ныне Мальта) жил ап. Павел. По зап. преданию, этот Публий был рукоположен самим апостолом во епископа Мелитского, а затем перешел на Афинскую кафедру (*Ado Viennensis.* Liber de festivitatibus apostolorum // PL. 123. Col. 194; *Baronio C.* Annales ecclesiastici. R., 1588. Vol. 1. P. 554). Однако с т. зр. хронологии отождествление этого Публия с П. необоснованно (*Metzner.* 2011. P. 552).

В греч. Церкви память П. празднуется 13 марта. Мартиролог Флора Лионского упоминает П. под 21 янв. (*Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 18), на нем основываются «исторические» Мартирологи архиеп. *Адона* Вьеннского и мон. *Узуарда,* а также Римский Мартиролог (MartRom. P. 40; MartRom (Vat.). P. 103). В Мартирологе блж. Иеронима под 21 янв. указывается память мч. Публия, которого, однако, по контексту следует отождествить с одним из мучеников Сарагосских, память к-рых отмечается 22 янв.

Ист.: ActaSS. Ian. P. 702; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 4. Σ. 84.

Лит.: *Lightfoot J. B., ed.* The Apostolic Fathers. L., 1889. Pt. 2. Vol. 1; *Gordini G. D.* Publio // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 1237; *Pratscher W.* Quadratus // The Apostolic Fathers: An Introd. Waco (Tex.), 2010. P. 181–195 [Bibliogr.: P. 192–195]; *Metzner R.* Die Prominenten im NT: Ein prosopographischer Kommentar. Gött., 2011. S. 550–555; *Buol J.* Martyred for the Church: Memorializations of the Effective Deaths of Bishop Martyrs in the 2nd Cent. CE. Tüb., 2018.

А. Грюнерт

ПУ́ПЛИЙ (ПУ́БЛИЙ), мч. Кесарийский, Палестинский (пам. 15 марта) — см. *Агапий, Пуплий, Тимолай, Ромил, два Александра и два Дионисия* († 304 или 305), мученики Палестинские.

ПУРА́НЫ [санскр. purāṇa], жанр священной лит-ры *индуизма,* относящийся к традиции смрити (запомненное). В П. (букв.— «древность», «древняя былина») в стихотворной форме излагаются события прошлого как достоверные начиная с создания мира и включают пророчества о будущем, нормы жизни для различных *варн,* наставления по вопросам веры, ритуала, морали. П. упоминаются в *Упанишадах* (Чхандогья-упанишада. 7.1.2; Брихадараньяка-упанишада. 2.4.10; 4.1.2; 4.5.11) как «пятая Веда», но основные тексты и жанр П. сформировались позднее. Т. к. религиозно-философские идеи в П. излагаются в виде мифов, легенд, сказок, их называют «ведами для народа». П. содержат 5 главных тем (панчалакшана): основные стадии космогенеза (Сарга); повторное «творение» после разрушения (пралайя) мира (Пратисарга); генеалогия *дэвов,* божественных правителей, мудрецов/риши (Вамша); создание человеческого рода и эпоха правления прародителя людей Ману (Манвантара); история потомков Ману, представителей Солнечной и Лунной царских династий (Вамшанучаритам). В П. содержатся сведения по астрономии, медицине, политике, грамматике, поэтике, искусству и проч., т. о. П. имеют значение исторического источника энциклопедического характера. Насчитывается 18 главных П. (маха-П.), однако их списки варьируются. Известны также многочисленные дополнительные П. (упа-П.), «местные» П. (стхала-П.) и «родовые» П. (кула-П.).

Согласно традиции, ведийский мудрец Вьяса (ему приписывается также авторство «Махабхараты») составил одну П. и передал ее своему ученику; тот разделил ее на 6 частей по числу своих учеников, которые подвергли свод П. дальнейшему разделению. Эта версия косвенно подтверждается тем, что приблизительно в нач. I тыс. до Р. Х. появляются мифологические и легендарные повествования, популярные среди простого народа и стилистически близкие к жанру эпических сказаний (итихаса); они вошли

впосл. в «Махабхарату» и «Рамаяну». Процесс составления П. продолжался столетиями. Изначально П. передавались в устной форме, в письменном виде фиксируются только с V в. Наиболее значительные сочинения этого жанра: «Вишну-П.», «Гаруда-П.», «Бхагавата-П.», «Матсья-П.», «Шива-П.», «Агни-П», относятся к маха-П. В нек-рых П. и упа-П. прослеживается воздействие *тантризма* («Калика-П.»). Большинство П. выражают идеи отдельных индуистских направлений: вишнуитские, шиваитские, шактистские П. В одной из самых ранних П., «Ваю-П.», говорится: «В древние времена людским долгом являлось сохранение генеалогии богов, риши и славных царей, а также традиций великих людей» (1. 31–32). В пуранической генеалогии списки царей восходят к XIX в. до Р. Х., в частности указывается, что предок людей Ману (Вайвасвата) жил за 95 поколений до войны Бхаратов. В «Кула-П.» описывается происхождение родов (кула) и каст (джати), что служит основанием для их идентификации.

В соч. «Гаруда-П.» (1. 86. 10–11) перечисляются 10 *аватар* (дашаватар) *Вишну,* среди к-рых первые 5 (рыба, черепаха, вепрь, человек-лев (Нарасимха), карлик) свидетельствуют о пантеистической природе инд. богов. Так, согласно «Матсья-П.», в облике Матсья-аватары («воплощение-рыба») Вишну спас прародителя человечества Ману и 7 мудрецов (Саптариши), духовных сыновей Брахмы, вместе с их женами во время всемирного потопа; позже благодаря их потомству мир вновь наполнился людьми. Другие 5 манифестаций Вишну антропоморфны: 2 Рамы, Кришна, Будда и будущее воплощение — Калки. В П. отразилась формирующая основа индуизма, приводящая к строгому упорядочиванию и иерархии различных этносов, каст вместе с их божествами, культами и организующая «мир в миниатюре» (П. Масон-Урсель). Обширный пантеон, в к-ром особенно выделяются образы Шивы и Вишну, венчается возникшей в П. концепцией тримурти, согласно которой онтологически единые Брахма, Вишну и Шива имеют функции соответственно создателя, хранителя и разрушителя мироздания. Также в П. появляются получившие широкое распространение божества, напр. Ганеша («Ганеша-П.»).

К устойчивым мифологемам и кроссрелиг. архетипам в П. относятся идеи циклического космогенеза, возникновения вселенной из мирового яйца и др. В инд. религ. мифологии (преимущественно в индуизме) и в большинстве П. для обозначения цикличности мирового процесса и бесконечного круговорота созданий — разрушений (сарга — пралайя) мира используется мифологема суток Брахмы, когда его 1 «день» (1 кальпа) включает 1 тыс. махаюг (1 махаюга составляет 4320 млн земных лет), «ночь» — это разрушение мира до нетварнохаотического или элементарного (в философии *ньяи-вайшешики* — до отдельных атомов, к-рые вечны) состояния. Одна махаюга представляет собой комбинацию из следующих друг за другом 4 регрессирующих стадий (*юга,* ср. с античным эоном) от «золотого» до железного века, что коррелирует с представлениями об этапах времени античной, германо-сканд. и др. мифологем. В политеистических архетипах о космических и исторических циклах прослеживается пантеистическая тенденция отождествления божества, времени и мира, в то время как в монотеизме время мыслится сотворенным и не тождественным личному Богу (напр., блж. Августин в 11-й кн. «Исповеди» противопоставляет время, относящееся к тварному бытию, и Творца). Др. архетип, свидетельствующий о панентеистической эманации вселенной из первичной божественной сущности, отражен в соч. «Брахманда-П.», одной из 18 маха-П., где содержится описание рождения мира из существа Брахмана (космического яйца Брахмы).

Важное место в П. занимает идея преданного служения (*бхакти*) божеству (личному и безличному). В соч. «Бхагавата-П.» (ч. 10) включен текст вишнуитского (кришнаитского) бхакти, в к-ром подробно описывается и поэтически воспевается жизнь Кришны: его детство и юность во Вриндаване, его забавы и экстатические пляски с местными пасту́шками. Взаимоотношения Кришны и пасту́шек, их игры (кришналила, или раслила) толкуются аллегорически как взаимоотношения высшего божества и человеческой души. В Юж. Индии получила распространение «П. о священных играх Шивы» (Тирувилеиядаль-П.), в которой, подобно кришналиле и рамлиле, запечатлены деяния Шивы. В философии *адвайта-веданты* божественная игра (лила) трактуется в качестве мотива «обманчивого» космогенеза (*майя*) со стороны *Брахмана.* Тема «божественной игры» встречается в др. политеистических системах (ср. у Гераклита: бог/Эон, играющий в пессейю). Как и в эпосе, в П. распространено философское учение санкхьи (т. н. эпическая санкхья), имеющее относительно теистический характер.

Помимо классических индуистских П. на санскрите в позднем средневековье составлялись П. на др. инд. языках; известны джайнские П.

Ист.: Легенды о Кришне / Пер. с хинди, вступ. ст., примеч.: А. П. Баранников. М.; Л., 1937. Т. 1: *Лаллу джи Лал.* Прем Сагар; Др. Индия: Три великих сказания / Лит. изложение, предисл.: Э. Н. Темкин, В. Г. Эрман. СПб., 1995.[2] 2 т.; *Swami Parmeshwaranand.* Encycl. Dictionary of Purāṇas. Delhi, 2001. 5 vol.; *Sharma P. R. P.* Encyclopaedia of Purāṇas. Delhi, 2007. 2 vol.

Лит.: *Mani V.* Purāṇic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature. Delhi, 1975; *Rocher L.* The Purāṇas // A History of Indian Literature / Ed. J. Gonda. Wiesbaden, 1986. Vol. 2. Fasc. 3; *Сахаров П. Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М., 1991; Purāṇa Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts / Ed. W. Doniger. Albany (N. Y.), 1993; *Flood G.* An Introduction to Hinduism. Camb., 1996; *Giri R.* The Philosophy of the Purāṇas: With Special Reference to the Śiva Purāṇa. Varanasi, 2002.

Е. Н. Аникеева

ПУРИ́М [евр. פורים], иудейский праздник, установленный в *Есфири книге* (Есф 9.17–32) в память об избавлении евреев Персидской империи от истребления во дни царя Ахашвероша (Артаксеркса). Ранние историки отождествляли его с Артаксерксом II (404–359 гг. до Р. Х.), новейшие — с Ксерксом I (ок. 486–465 гг. до Р. Х.). Несмотря на позднее и не связанное с установлениями прор. *Моисея* происхождение, П.— один из главных праздников евр. календаря. Его название представляет собой мн. ч. от ассирийско-аккад. *pūru* (жребий). Дата истребления евреев (13-го Адара) была определена их врагами при помощи жребия (Есф 9. 24–26); при этом подразумевается, что настоящий жребий народов может быть назначен только на небе: так, Септуагинта приводит мидраш, согласно к-рому «Бог устроил два жребия: один для народа Божия, а другой для всех язычников, и вышли эти два жребия в час и время и в день суда пред Богом и всеми язычниками» (Есф 10. 3g–h).

Празднуемое событие. Кн. Есфирь (евр. Эстер) повествует о том, как евр. девушка-сирота стала персид. царицей и своим заступничеством предотвратила истребление всего народа, задуманное высокопоставленным царедворцем Аманом из-за его вражды с др. вельможей, евреем Мардохеем. По навету Амана царь издал указ, предписывающий всем народам империи истребить иудеев в местах их жительства. Поскольку царский указ не мог быть отменен, после разоблачения злого умысла царь разрешил издать от его имени др. указ, позволяющий иудеям защитить себя. Иудеи при помощи властей 13-го Адара (в столичном городе Сузы также 14-го) убили ок. 80 тыс. чел. с женами и детьми, «а на грабеж не простерли руки своей» (Есф 9.15–16). При этом множество иноплеменников приняли обрезание. Аман, желавший повесить Мардохея, сам был повешен со своими сыновьями. В связи с тем, что события П. происходили естественным порядком, будто бы без вмешательства свыше, время Есфири в Талмуде считается концом времени чудес (Йома. 29а).

П. в библейской критике и востоковедении периодически отождествляли с одним из вавилонских, ассирийских или персидских празднеств. Большое значение придавалось тому, что главные герои носят имена месопотамских божеств *Иштар* и Мардука. Ученые нередко связывали сюжет с поздневавилонским и ассирийским фестивалем «заточения Мардука»; А. Сильверстайн предпринял попытку найти его истоки в космогоническом мифе «Энума Элиш». Др. теории обращались к мифам о Мардуке и Иштар опосредованно: ассиролог Г. Циммерн возводил П. к вавилонскому новому году, когда боги посредством жребия определяли судьбы людей, библеист П. де Лагард считал «Пурим» измененным названием персид. новогоднего фестиваля (Furdigan или Frawardigan), связанного с призыванием душ умерших (по мнению Дж. Хошандер, празднование П. было приурочено к персид. новому году для упрочения мира с персами). С. М. Далли усматривает исторический контекст праздника во взятии Суз ассирийцами в 647 г. до Р. Х. Существует также т. зр., согласно к-рой П. первоначально был днем гибели селевкидского полководца Никанора и отмечался в Иудее 13-го Адара (1 Макк 48–49), хотя уже во II в. до Р. Х. письменный источник указывал на то, что победу над Никанором празднуют «за день до дня Мардохеева» (2 Макк 15. 36). Критические теории при всем их разнообразии объединены 2 мотивами: неверием в действительность событий кн. Есфирь и необходимостью объяснить происхождение праздника.

Обычаи празднования П. изложены во входящем в состав Мишны трактате Мегилла (ок. 200 г. по Р. Х.). П. отмечается 14-го числа лунного месяца Адар (февр.—март) в селах и 15-го числа того же месяца (Шушан-П., т. е. сузский П.) в городах, к-рые в древности (в дни Иисуса Навина (см. *Иисуса Навина книга*)) были обнесены стеной (в переводе Септуагинты — «в метрополиях»), на том основании, что в столице празднование наступило 15-го Адара. В високосные годы по иудейскому лунно-солнечному календарю, когда месяц Адар удваивается, П. празднуется во 2-й Адар, т. к. события, описанные в кн. Есфирь, по преданию, произошли в этот месяц високосного года, а в соответствующие дни 1-го Адара также запрещается пост и не читаются покаянные молитвы. Празднованию П. предшествует однодневный «пост Эстер» в память о 3 днях поста иудеев по просьбе царицы (Есф 4. 16, ср. Есф 9. 31). В субботу, предшествующую празднику, читается отрывок Втор 25.17–19 о вечной вражде между Израилем и Амаликом (потомком последнего считается Аман, а по нек-рым версиям — все убитые в ходе тех событий враги евреев). В ночь на П. и днем в день праздника в синагогах читается свиток кн. Есфирь (Мегиллат Эстер). Установления праздника включают в себя чтение Торы, вставку благодарения «За чудеса» в молитву Амида (Шмонэ-эсре) и в благословение после трапезы с хлебом (Биркат га-мазон), рассылку угощений друзьям, подаяние бедным, дневную трапезу и увеселения; запрещены посты и траурные речи. В этот день мудрецы предписывают пить вино до опьянения, а именно, «пока не перестанешь различать» выражения «благословен Мардохей» и «проклят Аман». Карнавальные черты увеселения в П. (переодевания, шутки, театрализованные представления Purimspil) развивались в основном в средневек. Европе, но восходят к более раннему времени. В нач. V в. в Византийской империи специальным указом евреям запрещались издевательства над символом креста, в виде к-рого изготовлялась кукольная виселица Амана, сжигавшаяся в ходе празднования. Трапеза П. не ритуальная, но включает в себя особые блюда, среди к-рых символическим характером выделяется печенье «озней Аман» («уши Амана»). Нек-рые исследователи (напр., израильский историк Э. Хоровиц) указывают, что подобные обычаи П. снижают значение праведного избавления от насилия, прививая потомкам спасенных качества их преследователей.

Лит.: *Hoschander J.* The Book of Esther in the Light of History. Phil., 1923; *Tawil D.* The Purim Panel in Dura in the Light of Parthian and Sasanian Art // JNES. 1979. Vol. 38. N 2. P. 93–109; *Hallo W. W.* The First Purim // Bibl.Arch. 1983. Vol. 46. N 1. P. 19–26; Purim and the Cultural Poetics of Judaism. Durham, 1994; *Horowitz E.* Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence. Princeton, 2006; *Silverstein A.* The Book of Esther and the «Enûma Elish» // BSOAS. 2006. Vol. 69. N 2. P. 209–223; *Dalley S.* Esther's Revenge at Susa: From Sennacherib to Ahasuerus. Oxf., 2007; Путеводитель по празднику Пурим. М., 2012; *Tolan J. V.* The Rites of Purim as seen by the Christian Legislator: Cod. Theodosianus 16.8.18 // Ritus infidelium: Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media / Ed. J. Martínez Gázquez, J. V. Tolan. Madrid, 2013. P. 165–173.

И. С. Вевюрко

ПУРИТАНИ́ЗМ [англ. puritans, от лат. puritas — чистота], религ. движение в англ. протестантизме 2-й пол. XVI–XVII в., сторонники которого полагали, что реформированная Церковь Англии нуждается в дальнейшем очищении от католич. наследия. Движение не имело единой организационной структуры, и взгляды его представителей существенно различались. Пуритане призывали реорганизовать Церковь и богослужение, сохранив в них только то, что прямо предписано Свящ. Писанием. Определяющее влияние на П. оказали учение Ж. *Кальвина* о предопределении спасения и его взгляды на практическое благочестие, развивая к-рые пуритане подчеркивали важность личного духовного опыта и необходимость борьбы с грехом, как с индивидуальным, так и в рамках всего общества, в частности в виде борьбы с «католическими и языческими пережитками». П. был также социальным и культурным явлением, причем с течением времени его понимание менялось, поэтому универсального определения

П. нет и вопросы о содержании понятия и рамках его применения (в т. ч. хронологических) являются предметом дискуссий.

Термин puritans возник в сер. 60-х гг. XVI в. и употреблялся (как и синонимичное ему понятие precisians, от англ. «точный, тщательный») как оскорбительное обозначение тех, кто были недовольны результатами «елизаветинского религиозного урегулирования» и призывали избавиться от «пережитков католицизма» (облачений, коленопреклонения при причастии и др.). Их выступления привели к конфликтам с церковной администрацией, прилагавшей старания для поддержания церковного единообразия, к-рого требовала кор. *Елизавета I Тюдор*. К нач. 70-х гг. XVI в. среди критиков офиц. Церкви распространяются пресвитерианские взгляды. В 1570 г. Т. *Картрайт* в Кембридже прочел курс лекций о кн. Деяния святых апостолов и об организации древней Церкви, заявив, что структура Церкви Англии противоречит Свящ. Писанию; сходные идеи были высказаны в 1-м крупном манифесте П.— «Предостережение парламенту» (Admonition to the Parliament), написанном Т. Уилкоксом и Дж. Филдом в 1572 г. Они предлагали упразднить епископат, заменив его пресвитерианским устройством Церкви, отказаться от церковной собственности, «пережитков католицизма» в обрядах, реорганизовать духовенство по кальвинист. образцу, уделять больше внимания проповедям и т. д. Их выступления встретили противодействие офиц. властей: в печатную полемику с Картрайтом вступил вице-канцлер Кембриджского ун-та Дж. Уитгифт; Уилкокс и Филд были арестованы, а Картрайт был вынужден бежать из Англии.

Пуритане по-разному видели будущее Церкви и свои отношения с ней. В большинстве своем они придерживались кальвинист. взглядов, выступали за активную проповедь, улучшение качества духовенства и «чистоту» духовной жизни. Некоторые из них стремились отделиться от офиц. Церкви: еще с 1575 г. в Англии распространялись неформальные собрания (т. н. пророчествования — prophesying), посвященные обсуждению вопросов веры. Участие в них не обязательно обозначало противопоставление себя офиц. Церкви, однако они играли заметную роль в популяризации идей П. и вызывали постоянное раздражение королевы. В 80–90-х гг. XVI в. среди пуритан выделяются общины сепаратистов (индепендентов, или диссентеров), к-рые де-факто вышли из Церкви Англии; значительные их группы образовались в Вост. Англии (браунисты, последователи Р. Брауна) и в Лондоне (барроуисты, последователи Г. Барроу).

В то же время мн. пуритане оставались в составе Церкви Англии; их взгляды находили сторонников и среди мирян, порой весьма высокопоставленных, вплоть до членов Тайного совета, их покровительство защищало пуритан от преследования (смерть нек-рых патронов привела на рубеже 80–90-х гг. XVI в. к аресту видных пуритан). В 80-х гг. XVI в. предпринимается неск. попыток объединить англ. пуритан в единое движение. Относительного успеха в этом деле добился Филд, ставший в это время крупнейшим лидером англ. пресвитериан, образовавших в 1582 г. Национальный синод, члены к-рого, оставаясь в составе Церкви Англии, пользовались при богослужении кальвинист. молитвенником. Они также пытались воздействовать на церковную жизнь королевства через парламент, однако при этом неизменно сталкивались с сопротивлением королевы, запрещавшей обсуждение религ. вопросов. Кор. Елизавета настаивала на сохранении и поддержании церковного единообразия и неприкосновенности собственного суверенитета в делах религии. Во 2-й пол. XVI в. церковные власти неск. раз требовали от всех священников письменного согласия с *«Книгой общих молитв»* и «Тридцатью девятью статьями» — эти меры должны были выявлять пуритан, подвергавшихся впосл. гонениям. В 1593 г. парламент принял закон о запрете посещать богослужения вне Церкви Англии, направленный в первую очередь против католиков, но угрожавший преследованиями и пуританам.

Большие надежды пуритан были связаны с взошедшим на престол в 1603 г. кор. Яковом I Стюартом, изъявившим готовность пойти на компромисс со всеми, кто признает его власть как государя и главы Церкви. В 1603 г. пуритане подали ему Тысячную петицию (Millenary Petition, по числу подписей), в к-рой просили упразднения конфирмации, облачений, более строгого соблюдения воскресного дня и проведения ряда др. реформ. Для петиции в 1604 г. была созвана конференция в Хамптон-Корте, на к-рой король обещал провести реформу канонического права, организовать издание нового перевода Библии и внести изменения в «Книгу общих молитв», однако потребовал от всех священников письменного согласия с королевской суприматией, «Тридцатью девятью статьями» и «Книгой общих молитв», отказавшиеся были лишены приходов. Кор. Яков I стремился сделать офиц. Церковь максимально открытой для всех, кто признавали его власть, значительную часть влиятельных теологов и епископов в его правление составляли строгие кальвинисты. Король опирался на их поддержку в период преследования католиков в 10–20-х гг. XVII в., однако его планы по заключению брака принца Уэльского и испан. инфанты вызывали неприятие у англ. пуритан.

Новые преследования пуритан начались в правление кор. Карла I. Арминиане, появившиеся в Англии еще в кон. XVI в., в 20-х гг. XVII в. заняли ведущие позиции в Церкви, а одним из главных советников короля стал У. *Лод* (с 1633 архиеп. Кентерберийский), придерживавшийся антипуританских взглядов. Парламент, члены к-рого в большинстве своем разделяли кальвинист. взгляды, а потому не поддерживали проводимую арминианами при поддержке короля церковную политику, был распущен в 1629 г. и не собирался до 1640 г. Архиеп. Лод хотел унифицировать богослужение, сохранив нек-рые особенности, относимые пуританами к «пережиткам папизма», в частности алтарные преграды в церквах, боролся с проповедями против епископального устройства Церкви, «Книги общих молитв» и церковного единообразия, установил цензуру печати, направленную в первую очередь против пуритан. Для борьбы с пуританским саббатарианизмом была издана «Книга развлечений», в к-рой перечислялись допустимые занятия в воскресный день. За распространение и чтение запрещенных книг, за отсутствие в церкви в дни богослужений, за критические отзывы о церковных властях пуритан предавали суду. Из-за преследований значительное число пуритан покинуло Англию (ок. 65 тыс.). Примерно треть эмигрантов в 20–40-х гг. XVII в. уехали в Сев. Америку в надежде создать там «нацию святых».

Пуритане сыграли ключевую роль в событиях Английской революции XVII в.: в политическом кризисе они видели возможность восстановления завета (ковенанта) с Богом. Они заняли ведущие позиции в Долгом парламенте, их петиции, адресованные королю, содержали требования о лишении епископов права голоса в парламенте, об упразднении их власти над духовенством и изменении порядка богослужений. С началом гражданской войны парламент принял меры по реорганизации Церкви Англии согласно пресвитерианской модели. В июле 1643 г. парламент созвал Вестминстерскую ассамблею, призванную подготовить и провести реформу. Ассамблея разработала *Вестминстерское исповедание* — новый вероучительный документ, заменявший «Тридцать девять статей», а также Вестминстерские Большой и Малый катехизисы, Руководство по богослужению (вместо «Книги общих молитв») и Руководство по церковному устройству, утвердившее пресвитерианскую структуру Церкви Англии.

Наиболее многочисленным течением среди пуритан оставались пресвитериане, однако большим политическим влиянием пользовались различные группы индепендентов благодаря поддержке руководства республиканской армии и лично О. *Кромвеля*. В 1648 г., в преддверии суда над кор. Карлом I, в результате т. н. Прайдовой чистки пресвитериане были насильственно удалены из парламента, а созванный после разгона т. н. Охвостья Долгого парламента в 1653 г. «парламент святых» состоял исключительно из индепендентов. В 1654 г. при протекторате Кромвеля была создана гос. Церковь, пресвитерианская в основе, священники к-рой не должны были подписывать никаких доктринальных документов, при этом отношение к не признавшим ее диссентерам также оставалось терпимым. Разделение пуритан в годы революции на отдельные группы привело к постепенной утрате термином конкретного религ. содержания после реставрации Стюартов в 1660 г., когда наиболее консервативная часть пуритан вошла в состав восстановленной епископальной Церкви, а ее противники составили основу нонконформистских движений.

Лит.: *Hill C.* Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England. L., 1964; *Lake P.* Moderate Puritans and the Elizabethan Church. Camb., 1982; *Collinson P.* English Puritanism. L., 1983; The Cambridge Companion to Puritanism / Ed. J. Coffey, P. Lim. Camb., 2008; *Bremer F. J.* Lay Empowerment and the Development of Puritanism. N. Y., 2015.

В. А. Таубер

ПУРУ́ША [санскр. puruwa — букв. «человек», «мужчина», «вселенский человек», «первочеловек», «душа», «дух»], в древнеинд. мифологии и религ. учениях — вселенский человек, из к-рого возникли элементы космоса, вселенская душа, «Я»; в философских системах (прежде всего в санкхье и йоге) П.— вечное, сознающее, но инертное начало, стимулирующее развертывание/эволюцию *пракрити,* в результате чего возникает мир вещей.

Гимн «Ригведы» (X 90), «Пуруша-сукта», раскрывает теологический, ритуальный, космогонический, натурфилософский, социально-антропологический, гендерный и др. аспекты образа П. Он представлен здесь как первоначальный материал мироздания, из к-рого боги посредством приношения его в жертву через расчленение создают составные части социального и природного космоса: «Тысячеглавый, тысячеглазый и тысяченогий Пуруша, Он закрыл собою всю землю и [еще] возвышался над ней на десять пальцев. Пуруша — это все, что стало и станет. Он властвует над бессмертием... Четвертая часть его — все сущее, три [другие] части — бессмертное в небе... Боги, совершая жертвоприношение, приносили Пурушу в жертву... Брахманом стали уста его, руки — кшатрием, его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра. Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце... из головы возникло небо...» Деление людей на варны трансформировалось впосл. в кастовые различия, понимаемые большинством совр. индийцев (и не только индусов) как незыблемые онтологические перегородки в рамках данного рождения (см. статьи *Карма, Сансара*) в данной касте (санскр. джати — рождение). Представление о том, что «четвертая часть» П. стала основой космогенеза, а «три части» составляют «бессмертное», к-рое нужно понимать в качестве высшего божественного бытия, соответствует теолого-метафизическому принципу панентеизма (физический мир как часть Божества) (*Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L., 1951[2]. P. 42; К. Х. Ф. Краузе приписывают вдохновение «Пурши-суктой» при введении им термина «панентеизм»). Мифологема жертвоприношения П. находит продолжение в «Атхарваведе» (X 2), «Шатапатха-брахмане» (VI 1. 1. 8), а впосл. П. идентифицируется с *Брахманом* (напр., Шатапатха-брахмана. X 6. 3. 2; Айтареяупанишада. 1. 1. 3) и с *Атманом.* Аналогичным образом *«Бхагавадгита»* исходит из архетипа жертвы бога для космогенеза, и гл. IV памятника называется «Йога жертвы Брахмана», к-рый безличен (среднего рода) и к-рый создает мир, а также «вкушает жертву» (IV 24). Такая высшая жертва Брахмана является моделью не только для всякого земного ритуала, но и для нравственно-социального поведения человека, осмысляемого как бескорыстное служение и проявление любви к Богу (*бхакти*), избавляющее от сетей кармы (найшкармья). Подобно «Пуруша-сукте», «Бхагавадгита» также обосновывает панентеизм, что подчеркивается санскр. словом «экамшена» — «одной частью» бытия Брахмана мир этот пребывает (X 42; IX 6, 10).

В антропологическом ключе категория П., начиная с периода *брахманизма,* получила развитие в модели человеческого поведения на разных стадиях жизни (пурушартха), к-рые имеют отношение не только к временному бытию, но и к метафизической реальности. В *индуизме* утвердилось учение о 4 пурушартхах: получение материальных благ, выгода (артха); чувственные удовольствия (кама); религ. долг (*дхарма*); освобождение (*мокша*). Две последние цели не противопоставляются 2 первым, но считается, что высшей цели мокши человек в конце своей земной жизни может достичь после прохождения всех предыдущих стадий, сполна вкусив их «плоды». (Ср. с утверждением Платона о том, что философы самые «опытные» в получении удовольствий, т. к., перепробовав все из них, предпочли «философские удовольствия» всем остальным (*Plat.* Resp. IX 582–583).) Индуистской гетерономной этике пурушартх, с элементами гедонизма, противостоит учение *буддизма,* в к-ром всякая привязанность к земному и чувственные удовольствия являются путями дальнейшего погружения индивида в пучину страданий (*дуккха*).

Понятием «пуруша» обозначается мировой дух, локализованный в человеке. В *Упанишадах* П. соответствует единый всепроникающий жизненный принцип, сходный по значению с праной (дыханием), к-рый одушевляет людей и др. живые существа, населяющие космос (Брихадараньяка-упанишада 1.4.1; Катха-упанишада III. 11 и др.). В то же время П. здесь нередко отождествляется с «всепроникающим Брахманом» и с Атманом, получившими значение метафизического Абсолюта. В лит-ре смрити наряду с идеей единого мирового П. (муж. род), или Высшего П. (Пурушоттама), сосуществует множество индивидуальных П., обозначающих духовное начало в человеке — дух, «лежащий в городе» тела (Махабхарата. XII 294. 37).

П. становится важнейшей философской категорией учения эпической и классической санкхьи: П. противостоит первоматерии пракрити и ее 24 началам и нормативно именуется 25-м началом. Однако в эпической санкхье, к-рая носит теистический характер, встречаются рассуждения и о 26-м начале, которое именуется «высшим Пурушей», а также *Ишварой,* считающимся активным агентом и объединяющим действия пракрити и «обычного» П. как сознающего, но инертного начала. Напротив, классическая санкхья Ишваракришны разрабатывает концепцию радикального дуализма П. и пракрити: П. соответствует «чистому субъекту», созерцателю-мужчине ее космического танца как жен. начала. П. в «Санкхья-карике» лишен всего, что связано с первоматерией,— гун, объектности, бессознательности и к.-л. способности к порождению. Автор «Санкхья-карики» выдвигает доказательства существования П.: предназначенность всего составного (физического мира и психофизического агрегата индивида) для «другого»; необходимость наличия «управляющего» начала; необходимость в существовании «вкушающего» как субъекта опыта; наличие сотериологической деятельности (ст. 17). Перечисляются характерные признаки самого П.: субъектность, индифферентность, созерцательность и бездеятельность (ст. 19). Доказывается также множественность П. Хотя П.— чистый дух, не причастный ни к чему чувственному, однако и чувства, и воление, вырабатываемые пракрити, без него не способны осуществлять свои функции как бессознательные (а-четана) ее продукты. П. является в классической санкхье дистанционно-стимулирующим фактором эманации пракрити, к-рая в результате «трудов» миропроявления имеет цель вернуться обратно к своему равновесному состоянию и, свертываясь, освобождается сама и даже «освобождает» самого П. от космического зрелища (ст. 56).

Категории П. и пракрити со всеми ее 24 сущностями (таттвами) принимаются в системе йоги, онтологически близкой к санкхье, но в отличие от классической санкхьи йога осталась на теистических позициях, признавая Ишвару в качестве личного бога, отчего йогу в инд. традиции принято называть «сешвара-санкхья» (санкхья с Ишварой). Ишвара в «Йога-сутрах» определяется как «особый Пуруша» (вишеша-П.) или такой, который не подвержен страстям, «не затронут кармой», «всегда освобожденный»; и если все др. души (П.) вечны, но не всегда находятся в освобожденном состоянии, то Ишвара в отличие от остальных П. освобожден всегда, «всегда — Ишвара» («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья» I 24).

Критикуя учение санкхьи о П., школа адвайта-веданты указывает, во-первых, на то, что множественность духовного начала была неприемлемой в рамках кардинального адвайтистского монизма; во-вторых, возражение со стороны *Шанкары* состояло в том, почему П., онтологически непричастный пракрити, может быть «закабален» ею, и, следов., непонятно, от чего ему следует «освобождаться»; в-третьих, почему дух-П. абсолютно пассивен. Адвайта, напротив, учила о единственно истинной реальности — Брахмане и активном создании им вселенской космической иллюзии (*майя*).

Ист.: Махабхарата / Пер., введ. и примеч.: Б. Л. Смирнов. Ашхабад, 1955–1972. Вып. 1–8; Лунный свет санкхьи: *Ишваракришна* Санкхья-какрика; *Гаудапада.* Санкхья-карика-бхашья; *Вачаспати Мишра.* Таттва-каумуди / Изд. подгот.: В. К. Шохин. М., 1995; Ригведа: Мандалы IX–X / Изд. подгот.: Т. Я. Елизаренкова. М., 1999; Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч.: В. С. Семенцов. М., 1999².

Лит.: *Catalina F. V.* A Study of the Self Concept of Sāmkhya-Yoga Philosophy. Delhi, 1968; *Chenchulakshmi K.* The Concept of Pariṇāma in Indian Philosophy: A Critical Study with Reference to Sāmkhya-Yoga. New Delhi, 2005; *Burley M.* Classical Sāmkhya and Joga: An Indian Metaphysics of Experience. N. Y.; L., 2012².

Е. Н. Аникеева

ПУСТЫ́НСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕ́НИЯ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Могилёвской и Мстиславской епархии Белорусского Экзархата РПЦ), находится в урочище Пустынки Мстиславского р-на Могилёвской обл. (Беларусь). Основан в 5 верстах от г. Мстиславля на берегу р. Ослянка (правый приток р. Сож), у целебного источника. По позднему преданию, получившему широкое распространение в справочной и краеведческой лит-ре с кон. XIX в. (*Зверинский.* Т. 1. С. 216; *Слюнькова.* 2010. С. 607. № 440), это событие состоялось в 1380 г. Согласно монастырской летописи, здесь произошло явление иконы Божией Матери одному из не названных по имени мстиславских князей, к-рый долгое время страдал от глазной болезни. Исцеление князя сопровождалось чудом: в ветвях тенистого липового дерева над источником засияла икона Божией Матери, впосл. названная «Патриаршей» или «Пустынской» (о ней см.: *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 531–533). В 1901 г. в очерке об истории П. м. впервые стало утверждаться, что исцеленным князем был Лугвений (Семен) Ольгердович (1390–1432) (Пустынский Успенский мон-рь. 1901; *Метельский.* 2016. С. 276–277). На самом деле один из младших сыновей литов. вел. кн. *Ольгерда* получил во владение Мстиславское княжение лишь после гибели при обороне Вильно от войск крестоносцев и литов. кн. *Витовта* своего брата католика кн. Казимира Каригайло, к-рая произошла в 1390 г.

Часть монастырского архива утрачена. Исследование историка Н. И. Петрова показывает, что самые ранние сведения о существовании обители восходят к 1500 г. Однако в жалобе 1529 г., посланной польск. королю и литов. вел. кн. *Сигизмунду I Старому,* архимандрит П. м. ссылался на прежнее пожалование обители, к-рое она получила от кнг. Ульяны († 1495), вдовы мстиславского кн. Ивана Юрьевича († ок. 1486). Сведения сохранившихся актов показывают, что в 1-й трети XVI в. основным ктитором П. м. являлся зять кнг. Ульяны — мстиславский кн. Михаил Иванович Заславский (Жеславский) († 1529), к-рый в 1492 г. женился на ее младшей дочери княж. Ульяне Ивановне († до 1506/07). В 1-й четв. XVI в. правитель Мстиславля выдал в пользу П. м. неск. жа-

Пустынский в честь Успения Пресв. Богородицы монастырь. Фотография. Нач. XX в.

лованных несудимых льготных грамот. Главными ктиторами и преемниками кн. М. Заславского в П. м. стали правители Литовского великого княжества. Вкладчиками обители также были местные мстиславские и кричевские вотчинники. Среди них наиболее важным было пожалование королевского писаря Богуша Боговитиновича, к-рый в 1500 г. отдал обители свои земли вдоль р. Ослянки и деревни Пустынки и Явлищево (Явлищино).

В нач. XVI в., при настоятеле архим. Иосифе, П. м. неоднократно разорялся в ходе русско-литов. войн. Наиболее серьезные утраты он понес в 1562–1564 гг., когда близ мон-ря шли боевые действия во время *Ливонской войны*. В это время часть монахов была убита, а другой пришлось спасаться бегством. В 1578 г. земля и имущество П. м. были переданы кор. *Стефаном Баторием* под управление Полоцкому, Витебскому и Мстиславскому архиеп. Феофану (Рпинскому). После него П. м. находился в пожизненном владении кн. Богдана Андреевича Озерецкого (из правосл. рода князей Друцких). В 80-х гг. XVI в., после окончания Ливонской войны, в обители возродилась монашеская жизнь. Утверждение нек-рых авторов, что в 1588 г. в мон-ре была построена 2-я деревянная церковь, недостоверно и построено на неверной интерпретации сведений акта (*Метельский*. 2016. С. 279).

В сент. 1601 г. по указу Киевского униат. митр. Ипатия *Потея*, Полоцкого и Витебского архиеп. Гедеона Брольницкого владения П. м. были переданы в управление пану В. А. Волчанскому с условием, что его монашеская братия и священники будут сосуществовать с католич. костелом. Это вызвало протест православных. Во главе со шляхтичами Маскевичами они осуществили нападение на обитель. Ревнители Православия избили новоявленного настоятеля Волчанского и изъяли у него весь монастырский архив. Тем не менее с 21 сент. 1601 г. П. м. стал принадлежать униатам. Начался процесс, который в 1605 г. осудил действия А. Маскевича (Мацкевича) и православных жителей Мстиславля. С разрешения польск. кор. *Сигизмунда III Вазы* обитель окончательно передавалась в ведение ордена базилиан, а в 1629 г. была подчинена наместнику Полоцкого и Витебского униатского архиеп. Валериана Канафольского.

В 1632 г., при польск. кор. *Владиславе IV Вазе*, права на П. м. у униатов пытались оспаривать православные, добившиеся создания Могилёвской, Мстиславской и Оршанской епархии, но они вновь потерпели неудачу. В 1654 и 1659 гг. П. м. был сильно разорен во время боевых действий в ходе русско-польск. войны (1654–1667). Из-за этого в посл. трети XVII в. долгое время мон-рь находился в запущенном состоянии, монахов в нем не было. Юридически он стал подчиняться власти Смоленского униат. архиепископа, утратившего к тому времени свои основные владения.

П. м. продолжал действовать в XVIII в., а после присоединения Мстиславщины к Российской империи вошел в список обителей, к-рые по решению российских властей было решено оставить за униатами. В окрестностях деревень Пустынки и Явлищево соседом П. м. являлся владевший здесь землями правосл. Тупичевский Свято-Духов муж. монастырь. По описи 1803 г. в П. м. числилось 5 монахов, при к-рых служили эконом, органист и монастырская «челядь» — 25 чел. К обители было приписано 312 крестьян муж. пола.

В 1839 г., во время настоятельства Иоанна (Косиковского), П. м. был возвращен православным. Началось восстановление обители, к-рая была сохранена Синодом и поддерживалась как штатная. П. м. был причислен к 3-му классу. Строительная активность и большие пожертвования в П. м. связаны с деятельностью его настоятеля (1866–1893) архим. Анатолия (Левшиновского).

До XIX в. все постройки П. м. были деревянными. В 1801–1808 гг. по приказу митр. Ираклия *Лисовского* на месте Успенской ц. был построен каменный костел базиликального стиля. В 1863–1865 гг. он был возобновлен. «Костел приспосабливался по распространенной методике к православному богослужению. Базилику надстроили деревянным куполом в окружении четырех декоративных луковичных главок, тем самым утверждалась знаковая форма пятиглавия собора» (*Слюнькова*. 2010. С. 293). В соборной церкви в киоте за правым клиросом находилась почитаемая «Патриаршая» икона Божией Матери.

В 1864–1865 (1869?) гг. на источнике, где, по преданию, была обретена «Патриаршая» икона (ранее здесь стояла часовня в «русском стиле»), была построена каменная теплая ц. Рождества Пресв. Богородицы. В 1865 г. в П. м была возведена теплая каменная ц. Покрова Пресв. Богородицы, объединенная в одно здание с 2 двухэтажными братскими корпусами (в них размещались кельи настоятеля и братская трапезная), в 1866 г.— каменная надвратная 5-ярусная колокольня (58,67 м) в русско-готическом стиле, в 1869 г.— комплекс церковно-учительской земледельческой школы. По наблюдениям И. Н. Слюньковой, колокольня П. м. «следовала архитектуре колокольни Симонова монастыря в Москве» (Там же. С. 293). Затем был перестроен Успенский собор в крестообразный в плане храм.

В 1869 г. в П. м. было учреждено Мстиславское правосл. братство, в 1870 г. открыта церковноприходская школа. В ней обучались 42 ученика, получавшие от монастыря содержание. В 1898 г. для школы были построены жилые и учебные корпуса, а также др. братский корпус и «малый братский корпус». Эти «протяженные корпуса здания церковно-приходской школы при монастыре были выстроены за оградой обители, в семь сажень на запад от колокольни». Монастырская библиотека насчитывала 656 книг. Велись бесплатная раздача и рассылка книг населению. По документам

1905–1906 гг. на территории П. м. действовали амбулатория и больница.

В 1918 г. П. м. был закрыт по решению советских органов власти, насельники зарегистрировались как земледельческая коммуна. После ликвидации коммуны монахи некоторое время продолжали проживать в стенах обители, но в 1925 г. были выселены. По нек-рым сведениям, в Успенском храме продолжались богослужения, однако к кон. 30-х гг. XX в. он был закрыт. Сохранились свидетельства очевидцев о трагической кончине иером. Филиппа, отказавшегося покинуть обитель и продолжавшего проживать в часовне, в зап. стене мон-ря. Он погиб во время пожара, когда некто подпер извне входную дверь и поджег часовню.

В монашеских кельях разместили детей-сирот, и был образован Пустынский детский дом. Имущество П. м., в т. ч. иконы, конфисковали. Местонахождение чудотворного образа Божией Матери неизвестно. В 1942–1943 гг. постройки П. м. пострадали во время ведения боевых действий. 28 сент. 1943 г. Мстиславщина была освобождена 196-й отдельной танковой бригадой, возглавляемой полковником Е. Е. Духовным. Во время наступления войск Красной армии, в мае—июне 1944 г., на территории П. м. дислоцировался 46-й Гвардейский Краснознаменный Таманский авиаполк ночных бомбардировщиц. После 1945 г. на территории П. м. вновь расположился детский дом, проводились учения по гражданской обороне.

16 июня 2003 г. начались работы по восстановлению мон-ря. 28 авг. 2003 г. в обители был совершен 1-й молебен. 7 авг. 2005 г. восстановленный Богородице-Рождественский храм освятил митр. Минский и Белорусский *Филарет (Вахромеев)* в сослужении др. архиереев. 27 дек. того же года в восстановленном монастыре состоялся 1-й монашеский постриг. Весной 2007 г. на отреставрированную звонницу были установлены колокола.

Священноархимандрит обители — архиеп. Могилёвский и Мстиславский *Софроний (Ющук)*, благочинный — иером. Иларион (Миронов). В 2010 г. в П. м. проживали 5 чел., в 2020 г.— ок. 10 насельников.

Арх.: НИАБ. Ф. 2301. Оп. 1. № 716; РГИА. Ф. 796. Оп. 188. Д. 480/1093.

Ист.: АЗР. Т. 1. № 177, 215, 217; Т. 2. № 21, 63, 142, 162; Т. 3. № 23, 98, 155; Т. 4. № 7, 61; АЮЗР. Т. 2. № 11; Витебская старина. 1888. Т. 5. Ч. 1. № 47. С. 64–67, № 53. С. 84; АСЗР. Т. 2. № 3–4, 6, 9–16.

Лит.: Евреи в Зап. крае России: Посвящается Правосл. Церк. братству при Пустынском Успенском мон-ре Могилёвской епархии. СПб., 1869; *Зверинский*. 1877. Т. 1. С. 216–217; *Строев*. Списки иерархов. 1890. Стб. 507; Пустынский Успенский мон-рь Могилёвской епархии: Кр. ист. очерк. СПб., 1901; *Краснянский В. Г.* Город Мстиславль (Могилёвской губ.). Вильна, 1912; *Слюнькова И. Н.* Монастыри вост. и зап. традиций: Наследие архитектуры Беларуси. М., 2002. С. 40, 405, 499, 502–507; *она же*. Храмы и мон-ри Беларуси XIX в. в составе Рос империи. М., 2010. С. 290, 293, 295, 308–309, 607. № 440–441; *Метельский А. А.* Формирование мон-рей на территории Мстиславского княжества и воеводства // Изв. Смоленского гос. ун-та. 2016. № 4(36). С. 272–285.

А. В. Кузьмин

ПУ́СТЫНЬ — см. в ст. *Монастырь*.

ПУТЕВА́Я НОТА́ЦИЯ (путная нотация), одно из названий *казанской нотации* — системы записи, к-рая сложилась во 2-й пол. XVI в. и равным образом использовалась для *путевого распева*, разных голосов раннего рус. многоголосия (*строчного пения* (троестрочия) и *демественного пения*), одноголосного демественного пения, *греческого распева* (*Богомолова*. 1992; *Она же*. 2007) и *знаменного многоголосия*. Употребление термина «путевая нотация» закономерно для тех случаев, когда речь идет о записи песнопений путевого распева казанской нотацией (*Богомолова*. 2005. С. 147). Несмотря на то что в целом эта нотация имеет один и тот же словарь знаков, в ее употреблении в разных распевах и разных голосах раннего рус. многоголосия есть нек-рая разница, обусловленная отличиями мелодических оборотов и их ритмическими особенностями. В рукописях эта нотация могла обозначаться как «ключевое знамя» из-за частого употребления знака «ключа» — косого креста (ˈ) в середине или на краю вытянутых линий основных знаков П. н. В историографии можно встретить разные названия, которые исследователи прилагали к этой нотации (демественная, казанская, демественно-путевая, путно-демественная, см.: *Богомолова*. 2005. С. 8–10).

Словарь знаков П. н. Описание знаков П. н. в данной статье разделено на 3 части; основные знаки, дополнительные обозначения, сочетания знаков. Нек-рые дополнительные обозначения, такие как сорочья ножка и очки при знаках, рассматриваются в разделе основных знаков. Во многом сказанное ниже о знаках П. н. совпадает с общими положениями казанской и демественной нотаций.

Система названий знаков и дополнительных обозначений П. н. содержится в азбуках-перечислениях П. н., а также в тех редакциях *Граней*, которые имеют названия (см.: *Богомолова*. 1988. Р. 111–133); эта система неполна, поскольку не все знаки или сочетания знаков с дополнительными обозначениями имеют названия; в системе есть некоторые неясности и внутренние противоречия.

Помещенные ниже нотные переводы отражают лишь часть мелодических значений знаков П. н. и приводятся для примера, поэтому данные таблиц едва ли могут использоваться для перевода песнопений путевого распева на нотолинейную нотацию.

Среди ***основных знаков*** (см. таблицу 1) можно отметить следующие группы: совпадающие по начертанию и значению со столповыми (см. *Знаменная нотация*) (запятая, статья простая, стопица, стопица с очком, частично — голубчик, статья светлая, стрела простая и мрачная); совпадающие по начертанию со столповыми, но имеющие свое значение (все виды крюков, включая ключевой, мечик, палка, параклит, переводка, статьи и стрелы); особые знаки П. н. (врахия, голубчик светлый и тресветлый, осока, переводка непостоянная, статья непостоянная, заножек, соколец и стопица с сорочьей ножкой). Особые знаки образованы дополнительными элементами и имеют общие особенности распева: элемент начертания стрелы, к-рый приставляется к голубчику и переводке и дает дополнительный протяжный звук в конце (врахия и осока), сорочья ножка, создающая несимметричный восходящий оборот (заножек, соколец, стопица с сорочьей ножкой).

Некоторые знаки употребляются преимущественно в рукописях посл. четв. XVI в., в XVII в. такие примеры довольно редки, впосл. они заменяются на др. знаки или их сочетания. В качестве примеров можно привести стрелу поездную, палку воздернутую (отдельно в путевых азбуках не фиксируется, название

Таблица 1

Основные знаки путевой нотации (по алфавиту)

Название	Начертание	Основное мелодическое значение	Особенности
Врахия мрачная			
Голубчик			Имеет только 1 очко, распев вдвое длиннее по сравнению со столповым. Начертание путевого голубчика впосл. вошло в столповую нотацию с тем же распевом с 2 половинными длительностями
Голубчик светлый			Иногда направление мелодии меняется: или , что зависит от попевки
Голубчик тресветлый			В разводах фит может исполняться вдвое быстрее
Заножек			
Запятая			Употребляется не очень часто, может сокращаться до четвертной длительности в речитативных участках
Крыж			Может использоваться в качестве заключительного знака в песнопении
Крюк простой			Вдвое протяженнее, чем соответствующее столповое знамя
Крюк мрачный			Очко в знаке фактически исполняет роль «облачка», дающего в столповой нотации нисходящий оборот, однако никогда так не называется и не изображается
Крюк светлый		1) ; 2)	
Мечик			
Осока		или	
Палка			
Параклит			В 2 раза длиннее столпового параклита, может употребляться с дополнительными знаками — крыжем, облачком, подчашием
Переводка		или	2 основных значения этого знака
Переводка непостоянная			С 3 очками. В лице «площадка» имеет значение или . В конце некоторых фитных начертаний и разводов может указывать на сокращение длительностей окончания
Скамейца			
Скамейца			Редкий знак
Сложитие			

Таблица 2

Название	Начертание	Значение
Стрела поездная		или
[Палка воздернутая]		
Переводка с 4 очками		

взято из знаменной нотации), переводку с 4 очками (см. таблицу 2). Палка воздернутая совпадает по значению с тем же знаком в альтернативной П. н. (см. ниже; примеры употребления палки воздернутой в этом значении: РГБ. Троиц. № 436. Л. 177 об.— 178, 80-е гг. XVI в.; РНБ. Кир.-Бел. № 618/875 Л. 198–202, 80-е гг. XVI в.; № 684/941. Л. 237 об.— 238, кон. XVI в.; ГИМ. Щук. № 767. Л. 99 об., 261 об.— 262, 310 об., 1602 г.; БАН. Тек. пост. № 280. Л. 379 об.; Грани РНБ. Тит. № 637. Л. 3 об., посл. четв. XVII в.). В остальных случаях знак палки воздернутой в П. н. сливается с др. знаками (см. ниже, в сочетаниях знаков).

В П. н. есть неск. знаков, к-рые не имеют своего азбучного значения, но используются в тайнозамкненных начертаниях (см. таблицу 3).

Таблица 3

Название	Начертание
Два в челну	
Змейца	или
Паук	
Рог	
Статья с чашкой (полкулизмы)	
Фита	

К ним можно отнести и сложное начертание мелизматической формулы «кобыла», заимствованное из знаменной нотации,— 1–2 волнистые линии, охватывающие лицевое начертание (напр., в стихире на 1 сент. «Иже Духом Святым», на 25 дек.— «Что Ти принесем»).

К ***дополнительным обозначениям*** в П. н. можно отнести следующие знаки (см. таблицу 4).

1. 2 вертикальных штриха, указывающие на повышение мелодии. В некоторых случаях распев таких

Название	Начертание	Основное мелодическое значение	Особенности
Соколец		1) ; 2)	Может заменяться на стопицу с сорочьей ножкой
Статья простая			Совпадает по значению со столповым знаком
Статья мрачная		или	
Статья светлая			В 2 раза протяженнее, чем светлая статья в столповой нотации; иногда этот знак в путевой нотации имеет значение 1 целой длительности
Статья непостоянная			
Статья закрытая		или	Значение может быть и иным, это многозначное знамя
Статья мрачная закрытая		или	
Стопица			С той же длительностью, что и в столповом распеве, но используется как знак речитатива только в Обиходе, попевках без удвоения длительностей, доступках к фитам. Может сокращаться до четвертной длительности. Используется с дополнительными знаками — 1–3 крыжами
Стопица с очком			Точно совпадает по значению со столповым знаком
Стопица с сорочьей ножкой		1) ; 2)	Добавление сорочьей ножки создает новый знак в 2 раза протяженнее, чем стопица, и сходный по распеву со стрелой полукрыжной в столповой нотации
Стрела простая			
Стрела мрачная		или	
Стрела поводная		или	
Труба			
Челюстка			Также может обозначать нисходящий оборот , хотя чаще в этом случае используется стопица с очком или с крыжем

знаков не отличается от знаков без штрихов. Знамена с 2 штрихами называются «двоечельными».

2. Ключ, небольшой косой крестик, перечеркивающий основную линию крюка, скамейцы или стрелы. Он придает знаку значение пунктирного ритма, в восходящем или нисходящем направлении, в зависимости от знака и от положения ключа: а) при добавлении к крюку простому и скамейце получившийся в результате знак приобретает значение оборота в восходящем направлении, при этом ключ ставится в середине основной линии знака; б) при добавлении к скамейце, крюку светлому, мечику и др. знакам

Таблица 4

Название	Начертание	Примеры значений
Скамейца двоечельная		или
Стрела двоечельная		или
Стрела двоечельная с крыжем, знамя с большим числом значений		, или , или
Крюк ключевой, или ключ (отдельно — только в ранних рукописях)		
Скамейца ключевая, или ключ светлый		или
Мечик ключевой		
Стопица с крыжом		
Переводка с крыжом		или
Крюк с крыжом		, иногда
Крюк с ометом		
Крюк светло-ометный		
Стрела простая ометная		
Голубчик ометной		или
Переводка ометная		
Статья ометная		
Скамейца светлая		или (архаичное)
Стрела (светло)-поводная		

Название	Начертание	Примеры значений
Подчашие		
Подчашие мрачное		
Подчашие ометное		
Параклит с подчашием		

мелодическое значение получившегося знака приобретает дополнение в виде нисходящего оборота, при этом сам значок ключа должен ставиться в правой части основной линии знака (поскольку обозначает дополнительный оборот, добавляемый в конце), однако в нотации это соблюдается далеко не всегда и ключ часто помещается в рукописях в центральной части основной линии знака.

3. Крыж, указывающий на понижение мелодии. Добавляется к знаку справа внизу, иногда просто пририсовывается рядом, иногда соединяется с ним верхней частью. Длительность заключительного низкого звука может быть разной — целой, половинной, четвертной, она может заимствоваться из длительности основного знака или же добавляться к нему.

4. «Омет», или «отмет»,— термин, к-рый может указывать на 2 дополнительных обозначения с разными значениями: а) вертикальная линия в значении восходящего оборота; б) небольшая запятая в значении нисходящего оборота.

Знамена, содержащие дополнительное обозначение омета, могут называться в азбуках «ометными» или «отметными», иногда — «опашными» (от слова «опаш» — хвост). Основной вариант начертания омета — вертикальная черта в правой части, обычно сливающаяся с начертанием основного знамени (всегда в значении повышения мелодии; встречаются оба варианта названий: «стрела ометная/опашноповодная», «врахия опашная»). Второй вариант начертания этого дополнительного обозначения — небольшая запятая, пририсованная к правой части знака,— указывает на добавление нисходящего движения мелодии. По какой-то причине, возможно из-за определенного сходства начертания, знаки с этим дополнением тоже называются «ометными» (напр., «голубчик ометный»). Определенную проблему представляет знак статьи с ометом, в котором омет графически выглядит как запятая, но добавляет в конце восходящий ход, при этом в мелодии присутствует движение вниз. Можно предположить, что статья с ометом воспринималась писцами путевых рукописей как вариант стрелы простой ометной, поэтому имеет такое же значение. В рукописях встречаются промежуточные начертания стрелы ометной: основная линия рисуется очень короткой, так что знак можно принять за статью с сильно вытянутым ометом. Движение мелодии вниз объясняется тайнозамкненностью знака: стрела или статья с ометом в этом значении появляется в конце нек-рых попевок 6-го гласа (подвертка, подхват) и является мелодическим вариантом окончания со статьей закрытой (в значении 2 целых длительностей e–d).

5. Очко справа сверху знака, указывающее на повышение мелодии, а именно — добавление половинной длительности на ступень выше последнего звука. Знамена с таким дополнительным обозначением обычно называются светлыми. В определенном смысле это продолжает логику таких знаков П. н., как голубчик, голубчик светлый, врахия, потому что очко добавляет к распеву этих знаков половинные длительности.

6. Знак чашки (подчашия), указывающий на понижение мелодии. В азбуках-перечислениях П. н. (или казанской нотации) «подчашием» называется начертание крюка с пририсованной под ним чашкой; в Гранях по рукописи РНБ. Соф. № 490 (см.: *Шабалин.* 1991. С. 196) параклит с этим дополнением называется «[с] подчашием».

Кроме перечисленных в П. н. есть 2 специальных дополнительных обозначения, не меняющие мелодию знака, но указывающие на относительную звуковысотность. Это крыж (крест в левой нижней стороне знака) и рог (небольшой прямоугольник или черточка в левой верхней части знака), к-рые указывают на то, что знак поется ниже (с крыжом) или выше (с рогом) предыдущего знака (см. таблицу 5). В исследовательской лит-ре эти обозначения характеризуются как «признаки»;

Таблица 5

Название	Начертание	Примеры значений
Крыж		
Рог		

теоретические сведения об этих обозначениях часто помещаются в конце путевых азбук-перечислений (см. подробнее: *Богомолова.* 2007).

Сочетания знаков широко используются в П. н., при этом последний звук 1-го знака и 1-й звук 2-го знака могут сливаться.

Сочетание одного из знаков П. н. (переводки, голубчика и нек-рых др.) и палки с 2 очками (в знаменной нотации — палка воздернутая) добавляет к распеву 2 четвертные длительности в восходящем направлении (см. таблицу 6). Та же палка воз-

Таблица 6

Название	Начертание	Примеры значений
Стопица и подчашие мрачное с крыжем		(слияние: значение стопицы — , подчашия —)
Переводка с палкой воздернутой		

дернутая образует семейство конечных сочетаний знамен, которые ставятся на последнем слоге мелодической формулы и указывают на особый мелодический оборот, соединяющий со следующей формулой. Одно из этих сочетаний фиксируется в путевых азбуках-перечислениях под именем «слогня» или «слогия». Начертание палки воздернутой в рукописях XVII в. постепенно изменяется (уменьшается длина палки), в результате этот знак начинает напоминать сложитие с задержкой.

Альтернативные виды П. н. Во 2-й пол. XVI в. получил небольшое распространение еще один вид П. н., основанный на графике знаменной нотации (см. таблицу 7). В качестве характерных графических признаков этой нотации можно назвать очень частое употребление палки воздернутой, регулярное использование голубчика с 2 очками и крюка простого с сорочьей ножкой. Впервые альтернативная П. н. фиксируется

Таблица 7

Название	Знаки	Певческое значение
Голубчик		, или , или
		или
Два в челну		, или , или , или
Дербица		, или , или
Запятая		или
		или
Змийца		, или , или
Ключ		
Крыж		
Крюк		, или , или
		или
Палка		или
		, или , или , или
Паук		
Переводка		, или , или
Подчашие		
Скамейца		или
Сложитие		
Статья		
		Многозначное знамя, значение зависит от попевки
Стопица		или
		или
Стрела		
		или
		, или , или
		, или , или
		, или , или
Труба		

Хамило		Передает сочетания типа:
Чашка		

в списке 50-х гг. XVI в. евангельских стихир архаичной редакции путевого распева (РГБ. Троиц. № 425. Л. 335–351, начиная с 5-й стихиры), а наибольшую разработанность получает в автографе 80-х гг. XVI в. мон. *Логгина (Шишелова)* (РГБ. Троиц. № 428). С методологической т. зр. определение мелодического значения знаков этой нотации возможно после установления распева, к-рый этой нотацией фиксируется, и это именно путевой распев. Основными аргументами в пользу этого являются: попевочная структура песнопений, записанных этой нотацией, наличие знаков *фит* на тех же местах, где они появляются в знаменных и путевых песнопениях, употребление знака **э** и ремарок **низъ** и **захватъ**, обозначения **поут** на полях, постоянное использование соединительных оборотов между формулами — один из ярких отличительных признаков путевого распева (*Лукашевич.* К прочтению нотации. 2011; *Он же.* Нотация. 2011; см. также ст. *Путевой распев*). После установления распева выявление значений знаков и выделение их характерных сочетаний в графике мелодических формул возможны благодаря сопоставлению с безлинейными и нотолинейными записями песнопений путевого распева.

Следует отметить явную зависимость альтернативной П. н. от знаменной. Бóльшая часть знаков передает то же или близкое к столповому значение (голубчик, дербица, крюк с подчашием, палка, статья простая и закрытая, отдельные значения стрелы полукрыжной, поводной и светлой). Некоторые знаки также передают столповое значение, но с увеличенной в 2 раза длительностью (стопица с очком, крюк светлый, подчашие, скамейца, статья светлая, стрела простая). Относительно редкие крюк мрачный и крюк тресветлый имеют то же значение, что и более часто употребляемый крюк светлый — целая длительность; эти знаки применяются для передачи более низкого (крюк мрачный) или более высокого (крюк тресветлый) звука относительно рядом стоящего крюка светлого — этот

принцип зависимости высоты звука от вида крюка явно заимствован из знаменной нотации.

Нек-рые из знаков альтернативной П. н. имеют особое начертание, редко или почти не встречающееся в знаменной нотации: голубчик с 2 очками (как голубчик светлый в П. н.), дербица с очком (передает тот же восходящий 4-звучный оборот, что и обычная дербица, но последние 2 звука имеют половинные длительности), стрела полукрыжная без верхнего очка и с 2 очками (иногда встречается в столповых рукописях XVI–XVII вв., но не так часто, как в альтернативной П. н.), стрела мрачная с облачком и подчашием (теоретически допустимое с т. зр. комбинаторных принципов знаменной нотации, но в столповых рукописях встречающееся очень редко — одно из частых начертаний в альтернативной П. н.), крюк с сорочьей ножкой (обычно ставится на центральной части основной диагональной линии этого знака). Мелодическое значение разных видов стрелы полукрыжной в целом основано на значении столпового знака.

Нек-рые знаки, вполне привычные для столповой нотации, имеют необычное мелодическое значение. Напр., запятая с крыжем фактически является сочетанием запятой (в значении целой длительности) и крыжа, к-рый переносит часть этого звука (четвертную длительность) на ступень вниз. Сложные значения знамени «два в челну» происходят из первоначального удлинения столпового распева этого знамени вдвое. Переводка имеет значение восходящего оборота в 3 или 4 звука, как и в обычной П. н., что является практически единственным примером явного совпадения словарей 2 нотаций.

Стопица с очком и запятая в альтернативной П. н. активно используются в качестве дополнительного обозначения до или после основного знака, добавляющего нисходящее или качающееся движение мелодии. В этом случае длительности сокращаются: запятая исполняется за половинную длительность, стопица с очком — за 2 четвертные.

Особые дополнительные обозначения П. н.— «рог» и «крыж в носе», используемые для фиксации относительной звуковысотности,— не употребляются в альтернативной П. н.

Пересечений между словарями знаков обычной и альтернативной П. н. слишком мало, чтобы можно было говорить о к.-л. взаимовлиянии. По всей видимости, обычная П. н. почти не повлияла на альтернативную П. н., к-рая сложилась на 1–2 десятилетия раньше (в 50-х гг. XVI в.). Причины совпадения значения переводки пока неясны, но можно предположить, что передача с помощью переводки восходящего оборота в 3–4 звука могла появиться до создания П. н. И наоборот, к.-л. специфические особенности альтернативной П. н. не появляются в обычной П. н., за исключением редкого употребления палки воздернутой в значении качающегося мелодического оборота в нек-рых одноголосных путевых рукописях посл. трети XVI — 1-й пол. XVII в.

Еще один вид альтернативной П. н. зафиксирован в упомянутом выше списке РГБ. Троиц. № 425, в евангельских стихирах с 1-й по 4-ю. Это архаичный вид нотации, к-рый в основном является записью путевого распева средствами знаменной нотации, но с добавлением ряда специфических знаков.

Лит.: *Христофор.* Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников, Г. А. Никишов; предисл., коммент., исслед.: Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ; 9); *Богомолова М. В.* Азбуки путевой нотации // Musica Antiqua. Bydgoszcz, 1988. Vol. 8. Pt. 1. P. 111–133; *она же.* О репертуаре греческого распева записи «греческой» нотацией // ГДРЛ. 1992. Сб. 4: XVII — нач. XVIII в. С. 256–285; *она же.* Знаменная монодия и безлинейное многоголосие (на примере великой панихиды). М., 2005. Вып. 2: Рус. безлинейное многоголосие; *она же.* Анализ знаковой системы «греческой» нотации (на основе песнопений нового греч. распева) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Муз. культура христ. мира. 2007. Вып. 1(1). С. 26–45; *Гусейнова З. М.* «Путные тайны» азбуки Христофора // Источниковедческое изуч. памятников письменной культуры. Л., 1990. С. 51–71; *она же.* Азбуки «казанского знамени» // Рукописные памятники. СПб., 1999. Вып. 5. С. 11–30; *Шабалин Д. С.* Певческие азбуки Др. Руси. Кемерово, 1991; *он же.* Певческие азбуки Др. Руси: Тексты. Краснодар, 2003. (Мат-лы и исслед. по древнерус. музыке; 1); *Лукашевич А. А.* К прочтению нотации рукописи РГБ. Ф. 304/I. № 428 // Гимнология. М., 2011. Вып. 6. С. 402–428; *он же.* Нотация особого типа в путевом Стихираре РНБ. Сол. 690/763 // Theorie und Geschichte der Monodie. W., 2011. S. 255–274.

А. А. Лукашевич

ПУТЕВО́Й РАСПЕ́В, певч. традиция, сформировавшаяся с кон. XV в. в рамках *знаменного распева* — основной певч. традиции Др. Руси, одновременно с *демественным пением.* Первые признаки появления этого особого певч. стиля можно видеть в рукописях кон. XV — нач. XVI в., время активного формирования П. р.— 40–70-е гг. XVI в. Песнопения П. р. являются производными от песнопений знаменного распева и в такой же степени подчиняются принципам *осмогласия.* П. р. стал средним голосом (основой) для *строчного пения* (троестрочия) — муз. стиля раннего рус. *многоголосия* XVI–XVIII вв.

Основными признаками П. р. являются: увеличенная по сравнению со знаменным распевом единица ритмической пульсации для большинства осмогласных песнопений, широкое использование мелодических украшений и просодических смещений для придания мелодии более подвижного характера. В ряде песнопений *Обихода,* а также в фитных и лицевых формулах (см. в статьях *Фита, Лицо*) увеличения единицы ритмической пульсации, как правило, не происходит, мелодия П. р. почти совпадает со знаменной, отличаясь от нее лишь нек-рыми особенностями. Мелодия песнопений П. р. в одноголосном изложении практически всегда совпадает с мелодией путевого голоса строчного пения, наибольшие расхождения возникают между голосом в строчном пении и путевыми песнопениями, записанными *знаменной нотацией,* но и эти расхождения, как правило, не выходят за рамки небольших вариантов. Песнопения П. р. могут записываться как знаменной, так и *путевой нотацией,* а также особым видом последней, сохранившимся в небольшом числе рукописей. Одним из графических признаков песнопений П. р. (а также песнопений др. певческой традиции — демественных) является употребление знака ҃ и ремарок **верхъ** и **низъ.**

Историография. Вплоть до 2-й пол. XX в. терминология, связанная с П. р. и демественным пением, практически не была исследована, во мн. работах можно обнаружить путаницу терминов и определений, по-разному оценивалась связь П. р. с осмогласием (*Ефимова.* 1984. С. 7, 11. *Богомолова.* 2005. С. 6–7 и далее). П. р. не был темой специальных исследований, за исключением небольших работ, посвященных раннему рус. многоголосию (*Стасов.* 1864; *Ряжский.* 1886), но о характере П. р. в этих работах говорится немного. В обобщающих дореволюционных

работах по церковному пению (*Сахаров*. 1849; *Разумовский*. 1886; *Металлов*. 1912) П. р. не был проанализирован с муз. т. зр., не был выявлен необходимый для его изучения круг источников, не выяснено соотношение с демественным пением и многоголосием, не были выработаны принципы прочтения путевой нотации. Прот. Д. В. *Разумовский* высказал мнение о неосмогласной природе П. р. (*Разумовский*. 1886. С. 36–37). Не слишком удачны были попытки разграничить сферу употребления названий нотаций — путевой, *демественной* и *казанской* (*Смоленский*. 1901. С. 99; *Металлов*. 1912. С. 31; *Преображенский*. 1907. С. 9–10; *Он же*. 1924. С. 29). Однако уже на этом этапе был выдвинут важный тезис о происхождении П. р. от знаменного (*Сахаров*. 1849. С. 102; *Разумовский*. 1886. С. 164).

В работах М. В. *Бражникова* были систематизированы теоретические руководства, имеющие отношение к П. р. (*Бражников*. 1972. С. 369 и далее), но принципы прочтения путевой нотации выработаны не были (*Он же*. 1975. С. 14). В. М. *Беляев* выдвинул тезис о том, что П. р. является вдвое расширенной мелодией знаменного распева, и связал это с зарождением многоголосия (*Беляев*. 1997. С. 15, 24–25, 98), Н. Д. *Успенский* постулировал связь П. р. с осмогласием и указал на связь столповых (знаменных) и путевых *попевок* (*Успенский*. 1971. С. 214–222; *Он же*. 1978). М. В. Богомолова сделала П. р. центральным объектом своего исследования в диссертации 1982 г. и в ряде статей. В диссертации 2006 г. исследовательница сосредоточивается на изучении раннего рус. многоголосия, что также потребовало привлечения материала П. р. В работах Богомоловой устанавливается датировка ряда певч. рукописей, уточняется терминология, относящаяся к путевому и демественному распевам и к раннему рус. многоголосию, в диссертации 1982 г. содержится библиографический обзор, посвященный исследованиям П. р. в XIX–XX вв. В работах А. В. Конотопа анализируется знак ҇ по одноголосным и многоголосным рукописям; И. В. Ефимова занималась вопросами расшифровки рукописей раннего рус. многоголосия; в ее совместной работе с Б. А. Шиндиным описывается единственная известная в науке рукопись троестрочного *Ирмология* (РНБ. ОЛДП. Q. 4 — *Ефимова, Шиндин*. 1991. С. 131–139, 213–223). Г. А. Пожидаева анализировала мелодические и ритмические особенности песнопений П. р., благодаря чему ей удалось выявить мн. характерные мелодико-ритмические особенности путевых попевок (*Пожидаева*. 1999. С. 65–80).

С последних десятилетий XX в. активизируется изучение П. р., публикуются и вводятся в научный обиход новые памятники: *«Ключ знаменной»* инока *Христофора* (см.: *Христофор*. 1983), *Грани* и фрагмент казанского *Согласника* (*Гусейнова*. 1999), путевой фитник из рукописи РНБ. Солов. № 690/763, с уточнением датировки этой рукописи — 1-я пол. 70-х XVI в. (*Новиков*. 2004). В 1992 г. Р. К. Хачаньян представила картину распространения П. р. в рукописях Кирилло-Белозерского собрания РНБ (*Хачаньян*. 1992), Е. А. Архимандритова (Смирнова) опубликовала каталог обиходных песнопений строчного и демественного многоголосия (*Архимандритова (Смирнова)*. 2003). Список новой редакции путевого (казанского) Согласника был выявлен А. Г. Хачаянц (*Хачаянц*. 2001; *Она же*. 2010). В работах Л. В. Кондрашковой поднимаются вопросы муз. звучания ранних многоголосных произведений, вводятся в оборот безлинейные и нотные рукописи, содержащие запись голосов строчного многоголосия, подробно рассматриваются мелодические и ритмические особенности попевок и фит троестрочного стиля пения, основанного на П. р. (*Кондрашкова*. 2013; *Она же*. Троестрочие. 2018).

Этимология термина «путь». Муз. термины «путь», «путный распев», «путевой распев», по всей видимости, связаны с древнерус. словом **поуть**, к-рое может иметь значения «дорога», «путешествие», в переносном смысле — «образ действия или жизни» и т. п., а также «отрасль хозяйства» или «ведомство» (Словарь древнерус. языка (XI–XIV вв.). М., 2012. Т. 9. С. 323; *Срезневский*. Словарь. Т. 2. Стб. 1738–1739), однако неясно, каким именно образом сложилась семантика нового слова, отсюда — неопределенность значения, вкладываемого древнерус. мастерами-распевщиками в термин «путевой распев».

В работе прот. Д. Разумовского П. р. связывается с пением вне храма, в дороге (*Разумовский*. 1886. С. 37); С. В. Смоленский считает, что термин указывает на «cantus firmus» древнерусского многоголосного пения (*Смоленский*. 1901. С. 89), И. А. *Гарднер* и Пожидаева трактуют его как «правило» или «обычай» (переносное значение слова «путь»; см.: *Гарднер*. Богослужебное пение. 1998. Т. 1. С. 458; *Пожидаева*. 1999. С. 65).

Не исключено, что русское слово «путь» было неверно понятым греч. словом ᾠδός (певец), к-рое совпадало по звучанию с греч. ὁδός (путь),— достаточно распространенная ошибка для визант. и поствизант. периода. Это можно сопоставить с происхождением термина «демество», к-рый принято связывать с греч. δομέστικος (руководитель хора; см. в ст. *Демественное пение, Доместик*).

Принципы прочтения песнопений П. р. Поскольку песнопения П. р. нередко записываются особыми нотациями, их прочтение далеко не всегда является простой задачей. Прочтение возможно, если мелодию путевых песнопений в одноголосной форме записи сопоставить с голосом *«путь»* в троестрочии (*Богомолова*. 2005. С. 11–13, 145); путевые песнопения в записи знаменной нотацией (т. н. путь столповой) также могут использоваться как источник для прочтения тех же песнопений в записи путевой нотацией (при этом следует учитывать, что в них обнаруживаются небольшие мелодические отклонения от изложения путевой нотацией, возможно из-за того, что путь столповой, как правило, приспособлен для одноголосия), но они также близки и сопоставимы. Поэтому: 1) важнейшим подспорьем для прочтения путевых песнопений являются нотолинейные рукописи, как троестрочные (основные — РГБ. Ф. 210. № 24; РНБ. Q.I.875; ГИМ. Муз. № 564), так и одноголосные (напр., одноголосные нотные Обиходы XVIII–XX вв., рукописные и печатные); 2) существуют рукописи, в к-рых песнопения П. р. записаны знаменной нотацией, их сопоставление с песнопениями, записанными путевой нотацией, помогает правильному прочтению; 3) песнопения П. р. в записи знаменной или путевой нотацией могут снабжаться в рукописях киноварными *пометами*, указывающими на звуковысотность (для путевых песнопений в одного-

лосном путевом изложении это редкость: пометы, как правило, появляются только в поздних троестрочных, реже — в двоестрочных рукописях).

Мелодические особенности П. р. и его связь со знаменным оригиналом создают возможность получения дополнительных данных для расшифровки путевой нотации, что можно использовать при отсутствии нотных или пометных списков, а также для уточнения звуковысотности и мелодии отдельных оборотов.

Во-первых, формульная структура песнопений П. р. является важным подспорьем при прочтении путевой нотации. В случае отсутствия нотных или пометных списков прочтение возможно с помощью выявления мелодических формул, совпадающих с обнаруженными в др. песнопениях. Изучение особенностей путевых попевок, лиц и фит, их сравнение в разных песнопениях, систематизация разновидностей окончаний и подводов — все это позволяет правильно прочитать даже те песнопения П. р., к-рые не зафиксированы ни в пометном, ни в знаменном, ни в нотном изложении. Знаки путевой нотации нередко имеют неск. мелодических значений, поэтому анализ особенностей мелодических формул очень важен для правильного прочтения.

Во-вторых, направление мелодии и др. особенности знаменного оригинала путевого песнопения могут разрешить некоторые затруднения с прочтением пути благодаря тому, что П. р. основан на столповом оригинале.

В-третьих, в П. р. существует тенденция к плавности мелодии, без скачков через ступень. Это не исключает наличия в мелодии таких скачков, однако значительно снижает их количество. Плавность достигается постоянным использованием соединительных оборотов между мелодическими оборотами на отдельных слогах, что достаточно точно указывает на высоту следующего слога. Это еще один способ получения дополнительных данных о звуковысотности отдельных оборотов П. р.

Терминологическое обозначение П. р. в рукописях. В XVI–XVII вв. термины, указывающие на П. р., используются, как правило, в рукописях, где смешиваются песнопения разных стилей. В этом случае перед песнопениями П. р. ставится обозначение: «путь», «путем», «путное», «путнеи». Рукописи или циклы песнопений могут обозначаться термином «путный», напр.: «строчки и фиты ис путнаго Стихораля» (РГБ. Ф. 178. № 875. Л. 429 об.), «строчки которые в пе(н[ь])е несть, ходятся в путных стихирах» (Там же. Л. 437), «ирмосы путные певаемы за Достоино есть» и «величанья путные» (Там же. № 830. Л. 189, 195), «задостойники путные» (ГПНТБ. Тих. № 23. Л. 114, 1613–1645 гг.; РГБ. Ф. 98. № 1159. Л. 135; Ф. 379. № 23. Л. 194 об. и др.). В Обиходах XVIII–XIX вв. перед песнопениями П. р. встречается термин «путевой» или «путевое», напр.: РГБ. Ф. 556. № 79. Л. 270 об.; Ф. 379. № 45. Л. 166, 168 об.; Ф. 379. № 47. Л. 35; в раздельноречном Обиходе РГБ. Ф. 173/II. № 79. Л. 116 (в заглавии вязью «Задостойники путевыя»). Термин «путевое» в рукописях до кон. XVII в. встречается редко (см., напр.: РГБ. Ф. 37. № 37. Л. 448 об.).

В рукописях, которые содержат исключительно песнопения П. р. (напр., сборники 70–80-х гг. XVI в.), распев указывается очень редко. В рукописи 70-х гг. XVI в. РНБ. Солов. № 690/763 слово «путные» употреблено в записи на ее начальных листах («Книга певчая владыки Филофея.стихеры и славники», приписано «путные»). В самом тексте рукописи термин «пут» встречается всего несколько раз (напр.: Л. 269, 293 об.), в др. рукописях он тоже употребляется крайне редко. Словами «стихораль путнои» называет свою рукопись одноголосного путевого Стихираря 1602 г. кирилло-белозерский инок Христофор (ГИМ. Щук. № 767. Л. 419).

Перечисленные термины указывают на П. р. как на мелодический стиль. Иногда песнопения П. р. предваряются ремаркой «казанское знамя» или аналогичной (РГБ. Троиц. № 436. Л. 7 об., 31 об., 32 об., 75, 107 об., 109 об.; РГБ. Ф. 379. № 29. Л. 134 об.; Ф. 98. № 1159. Л. 139 об.), к-рая указывает на вид нотации — той особой нотации, в к-рой используются ключи, навесные крыжи, ометы и к-рая с XVI в. используется для записи не только путевого, но и др. распевов (см. ст. *Казанская нотация; Богомолова.* 2005. С. 142, 147).

Историю П. р. можно разделить на неск. периодов, определяемых значительными изменениями мелодического облика песнопений и/или используемой для этого нотации: 1) ранний период, появление первых признаков существования П. р. от кон. XV в. до 40-х гг. XVI в.; 2) период очевидного проявления в рукописях особенностей нового распева, 40–60-е гг. XVI в.; 3) период оформления путевой нотации и теоретических принципов П. р., 70-е гг. XVI в.— 10-е гг. XVII в.; 4) период максимального расширения репертуара П. р. и троестрочия, 20-е гг. XVII в.— нач. XVIII в.; 5) поздний период, XVIII–XX вв., выход из употребления путевой нотации и троестрочного пения.

Ранний период истории П. р. (кон. XV в.— 40-е гг. XVI в.). Основным признаком раннего периода является появление в рукописях особых терминов «путь», *«верх», «низ»*. Фиксируются относительно редкие и непоследовательные изменения графики записи песнопений.

Одна из ведущих исследователей П. р. Богомолова выделяет репертуар П. р. более позднего времени и использует его для выявления признаков П. р. в ранний период — до 40-х гг. XVI в. (*Богомолова.* 1982. С. 34–42; *Она же.* 2006). В рукописях кон. XV в. она выявила 15 песнопений, 1-й пол. XVI в.— 9, в 3-й четв. XVI в. этот список увеличивается до 25 песнопений. Список включает такие песнопения, как «О Тебе радуется», «Владычице, приими», тропари на освящение воды «Глас Господень» и др. Несмотря на необходимость учитывать репертуар П. р., не следует однозначно относить данные песнопения к П. р. по спискам до 40-х гг. XVI в. (и даже более позднего времени): как правило, запись этих песнопений не содержит характерных признаков, указывающих на мелодические особенности П. р. (напр., «О Тебе радуется» в рукописях РГБ. Троиц. № 410. Л. 111 об., 411 л. 158; № 413. Л. 202 — в записи можно проследить стандартные знаменные попевки на словах «всякая тварь», «архангельский сбор», «девственная» и нек-рых других; «Владычице, приими» по рукописям РГБ. Троиц. № 419. Л. 87; № 417. Л. 434). Это выявляется, в частности, через сопоставление этих песнопений в рукописях 1-й пол. XVI в. с их более поздними списками XVI–XX вв., где знаменная версия противопоставляется версии П. р. (напр., «О Тебе радуется» и «Владычице, приими» в Обиходе, изд. в 1911 в Москве при

богадельном доме на *Преображенском кладбище* для старообрядцев-беспоповцев: Л. 172–174, 231–235 об.).

Подобное совпадение с обычным столповым (знаменным) изложением имеет место в рукописи рубежа XV и XVI вв. ГИМ. Епарх. № 194, где Богомолова выявила самое раннее употребление термина «путем» (Л. 197: стихира на Рождество Христово «Что Ти принесем»; *Богомолова.* 2005. С. 106). Несмотря на наличие термина, запись стихиры практически не отличается от обычного столпового изложения, к-рое можно найти в рукописях того времени,— это изложение сопоставимо с пометными и нотными вариантами более позднего времени и несомненно принадлежит певч. стилю знаменного распева.

В рукописях раннего периода в песнопениях встречается знак ϑ — он нередко характеризуется исследователями как знак, указывающий на связь с П. р. или с демественным распевом. Однако для раннего периода, до 40-х гг. XVI в., эта связь может быть поставлена под сомнение (напр., стихиры «Волсви персидстии царие» на Рождество Христово, «Идеже осеняет» на память арх. Михаила, «Давыд провозгласи» на Введение во храм Пресв. Богородицы — РГБ. Троиц. № 409. Л. 54, 57, 82; № 410. Л. 147 об.). Зачастую в рукописях этого периода знак ϑ приписан позднее (см. также: *Ефимова.* 2004. С. 120–122).

Тем не менее в этот период уже фиксируются особенности изложения песнопений в рукописях, к-рые могут указывать на другой распев, отличный от знаменного. Изредка встречается усложнение записи в задостойнике «О Тебе радуется» (напр., в ркп. ИРЛИ. Причуд. № 97. Л. 227 об.; на слове «девственная» изложение сопоставимо с П. р.— ср.: РГБ. Троиц. № 429. Л. 188, 1-я пол. XVII в.; см. также в ркп. РГБ. Троиц. № 412. Л. 74 об., на слове «архангельский»).

Рукопись 10–20-х гг. XVI в. РГБ. Ф. 173/I. № 231 в определенном смысле можно назвать предтечей путевых сборников 70–80-х гг. XVI в. Ее особенности проявляются в нарушении моножанровости состава Стихираря (включены величания, припевы по Пс 50 и на 9-й песни, ирмосы Богоявления — как в путевых сборниках 70–80-х гг. XVI в.), в текстах песнопений (архаичные текстовые варианты, характерные для путевых рукописей), в формульной структуре песнопений (она нередко прямо отражает те особенности, к-рые появились в песнопениях П. р. в 70-х гг. XVI в.), а также в нотации (знаки стопицы с сорочьей ножкой, голубчика с одним очком, двоечельной стрелы, к-рые в более позднее время вошли в число знаков путевой нотации). Тем не менее нотация и изложение мелодических формул в рукописи РГБ. Ф. 173/I. № 231 остаются преимущественно столповыми (см.: *Лукашевич.* 2016).

Период активного формирования мелодической системы П. р. (40–60-е гг. XVI в.). В рукописях этого времени регулярно обнаруживаются новые редакции песнопений с усложненной записью и увеличенной вдвое единицей ритмической пульсации. Вариативность изложения песнопений для данного периода довольно значительна, однако в нек-рых случаях новые редакции сопоставимы с тем изложением путевых песнопений, к-рое возникло в следующий период (с 70-х гг. XVI в.). В качестве примеров новых редакций песнопений, полностью или частично сопоставимых с П. р., можно привести следующие: 1) стихира пасхального крестного хода «Воскресение Твое, Христе Спасе» с ремаркой «путем» (сборник 40-х гг. XVI в. ГИМ. Епарх. № 170. Л. 210); 2) стихиры прп. Сергию Радонежскому на подобен «Все упование» (РГБ. Ф. 113. № 240. Л. 145 об.); 3) стихира «Придете, ублажим Иосифа» (РГБ. Троиц. № 414. Л. 731); 4) задостойник «Владычице, приими» по рукописям РГБ. Троиц. № 414 (Л. 239 об.), 415 (Л. 148 об.), РГБ. Ф. 113. № 255 (Л. 226), РНБ. Кир.-Бел. № 675/932, РГБ. Ф. 247. № 217 (Л. 130); 5) цикл из 23 песнопений в рукописи 50-х гг. XVI в. РНБ. Q. I. 184, в к-рых употребляются знак ϑ, нестандартные мелодические формулы, на каждом слоге к-рых, как правило, стоят знаки или их сочетания, имеющие значение, соответствующее целой длительности (статьи, стрелы, два в челну и проч.) (в их числе: тропари на освящение воды «Глас Господень» (Л. 317), 2 стихиры на Рождество Пресв. Богородицы (Л. 319, 319 об.), 4 стихиры на Воздвижение Креста (Л. 322 об.— 324), стихира на Введение во храм Пресв. Богородицы «По рожении Твоем» (Л. 327 об.), стихира преподобным «Иже по образу» (Л. 328), стихира свт. Николаю Мирликийскому «Человече Божий» (Л. 328 об.), стихира на Рождество Христово «Августу единовластельствующу» (Л. 329 об.); некоторые др. песнопения: Л. 330, 330 об., 337, 341, 345 об., 346, 346 об., 351); 6) евангельские стихиры по рукописи РГБ. Троиц. № 425. Л. 335–351, изложенные в архаичной редакции П. р.; кроме того, отдельные особенности путевой версии евангельских стихир фиксируются в изложении по рукописи РГБ. Троиц. № 416. Л. 423–432 и в правке крюковой строки в рукописи РГБ. Троиц. № 420. Л. 134–140 об.

В рукописях 40–60-х гг. XVI в. увеличивается число необычных знаков, что говорит об активизации экспериментов с нотацией,— это можно связать с формированием новых певч. стилей. К ним прежде всего принадлежат следующие явления: 1) регулярное употребление новых комбинированных знаков нотации в рукописях РНБ. Кир.-Бел. № 652/909 (1558 г.) и РГБ. Троиц. № 414 (1547–1563 гг.), в рамках графики знаменного распева (см.: *Плетнева.* 2010); 2) ранний образец альтернативной путевой нотации (получившей окончательное оформление в посл. четв. XVI в.— *Лукашевич.* 2011) в евангельских стихирах архаичной редакции П. р. по рукописи 50–60-х гг. XVI в. РГБ. Троиц. № 425 (Л. 335–351, стихиры с 4-й по 11-ю), в к-рой знаки столповой нотации получают (согласно сравнительному анализу этих песнопений) новое мелодическое содержание.

Итак, данные рукописей 40–60-х гг. XVI в. показывают, что в это время происходили активное формирование мелодики нового певч. стиля П. р. и разработка новых нотаций для фиксации этого распева. Отметим, что мн. рукописи, в к-рых фиксируются процессы модификации распевов этого периода, относятся к монастырским собраниям, в т. ч. к рукописям *Иосифова Волоколамского (Волоцкого) в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* (собрания РГБ. Ф. 113, ГИМ. Епарх.; см., в частности: *Богомолова.* 1998).

Начальный период существования П. р. (70-е гг. XVI в.— 10-е гг. XVII в.). Путевая нотация (как частное проявление казанской нотации или ее приложение к конкретному распеву) появляется в рукописях 70–80-х гг. XVI в. практически в

окончательно сформировавшемся виде (*Богомолова.* 2006. С. 120). Существует ряд певч. сборников, содержащих исключительно песнопения П. р., записанные путевой нотацией: РНБ. Солов. № 690/763 (70-е гг. XVI в.); РГБ. Ф. 354. № 140 (70–80-е гг. XVI в.); РНБ. Кир.-Бел. № 618/875 (80-е гг. XVI в.); 660/917 (1581–1584 гг.); 684/941 (90-е гг. XVI в.); РГБ. Ф. 98. № 1956 (кон. XVI — нач. XVII в.); ГИМ. Щук. № 767 (1602 г.); РНБ. Кир.-Бел. № 623/880 (10–20-е гг. XVII в.). Эти рукописи, как правило, включают Стихирарь месячный и триодный, Октоих и Обиход. Моножанровый состав Стихираря чаще всего нарушается включением в него величаний, задостойников, праздничных припевов по 50-м псалме и на 9-й песни, ирмосов канонов на Богоявление. Рукопись 80-х гг. XVI в. РГБ. Троиц. № 436 содержит Стихирарь триодный и Обиход. Существование в этот и последующие периоды истории П. р. рукописей такого типа говорит о том, что П. р. и связанное с ним строчное пение были выделены в отдельную муз. систему в рамках рус. певч. традиции. Общее число нотированных в Стихираре, Октоихе и Обиходе песнопений П. р.— неск. сотен. На фоне перечисленных рукописей выделяется по своему объему певч. сборник РГБ. Ф. 98. № 1956, содержащий ок. 900 песнопений П. р.

Рукописей П. р., включающих песнопения только одной певч. книги (напр., только Стихираря, только триодного Стихираря и проч.), в этот период не существовало, что вполне соответствует особенностям знаменных рукописей того же времени.

В ряде рукописей знаменные и путевые песнопения перемежаются — такое явление характерно не только для этого периода, но и для всей 1-й пол. XVII в. К ним относятся рукописи: РГБ. Троиц. № 426 (70–80-е гг. XVI в.); БАН. Тек. пост. № 319 (кон. XVI — нач. XVII в.); РНБ. Кир.-Бел. № 685/942 (кон. XVI — нач. XVII в.); 622/879 (20–30-е гг. XVII в.); 617/874 (30-е гг. XVII в.); 657/914 (1613–1645 гг.); БАН. Тек. пост. № 280 (2-я четв. XVII в.). Целые разделы с путевыми песнопениями есть в столповых рукописях: РНБ. Кир.-Бел. № 641/898 (10–20-е гг. XVII в.); 674/931 (1598–1604 гг.); РГБ. Ф. 37. № 143 (1606–1644 гг.). Как особое явление в певч. традиции этого периода можно отметить существование Стихирарей расширенного состава, содержащих значительное число песнопений П. р., изложенных столповой нотацией (т. е. «путем столповым»): БАН. Строг. № 44 (80-е гг. XVI в., стихиры П. р. в конце каждого месяца, всего ок. 150 песнопений); РГБ. Троиц. № 427 (1584–1598 гг., содержит более 350 песнопений П. р., как путевой, так и столповой нотацией,— последних ок. 100); РГАДА. Ф. 396. № 3722 (Стихирарь кон. XVI — нач. XVII в., сходный по своим особенностям с БАН. Строг. № 44).

Изредка в рукописях этого периода встречаются песнопения, к-рые частично распеты П. р., а частично — столповым. Нотация при этом также может меняться с путевой на столповую. Это явление не очень распространено и затрагивает ок. 10 песнопений, встречающихся в неск. рукописях (напр.: РГБ. Троиц. № 426; РНБ. Солов. № 690/755; ГИМ. Епарх. № 217); сравнительно устойчивое бытование получил, возможно, только богородичен «Из Тебе, Пресвятая» (Октоих, 7-й глас, в субботу вечера на малой вечерне). Не исключено, что феномен совмещения в одном песнопении попевок разных распевов является остатком процесса превращения столповых песнопений в путевые, свидетельством существования неустойчивых смешанных редакций на определенном историческом этапе (см.: *Лукашевич.* 2017; *Кондрашкова.* 2020).

В рукописях этого же периода окончательно складывается альтернативная путевая нотация (см.: *Лукашевич.* 2011), в к-рой в отличие от стандартной путевой нотации используются преимущественно знаки столповой нотации в новом значении (напр., простой крюк с увеличенной вдвое длительностью). Знаки ключей, сорочьих ножек и ометов (вертикальных черт в правой части стрел и крюков) в этой нотации почти не используются, поэтому графический облик песнопений, записанных этой нотацией, близок к столповым. Число рукописей, где используется альтернативная путевая нотация, невелико; не считая рукописи более раннего периода РГБ. Троиц. № 425, это РНБ. Солов. № 690/763 (Л. 289–302 об., ок. 30 песнопений), РНБ. Кир.-Бел. № 675/932 (Л. 462–463 об., 80-е гг. XVI в., 4 песнопения — тропари на освящение воды), РГБ. Троиц. № 428 (80-е гг. XVI в.) — автограф распевщика мон. *Логгина (Шишелова),* певца Чудова мон-ря, впосл.— головщика Троице-Сергиева мон-ря, единственная рукопись, содержащая исключительно нотацию этого типа. В рукописи РГБ. Троиц. № 449 этой нотацией записан задостойник Пасхи на полях (Л. 41 об.), в рукописях РГБ. Троиц. № 417 и РГБ. Ф. 173/I. № 231 — внесена правка в ирмосы. Т. о., данная нотация является малоупотребительной — изобретенная чуть раньше обычной путевой нотации, она практически перестает использоваться уже к рубежу XVI и XVII вв., лишь эпизодически появляясь в списках XVII в.

С 70-х гг. XVI в. в рукописях помещаются фитники П. р. (РНБ. Солов. № 690/763; РГБ. Ф. 354. № 140; см.: *Новиков.* 2004), с нач. XVII в.— азбуки-перечисления путевой (казанской) нотации, Грани (сопоставительные таблицы знаков казанской и столповой нотаций) и Согласники раннего типа (сопоставительная запись путевых и столповых мелодических формул, впервые — в ркп. 1604 г. РНБ. Кир.-Бел. № 665/992; см.: *Христофор.* 1983; *Богомолова.* 1988; *Лукашевич.* 2014). Наличие памятников этих видов указывает на теоретическое осмысление П. р. и сложение к этому периоду его муз. принципов.

Влияние мелодических принципов П. р. отмечается для нек-рых песнопений, не относящихся прямо к репертуару П. р.,— обиходных песнопений всенощного бдения (Пс 103, кафизм вечерни и утрени, полиелея; см.: *Старикова.* К вопросу. 2011; *Она же.* Первая кафизма. 2011; *Она же.* Полиелей. 2011), евангельских стихир *большого распева* (*Тюрина О. В.* Древнерусская мелизматика: Большой распев: Канд. дис. М., 2011. С. 77, 104–106, 125; *Лукашевич А. А.* Евангельские стихиры большого и путевого распевов: к вопросу о соотношении между версиями (в печати)).

Мн. рукописи, связанные с историей П. р. этого периода, хранятся в собраниях, происходящих из Троице-Сергиева, Соловецкого и Кирилло-Белозерского мон-рей (см., в частности: *Хачаньян.* 1992; *Старикова.* Всенощное бдение. 2011. С. 88–89).

Период максимального расширения репертуара П. р. (20-е гг. XVII в.— нач. XVIII в.) характеризуется неск. новыми явлениями.

Во-первых, возникают Согласники нового типа (напр., в ркп. РГБ. Ф. 37. № 93), отличающиеся от старых иным подходом к материалу. Отличие касается способа обработки строк, в к-рых мелодические формулы знаменного и путевого распевов не совпадают,— когда на месте одной знаменной попевки стоит не ее путевой аналог, а др. путевая попевка, фита или лицо. В случае возникновения таких расхождений старые Согласники просто приводят эти строки в том виде, в каком они представлены в Стихирарях, а Согласник из собр. Т. Ф. и С. Т. Большаковых (РГБ. Ф. 37) и его списки изменяют путевую формулу так, чтобы она точно соответствовала столповой (*Лукашевич*. 2014). Примерно в это же время или чуть позже появился Согласник расширенного состава, разные редакции которого представлены списками: 1) ЗНБ СаратГУ. № 1126. Л. 248–291 об., 1613–1645 гг. (с многолетием царю Михаилу Феодоровичу Романову); 2) РНБ. Солов. № 690/752, сер. XVII в. Согласники расширенного состава содержат гораздо больше строк, в т. ч. строки с сопоставлением фит, и имеют в отличие от Согласников типа РГБ. Ф. 37. № 93 последовательную подтекстовку (*Кручинина, Шиндин*. 1979).

Во-вторых, появляется партитурная запись песнопений троестрочия, основным голосом к-рого является путь — строка П. р., записанная путевой нотацией и, как правило, не отличающаяся от одноголосного изложения пути. Партитурная запись до сер. XVII в. включала в себя 2 голоса, а полные трехголосные рукописи появляются только с середины столетия (*Богомолова*. 2005. С. 123–125).

В-третьих, значительно расширяется репертуар стихир П. р.: в этот период создаются Стихирарь месячный РНБ. Q.I.186, содержащий ок. 2 тыс. песнопений, Октоих расширенного состава (с полным набором воскресных стихир на стиховне и на хвалитех, в двоестрочных рукописях — РГБ. Ф. 37. № 142, до 1645 г.; ГИМ. Муз. № 3199, сер. XVII в.). Появляются рукописи, к-рые содержат только одну певч. книгу, напр.: Стихирарь месячный в миниатюрной рукописи 1613–1645 гг. БАН. Тек. пост. № 100, уже упомянутый Стихирарь РНБ Q.I.186, Стихирарь месячный РГБ. Ф. 272. № 324 (30-е гг. XVII в.), Трезвоны ГИМ. Увар. № 142-8° (сер.— нач. 2-й пол. XVII в.), Праздники РНБ. О. I. 444 (до 1635 г.). Двое- и троестрочные рукописи также тяготеют к тому, чтобы в них была включена только одна книга: Праздники двоестрочные раздельноречные с дополнениями РГБ. Ф. 379. № 79 (50-е гг. XVII в.), Праздники троестрочные истинноречные РГБ. Ф. 379. № 84; Ф. 299. № 115, Триодные Стихирари — двоестрочный РГБ. Ф. 379. № 80 (3-я четв. XVII в.) и троестрочный ГИМ. Син. певч. № 1248 (кон. XVII в.), Октоих двоестрочный с дополнениями по рукописи Национальной б-ки Белоруссии Ф. 91. № 307. Стихирарь месячный может делиться на части: двоестрочный Стихирарь на дек.— февр. в рукописи РГБ. Ф. 354. № 144 (2-я пол. XVII в.), на сент.—февр. в рукописи РГБ. Ф. 228. № 38 (XVII в.), Трезвоны двое- и троестрочные на март—авг. в рукописи РГБ. Ф. 379. № 83. Певч. книги по-прежнему нередко объединяются в сборники и конволюты, как в рукописи РГБ. Ф. 37. № 142 (двоестрочные Обиход и Октоих) (см. также: *Богомолова*. 1991; *Она же*. 2006. С. 346–353).

Есть основания полагать, что в 20-х гг. XVII в. был составлен и полный Ирмологий П. р.: единственный полный список троестрочного Ирмология (РНБ. ОЛДП. Q. 4) относится к посл. четв. XVII в., но содержит следы дониконовской редакции текста и распева; ирмосы 1-го и частично 2-го гласа сохранились в рукописи 20–30-х гг. XVII в. РГАДА. Ф. 188. № 1643 (записана только партия пути, но в рукописи явно оставлено место для верхнего голоса); отдельные ирмосы в одноголосном изложении известны по рукописям РГАДА. Ф. 188. № 1649, 1643 (обе — 2-я четв. XVII в.) и 1673 (сер. XVII в.); строки из ирмосов используются в Согласниках 2-го типа («большаковского»), появившихся в 20-х гг. XVII в. (см.: *Лукашевич*. 2014; *Он же*. 2015).

Во 2-й пол. XVII в. начинают преобладать рукописи двое- и троестрочной формы записи. Появляются рукописи с новыми песнопениями — напр., Ирмологий РНБ. ОЛДП. Q. 4, Трезвоны РГБ. Ф. 379. № 80. Количество рукописей с одноголосным изложением пути значительно сокращается (*Богомолова*. 2005. С. 124).

Несомненно, П. р. в той редакции, к-рая отражена в записи путевой нотацией в рукописях с 70-х гг. XVI в., тесно связан с традицией строчного стиля пения. Об этом говорят и почти точное совпадение графической строки в одноголосных и многоголосных рукописях, и наличие специальных терминов **захватъ, низъ** и др. (см. ст. *Захват*). Можно предположить, что даже одноголосные рукописи П. р. могли использоваться для троестрочного пения, при этом верх и низ исполнялись по памяти (Там же. С. 138 и др.). Об этом, в частности, может свидетельствовать приписка формулы низа на нижнем поле одноголосного путевого Стихираря 30-х гг. XVII в. (РГБ. Ф. 272. № 324. Л. 104 об.).

В кон. XVII — нач. XVIII в. ограниченный круг троестрочных песнопений, основанных на П. р., фиксируется в нотолинейных рукописях, важнейшие из к-рых: РНБ. Q.I.875 (Обиход, 1690–1707 гг.), РГБ. Ф. 210. № 24 (Праздники, т. н. Троестрочник Одоевского, кон. XVII — нач. XVIII в.), ГИМ. Муз. № 564 (Сборник из демественных и троестрочных песнопений, включающий песнопения Обихода, Трезвонов, догматики Октоиха, Праздники, евангельские стихиры и пещное действо, 1-я треть XVIII в.). Эти рукописи являются ключом к прочтению и одноголосных путевых песнопений, и многоголосной муз. ткани троестрочия и демества.

После 20-х гг. XVII в. ряд песнопений П. р. закрепляется в Обиходах. Их могли излагать как путевой, так и столповой нотацией, хотя к сер. XVII в. преимущество отдается столповой нотации. В отличие от песнопений П. р., записанных в рукописях с путевой нотацией, эти песнопения вполне определенно исполнялись одноголосно, становясь частью знаменного Обихода. К путевым песнопениям Обихода относятся прежде всего следующие: песнопения всенощного бдения — «Свете тихий», прокимен «Господь воцарися», «С нами Бог» (для всенощного бдения на Рождество и Богоявление), величания, песнопения по Пс 50, богородичен «Преблагословенна еси», великое славословие; песнопения молебна — «Владычице, приими», «согласие» (слав. аналог греч. термина «антифон») «Яко щедр»; песнопения литургии — Трисвятое, «Елицы во Христа», «Кресту Твоему», «Отца и Сына», «Достойно есть», задостойники и «О Тебе радуется»; заупокой-

ные песнопения «Духовная моя братия» и «Содетелю и Творче», а также нек-рые другие. Бóльшая часть упомянутых песнопений в Обиходах XVII в. часто излагалась в обеих версиях — знаменного распева и П. р. Состав песнопений П. р. в каждом конкретном Обиходе мог различаться. Кроме того, ряд песнопений Обихода, как Пс 103, «Блажен муж», 2-е по порядку кафизмы на утрене (напр., кафизмы 3, 5, 8), имеют в своей основе мелодические формулы П. р., хотя и не обозначаются рубриками об их принадлежности к П. р. (*Старикова*. К вопросу о происхождении. 2011. С. 306–310; *Она же*. Первая кафизма. 2011. С. 62–67).

Поздний период истории П. р. (XVIII–XX вв.). В 1-й пол. XVIII в., после создания троестрочных нотных рукописей, заканчивается история троестрочия и вместе с ним — история П. р. в этой форме и в широком репертуаре Стихираря. Путевая (казанская) нотация выходит из употребления (хотя она вскоре возрождается в старообрядческих Демественниках, не связанных с традицией П. р.), троестрочие прекращает исполняться на богослужении. Последними экспериментами с троестрочием можно назвать попытки записи троестрочных песнопений столповой нотацией в рамках выговской традиции (см. в ст. *Выголексинское обежительство*), сохранившиеся в редких рукописях XVIII в. (см.: РГБ. Ф. 17. № 145. Л. 129–132 об.). Раннее рус. многоголосие (в т. ч. основанное на П. р.) вытесняется из богослужебного употребления новым консонансным многоголосием, этот процесс зафиксирован в рукописях посл. четв. XVII — 1-й пол. XVIII в., в к-рых содержатся песнопения П. р. в форме троестрочия (иногда — в качестве голоса партесных композиций) наряду с песнопениями др. стилистики (см.: *Кондрашкова*. Певч. рукописи. 2018).

Однако тот круг песнопений П. р., к-рый в период после 20-х гг. XVII в. записывался в Обиходах, продолжил существовать в XVIII–XX вв., несмотря на выход из употребления остального репертуара П. р. и троестрочия. Песнопения П. р. присутствуют в рукописях и печатных изданиях офиц. Церкви, в истинноречных рукописях старообрядцев-поповцев и раздельноречных и истинноречных Обиходах старообрядцев-беспоповцев. В офиц. Церкви песнопения П. р. фиксируются в нотолинейных рукописях (Обиход и Октоих нотные 1696–1721 гг. РГБ. Ф. 557. № 45, задостойники в Праздниках XVIII в. РГБ. Троиц. № 451 и 453, Обиход XVIII в. МДАиС. П-214. О-15. Инв. 234806 и др.), с 1772 г.— в печатных изданиях Обихода. В кон. XIX в. при редактировании печатных нотных изданий путевые песнопения (задостойники, величания и нек-рые другие) были исключены из состава этих книг. Инициатором исключения был прот. Д. Разумовский (РГБ. Ф. 380. Карт. 10. № 5. Л. 2 об.— 3), к-рый был убежден в неосмогласной природе П. р. и стремился очистить от него и от др. распевов церковное пение. Обиход без путевых песнопений был издан в 1892 г. (Там же. Л. 4–5).

Наибольшее количество песнопений П. р. сохранилось в Обиходах старообрядцев-беспоповцев. В рукописных Обиходах и в печатном Обиходе 1911 г. (изд. Преображенского богадельного дома) представлен практически весь круг песнопений П. р., к-рый фиксировался в Обиходах XVII в., за исключением литургии.

Мелодические, ритмические и просодические особенности. П. р. основан на знаменном распеве — это означает, что песнопения П. р. создавались на основе знаменных песнопений с помощью удлинения и модификации мелодических формул столпового оригинала. Все эти изменения производились при создании путевых песнопений вполне последовательно и осознанно, исходя из той методики, которая сложилась в русском церковном пении к 70-м гг. XVI в. и позволила распеть П. р. несколько сотен песнопений (к 20-м гг. XVII в.— неск. тысяч).

Удвоение единицы ритмической пульсации. Одной из основных особенностей мелодики П. р. является удвоение стандартной единицы ритмической пульсации в большинстве мелодических формул. В нотном изложении это целая длительность в П. р. на месте половинной в знаменном. Удвоение длительностей касается подавляющего большинства простых попевок, применяемых в стихирах Стихираря и Октоиха, и зоны доступки к нек-рым путевым фитам. Единица ритмической пульсации остается прежней в лицах и фитах, во мн. попевках Ирмология, в путевых песнопениях Обихода — эти формулы и песнопения обычно представляют собой слегка видоизмененную форму их столпового оригинала, за нек-рыми исключениями (напр., т. н. путевое славословие великое является песнопением с мелодией, совершенно отличающейся от столповой).

Высота звуков и относительная длительность (с учетом удвоения единицы ритмической пульсации) в песнопениях П. р. примерно совпадают с теми же характеристиками знаменных песнопений. Т. о., мелодической основой П. р. являются мелодические формулы, производные от столповых, имеющие такой же звуковысотный и ритмический характер, и это в свою очередь говорит о том, что П. р. подчиняется осмогласию в той же мере, что и столповой (это противоречит убеждениям некоторых дореволюционных медиевистов, напр. прот. Д. Разумовского).

Принцип удвоения единицы ритмической пульсации в мелодических формулах П. р. постоянно сочетается с др. особенностями П. р.: с ритмическими модификациями, мелодическими украшениями, просодическими смещениями. Все это составляет особый колорит П. р. (см. примеры с комментариями: *Лукашевич*. 2017. С. 363–364; *Он же*. 2014. С. 83–84).

Ритмические модификации, а именно сокращение или удлинение отдельных звуков за счет соседних (при этом общая протяженность мелодического оборота на слоге не меняется), приводят к возникновению синкопированных оборотов (напр., на месте 2 половинных длительностей — сочетание длительностей в 3 четверти и четверть; см.: *Пожидаева*. 1999. С. 68). Мелодические обороты с ритмическими модификациями и без них свободно используются в песнопениях П. р.

Просодические смещения затрагивают мелодию на 2 рядом стоящих слогах. Общая протяженность слогов не меняется, но часть мелодии с одного слога переносится на другой, что приводит к неравномерному произнесению слогов в песнопениях П. р. (см.: Там же. С. 72–73). Просодическое смещение может иметь, во-первых, более равномерный характер, когда от одного слога к другому переносится половинная длительность. В ряде случаев такое просодическое смещение является

производным от столпового — напр., для передачи распева палки с хамилой, в к-ром тоже присутствует просодическое смещение. В нек-рых случаях на др. слог переносится оборот общей длительностью больше половинной. Во-вторых, просодическое смещение может заключаться в переносе четвертной длительности от одного слога к другому. Это приводит к созданию ритма, не имеющего основания в столповом оригинале и образующего комбинации типа 7:5 четвертных длительностей (в нотных переводах троестрочия эти и др. несимметричные ритмы обычно выписываются точно, особенно если они совпадают с нормативной в этом месте сменой слога, но в нек-рых одноголосных нотных рукописях такие неровные комбинации сглаживаются: напр., вместо 7 четвертных записываются 2 целые длительности — см.: РГБ. Ф. 557. № 45. Л. 50 об., на словах «матерем девство» в задостойнике на Рождество Пресв. Богородицы).

В строчном пении просодическое смещение применяется неодинаково к разным голосам, что приводит к неодновременному произнесению слогов — одному из основных признаков строчного стиля пения. Это является результатом того стремления к несимметричности и пунктирности ритмического рисунка, к-рое лежит в основе принципов П. р.

Мелодические украшения различными способами изменяют мелодию оборотов путевых песнопений. Во-первых, на месте ожидаемого протяжного звука или звуков (напр., целая длительность или 2 половинные) появляется оборот из мелких (четвертных) длительностей. Во-вторых, может происходить частичное раздробление протяжного звука (оборот из 2 звуков длительностью в 3 и 1 четвертных, на месте ожидаемой целой; или же преобразование 1 из 2 половинных длительностей в оборот из 2 четвертных). В-третьих, в речитативных участках (которые в П. р. звучат как серия целых длительностей) отдельные звуки заменяются на более сложные обороты (с понижением и повышением мелодии). Мелодические украшения различных типов не являются исключительной особенностью П. р., они встречаются и в знаменном распеве, специфические разновидности украшений можно найти в устной практике исполнения знаменного распева, а также в украинских и белорусских нотолинейных *Ирмологионах*.

Соединительные обороты. Одно из проявлений мелодических украшений — постоянное использование соединительных оборотов. В П. р. существует заметная тенденция к избеганию скачков через ступень, что достигается с помощью соединительных оборотов, создающих гладкий переход от одного звука к другому. Соединительные обороты используются не только между звуками одной попевки, но и между попевками: существует множество вариантов соединений, отраженных в графике, во многих из них используются сочетания стопицы и запятой с палкой воздернутой, дополнительные элементы знаков путевой нотации (навесные крыжи, указывающие на понижение мелодии, или ометы, указывающие на повышение) и др. Если между формулами стоят обозначения **э, низъ, верхъ, захватъ,** соединительные обороты на этом месте, как правило, не используются.

Знаменно-путевые формульные (попевочные) расхождения. Песнопения П. р., как правило, имеют формульную структуру, совпадающую с соответствующим знаменным песнопением; это касается и простых попевок, и мелизматических формул — лиц и фит. Однако в ряде случаев обнаруживаются расхождения между формульной структурой путевого и знаменного песнопений. Расхождения могут касаться как части формулы, так и целых формул. В отдельных (довольно редких) случаях все песнопение распето др. формулами (напр., воскресный богородичен на стиховне 6-го гласа «Творец и Избавитель»). Это явление почти не исследовано, его причины неясны. В столповых рукописях практически не встречаются те варианты последовательностей формул, к-рые обнаруживаются в путевых песнопениях. Исключение — рукопись 20–30-х гг. XVI в. РГБ. Ф. 173/I. № 231, в к-рой, несмотря на раннее время создания, прослеживаются многочисленные параллели с путевыми сборниками 70–80-х гг. XVI в. (*Лукашевич*. 2016). В Согласниках П. р., созданных в нач. XVII в. (как в рукописи инока Христофора РНБ. Кир.-Бел. № 665/922) и после 20-х гг. XVII в. (РГБ. Ф. 37. № 93; РНБ. Солов. № 690/752), по-разному передаются строки, содержащие формульные расхождения, что указывает на разные задачи, стоящие перед создателями Согласников (*Лукашевич*. 2014). В песнопениях, распетых П. р. в период 70-х гг. XVI в.— 10-х гг. XVII в., знаменно-путевых расхождений гораздо больше, чем в песнопениях, созданных в период максимального расширения репертуара П. р. с 20-х гг. XVII в.

Изменения звуковысотности. В нек-рых попевках П. р. изменяется высота звуков по сравнению со знаменным оригиналом. Причины этого изменения не всегда ясны. Явно отличается высота попевки «кичиги», которая излагается в П. р. на ступень ниже, верхний звук — a (в знаменном — b). В путевом аналоге кулизмы 1-го, 5-го и 7-го гласов мелодический оборот, стоящий на месте столповой палки, поется на ступень ниже — возможно, т. о. достигается унификация распевов палки перед кулизмой, тогда как в столповом распеве в перечисленных гласах палка перед кулизмой поется не на 1, а на 2 ступени выше начального звука следующего знамени.

В ряде случаев в попевках П. р. повышается участок мелодии, на к-ром есть значительное понижение в столповом оригинале. Напр., в попевке «храбрица» 2-го и 6-го гласов на месте восходящего оборота, к-рый начинается с низкого тона (A в 6-м гласе), в П. р. стоит протяжный звук на высоте d. Распев кулизмы 1-го и 5-го гласов не уходит вниз, на A, а возвращается на d. С др. стороны, в попевке «долинка» 1-го гласа мелодия уходит на самый низкий звук звукоряда.

Архаичные варианты формул в П. р. Отдельные обороты в попевках П. р. могут отличаться от столпового оригинала направлением мелодии, добавлением или отсутствием к.-л. частей. В нек-рых случаях такие изменения можно объяснить ориентацией на более древние варианты столповых формул, отличающиеся от сложившихся ко 2-й пол. XVII в. Поскольку корпус формул П. р. был создан во 2-й пол. XVI в. и не очень сильно тяготел к изменениям, в песнопениях П. р. оказались зафиксированы нек-рые архаичные варианты столповых формул. Выявление подобных случаев требует индивидуальной работы с каждой попевкой.

Лит.: *Сахаров И. П.* Исследование о рус. церк. песнопении // ЖМНП. 1849. Ч. 61. Февр. Отд. 2. С. 147–196; Март. Отд. 2. С. 263–284; Ч. 63. Июль. Отд. 2. С. 1–41; Авг. Отд. 2. С. 89–109; *Стасов В. В.* Заметки о демественном и троестрочном пении // ИИАО. 1864. Т. 5. Вып. 4. Стб. 225–254 (переизд.: *он же.* Собр. соч. СПб., 1894. Т. 3. Стб. 107–128); *Разумовский Д. В., прот.* Богослужебное пение Правосл. Греко-Российской Церкви. М., 1886. Т. 1: Теория и практика церковного пения. С. 36–37; *Ряжский А. Д.* О происхождении рус. церк. пения // ПО. 1886. № 9. С. 36–59; № 10. С. 194–214; № 11. С. 292–302; *Смоленский С. В.* О древнерусских певч. нотациях. СПб., 1901. (ПДПИ; 145); *Преображенский А. В.* Краткий очерк истории церк. пения в России // РМГ. 1907. Прил.; *он же.* Культовая музыка в России. Л., 1924. (Рус. музыка; 2); *Металлов В. М., прот.* Русская симиография. М., 1912; *Успенский Н. Д.* Древнерусское певч. искусство. М., 1971. С. 214–222; *он же.* Путевой распев // МЭ. 1978. Т. 4. Стб. 491; *Бражников М. В.* Древнерусская теория музыки. Л., 1972; *он же.* Статьи о древнерус. музыке. Л., 1975; *Кручинина А. Н., Шиндин Б. А.* Первое рус. пособие по муз. композиции // ПКНО, 1978. Л., 1979. С. 188–195; *Богомолова М. В.* Путевой распев и его место в древнерус. певч. искусстве: Канд. дис. М., 1982; *она же.* Путевой распев и его место в древнерус. певч. искусстве // Муз. культура Средневековья. М., 1991. Вып. 2. С. 122–124; *она же.* Азбуки путевой нотации // Musica antiqua. Bydgoszcz, 1988. Vol. 8. Pt. 1. P. 111–133; *она же.* Певческие рукописи Иосифо-Волоколамского мон-ря // ЕжБК, 1998. М., 1998. С. 353–356; *она же.* Знаменная монодия и безлинейное многоголосие (на примере великой панихиды). М., 2005. Вып. 2: Рус. безлинейное многоголосие; *она же.* Предыстория рус. троестрочного стиля пения // Музыковедение. М., 2006. № 3. С. 22–26; *Христофор.* Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников, Г. А. Никишов; предисл., коммент., исслед.: Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ; 9); *Ефимова И. В.* Многоголосие в рус. профессиональном певч. искусстве XVII – нач. XVIII в.: Канд. дис. Л., 1984; *она же.* Еще раз о знаке «Э» // Древнерус. песнопение: Пути во времени: По мат-лам конф. «Бражниковские чтения – 2002». СПб., 2004. С. 120–127; *Шиндин Б. А., Ефимова И. Е.* Демественный распев: Монодия и многоголосие. Новосиб., 1991; *Хачаньян Р. К.* Путевой распев в севернорус. рукописной традиции // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры. СПб., 1992. С. 161–171; *Беляев В. М.* Раннее рус. многоголосие. М., 1997; *Гусейнова З. М.* Азбуки «казанского знамени» // Рукописные памятники. СПб., 1999. Вып. 5. С. 11–30; *Пожидаева Г. А.* Пространные распевы Др. Руси XI–XVII вв. М., 1999; *Хачаянц А. Г.* Типология рукописной церк.-певч. книжности XVII–XIX вв. (на мат-ле собр. ЗНБ СаратГУ): Канд. дис. М., 2001; *она же.* Певческие рукописи XVI–XVIII вв. в ЗНБ им. В. А. Артисевич СаратГУ // Древнерус. песнопение: Пути во времени. СПб., 2010. Вып. 4. С. 174–180; *Архимандритова (Смирнова) Е. А.* Источниковедение раннего рус. путно-демественного многоголосия: Многораспевность в певч. книге Обиход: Учеб.-метод. пособие. СПб., 2003; *Новиков А. В.* Кодекс владыки Филофея как памятник путевого распева // Древнерус. песнопение: Пути во времени. СПб., 2004. С. 165–177; *Конотоп А. В.* Рус. строчное многоголосие XV–XVII вв.: Текстология. Стиль. Культурный контекст. М., 2005; *Плетнева Е. В.* «Певческая азбука» инока Елисея Вологжанина и знаменная нотация XVI в. // Древнерус. песнопение: Пути во времени. СПб., 2010. Вып. 4. С. 29–52; *Лукашевич А. А.* К прочтению нотации ркп. РГБ. Ф. 304/I. № 428 // Гимнология. М., 2011. Вып. 6. С. 402–428; *он же.* Принципы изложения мат-ла в путевых (казанских) Согласниках XVII в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. 2014. Вып. 2(14). С. 83–104; *он же.* К вопросу о протографе путевого троестрочного Ирмология РНБ. ОЛДП. Q 4 // Музыковедение. 2015. № 6. С. 10–17; *он же.* О значении Стихираря троицкого дьякона Ионы Зуя для исслед. путевого распева // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. 2016. Т. 16, № 1. С. 79–87; *он же.* Феномен совмещения столповых и путевых попевок в одном песнопении // Гимнология. 2017. Вып. 7. С. 363–375; *Старикова И. В.* Всенощное бдение в Соловецком мон-ре и в Выголексинском общежительстве согласно их уставам // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2011. Вып. 2(5). С. 85–101; *она же.* К вопросу о происхождении и певч. редакциях предначинательного псалма в древнерус. традиции XV–XVII вв. // Гимнология. 2011. Вып. 6. С. 301–317; *она же.* Первая кафизма в древнерус. церк.-певч. традиции // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2011. Вып. 3(6). С. 47–70; *она же.* Полиелей в древнерус. певч. традиции XV – сер. XVII в. // Музыковедение. 2011. № 5. С. 26–32; *Кондрашкова Л. В.* Раннее рус. строчное многоголосие. М., 2013. 2 ч.; *она же.* Певч. рукописи смешанной стилистики // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2018. Вып. 30. С. 96–122; *она же.* Троестрочие как феномен рус. многоголосия кон. XVI – 1-й пол. XVIII в.: Канд. дис. М., 2018; *она же.* Особенности нотации Стихираря посл. четв. XVI в. из Иосифо-Волоцкого мон-ря // ЕжБК, 2020 (в печати).

А. А. Лукашевич

ПУТИ́ВЛЬСКИЙ МО́ЛЧЕНСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА́ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Конотопской и Глуховской епархии УПЦ), находится в г. Путивле Сумской обл. (Украина).

Первоначально мужской. Время основания неизвестно, впервые упоминается как подворье *Молченской Софрониевой в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской пустыни.* Согласно писцовым книгам г. Путивля за 1591 г., на посаде в остроге имелось Молченское подворье с 2-этажным каменным храмом во имя Св. Софии Премудрости Божией и в честь Рождества Пресв. Богородицы и неск. кельями. В том же году молченский настоятель игум. Пафнутий приобрел рядом с подворьем «осадный двор для приходу крымских людей», т. е. укрепление, в к-ром братия укрывалась во время набегов крымских татар. Здесь был построен небольшой деревянный храм во имя мучеников Флора и Лавра (Мон-ри и церкви. 1900. № 28. С. 665–666).

Вероятно, к 1593 г. подворье было преобразовано в самостоятельный муж. мон-рь, именовавшийся в документах Великомолченским, Большим Молченским или Новомолченским в отличие от «старой», или «малой», пустыни на Молченском болоте (*Павел (Преображенский).* 1877. С. 8–9). Первым настоятелем П. м. стал игум. Илия († 1605), постриженик Молченской пуст. 5 сент 1597 г. он жаловался патриарху Московскому и всея Руси свт. *Иову* на патриарших десятинников, берущих «лишние дани» с П. м. и с Флоро-Лаврской ц. В том же году патриарх освободил этот храм от патриаршей дани (Там же. С. 9–10; Мон-ри и церкви. 1900. № 28. С. 666). Архиеп. Вологодский и Великопермский Иона (Думин) вложил в П. м. свою панагию с надписью, свидетельствовавшей о пожертвовании (к 1900 хранилась в обители).

Во время набегов крымских татар, в 1592 г., и в *Смутное время,* в 1604–1605 гг., когда древняя Молченская обитель подвергалась разорениям, ее братия укрывалась в П. м. В нояб. 1604 г. Путивль сдался войску *Лжедмитрия I* и мон-рь предоставил самозванцу «внутренние покои», располагавшиеся над алтарем собора (Мон-ри и церкви. 1900. № 29. С. 684). Весной 1605 г. Лжедмитрий I с войсками покинул Путивль, направившись к Орлу и Туле.

Молченский в честь Рождества Пресв. Богородицы монастырь. Фотография. Нач. XX в.

После кончины игум. Илии 24 апр. 1605 г. молченский игум. Пафнутий с оставшейся малочисленной братией перешел в П. м. и перенес в него

всю утварь, реликвии, а также главную монастырскую святыню — *Молченскую икону Божией Матери.* С этого времени обитель в Путивле унаследовала название Молченской, причем в П. м. празднование иконе стало совершаться 24 апр., а не 18 сент. (день ее явления), когда святыня чествуется в соседней Софрониевой Молченской пуст. После большого пожара (апр. 1612), когда монастырь «потерпел сильное разорение», местонахождение явленной иконы неизвестно (Описание. 1846. С. 11–12). Сохранилось предание о перенесении святыни в соседний путивльский Свято-Духов жен. мон-рь, а оттуда — в *севский во имя Святой Троицы монастырь.* В самом же П. м. остались почитаемые списки чудотворной иконы (Мон-ри и церкви. 1900. № 29. С. 682–683).

Вероятно, в 1605 г. старая Молченская обитель стала приписной к П. м. С нач. XVII в. мон-рь в Путивле упоминался как активно «строящийся», а в разоренной обители на Молченском болоте при деревянной Богородице-Рождественской ц. проживали лишь путивльский старец и бортник (*Павел (Преображенский).* 1877. С. 13; *Палладий (Батенин).* 1895. С. 18). 15 июля 1606 г. царь *Василий Иоаннович Шуйский* пожаловал П. м. рыбные ловли на р. Сейме, царь Михаил Феодорович грамотами от 15 июля 1615 г. и от 27 авг. 1621 г. (при игуменах Пафнутии II и Герасиме) — дер. Линева (Линовское) «с пожитком» Калищем, сельцами Берюхом и Ясмановым в Путивльском у., слободы в Новгород-Северском у., а также покосы и рыбные ловли «под самим» Путивлем, на реках Пеле и Вире. В 1635 г., при игум. Варлааме, царь Михаил Феодорович пожертвовал в П. м. большой медный колокол «по отце своем великом государе». С 1648 г. П. м. владел Глинским ухожьем с деревянным храмом Рождества Пресв. Богородицы в Крупецкой вол. (см.: *Глинская в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужская пустынь*). По грамоте патриарха Московского и всея Руси *Иоакима (Савёлова)* 1689 г., направленной игум. Феодосию, иеромонахи П. м. обязывались регулярно служить в глинской Богородице-Рождественской ц. Грамотой царей Иоанна и Петра Алексеевичей в 1693 г. подтверждалось право обители на земли Глинского ухожья.

Повелением царя Алексея Михайловича братия П. м. отстроила разоренную древнюю Молченскую пуст. (соорудила кельи, ок. 1630 — каменную ц. Рождества Богородицы), совершала в ней богослужения. В 1653 г. по ходатайству путивльских граждан из штата П. м. в нее были направлены иером. Александр «с причтом церковным и братии 6 человек, дабы служба была вседневная» (Описание. 1846. С. 11–13).

В сер. XVII в. происходили конфликты между П. м. и Молченской обителью. Настоятель (1642–1650) игум. Афанасий удалил из Молченской пуст. братию (6 чел.) и отказывался впредь посылать туда из Путивля насельников. Молченский наместник иером. Александр с 1653 г. жаловался патриарху Московскому и всея Руси *Никону (Минову)* на притеснения нового настоятеля (с 1652) П. м. игум. Иосифа. В частности, указывалось, что игумен отнимает пожертвования, к-рые древняя пустынь получала в дни престольных праздников — Рождества и Покрова Пресв. Богородицы. 25 марта 1654 г. патриарх Никон приказал игум. Иосифу не забирать у Молченской пуст. доходы от храмовых праздников, а 10 марта 1656 г. известил путивльского воеводу Н. А. Зюзина о том, что по просьбе старца Софрония (Батоврина) и др. молченских пустынников повелевает им «жить особно», а все заботы по материальной поддержке пустыни возлагает на путивльского воеводу. Также путивльскому игум. Иосифу запрещалось свободно въезжать в старую Молченскую обитель и притеснять ее братию. В 1670 г. царь Алексей Михайлович писал путивльскому воеводе кн. М. И. Волконскому: «...Большому, что в г. Путивле, монастырю отнюдь сей пустыне обид не чинить, а быть оной независимой от оного монастыря» (Там же. С. 13). В 1671 г. царь разделил между 2 обителями земельные угодья, передав из владений П. м. для Молченской пуст. 10 дес. земли под огороды и сады. Грамотой царя Феодора Алексеевича от 12 янв. 1682 г. из владений П. м. для молченской братии были переданы еще 20 дес. (*Павел (Преображенский).* 1877. С. 16; *Палладий (Батенин).* 1895. С. 92–97).

После эпидемии чумы кон. 1654–1655 г., когда в Путивле «истреблена была... пятая часть всего населения города», пришел в упадок и мон-рь (*Павел (Преображенский).* 1877. С. 19–20). 31 авг. 1690 г. архим. *Варлаам (Ясинский),* при поставлении в Киевского митрополита, обратился к царям Иоанну и Петру Алексеевичам с челобитной о «приписании» П. м. к его митрополичьим владениям, однако просьба его была отклонена, т. к. обитель «издревле надлежит к патриаршскому престолу Московскому» (Курские ЕВ. 1890. № 45. Ч. неофиц. С. 724).

В 1764 г., при игум. Мануиле (Левицком), П. м. был отнесен к необщежительным обителям 3-го класса с игуменским настоятельством и 12 монашествующими; у мон-ря были отобраны все земли и крестьяне. Обитель неск. раз горела, в т. ч. в 1752 и 1779 гг. По ходатайству еп. Севского *Амвросия (Подобедова)* «на исправления» ее построек в 1782 г. Сенат выделил 1 тыс. р. 18 дек. 1797 г. в П. м. была учреждена архимандрития, к обители приписаны различные имения, в т. ч. усадебная земля (6 дес. 1469 саж.) на окраине Путивля, 130 дес. 496 саж. пашенной и сенокосной земли в окрестностях, водяная мельница «о трех поставах» на р. Берюхе, а также оз. Хотыш с рыбными ловлями.

В 1766 г. в П. м. был сослан площанский строитель иером. Серапион (Григорьев), ученик и постриженик старца иером. *Иоасафа (Медведева),* за то, что пострижен без надлежащего «увольнения от общества» и без указа архиерея. 21 марта 1767 г. игум. Мануил доносил в Севскую консисторию о бегстве иером. Серапиона из обители. Впосл., после разбирательств, иером. Серапион был восстановлен в должности строителя *Площанского в честь Казанской иконы Божией Матери монастыря.* С 1770 г. настоятелем П. м. был иером. Софроний (Хижняков; † 1786), впосл. строитель и опытный наставник в Глинской пуст. 13 нояб. 1782 г. в П. м. принял постриг буд. настоятель (1793–1794, 1796–1798, 1800–1804) Глинской обители иером. Александр (Проворов). Среди подвижников благочестия П. м. известен также Серапион (Белопольский; † 1859), впосл. старец Глинской пуст. С П. м. были тесно связаны глинские подвижники настоятели прп. *Иннокентий (Степанов),* к-рого почитал путивльский архим. Иоасаф, архим. Нектарий (Нуждин; † ок. 1944), мон. Евгений († 1894).

Вероятно, осенью 1788 г. при П. м. было основано 2-классное духовное

уч-ще, упраздненное ок. 1819 г. в связи с учреждением Рыльского духовного уч-ща. В 1846 г. в П. м. была открыта школа с 7 учениками и монахом-наставником (Курские ЕВ. 1890. № 33. Ч. неофиц. С. 497). В нояб. 1812 г. обитель осуществляла пожертвования в пользу «пострадавших от войны», затем на содержание епархиальных муж. и жен. приютов и др. (Там же. № 8. С. 71).

К кон. XIX в. на территории П. м. было 2 храма. Летний 2-этажный собор в честь Рождества Пресв. Богородицы (1630–1636) был построен вместо обветшавшего Софийского храма и освящен 20 янв. 1636 г., согласно надписи, имевшейся на деревянном кресте, водруженном над главным престолом (*Павел (Преображенский)*. 1877. С. 24). Позже к храму были пристроены приделы: северный, освященный в 1733 г. во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, и южный, первоначально освященный в 1762 г. во имя ап. Тимофея, а в июле 1804 г., при архим. Паисии (уроженце Сербии), отремонтированный и переосвященный во имя святых Саввы и Симеона Сербских. Первоначально всю церковь опоясывала крытая галерея, к XIX в. упраздненная.

В нижнем этаже Богородице-Рождественского храма в XVII в. была устроена ц. в честь Собора Пресв. Богородицы. Здесь находились погребения митр. Серафорского и Корецкого Неофита и митр. Акрского Иеремии, к-рый был направлен в Москву патриархом Антиохийским *Евфимием II,* но заболел и скончался в Путивле. 22–23 (?) июля 1654 г. Антиохийский патриарх *Макарий III,* посетивший Путивль, отслужил в П. м. вечерню и панихиду на могиле митр. Иеремии.

К нач. XX в. исследователи обнаружили, что алтарь Богородице-Рождественского храма пристроен к древней оборонительной башне городской стены Путивля, и предположили, что в 1604–1605 гг. именно здесь находилась «ставка» Лжедмитрия I. Над алтарем была найдена потайная 8-гранная комната. В ней, согласно описанию, «в углу, обращенном к востоку», хранилось деревянное «рельефное изображение... Христа», сидящего на престоле в виде «кресла с высокой спинкой». «На голове Христа терновый венец, на ногах тонкие цветные чулки... ноги обуты еще в туфли из темного бархата, отороченные золотым позументом, одеждой служит какая-то синего цвета мантия, обшитая серебряным галуном и опоясанная голубой тесемочкой. Несколько стоящих около металлических, почерневших от времени подсвечников, с гвоздями вместо отверстий для свеч, дополняют картину» (*Раздольский П. М.* Памятники путивльской старины // Курские ЕВ. 1903. № 24. Ч. неофиц. С. 501). Здесь же хранились «тронное кресло» самозванца, Жировичский образ Божией Матери и дарохранительница, по преданию привезенные Лжедмитрием I. Ныне скульптура Христа и кресло находятся в Краеведческом музее Путивля.

В 1866–1869 гг., при архим. Иоасафе, на пожертвования жителей Путивля в П. м. был возведен и освящен еп. Курским и Белгородским *Сергием (Ляпидевским)* теплый собор в честь Рождества св. Иоанна Предтечи с правым приделом во имя свт. Тихона Задонского и левым — во имя свт. Николая Чудотворца. Значительная вместительность храма (длина 57 аршин, ширина 23 аршина) позволяла проводить в нем в отличие от небольшой Богородице-Рождественской ц. почти все богослужения как в летний, так и в зимний период. В этом соборе за правым клиросом находились основные святыни и реликвии мон-ря, в т. ч. один из списков Молченской иконы Божией Матери в киоте, написанный «в меру старого... чудотворнаго образа... тщанием тоя честныя обители» настоятеля игум. Моисея в марте 1729 г. В 1839 г. на средства путивльского купца И. Паньшина на икону была устроена серебряная позлащенная риза с драгоценными камнями.

В П. м. почиталась также Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия», 2 мая 1635 г. «явленная» у Никольских ворот Путивля и перенесенная в обитель. К кон. XIX в. икону украшала серебряная риза с позлащенными венцами.

Кирпичная 2-ярусная колокольня была построена в 1700 г. вместо ветхой деревянной, находившейся «при приделе» Зосимы и Савватия Соловецких и разобранной в 1733 (1773?) г. (*Павел (Преображенский)*. 1877. С. 27). На территории П. м. находились также каменные 2-этажный настоятельский и братский (20-е гг. XVIII в.) корпуса, сооруженные на средства проживавшего в П. м. на покое бывш. архимандрита *московского в честь Богоявления монастыря* Иакинфа (Урюпина; † 1732), трапезный корпус со службами (XVIII–XIX вв.), др. братский корпус, «переделанный из древней крепостной башни» (Там же), а также просфорня, неск. флигелей и хозяйственные службы.

До 1768 г. за оградой обители, на Коптевой горе, стояли 2 деревянные монастырские гостиницы, позже обветшавшие и разобранные. К нач. XX в. эта местность, заросшая дубовым лесом и орешником, именовалась «Монастырская роща». К нач. XX в. рядом с П. м. находились большой каменный гостиничный корпус, конный двор с каменным корпусом для странников и чернорабочих, каменный 2-этажный сарай, каменный экипажный сарай, кузница и бондарня, деревянный амбар. В Путивле у мон-ря имелась большая каменная часовня (1898), доходы от к-рой шли на содержание братии.

К 1908 г. П. м. владел 113 дес. земли, рыбными ловлями в окрестных озерах, мельницей «о трех поставах» на р. Берюхе. В обители проживали архимандрит, 23 монаха, 2 указных послушника и 11 чел. «на испытании». В 1911 г. мон-рь возглавлял последний перед закрытием наместник игум. Анастасий (Тверитинов), действительный член Курского Знаменско-Богородичного миссионерско-просветительского братства, похороненный после 1926 г. у алтаря храма свт. Николая Чудотворца (1735–1737) в Путивле.

10 янв. 1914 г. покончил жизнь самоубийством проживавший в П. м. на покое Белгородский еп. *Иоанникий (Ефремов)*.

После 1920 г. в П. м. перешла часть братии Софрониева Молченского мон-ря. В мае 1922 г., во время кампании по *изъятию церковных ценностей,* из храмов П. м. было вывезено более 2 пудов серебра, а также 2 алмаза. В 1925 г. мон-рь был закрыт и разграблен. На его территории разместились детский дом, уч-ще, в 50-х гг. XX в.— завод военно-промышленного комплекса.

В 1992 г. монастырские постройки были возвращены Церкви, 1-е богослужение состоялось в отремонтированном братском корпусе. Решением Синода УПЦ от 30 марта 1995 г. П. м. был возобновлен, а 28 окт. 1997 г. обращен в женский. В нем проживают настоятельница игум.

Феодосия (Запольская) и ок. 20 насельниц.

Восстановленный собор Рождества Богородицы необычен в планировке. В его внешнем оформлении ярко выражены и гармонично соединены черты российского зодчества XVI–XVII вв. и укр. барокко XVII–XVIII вв. Здание состоит из 3 башен, поставленных буквой Г. Каждая башня разделена на квадратную в сечении нижнюю часть и 8-гранную верхнюю, увенчана барочным куполом с маковкой. К главной башне 2 другие примыкают с востока и севера. Квадратная часть северной башни имеет с вост. стороны равный по ширине и вдвое меньший по длине прямоугольный выступ. Размеры башен уменьшаются в последовательности: главная, восточная, северная. К собору примыкает Г-образная в плане галерея в виде одноярусной аркады, по верху к-рой проходит открытая площадка. Одно звено галереи примыкает к зап. фасаду главной и сев. башен, другое — к юж. фасаду главной башни. Напротив середины зап. фасада главной башни, перпендикулярно ему, на площадку ведет лестница, опирающаяся на систему арок. На уровне площадки квадратная часть башен разделена на 2 этажа. На площадке устроены входы на 2-й этаж главной и сев. башен — соответственно в центральную часть Богородице-Рождественского храма и придел преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Второй этаж вост. башни служит алтарем ц. Рождества Богородицы.

Старый интерьер собора не сохранился, ныне в нем установлен новый иконостас. На 1-м этаже собора находится нижний придел, освященный в нач. 90-х гг. XX в. в честь Смоленской иконы Божией Матери (ранее был освящен в честь Собора Пресв. Богородицы).

Колокольня (1700) стоит на одной оси с собором, на середине сев.-зап. грани основного двора обители. Ее нижний ярус — квадратный в плане, с нацеленным на собор сквозным арочным проездом, а верхний — 8-гранный, с арочными проемами в каждой грани. Колокольню венчают кровля-шатер и маковка с «фонариком». Близ колокольни, на сев. углу монастырского двора, расположен трапезный корпус (30-е гг. XVIII–XIX вв.). Из сев. угла здания выступает башня. До уровня карниза корпуса она круглая в сечении, а выше имеет 8-гранный ярус со сводчатыми окнами, увенчанный куполом в виде луковицы. По высоте цоколя сев.-вост. грань корпуса образует сохранившийся участок крепостной стены с 2 рядами бойниц. Крепостная стена и круглая часть башни датируются рубежом XVI и XVII вв.

Восточнее трапезной, на одной с ней линии, и севернее собора находится храм Рождества св. Иоанна Предтечи (1866–1869). В 40-х гг. XX в. его шлемовидный купол снесли, верхнюю половину здания расширили до размеров площади нижней половины, чтобы использовать как жилой корпус. Юго-восточнее колокольни и западнее собора располагается 2-этажный настоятельский корпус. К 2020 г. построены игуменский дом и дом священника.

В мон-ре почитается список Молченской иконы Божией Матери, созданный в 1754 г. по инициативе игум. Моисея. Икону украшает оклад с растительным орнаментом на полях. На нижнем поле оклада в овальном картуше имеется чеканная надпись: «Истинное изображение и мера с чудотворнаго образа Прстыя Бдцы Молченские еже есть во граде Путивле ашнд [1754] г. в мце марте писал Иван Гиорьгиив при игумине Моисеи» (см. подробнее: *Терентьева В. М.* К вопросу о списках Молченской иконы Божией Матери // Путивльский краєзнавчий зб. 2005. Вип. 2. С. 26–36).

Подворье П. м. находится в зап. части г. Путивля, при 2-этажном «Казацком» храме свт. Николая Чудотворца (1735–1737) с колокольней (1770).

Ист.: *Павел Алеппский.* Путешествие.
Лит.: ИРИ. Ч. 6. С. 186–190; Описание путивльской Молченской Рождество-Богородицкой общежит. Софрониевой пуст., находящейся в Курской епархии. СПб., 1846. Путивль, 1880; *Н. С.* Софрониева и Глинская пустыни // Странник. 1862. № 12. С. 529–568; *Павел (Преображенский), архим.* Путивльский Молченский Печерский мон-рь. К., 1877; *Зверинский.* Т. 2. № 934; *Палладий (Батенин), игум.* Ист.-стат. описание Молчанской Рождество-Богородицкой Печерской муж. общежит. Софрониевой пуст. и состоящего при ней скита во имя Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, находящихся в Курской епархии. М., 1895; Мон-ри и церкви (существующие и упраздненные) и святыни г. Путивля // Курские ЕВ. 1900. Ч. неофиц. № 28. С. 658–667; № 29. С. 679–686; № 30. С. 697–706; № 31. С. 712–720; *Златоверховников Н. И.* Памятники старины и нового времени и другие достопримечательности Курской губ. Курск, 1902; *Лебедев А. С.* Сведения о некоторых архивах духовного ведомства в губерниях Курской и Харьковской. Х., 1902; *Рябинин И. М.* О Путивльском Преображенском соборе и тех церквах и мон-рях, кои имели связь с собором // Зап. Имп. Харьковского ун-та. 1902. Кн. 2. Прил. С. 48–96; *он же.* История о Путивле, уездном городе Курской губ. Путивль, 1911; *Левитский И., свящ.* Город Путивль // Тр. XII Археол. съезда в Харькове. М., 1905. Т. 3. С. 111–121; *Логвин Г. Н.* Чернигов, Новгород-Северский, Глухов, Путивль. М., 1980[2]; Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. К., 1986. Т. 4. С. 22–23; *Вечерский В. В., Луговской А. В.* Путивль. К., 1992; *Арцыбашева Т. Н.* Курский край и монастырская культура. Курск, 1998; *Луговский А. В. и др.* Софрониевский мон-рь. К., 2002[2]; *Коваленко Ю. О.* Археологічні дослідження на території Софроніївського мон-ря під Путивлем // Путивльський краєзнавчий зб. Суми, 2004. Вип. 1. С. 33–47; Чудная гора / Сост.: иером. Платон (Кислухин), А. А. Чурочкин. К., 2005; *Юрченко Н. С.* Святині Сумщини: Образ Молченської ікони Божої Матері // Путивльський краєзнавчий зб. 2005. Вип. 2. С. 20–25; *Вечерський В. В.* Мон-рі та храми Путивльщини. К., 2007; *он же.* Православні святині Сумщини. К., 2009; *Терентьева В. М.* К вопросу о списках Молченской иконы Божией Матери // V Дамиановские чт. Курск, 2008. Ч. 1. С. 114–124; *она же (Терентьева).* Синодики Молченського Різдва Пресв. Богородиці мон-ря: (Сер. XVIII — поч. XX ст.) // Путивльський краєзнавчий зб. 2015. Вип. 8. С. 192–198; *Чурочкин А., прот.* Молченский патерик: Сказание о житии преподобных отцев Молченских, на Чудной горе подвизавшихся. Путивль, 2009; *он же.* Путивльская земля в X — нач. XX в.: (Церк.-археол. очерк). Путивль, 2010.

Д. Б. К.

ПУТИ́ВЛЬСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Киевской епархии УПЦ, учреждено 20 июля 2012 г., названо по г. Путивлю (Сумской обл., Украина). 20 июля 2012 г. на новоучрежденное П. в. был назначен викарий *Киевской епархии* Бородянский еп. Антоний (Крипак), настоятель ставропигиальной *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской пустыни* (в с. Сосновка Глуховского р-на Сумской обл.). Поскольку Глинская пуст. является ставропигиальной по отношению к Блаженнейшему митрополиту Киевскому и всея Украины, П. в. стало вик-ством митрополичьей Киевской епархии. 17 авг. 2019 г. еп. Антоний был возведен в сан архиепископа. Учреждение в 2012 г. П. в., так же как и Бородянского вик-ства и ряда др. вик-ств, связано с реорганизацией управления Киевской епархии.

Ист.: Журналы заседания Свящ. Синода УПЦ от 20 июля 2012 г. Журнал № 58 // orthodox.org.ua/node/4549 [Электронный ресурс].

В. Г. Пидгайко

ПУ́ТИН Владимир Владимирович (род. 7.10.1952, Ленинград (ныне С.-Петербург)), российский гос. деятель, Президент Российской Федерации в 2000–2008 и с 2012 г.,

Председатель Правительства РФ в 1999–2000 и 2008–2012 гг. Из рабочей семьи. Отец, Владимир Спиридонович Путин (1911–1999), участник обороны Ленинграда во время Великой Отечественной войны, и мать, Мария Ивановна Путина (урожд. Шеломова; 1911–1998), работали на вагоностроительном заводе. Крещен в младенчестве по инициативе матери и втайне от отца, убежденного коммуниста, в кон. 1952 или в нач. 1953 г. в Преображенском храме Ленинграда.

В 1960–1968 гг. учился в ленинградской школе № 193, затем поступил в среднюю школу № 281, которую окончил в 1970 г. В 1970–1975 гг. учился на международном отд-нии юридического фак-та Ленинградского гос. ун-та. В 1975 г. принят на службу в органы Комитета гос. безопасности (КГБ) в Ленинграде. В 1985–1990 гг. проходил службу в Германской Демократической Республике, после чего вернулся в Ленинград. В 1991 г. ушел в отставку из органов КГБ, полковник. В том же году перешел на работу в мэрию С.-Петербурга. Работал председателем Комитета по внешним связям городской администрации, являлся зам. мэра С.-Петербурга (1992–1994), 1-м зам. председателя правительства города (1994–1996). В авг. 1996 г. перешел на работу в Москву, в Администрацию Президента РФ, занимал должности зам. управляющего делами (1996–1997), начальника Главного контрольного управления (1997–1998), 1-го зам. руководителя Администрации Президента РФ (1998). 25 июля 1998 г. назначен директором Федеральной службы безопасности (ФСБ) РФ. С 29 марта 1999 г. одновременно являлся секретарем Совета безопасности РФ.

В 90-х гг. XX в. у П. происходит постепенное приобщение к религиозной жизни, что он не афишировал, считая это глубоко личным делом. Важным этапом в становлении его веры стала поездка в 1993 г. на Св. землю во время служебной командировки в качестве члена офиц. делегации С.-Петербурга. Перед поездкой мать, рассказав о крещении в младенчестве, передала ему хранившийся все предшествовавшие годы крестильный крест и попросила освятить его у Гроба Господня, что П. исполнил. Во время службы во главе ФСБ П. регулярно посещал расположенный на ул. Б. Лубянка *московский в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери монастырь.*

Президент Российской Федерации В. В. Путин. Фотография. 2020 г.
Фото: kremlin.ru

9 авг. 1999 г. Президент РФ Б. Н. *Ельцин* назначил П. временно исполняющим обязанности Председателя Правительства РФ, публично высказавшись о нем в телеобращении как о своем преемнике, к-рый «способен консолидировать общество», «сплотить вокруг себя тех, кому в новом, XXI веке предстоит обновлять великую Россию». 16 авг. того же года утвержден Гос. думой РФ Председателем Правительства РФ. Деятельность П. во главе Правительства происходила в условиях вооруженного конфликта на Сев. Кавказе, возобновившегося летом 1999 г. после вторжения в Дагестан с территории Чечни отрядов террористов. Также террористические акты, сопровождавшиеся большими жертвами, произошли в ряде российских городов, в т. ч. в Москве. Решительные действия П. по уничтожению угрозы терроризма на Сев. Кавказе обеспечили ему поддержку большинства населения и успех на выборах в Гос. думу в дек. 1999 г. ориентировавшегося на П. политического движения «Единство».

30 дек. 1999 г. была опубликована программная статья П. «Россия на рубеже тысячелетий» с изложением его политических приоритетов: недопустимость новых революций, угрожающих политической стабильности; отказ от возвращения к советскому опыту социальных экспериментов, поиск страной собственного пути вместо «схем из западных учебников»; необходимость борьбы с бедностью, обеспечения роста благосостояния населения и повышения эффективности российской экономики; становление сильного гос-ва. П. высказался против воссоздания особой гос. идеологии, полагая, что нужно стремиться к синтезу мировоззренческих ценностей — как общечеловеческих, так и традиц. российских, таких как патриотизм, державность, государственничество, социальная солидарность.

31 дек. 1999 г. Президент Ельцин объявил о своей отставке. П. в соответствии с Конституцией РФ стал исполнять обязанности главы государства. На процедуру передачи П. властных полномочий в Московский Кремль был приглашен патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер),* к-рый беседовал с обоими политиками и благословил их. 26 марта 2000 г. на президентских выборах П. получил в 1-м туре 52,9% голосов избирателей и был избран Президентом РФ на 1-й четырехлетний срок. После инаугурации 7 мая того же года патриарх Московский и всея Руси совершил в Благовещенском соборе Московского Кремля в присутствии П. молебен по случаю вступления его в должность Президента РФ.

Молебен в Благовещенском соборе Московского Кремля после инаугурации Президента Российской Федерации В. В. Путина. Фотография. 7 мая 2000 г. (Архив ЦНЦ «Православная энциклопедия»)

Традиция инаугурационных богослужений сохранялась и во время всех последующих церемоний вступления в должность главы Российского гос-ва.

Став президентом, П. продолжил руководство действиями по завершению контртеррористической операции (КТО) и налаживанию мирной жизни на Сев. Кавказе. Этому содействовала поддержка выступавших против терроризма и экстремизма региональных общественных и религ. структур, организация на их основе местных органов власти, активное оказание гос-вом помощи в восстановлении экономики и социальной сферы пострадавших во время конфликта районов. В апр. 2000 г. широкомасштабные боевые действия в Чечне завершились разгромом незаконных вооруженных формирований, однако отдельные группы боевиков продолжали совершать нападения и террористические акты против мирного населения еще неск. лет.

С начала президентства П. первоочередными задачами являлись укрепление федеральной власти, обеспечение единого экономического и правового пространства на всей территории РФ, преодоление гос. дезинтеграции, тенденции которой возникли в 90-х гг. XX в. В течение неск. лет законодательства субъектов РФ были приведены в соответствие с федеральными законами, федеральный центр и регионы четко разграничили между собой предметы ведения и полномочия управления, были урегулированы межбюджетные отношения.

Уже в начале президентства П. прекратилась существовавшая в 90-х гг. XX в. практика нелегитимного вмешательства руководства крупных финансово-промышленных корпораций в государственно-политическую деятельность. В Гос. думе с 2000 г. сформировалось большинство парламентских фракций, поддерживавших П., в т. ч. ранее дистанцировавшегося от него объединения «Отечество — Вся Россия» (ОВР). В 2001 г. «Единство» и ОВР объединились в партию «Единая Россия», к-рая на всех последующих выборах в Гос. думу получала большинство голосов избирателей, обеспечивая поддержку в парламенте политики П.

Большое значение для успешного развития экономики имела налоговая реформа, снижение налоговой нагрузки привело к повышению собираемости налогов и стало одним из важных факторов высоких темпов экономического роста. Этому также способствовали благоприятная внешнеэкономическая конъюнктура (рост доходов от нефтегазового экспорта) и меры бюджетно-финансового регулирования. Успешное развитие экономики обеспечило ощутимый рост реальных доходов и благосостояния населения, снижение уровня безработицы и доли граждан, живущих ниже уровня бедности (с 29% в 2000 до 18% в 2004).

В отношениях со странами СНГ, которые рассматривались П. как приоритетные во внешней политике, предпринимались действия по углублению экономической и политической интеграции. 10 окт. 2000 г. был подписан Договор о создании Евразийского экономического сообщества (ЕвразЭС). 14 мая 2002 г. гос-ва СНГ, подписавшие Договор о коллективной безопасности, преобразовали свое сообщество в полноценную международную организацию — Организацию Договора о коллективной безопасности (ОДКБ). В июне 2001 г. было создано региональное объединение ряда стран СНГ (России, Казахстана, Узбекистана, Киргизии, Таджикистана) и КНР — Шанхайская орг-ция сотрудничества (ШОС), первоначально имевшая целью сотрудничество в борьбе с терроризмом и международной преступной деятельностью (прежде всего наркоторговлей). Впосл. приоритетным в деятельности ШОС стало развитие торгово-экономических отношений.

14 марта 2004 г. П., получив на президентских выборах в 1-м туре 71% голосов избирателей, был переизбран на 2-й четырехлетний срок. В этот период происходило дальнейшее укрепление государственно-политической централизации. Одновременно получили развитие новые формы участия общественных орг-ций в гос. управлении через привлечение их представителей к работе различных Советов (по правам человека, по местному самоуправлению и др.) при Президенте РФ, Общественной палаты РФ и общественных палат регионов. Были достигнуты решающие успехи в нормализации ситуации в Чеченской Республике. В янв. 2006 г. П. заявил о фактическом окончании контртеррористической операции в Чечне (формально режим КТО отменен 18 апр. 2009).

В 2004–2008 гг. Россия продолжала сохранять высокие темпы экономического роста. В 2005 г. была начата реализация 4 приоритетных национальных проектов в социально-экономической сфере: «Здоровье», «Образование», «Жилье» и «Развитие агропромышленного комплекса». В 2006 г. были приняты гос. меры к стимулированию рождаемости: увеличены детские пособия, введен материнский капитал. В 2007 г. была начата масштабная военная реформа, значительно усилившая Вооруженные силы РФ.

В 2004–2008 гг. продолжалась экономическая интеграция стран СНГ. Плодотворно развивались контакты России с Китаем, как в рамках ШОС, так и в двухсторонних отношениях. В отношениях России со странами Запада усилились негативные тенденции. США и нек-рые страны Европейского союза активно вмешивались во внутренние конфликты в странах СНГ (Молдавии, Грузии, Украины) на стороне противников сближения с Россией. На ухудшение российско-амер. отношений также повлияли планы США по размещению своих систем ПРО в Вост. Европе. 10 февр. 2007 г. П. выступил на Мюнхенской конференции по вопросам политики безопасности с речью, посвященной критике проводимой США и их союзниками политики однополярности в мире (т. е. доминирования одной сверхдержавы), и заявил, что Россия намерена проводить независимую внешнюю политику.

Поскольку, согласно Конституции РФ 1993 г., не допускалось избрание одного и того же лица на должность Президента РФ более 2 сроков подряд, П. в конце своего 2-го президентского срока активно поддержал Д. А. *Медведева* как кандидата на очередных президентских выборах. 8 мая 2008 г., на следующий день после вступления в должность нового Президента РФ, П. был назначен Председателем Правительства РФ. Руководство П. Правительством пришлось на время глобального финансово-экономического кризиса, затронувшего и Россию, в частности в связи с резким падением мировых цен на нефть. Накопленные

в предкризисный период бюджетные резервы позволили оказать гос. поддержку экономике без привлечения внешних заимствований. Принимаемые Правительством РФ меры и улучшение внешнеэкономической ситуации позволили преодолеть кризис. С 2010 г. начался восстановительный экономический рост, хотя и не достигший докризисных показателей.

На президентских выборах 4 марта 2012 г. П., получив 63,6% голосов избирателей, был вновь избран Президентом РФ на срок в 6 лет (согласно Закону «Об изменении срока полномочий Президента Российской Федерации и Государственной Думы» от 30 дек. 2008). Уже в день инаугурации, 7 мая, П. подписал 11 указов (майские указы), в которых были даны целевые показатели по зарплатам бюджетников в сферах медицины, образования, культуры и науки, определены меры по увеличению производительности труда, созданию высокопроизводительных рабочих мест, повышению доли инвестиций и наукоемких отраслей и по др. важнейшим социально-экономическим задачам. Реализация майских указов столкнулась с замедлением со 2-й пол. 2012 г. темпов экономического роста, в последующие годы эта тенденция усилилась из-за негативной динамики мировых цен на нефть.

Серьезное влияние на социально-экономическую ситуацию в России оказал политический кризис на Украине, к-рый начался в нояб. 2013 г. и привел в февр. 2014 г. к свержению законного правительства и приходу к власти представителей прозападных и антироссийских сил. Гос. переворот в Киеве был произведен при поддержке зап. стран и с активным участием укр. националистических групп, открыто враждебных к русскоязычному населению Украины. В этих условиях П. поддержал решение жителей русскоязычного Крымского п-ова через референдум самостоятельно решить свою судьбу и содействовал вхождению Крыма и Севастополя 18 марта 2014 г. в состав РФ. Также Россия оказала гуманитарную помощь населению вост. регионов Украины, где противостояние местных ополченцев с укр. вооруженными силами и националистическими военными формированиями приняло характер гражданской войны. Действия России по защите своих национальных интересов, а также прав и свобод соотечественников были объявлены США и их союзниками агрессией, что повлекло введение ими против РФ политических и торгово-экономических санкций. Помимо зап. санкций на экономике России негативно отразился начавшийся в 2014 г. очередной мировой финансовый кризис. В 2014 г. экономический рост фактически остановился, а по итогам 2015 г. было зафиксировано сокращение ВВП. В последующие годы эту тенденцию удалось переломить, но в целом экономический рост оставался незначительным.

Ухудшение экономической ситуации в течение неск. лет не сказывалось на уровне общественной поддержки главы гос-ва. Большинство граждан России положительно оценивали действия П. по защите национального суверенитета и успехи во внешней политике. Прекращение «стратегического партнерства» с Западом сопровождалось укреплением связей России с Китаем, Индией, со странами Азиатско-Тихоокеанского региона, с др. гос-вами, поддерживавшими принцип многополярного мира. Международный авторитет РФ укрепился благодаря ее активному участию в борьбе с международным терроризмом на Ближ. Востоке и решающей роли в стабилизации ситуации в Сирии. Большое внимание российской и мировой общественности привлекли прошедшие в России зимние Олимпийские и Паралимпийские игры 2014 г. в Сочи и чемпионат мира по футболу 2018 г.

18 марта 2018 г. П. в 4-й раз одержал победу на президентских выборах, получив 76,7% голосов избирателей, и был избран на 2-й шестилетний срок. В том же году в связи с ухудшением демографической ситуации в стране были проведены изменения в пенсионном законодательстве: возраст выхода граждан на пенсию увеличился на 5 лет, что впервые оказало негативную реакцию на популярность президента среди населения. 15 янв. 2020 г. П. выступил с масштабной программой гос. мер по улучшению демографической ситуации, однако ее реализация сразу же столкнулась с трудностями из-за нового мирового кризиса, связанного с пандемией коронавируса и падением цен на нефть.

Также в янв. 2020 г. П. была выдвинута инициатива по внесению изменений в текст Конституции РФ. Внесенные президентом поправки содержали гарантии минимального размера оплаты труда не ниже прожиточного минимума и регулярной индексации пенсий, требование к гос. служащим не иметь иностранное гражданство, недопущение призывов и действий к отчуждению территорий России, защиту исторической правды, поддержку и охрану культуры и природных богатств страны. Впервые в Конституцию РФ предлагалось внести упоминание рус. языка как языка государствообразующего народа, входящего в многонациональный союз равноправных народов РФ, и переданной народу России предками веры в Бога. Первое после конституционного референдума 1993 г. общероссийское голосование состоялось 25 июня — 1 июля 2020 г. 77,9% участвовавших в голосовании высказались за внесение изменений в Конституцию РФ.

Религиозная политика в РФ в 2000–2020 гг. В 2000-х — 10-х гг. XXI в. в России продолжался количественный рост религ. орг-ций разных конфессий. Если в 2000 г. в стране насчитывалось 17,4 тыс. зарегистрированных религ. орг-ций, то в 2019 г. их число составило уже 30,9 тыс., т. е. выросло в 1,8 раза. В 2 раза увеличилось за это время число религ. орг-ций Русской Православной Церкви: в 2000 г. их было 9,2 тыс., в 2019 г.— 18,6 тыс., число приходов (местных религ. орг-ций) выросло с 8,6 тыс. до 17,2 тыс., духовных образовательных учреждений — с 43 до 63, количество мон-рей выросло с 374 до 500. Двухкратный рост числа религиозных общин показала и 2-я по численности в России конфессия — ислам. Если в 2000 г. в России было зарегистрировано ок. 3 тыс. мусульм. религ. орг-ций, то в 2019 г.— почти 6 тыс. Выросло и число орг-ций др. традиц. конфессий. Количество общин старообрядцев в 2000–2019 гг. увеличилось с 211 до 387, иудаистских — со 130 до 268, буддистских — со 176 до 269. Более чем в 2 раза увеличила количество своих приходов в России Армянская Апостольская Церковь — с 43 в 2000 г. до 106 в 2019 г.

Конфессиональная политика в президентство П., с одной стороны, продолжала начатый в 90-х гг. XX в., при

Президенте РФ Ельцине, курс на строительство светского государства, имеющего благожелательные отношения с религ. орг-циями, но, с др. стороны, внесла в государственно-религ. отношения принципиальные изменения. Прежде всего это касалось качественного повышения уровня многостороннего сотрудничества гос. властей и религ. орг-ций, их поддержки гос-вом, носившей в предшествующий период во многом декларативный характер. Необходимость подобной гос. политики П. определял как важную меру обеспечения стабильности нравственной основы российского общества, его традиц. духовных ценностей. Всемерно содействовать возрождению и укреплению этих ценностей должно было, по мысли П., сотрудничество с традиц. религ. конфессиями — общественными институтами, к-рые являются носителями традиц. ценностей и к-рые исторически доказали свою способность передавать их из поколения в поколение.

10 июня 2005 г. патриарх Алексий II сказал во время встречи с президентом: «Церковь отделена от государства, но не от народа». Впосл. П. неоднократно возвращался к необходимости нового понимания тезиса об отделении Церкви от гос-ва. Как заявил П. им на встрече с религиозными лидерами 8 февр. 2012 г., «еще с советских времен это отделение Церкви от государства, независимость государства от Церкви и Церкви от государства, на мой взгляд, имело такую примитивную трактовку. И более того, в прежние десятилетия светскость понималась таким образом, что Церковь и традиционные конфессии фактически ущемлялись в правах. Вот такого примитивизма сегодня нам ни в коем случае допустить нельзя». П. тогда же отметил: «Если мы говорим об отделении Церкви от государства, то в современных условиях мы должны говорить о другом содержании этой светскости, и она, на мой взгляд, должна заключаться в том, что между государством и религиозными организациями должен установиться совершенно другой режим взаимоотношений — режим партнерства, взаимной помощи и поддержки». «Сохраняя, безусловно, светский характер нашего государства, не допуская огосударствления церковной жизни, мы должны уйти от вульгарного примитивного понимания светскости»,— повторил П. 1 февр. 2013 г. на встрече с участниками Архиерейского Собора РПЦ.

Встреча с лидерами традиционных конфессий России. Фотография. 4 нояб. 2018 г.
Фото: kremlin.ru

Одной из важнейших проблем во взаимоотношениях с религ. организациями, которую пришлось решать П. на посту президента, был вопрос о возвращении конфессиям изъятого у них в годы советской власти имущества (в СМИ в этой связи не вполне корректно употреблялся термин «реституция»). Эта проблема была поднята в обращении к П. *Архиерейского юбилейного Собора Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г.* Указывалось, что хотя при Президенте РФ Ельцине было немало сделано для возвращения храмов, св. мощей, икон, священных предметов, однако наиболее значительная часть возвращенных зданий и предметов не перешла в церковную собственность.

Посещение экспозиции «Память поколений: Великая Отечественная война в изобразительном искусстве» в Центральном выставочном зале «Манеж». Фотография. 4 нояб. 2019 г.
Фото: kremlin.ru

Обращение Архиерейского юбилейного Собора получило у П. благожелательный отклик. Он неоднократно говорил в публичных выступлениях о том, что нанесенный в советские годы ущерб был столь велик, что даже многолетняя поддержка религ. орг-циям гос-вом является лишь малой толикой в компенсации утраченного ими. 30 июня 2001 г. вышло Постановление Правительства РФ «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения», заменившее аналогичное Постановление от 14 марта 1995 г. В отличие от Постановления 1995 г. Постановление 2001 г. относило к имуществу религ. назначения здания и сооружения с прилегающими земельными участками, в т. ч. монастырские и иные культовые комплексы. В 2007 г. началась разработка проекта соответствующего федерального закона. В янв. 2010 г. П., занимавший тогда должность Председателя Правительства РФ, объявил о завершении работы над законопроектом, практической моделью для к-рого должен был стать процесс возвращения Церкви московского Новодевичьего мон-ря. Федеральный закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» от 30 нояб. 2010 г. был принят в президентство Медведева, но его практическая реализация во многом происходила уже после возвращения П. на должность президента. На встрече с лидерами конфессий, состоявшейся 8 февр. 2012 г. в Даниловом мон-ре по инициативе Патриарха Кирилла, П. сообщил, что на цели восстановления религ. зданий, находившихся в федеральной собственности и переданных религ. орг-циям, гос-вом в 2008–2011 гг. было выделено 2,3 млрд р., а в 2012–2014 гг. будет выделено еще 3,5 млрд р. П. при-

звал религ. организации к деятельному участию в жизни общества и гос-ва. В свою очередь задачей гос-ва, по мнению П., является не только вернуть Церкви утраченное, но и создать условия для ее социальной работы, прежде всего в духовно-нравственной сфере, в области воспитания молодежи и помощи нуждающимся. Важной новацией, предложенной П. в сфере благотворительности и социальной работы, был допуск религ. некоммерческих орг-ций к гос. и муниципальным конкурсам по оказанию социальных услуг наравне с бюджетными учреждениями. П. высказался за участие представителей традиц. религий в работе наблюдательных советов при детских домах, интернатах, домах престарелых, местах заключения.

В том же году был принят еще один закон, по существу отменяющий декрет *«Об отделении церкви от государства и школы от церкви»* 1918 г. в части запрета на преподавание религиозных предметов в общеобразовательной школе. В принятом 29 дек. 2012 г. Федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» вопросам участия религиозных организаций в образовательном процессе была посвящена ст. 87 — «Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности получения теологического и религиозного образования». Закон разрешал включение в школьные образовательные программы учебных предметов, курсов, дисциплин (модулей), направленных на получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов РФ, о нравственных принципах, об исторических и о культурных традициях мировых религий. Образовательные программы в части таких учебных предметов должны были проходить экспертизу в соответствующей централизованной религ. орг-ции на предмет соответствия их содержания вероучению, историческим и культурным традициям этой орг-ции. Преподавать эти предметы должны были педагогические работники, рекомендуемые соответствующей централизованной религ. орг-цией. 12 окт. 2015 г. в число официально признанных научных дисциплин была включена теология. Ранее, в авг. 2014 г., П. положительно отозвался о возможности введения теологических кафедр в светских высших учебных заведениях, отнеся это к прерогативе руководства вузов.

Основным законодательным актом, регулирующим положение религ. орг-ций в России, продолжал оставаться принятый 26 сент. 1997 г. Федеральный закон *«О свободе совести и о религиозных объединениях»*. В 2000–2019 гг. было принято 26 федеральных законов, вносящих изменения в текст статей Закона 1997 г. Изменения были вызваны как необходимостью согласования закона «О свободе совести...» с другими, вновь принимаемыми федеральными законодательными актами, так и логикой развития государственно-конфессиональных отношений: изменения от 28 февр. 2008 г. касались гос. аккредитации духовных образовательных учреждений с правом выдачи документов гос. образца о соответствующем уровне образования; изменения от 22 окт. 2014 г. предоставляли религ. орг-циям право свободно совершать богослужения, религ. обряды и церемонии вне культовых зданий и мест религ. назначения, если это не препятствовало обеспечению общественного правопорядка и безопасности (приняты после соответствующего решения Конституционного суда РФ от 5 дек. 2012); изменения от 28 нояб. 2015 г. значительно усиливали меры отчетности религ. орг-ций перед контролирующими гос. органами, в т. ч. о получении финансовых или материальных средств от международных и иностранных орг-ций; изменения от 30 марта 2016 г. регулировали вопросы распоряжения имуществом, находящимся в собственности религ. орг-ций, и т. д.

Важное значение в развитии системы государственно-конфессиональных отношений имело законодательное закрепление в 2013 г. мер по предотвращению оскорблений религ. чувств и убеждений граждан РФ. 1 февр. 2013 г. на встрече с участниками Архиерейского Собора РПЦ П. заявил, что традиц. ценности, религ. чувства верующих должны быть защищены как силой общественного мнения, так и силой закона. 29 июня того же года П. подписал Федеральный закон «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан».

В окт. 2015 г. П. внес с Гос. думу законопроект о внесении изменений в Федеральный закон «О противодействии экстремистской деятельности» в связи с особенностями его применения в отношении религ. текстов. 23 нояб. 2015 г. закон был дополнен ст. 3. 1, согласно к-рой главные книги христианства, ислама, иудаизма и буддизма — Библия, Коран, Танах и Ганджур, их содержание и цитаты из них не могут быть признаны экстремистскими материалами.

При подчеркнуто уважительном и благожелательном отношении ко всем религ. конфессиям, существующим в РФ, П. на особое место ставил отношения с РПЦ, объединяющей большинство верующих россиян и являющейся одной из важнейших духовных и культурно-исторических основ российского общества и гос-ва. Весь период своего руководства страной П. поддерживает регулярные контакты с предстоятелями РПЦ.

П. внес большой вклад в воссоединение остававшихся разделенными на протяжении долгих десятилетий 2 частей Русской Церкви — Зарубежной Церкви (РПЦЗ) и Церкви в Отечестве (РПЦ). Проявляя с самого начала своего президентства личную заинтересованность в преодолении церковного разделения, П. во время визита в США 25 сент. 2003 г. встретился и беседовал с главой РПЦЗ митр. Лавром (Шкурлой) и передал ему приглашение от имени главы гос-ва и патриарха Алексия II посетить Россию. Во время встречи с митр. Лавром П. подчеркнул исключительную важность сближения РПЦЗ и РПЦ как для Церкви, так и для Российского гос-ва. Вновь П. встречался с митр. Лавром во время визита главы РПЦЗ в Россию 27 мая 2004 г., приняв его вместе с патриархом Алексием II в своей подмосковной резиденции. Во время беседы П. заявил, что «процессы, которые сейчас происходят внутри Русской Православной Церкви, больше, чем внутрицерковные процессы. Это символ возрождения, воссоединения самого российского народа». Процесс примирения и воссоединения 2 Русских Церквей завершился 17 мая 2007 г. торжественным подписанием патриархом Алексием II

и митр. Лавром в московском храме Христа Спасителя Акта о каноническом общении РПЦЗ с РПЦ Московского Патриархата. П. накануне подписания документа назвал это «эпохальным событием не только в жизни Церкви, но и в жизни нашего общества». 19 мая 2007 г. по приглашению П. в Московском Кремле состоялся торжественный прием по случаю подписания Акта о каноническом общении РПЦЗ с РПЦ. 1 февр. 2013 г. на встрече в Московском Кремле с участниками предстоящего Архиерейского Собора П. особо остановился на миссии, к-рую РПЦ выполняет в странах канонического присутствия Московского Патриархата и среди соотечественников на разных континентах,— сближает гос-ва и народы, помогает найти взаимопонимание, сохранить те нити, к-рые связывали веками, «по сути — сплачивает многомиллионный русский мир».

25 июля 2013 г. П. встретился в Кремле с Патриархом Кириллом, предстоятелями и представителями 14 др. Поместных Православных Церквей, прибывшими в Москву для участия в праздновании 1025-летия Крещения Руси. Патриарх Кирилл вручил П. текст совместного заявления глав и представителей 15 автокефальных Поместных Церквей в защиту христиан, подвергаемых гонениям в разных странах мира, прежде всего на Ближ. Востоке. П. поддержал это заявление, отметив, что проблемы соблюдения прав религ. меньшинств в ряде регионов мира должны стать предметом пристального внимания всего мирового сообщества. 18 июля 2014 г. он вновь встречался с представителями всех автокефальных Поместных Церквей в Троице-Сергиевой лавре на торжествах по случаю 700-летия прп. Сергия Радонежского. Участники встречи обсудили с П. вопросы сохранения духовно-нравственных ценностей в мире, прекращение кровопролития на Ближ. Востоке и Украине. Представители Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов поблагодарили П. за защиту Россией христиан на Ближ. Востоке. 30 окт. 2019 г. в Будапеште прошла встреча П. и премьер-министра Венгрии В. Орбана с главами христианских Церквей Ближ. Востока: православным патриархом Антиохийским и всего Востока Иоанном X (Язиджи), патриархом Сирийской

Встреча с Патриархом Московским и всея Руси Кириллом и Патриархом Иерусалимским Феофилом III Яннопулосом. Фотография. 20 нояб. 2019 г.
Фото: kremlin.ru

Ортодоксальной Церкви Мар Игнатием Ефремом II Керимом, мелькитским патриархом Антиохийским Игнатием Юсефом I Абси, сиро-католич. патриархом Антиохийским Игнатием Юсефом III Юнаном. Во время встречи П. сказал: «Мы видим исход христиан с Ближнего Востока, причем массовый. Это не может нас не беспокоить... потому что... в основе нашей собственной идентичности лежит христианская культура. И мы не можем, что называется, без слез смотреть на то, что происходит на Ближнем Востоке с христианами». В янв. 2020 г., во время визита в Дамаск, П. встретился с правосл. Антиохийским патриархом Иоанном X, посетил кафедральный собор Св. Девы Марии в христ. квартале Дамаска. Патриарх поблагодарил российских военных, к-рые помогли сохранить храм.

Др. важным направлением усилий П. была поддержка сохранения церковного единства с Московской Патриархией каноничной Украинской Православной Церкви. 27 июля 2013 г. П. посетил торжества в Киеве, посвященные 1025-летию Крещения Руси. Вместе с Президентами Украины В. Ф. Януковичем, Молдавии Н. В. Тимофти и Сербии Т. Николичем присутствовал на богослужении на Владимирской горке, к-рое совершил Патриарх Кирилл вместе с главами Поместных Православных Церквей, прибывшими для участия в праздновании. Также П. встретился с иерархами УПЦ Московского Патриархата. «Мы все духовные наследники того, что здесь произошло 1025 лет тому назад, наследники духовных ценностей Днепровской киевской купели. И в этом смысле мы, безусловно, один народ»,— сказал П. в своем выступлении.

В связи с вооруженным конфликтом на востоке Украины возросло участие РПЦ в миротворческой деятельности. Во время посещения П. 15 нояб. 2017 г. Воскресенского Новоиерусалимского мон-ря укр. политик В. В. Медведчук обратился с просьбой поддержать возобновление остановленного уже более года обмена пленными между Украиной и самопровозглашенными Донецкой и Луганской республиками, предложив использовать для этого посредничество Церкви и выразив надежду, что его поддержат и Патриарх Кирилл, и предстоятель УПЦ митр. Киевский и всея Украины *Онуфрий (Березовский)*. П. положительно оценил данную инициативу. 25 дек. 2017 г. на переговорах в Даниловом мон-ре при посредничестве Патриарха Кирилла была достигнута договоренность об обмене пленными, к-рый начался через 2 дня.

Уже на следующий день после подписания Синодом К-польского Патриархата 11 окт. 2018 г. решения о начале процедуры предоставления автокефалии неканоничной *православной Церкви Украины* под председательством П. было созвано заседание Совета безопасности РФ, на к-ром обсуждалось положение каноничной УПЦ Московского Патриархата.

При всем значении связей с основной правосл. конфессией — РПЦ П. не оставлял без внимания и старообрядческие Церкви. 26 февр. 2013 г. в президентской резиденции Ново-Огарёво состоялась встреча П. с главой Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ) митр. Корнилием (Титовым), в ходе к-рой обсуждались вопросы взаимоотношений органов гос. власти и РПСЦ, а также развития связей с соотечественниками-старообрядцами, проживающими за рубежом. Митр. Корнилий пригласил главу гос-ва посетить духовный и адм. центр РПСЦ после окончания реконструкции историко-архитектурного ансамбля «Рогожское» в Москве. 16 марта 2017 г. в Кремле состоялась новая встреча П. с митр. Корнилием. Митр. Корнилий выразил благодарность П. за

внимание к нуждам Старообрядческой церкви и помощь в проведении в 2016 г. в Москве международной конференции, где впервые встретились представители старообрядчества всего мира. П. поддержал позицию главы РПСЦ в вопросе о гос. поддержке и землеустройстве возвращающихся на родину старообрядцев. В ходе встречи обсуждались празднование в 2020 г. 400-летия со дня рождения протопопа Аввакума и реконструкция памятников архитектуры в основных центрах празднования — на *Рогожском* и *Преображенском* старообрядческих кладбищах Москвы и возвращение РПСЦ московского Покрово-Успенского храма в М. Гавриковом пер. 31 мая 2017 г. П. первым из российских глав гос-ва после церковного раскола XVII в. посетил старообрядческий духовный центр на Рогожском кладбище.

П. всегда с большим вниманием относился к ***исламу*** — 2-й по численности верующих религ. конфессии России, доминирующей или имеющей значительное влияние в целом ряде российских регионов. В авг. 2003 г., находясь с визитом в Малайзии, П. заявил о намерении России присоединиться к деятельности Организации Исламская Конференция (ОИК), подчеркнув, что по числу граждан мусульм. вероисповедания — до 20 млн чел. Россия превосходит многие мусульм. страны, входящие в ОИК. В окт. того же года П. принял участие в 10-й конференции глав государств и правительств стран — членов ОИК. С 2005 г. РФ имеет статус наблюдателя в ОИК (с 2011 Организация Исламского Сотрудничества).

П. придает важное значение прямым контактам с ислам. деятелями в решении сложных общественно-политических вопросов. Уже с первых дней руководства Правительством РФ П. обратился к лидерам российского ислама за поддержкой в борьбе с терроризмом и религ. экстремизмом. 21 авг. 1999 г. П. встретился с председателем Союза мусульман России (СМР) Р. И. Гайнутдином и обсудил с ним ситуацию на Сев. Кавказе, и в частности в Дагестане, в связи с нападениями террористов с территории Чечни. Гайнутдин выразил поддержку действиям федеральных сил в отражении этих нападений и отметил, что боевики, ссылающиеся на нормы шариата, сами нарушают их, совершая преступления против своих единоверцев-мусульман. Близкие отношения сложились у П. с являвшимся с 1995 г. муфтием Чечни А. А. Кадыровым, первым из влиятельных чеченских политиков вставшим на путь борьбы с терроризмом. 17 нояб. 1999 г. муфтий Кадыров прибыл в Москву как представитель общественных групп г. Гудермеса, самостоятельно освободивших свой район от преступных формирований. На встрече обсуждались вопросы оказания чеченскому населению гуманитарной и социально-экономической помощи. В июне 2000 г. Кадыров был назначен П. главой администрации Чеченской Республики (в связи с чем в авг. того же года сложил с себя полномочия муфтия Чечни), в окт. 2003 г. избран Президентом Чеченской Республики, 9 мая 2004 г. он трагически погиб в результате террористического акта в Грозном.

С течением времени в тематике бесед П. с мусульм. лидерами стали превалировать вопросы развития религ. жизни. 13 февр. 2003 г. П. обсуждал в Москве с муфтием М. О. Албогачиевым не только процесс возвращения вынужденных переселенцев из Ингушетии в Чечню, но и благотворительную деятельность местного муфтията и ход строительства новых мечетей на Сев. Кавказе.

22 окт. 2013 г. П. принял участие в торжествах в Уфе по случаю 225-летия Духовного Магометанского собрания (предшественника ЦДУМ) и встретился с руководителями духовных управлений мусульман страны. В своем выступлении П. подчеркнул роль ислама в культурном и историческом развитии страны, а затем, в ходе беседы с участниками встречи, остановился на целом ряде актуальных вопросов религиозно-общественной жизни. По мнению П., лидеры российских мусульманских орг-ций должны противостоять политизации ислама, попыткам его использования в целях ослабления гос-ва, создания на российской территории зон управляемых извне конфликтов, внесения раскола между различными этническими группами внутри самой мусульм. общины, разжигания в регионах сепаратистских настроений. Приоритетом публичной деятельности мусульм. организаций должна быть выработка положительного образа традиц. ислама как духовной составляющей всероссийской идентичности. П. выступил за восстановление в России собственной ислам. богословской школы, способной обеспечить суверенитет российского духовного пространства.

Значимым событием стало открытие 23 сентября 2015 г. в Москве нового здания соборной мечети. На церемонии присутствовали П., Президенты Турции Р. Т. Эрдоган, Палестины М. Аббас, делегации из Азербайджана, Иордании, Ирана, Казахстана, Катара, Кувейта, Кыргызстана, Саудовской Аравии, Таджикистана, Туркменистана, Узбекистана, главы Чеченской Республики, Республики Дагестан, Республики Ингушетии, Республики Татарстан, представители РПЦ, *Римско-католической Церкви*, российских христиан-евангелистов. П. поздравил с открытием мечети всех буд. прихожан и процитировал священное писание мусульман: «Коран гласит: стремитесь опередить друг друга в добрых делах». В своем выступлении он отметил вклад мусульм. лидеров России в противодействие экстремизму: «Хочу выразить огромное уважение этим людям. Они действительно ведут свою работу героически и несут потери». П. заверил, что Российское гос-во будет оказывать содействие в воссоздании отечественной мусульм. школы, расширении культурных и научных центров.

24 янв. 2018 г. П. посетил в Уфе Первую соборную мечеть и обсудил с верховным муфтием Т. С. Таджуддином поддержку гос-вом традиц. религий в России. На следующий день П. провел в Казани встречу с муфтием Республики Татарстан К. И. Самигуллиным, муфтием Чувашии А. Р. Кргановым, муфтием Крыма Э. С. Аблаевым, председателем Координационного центра мусульман Сев. Кавказа И. А. Бердиевым и председателем СМР Гайнутдином. Одной из тем беседы с ислам. духовными лидерами вновь стало ислам. образование в России. П. заявил, что необходимо возрождать мусульм. богословскую школу в России, и отметил открытие 4 сент. 2017 г. при поддержке федеральных и региональных властей Болгарской исламской академии (БИА). С началом работы БИА завершилось создание 3-ступенчатой модели религиозного образования для мусульман: от среднего (сеть медресе) до высшего (сеть ислам. вузов)

и академического образования (магистратура, докторантура). П. назвал создание ислам. духовной академии в г. Болгар (Татарстан) важным и очень нужным для страны событием, положительно оценил опыт сотрудничества светских вузов с ислам. образовательными учреждениями, указав, что это выводит мусульм. образование на новый уровень. П. также высказался за подготовку кадров для ислам. духовенства «на собственной национальной базе, на основе нашего традиционного ислама».

Много внимания П. уделяет развитию государственно-конфессиональных отношений с представителями ***иудаизма.*** 19 марта 2002 г. в Московском Кремле состоялась встреча П. с большой делегацией Федерации еврейских общин России (ФЕОР) во главе с Б. Лазаром. В своем выступлении П. подчеркнул важность противостояния ксенофобии и религ. экстремизму как одной из главных задач для многоконфессиональной страны, отметил вклад евр. народа в развитие многонациональной российской культуры. Особую благодарность президент выразил представителям ФЕОР за обращение евр. общины России к властям США по поводу отмены поправки Джексона — Вэника (торговые ограничения, введенные против СССР в 1974 в связи с препятствиями в эмиграции советских евреев), назвав это «инициативой позитивного характера в весьма чувствительных внешнеполитических мероприятиях». 8 нояб. 2012 г. П. обсудил во время встречи с руководством ФЕОР открытие в Москве Российского еврейского музея и центра толерантности (в 2007 П. перечислил в фонд строительства музея свою месячную президентскую заработную плату). В связи с выдвигавшимися в США требованиями передачи религ. орг-ции Хабад книжных фондов т. н. Библиотеки Шнеерсона (Любавичской библиотеки), национализированной в годы советской власти, П. 19 февр. 2013 г. выступил с заявлением, в котором подтвердил собственность Российского гос-ва на коллекцию и высказался против передачи собрания кому-либо за границу. При этом П. выразил готовность передать библиотеку для хранения в Российский еврейский музей, с тем чтобы обеспечить полный доступ всех желающих ознакомиться с древними книгами. 13 июня того же года П. присутствовал на открытии нового библиотечного отдела Еврейского музея, куда были переданы книги и рукописи библиотеки Шнеерсона (отдел получил статус филиала Российской гос. б-ки). В своем выступлении П. выразил уверенность, что передача коллекции Шнеерсона на хранение в Еврейский музей положит конец спорам вокруг этого собрания.

Во взаимоотношениях гос-ва с ***буддистской общиной*** России в целом при позитивном их развитии серьезной проблемой стал регулярно поднимаемый общественностью в регионах, традиционно исповедующих буддизм, вопрос о возможности приезда в РФ мирового духовного лидера буддистов Далай-ламы XIV. В нач. 90-х гг. XX в. Далай-лама посетил с визитами буддистские регионы: Бурятию, Тыву и Калмыкию, однако в дальнейшем из-за протестов властей КНР, возлагавших на Далай-ламу ответственность за сепаратистские выступления в Тибете, его визиты в Россию прекратились. В начале президентства П. общественные деятели и политики буддистских регионов, особенно Калмыкии, настойчиво предлагали возобновить посещения Далай-ламой России. В окт. 2004 г. состоялся офиц. визит П. в Китай, после к-рого МИД РФ выдал Далай-ламе въездную визу. 30 нояб.— 1 дек. того же года Далай-лама посетил Элисту с визитом, носившим исключительно религ. характер (без к.-л. встреч с ним офиц. лиц). В связи с формальным протестом МИД КНР глава российского МИД выступил с заявлением, что визит Далай-ламы не означает изменения позиции России по Тибету, и призвал не создавать ажиотаж вокруг этого события. Во время своего визита Далай-лама освятил место в Элисте для крупнейшего буддистского храмового комплекса в России и Европе, строительство которого было закончено всего за год. Во время строительства нового буддистского храма в Калмыкии побывал с рабочей поездкой П., который 17 июня 2005 г. посетил в Элисте действующий буддистский храмовый комплекс и выразил поддержку развитию духовных традиций буддизма. 11 апр. 2013 г. П. посетил главный духовный и образовательный центр буддизма — Иволгинский дацан в Бурятии, где встретился с буддистским духовенством и главой буддистов России Пандито Хамбо-ламой Д. Б. Аюшевым. Президент сказал о добрых отношениях, сложившихся у Российского гос-ва с буддизмом, и подчеркнул, что и он лично, и правительство, и региональные власти всегда готовы оказать поддержку буддистской общине России. Также П. выразил готовность оказать содействие созданию в Иволгинском дацане специализированного предприятия по изготовлению религ. скульптур. Во время встречи с ламами Буддийской традиционной сангхи России также обсуждалось строительство крупных буддистских центров в С.-Петербурге и Москве.

Встреча с папой Римским Франциском. Фотография. Ватикан, 4 июля 2019 г.
Фото: kremlin.ru

Крупнейшая мировая христианская конфессия — Римско-католическая Церковь — присутствует в России в сравнительно скромном масштабе. В 2000 г. было зарегистрировано 236 католических организаций, и их численность в последующие годы оставалась в целом стабильной. 11 февр. 2002 г. Папский Престол принял решение о создании в России вместо временных апостольских администратур 4 епископских кафедр: архиепархиальной в Москве и епархиальных в Саратове, Новосибирске и Иркутске. Католич. еп-ства на территории РФ объединялись в единую церковную провинцию. 12 февр. того же года патриарх Алексий II и Синод РПЦ выступили с заявлением, в к-ром рассматривали такое

решение как недружеское по отношению к Русской Церкви, на чьей каноничной территории по существу создается поместная католич. церковь России с центром в Москве. Представители правосл. церковной общественности в разных регионах России провели акции протеста у католич. религ. объектов. МИД России, к-рый 4 февр. 2002 г. был проинформирован Ватиканом о предстоящем учреждении в России католических епархий, учитывая, что этот вопрос в первую очередь касается межцерковных отношений и может явиться причиной их серьезного осложнения, рекомендовал воздержаться от преобразования апостольских администратур в епархии до урегулирования вопроса с РПЦ. 12 февр. МИД выступил с заявлением, в котором выразил сожаление, что Ватикан не прислушался к его рекомендации, и подтвердил заинтересованность Российского гос-ва в налаживании таких отношений между Русской Православной и Римско-католической Церквами, которые бы строились на равноправной основе и не наносили ущерба интересам РПЦ.

Поддерживая контакты с Папским Престолом на межгос. уровне, П. совершил 6 визитов в Ватикан: 5 июня 2000 г. и 5 нояб. 2003 г. он встречался с папой Римским *Иоанном Павлом II*, 13 марта 2007 г.— с папой Бенедиктом XVI, 25 нояб. 2013, 10 июня 2015 г. и 4 июля 2019 г.— с папой *Франциском*. Во время этих встреч обсуждались мировые проблемы разоружения, урегулирование ситуаций в зонах вооруженных конфликтов, противодействие терроризму и религ. экстремизму. Эксперты отмечали, что при встречах в Ватикане П. проявлял политическую тонкость, прекрасно разбираясь в нюансах межконфессиональных отношений. Так, П. воздерживался от поднимавшейся католич. общественностью темы офиц. приглашения папы Римского с визитом в РФ, что, как отмечали в Московской Патриархии, говорило «о корректной позиции президента в вопросе о соблюдении принципа отделения Церкви от государства». Традиционно в качестве подарка П. передавал Римскому папе неск. томов Православной энциклопедии, вышедших со времени предыдущего визита.

Находясь во главе Российского гос-ва, П. неизменно поздравлял

Празднование Рождества Христова в Спасо-Преображенском соборе С.-Петербурга. Фотография. 7 янв. 2020 г.
Фото: kremlin.ru

верующих традиц. конфессий с их главными религ. праздниками, по возможности встречаясь для этого с руководителями этих конфессий. Проявляя личную веру и дань уважения гос. руководителя к крупнейшей конфессии, П. продолжал начатую Президентом РФ Ельциным традицию посещения правосл. храмов во время главных церковных праздников. На протяжении 2 десятилетий в праздник Светлого Христова Воскресения П. присутствовал на патриаршей службе в московском кафедральном храме Христа Спасителя (за исключением 2003 г., когда

Посещение Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. Фотография. 11 июля 2018 г.
Фото: kremlin.ru

П. находился в Душанбе и участвовал в пасхальном богослужении в Никольском соборе, и Пасхи 2020 г., когда действовали ограничительные карантинные меры). В праздник Рождества Христова П. с 2003 г. традиционно посещал службы за пределами Москвы (на рождественской службе 2000 г. П., будучи еще исполняющим обязанности президента, был в московском храме Живоначальной Троицы, а в 2001 — в столичном храме Христа Спасителя). За 18 лет П. побывал на рождественских службах в малых церквах и кафедральных соборах во Владимире, в Суздале, Новгороде, Якутске, Петрозаводске, Сочи, в Челябинской, Тверской, Вологодской, Костромской и Воронежской областях, а также в Новоиерусалимском мон-ре (в 2007). Рождество 2018, 2019 и 2020 гг. П. встречал в родном С.-Петербурге, причем 2 последних года был на праздничной службе в Преображенском соборе, где в детстве принял крещение.

П. старался совмещать рабочие поездки по стране и зарубежные визиты с посещением правосл. духовных святынь. Уже в авг. 2001 г. П. вместе с патриархом Алексием II совершил паломничество в *Соловецкий в честь Преображения Господня мужской монастырь*. До этого П. побывал в *Спасо-Преображенском Валаамском монастыре*, впосл. традицией стали ежегодные посещения Валаамской обители в день памяти ее основателей святых Сергия и Германа. Несколько раз П. посещал *Псково-Печерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*. В 1-й свой приезд он общался с одним из самых почитаемых старцев-духовников России — архим. *Иоанном (Крестьянкиным)* наедине в его монашеской келье.

В апр. 2005 г. П. первым из действующих глав Российского гос-ва побывал на Св. земле в ходе офиц. визита в Израиль, посетил в Иерусалиме храм Гроба Господня, Троицкий собор близ Сергиевского подворья (в 2008 возвращен в собственность РПЦ) Русской духовной миссии. В сент. того же года П. также первым из российских президентов посетил Св. Гору Афон, в т. ч. афонский Русский Пантелеимонов мон-рь. В февр. 2007 г. в ходе визита в Иорданию П. побывал на месте крещения Иисуса Христа на р. Иордан, где иорданские

власти выделили РПЦ участок земли для паломнического дома. В марте того же года в ходе визита в Италию П. посетил в г. Бари базилику свт. Николая Мирликийского, в которой хранятся его мощи, и рус. Никольский храм, возвращенный РПЦ итал. властями. Вновь П. посетил Св. землю в ходе визита в Израиль и Палестинскую автономию в июне 2012 г. (1-й гос. зарубежный визит после возвращения на пост президента), побывав у Гроба Господня, а также в Рождественском храме в Вифлееме. В мае 2016 г. П. 2-й раз посетил Св. Гору Афон для участия в мероприятиях, приуроченных к 1000-летию появления рус. монахов на Св. Горе. В янв. 2020 г. П. вновь побывал в Иерусалиме и в Вифлееме.

Лит.: *Григоренко Ю. А.* Государственно-церковные отношения в совр. России и проблема религ. свободы и нетерпимости // Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе. М., 2000. С. 94–101; *Куницын И. А.* Правовой статус религ. объединений в России: исторический опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000; *Кирилл (Гундяев), митр. (ныне Патриарх Московский и всея Руси).* РПЦ в совр. России: Служение обществу, трудности возрождения // Вопр. экономики. 2002. № 1. С. 23–31; *Каневский К.* Религиозный ренессанс в России: Проблемы государственно-конфессиональных отношений // Рос. юстиция. 2002. № 11. С. 15–23; *Мартыненко В. В.* Государство и Церковь. М., 2003; *Понкин И. В.* Правовые основы светскости гос-ва и образования. М., 2003; *Володина Н. В.* Государственно-конфессиональные отношения: теоретико-правовой анализ. М., 2005; *Шахов М. О.* Конституционно-правовые основы государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации. М., 2005; *он же.* Правовые основы деятельности религ. объединений Российской Федерации. М., 2013; *Степакова И. В.* Государство и координация межконфессиональных отношений в совр. России. СПб., 2007; *она же.* Современное Российское гос-во и РПЦ: особенности и перспективы взаимоотношений // ПОЛИТЭКС (Политическая экспертиза: ж.). М., 2011. Т. 7. № 3. С. 265–282; *Лексин В. Н.* Россия как светское гос-во: религ. объединения в секулярном обществе // Мир России: Социология. Этнология. 2009. Т. 18. № 2. С. 141–171; *Якунин В. И., Сулакшин С. С. и др.* Социальное партнерство гос-ва и религ. организаций. М., 2009; *Мещерякова А. Ф.* Светское гос-во в совр. России: проблемы и перспективы развития. М., 2013; *Донцев С. П.* РПЦ и гос-во на рубеже XX–XXI вв.: проблемы взаимодействия. М., 2014; *Мартышин О. В.* К дискуссии о светском гос-ве в Российской Федерации // Государство и право. 2019. № 3. С. 74–84.

ПУ́ТНА [румын. Putna], муж. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы *Сучавской и Рэдэуцкой архиепископии* в составе *Молдовы и Буковины митрополии* Румынской Православной Церкви. Расположен в 34 км к северо-западу от г. Рэдэуци (жудец Сучава, Румыния), на берегу одноименной горной реки. В П. покоятся мощи наиболее почитаемого в румын. землях молдав. господаря св. *Стефана III Великого* (1457–1504). Мон-рь считается одним из

Монастырь Путна. Фотография. 2000 г.
Фото: Petr Sporer / Wikimedia Commons

главных символов румынского православия; известный румын. поэт М. Эминеску назвал его «Иерусалимом румынского народа». П. включен в Список исторических памятников Румынии.

История. Основание П. отражено в средневек. источниках *Молдавского княжества.* Летописец 1-й пол. XVII в. боярин Григоре Уреке указывал, что св. Стефан III приступил к строительству П. в 10-й год своего правления — 10 июля 1466 г. (*Grigore Ureche.* 1990. P. 41). По сведениям летописца Иона Некулче (1672–1745), господарь основал П. в честь победы в битве с венграми при крепости Килия 25 янв. 1465 г. Сохранилась легенда, согласно к-рой престол был заложен в том месте, куда попала стрела св. Стефана III, специально для этого стрелявшего из лука с близлежащего холма. Также из луков стреляли 3 боярина и их дети; на месте попадания стрелы одного из детей была устроена колокольня (*Ion Neculce.* 1990. P. 267). Результаты археологических исследований показали, что перед началом строительных работ территория была расчищена путем сжигания участка леса (*Andronic.* 1966. P. 2). П. был освящен 4 сент. 1469 г. (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 41) либо 3 сент. 1470 г. (*Moisescu C. et al.* 1982. P. 6). В 1-й Путнянской летописи (2-я пол. XV — нач. XVI в.) указывается, что после победы над татарами под Липницей (в хрониках также встречаются варианты Липинци, Липинчи; ныне Липник, Республика Молдова) и их изгнания за Днестр 20 авг. 1470 г. св. Стефан III, митр. Молдавский *Феоктист I,* еп. Романский Тарасий и настоятели всех мон-рей Молдавского княжества, в т. ч. 1-й настоятель П. архим. *Иоасаф* (всего 64 чел.), освятили храм П. во имя Пресв. Богородицы (Cronicile slavo-române. 1959. P. 62). Братию в новооснованную обитель пригласили из всех молдав. монастырей; в основном это были насельники *Нямецкого в честь Вознесения Господня мужского монастыря* с бывшим его настоятелем Иоасафом. Монахи привезли с собой рукописи, иконы, предметы шитья и другую церковную утварь.

Св. Стефан III делал пожертвования в пользу П. в течение всей жизни: он дарил не только церковную утварь, облачения и др. предметы (напр., шитье), но и земельные владения. Так, господарь 15 сент. 1466 г. купил для П. у 5 бояр из семьи Бабич с. Викову-де-Сус; 2 окт. 1468 г. даровал мон-рю половину с. Мэнеуци на р. Сучава (DRH. A. Moldova. 1976. Vol. 2. P. 202. N 141; P. 228–229. N 155; *Dan.* 1905. P. 171); 10 сент. 1471 г.— с. Бэлкэуци на р. Сирет (DRH. A. Moldova. 1976. Vol. 2. P. 259–260. N 175); 25 апр. 1472 г.— с. Острица (Ibid. P. 273. N 184); 7 мая 1479 г.— с. Тырнаука (Ibid. P. 326. N 214); 20 сент. 1479 г.— с. Викову-де-Жос (Ibid. P. 338. N 221); 3 сент. 1473 г.— место для мельниц на р. Сирет и 12 бочек вина (Ibid. P. 288. N 192); 12 мая 1480 г.— мельницу в Фередиени (Ibid. P. 343. N 225; *Bodale.* 2000/2001. P. 131–162) и др. В 1470 г. господарь подарил мон-рю серебряную лампаду (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 43).

Св. Стефан III последовательно повышал ранг П. При нем сана архимандрита, к-рый ранее имели только настоятели мон-ря *Бистрица,* стали удостаиваться и настоятели П. Мон-рь получил широкую автономию и квазиепископскую юрисдикцию над священниками церквей принадлежавших мон-рю сел. Напр., в документе от 15 марта 1490 г. устанавливалась власть настоятеля П. над церквами и священниками 14 сел из жудецов Сучава и Чернэуци (Чернов-

цы); причем, добавляя к 8 прежним 6 новых сел, св. Стефан III в качестве компенсации отдал в юрисдикцию Рэдэуцкого епископа 6 др. сел. В документе было указано, что священники должны слушать «наш святой монастырь»; выплачивать мон-рю «дань», к-рую до этого выплачивали митрополиту; священники подлежали суду настоятеля П. (DRH. A. Moldova. 1980. Vol. 3. P. 140–143. N 74).

Из 1-й Путнянской летописи известно, что в ночь на 15 апр. 1484 г. П. полностью сгорел, были спасены лишь нек-рые предметы утвари (Cronicile slavo-române. 1959. P. 58; Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 44). Согласно сведениям Иона Некулче, св. Стефан III в 1487–1488 гг. выстроил новую церковь, расписанную как в интерьере, так и снаружи (*Ion Neculce*. 1990. P. 268), что говорит о появлении наружной росписи в Молдавском княжестве уже в последние десятилетия XV в. или раньше. По мнению археологов, вначале П. был окружен оборонительным рвом, периметр стен был почти квадратной формы, в 1481 г. вокруг мон-ря были выстроены каменные стены. Вдоль сев. и вост. стен находились монашеские кельи из кирпича на каменном фундаменте, вдоль юж. стены размещались дом господаря, дом настоятеля и погреба (*Paradais*. 1988. P. 72). Особое внимание св. Стефан III уделял П. в последние годы своего правления. 2 февр. 1503 г. он подтвердил все привилегии и права П. на его владения. Перед смертью он оставил П. 2 ценных предмета: свой лук для стрельбы и белую каменную чашу. Лук был украден войсками казаков и поляков при господаре Константине Кантемире (1685–1693), а чаша разбита в 1-й пол. XVIII в. настоятелем мон-ря Мисаилом (Кисэлицэ) (*Ion Neculce*. 1990. P. 268).

Преемники св. Стефана III на молдав. престоле, господари Богдан III Кривой (1504–1517), Штефан (Штэфэнице) IV Молодой (чел Тынэр) (1517–1527) и *Рареш Петру IV* (1527–1538, 1541–1546), продолжали дарить П. земли и богатства и подтверждали его права и привилегии: напр., 1 авг. 1520 г. подтвердительную грамоту выдал Штефан IV, 9 марта 1529 г.— Петру IV (*Bodale*. 2000/2001. P. 131–162). В 1530 г. господарь Петру IV подарил П. большой колокол, а в 1536 г. его супруга Елена (Екатерина) Бранкович — покров, сделанный из высококачественного материала, с изображением визант. орнаментов и 2-главого орла (утрачен) (*Năsturel*. 1997. P. 499–501; Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 49). 8 марта 1536 г. в результате 2-го крупного пожара сгорели господарский дом, трапезная, кухня, больница и помещение для продовольствия; церковь не пострадала. В XVI в. П. пользовался попечением молдав. господаря Александру III Лэпушняну (1552–1561, 1563–1568) и его супруги Руксандры: в 1559 г. господарь воздвиг в мон-ре здание (не сохр.), сведения о чем сохранились в надписи над одним из окон алтаря часовни, построенной в 1758–1759 гг. митр. Молдавским свт. *Иаковом I Путнянским* (1750–1760), бывшим настоятелем П. в 1744–1745 гг. (в 1745 хиротонисан на Рэдэуцкую кафедру) (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 50, 157).

В 1-й пол. XVII в. П. пришел в упадок: в источниках зафиксированы неоднократные нападения на мон-рь. Так, в течение лета 1622 г. были разграблены все молдав. мон-ри, в т. ч. в июне и П. Разбойники были пойманы монахами, часть имущества вернули мон-рю. В 1629 г. П. грабили татары. Однако П. продолжал сохранять статус культурного и духовного правосл. центра не только в Молдавском княжестве, но и в Вост. и Юго-Вост. Европе. В этот период в П. жили известные книжники, писавшие на слав. языке, чьи работы распространяли во всем правосл. европ. пространстве (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 54). В П. принял монашество молодой русин прп. *Феодосий* (Княгиницкий; † 1629), ставший игуменом *Манявского в честь Воздвижения Креста Господня мужского скита* в Галиции (*Dosoftei (Dijmarescu)*. 2008. P. 205–228).

Молдав. господарь Василе *Лупу* (1634–1653) в конце своего правления намеревался реставрировать П.: с целью постройки нового храма он разрушил кафоликон, но после того как в 1653 г. он потерял престол, строительные работы приостановились. Летом того же года П., как и др. мон-ри сев. части Молдавского княжества, был разграблен казаками под предводительством зятя Лупу — Т. Б. Хмельницкого. Преемник Лупу господарь Георге Штефан (1653–1658) возобновил постройку церкви, к-рая была закончена при господаре Еустратие Дабиже (1661–1665). В колофонах монастырских книг содержатся сведения о том, что новая церковь была разграблена в февр. 1676 г. войсками казаков и поляков (*Turdeanu*. 1997. P. 42–43).

П. пострадала в результате сильного землетрясения 1739 г.— были разрушены оборонительные стены и башни, в т. ч. входная башня (*Cernovodeanu, Binder*. 1993. P. 219–220; *Cereteu*. 2015. P. 25–27). В 1739 г. рус. войска конфисковали монастырскую казну, продовольствие и крупный и мелкий рогатый скот (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 57). Насельник обители Варфоломей (Мэзэряну; настоятель П. с 1756) описал бедственное состояние мон-ря в 1755 г.: церковь была лишена кровли; стены, входная башня и мн. здания разрушены и заросли деревьями. В том же году при помощи митр. Молдавского свт. Иакова I Путнянского в мон-ре начались реставрационные работы. Настоятель одноименного скита (находился близ П.) иером. Сила собирал в Валашском княжестве средства на восстановление П. Так, в Бухаресте с авг. 1755 по февр. 1756 г. он собрал 1 тыс. леев, ему помогали валашский воевода Константин Раковицэ (1753–1756, 1763–1764) и бояре. В 1757 г. свт. Иаков I отправил во главе с настоятелем мон-ря Варфоломеем (Мэзэряну) посольство в Киев, откуда для восстановления П. были привезены денежные средства, а также облачения для монашествующих и 86 икон на праздники года (*Vartolomei (Măzăreanu)*. 1887. P. 17–18). Освящение церкви состоялось на престольный праздник, 15 авг. 1757 г.; строительные работы продолжались еще неск. лет. Были отреставрированы оборонительные башни и входная башня, разрушенная землетрясением 1739 г., частично переделаны стены (1757; по мнению ряда исследователей, стены были сложены заново); из камня построены трапезная, пекарня и часовня апостолов Петра и Павла с золотым иконостасом (1758 и 1759); кровля церкви была полностью обновлена (1760); построены монашеские кельи, в к-рых жил свт. Иаков I в 50–60-х гг. XVIII в.; к юго-востоку от кафоликона вырыт колодец, существующий по сей день (Ibid. P. 19, 61–63). В 1773 г. на средства свт. Иакова I для кафоликона П. был изготовлен резной барочный иконостас. За заслуги свт. Иакова I в восстановлении П. и за рост благосостояния мон-ря в период управления им *Молдавской митрополией*

его имя было занесено в список главных ктиторов П.— 2-м после св. Стефана III.

В 1775 г. Буковина вошла в состав Габсбургской империи, 29 апр. 1786 г. были закрыты почти все правосл. мон-ри Буковины, кроме *Драгомирны, Сучевицы* и П. Насельники мон-рей и члены правосл. общин Буковины неоднократно обращались к австр. властям с просьбой вернуть их в юрисдикцию Молдавского митрополита, но получали отказ. Светские власти жестко ограничивали развитие Православия на территории империи. Число насельников для каждой из обителей было определено до 25 чел. В П. до 1839 г. подвизались 23 монаха, в 1844–1856 гг.— 17–18, в 1871 г. осталось 11. Властями был регламентирован и внутренний монастырский распорядок: так, в монашество можно было принимать только по достижении 24 лет; кандидат в монахи должен был окончить среднюю школу и иметь специальность; период послушничества определялся 3 годами, по истечении к-рых, если кандидат не решался принять постриг, он должен был покинуть мон-рь (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 60–61).

В 1-м десятилетии XIX в. в П. проводились реставрационные работы оборонительных стен. При настоятеле Геннадии (Захаровиче; 1840–1846) во входной башне была устроена монастырская б-ка, книги активно жертвовали бояре и нек-рые монахи (Ibid. P. 66). В 1852–1856 гг. сев. стена комплекса была передвинута на 25 м к северу, что изменило квадратный план мон-ря и повлекло продление вост. и зап. стен; были снесены прямоугольная башня на вост. стене и колокольня с сев.-зап. стороны, построенные при св. Стефане III, башни на юго-вост. и юго-зап. углах, здание в юж. стене, дом настоятеля. Вместо разрушенных трапезной с домовой церковью и деревянного келейного корпуса, построенных свт. Иаковом I, были возведены 3 здания: келейный корпус с трапезной (с юж. стороны, над старыми погребами), 2-этажный игуменский дом с домовой ц. апостолов Петра и Павла (с зап. стороны), в к-ром также размещались канцелярия, б-ка и гостиница, и келейный корпус (с сев. стороны). Так был сформирован периметр монастырского комплекса, сохранившийся поныне. В 1856 г. была заменена кровля церкви (сохр. до 1901) (Ibid. P. 68; *Paradais*. 1988. P. 90). В 1862 г. кафоликон реставрировали, в 1864 г. были начаты внутренние росписи. В 1882 г. была снесена временная колокольня и вместо нее на вост. стене из красного кирпича в романском стиле построена 3-уровневая (6,6×6,6 м, высота 19,30 м), с арочными окнами (по 2 на каждой стене 1-го и 2-го этажей и по 3 на 3-м), с пирамидальной крышей и каменной лестницей у сев. стены (*Paradais*. 1988. P. 94). В 1882 г. из красного кирпича на вост. стене была построена входная башня. Реставрационные работы в церкви, часовне и монашеских кельях проводились также в 1898 г. В посл. четв. XIX в. в П. была открыта швейная мастерская, где изготавливали монашеское и иерейское облачение (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 69). В нач. XX в. при новой реставрации кафоликона под рук. австр. архит. К. Ромшторфера кровле придали первоначальный вид, башня церкви была поднята на 1,5 м, на ней установили новые кресты — т. о. облик кафоликона принял вид времен св. Стефана III. Для украшения фасадов были использованы эмалевые плиты, привезенные из Галиции (*Romstorfer*. 1904. P. 20–21, 39–41; Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 72).

После вхождения Буковины в состав Румынии в 1918 г. П. стал наиболее популярным местом паломничества. Так, в 1920 г. П. посетили кор. Румынии Фердинанд I и кор. Мария, митр.-примас Румынии *Мирон (Кристя)*, митр. Молдавский Пимен (Джорджеску) и др. (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 74).

После первой мировой войны в П. подвизались 12 чел.: 5 иеромонахов, иеродиакон, 3 монаха и 3 рясофорных послушника. Согласно Закону о сохранении и реставрации исторических памятников от 29 июля 1919 г., румын. церкви и мон-ри, построенные до 1834 г., считались историческими памятниками. П. был включен в эту категорию 1 февр. 1925 г. В апр.—окт. того же года П. принимал участие в Международной выставке декоративного искусства и художественной промышленности в Париже: мон-рь представил 22 ценных предмета (вышитые иконы, облачения, рукописи, священные сосуды, деревянные кресты и др.).

Установление коммунистического режима в Румынии после второй мировой войны привело к сокращению числа насельников П. и уменьшению благосостояния мон-ря. В 1951 г. планировались обширные реставрационные работы, из-за отсутствия денежных средств их перенесли на 1953 г. (закончены в 1956). В 1955–1956 гг. с целью установить структуру монастырского комплекса во времена св. Стефана III были предприняты археологические работы, вокруг церкви были обнаружены христ. погребения, 3 из них — в склепах. В 1956 г. митр. Молдавский Севастиан (Русан) перевел в П. 25 насельников из мон-рей Сихэстрия и *Слатина*. 28 окт. 1959 г. был издан гос. закон, согласно к-рому в румын. мон-рях имели право оставаться мужчины старше 55 лет и женщины старше 50 лет. Численность насельников П. стремительно сокращалась: 20 февр. 1958 г. здесь подвизались 27 чел., 20 окт. 1959 г.— 12, 24 авг. 1960 г.— 2 пожилых и 2 молодых монаха. В кон. 1963 г. в П. были приглашены монахи из мон-рей Слатина, Драгомирна, Сихэстрия, Горовей и Нямецкого — число насельников возросло до 12 чел. Руководство мон-ря предлагало молодым насельникам пройти обучение в семинарии или на богословском фак-те одного из румын. ун-тов (чаще обучались в Ясском ун-те) (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 85).

В 1969–1972 гг. под рук. Н. Н. и М. В. Пушкашу в П. были проведены объемные археологические исследования (*Puşcaşu*. 1973). Кровлю реставрировали и покрыли медными пластинами, ей была придана традиц. форма, характерная для церквей Молдавского княжества, башня сокровищницы приведена в первоначальный вид, переделаны здания на зап. и юж. сторонах (в них расположены кельи и адм. сектор, ц. апостолов Петра и Павла и музей). Глобальная реставрация П., придавшая мон-рю его совр. облик, была произведена в 1968–1988 гг. (*Paradais*. 1988. P. 102–105). П. вновь приобрел статус, к-рый имел при св. Стефане III; мон-рь посещали известные церковные и гос. деятели, ученые, напр. арм. еп. Румынии и Болгарии Дирайр Мардикян (16 авг. 1966), патриарх Московский и всея Руси *Пимен (Извеков)* (12 окт. 1983) и др. (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 95).

После падения коммунистического режима в Румынии (1989) число насельников П. увеличилось. В 1990 г. здесь подвизались 20 чел., в 2007 г.— 88 (архимандрит, 2 протосинкелла,

12 иеромонахов, 3 архидиакона, 6 иеродиаконов, 44 монаха и 20 послушников). В 1992 г. произошло наиболее значимое событие в совр. истории П.— к лику святых был причислен св. Стефан III. Службу с провозглашением канонизации святого совершили в П. патриарх Румынский *Феоктист (Арэпашу)* и 12 архиереев, присутствовали мн. гос. деятели во главе с Президентом Румынии И. Илиеску. В 2004 г. в П. отмечали 500-летие со дня кончины св. Стефана III: к торжествам был обновлен кафоликон; отреставрирован иконостас; достроен дом для паломников (строительство начато в 1992); музей пополнен новыми экспонатами; изданы научные работы, посвященные св. Стефану III. 1 авг. 2004 г. радиостанция Trinitas (Троица) впервые в истории мон-ря провела прямую трансляцию литургии, совершавшейся в П. Осенью того же года экспонаты музея П. были выставлены в Ватикане, где была организована выставка Ştefan cel Mare — punte între Orient şi Occident (Стефан Великий — мост между Западом и Востоком). 19 окт. 2004 г. П. посетил К-польский Патриарх *Варфоломей I*, подаривший для гробницы св. Стефана III серебряную лампаду (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 96–98).

С 2004 г. в П. 1–2 раза в год (с выездными заседаниями в др. мон-рях, а также в Яссах и Бухаресте) проводятся научные конференции (Коллоквиумы Путны), посвященные деятельности св. Стефана III и его преемников, а также истории П.; начиная с 9-й сессии в тематику конференции включена история мон-рей Буковины. Доклады и материалы публикуются в периодическом издании Analele Putnei (Анналы Путны; с 2005; 2 раза в год). 2 янв. 2005 г. с благословения архиеп. Сучавского Пимена (Зайни) при П. был создан Исследовательский центр св. Стефана III, научной координацией к-рого занимаются известные ясские историки Ш. С. Горовей и М. М. Секей. Центр участвует в организации Коллоквиумов Путны, издает «Анналы Путны», также под его эгидой вышло более 30 монографий по тематике Коллоквиумов. В П. регулярно проводятся научные встречи, конференции и симпозиумы.

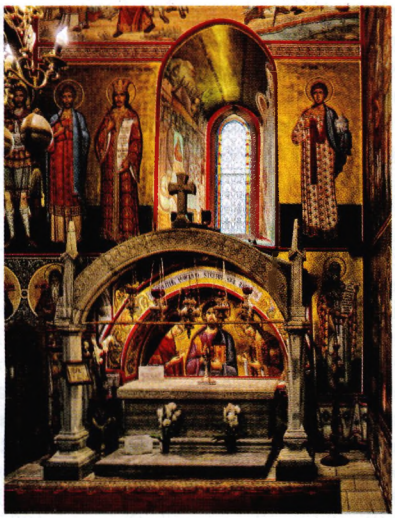
П. и поныне является одним из самых крупных и известных мон-рей Румынии. Настоятель П. архим. Мелхиседек (Велник) особое внимание уделяет духовному состоянию общины, а также благосостоянию П. и внешнему облику монастырского ансамбля. С мая 2014 по дек. 2015 г. в рамках проекта «Восстановление, модернизация и сохранение национального культурного наследия и инфраструктуры, относящейся к монастырю Путна» (на общую сумму ок. 14,7 млн леев) были проведены обширные реставрационные работы: восстановлены и заменены покрытия зданий; улучшен доступ к монастырским строениям людей с ограниченными возможностями; установлена художественная подсветка комплекса; произведен капитальный ремонт внутри помещений; восстановлена система отопления в сев. келейном корпусе.

В разное время в подчинении П. было неск. скитов; одни были закрыты, другие получили статус самостоятельных мон-рей (напр., Пожорыта, Пьятра-Тэетурий, Ората). На данный момент П. имеет 3 скита: прор. Илии в Салаше (1990), Покрова Пресв. Богородицы в Пояна-Жижи (2004) и 12 апостолов в одноименном горном массиве возле г. Ватра-Дорней (все — в жудеце Сучава). В наст. время в П. подвизаются 17 иеромонахов, 12 иеродиаконов, 51 монах (из них 2 схимонаха), 13 послушников; настоятель П.— архим. Мелхиседек (Велник; с 7 дек. 1992).

Настоятели: Иоасаф (1467–1485), Паисий (1486–1502), Спиридон (1502–1504), Силуан (упом. в 1514, 1523, 1530, 1532, 1536), Акакий (1520, 1522, 1528), Арсений (упом. в 1539), Георгий (упом. в 1545–1546; епископ Рэдэуцкий в 1552–1558), Вениамин (1552), Анастасий (упом. в 1556; епископ Романский в 1558–1572, митрополит Молдавский в 1572–1577), Ио[...?] (упом. в 1559), Спиридон (упом. в 1566–1567, 1569, 1571), Евстафий (упом. в 1568, 1569, 1574, 1575; епископ Романский в 1575–1580), Досифей (упом. в 1585 (как проигумен), 1595–1596, 1598), Петроний (упом. в 1595), Филофей (упом. до сент. 1597), Феодор (упом. как проигумен в 1601), Феофан (упом. в 1610), Гервасий (?) (упом. в 1612), Агафон (упом. в 1613), Зосима (упом. в 1620), Форгач (упом. между 1622 и 1627), Анастасий (упом. в 1629), Феофан (упом. в 1638, 1642; епископ Хушский в 1656–1658, епископ Рэдэуцкий в 1646–1651, 1658–1667), Симеон (упом. в 1641–1642, 1646, 1647, 1657), Лазарь (упом. в 1658, 1679 (проигумен)), Иоанн (упом. в 1665–1666, 1679), Гервасий (упом. в 1668), Савва (Балач; упом. в 1682; епископ Романский в 1685–1689, митрополит Молдавский в 1689–1701/02), Филофей (упом. в 1679 как проигумен, 1692), Иеремия (упом. в 1694), Каллистрат (упом. в 1706–1708; епископ Рэдэуцкий в 1708–1728), Афанасий (упом. в 1714–1716; епископ Романский в 1723–1729), Мисаил (упом. в 1722, 1729), Досифей (упом. в 1724), Иоасаф (упом. в 1729), Макарий (упом. в 1732–1734, 1736, 1739, 1748, 1749), Феоктист (упом. в 1736 как проигумен), Исаия (упом. в 1740–1742), Гедеон (упом. в 1741 как проигумен, 1742), Иерофей (упом. в 1742–1743), свт. Иаков I Путнянский (упом. в 1744, 1745; епископ Рэдэуцкий в 1745–1750, митрополит Молдавский в 1750–1760), Иоасаф (упом. в 1744), Дорофей (упом. в 1746–1748), Досифей (Гереску; упом. в 1750; епископ Рэдэуцкий в 1750–1782, епископ Буковины в 1782–1789), Георгий (упом. в 1751–1754), Герман (упом. в 1751–1753), Каллистрат (упом. в 1753, 1762), Никифор (упом. в 1754–1755), Каллистрат (Росшип; упом. в 1755–1757, 1759, 1760), Варфоломей (Мэзэряну; упом. в 1755–1757, 1761, 1762), Венедикт (упом. в 1758), Пахомий (упом. в 1760–1762, 1763–1770, 1772–1775), Иоасаф (1776–1783), Иаков (Стефанович; 1784), Игнатий (Езерский; 1785–1796), Паисий (Иоанович; 1796–1805, 1808–1813), Исаия (Балошеску; 1805–1808; епископ Буковины в 1823–1834), Филарет (Бендевский; 1813–1820), Иосиф (Карашкевич; 1821–1826), Геннадий (Платенки; 1827–1837), Досифей (Тишкович; 1837–1840, 1843), Геннадий (Захарович; 1840–1847), Вениамин (Илиуц; 1847), Вениамин (Смигельский; 1847), Артемон (Бортник; 1848–1860), Севастиан (Георгьеску; 1860–1866), Аркадий (Чуперкович; 1866–1878; митрополит Буковины в 1896–1902), Дезидерий (Козуб; 1878–1896), Иларион (Филипович; 1896–1898), Василий (Реннай фон Гершени; 1898–1900), Феофил (Патраш; 1901–1917), Ортисий (Попеску; 1919–1931), Траян (Иешан; июль—дек. 1931), Афанасий (Прелипчян; 1932–1936, 1948–1949), Дионисий (Бежан; 1937), Вениамин (Григораш; 1937–1941), Паисий (Прелипчян; 1941–1947), Неонил (Рабко; 1947–1948), Корнелий (Джорджеску; 1949–1950), Юстиниан (Крецу; 1950–1951), Антоний (Ружа; 1951–1952), Демосфен (Тебейка; 1952–1956), Мартиниан (Корнуц; 1956), Досифей (Морариу; 1956–1957), Каллиник (Лупу; 1957–1958), Пимен (Зайня; 1958–1961; архиепископ Сучавский и Рэдэуцкий с 1991), Ефрем (Кишкариу; 1961–1962), Герасим (Кукошел; 1962–1977; викарный епископ Арадский в 1977–1985, викарный епископ Бузэуский в 1985–1992, викарный епископ Сучавский в 1992–2004), Иакинф (Унчуляк; 1977–1992), Мелхиседек (Велник; с 1992).

Некрополь кафоликона. Первых молдав. господарей, начиная с Богдана I (ок. 1363 — ок. 1367), хоронили в церкви Рэдэуци во имя свт. Николая (ныне в жудеце Сучава), затем — в построенном господарем

Александру Добрым (чел Буном) (1400–1432) мон-ре Бистрица. Св. Стефан III отвел место для господарского некрополя в кафоликоне П. Считается, что первой в П. в левой части нефа кафоликона была похоронена 2-я жена св. Стефана III — Мария Асенина Палеолог (Мария Мангупская; † 19 дек. 1477) (*Székely, Gorovei.* 2006. P. 157–183), рядом были погребены их дети — Богдан († 26 июля 1479) и Петру († 21 нояб. 1480). В притворе церкви находится могила скончавшегося 8 нояб. 1478 г. митр. Молдавского Феоктиста I (1453–1478). В 1490 г. в пронаосе церкви был похоронен великий вистиерник Юга — один из ктиторов П. и, очевидно, близкий родственник господаря (*Gorovei.* 2003. P. 257–270). Св. Стефана III († 2 июля 1504) похоронили в наиболее почетном месте кафоликона — усыпальнице (*Paradais.* 1988. P. 56). Впосл.



Рака с мощами св. Стефана III Великого в кафоликоне мон-ря Путна
Фото: А. В. Слёзкин

рядом со св. Стефаном III была погребена его 3-я супруга, Мария Войкица († 26 февр. 1511 или 1513), дочь валашского господаря Раду III Красивого. Около юж. стены пронаоса находится могила сына св. Стефана III, господаря Богдана III († весна 1517); около сев. стены — сына Богдана III, господаря Штефана IV († янв. 1527). В 1523 г. рядом с братом, Богданом III, была упокоена княж. Мария († 18 марта 1518), выданная замуж за литов. кн. Ф. М. Вишневецкого Старшего и первоначально погребенная в *Киево-Печерской лавре*. Последними в пронаосе кафоликона П. были похоронены 2-я супруга Петру IV Рареша, Мария († 1529), и их внук Штефан. Петру IV перенес господарский некрополь в выстроенный им мон-рь *Пробота* (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 44, 48–49).

Литературная школа и библиотека. Мон-рь считается одним из важнейших духовных, культурных и просветительных центров Молдавского княжества и всего румын. пространства. Благодаря усилиям св. Стефана III в обители подвизались наиболее талантливые монахи-каллиграфы и мастера, к-рые создавали произведения искусства. В б-ке П. хранится много рукописей XV–XVI вв., к-рые включены в списки наиболее ценных предметов румын. наследия, а также рукописи XV–XIX вв., созданные насельниками П. (*Caproşu, Chiaburu.* 2008. Vol. 1. P. 642; Vol. 2. Indice; 2009. Vol. 3. P. 719; Vol. 4. P. 662).

Первый настоятель П., архим. Иоасаф, а также иеромонахи Иоанникий и Макарий, иеродиак. Феодор, монахи Анастасий, Мисаил, Никон, Каллистрат, Иоиль и Мартирий, пришедшие из Нямецкого мон-ря, сразу же после основания П. приступили к переписыванию церковных рукописей. Из Нямецкого мон-ря они привезли с собой часть рукописей, положивших начало б-ке П. Также книги мон-рю щедро дарил св. Стефан III (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 43). Во 2-й пол. XV в. в П. уже находились Четвероевангелие, Псалтирь, Апостол и др. богослужебные книги, а также Жития святых. Очевидно, что, как и в других молдав. мон-рях, в П. были книги, привезенные с Афона, из Киева, Москвы и др. культурных правосл. центров.

В 1467 г. иером. Иоанникий и иеродиак. Никодим переписали Минею на янв., февр. и апр., в этих книгах упоминается имя архим. Иоасафа (*Caproşu, Chiaburu.* 2008. Vol. 1. P. 6–9). В 1470 г. мон. Кассиан по заказу св. Стефана III переписал и иллюминировал Псалтирь, считающуюся образцом румын. средневек. искусства (обнаружена в 1924 в РНБ), а также сборник гомилий разных авторов и гомилии свт. Иоанна Златоуста (Ibid. P. 8; Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 392). В мон-ре хранится Четвероевангелие в серебряном переплете, переписанное мон. Палладием в период с 3 сент. 1488 по 23 марта 1489 г. и реставрированное в 1569 г. внучкой св. Стефана III Руксандрой, супругой господаря Александру III Лэпушняну (*Caproşu, Chiaburu.* 2008. Vol. 1. P. 14; Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 46, 50). 25 мая 1509 г. Богдан III подарил П. Толкование свт. Феофилакта Болгарского на Евангелие от Иоанна (хранится в одной из российских б-к), 23 апр. 1511 г.— сборник толкований свт. Григория I Великого [Двоеслова] (*Caproşu, Chiaburu.* 2008. Vol. 1. P. 35–36).

В П. переписывали рукописи и для др. мон-рей, церквей и отдельных лиц. Так, по поручению св. Стефана III в 1495 г. в П. переписали Октоих для церкви Рэзбоени (*Caproşu, Chiaburu.* 2008. Vol. 1. P. 21), 25 февр. 1504 г. была закончена Минея для мон-ря *Добровэц* (Ibid. P. 30–31). Иером. Спиридон, ставший настоятелем П. после смерти архим. Паисия 23 июля 1502 г., в том же году переписал Четвероевангелие для церкви воеводского дворца в Тыргул-Петрей (ныне Пьятра-Нямц). В 1523 г. был переписан Типикон для Нямецкого мон-ря (Ibid. P. 42). В 1557 г. господарь Александру III Лэпушняну заказал в П. Литургию для своего мон-ря Слатина, а господарь Иеремия Мовилэ в 1596 г.— Минею для своего мон-ря Сучевица (Ibid. P. 72, 104; Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 48). В 1530 г. иером. Стефан закончил Минею на февр. для настоятеля П. архим. Силуана; 8 сент. 1597 г. архим. Досифей переписал для себя Часослов с Псалтирью (*Caproşu, Chiaburu.* 2008. Vol. 1. P. 108).

В XVIII–XIX вв. в П. стали создавать рукописи на румын. языке, тексты с греч. и церковнослав. языков переводили свящ. Евлогий и его сын Георгий из Ясс, иером. Натан (Дретяновский) и архим. Варфоломей (Мэзэряну). В первую очередь были переведены имевшие большую популярность в молдав. землях труды архим. *Иоанникия (Галятовского (Голятовского))* и свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*.

В б-ке П. хранится много печатных книг XVI–XIX вв., в т. ч. 42 книги на слав. языке. Наиболее редкими считаются Евангелие учительное (Заблудов, 1569), купленное свящ. Матеем из Орхея (ныне город в центральной части Республики Молдова), Беседы на Деяния святых апостолов свт. Иоанна Златоуста (К., 1624), «Ключ разумения» (Львов, 1665), Требник (К., 1646), Житие и поучения прп. Ефрема Сирина (М., 1701), Четвероевангелие (Львов, 1712), Толкования на Евангелия (М., 1712), Библия (СПб., 1751). К наиболее цен-

ным экспонатам б-ки П. относятся кириллические книги: Требник (Законоправильник) свт. *Петра (Могилы)* (Тырговиште, 1652), Жития и деяния святых митр. Молдавского *Досифея* (Барилэ) (Яссы, 1682–1686. 4 т.), Библия (Бухарест, 1688; Блаж, 1795), Толкование литургии (Яссы, 1697), Четвероевангелие (Бухарест, 1723; Блаж, 1776), «Казания» еп. Илии (Миньятиса) (Бухарест, 1742), Пентикостарий (Цветная Триодь) (Бухарест, 1743; Яссы, 1753; Рымник, 1767), Псалтирь (Яссы, 1743), Часослов (Рэдэуци, 1745; Яссы, 1797), Чин исповеди (Бухарест, 1745), Триодь (Бухарест, 1747), Октоих (Рымник, 1750; Блаж, 1770), Молитвослов (Яссы, 1754), Литургия (Яссы, 1759), Анфологион (Рымник, 1766), Свод казаний (Вена, 1793), Кириакодромион (Толкование Евангелий) архиеп. Астраханского *Никифора (Феотоки)* (Бухарест, 1801), Алфавит духовный (Сибиу, 1803), «Дверь покаяния» (Брашов, 1812), Беседы и поучения прп. Ефрема Сирина (Нямецкий мон-рь, 1818–1823. 3 т.), Чин освящения церкви и принятия жидов в православную веру (Киш., 1820), Типикон (Буда, 1826), Патерик (Бухарест, 1828) и др. Также в мон-ре хранятся неск. книг на лат. и греч. языках, напечатанных в Вене, Буде и Венеции (Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 392–393).

Святые. Наиболее чтимым святым в П. является основатель мон-ря св. Стефан III, почитание к-рого, согласно летописной традиции, началось сразу после его смерти, задолго до офиц. канонизации в 1992 г. (пам. 2 июля). Также особо чтят митр. Молдавского свт. Феоктиста I, похороненного в кафоликоне П. (пам. 18 нояб.). К святым П. принадлежит и др. архиерей — исп. *Иорест,* митр. Трансильванский († ок. 1657), принявший здесь постриг и проведший в родной обители остаток жизни (пам. 24 апр., в один день с др. Трансильванским митрополитом, свт. *Саввой (Бранковичем)*). В П. прошло становление прп. Феодосия (Княгиницкого), игум. Манявского († 1629), ставшего преемником прп. *Иова (Княгиницкого)* в Манявском скиту в Покутье и канонизированного Украинской Православной Церковью МП 8 марта 1994 г. (пам. 24 сент. и 24 июня — в один день с прп. Иовом). Вторым ктитором П. считается свт. Иаков I Путнянский († 1778), к-рый почитается вместе со своими соратниками преподобными Нафаном, Силой и Паисием, канонизированными в мае 2007 г., после нахождения их мощей в П.

Святыни. В П. особо почитается древняя чудотворная икона Божией Матери «Одигитрия», помещенная в серебряный оклад (изготовлен по заказу свт. Иакова I Путнянского в 1755). Также в П. находятся части мощей мн. святых. По заказу св. Стефана III для черепа св. Геннадия (не идентифицирован, нек-рые исследователи считают, что это неизвестный ныне местночтимый святой) была изготовлена серебряная диадема с надписью о вкладе этих мощей господарем в П. 1 мая 1488 г. После мн. чудес, к-рые происходили от мощей св. Геннадия с 1990 г., их выставили для поклонения в нартексе кафоликона. Часть мощей прп. *Даниила Пустынника,* духовного отца св. Стефана III, покоятся в П. в серебряном ковчеге, изготовленном в мон-ре *Воронец* в 1749 г. 29 апр. 1995 г. настоятель мон-ря Макри (Греция) архим. Поликарп (Мадзароглу) подарил П. частицу мощей вмч. Пантелеимона, 12 сент.— свт. Нектария Эгинского. 30 нояб. 1996 г. из Греции были привезены мощи святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Богослова; 1 июля 2006 г.— частица Креста Господня; в 2004 г.— мощи св. старцев Оптинских.

В музее П. представлены мн. предметы церковного искусства, наиболее значительным считается самое обширное в Румынии собрание предметов лицевого шитья начиная с XIV в. Эти шедевры экспонировались на мн. международных выставках (Афины, 1964; Лондон, 1965, с продолжением в 1966 в Эдинбурге, Париже и Штутгарте; Париж, Стокгольм и Гётеборг, 1970, и др.) (подробнее см. разд. «Лицевое шитье» в ст. *Молдавское княжество*).

Монастырский комплекс. ***Церковь святого Стефана III*** описана в неск. источниках. Во 2-й Путнянской летописи (составлена при молдав. господаре Штефане IV Молодом (1517–1527)) указано, что церковь представляла собой триконх, состоявший из алтаря с полукруглой апсидой, прямоугольного нефа с 2 боковыми полукруглыми апсидами, гробницы, прямоугольного пронаоса и притвора (Cronicile slavo-române. 1959. P. 66). Ион Некулче называет ц. св. Стефана III «удивительно красивой», покрытой фресками и золотом внутри и снаружи (*Ion Neculce.* 1990. P. 268); так же описал церковь в 1761 г. архим. Варфоломей (Мэзэряну) (*Vartolomei (Măzăreanu).* 1887. P. 60). В результате археологических исследований 1955–1956 гг. были обнаружены позолоченные фрагменты фресок; также было установлено, что открытый притвор был построен одновременно с церковью и не является более поздней постройкой, как считали до этого (*Nistor, Diaconu.* 1957. P. 265–275; Sfânta mănăstire Putna. 2010. P. 82). Исследования, проведенные Н. Н. и М. В. Пушкашу во время раскопок 1969–1972 гг., доказали, что 1-й престол на месте совр. церкви действительно был построен св. Стефаном III; церковь была у́же современной на 1,25 м; совр. церковь сохраняет планиметрию ц. св. Стефана III; стены церкви штукатурили дважды: до пожара 1484 г. (штукатурка покрыта геометрическим орнаментом) и в кон. XV в. (покрыта росписью религ. содержания); в сер. XVII в. церковь была снесена и на ее месте с использованием ее каменных блоков построена современная. Важно отметить, что развитый план ц. св. Стефана III, включающий усыпальницу как пространство, предназначенное для захоронения ктиторов, впервые в молдав. архитектуре появился именно в кафоликоне П. и впосл. был применен при строительстве церквей др. мон-рей Молдавского княжества XV–XVII вв.— Нямецкого, *Молдовицы,* Проботы, Сучевицы и др. (*Puşcaşu.* 1973. P. 70–72; *Paradais.* 1988. P. 56).

Кафоликон (1653–1662) в плане идентичен ц. св. Стефана III. В каждой апсиде было добавлено по 2 окна; проведены изменения в системе свода наоса. После землетрясения 1739 г. была отреставрирована сев. стена храма, к ней и к апсиде сев. нефа были добавлены несимметричные контрфорсы (*Nistor, Diaconu.* 1957. P. 269–270). Входы в церковь расположены с сев. и юж. сторон, они оформлены готическими порталами, в верхней части к-рых находится сцена «Успение Пресв. Богородицы». В сев.-зап. и юго-зап. углах притвора почти до кровли церкви были возведены 2 контрфорса, поддерживающие зап. стену. Также по 2 контрфорса расположены по сторонам боковых апсид и один, высотой до алтарного окна,— в вост. части. По мнению исследователей,

основывающихся на идентичности элементов архитектуры и сходстве планиметрии мон-рей П. и *Галата* (1579–584), эти мон-ри были возведены одними и теми же мастерами. В постройке кафоликона использовали камни из ц. св. Стефана III; кирпич — характерная черта средневек. молдав. архитектуры — не использовали. Др. особенностью кафоликона является наличие в верхней части фасада витого фриза — этот элемент, заимствованный из валашской архитектуры, в молдав. архитектуре впервые был использован при постройке мон-ря Галата, затем повторен в мон-ре Драгомирна (1602–1609), а также в архитектуре ц. Трех святителей в Яссах (1637–1639). Над фризом в 2 регистра расположены слепые окна (*Paradais.* 1988. P. 82).

От первоначальных росписей кафоликона П. сохранилось небольшое количество мелких фрагментов, выявленных в результате раскопок 1969–1970 гг. и выставленных в экспозиции музея П. После перестройки кафоликона в XVII в. его, очевидно, не расписывали — сведений в источниках об этом нет. В 2001–2010 гг. храм был расписан сучавскими иконописцами, братьями М. и Г. Морошанами, по иконографической программе, разработанной архим. Софианом (Богиу) и худож. О. Гречану на основе программы росписей, сохранившихся в др. молдав. церквах последних десятилетий XV в. Иконописную манеру мастеров отличает излишняя декоративность. На стенах усыпальницы представлены сцены из Жития св. Стефана III (включая сцены Кавалькады св. воинов по образцу сцены в Пэтрэуци и кончины св. Стефана III). По обе стороны перехода из усыпальницы в нартекс помещены 2 ктиторские композиции. С юж. стороны вместе с митр. Молдавским свт. Феоктистом I изображена семья св. Стефана III: сыновья Богдан и Александру, супруга Мария Войкица, дочери Анна и Мария; с сев. стороны — более поздние ктиторы: господари Георге Штефан (1653–1658) и Евстратие Дабижа (1661–1665), свт. Иаков I Путнянский, патриархи Румынские *Иустин* (*Мойсеску;* 1977–1986) и Феоктист (Арэпашу; 1987–2007).

Согласно инвентарной описи 1796 г., богато орнаментированный резной иконостас церкви был изготовлен в 1773 г. на средства П., свт. Иакова I и др. Бóльшую часть икон создал местный иконописец Георгий. В местном ряду неск. икон написаны др. иконописцами — современниками Георгия (напр., иконы апостолов Петра и Павла и Успения Пресв. Богородицы; согласно описи — «русского письма»), а также более позднего времени (напр., икона Божией Матери с Младенцем, XIX в.).

Домовая церковь святых апостолов Петра и Павла была расписана в 1980–1984 гг. также братьями Морошанами. В нижнем регистре притвора изображена довольно обширная ктиторская галерея, включающая господарей Александру I Доброго, св. Стефана III, Александру III Лэпушняну, Василе Лупу, Георге Штефана, а также митр. Молдавского свт. Феоктиста I. Иконостас церкви включал в себя иконы сер. XVIII и XIX в. работы местных иконописцев и выделялся богатой резьбой по дереву. В 80-х гг. XX в. местными мастерами был написан новый иконостас, а старый перемести́ли в ц. св. Апостолов в Гура-Путней.

Башни. Выполняющая роль сокровищницы мон-ря башня (высота 18 м) была возведена в готическом стиле при св. Стефане III в 1481 г. в зап. части окружной стены. Первый уровень имеет квадратную форму (9×9 м), вход осуществляется через приставную лестницу, к-рую в случае опасности убирали. Остальные 3 этажа — 8-угольной формы, на вост. стене расположена каменная лестница спиралевидной формы. Стены поддерживают 4 контрфорса. В результате археологических раскопок были обнаружены фундаменты др. башен св. Стефана III: одной — в сев.-зап. углу и другой — на месте совр. колокольни (*Paradais.* 1988. P. 66). В зап. части П., недалеко от старой входной башни, свт. Иаков I Путнянский в 1757 г. воздвиг новую, о чем свидетельствует расположенный на внутренней стороне башни каменный рельеф с гербом господаря Константина Раковицэ (1749–1753, 1756–1757). С внешней стороны вмонтирована ктиторская надпись с гербом св. Стефана III, воспроизводящая оригинальную надпись XV в., в к-рой говорилось о возведении П. в 1481 г. св. Стефаном III. Башня названа в честь румын. поэта Эминеску, ночевавшего в ней в 1871 г. С 70-х гг. XX в. в этом помещении находится музей подарков П.

Другие строения. Между 1982 и 1988 гг. на месте, где археологические раскопки 1980–1982 гг. выявили следы господарского дома, по проекту архитекторов Ш. Балша и В. Антонеску был построен новый. В строение были включены нек-рые фрагменты готических профилей, найденные археологами. Др. декоративные элементы (напр., эмалированные разноцветные керамические диски) были изготовлены в соответствии с образцами XV в. В господарском доме расположен большой зал, где проводятся Коллоквиумы Путны и встречи с гостями П. В нем также есть жилые помещения, кухня и трапезная.

Др. значительное сооружение на территории П.— 2-этажное здание музея и б-ки, возведенное после многочисленных перестроек и расширений в 1975–1976 гг. За монастырскими стенами в 1936–1939 гг. митр. Буковины Виссарион (Пую) на средства церковного фонда построил архондарик. Конфискованный после установления коммунистического режима (в нем был организован санаторий, затем отель), он после 1989 г. был возвращен П. Пожар 1999 г. практически уничтожил строение, и силами мон-ря в 2004 г. здание было отстроено заново и названо в честь митр. Виссариона. В 80-х гг. XX в. южнее мон-ря было возведено здание для рабочих, занятых при постройке господарского дома. Ныне в нем организован 2-й архондарик, посвященный прп. Даниилу Пустыннику. Значительное число паломников, посещающих П., привело к необходимости строительства 3-го архондарика, во имя свт. Николая, рассчитанного на 220 мест. Помимо этого для студентов и школьников, приезжающих в П. на каникулы, построен кемпинг из деревянных домиков.

Последним крупным строением (к юго-западу от мон-ря) является сданное в эксплуатацию 2 мая 2019 г. здание Культурного центра во имя свт. Иакова I Путнянского. В нем устроены мастерские художественных ремесел, особое внимание уделяется реставрационным специальностям (реставрации иконописи, лицевого шитья и др.).

Ист.: *Vartolomei (Măzăreanu), archim.* Istorie pentru sf. mănăstire Putna (1761) / Ed. de V. A. Urechea, inscripţiuni după manuscrise, comunicări şi note. Bucur., 1887. (Analele Acad. Române. Secţ. istorie. An. 2. Vol. 9); Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI / Publ. de I. Bogdan, ed. revăzută şi completată de P. P. Panaitescu. Bucur., 1959; *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. 14–120, ibid. 41; *Ion Neculce.* O samă de cuvinte // Ibid. P. 267–279; Cercetări arheologice la mănăstirea Putna. Suceava, 2007. Vol. 1; 2016. Vol. 2; *Caproşu I., Chiaburu E.* Însemnări de pe manuscrise şi cărţi vechi din Ţara Moldovei. Iaşi, 2008. Vol. 1: 1429–1750; Vol. 2: 1751–1795; 2009. Vol. 3: 1796–1828; Vol. 4: 1829–1859.
Лит.: *Romstorfer K. A.* Das alte griechisch — orthodoxe Kloster Putna. Czernowitz, 1904; *Dan D.* Mănăstirea şi comuna Putna. Bucur., 1905; *Iorga N.* Românismul în trecutul Bucovinei. Bucur., 1938; *Nistor I., Diaconu Gh. et al.* Raport asupra săpăturilor din anul 1955 efectuatre la mănăstirea Putna // Materiale şi cercetări arheologice. Bucur., 1957. N 4. P. 265–278; *Andronic A.* Putna în lumina descoperirilor arheologice // Cronica. Iaşi, 1966. Vol. 1. N 21. P. 2; *Puşcaşu N. N.* Informare asupra săpăturilor de cercetare arheologică efectuate la mănăstirea Putna în anii 1969–1970 // Buletinul monumentelor istorice. 1973. An. 42. N 4. P. 70–73; *Moisescu C., Musicescu M. A., Şirli A.* Putna. Bucur., 1982; *Paradais C.* Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna. Iaşi, 1988; *Cernovodeanu P., Binder P.* Cavalerii Apocalipsului: Calamităţile naturale din trecutul României (până la 1800). Bucur., 1993; *Năsturel P. Ş.* Întregiri la istoria lui Petru Rareş // Revista istorica. NS. Bucur., 1997. An. 8. N 7/8. P. 497–502; *Turdeanu E.* Oameni şi cărţi de altădată / Ed. îngrijită de Ş. S. Gorovei şi M. M. Székely. Bucur., 1997. Vol. 1; *Bodale A. M.* Contribuţii la istoria domeniului mănăstirii Putna de la constituirea ei până la reformele lui Constantin Mavrocordat (1466–1742) // Codrul Cosminului. NS. Suceava, 2000/2001. Vol. 6/7(16/17). P. 131–162; *Gorovei Ş. S.* Un ctitor uitat la Putna şi asocierea la atributele puterii suverane // Studii şi materiale de istorie Medie. Bucur., 2003. Vol. 21. P. 257–270; *Pilat L.* Sfinţirea mănăstirii Putna // Analele Putnei. Suceava, 2005. An. 1. N 2. P. 37–44; *Székely M. M., Gorovei Ş. S.* Maria Asanina Paleologhina: O printesă bizantină pe tronul Moldovei. Suceava, 2006. P. 157–183; *Dosoftei (Dijmarescu), ierom.* Două manuscrise de la Schitul Mare (Maniava) aflate la mănăstirea Putna // Analele Putnei. 2008. An. 4. N 1. P. 205–228; Sfânta mănăstire Putna. Suceava, 2010, 2016²; *Cereteu I.* Cutremurele de pământ din spaţiul moldav în secolele XVI–XIX // Revista de istorie a Moldovei. Chisinău, 2015. Vol. 3. P. 23–55; *Alexie (Cojocaru), mon.* Tezaurul mănăstirii Putna: Broderii şi ţesături. Putna, 2016; *idem.* Pomelnicele mănăstirii Putna şi ale schiturilor ei. Putna, 2018; *Rusu A. A. et al.* Lapidariul mănăstirii Putna. Suceava, 2018.

И. Черетеу, Э. Драгнев

ПУ́ТНИК, исполнитель партии *пути* в рус. многоголосных *строчном пении* (троестрочии) и *демественном пении.* В певч. рукописях это название не найдено, для них характерно употребление краткого обозначения пѹт. В сохранившихся расходных книгах царского Казенного приказа, ведавшего выплатой жалованья «различных чинов людям», многократно упоминаются певчие дьяки, исполнявшие разные партии раннего рус. многоголосия (в т. ч. П.). Н. П. Парфентьев указывает, что с нач. XVII в. в документах встречаются названия всех певч. специализаций *государевых певчих дьяков* внутри станиц: *вершник, демественник,* П. и *нижник.* Пятый певец в станице обычно удваивает путь и называется «другим» (вторым) П. В 30-х гг. XVII в. один из П. (более важный, основной певец) назывался «большим». С 50-х гг. такой состав стабилизировался в 2 главных станицах хора. В 70-х гг., во время расцвета строчного и демественного многоголосия, в станице могло быть по 2 вершника или демественника и до 3 П. (см.: *Парфентьев.* 2006).

С. Г. Зверева упоминает имена неск. певцов-путников, в т. ч.: ««Путник» Лука Иванов в 1636/37 г. перешел в большую станицу и стал ее постоянным участником. Этот дьяк был первым учителем пения царевича Алексея Михайловича» (*Зверева.* 1989. С. 367). Видимо, партию пути наряду с партией *верха* знал и сам царь *Алексей Михайлович,* поскольку его в 9-летнем возрасте (июнь 1638) начали учить строчному пению П. Михаил Осипов и вершник Иван Семёнов (Симеонов) (*Парфентьев.* 2011). Михаил Осипов был также автором многочисленных рукописей троестрочия, изложенных «путем да низом», о чем упоминается в «Описи нотной библиотеки царя Федора Алексеевича». Он также занимался редактированием и исправлением певч. книг «на речь» (см. в ст. *Истинноречие*), о чем пишет Парфентьев: «Двадцать второго марта 1638 г. путник 1-й станицы Михаил Осипов получил 10 аршин камки и 4 аршина английского сукна «за то, что справливал он старого петья и вновь пел»» (*Парфентьев.* 1991. С. 189). Зверева считает, что Михаил Осипов имел основную специализацию П., но знал в совершенстве и *низ,* а также до нек-рой степени владел верхом и *демеством* (*Зверева.* 1989. С. 370). Др. П., упоминающиеся в документах, это дьяки Юрий Крюк (он же Букин и Фомин), Василий Никитин и Конан Фёдоров. В 1635/36 г. 2 последних упоминаются как «большие путники», если же им приходилось петь в одном составе, как при исполнении «Переноса большого спускного демеством» (*херувимской песни*) в ц. Нерукотворного образа Спаса на Сенях, то «большим путником» становился Конан Фёдоров, а «другим путником» — Василий Никитин (Там же. С. 370–373). Известно о переходе отдельных певцов в партию пути; так, в 1647/48 г. вершник Михаил Меркульев был назначен «лишним» в большую и другую станицы, где должен был сменить свою специализацию и петь «путем» (Там же. С. 369).

Лит.: *Разумовский Д. В.* Патриаршие певчие дияки и поддиаки и государевы певчие дияки. СПб., 1895; *Протопопов В. В.* Нотная б-ка царя Федора Алексеевича // ПКНО, 1976. М., 1977. С. 119–133; *Белоненко А. С.* Показания архиерейских певчих XVII в. // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 320–328; *Зверева С. Г.* Государевы певчие дьяки после «смуты» (1613–1649 гг.) // ГДРЛ. 1989. Сб. 2: XVI – нач. XVIII в. С. 355–382; *Парфентьев Н. П.* Древнерусское певч. искусство в духовной культуре Рос. гос-ва XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991; *он же.* Государевы певчие дьяки // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 185–191.

Л. В. Кондрашкова

ПУТЬ, термин в древнерус. певч. искусстве.

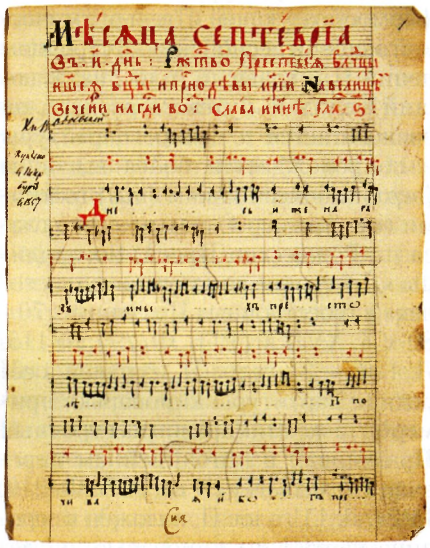
1. Ремарка в певч. рукописях, указывающая на *путевой распев.*

2. Одна из партий рус. безлинейного многоголосия (*строчного пения* (троестрочия) или *демественного пения*), находящаяся в середине многоголосной фактуры и являющаяся формообразующей и/или ритмической основой песнопения. В строчном пении П.— главный голос, излагающий мелодию путевого распева, он располагается в центре партитуры и сопровождается более высоким (*верх*) и более низким (*низ*) голосами (см. пример 1: стихира 6-го гласа на Рождество Пресв. Богородицы «Днесь иже на разумных престолех» в троестрочных Праздниках 70–80-х гг. XVII в. (РГБ. Ф. 299. № 115. Л. 1 об.— 2), голос П. изложен в середине партитуры киноварью; пример 2: та же стихира в троестрочных Праздниках в нотолинейном переводе 1-й четв. XVIII в. (РГБ. Ф. 210. № 24. Л. 1), голос П. изложен в середине партитуры киноварью, на левом поле владельческая запись 1857 г. кн. В. Ф. *Одоевского,* на нижнем поле начало полистной записи «Сия / книга Вологодского Софийского собору казенная»). В демественном многоголосии П. является одним из контрапунктов к основному голосу — *деместву,* пропевающему мелодию демественного распева (см. пример 3: песнопение «Приидите, поклонимся» «ин роспев» из демественной 4-голосной литургии, ркп. кон. XVII — нач. XVIII в. (РГБ. Ф. 218. № 343. Л. 401), голос П. выписан киноварью на 3-й строке партитуры; пример 4: расшифровка того же песнопения, выполненная Е. А. Смирновой, нотный набор Т. В. Швец). В безлинейной записи П. содержит меньше

Пример 1

крюковых знаков, они распределены реже, чем в др. голосах, а в нотолинейных переводах он изложен более крупными длительностями (целыми, половинными, четвертями; восьмые

Пример 2



встречаются редко и в небольшом количестве). В троестрочии П. обычно пишется киноварью с черными *пометами,* а крайние голоса — чернилами с киноварными пометами. Двухцветное изложение присутствует и в др. безлинейных партитурах, оно придает им наглядность и считается одной из характерных черт оформления завершенных многоголосных рукописей.

П.— обязательный голос для всех фактурных вариантов изложения безлинейного многоголосия — полных и неполных. В троестрочии возможны 2 неполных 2-голосных варианта изложения: П.— низ и П.— верх; демество, помимо четырехголосия, представлено 3-голосными разновидностями фактуры: демество — П.— низ и демество — П.— верх (*Смирнова.* 2017. С. 6). Устоявшийся порядок написания голосов в партитуре с помещением П. в центре более всего характерен для полнофактурного троестрочия в крюковой и нотолинейной записи. Неполное строчное двухголосие допускает перестановки голосов: так, низ может писаться над П. (напр., в строчном Обиходе для П. и низа 2-й четв. XVII в. РГБ. Ф. 37. № 149. Л. 1–68 об.). В демественном пении на протяжении всей его истории так и не возникла единая норма в порядке записи голосов. В зависимости от положения основного голоса — демества — П. может помещаться строчкой ниже или выше. Так, в уникальной нотной рукописи ГИМ. Муз. № 564 в демественном Обиходе (Л. 100–172) представлено 3- и 4-голосное изложение, но П. всегда помещается на 2-й строчке снизу (низ — П.— демество — верх). В тех песнопениях, к-рые изложены трехголосно, отсутствует верх, но для него оставляется пустая нотная строчка, остальные голоса не изменяют положения. В др.

Пример 3

рукописях демество может писаться внизу партитуры, а П. вслед. этого — на 3-й строчке снизу. Так, в Демественнике посл. четв. XVII в. РНБ. Погод. № 399 используются оба способа записи демественной партитуры, но в большинстве разделов порядок голосов такой: демество — низ — П.— верх (снизу вверх), что указано и в заголовках разделов рукописи: «Прокимны дневные, Демество, Низ, Путь, Верх» (Л. 44 об.), «Бл[а]женные на осмъ гласовъ на четыре гласа, демественные, болшой роспевъ. Гласъ первый. Д[емество], Н[из] П[уть] В[ерх]» (Л. 16; голос П.— 2-й сверху, записан чернилами с киноварными пометами) (*Кондрашкова.* 2017. С. 15–16).

В троестрочии П. понимается не только как один из голосов фактуры, но и как образ правильного, красивого, «ангелогласного пения», возвышающийся до уровня символа. Анонимный автор XVII в. в «Предисловии, откуду и от коего времени начася бытии в нашей Рустей земли осмогласное пение», рассуждая о происхождении рус. *знаменного распева* и образованного из него путевого распева, называет этот процесс «подобным философской премудрости»: «И откуду убо сим трием певцам взяти сие осмогласное пение знаменное, и путь против знаменнoво изложен, подобно философстей премудрости? Мы же грешнии мним, изложено сие наше осмогласное пение, знаменное и трестрочное пение некоими премудрыми русскими риторы, паче же достоит рещи вдохновением Святаго и Животворящаго Духа, наставляемым на дело сие» (цит. по: *Рогов.* 1973. С. 40–41).

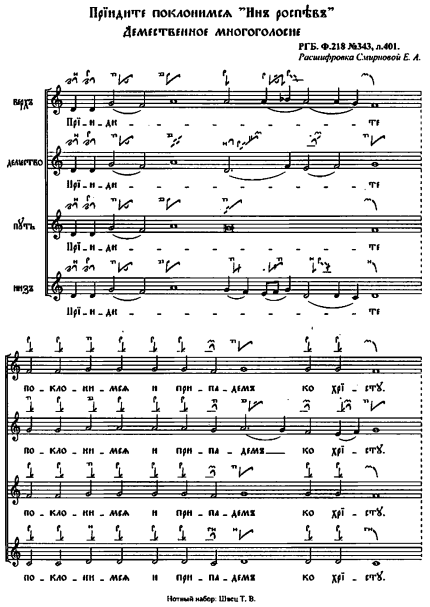
П.— это иной, более пространный вариант знаменного распева — древнейшего распева Русской Церкви, именуемого «ангелогласным пением». П. унаследовал от знаменного пения систему *осмогласия* и тайнозамкненность как принцип фиксации устойчивых мелодических оборотов — *фит, лиц* и ряда *попевок.* Этот же принцип вместе с основным голосом перешел в строчное многоголосие, где тайнозамкненные фиты и попевки выписываются нередко во всех голосах или же в одном П. Во 2-й пол. XVII в. в троестрочных рукописях возобладала тенденция к вытеснению тайнозамкненности подробными *разводами,* но иногда тайнозамкненность проявляется и в более позднее время в качестве архаизма в виде единичных примеров употребления знака фиты в крюковых и нотолинейных рукописях (*Кондрашкова.* 2018. С. 162–165).

П.— это мера, «мензура» многоголосного песнопения. Поскольку

в безлинейном многоголосии нет тактов, то П. с его крупными длительностями является той временно́й канвой, к-рую ритмически расцвечивают более подвижные голоса. «Техника пения строчного многоголосия, очевидно, была такой: путь как основной голос имел ритмическую определенность и мог удваиваться. Другие голоса обладали некоторой ритмической свободой, и каждый исполнитель координировал свою партию с партией путника» (*Захарьина.* 2007. С. 180). Именно от П. в крайних голосах троестрочия выстраиваются *захваты* (вступление с новым слогом текста раньше П.), запоздания и внутрислоговые синкопы (смещения слогов текста по отношению к П.).

Голос-П. троестрочия можно назвать символом единства, нераздельности голосов, поскольку он первичен и тайнозамкненен, а голоса верх и низ «вытекают» из него в начальном унисоне всех более-менее крупных песнопений. Существовал даже один из ранних способов фиксации троестрочия в виде одного путевого голоса с ремарками «верх», «захват», «низ», свидетельствующими о многоголосном исполнении. П.— это первоисточник для верха и низа, триединого комплекса голосов, начинающегося с общей точки, это та «тропинка», вокруг к-рой обвиваются ее гетерофонные варианты.

Пример 4



Ритмическое расцвечивание партитуры с помощью захватов и слоговых синкоп приводит к неодновременности произнесения текста, являющейся одним из стилистических признаков троестрочия, отличающих его от демественного пения. Недоумение в совокупности с неприятием вызвала эта особенность у Одоевского, владельца нотного троестрочника: «...путь (строка киноварная) вообще прост; верх и низ весьма изукрашены; все три партии, по месту, занимаемому нотами, пригнаны к местам, занимаемым словами, оттого часто четверть одной партии стоит против нескольких четвертей и даже целых в другой — новое доказательство отдельности или самостоятельности каждой партии» (послесловие Одоевского к ркп. РГБ. Ф. 210. № 24. Л. 132 об.).

В демественном пении П. также выполняет функцию ритмического организатора фактуры, меры муз. времени, но без формообразующей и символической роли. Здесь П. нередко частично дублируется верхом, напр. в задостойнике на Благовещение Пресв. Богородицы в рукописи ГИМ. Муз. № 564 (Л. 157 об., порядок голосов сверху вниз: верх — демество — П.— низ). В припеве к задостойнику П. и верх выписаны киноварью, они изложены крупными длительностями, местами в унисон, и контрастируют с 2 подвижными голосами — низом и демеством, записанными чернилами.

Роль П. как источника и формообразующей основы песнопения частично переносится в новое, *партесное пение,* что можно наблюдать в рукописях переходного периода. С 70-х гг. XVII в. партесная музыка начинает активно вторгаться в пространство рус. богослужебного пения, ее записывали в тех же книгах и чинопоследованиях, что и троестрочие с демественным пением. Этот процесс привел к употреблению термина «путь» в переносном смысле, как синонима партии *тенора,* где в постоянном партесном многоголосии помещается основа обработки — распев-первоисточник, «cantus firmus», определяющий форму песнопения. Так, партесная 3-голосная херувимская, изложенная в виде крюковой партитуры, озаглавлена в рукописи посл. четв. XVII в. как «Иже Херувимская Болгорская, низ и путь и верх» (СПбДА. № 312/р. Л. 258 об.). В ее названии в качестве синонима термина «тенор» употребляется термин «путь». Аналогичная подмена видна в названии песнопения «Достойно есть»: «Киевъской перевод, низ и путь и верх» (Там же. Л. 264 об.). В нотной рукописи смешанной стилистики Праздники 2-й четв. XVIII в. (ГИМ. Епарх. певч. № 37) термин «путь» используется двояко и обозначает П. троестрочия и «путь с прикладом» (варианты названия: «к путю прикладной», «путь с прикладными голосы», «трестрошной прикладной», «путь прикладной») — партесную обработку путевого распева, помещаемого в теноре. В обоих стилях — партесном и строчном — голос П. пишется в книге-поголоснике как «тенор» (*Кондрашкова.* 2018. С. 65).

В партесных рукописях встречаются вирши о 4 голосах аккордовой фактуры. В стихе, посвященном тенору, он прямо соотносится с П., поскольку содержит в себе распев. Партесные обработки писались на разные распевы: знаменный, большой знаменный (см. также ст. *Большой распев*), *греческий распев, киевский распев, болгарский распев,* демественный и путевой, известно также использование голоса низ троестрочия в этом качестве. В стихотворении слово «путь» применено в более общем значении и относится не только к путевому распеву, но к любому из возможных перечисленных первоисточников: «Имя мне есть тенор, содержу бо в себе путь./ Выпоешь ли мя, будет в тебе истинный путь./ А выпевай мя сладким и преблагим гласом,/ А не кривляяся дурно кулезмацким басом./ Подобает бо пети, мало же кричати/ И во всяком пении нотам меру знати» (цит. по: *Владышевская.* 2006. С. 106).

Лит.: *Рогов А. И.* Музыкальная эстетика России XI–XVIII вв. М., 1973; *Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Др. Руси. М., 2006; *Захарьина Н. Б.* Русские певч. книги: Типология, пути эволюции: Докт. дис. М., 2007; *Кондрашкова Л. В.* Типы кадансов в демественном четырехголосии // УЗ РАМ им. Гнесиных. 2017. № 4(23). С. 15–26; *она же.* Троестрочие как феномен рус. многоголосия кон. XVI — 1-й пол. XVIII в.: Канд. дис. М., 2018; *Смирнова Е. А.* Раннее рус. многоголосие: История, репертуар, многораспевность: (На мат-ле певч. книг Демественник и Обиход): Учеб. пособие по дисциплине «История и теория русской духовной музыки». СПб., 2017.

Л. В. Кондрашкова

ПУТЯ́ТА Всеволод Владимирович (в монашестве Владимир; 2.10.1869, Москва — 5.02.1936, Киров), бывш. архиеп. Пензенский и Саранский, деятель *обновленчества* и *григорианского раскола.* Родителями П. были театральный артист Владимир Иванович Путята (ум. в 1880), происходивший из старинного, но разорившегося

дворянского рода, и дочь землевладельца Раиса Васильевна, урожденная Шлыкова (1851 — после 1917). В 1873 г. брак родителей П. распался. Р. В. Путята оставила детей и выехала для получения высшего образования за границу, где вышла повторно замуж. Впосл. она была известна как Роза Кершбаумер (или Путята-Кершбаумер), стала доктором медицины, 1-й в мире женщиной-офтальмологом.

Всеволод в детстве воспитывался бабушкой Аделаидой Алексеевной Шлыковой (урожд. Огарёвой, 1826–1895) в родовом имении Дубки (Архангельское) в Одоевском у. Тульской губ. Окончил в 1887 г. 1-ю Тульскую гимназию и в 1891 г. — Демидовский юридический лицей в Ярославле. Поступил вольноопределяющимся в лейб-гвардии Преображенский полк, где был близко знаком с командиром 1-го батальона цесаревичем Николаем, буд. имп. мч. *Николаем II Александровичем.* В 1894 г. поступил в Военно-юридическую академию в С.-Петербурге, по окончании к-рой в 1896 г. был произведен в чин штабс-капитана. Сохранял связи при дворе, но, по нек-рым свидетельствам, компрометирующие отношения с одной из представительниц имп. фамилии вынудили его оставить столицу и уйти с военной службы.

В 1899 г. поступил в КазДА. 21 янв. 1900 г. принял монашеский постриг с именем Владимир, 8 нояб. того же года рукоположен во иерея. В 1901 г. окончил академию досрочно, за 2 года, удостоен звания кандидата богословия за соч. «Религиозные преступления и их наказуемость по Русско-Византийскому праву». Назначен инспектором Казанской ДС. В 1902 г. определен настоятелем домового храма при российском посольстве в Риме, возведен в сан архимандрита. В 1906 г. за соч. «Государственное положение Церкви и религии в Италии» удостоен Ученым советом КазДА ученой степени магистра богословия. В том же году за «соблазнительное поведение» отозван из Рима в С.-Петербург в распоряжение Синода. 6 авг. 1907 г. хиротонисан во епископа Кронштадтского. Стал 4-м викарием С.-Петербургской епархии (с 6 февр. 1909 3-й викарий, с 30 дек. того же года 2-й). Под его управлением находились все зарубежные рус. храмы в Европе (кроме Афин и К-поля). Поведение П. во время зарубежных командировок вызывало многочисленные нарекания. 18 февр. 1911 г. назначен епископом Омским и Семипалатинским (с 4 окт. того же года титул изменен на «Омский и Акмолинский»), 8 марта 1913 г. — Полоцким и Витебским (с местопребыванием в Витебске). 11 июля 1914 г. возведен в сан архиепископа и назначен управляющим Донской и Новочеркасской епархией. 10 янв. 1915 г. назначен архиепископом Пензенским и Саранским. После Февральской революции 1917 г. вызван обер-прокурором Синода В. Н. *Львовым* в Петроград, очевидно, для назначения в новый состав Синода. Однако многочисленные жалобы на П. духовенства и мирян Донской и Пензенской епархий заставили высшие церковные власти не только отказаться от такого назначения, но и начать судебное расследование о «безнравственном поведении» П., в т. ч. из-за обвинений в связях с несовершеннолетней девицей.

28 июля 1917 г. Синод отстранил П. от управления Пензенской епархией, а 17 сент., после проведенного расследования, запретил в священнослужении. В связи с началом работы *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* обсуждение дела П. было вынесено на Соборное совещание епископов. 11 окт. 1917 г. по рассмотрении всех материалов обвинения образованная Епископским совещанием Судная комиссия не сочла доказанными обвинения П. в «гнусном нарушении целомудрия», но признала виновным в «соблазнительном... обращении с женщинами», «несвойственном и неприличном лицу монашеского и архиерейского чина... образе жизни», а также в деспотизме по отношению к подчиненным, в постоянных безосновательных отлучках из епархии и запущенности консисторских дел. 12 окт. Соборное совещание епископов сняло с П. наложенное на него Синодом запрещение в священнослужении. Тем же определением он был уволен на покой с назначением ежегодной пенсии и проживанием в назначенном ему месте. 7 нояб. Синод определил П. в течение 3 лет пребывать во *Флорищевой в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской пустыни.* Однако П. под разными предлогами откладывал свой отъезд из Пензы.

28 нояб. 1917 г. Синод запретил П. священнодействовать в пределах Пензенской епархии и 18 дек. предписал немедленно отправиться во Флорищеву пуст. По причине длительного отсутствия пребывавшего в Москве на Поместном Соборе временно управлявшего Пензенской епархией Краснослободского еп. *Григория (Соколова)* Синод 10 янв. 1918 г. назначил временно управляющим епархией Прилукского еп. Феодора (Лебедева), но тот задерживался с прибытием в Пензу. При длительном отсутствии законного архиерея действия П. и его сторонников вызвали в Пензе церковные нестроения, к-рые приобрели еще более опасный характер из-за вмешательства в дела Церкви утвердившихся у гос. власти большевиков. П. поддержал репрессии против духовенства, последовавшие за проведением 2(15) февр. 1918 г. в Пензе общегородского крестного хода в защиту Церкви. 18 февр. (3 марта) П. организовал собрание своих сторонников, к-рые самочинно избрали его правящим архиереем и главой созданного на том же собрании «Христианского союза православных церковно-приходских общин Пензенской епархии». Вечером того же дня П. с толпой единомышленников явился в кафедральный Спасский собор и вынудил служившего там в это время еп. Феодора покинуть храм и вскоре уехать из города. Также сторонники П. сумели захватить в Пензе Богоявленскую и Воскресенскую церкви, но 13 городских храмов сохранили верность канонической Церкви. Вне Пензы П. признали только 2 сельских храма из ок. 900 церквей Пензенской епархии.

Состоявшееся 18–19 апр. 1918 г. в Москве Соборное совещание епископов, изучив полученные из Пензы сообщения, лишило П. архиерейского сана. 20 апр. это решение было утверждено Поместным Собором. Несмотря на лишение сана, П. продолжал совершать в Пензе богослужения архиерейским чином и рукополагать клириков. 30 апр. 1918 г. в Пензу прибыл новоназначенный Пензенский архиеп. сщмч. *Иоанн (Поммер),* начавший служить в Петропавловском храме. При нем была восстановлена деятельность епархиального управления, к-рому местные власти отказали в офиц. регистрации. 23 мая 1918 г. решением патриарха Московского и всея России свт. *Тихона (Беллавина)* и Синода П. был отлучен от Церкви, о чем, несмотря на категорический запрет местных властей, было объявлено 14 июня

в пензенских храмах. В авг. 1918 г. П. организовал свой «епархиальный народный совет», сразу зарегистрированный властями. 27 сент. того же года сторонники П. попытались захватить Петропавловский храм, но встретили сопротивление прихожан. Под предлогом пресечения беспорядков Пензенская губЧК арестовала и П., и архиеп. Иоанна. 25 окт. 1918 г. П. был освобожден (архиеп. Иоанна перевели под домашний арест, впосл. его неоднократно вновь заключали в тюрьму).

В авг. 1919 г. П. направил патриарху Тихону неск. писем с просьбами о воссоединении с Церковью. 10 сент. он сам выехал из Пензы в Москву, но 15 сент. был снят с поезда и арестован в Муроме по обвинению в «антисоветской пропаганде». 27 сент. 1919 г. решением Коллегии районной транспортной ЧК Центра освобожден из-под ареста. Ему было указано вернуться в Пензу и находиться там под подпиской о невыезде. Тем не менее П. остался в Москве, вступил в тесное сотрудничество с ВЧК, руководство к-рой решило использовать бывш. архиерея для борьбы с канонической Церковью. В кон. нояб. 1919 г., после очередного ареста Пензенского архиеп. Иоанна, П. вернулся в Пензу в сопровождении уполномоченного сотрудника ВЧК. 7 дек. 1919 г. организованное П. «общее собрание духовенства и мирян» приняло решение о создании «Свободной народной Церкви» во главе с П. В интервью с корреспондентом РОСТ П. заявил, что не собирается ограничивать деятельность своей организации пределами Пензенской епархии и надеется на ее распространение «на всем пространстве Советской республики» и создание в Москве «нового духовного центра» (Известия ВЦИК. 1919. 23 дек.). Несмотря на поддержку ВЧК и местных властей, проводивших массовые репрессии против пензенского духовенства, П. не признал ни один из 13 правосл. городских приходов. В марте 1920 г. в Пензу вернулся освобожденный из заключения архиеп. Иоанн, а через нек-рое время в каноническую Церковь перешел приход пензенского Воскресенского храма, после чего у «Свободной народной Церкви» осталось в Пензе только 2 храма. С мая 1920 г. ВЧК прекратило поддерживать П., считая, что его деятельность только компрометирует власти, не принося им пользы.

В поисках поддержки П. обратился к наркому просвещения А. В. *Луначарскому,* к-рый в нояб. 1920 г. направил В. И. *Ленину* письмо о возможном привлечении П. к работе по разрушению Патриаршей Церкви. Ленин предложил высказаться по этому вопросу руководителей ВЧК и *Отдела по проведению декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»* Наркомата юстиции. Член коллегии Наркомюста П. А. *Красиков* отозвался о П. негативно: «...у него нет за душой ничего и никакой «новой» церкви он не представляет... просто желает восстановления себя в сане епископа, из коего извержен за довольно неприличные для епископа деяния» (РГАСПИ. Ф. 2. Д. 16341. Л. 1). Член коллегии ВЧК М. И. Лацис счел дальнейшее сотрудничество с П. невозможным, поскольку «Владимир Пензенский не только нечистоплотная личность, но и не энергичная. Он, несмотря на нашу помощь, не сумел даже овладеть Пензенской епархией...» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р–33149. Л. 72).

При посредничестве Луначарского в апр. 1921 г. на поруки П. был освобожден из тюрьмы Владимирский митр. *Сергий* (*Страгородский;* впосл. патриарх Московский и всея Руси). За эту помощь митр. Сергий обязался помочь возвращению П. в Церковь при условии его покаяния. Через неск. дней после освобождения митр. Сергий на московском Валаамском подворье без согласования с Синодом принял П. в церковное общение как монаха, допустив его к причастию келейно, по чину мирян. 5 мая 1921 г. Синод рассмотрел просьбу П. о воссоединении с Церковью, но из-за разногласий во мнениях членов Синода отложил решение по этому вопросу до получения письменных отзывов от всех архиереев. Не сумев добиться восстановления в архиерейском чине, П. вскоре вернулся в Пензу и вновь открыто порвал с канонической Церковью. В кон. 1921 г. от П. в патриаршую юрисдикцию вернулся Богоявленский приход, у «Свободной народной Церкви» в Пензе остался один лишь Спасский собор. Тогда же у П. возник конфликт с рукоположенным им во «викарного епископа» Иоанникием Смирновым. В мае 1922 г. по доносу Смирнова П. был арестован во время кампании по *изъятию церковных ценностей* по обвинению в их утаивании (при обыске у него действительно было обнаружено большое количество драгоценностей, взятых им из храмов). Вскоре П. был освобожден. В кон. мая возглавляемая Смирновым «Свободная народная Церковь» признала образованное в Москве обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ) и влилась в обновленчество, одним из предвестников к-рого была организованная П. раскольничья группа. В авг. 1922 г. П. покинул Пензу, в к-рой у него уже не осталось ни орг-ции, ни сторонников, и уехал в Москву. Он обратился ко Всероссийскому съезду *«Живой церкви»* с просьбой о принятии его в эту обновленческую орг-цию в архиерейском сане, но получил отказ. Позднее все же присоединился к обновленцам и принял участие в обновленческом «Втором Поместном Всероссийском Соборе» 29 апр.— 9 мая 1923 г. и в числе его участников подписал акт о низложении патриарха свт. Тихона.

17 июля 1923 г. президиум обновленческого Высшего церковного совета восстановил П. в архиерейских правах в соответствии с определением обновленческого «Поместного Собора» от 3 мая того же года, к-рое отменяло все церковные прещения деятелей, «порвавших с контрреволюцией». 27 июля П. был назначен на обновленческую Саратовскую кафедру. В авг. 1923 г. прибыл в Саратов, однако уже в сент. того же года ставший председателем обновленческого синода митр. *Евдоким (Мещерский)* отменил это назначение. После Саратова П. был назначен на обновленческую Пензенскую кафедру, но отказался туда выехать. С нояб. 1923 г. занимал обновленческую кафедру в Архангельске. В нач. 1924 г. отошел от обновленчества и приехал в Москву. 26 февр. того же года Антирелигиозная комиссия ЦК РКП(б) (см. *Комиссия по проведению отделения церкви от государства*) дала указание ОГПУ о высылке П. из столицы, однако ему удалось остаться в Москве. Заручившись поддержкой нек-рых архиереев, он неоднократно обращался к патриарху свт. Тихону с просьбами о принятии его в общение.

2 дек. 1924 г. патриарх свт. Тихон наложил резолюцию на ходатайства неск. архиереев по делу П.: «Во внимание к настоящим ходатайствам Пресвященных и покаянному обращению архиепископа Владимира находил бы возможным до окончательного соборного суждения о нем,

по принесении им церковного покаяния, разрешить ему архиерейское священнодействие» (Акты свт. Тихона. С. 338–339). Данный документ впосл. рассматривался высшей церковной властью как нереализованная рекомендация патриарха к буд. решению по делу П. 24 дек. свт. Тихон выдал принесшему церковное покаяние П. соответствующее удостоверение (Там же. С. 340) и определил пребывать под исповедью при престарелом Уральском митр. Тихоне (Оболенском). После кончины патриарха свт. Тихона (7 апр. 1925) П. вернулся к обновленцам и вновь занял обновленческую Архангельскую кафедру. Во время 2-го обновленческого собора («Третьего Всероссийского Поместного Собора») 1–18 окт. 1925 г., на к-рый П. не был допущен, состоявшееся 8 окт. совещание обновленческих епископов исключило его из своей иерархии, признав остающимся в силе решение Соборного совещания епископов от 19 апр. 1918 г. о лишении П. сана. Он вновь стал «окормляться» у митр. Тихона. Перед Пасхой 1926 г. (праздновалась 2 мая) П. прибыл в Уральск и заявил городскому духовенству, что он якобы восстановлен в архиерейском сане и имеет полномочия от митр. Тихона († 8 мая 1926) на временное управление Уральской епархией. Действия П. вызвали в Уральске церковные нестроения, местное духовенство запросило разъяснений у находившегося в Н. Новгороде заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского). 6 сент. 1926 г. митр. Сергий отправил в Уральск письмо, в к-ром сообщал, что П. в духовном сане не восстановлен и его действия являются «самозванчеством». Через нек-рое время П. покинул Уральск. Осенью 1928 г. он вновь принес покаяние митр. Сергию, после чего был принят в общение как монах. Был назначен служить псаломщиком в один из подмосковных сельских храмов. Продолжал направлять в Московскую Патриархию ходатайства о восстановлении в архиерейском сане. Обращения П. дважды рассматривались Временным Патриаршим Синодом и оба раза выносилось отрицательное решение в связи с сомнениями в искренности его раскаяния. После вторичного отказа П. отправил жалобу на действия Синода РПЦ К-польскому патриарху, но не получил ответа.

В ночь на 18 сент. 1930 г. П. был арестован в Москве по обвинению в «антисоветской агитации». На допросе не признал себя виновным. В нояб. того же года следственное дело П. было приобщено к групповому делу «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации «Истинно православная Церковь»». По данному делу проходили митр. *Иосиф (Петровых)*, епископы *Димитрий (Любимов), Алексий (Буй)* и др. деятели *иосифлянства*, взгляды к-рых диаметрально отличались от воззрений П. 28 марта 1931 г. судебное заседание Коллегии ОГПУ приговорило П. к 3 годам ссылки в Зап. Сибирь. 7 апр. того же года он был освобожден из тюрьмы с обязательством самостоятельно выехать к месту отбывания ссылки. 4 мая П. прибыл в Новосибирск, 16 мая — в Томск. Вскоре он добился перевода в Омск. По окончании осенью 1933 г. срока ссылки вернулся в Москву и вступил в переговоры с католич. епископом П. Э. Невё, апостольским администратором Ватикана в России, заявив о готовности присоединиться к католич. Церкви в качестве униат. иерарха. После неудачи в переговорах с католиками П. примкнул к григорианскому *Временному высшему церковному совету*, назначившему его «митрополитом Томским и всея Сибири». Служил в григорианских храмах Томска. 26 июня 1934 г. решением Временного Патриаршего Синода П. был объявлен отпавшим от Церкви и лишенным христ. погребения в случае нераскаяния. Согласно справке из Центрального архива КГБ, в 1935 г. П. был осужден на 3 года лишения свободы и умер в заключении (РГАСПИ: Справки-комментарии к неопубликованным документам В. И. Ленина, направляемые в Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Т. 3. Перечень 12–9. Л. 504–505). Видимо, речь шла о ссылке, к-рую П. отбывал в Кирове, что подтверждает ряд свидетельств. В последние годы жизни бывш. архиерей нищенствовал, собирая милостыню на церковной паперти. Согласно рапорту настоятеля Владимирского храма г. Кирова прот. В. М. Тихоницкого (впосл. архиеп *Вениамин*), перед кончиной П. покаялся и принял св. Причастие. Прот. В. Тихоницкий отпел покойного по монашескому чину, похоронен он был на Ахтырском городском кладбище (*Иванов*. 1999. № 3. С. 101). Могила не сохранилась.

Лит.: *Мануил*. Русские правосл. иерархи, 1893–1965. Т. 2. С. 234–243; Акты свт. Тихона. С. 307; 315–316; *Левитин, Шавров*. Очерки смуты. С. 238–242; *Цыпин*. История РЦ. С. 70–71; Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 183–185, 355–356; *Иванов Н. П.* История путятинской смуты // Пензенские ЕВ. 1998. № 6. С. 87–99; № 7. С. 80–98; № 8. С. 78–98; 1999. № 1. С. 117–141; № 2. С. 89–108; № 3. С. 71–101; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. Пенза, 1999. С. 251–281; *Феофан (Пожидаев), игум.* Архиеп. Иоанн (Поммер). Рига, 2000. С. 38–60; «Обновленческий» раскол. С. 783; *Зелев С. В.* Сурская Голгофа: Пензенская епархия в годы гонений (1917–1945). Пенза, 2008. С. 33–35, 69–70; *Крапивин М. Ю.* Всеволод Путята в контексте религ. политики органов ГПУ–ОГПУ–НКВД СССР // ВЦИ. 2013. №1/2(29/30). С. 247–311; 2013. № 3/4(31/32). С. 287–340; 2014. № 1/2(33/34). С. 231–282.

Д. Н. Никитин

ПУТЯ́ТИНА МИНЕ́Я (РНБ. Соф. № 202), Служебная Минея на май, один из древнейших рукописных памятников церковнослав. языка древнерус. извода, создана в XI в. в Новгороде. Название рукопись получила по имени писца Путяты, к-рый оставил на последнем листе выходную запись: **Аминь. Поутѧта пьсалъ. Даче криво да исправите а не кльните** (Л. 135). Некоторые исследователи полагали, что Путята был мирянином (*Карский Е. Ф.* Слав. кирилловская палеография. Л., 1928. С. 303; *Розов Н. Н.* Книга Др. Руси (XI–XIV вв.). М., 1977. С. 154), тысяцким при киевском кн. равноап. *Владимире (Василии) Святославиче* (*Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 440. Примеч. 178; *Куприянов*. 1857. Стб. 40–41) или при киевском кн. *Святополке (Михаиле) Изяславиче* (*Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 440. Примеч. 178) — эти гипотетические отождествления основаны только на совпадении имени.

До сер. XIX в. П. М. хранилась в кафедральном Софийском соборе в Новгороде (см. *Софии святой собор в Новгороде Великом*). На листах 1, 10 и 20 имеются приписки «Библиотеки Новгородскаго Софийскаго Собора. 1855-го года» (рукопись учтена в рукописном каталоге б-ки собора, составленном в том же году по инициативе митр. св. *Филарета (Дроздова)* (каталог хранится в РГБ. Ф. 178 (Муз. собр.)). В 1859 г. по распоряжению Синода рукопись в составе б-ки новгородского Софийского собора поступила в б-ку СПбДА, где хранилась в Софийском отд-нии под № 203. В 1919 г. П. М. в составе Софийского собрания была передана в ГПБ (ныне РНБ).

П. М.— одна из ряда восточнослав. Миней XI в. (служебных и празд-

ничных), к к-рым также относятся новгородские служебные Минеи на окт. и нояб., написанные соответственно в 1096 и 1097 гг., том на сент. (ок. 1095), возможно, оставшиеся 5 томов Миней того же комплекта (янв., февр., апр., июль, авг.), созданного в скриптории новгородского Лазарева мон-ря, к-рые условно датируются кон. XI — нач. XII в. или XI–XII вв., а также Ильина книга (Праздничная Минея) (посл. четв. XI в.) и имеющая южнорус. происхождение *Дубровского Минея,* содержащая фрагмент Праздничной Минеи на июнь.

П. М. содержит службы на май: 47 святым и 3 праздникам (7 мая — явление Креста в Иерусалиме, 11 мая — обновление К-поля, 25 мая — 3-е обретение главы св. Иоанна Предтечи). Службы 1–20 мая — на листах 1–79 об., 87–87 об., 81–86 об., 80–80 об.; службы 21–31 мая — на листах 88–135 (детальное содержание см.: *Востоков.* 1856. С. 126–127). Из-за утраты 8 листов (1 тетрадь) после л. 80 (Л. 86 1-й фолиации) в тексте отсутствуют чтения на 20 мая (сохр. только заглавие канона мч. Фалалею, заглавие 1-й песни и обозначение ирмоса) и из чтений на 21 мая канон равноапостольным *Константину* и *Елене* (есть только последний, 4-й, тропарь и 2 строки 3-го тропаря 9-й песни) (*Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 57; СКСРК, XI–XIII. № 21. С. 63). П. М. не содержит памятей рус. святых. Набор памятей отличает П. М. от др. слав. майских Миней (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 211–212; *Момина.* 1992. С. 218; *Нечунаева.* 1978. С. 6–11; *Она же.* 1994. С. 98; *Она же.* 2000. С. 38–41, 81–82). Уникальность состава П. М. определяется, по мнению Н. А. Нечунаевой, наличием службы мученикам Есперу и Зое 2 мая, к-рой нет в сохранившихся слав. списках майской Минеи, но есть в греч. криптоферратском списке Минеи, кроме того, память этих мучеников присутствует в месяцеслове *Остромирова Евангелия.* Однако Л. И. Щёголева установила содержательное и лексическое совпадение всех тропарей мученикам Есперу и Зое в П. М. с песнопениями в честь др. святых в майской Минее XII в. ГИМ. Син. № 166 (*Щёголева.* 2001. С. 14–16).

Порядок чтений в службах в П. М. (канон, стихиры, седален) отражает древнейший тип их следования, который, по мнению И. В. *Ягича,* восходит к X в. (*Ягич.* Служебные Минеи. С. LXVII–LXVIII; *Момина.* 1992. С. 218; *Нечунаева.* 2000. С. 19, 52–56, 152–154; анализ состава (набора памятей) и структуры (порядка песнопений) П. М. в сопоставлении с др. списками майских служебных Миней XI–XIV вв. см.: *Нечунаева.* 2000. С. 38–41; сопоставительный анализ Миней с использованием векторной модели см.: *Нечунаева, Нечунаев.* 2018). По составу, структуре службы и лингвистическим (лексико-синтаксическим) признакам Нечунаева отнесла П. М. к «архаичному» типу служебных Миней, распространенному на Руси до введения *Студийского устава* (*Нечунаева.* 2000. 38–62, 105, 153, 157; *Нечунаева, Нечунаев.* 2018). Типологическим аналогом П. М. является отрывок из Минеи праздничной на май кон. XII — нач. XIII в. (РНБ. Q.п.1.25). Порядок следования, подобный П. М., был обнаружен Е. М. *Верещагиным* (за пределами майской службы) в Праздничной Минее XII в. на 1-ю половину года РГАДА. Ф. 381. № 131 (*Верещагин, Ротэ.* 1996), недавно — Е. В. Ухановой в глаголической Праздничной Минее (Хлудовский глаголический палимпсест XI–XII вв.) ГИМ. Хлуд. № 117. Л. 8–14 об.

Протографом П. М. являлась болг. рукопись, к-рая могла быть написана не позже 1-й четв. XI в. и появилась на Руси в числе первых болг. книг. Относительно места создания протографа существуют разные мнения. Первоначальный перевод Миней с греч. языка связывают как с западнослав. территориями (Моравией, Паннонией), так и с охридской школой. Вместе с тем исследователи признают, что в текстах также получили отражение восточноболг. переводческие традиции (*Мулич.* 1970. С. 240; *Щёголева.* 2001. С. 9).

Примечательной особенностью П. М. является стихира Успению Пресв. Богородицы со знаменной нотацией над текстом (**придѣте все прѣмирьнои оусъпеник непорочьнъіа. богородицѧ праздъноуимъ дьньсь во аггѣли праздьноуютъ...**), приписанная на л. 135 мелким уставом XI в. после выходной записи Путяты. А. Х. *Востоков* и И. К. Куприянов полагали, что нотированная стихира была написана одновременно с текстом Минеи, но др. писцом (*Востоков.* 1865. С. 203–204; *Куприянов.* 1857. Стб. 41). По мнению И. Э. Еселевич, стихира принадлежит писцу основного текста (*Еселевич.* 1964. С. 238). Знамена над текстом стихиры аналогичны знакам, представленным как в греч. памятниках IX–XI вв., так и в древнерус. нотированных рукописях XII–XIV вв. Помимо знаменной нотации в основном тексте П. М. встречаются единичные фитные начертания — надстрочный знак в виде буквы «фита» (Ѳ), указывающий на изменение тона, и знамена (стопицы и клюки).

П. М. содержит 135 пергаменных листов 4° (22,5×21,5 см; листы 42, 47, 55, 104 — 22,5×19 см). При передаче рукописи в хранилища производилась перенумерация листов, в результате чего П. М. имеет 4 фолиации, 2 из к-рых (чернилами) относятся к сер. XIX в., а 2 последние (карандашом) выполнены в советское время. При перенумерации листов были переставлены листы 80 и 87 (листы 86 и 80 первой фолиации), к-рые и сейчас занимают не свои места. В середине после л. 80 (л. 86 первой фолиации) утрачена тетрадь в 8 листов.

Текст написан в 1 столбец по 16 или 17 строк на странице (за исключением л. 1 из-за наличия заставки в 14 строк и л. 135 из-за заставки в 19 строк) уставом 2 почерками. Основная часть рукописи выполнена Путятой. Второму, анонимному, писцу принадлежат 7 отрывков от 1–2 строк до 2 страниц: на листах 32 об.— 33, 35 об., 49, 53, 69–69 об., 81, 89; предположительно, им написаны также фрагменты строк на листах 9 и 9 об. По заключению В. А. Баранова, основной почерк, более аккуратный, ровный, пропорциональный, принадлежит опытному писцу, к-рый последовательно выдерживает общий рисунок букв, их расположение и расстояние между ними. Второй писец представляется менее опытным: в его почерке буквы прижаты друг к другу, неровно расположены на линии строки, имеют неодинаковую высоту. Наибольшие различия почерков проявляются в начертаниях букв **а, в, д, ж, з, м, р, у, х, ц, ч, ь** (если в 1-м почерке хвост буквы «земля» (**З**) представляет собой плавную дугу, то во 2-м почерке он имеет форму угла; в 1-м почерке чаша буквы «червь» (**Ч**) округлая, во втором — Y-образная; в 1-м почерке мачта буквы «ерь» (**ь**) вертикальная, во 2-м — наклонная и т. д.). На основе сопоставительного анализа 2 почерков П. М. с почерками старослав. кириллических памятников Баранов

сделал вывод об ориентации 2-го писца на южнослав. протограф, что наиболее ярко демонстрируют начертания букв **д** и **ц** на строке, **в** с несоединяющимися петлями, **ж** с 2 самостоятельными дугами и др. (*Баранов*. 1996).

На неск. листах по первоначальному затертому тексту (в основном начала ирмосов) сделаны позднейшие исправления в 1–2 словах неаккуратным крупным уставом. На полях имеются приписки мелким поздним уставом, содержащие, в частности, полный текст ирмосов. Приписки, свидетельствующие о длительном практическом использовании П. М. в богослужении, датируются исследователями по-разному: XIII–XIV вв. (*Еселевич*. 1964. С. 238), XIV в. (*Щёголева*. 2001. С. 9), XIV–XV вв. (СКСРК, XI–XIII. С. 63). По предположению Баранова, исправления ирмосов по затертому основному тексту и приписки на полях могли быть сделаны одним человеком (*Баранов*. 1996. С. 56).

Художественное оформление рукописи включает заставку (л. 1) и большие и малые инициалы в старовизант. стиле, выполненные чернилами, за исключением одного инициала **К** (Л. 46 об.), раскрашенного киноварью.

Графико-орфографическая система П. М. характеризуется особенностями, к-рые свидетельствуют о «верности архаическим нормам» (*Марков*. 1968. S. 555): 1) регулярное и последовательное использование буквы «юс» большой йотированный **ѭ** (всего 908 примеров) — **вьселенѭѭ, подаѭщиа**; 2) употребление буквы «юс» большой **ѫ** как в соответствии с этимологией, так и в соответствии с [u] — **чьтѫщи, вѣрнѫмѫ**; 3) регулярное написание буквы «шта» в виде диграфа «шт» — **просвѣштениѥ, издрештѣ**, к-рый выступает как равноправный вариант лигатуры **щ**; 4) устойчивое сохранение сочетания **жд** (из *dj) — **порождьши, осѫждениа**; 5) систематические южнослав. написания сочетаний редуцированных с плавными — **съмрьть, стлъпа, трьжьство**; 6) последовательное написание «ь» и «ъ» в слабой позиции в корнях слов — **мъногъ, кънигъ, мьнѣти, мьнихъ, къто,чьто**, написание «ь» в слабой позиции в суффиксе **ьн- вѣрьнии, правьдьнаго** и др.

Свидетельством «исключительной древности» П. М. (Там же. S. 560) являются следующие грамматические параметры: 1) преобладание в грамматической позиции творительного падежа ед. ч. существительных муж. и среднего рода окончаний с **-о-** и **-е-**: **гласомъ, множьствомъ, ножемь, сиѧниемь** (при незначительном количестве употреблений окончаний **-ъмь** и **-ьмь**, утвердившихся в качестве нормативных в церковнослав. языке древнерус. извода к кон. XI в.); 2) обилие нестяженных окончаний в формах прилагательных и причастий: **бжиаго, прѣчистованѫоумѫ, свѣтълыими**; 3) нестяженные формы имперфекта: **побѣждааше, тъщаахоусѧ**; 4) архаичные формы действительных причастий прошедшего времени: **порождьшѧ, сътворьше, ограждьсѧ, просвѣщьша**.

Вместе с тем в рукописи получили отражение отдельные древнерус. фонетические и грамматические особенности, представленные единичными примерами: 1) формы с полногласием: **посередѣ** (л. 23), **въ черевѣ** (л. 30 об.); 2) написание **ч** вместо **щ**: **даче** вместо **да аще** (листы 34, 135 — приписка Путяты); 3) форма творительного падежа ед. ч. муж. рода с флексией **ѩмъ**: **жителѩмъ** (л. 76 об.). В П. М. засвидетельствованы случаи смешения **ц ↔ ч**: **коньцинѣ** (л. 8 об.), **вѣньцаюсѧ** (л. 59), **зрьчаломъ** (л. 88) и др., отражающие отличительную черту новгородского диалекта писца — цоканье.

Если новгородское происхождение П. М., о к-ром убедительно свидетельствуют как лингвистические (в первую очередь смешение **ц ↔ ч**), так и палеографические данные, никогда не вызывало сомнений, то по поводу ее датировки в лит-ре высказывались разные мнения. Мн. исследователи датируют рукопись XI в. (*Востоков*. 1865. С. 204; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. С. 211; *Шахматов А. А.* Курс истории рус. яз. СПб., 1910–1911[2]. Ч. 1. С. 247; *Дурново*. 1969. С. 56; *Пападопуло-Керамевс*. 1906. С. 144; *Момина*. 1992. С. 218; СКСРК, XI–XIII. № 21. С. 63; *Столярова*. 2000. С. 66). И. И. Огиенко (см. *Иларион (Огиенко)*) полагал, что П. М. была создана одновременно с новгородскими Минеями 1095–1097 гг. (*Огієнко І.* Пам'ятки старослов'янської мови X–XI вв.: Іст., лінгвіст. і палеогр. огляд з повною бібліографією та альбом 155 знимків з пам'яток з кирилівською транскрипцією. Варшава, 1929. С. 197). Л. В. Столярова относит рукопись ко 2-й пол. XI в. (*Столярова*. 1997. С. 30), А. И. *Соболевский* датировал ее кон. XI — нач. XII в. (*Соболевский*. 1908. С. 12), Е. Е. *Голубинский* и Н. Н. Розов — XI–XII вв. (*Голубинский*. История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 449; *Розов Н. Н.* Книга Др. Руси (XI–XIV вв.). М., 1977. С. 154). И. И. *Срезневский* считал, что П. М. была написана до 1100 г. (*Срезневский*. 1861. С. 21, 149), Е. Ф. *Карский*, К. М. *Куев*, Е. Э. *Гранстрем*, Нечунаева — ок. 1100 г. (*Карский Е. Ф.* Слав. кирилловская палеография. М., 1928. С. 303; *Куев К. М.* Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. София, 1979. С. 21; *Гранстрем Е. Э.* Описание рус. и слав. пергаменных рукописей: Рукописи рус., болг., молдовлахийские, серб. Л., 1953. С. 18; *Нечунаева*. 1978. С. 6, 9). Мнение о более раннем происхождении П. М. впервые было высказано Куприяновым, к-рый датировал рукопись кон. X — нач. XI в. (*Куприянов*. 1857. Стб. 40, 42). К 1-й пол. XI в. рукопись отнесли митр. *Макарий (Булгаков)* и В. В. Колесов (*Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 57; *Колесов В. В.* Ист. фонетика рус. языка. М., 1980. С. 85). В. М. Марков считал П. М. древнейшим пергаменным памятником, переписанным на территории Руси (*Марков*. 1968). На основании анализа особенностей графико-орфографической системы рукописи он пришел к заключению о том, что текст написан в сер. XI в. или ранее (*Он же*. 1964. С. 7–8, 15). Версию о том, что П. М. является ранней рукописью XI в., подтверждает и осуществленный Барановым палеографический анализ ее почерков, 2-й из к-рых близок к древнейшим южнослав. кириллическим памятникам (*Баранов*. 1996).

Подготовкой научного издания П. М. с 1988 г. занимался М. Ф. Мурьянов; в 1998–2000 гг. часть материалов этого несостоявшегося из-за кончины исследователя издания была опубликована А. Б. Страховым. В 2001 г. Щёголева издала богослужебные каноны П. М. с 1 по 10 мая; научный аппарат издания содержит текстологические варианты по 2 спискам майской Служебной Минеи XII в. (ГИМ. Син. № 166 и РНБ. Соф. № 203), греч. параллели, перевод на рус. язык, филологический и культурно-исторический комментарии. В 2003 г. вышло подготовленное Барановым и Марковым полное лингвистическое издание П. М., в к-ром текст воспроизведен дважды — дипломатически, с сохранением всех графико-орфографических особенностей оригинала, и в нормализованном виде; научный аппарат издания

включает археографическое и палеографическое описания, лингвистическое исследование, комментарии и неск. указателей: полный указатель слов и словоформ, обратный указатель, частотный указатель, указатель словоформ под титлом, указатель инципитов, список имен собственных, указатель словоформ приписок, записей. Это печатное издание послужило основой электронной публикации памятника, осуществленной Барановым в рамках проекта «Манускрипт: Славянское письменное наследие» (Удмуртский ун-т): mns.udsu.ru/ptm/.

Изд.: Путятина Минея на май (1–9 мая) / Подгот. текста и параллели: М. Ф. Мурьянов; ред., предисл. и коммент.: А. Б. Страхов // Palaeoslavica. Camb. (Mass.), 1998. Vol. 6. P. 114–208; Путятина Минея на май (10–17 мая) / Подгот. текста и параллели: М. Ф. Мурьянов; ред., предисл. и коммент.: А. Б. Страхов // Ibid. 1999. Vol. 7. P. 136–217; Путятина Минея на май (18–31 мая) / Подгот. текста, параллели: М. Ф. Мурьянов; ред., предисл., комм.: А. Б. Страхов // Ibid. 2000. Vol. 8. P. 123–221; *Щёголева Л. И.* Путятина Минея (XI в.) в круге текстов и истолкования: 1–10 мая. М., 2001 (рец.: *Максимович К. А.* // Рус. язык в науч. освещении. М., 2003. № 1(5). С. 269–275); Новгородская служебная Минея на май (Путятина Минея): XI в.: Текст, исслед., указ. / Подгот.: В. А. Баранов, В. М. Марков. Ижевск, 2003 (рец.: *Ж[ивов] В. [М.]* // Рус. язык в науч. освещении. 2004. № 1(7). С. 326–327).

Лит.: *Востоков А. Х.* Описание Новгородской Софийской Минеи XI в. // УЗ 2-го отд. АН. 1856. Кн. 2. Вып. 2. С. 126–128; *он же.* Филол. наблюдения / Изд.: И. И. Срезневский. СПб., 1865. С. 202–204; *Куприянов И. К.* Обозрение пергаменных рукописей Новгородской Софийской б-ки // ИОРЯС. 1857. Т. 6. Вып. 1. Стб. 34–66; *Срезневский И. И.* Древние памятники рус. письма и языка (X–XIV вв.) // Там же. 1861. Т. 10. Вып. 1. Стб. 14, 21; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 449; *Никольский Н. К.* Мат-лы для повременного списка рус. писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 492; *Пападопуло-Керамевс К. И.* Происхождение нотного муз. письма у сев. и юж. славян по памятникам древности, преимущественно византийским // ВАИ. 1906. Т. 17. С. 134–171; *Соболевский А. И.* Славяно-рус. палеография. СПб., 1908². С. 12; *Еселевич И. Э.* Из палеогр. наблюдений над записями и приписками на древнерус. пергам. рукописях // УЗ Горьковского гос. ун-та. Сер. лингвист. 1964. Вып. 68. С. 231–270; *Марков В. М.* К истории редуцированных гласных в рус. языке. Каз., 1964. С. 7–8, 15; *он же.* Путятина Минея как древнейший памятник рус. письма // Slavia. Praha, 1968. Roč. 37. Seš. 4. С. 548–562; *Дурново Н. Н.* Введение в историю рус. языка. М., 1969. С. 56; *Мулич М. И.* К вопросу о худож. мастерстве в древнейших слав. переводах служебных миней // Симпозиум 1100 годишнина од смртта на Кирил Солунски. Скопје. 1970. Кн. 2. С. 239–256; *Нечунаева Н. А.* Лингвистический анализ древнеслав. перевода майской Минеи: АКД. Л., 1978; *она же.* Майская Минея: Текст и язык // Динамика рус. слова: Межвуз. сб. ст. к 60-летию проф. В. В. Колесова. СПб., 1994. С. 94–101; *она же.* Минея как тип славяно-греч. текста. Таллин, 2000. С. 19, 38–62, 81–82, 85–86, 105, 152–154, 157; СКСРК, XI–XIII. С. 63–64. № 21 [Библиогр.]; *Момина М. А.* Проблема правки слав. богосл. гимногр. книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 200–219; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 57, 440; *Баранов В. А.* Палеографические особенности почерков Путятиной Минеи XI в. // Вестн. Удмуртского гос. ун-та. 1996. № 7. С. 31–64; *Столярова Л. В.* Как работал древнерус. книгописец? // ОФР. 1997. Вып. 1. С. 24–64; *она же.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 66; *Йовчева М.* Календарните особености на Путятиния Миней – отправна точка за многопосочни разисквания // Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на дфн проф. Румяна Павлова. София, 2003. С. 182–193; *она же.* Още веднъж за протографа на Путятиния Миней (РНБ, Соф. 202) // Четвърти международен симпозиум «Преславска книжовна школа». Шумен, 2008. Т. 10. С. 326–340; *она же.* Старобългарският служебен Миней. София, 2014. С. 19–20, 28–29, 98–99, 101–102, 107–115, 118, 120–125, 128, 130–137, 139, 144–145, 147–148, 150, 152–153, 155, 157–158, 161–164, 168, 171, 175–176, 178–182, 184, 189, 192–195, 199–200, 204, 206, 212–213, 215, 218–219, 221–223, 232, 258, 272–273, 275, 283, 321; *Пичхадзе А. А.* О языковых особенностях славянских служебных миней // Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina: Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag / Hrsg. D. Christians, D. Stern, V. S. Tomelleri. Münch.; Berlin, 2009. С. 297–308; *Нечунаева Н. А., Нечунаев А. В.* Типология рукописей слав. миней XI–XVII вв. и методы информационного поиска // Slavistica Vilnensis. 2018. N 63. S. 353–363.

Е. А. Кузьминова

ПУ́ШКИН Александр Сергеевич (26.05.1799, Москва – 29.01.1837, С.-Петербург), поэт, драматург, прозаик, историк, журналист. Создатель совр. рус. лит. языка. Происходил из древнего дворянского рода. Отец – Сергей Львович Пушкин (1767 (1771?) – 1848), мать – Надежда Осиповна Пушкина, урожд. Ганнибал (1775–1836), внучка ген.-аншефа А. П. Ганнибала. Крещен 8 июня 1799 г. в Никольском приделе храма в честь Богоявления в Елохове; восприемники – А. И. Воронцов (1748–1813) и бабушка О. В. Пушкина, урожд. Чичерина (1737–1802).

Детство П. прошло в Москве. Пушкины снимали жилье в приходах церквей Трех святителей близ Красных ворот, прп. Харитона Исповедника в Огородниках, свт. Николая Чудотворца в Плотниках, прп. Симеона Столпника на Арбате, свт. Спиридона за Никитскими воротами, свт. Николая Чудотворца в Мясниках, Успения Пресв. Богородицы в Печатниках, свт. Николая Чудотворца на Б. Молчановке и др. Летние месяцы семья проводила в подмосковном имении Захарово; на богослужения ездили в ц. в честь Преображения Господня в с. Б. Вязёмы, в ограде к-рой похоронен брат поэта Николай Пушкин (1801–1807). Вероятно, П. посещал и *Саввин Сторожевский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь.* В Москве П. бывал в *Донской иконы Божией Матери монастыре,* где похоронены его сестра – Софья Пушкина (1809–1810) и брат – Павел Пушкин (1810–1811), в Кремле поднимался на колокольню Иоанна Великого при ц. прп. Иоанна Лествичника. В дек. 1809 г., стоя на «высоком крыльце» храма свт. Николая Чудотворца на Мясницкой, видел ликование народа, встречавшего имп. *Александра I Павловича;* этот эпизод упомянут в черновой редакции «Путешествия из Москвы в Петербург» (1833–1834). Домашние учителя Закона Божия и рус. языка – диак. А. И. Богданов (1786–1860), в 1808 г. закончивший московскую Славяно-греко-латинскую академию, и свящ. А. И. Беликов (1773–1848), переводчик, лингвист, автор богословских сочинений; оба служили в ц. прп. Симеона Столпника.

Время обучения в Царскосельском лицее (1811–1817) было подчинено церковному и придворному календарям: богослужения по воскресеньям и табельным дням совершались в домовой ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение». Для лицеистов было отведено «особое место за левым крылосом, впереди остальной публики». В распорядке дня лицеистов предусматривалось время на утреннюю молитву. Закон Божий для учащихся правосл. вероисповедания в лицее с 1815 г. преподавал свящ. Н. В. Музовский (1772–1848) – духовник вел. князей Николая (буд. имп. *Николая I Павловича*) и Михаила Павловичей, впосл. главный священник Генерального штаба, настоятель собора Нерукотворного образа Спасителя в Зимнем дворце и протопресвитер; с нач. 1816 г.– свящ. Г. Ф. Полянский (1778–1841), а с сент.– священник Казанского собора Г. П. *Павский,* позднее протоиерей, профессор богословия, филолог, переводчик, один из основоположников рус. библейско-исторической школы. В дневнике 1835 г. П., упомянув о конфликте митрополита Московского и Коломенского свт. *Филарета (Дроздова)* с прот. Г. Павским, отозвался о последнем сочувственно. Изучение Закона Божия осуществлялось по следующему

учебному плану: «Для начального курса. В 1-й год: катехизис христианский и нравственный и библейская история. Во 2-й год: продолжение того и другой и изъяснение должностей человека и гражданина. В 3-й год: продолжение предыдущего и изложение примечательнейших эпох церковной истории. Для окончательного курса. Во всех остальных трех классах: продолжение наставлений в законе Божием и чтение нового завета». На переводных экзаменах 1815 г. присутствовал архим. Филарет (Дроздов) — ректор СПбДА. Выпускной экзамен по Закону Божию П. сдал 16 мая 1817 г. свящ. Г. Павскому в присутствии архимандритов Филарета (Дроздова) и *Иннокентия (Смирнова),* а также исполняющего обязанности министра духовных дел и народного просвещения кн. А. Н. *Голицына.*

После окончания лицея П. поступил на службу в Коллегию иностранных дел; к служебной присяге («клятвенному обещанию») приведен свящ. Н. И. Полухтовичем. В тексте присяги, подписанном П., содержалось обязательство: «...таким образом себя весть и поступать, как верному Его Императорского Величества подданному благопристойно есть и надлежит, и как я пред Богом и судом Его страшным в том всегда ответ дать могу, так суще мне Господь душевно и телесно да поможет. В заключении же сей моей клятвы целую Слова и Крест Спасителя моего». В 1817–1818 гг. Пушкины жили в С.-Петербурге на Фонтанке в приходе храма Покрова Пресв. Богородицы в Б. Коломне; в этой церкви 25 нояб. 1817 г. был крещен брат поэта Платон (1817–1819), умерший в с. Михайловском, где в это время находился П., и похороненный в *Святогорском в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре* в его присутствии.

Раннее знакомство с франц. «легкой поэзией» и с лит-рой «Просвещения» обусловило быстрое усвоение П. литературно-эстетических и идеологических представлений, признанных актуальными в кругу Н. М. *Карамзина,* В. А. *Жуковского,* П. А. *Вяземского,* К. Н. *Батюшкова.* Вместе с тем он внимательно прочел рус. писателей XVIII в.; уже в лицее хорошо знал сочинения А. Д. Кантемира, В. К. Тредиаковского, М. В. *Ломоносова,* А. П. Сумарокова, Д. И. Фонвизина, Г. Р. *Державина,* И. И. Дмитриева, И. А. Крылова; рано приобрел и знания о ходе, содержании, формах лит. борьбы с сер. XVIII в., помнил литературно-исторические анекдоты, учитывал особенности лит. репутаций. К церковной лит-ре выраженного интереса П. не проявлял, не рассматривая ее как актуальную или хотя бы совместимую с лит-рой светской, особенно в той ее части, к-рая была ориентирована на поэтические системы Карамзина и Жуковского, но знал о ее существовании (церковные писатели фигурировали, напр., в «Пантеоне российских авторов Карамзина») и читал отдельные Жития; так, в ориентированной на франц. «легкую» «антиклерикальную» поэзию (*Вольтер,* Э. Парни) поэме «Монах» (1813, опубл. в 1928–1929) обнаруживаются детали, свидетельствующие о знакомстве П. с сюжетом Жития свт. *Иоанна,* еп. Новгородского, читающегося в Прологе и в Четьих-Минеях свт. *Димитрия (Савича (Туптало)),* митр. Ростовского. Нет свидетельств и о том, что П. был активным читателем эзотерической (мартинистской, розенкрейцерской и т. д.) лит-ры, хотя имел и о ней приблизительное представление, время от времени обнаруживая понимание наиболее общих особенностей соответствующей картины мира, почерпнутое, по-видимому, из бессистемно усваивавшихся вторичных источников. В лицее П. столкнулся с проблемой отсутствия веры и описал особенности психологических состояний и нравственных страданий человека, ее лишенного, в стихотворении «Безверие» (1817, опубл. в 1818, 2-я редакция — не позднее кон. 1819 — нач. 1820). П. призывал к «снисхожденью» к человеку, к-рый «Бога тайного нигде, нигде не зрит», а потому лишен «первого утешенья» и испытывает тягчайшие душевные муки и томится «своею пустотой» и разладом между умом и сердцем: «Ум ищет божества, а сердце не находит».

А. С. Пушкин. Портрет. 1827 г. Худож. В. А. Тропинин (Всероссийский музей А. С. Пушкина, С.-Петербург)

В лирике П. петербургского периода (июнь 1817 — май 1820) особое место занимают политические стихотворения, как не противоречащие гос. идеологии и политике («Деревня», 1819, опубл. в 1826), так и принципиально несовместимые с ними; среди них — «Сказки (Noël)» (1818, опубл. в 1856), сатирическая стилизация франц. рождественской песенки с нарочито легкомысленным упоминанием о Спасителе, и ода «Вольность» (1817 или 1819, опубл. в 1856), в к-рой рассказывалось об истинных обстоятельствах убийства имп. Павла I Петровича, что было воспринято как обвинение имп. Александра I во лжи: офиц. версия гласила, что имп. Павел I скончался от апоплексического удара. В апр. 1820 г. имп. Александр I распорядился начать следствие по делу о возмутительных стихах П. Благодаря помощи друзей и покровителей (Карамзина, А. И. Тургенева, П. Я. *Чаадаева,* Ф. Н. *Глинки*), собственной находчивости и стечению обстоятельств поэт сумел избежать серьезного наказания, получив назначение в Кишинёв в канцелярию ген. И. Н. Инзова — главного попечителя и председателя Комитета об иностранных поселенцах Южного края России; ранее в качестве одного из вариантов решения судьбы поэта обсуждалось заточение его в *Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь.* Написанная в С.-Петербурге поэма «Руслан и Людмила» (1817–1819, опубл. в 1820; 2-е изд., испр., с прозаическим предисловием и стихотворным вступлением «У лукоморья дуб зеленый...»,— в 1828) принесла автору не только похвалы критиков, но и обвинения в излишней вольности эротических сцен, в соединении безнравственности с безверием и в недостойном памяти св. кн. Владимира упоминании о нем в картине языческих нравов.

Поездка П. к новому месту службы и затем, с разрешения Инзова, посещение Кавказа и Крыма с семейст-

вом ген. Н. Н. Раевского, дали ему возможность увидеть Россию в ее культурной сложности, протяженности, насыщенности историческими воспоминаниями, а вместе с тем узнать ее храмы и мон-ри. В Крыму он посетил *Балаклавский во имя великомученика Георгия Победоносца мужской монастырь,* к-рый, по собственному признанию П., произвел на него «сильное впечатление» («Отрывок из письма к Д.», 1825). В Кишинёве П. проводил время в обществе ген. М. Ф. Орлова (1788–1842), командующего 16-й пехотной дивизией, неск. раз общался с П. И. Пестелем (1793–1826) и А. Ф. Вельтманом (1800–1870), установил приятельские отношения с В. Ф. Раевским (1795–1872), а также с И. П. Липранди (1790–1880), к-рый станет прототипом Сильвио в повести «Выстрел» (1830). Сохранились сведения о знакомстве П. с архиеп. Кишинёвским и Хотинским *Димитрием (Сулимой).*

4 мая 1821 г. П. был принят в кишинёвскую масонскую ложу «Овидий» (прекратила работу 9 дек. 1821), история к-рой в полной мере не прояснена: в частности, остается неизвестным, почему П. утверждал, что именно из-за деятельности «Овидия» в России «были уничтожены все ложи». П. не был деятельным масоном: его единственное произведение, с уверенностью интерпретируемое как масонское,— послание «Генералу Пущину» (1821, опубл. в 1874), подчеркнуто риторическое и патетическое, допускавшее возможность иронической интерпретации. Церковные темы в лирике П. этого времени подаются преимущественно как часть картины мира, исключающей слишком серьезное к нему отношение, а потому опирающейся на «вольтерьянство», эпатаж и культуру светского острословия («Христос воскрес, моя Ревекка!..», 1821, опубл. в 1861 частично, в 1903 — полностью), «Десятая заповедь» (1821, опубл. в 1858), «Проклятый город Кишинев!..» (из письма к Ф. Ф. Вигелю, 1823); см. также в наброске «<В. Л. Давыдову>» («Меж тем как генерал Орлов», 1821, опубл. в 1874) упоминание о кончине митр. Кишинёвского и Хотинского *Гавриила (Банулеску-Бодони),* на похоронах к-рого П. присутствовал, о чем сохр. запись в его дневнике). Высшей точкой развития этой тенденции стала кощунственная «Гавриилиада» (апр.—май 1821, опубл. в 1853 частично, в 1861 — полностью; впервые в России полностью — в 1918; автограф не сохр., что не раз давало повод сомневаться в авторстве П., установленном на основе совокупности свидетельств современников, в т. ч. переписки Вяземского с Тургеневым, содержащей фрагмент текста поэмы, присланный П.). Текст «Гавриилиады» остается основным аргументом тех, кто считают творчество П. чуждым христианству. В поэме осмеиваются Благовещение Пресв. Богородицы и догматы о Непорочном зачатии и Св. Троице. Повод к созданию поэмы неизвестен; ее политический контекст — греч. восстание, начавшееся 25 марта 1821 г., в день Благовещения, обсуждавшееся в обстановке острейшей дипломатической борьбы на конгрессе Священного союза, собиравшемся «во имя Святой и Неделимой Троицы» в Лайбахе, когда имп. Александр I отказался от военно-политической поддержки греков. Не исключено, что сюжет «Гавриилиады» представляет собой своеобразный отклик на эти и связанные с ними события (подробнее см.: *Ивинский.* 2018). В 1828 г. по инициативе митр. Новгородского, С.-Петербургского, Эстляндского и Финляндского *Серафима (Глаголевского)* власти изучали вопрос об авторстве поэмы, которое П. отрицал. Деятельность следственной комиссии была по неизвестным причинам прекращена имп. Николаем I в конце того же года.

«Гавриилиада» не дает исчерпывающего представления об отношении П. к религии и Церкви в его кишинёвский период: одновременно поэт начал работу над поэмой «Бахчисарайский фонтан» (1823, опубл. в 1824), в которой тема христианства представлена как высокая и значительная; так обнаруживают себя 2 полюса в мировидении П., а вместе с тем намечается и направление духовного развития — от Вольтера и «вольтерьянства» к примирению с Творцом и Церковью. Уже в «Заметках по русской истории XVIII века» (1822) он писал о выдающейся роли духовенства в национальной истории: «В России влияние духовенства столь же было благотворно, сколько пагубно в землях римско-католических. Там оно, признавая главою... папу... вечно полагало суеверные преграды просвещению. У нас, напротив того, завися... от единой власти, но огражденное святыней религии, оно всегда было посредником между народом и государем, как между человеком и божеством. Мы обязаны монахам нашей историею, следственно и просвещением». О неслучайности этих суждений свидетельствует их сходство с тем, что П. выскажет в 1836 г. в письме к Чаадаеву: «Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и... никогда бы не вызвало реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве. Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не принадлежит к хорошему обществу». В Кишинёве (не ранее 1821) П. пытался переводить начальные стихи Песни Песней с церковнославянского на русский; в 1825 г. он завершил стихотворные переложения из этой книги, отражающие изучение лит. возможностей «библейского стиля»: «В крови горит огонь желанья...» и «Вертоград моей сестры» (оба опубл. в 1829 под общим заглавием «Подражания»); если 1-е стихотворение — свободное «подражание» источнику, то 2-е — точный перевод (Песн 4. 12–16).

В июле 1823 г. П. был переведен из Кишинёва в Одессу в канцелярию новороссийского и бессарабского губернатора гр. М. С. Воронцова (1782–1856), поддерживавшего отношения с друзьями П. и имевшего репутацию либерала, но уже через год, в июле 1824-го, поэт был отставлен от службы и выслан под надзор в имение своего отца (с. Михайловское Опочецкого у. Псковской губ.). В числе причин этого решения властей, которое П. воспринял как несправедливое и жестокое, обычно называются его участие в интригах жены Воронцова гр. Е. К. Воронцовой (1792–1880) или роман с ней, демонстративное небрежение служебными обязанностями, а также перлюстрированное письмо к неустановленному лицу, содержавшее упоминание о знакомстве с неназванным англичанином (считается, что им был домашний врач Воронцовых У. Хатчинсон (1793–1850)), преподавшим П. «уроки чистого атеизма», и отзыв о последнем как о системе «не столь утешительной, как обыкновенно думают, но, к несчастью, наиболее правдоподобной». Последняя формулировка, которую П. позднее назвал «школьнической

шуткой» («<Воображаемый разговор с Александром I>», 1825), подчеркнуто парадоксальная, оставляла нек-рую возможность выхода за пределы этого «чистого атеизма». Во всяком случае общение с Хатчинсоном (вероятно, отразившееся в черновом неозаглавленном наброске П., иногда печатающемся под редакторским названием «Сотворение мира», варьирующем Быт 1. 1–22 в соответствии с заинтересовавшим П. на какое-то время мнением, согласно к-рому «свет и жизнь» «произвело» «Солнце» (опубл. в 1935)) не помешало П. в то же время вести беседы о Евангелии с А. С. Стурдзой, христ. мистиком и консервативным политическим публицистом, имевшим непосредственное отношение к формированию идеологии Священного союза. Эти беседы входят в биографический контекст стихотворения П. «Демон» (1823, опубл. в 1824), в к-ром, по словам автора, «олицетворен» «дух отрицания или сомнения... и в сжатой картине» «начертано» «печальное влияние [оного] на нравственность нашего века».

Значительным лит. событием стали поэмы П. «Кавказский пленник» (1821, опубл. в 1822), «Братья разбойники» (1822, опубл. в 1825) и «Бахчисарайский фонтан». В них помимо знакомства П. с поэзией Дж. Байрона отразились впечатления от поездки на Кавказ и в Крым, а вместе с тем — размышления о непредсказуемости судьбы, призрачности свободы, о любви и смерти, жестокости, одиночестве и душевном опустошении, о «сердце», к-рое «Среди порочных упоений / Хранит один святой залог,/ Одно божественное чувство», о христ. Западе и мусульм. Востоке.

1823-й год в духовной биографии П. оказался переломным: он начал избавляться от либеральных иллюзий и писал если не об их неосновательности, то об их преждевременности («Свободы сеятель пустынный...», 1823, опубл. в 1856), с эпиграфом из Мф 13. 3). Этот пессимизм был обусловлен печальным личным опытом общения с либералами и заговорщиками на Юге: ни ген. П. Д. Киселёв (1788–1872), совмещавший оппозиционные настроения с заботами о продвижении по службе, ни Пестель — один из руководителей т. н. заговора декабристов, ни ген. Орлов — не показались поэту людьми, с к-рыми можно было бы связать надежды на светлое будущее Отечества. В послании «К морю» (1824, опубл. в 1825 частично, в 1858 — полностью) он представил революционное «просвещенье» и тиранию как 2 равно неприемлемые возможности: «Мир опустел... Теперь куда же / Меня б ты вынес, океан? / Судьба людей повсюду та же:/ Где благо, там уже на страже / Иль просвещенье, иль тиран»; ср. вариацию на эту тему в послании к Вяземскому (1825, опубл. в 1874): «Так море, древний душегубец, / Воспламеняет гений твой? ... / Не славь его. В наш гнусный век / Седой Нептун земли союзник. / На всех стихиях человек — / Тиран, предатель или узник»; сходным образом вопрос поставлен в отрывке «Из Пиндемонти» («Не дорого ценю я громкие права...», 1836): «Зависеть от царя, зависеть от народа — / Не все ли нам равно?»

В 1823 г. в Кишинёве и Одессе был начат роман в стихах «Евгений Онегин», работа над к-рым продлилась до 1831 г. Роман печатался отдельными изданиями по главам по мере их завершения автором; первая увидела свет в 1825 г., последняя, 8-я,— в 1832 г.; в 1833 г. вышло 1-е полное издание, в нач. 1837 г.— 2-е. «Евгений Онегин» стал своеобразным литературным дневником П.: в нем отразилась не только история героев, но и духовная эволюция самого поэта, его мировосприятие, ценности, опыт взаимодействия с культурным пространством России и Европы. Соотношение лит-ры и жизни осмыслялось в сложной перспективе истории чувств; при этом восприятие действительности через посредство лит. текстов расценивалось как следствие и свидетельство культурной адекватности, а самоидентификация с лит. персонажами — как проявление провинциальности мышления (ср. иронически окрашенные замечания о Татьяне, к-рая приняла Онегина за Грандисона). В одном из «отступлений» 3-й гл. П. предлагал читателю ироническую типологию романного жанра, рассуждал о «романе на старый лад», в к-ром торжествовала добродетель, и о новом, в котором восторжествовал порок. «Евгений Онегин» оказался парадоксальной реализацией этих представлений: он начинался как сочинение в новейшем вкусе, как рассказ о «москвиче в гарольдовом плаще», где «русская хандра» комически отождествлялась с «английским сплином», но был завершен в духе именно «старого» нравоучительного романа — отказом-отповедью Татьяны, с ее «мудрым, чистым, непритязательным, русско-христианским аскетизмом разбитого сердца» (*Франк*. 1987. С. 84). Мотивы долга, личного достоинства и чести сочетались в пушкинском произведении с темой одиночества человека в мире, где царят рок и случай, и малозначимое событие, такое как непреднамеренная встреча или необязательный разговор, «по тайной воле Провиденья» (ср. запись в черновом наброске рецензии П. на «Историю русского народа» Н. А. Полевого (1830): «...невозможно предвидеть случая — мощного мгновенного орудия Провидения») способны повлечь за собой самые серьезные последствия, где переживание необратимости времени и неотменимости поступка стало доминантой самосознания героев и автора.

В Михайловском, куда П. приехал 9 авг. 1826 г., он застал отца, мать, сестру Ольгу (1797–1868) и брата Льва (1805–1852). Встреча с семьей, обеспокоенной известием о высылке П. из Одессы, оказалась омрачена ссорой с отцом, после к-рой П. остался в родовом имении в одиночестве. В числе его немногочисленных знакомых в это время — настоятель Святогорского Успенского мон-ря игум. Иона (1759 — после 1827). Между ними возникло нек-рое взаимопонимание: летом 1826 г., когда власти негласно собирали сведения о П., игум. Иона охарактеризовал его благожелательно. И. И. Пущин со слов П. утверждал, что о. Иона осуществлял наблюдение за поэтом, который при появлении настоятеля «как будто смутился и торопливо раскрыл лежавшую на столе Четью-Минею» (*Пущин И. И.* Записки о Пушкине. СПб., 1907. С. 63). Это мнение, не подтвержденное позднейшими исследованиями, опровергал А. Н. Вульф, к к-рому восходит сведение о том, что в «Борисе Годунове» использованы нек-рые поговорки настоятеля (в сцене «Корчма на Литовской границе»: «...пьем до донушка, выпьем, поворотим, да в донышко поколотим», см.: *Майков Л. Н.* Пушкин. СПб., 1899. С. 221). Высказывалось и предположение о том, что игум. Иона стал одним из прототипов пушкинского Пимена. Был знаком П. и со священником храма Воскресения Христова в с. Воронич Илларионом Раевским (1786–1858);

в этой церкви 7 апр. 1825 г. П. заказал «обедню за упокой души» Байрона.

В число духовных лиц, с к-рыми П. общался в Псковской губ., входил архиеп. Псковский *Евгений (Казанцев),* упоминание о встрече с к-рым содержится в письме поэта Вяземскому, написанному ок. 7 нояб. 1825 г. («Я из Пскова написал тебе было уморительное письмо — да сжег. Тамошний архиерей отец Евгений принял меня как отца Евгения. Губернатор также был весьма милостив, дал мне переправить свои стишки-с») и в рассказе неизвестного лица, зафиксированном П. И. *Бартеневым* («Когда Евгений (теперь Ярославский) был архиепископом Псковским и посетил Святогорский монастырь, к нему внезапно явился с ярморки <так!> Пушкин в одежде русского мужика, чем очень удивил преосвященного») (Рассказы о Пушкине, записанные со слов его друзей П. И. Бартеневым в 1851–1860 гг. М., 1925. С. 53). Общался П. и с митр. *Евгением (Болховитиновым);* знакомство П. с ним продолжилось в 30-х гг. XIX в., когда они встречались в собраниях Российской академии. Нелицеприятный отзыв митр. Евгения о П. содержится в письме к И. М. Снегирёву от 15 февр. 1837 г.: «Вот и стихотворец Пушкин умер от поединка. Он был хороший стихотворец; но худой сын, родственник и гражданин. Я его знал во Пскове, где его фамилия» (*Снегирёв И. М.* Старина Рус. земли. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 1. С. 135).

Деревенская жизнь пробудила у П. интерес к рус. фольклору, однако в большей мере его досуг заполнило чтение Библии, сочинений по рус. истории, произведений У. Шекспира и И. В. Гёте, с к-рым П. вступил в своеобразное творческое состязание в «Подражаниях Корану» (1824, опубл. в 1826). Если Гёте, апологетически отзывавшийся о Коране, подчеркивал религиозно-метафизическое значение священной книги мусульман, то П. воспринимал ее не как свидетельство об Истине, а как выдающееся поэтическое творение («Нечестивые, пишет Магомет... думают, что Коран есть собрание новой лжи и старых басен». Мнение сих нечестивых, конечно, справедливо; но, несмотря на сие, многие нравственные истины изложены в Коране сильным и поэтическим образом»), а в вариациях на темы отдельных сур широко использовал церковнослав. лексику и библеизмы. Основной предмет его лит. размышлений — проблема смысла русской лит. эволюции; в наброске ст. «О поэзии классической и романтической» (1825) он рассматривал классицизм и романтизм как категории, обобщающие историю лит. жанров, связывая с классицизмом формы, известные древним авторам, и относя к романтизму те, к-рые возникли позднее или претерпели существенные изменения. Полагая, что «истинный классицизм» в России дело будущего, П. со 2-й пол. 20-х гг. XIX в. все чаще обращался к античным формам, одновременно пытаясь актуализировать топику и отчасти язык торжественной оды и эпической поэмы; мотивы и стилистика этих жанров нашли отражение еще в эпилоге «Кавказского пленника», позднее — в поэмах «Полтава» (1828, опубл. в 1829), «Медный всадник» (1833, 1836, опубл. в 1837 посмертно, с цензурной правкой Жуковского; в 1923 — полностью).

Интерес П. к классицизму не означал разрыва с романтизмом, но был симптомом пересмотра его значения: в поэме «Цыганы» (1824, опубл. в 1827; отрывки в 1825 и 1826) тема романтического индивидуализма выдвинута как центральная и при этом проблематизирована этически, как и тема свободы («Ты для себя лишь хочешь воли»). Трагедия «Борис Годунов» (1824–1825, 2-я ред. опубл. в 1830, на титуле — 1831) мыслилась П. как романтическая, поскольку представляла собой результат глубокого переосмысления формы классицистической трагедии (демонстративное нарушение требований единства времени и места, чередование стихотворных фрагментов с прозаическими, допущение просторечий и т. д.). В «Борисе Годунове» П. выступил как единомышленник Карамзина, всегда стремившегося подчеркнуть ответственность аристократии за судьбу гос-ва: мнение народное представало как объект манипуляций, движущей силой событий оказывалось Провидение — Божий Суд, от к-рого не суждено было уйти ни Борису Годунову, ни Григорию Отрепьеву. Один из наиболее значимых аспектов созданной П. в трагедии картины мира — историзм, не знающий ограничений и распространяющийся на идеологию, социальную и индивидуальную психологию, культурный быт и язык, требующий точности в деталях, отказывающийся от поверхностных аллюзий, но связывающий историю и современность как на уровне событий, объединяемых в последовательности, пронизанных причинно-следственными связями, так и на уровне единства национально-исторической памяти; историзм скорее универсальный, чем национальный, где подлинной и единственной мерой понимания и оценки исторических событий оказывается христ. этика, а категория совести, сознающей меру греха, выдвигается в центр концепции личности. Вместе с тем в трагедии «Борис Годунов» П. впервые обратился к теме внешней угрозы существованию российского гос-ва; в дальнейшем эта тема (в различных ее аспектах) будет им рассматриваться в поэме «Полтава», в политических одах 1831 г., в «Истории пугачёвского бунта» и «Капитанской дочке», а образ царя Бориса Федоровича Годунова открывает созданную П. галерею образов рус. самодержцев, в к-рую войдут имп. Петр I, имп. Екатерина II и имп. Николай I.

Раздумья П. о собственной судьбе связываются с темой императивного для поэта выбора между гражданским поприщем и сознательным самоустранением с политической сцены ради творчества; в стихотворении «19 октября» (1825, опубл. в 1827) эта тема рассматривается в связи с воспоминаниями о лицее и лицейских друзьях, в исторической элегии «Андрей Шенье» (в 1825 опубл. с цензурным изъятием, в 1880 — полностью) — в связи с размышлениями о революционном терроре, жертвой к-рого стал поэт А. М. де Шенье, чья участь мыслилась П. как возможный прообраз его собственной в случае победы революции в России. В Михайловском П. удалось реализовать возникший у него еще в 1817 г. замысел издания сборника лирических произведений; «Стихотворения Александра Пушкина» вышли в свет 30 дек. 1825 г. (на титульном листе 1826) в С.-Петербурге; хлопоты по изданию взял на себя П. А. Плетнёв, занимавшийся также публикацией «Евгения Онегина» и ряда др. сочинений П. Книга имела успех: в течение 2 месяцев тираж разошелся; на ее читательское восприятие накладывались события 14 дек. 1825 г. Карамзин, взглянув на эпиграф, взятый из Проперция («В раннем возрасте воспевается любовь, а в позднейшем — смятения»),

пенял Плетнёву: «Что вы сделали! Зачем губит себя молодой человек?». Плетнёв объяснил, что имелись в виду «смятения душевные». Декабрьское восстание и суд над заговорщиками П. воспринял двойственно: лично зная мн. участников восстания, он относился к ним сочувственно (в первую очередь к Пущину и В. К. *Кюхельбекеру,* которых до конца жизни считал своими друзьями; см., в частности, послание «<И. И. Пущину>» («Мой первый друг, мой друг бесценный...», 1826, опубл. в 1903)); не случайно в неск. его позднейших стихотворениях возникала тема «милости к падшим»: «Пир Петра Великого» (1835, опубл. в 1836) и др., но в революцию не верил, а поскольку ни прямо, ни косвенно не участвовал в ее подготовке, надеялся на освобождение из ссылки. Оно оказалось драматическим. В ночь на 4 сент. 1826 г. П. получил предписание явиться в Москву. 8 сент. 1826 г. состоялся длительный и откровенный разговор имп. Николая I с П., в ходе к-рого решалась судьба поэта. На вопрос царя: «Если бы ты был в Петербурге, принял ли бы ты участие в 14 декабря?» — П., не желая лукавить, ответил: «Неизбежно, государь, все мои друзья были в заговоре, и я был бы в невозможности отстать от них». Царь оценил как откровенность поэта, так и его мотивацию: П. объяснил нереализованную возможность своего участия в восстании дружескими отношениями, но не политическими убеждениями, к-рые были далеки от революционных. Результатом разговора стали позволение П. выбирать место жительства и отмена общей цензуры: имп. Николай I объявил, что сам будет его цензором. Как выяснилось впосл., эта милость не в полной мере оградила П. от общей цензуры, а вместе с тем обнаружила определенную двусмысленность: так, трагедия «Борис Годунов» была разрешена к печати не сразу; «Медный всадник» потребовал поправок и при жизни автора не был напечатан; в то же время публикация труда «История пугачёвского бунта», разрешенная имп. Николаем I, вряд ли была бы дозволена обычной цензурой. Примирение П. с властью было воспринято им с энтузиазмом; императору он был искренне благодарен и посвятил ему стихотворения «Стансы» (1826, опубл. в 1828), «Друзьям» (1828, опубл. в 1857), «Герой» (1830, опубл. в 1831); в последнем фигурировал эпиграф из Ин 18. 37–38, а в основном тексте — скрытые отсылки к Откр. По поручению имп. Николая I поэт написал «Записку о народном воспитании» (1826, опубл. в 1872), в к-рой говорил о необходимости пересмотра всей системы образования дворянства с тем, чтобы оно могло «служить отечеству верою и правдою, имея целию искренно и усердно соединиться с правительством в великом подвиге улучшения государственных постановлений, а не препятствовать ему, безумно упорствуя в тайном недоброжелательстве»; при этом затрагивался вопрос о необходимости «преобразования семинарий» как дела «высшей государственной важности».

Осенью 1826 г. П. согласился участвовать в новообразованном ж. «Московский вестник», издававшемся М. П. Погодиным с 1827 по 1830 г. и отражавшем литературные и философские взгляды членов «Общества любомудрия» (формально прекратило свое существование в кон. 1825) — буд. славянофилов и панславистов, в т. ч. С. П. Шевырёва, А. С. Хомякова, И. В. *Киреевского,* а также рано умершего Д. В. Веневитинова, ориентировавшихся на нем. философию (И. *Кант,* Ф. *Шеллинг,* И. Г. *Фихте*). Кроме них в журнале печатались поэты, близкие к П. (Д. В. Давыдов, Е. А. Баратынский (Боратынский), Глинка, Н. М. Языков). В «Московском вестнике» П. поместил сцену из трагедии «Борис Годунов», оду «Пророк» (1826, опубл. в 1828) и связанное с ней стихотворение «Поэт» (1827), а также отрывок из повести «Граф Нулин» (1825, опубл. полностью в 1827), отрывки из «Евгения Онегина» и др., однако постепенно дистанцировался от журнала, не испытывая ни почтения к философии нем. идеализма, ни сочувствия к попыткам Погодина, занимавшегося формированием исторического отдела, инициировать критический пересмотр «Истории государства Российского» Карамзина.

Со 2-й пол. 20-х гг. П. все чаще обращается к религ. тематике. Напр., стихотворение «Пророк» ориентировано на Ис 6. 1–8, Иер 1. 4, 8–9. 17; Пс 44. 11 и Пс 18. 5; «Воспоминания в Царском Селе» (1829, опубл. в 1854) — на Лк 15. 11–21; «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829, опубл. в 1830) — на Пс 89. 1–12 и Еккл 3. 1–2; отрывок «Когда Владыка Ассирийский...» (1835, опубл. в 1855) — на Иф 4. 1–15; 5. 1–17; 9. 11–14; в «19 октября» (1827, опубл. в 1830) отражена Литургия свт. Василия Великого, в «Страннике» (1835, опубл. в 1841) — Мф 7. 13–14; отрывок «Напрасно я бегу к Сионским высотам» (1836, опубл. в 1857) варьирует мотивы Псалтири, молитв Страстной пятницы, Минеи месячной и Триоди; в стихотворении «Из Пиндемонти» («Не дорого ценю я громкие права...», 1836, опубл. в 1855) содержится отсылка к Пс 16, 41, 83, 98 и Мф 25. 14–46 и учтена Триодь; духовная ода «Отцы пустынники и жены непорочны» (1836, опубл. в 1837) представляет собой стихотворное переложение великопостной молитвы прп. Ефрема Сирина; в «Мирской власти» (1836, опубл. в 1856) говорится о распятии Христа, в стихотворении «Как с древа сорвался предатель ученик...» (1836, опубл. в 1841) — об участи ап. Иуды. Четыре последних стихотворения в пушкиноведческой лит-ре иногда рассматриваются как цикл, откликающийся на события Страстной недели. Образы представителей духовного сословия в творчестве П. претерпевают существенную эволюцию. Вначале это монахи и священники, предающиеся земным радостям («Митрополит, хвастун бесстыдный» [«К Огарёвой, которой Митрополит прислал плодов из своего саду»] [1817], «Митрополит, седой обжора» [«<Послание к В. Л. Давыдову>» («Меж тем как генерал Орлов...»)]); монах, соблазняемый «юбкой» и «духом нечистым ада» (вольтерьянская поэма «Монах», 1813, опубл. в 1928); монах, «спасавшийся» «в глухих дубравах» и утонувший, будучи соблазнен русалкой («Русалка», 1819, опубл. в 1826). С течением времени «игровое» отношение к теме уступает место серьезному. В отрывке «На тихих берегах Москвы» (1822) упомянуты «Угодника святые мощи»; в наброске «Вечерня отошла давно...» (1823) фигурируют «Игумен строгий» и монах, исповедующий преступника («Ужасна исповедь злодея»); в трагедии «Борис Годунов» изображенным в комическом ключе «бродягам-чернецам» Варлааму и Мисаилу, вымышленным П., противопоставлен о. Пимен, а также образы исторических лиц — патриарха Московского и всея Руси Иова, игумена

Чудова мон-ря Пафнутия; в «Пире во время чумы» (1830, опубл. в 1831) на 1-й план выдвинут образ Священника, требующего почтительного отношения к смерти и напоминающего о Жертве Христа: «Безбожный пир, безбожные безумцы! / Вы пиршеством и песнями разврата / Ругаетесь над мрачной тишиной,/ Повсюду смертию распространенной!/ ... / Я заклинаю вас святою кровью / Спасителя, распятого за нас:/ Прервите пир чудовищный, когда / Желаете вы встретить в небесах / Утраченных возлюбленные души»; в незаконченном стихотворении «Чудный сон мне Бог послал» (1835) «старец некий» «в белой ризе» предсказывает герою его близкую смерть; в «Капитанской дочке» священник и попадья спасают героиню от бесчинствующих пугачёвцев.

Начиная с 1828 г. в лирике П. усиливаются мотивы недовольства собственной жизнью («Воспоминание» («Когда для смертного умолкнет шумный день»), 1828, с аллюзиями на Иез 36. 31 и Иов 14. 17) и отчаяния и разуверения в ценности и смысле существования, не находящего духовной опоры («Дар напрасный, дар случайный», 1828, с аллюзиями на Иов 3. 1–3, 20, 24–26). На эту элегию, напечатанную в «Северных цветах на 1830 год», митр. Филарет откликнулся полемическим стихотворением «Не напрасно, не случайно / Жизнь от Бога мне дана...», основные идеи которого находят соответствие в его проповедях и «словах» (в т. ч. в «Слове в день восшествия на Всероссийский Престол благочестивейшего государя императора Николая Павловича, говоренном... ноября 20 дня, 1830 года»). Получив эти стихи от Е. М. Хитрово (а она могла передать их только с разрешения свт. Филарета), П. ответил на них посланием «В часы забав иль праздной скуки...» (19 янв. 1830), 1-я редакция к-рого, согласно неподтвержденному свидетельству М. Д. Деларю, переданному Г. С. Чириковым (РА. 1881. Кн. 1. С. 205–206), содержала прямое обращение к митр. Филарету («Твоим огнем душа согрета / Отвергла мрак земных сует, / И внемлет арфе Филарета / В священном ужасе поэт»), отсутствующее в печатной версии (ср.: «Твоим огнем душа палима / Отвергла мрак земных сует, / И внемлет арфе серафима / В священном ужасе поэт»). Краткое изложение всей истории содержится в письме Вяземского к Тургеневу от 25 апр. 1830 г.: «Ты удивишься... стихам П. к Филарету: он был задран стихами его преосвященства, который пародировал или, лучше сказать, палинодировал стихи П. о жизни, которые нашел он у общей их приятельницы, Элизы Хитровой...» (Остафьевский архив кн. Вяземских. СПб., 1899. Т. 3. Ч. 1. С. 192–193). Бартенев, со слов свт. Филарета, передал иную версию: Хитрово привезла к нему стихи П. Письмо П. к Хитрово (янв. 1830) также несколько корректирует Вяземского: выясняется, что П. был не просто «задран» произведением митрополита, но и воспринял его с энтузиазмом: «Стихи христианина, русского архиерея, в ответ на скептические куплеты! Да ведь это в самом деле находка». Отвечая митр. Филарету, П. упоминал о том, что в прошлом ему приходилось читать его речи и это чтение воздействовало на него сильно и благотворно («...твой голос величавый / Меня внезапно поражал. / Я лил потоки слез нежданных, / И ранам совести моей / Твоих речей благоуханных / Отраден чистый был елей»). Это признание подтверждается, в частности, черновиками поэмы «Полтава», в примечаниях к к-рым содержится упоминание о «прекрасной речи» митрополита — «Ответ на письмо, которым было предложено написать Рассуждение о нравственных причинах неимоверных успехов наших в настоящей войне» (СПб., 1813). Отмечалась перекличка ряда фрагментов «Пира во время чумы» с речами свт. Филарета, произнесенными в Москве во время эпидемии холеры 1830 г., в т. ч. с «Речью благочестивейшему государю императору Николаю Павловичу пред Высочайшим вшествием в Большой Успенский собор в 29 день сентября 1830 года», о к-рой П. отозвался в заметке о собрании сочинений архиеп. Могилёвского свт. *Георгия (Конисского):* «Георгий Кониский известен у нас краткой речью, которую произнес он в Мстиславле императрице Екатерине во время ее путешествия в 1787 году... Речь сия... заключает в себе игру выражений... слишком затейливую: ...приветствие, коим высокопреосвященный Филарет встретил государя императора, приехавшего в Москву в конце 1830 года, в своей умилительной простоте заключает гораздо более истинного красноречия» (1836). Обмен стихотворными посланиями не стал завершением истории отношений свт. Филарета и П. 20 марта 1830 г. Хитрово, продолжавшая выступать в роли посредника между поэтом и митрополитом, писала П., что святитель поручил ей сообщить ему о каком-то происшествии в Москве (соответствующий фрагмент письма до нас не дошел; скорее всего речь шла о недовольстве имп. Николая I Благородным пансионом при Московском ун-те, к-рый он посетил 11 марта и к-рый указом от 29 марта был преобразован в гимназию). 11 марта 1831 и 18 янв. 1836 г. свт. Филарет и П. присутствовали на заседаниях Российской академии; о последнем П. написал в ст. «Российская академия» («...преосвященный Филарет представил отрывок из рукописи 1073 года, писанной для великого князя Святослава и хранящейся ныне в Московской Синодальной библиотеке»).

Не позднее весны 1828 г. началось знакомство П. с бывш. архим. *Иакинфом (Бичуриным)* — одним из создателей рус. синологии: 26 апр. он надписал П. свою книгу «Описание Тибета в нынешнем его состоянии» (СПб., 1828). В 1829 г. П. получил от него новое его сочинение (Сань-цзы-цзин, или Троесловие. СПб., 1829). Сохранилось свидетельство Погодина о встречах П. с архим. Иакинфом в с.-петербургском салоне кн. В. Ф. Одоевского («сходились веселый Пушкин и отец Иакинф (Бичурин) с китайскими, сузившимися, глазами» (*Погодин М. П.* Восп. о кн. В. Ф. Одоевском // В память о кн. В. Ф. Одоевском. М., 1869. С. 57)). В янв. 1830 г. П. собирался вместе с о. Иакинфом и П. Л. Шиллингом отправиться с рус. миссией в Китай, но не получил разрешения властей; с этим замыслом обычно связывают его набросок «Поедем, я готов, куда бы вы, друзья...». Архим. Иакинф сотрудничал с «Литературной газетой» А. А. Дельвига, его очерк «Байкал» П. напечатал в «Северных цветах на 1832 г.». В «Истории пугачёвского бунта» П. учел переданную ему архим. Иакинфом в рукописи кн. «Историческое обозрение ойратов, или калмыков, с XV столетия до нынешнего времени» и оценивал ее апологетически.

В мае—авг. 1829 г. П. совершил поездку на Кавказ и в Закавказье;

под Карсом присоединился к действующей армии, участвовал в стычке с турками и наблюдал взятие Арзрума. Свои впечатления от этой поездки он обобщил в очерке «Военная Грузинская дорога» (1830), в незавершенной поэме «<Тазит>» (1830, опубл. в 1837), в стихотворениях «Обвал» (1829, опубл. в 1831), «Кавказ» (1829, опубл. в 1831), «Делибаш» (1829, опубл. в 1831), «На холмах Грузии...» (1829, опубл. в 1831), «Монастырь на Казбеке» (с упоминаниями о ветхозаветном ковчеге и о своей мечте «скрыться» «в заоблачную келью») (1829, опубл. в 1830) и в очерке «Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года» (1829–1836, опубл. в 1836 частично, в 1903 — полностью), построенном как опыт сопряжения деталей собственной биографии с историческим и социально-этнографическим контекстами. В частности, П. коснулся проблемы миссионерской деятельности на Кавказе, оценив ее перспективы скептически: «Кавказ ожидает христианских миссионеров. Но легче для нашей лености в замену слова живого выливать мертвые буквы и посылать немые книги людям, не знающим грамоты».

Осень 1830 г. («первую болдинскую») П. провел в родовом имении с. Б. Болдино Лукояновского у. Нижегородской губ., куда выехал 1 сент. для вступления во владение частью родового имения — с. Кистенёвым, к-рое отец выделил ему накануне женитьбы, и где П. задержался до конца нояб. из-за холерных карантинов. В это время завершен основной текст «Евгения Онегина», написаны «Сказка о попе и о работнике его Балде» (опубл. в 1840 с цензурной правкой Жуковского), прозаическая «История села Горюхина» (не завершена; опубл. в 1837), поэма «Домик в Коломне» (опубл. в 1833), ок. 30 лирических стихотворений, среди к-рых: «Элегия» («Безумных лет угасшее веселье...», опубл. в 1834), «Бесы» (опубл. в 1831), «Поэту» («Поэт! Не дорожи любовию народной», опубл. в 1830), «Румяный критик мой...» (опубл. в 1841), «Что в имени тебе моем?» (опубл. в 1830). Попыткой пересмотра всей традиции новой рус. прозы стал цикл «Повести покойного Ивана Петровича Белкина» (опубл. в 1831), объединивший повести «Выстрел», «Метель», «Гробовщик», «Станционный смотритель» (с упоминанием о притче о блудном сыне (Лк 15. 11–32)) и «Барышня-крестьянка». В этом цикле П. противопоставил насыщенной перифразами, иносказаниями, почерпнутыми из лирики метафорами и сравнениями прозе Карамзина, Жуковского, А. А. Бестужева лаконизм и простоту выражения. Под пером П. проза обогащалась новыми жанровыми ассоциациями: бытовой, исторический или лит. анекдот входили в нее вместе с элементами традиционных новеллы и романа, а ироническое переосмысление банальных или предсказуемых сюжетных решений сочеталось с поэтизацией дворянской жизни, к-рая, как и в романе «Евгений Онегин», мыслилась одновременно печальной и забавной, полной предрассудков и простодушия, легкомыслия и серьезности, поэзии и прозы. Наконец, в Болдине написаны «драматические сцены» («маленькие трагедии») «Скупой рыцарь» (опубл. в 1836), «Моцарт и Сальери» (опубл. в 1831, поставлена в 1832), «Пир во время чумы», «Каменный гость» (опубл. в 1839), обобщающие проблематику европ. лит-ры от средневековья к Новому времени и, в частности, затрагивающие конфликт традиц. церковного мироощущения с новым, «безбожным», неприемлемым для П. (ср. о герое «Скупого рыцаря»: «Барон произносит верховное слово антихристианской культуры. Возвеличенный, обожествленный человек, единственный — вот кто стоит на вершине атеистической морали. В ней есть открытый вызов Богу вселенной, в ней отпадение от общего начала, победа центробежной силы и зачинанье собственного, уединенного пути. Не Бог, а демон — вот в чье имя совершается подвиг» (*Дарский Д. С.* Маленькие трагедии Пушкина. М., 1915. С. 27)).

С янв. 1830 по июнь 1831 г. в С.-Петербурге Дельвиг и О. М. Сомов издавали «Литературную газету», в к-рой П. принял заинтересованное участие как поэт, лит. критик и публицист. В выпуске газеты участвовали литераторы, связанные с ним биографически и в той или иной степени разделявшие его общественно-политические и литературно-эстетические взгляды, в т. ч. Вяземский, Баратынский, П. А. Катенин, Хомяков, М. А. Максимович. «Литературная газета» вела литературно-идеологическую борьбу на 2 фронта — с ж. «Московский телеграф» и его издателем — Полевым, противопоставившим «аристократической» «Истории государства Российского» Карамзина свою «демократическую» «Историю русского народа», и с газетой Ф. В. Булгарина «Северная пчела», где антиэлитаризм сочетался с официозом, соответствовавшим ожиданиям Третьего отделения, с к-рым Булгарин сотрудничал как лит. эксперт и политический доносчик. Идеологической основой противостояния был вопрос об отношениях правительства со «старой» и «новой» аристократией: 1-я, получавшая свой статус по праву рождения, была способна сохранять независимость и требовать политических прав (с ней связывала себя «Литературная газета»); вторая, выдвинувшаяся в ходе реформ имп. Петра I, получила свой статус от власти и в силу этого оставалась полностью от нее зависимой. Острота конфликта засвидетельствована памфлетом Булгарина с упоминанием о «поэте-мулате», предок к-рого был «негритянский принц», купленный шкипером «за бутылку рома» (1830), и рядом пушкинских произведений, в т. ч. ст. «О записках Видока», в к-рой прямо указывалось на «полицейские» связи Булгарина (1830), стихотворением «Моя родословная» (1830, опубл. в 1846 частично, в 1880 — полностью); кроме того, вопрос о положении «старого» дворянства подробно обсуждался П. в напечатанной в «Литературной газете» заметке «Новые выходки противу так называемой литературной нашей аристократии...» (1830), в к-рой стратегия Булгарина и его покровителей в политической полиции соотносилась с эпохой революционного террора во Франции, в незаконченной поэме «Езерский» (1833, опубл. в 1855) и отразился в т. ч. в романе «Дубровский» (1833), очерке «Путешествие из Москвы в Петербург» (1835, опубл. в 1841 частично, в 1880 — полностью) и в поэме «Медный всадник». В «Литературной газете» были напечатаны неск. рецензий на издания, затрагивавшие историю церковной и религиозно-мистической лит-ры, в т. ч. неподписанные рецензии на подготовленное П. М. *Строевым* «Обстоятельное описание старопечатных книг славянских и российских, хранящихся в библиотеке... гр. Ф. А. Толстова» (М., 1829), на «Опыт словаря древних славян-

ских слов и речений», составленный А. Петровым (М., 1831), на 3-е изд. кн. «Размышления о важнейших истинах религии, писанные для наследного принца Брауншвейг-Люнебургского знаменитым *Иерузалемом* / Пер. с нем.: Т. Крылов» (СПб., 1831), а также на послание И. И. Козлова «Высокопреосвященному Филарету» («Когда долг страшный, долг священный...»), перекликающееся со стихотворением П. «Герой», и неск. выдержек из писем архим. Иакинфа (Бичурина). К этим публикациям примыкает не напечатанная при жизни П. и, видимо, оставшаяся незавершенной рецензия на книгу А. Н. *Муравьёва* «Путешествие ко св. местам в 1830 г.» (СПб., 1832. 2 т.), писавшаяся в 1832 г. (опубл. в 1884); в ней П., возможно имея в виду собственные размышления об Иерусалиме, отметил, что «завидует» «молодому соотечественнику», «привлеченному туда» «не суетным желанием обрести краски для поэтического романа, не беспокойным любопытством найти насильственные впечатления для сердца усталого, притупленного. Он посетил св. места, как верующий, как смиренный [христианин], как простодушный крестоносец, жаждущий повергнуться во прах пред гробом Христа Спасителя».

В произведениях П. 30-х гг. XIX в. европ. культура, ее «вечные» образы и темы обобщались и связывались с рус. культурой и общественной жизнью, народность как выражение рус. духовного склада сочеталась с принципами аристократизма, а трагический «пугачёвский» эпизод истории России обнаруживал хрупкость ее гос. устройства и жестокость народных нравов, сдерживаемых силой верховной власти (часто нравственно ущербной) и самоотверженностью людей чести. При этом во всей совокупности частных лит. замыслов 30-х гг. в этот период оформился пушкинский реализм, с его установкой на воссоздание целостной картины жизни, вбирающей как обыденность с ее предсказуемостью и медленным течением времени, так и мистический опыт постижения тайны собственного предназначения, устремленный к отголоскам вечного в душе и сознающий свою неслучайность и значимость в связи с темами религии и Церкви. Особое место в лирике П. заняли стихотворения «Жил на свете рыцарь бедный...» (1829; 2-я редакция, вошедшая в состав «Сцен из рыцарских времен», 1835; опубл. в 1837) и «Мадона» (1830): в них заявлена тема Богоматери как глубоко личная и при этом обусловившая всю духовную жизнь поэта; вместе с тем религиозно-мистическое содержание этих стихотворений до конца не прояснено, а также не подтверждена в полной мере интерпретация, выдвинутая прот. С. Н. Булгаковым, к-рый, ассоциируя 1-е из них с «Гавриилиадой», указывал на широко понимаемый им контекст «западного христианства, вместе с духом рыцарства и его культом», а пушкинскую «ложную и греховную мистическую эротику» соотносил с той линией истории рус. поэзии, к-рая представлена именами Вл. С. *Соловьёва* и А. А. *Блока* (*Булгаков С. Н.* Две встречи // РМ. 1923/1924. Кн. 9/10. С. 429–431). В 30-х гг. в мировоззрении П. окончательно созрела религ. тема как высокая и необходимым образом связанная с церковной ортодоксией; показательно, что в 1830–1831 гг. он переводил с церковнослав. языка на русский Житие прп. *Саввы* Сторожевского и делал выписки из Житий прп. *Иоанна Кущника,* прп. *Ора* Фиваидского, прп. *Исаакия* Киево-Печерского, прп. *Ксении* Миласской. П. подошел к осмыслению национальной идеи во взаимообусловленности ее констант: Бог и Церковь, царь и гос-во, народность и Отечество становятся темами, обретающими единство в постоянных испытаниях прочности системных связей между ними. Вере угрожают грехи гордыни («Пир во время чумы»), эгоизма и алчности («Сказка о попе и о работнике его Балде»), а вместе с тем и безумие («Пиковая Дама», опубл. в 1834), государственности — беспечность, умственная леность и страсти («Сказка о Золотом петушке», 1834, опубл. в 1835; «Анджело», опубл. в 1834), а также революционная стихия, наступающая с Запада («Бородинская годовщина», «Перед гробницею святой», 1831), народу — духовная разобщенность сословий и неполная проясненность религиозно-нравственных и культурно-идеологических основ его существования («История пугачёвского бунта», «Капитанская дочка»). Духовная эволюция П. отразила нравственное состояние рус. дворянства 1-й пол. XIX в., теснейшим образом связанного с Церковью и гос. властью и в то же время не чуждого ни республиканским идеям, ни религ. вольномыслию; эта двусмысленность идеологии своей социальной среды осознаётся и исследуется П. как нравственная, религиозная, философская проблема, имеющая жизненно важное значение, и в результате явственно обозначается объединительная тенденция: союз аристократии, народа, трона и Церкви предстает как потребность и единственное творческое и спасительное основание национальной истории.

Однако именно в 30-х гг. XIX в., когда П. создал свои главные произведения, у него становится все меньше читателей: публика желала развития романтической темы, найденной в «южных поэмах», и с трудном воспринимала все возраставшую сложность пушкинской художественной системы. Поэма «Полтава», в к-рой П. полемизировал с «декабристской» традицией осмысления личности имп. Петра I и его эпохи и, в частности, с поэмой К. Ф. Рылеева «Войнаровский» (1823–1824, опубл. в 1824 частично, в 1825 — полностью; гетман И. С. *Мазепа* здесь представал носителем республиканских идей, бросающим вызов самовластию) и попытался синтезировать поэтику романтической поэмы с высоким стилем оды и эпопеи, читательского успеха не имела. Последние главы «Евгения Онегина» раскупались с трудом, известность «Повестей Белкина» ограничилась ироническими комментариями журналистов, обсуждавших ничтожность содержания пушкинских «безделок». «Борис Годунов» был принят критикой в целом холодно или враждебно, тираж «Истории пугачёвского бунта» не раскупался. В этой ситуации перед П. неизбежно возникал вопрос об исчерпанности возможностей его влияния на рус. общество, а вместе с тем и вопрос о смерти, причем не только метафорической, но и реальной. Впервые П. заговорил о ней после того, как в 1831 г. умер его ближайший друг — Дельвиг; постепенно эта тема занимает все большее место в творчестве поэта. Так, в «Осени» образ корабля и знаменитый вопрос «Куда ж нам плыть?» двусмысленны, указывая как на попытку выбрать лит. сюжет, так и на осознание необходимости выбирать между жизнью и смертью: в европ.

эмблематической традиции корабль, входящий в гавань, символизировал смерть и жизнь вечную. Мотивами грусти и одиночества проникнуты стихотворения «Пора, мой друг, пора!» (1834 или 1835, опубл. в 1886), «Странник», «Полководец» (1835, опубл. в 1836), «Когда за городом, задумчив, я брожу...» (1836, опубл. в 1857); в горацианской оде «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» (1836, опубл. в 1841) собственная смерть обсуждается в связи с темой посмертной славы, а творчество — в связи с готовностью «музы» быть «послушной» «веленью Божию».

18 февр. 1831 г. в Москве П. женился на Н. Н. Гончаровой. Венчание в храме в честь Вознесения Господня у Никитских ворот совершил прот. Иосиф Михайлов в сослужении диак. Георгия Стефанова, дьячка Феодора Семёнова и пономаря Андрея Антонова. Семейная жизнь осложнялась отсутствием постоянного дохода, долгами, неустроенностью быта. В мае—окт. 1831 г. П. с женой находился в Царском Селе; в это время наметились все основные темы дальнейшего творчества поэта, а вместе с тем и «сюжеты» его жизни. П. сблизился с придворным кружком А. О. Смирновой-Россет и Жуковского; выступил как политический поэт, обеспокоенный революционными событиями в Европе (ст. «<О французской революции>», 1831, опубл. в 1855) и польск. восстанием, к-рое он воспринял как попытку исторического реванша Польши и Запада за поражение в 1812 г., а потому с нетерпением ждал его подавления. В написанных летом 1831 г. одах «Перед гробницею святой...» (опубл. в 1836 с цензурной купюрой, полностью — в 1859), «Клеветникам России», «Бородинская годовщина» (обе вошли в изданную П. и Жуковским брошюру «На взятие Варшавы» (СПб., 1831)) П. связал историческую судьбу России с темами победоносного для нее окончания наполеоновских войн и ее многовекового противостояния экспансии Запада; одновременно он заявил тему исторической миссии России, которая состоит в объединении славянства: «Славянские ль ручьи сольются в русском море? / Оно ль иссякнет? вот вопрос». Эти стихотворения имели успех при дворе и в обществе, но не в либеральной среде, к-рая ответила раздраженно, понимая, что П. окончательно размежевался с нею; мнение о них литераторов пушкинского круга не было единым: с П. солидаризировались Д. В. Давыдов и Чаадаев, но Тургенев и Вяземский откликнулись раздраженно. С этого времени на смену «либеральной» версии литературно-общественной позиции П. приходит «консервативная»: если ранее он мог восприниматься как один из тех, кто формировал интеллектуальную оппозицию власти, то теперь он все чаще мыслился как ее апологет. Понимая судьбоносный характер этого конфликта, П. не только не думал уступать, но и обдумывал возможности его прояснения и углубления: во вступлении к «Медному всаднику» он недвусмысленно заявил тему «торжества» петербургской империи «над врагом», в «Пире Петра I» — тему идеального монарха, «торжествующего» примирение «с подданным», в «Путешествии из Москвы в Петербург» обозначил несогласие с либеральной идеологией книги А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790), в «Капитанской дочке» (1836) создал апологетический образ имп. Екатерины II и почти одновременно с этим в ст. «Последний из свойственников Иоанны Д'Арк» (1836, опубл. в 1837) осудил Вольтера, с увлечения к-рым началась его жизнь в культуре как писателя, возведшего презрение к святыням на высшую «степень кинизма», а в ст. «Джон Теннер» (1836) — «демократию в ее отвратительном цинизме, в ее жестоких предрассудках, в ее нестерпимом тиранстве».

Опираясь на деятельную поддержку Жуковского, П. установил с имп. Николаем I отношения, достаточно доверительные для того, чтобы его вернули на службу в Коллегию иностранных дел (янв. 1832) и позволили работать в архивах для изучения истории царствования Петра I, к-рую П. не успел завершить (сохр. лишь подготовительные материалы), несмотря на то что поэт придавал этой работе особое значение: в ней должны были отразиться его представления об основах исторического и нравственного бытия Российской империи. Обратившись к истории петровского царствования, П. должен был, в частности, внимательно изучить соответствующий раздел истории правосл. Церкви, полный драматических событий (так, он исследовал отношение имп. Петра I и его соратников к патриархальным формам церковного и частного быта в связи с процессами «европеизации» и «обмирщения культуры» (петровские гуляния на святках, «ругательства веры»), вызвавшими в обществе ответную реакцию («народ почитал Петра антихристом»)); показать, как политические проекты Петра I отражались на его отношениях с церковной иерархией, в частности с митр. *Стефаном (Яворским),* включая такие трагические эпизоды, как казнь Ростовского и Ярославского еп. *Досифея (Глебова);* при этом на 1-й план с необходимостью выдвигались церковная реформа 1721 г., ее подготовка и последствия, а также сложная история отношений имп. Петра I к старообрядцам.

С февр. 1833 г. П. работал над историей пугачёвского восстания, к-рое в его глазах имело не только историческое, но и вполне совр. значение: холерные бунты и возмущения в военных поселениях в 1830 г. показали, насколько непрочен социальный мир. В авг.—сент. 1833 г. П. совершил санкционированную властями поездку по «пугачёвским» местам, посетив Н. Новгород, Казань, Симбирск, Оренбург, Уральск, где ему удалось разыскать нескольких еще живых участников восстания. «История пугачёвского бунта» (1834) стала 1-м трудом П.-историка, стремившегося сочетать критику источников с исторической аналитикой и публикацию документов с разработкой особого стиля изложения; отличительными чертами этого труда стали лаконизм, последовательная ориентация авторского высказывания на показания источников, историзм, выразившийся не столько в сближении языка авторского повествования с языком изучаемой эпохи, сколько в соположении текстов различного происхождения, отражающих широкий спектр стилей речи и мышления. Своеобразным приложением к основному тексту книги, не предназначенным для печати и распространения, стали обращенные к имп. Николаю I «Замечания о бунте» (1834, представлены адресату в 1835, опубл. в 1859). Одной из наиболее драматических тем, затронутых здесь П., стала позиция священства на охваченных восстанием территориях: оно соединилось с бунтовавшим народом и противо-

поставило себя дворянству («Весь черный народ был за Пугачёва. Духовенство ему доброжелательствовало, не только попы и монахи, но и архимандриты и архиереи. Одно дворянство было открытым образом на стороне правительства»; здесь же рассказывается о саранском «архимандрите Александре», к-рый «принял Пугачёва с крестом и евангелием и во время молебствия на ектении упомянул государыню Устинию Петровну», за что позднее был подвергнут гражданскому суду). Основной причиной готовности П. обсуждать крайне болезненную для правительства тему было его стремление убедить власти в необходимости повысить социокультурный статус духовенства и отказаться от восходящей ко временам «петербургского переворота» практики его идеологического и экономического подавления. При этом в тексте печатного издания приводятся свидетельства о репрессиях, к-рым пугачёвцы подвергали непокорное духовенство (священник, повешенный в крепости Рассыпной, и мн. др. убитые священники), и подробно восстанавливаются факты, относящиеся к деятельности митр. Казанского и Свияжского *Вениамина (Пуцек-Григоровича)*, вскоре после начала восстания предавшего Е. И. Пугачёва анафеме: архиерей несправедливо обвинялся в связях с Пугачёвым и в 1775 г. был оправдан имп. Екатериной II. В числе источников «Истории пугачёвского бунта» (ч. 1–2; первоначальное название «История Пугачёва» изменено по воле имп. Николая I) П. были сочинения оренбургских священников Ивана Ивановича Осипова († не ранее 1816) «Прибавление о разбойнике и самозванце Пугачёве из дневных записок 1773 года, города Оренбурга, Благовещенской церкви, что на Гостином дворе» и Ивана Степановича Полянского (1744–1795), пережившего осаду города Пугачёвым, «История о происхождении самозванца Пугачёва» (не позднее 1776); последняя оказала влияние и на работу П. над романом «Капитанская дочка».

Октябрь и начало нояб. 1833 г. П. провел в Болдине. Вторая «болдинская осень» (продлившаяся до 9 нояб. 1833) увенчалась поэмами «Медный Всадник. Петербургская повесть» и «Анджело», элегией «Осень» (опубл. в 1841), повестью в прозе «Пиковая Дама», «Историей пугачёвского бунта», стилизациями народных сказок («Сказка о рыбаке и рыбке», опубл. в 1835; «Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях», опубл. в 1834), отразившими интерес поэта к фольклору, к-рый в соответствии с представлениями эпохи романтизма рассматривался им как свидетельство о национальной душе и одновременно как материал, позволяющий увидеть универсальные страсти, заблуждения и ценности, не подверженные времени и дающие надежду.

В «Медном Всаднике» обобщены многолетние размышления П. об имп. Петре I и С.-Петербурге, о власти и личности и об исторической судьбе империи. Герой «петербургской повести», потерявший всё и проклинающий Петра I и его город, воплотил в себе отчаяние человека в момент крушения его надежд. Согласиться с героем, повторив вслед за ним его проклятие, невозможно: это означало бы отказать петровской империи и С.-Петербургу в праве на существование и историческое значение. И в то же время герой вызывает сочувствие: личная трагедия «бедного Евгения» оказывается не менее значимой, чем его неправота, и самый «бунт» его предстает как выражение его трагедии. Обсуждалась ориентация сюжета «Медного Всадника» на кн. Иова (мотивы внезапной катастрофы, роптания на Бога, последующего смирения (см.: *Тархов А. Е.* Размышления по поводу одной иллюстрации к «Медному всаднику» // Альм. библиофила. М., 1987. Вып. 23. С. 284–296)), к-рой П. придавал особое значение: Киреевский в письме к Языкову от 12 окт. 1832 г. сообщал, что «Пушкин... учится по-еврейски, с намерением переводить Иова...» (*Садовников Д. Н.* Отзывы современников о Пушкине // ИВ. 1883. № 12. С. 535). Скрытой от внимания большинства читателей (хотя понятной литераторам пушкинского круга) осталась полемика с польск. поэтом А. Мицкевичем (1798–1855), к-рый в приложении к 3-й части своей поэмы «Дзяды» («Праотцы», 1832, опубл. в 1833) создал образ С.-Петербурга как города, построенного имп. Петром I в союзе с сатаной на погибель рода человеческого: во вступлении к «Медному Всаднику» П. создал гимн С.-Петербургу, опирающийся на мотивы стихов Мицкевича и одновременно переводящий их из негирующего плана в утверждающий (подробнее см.: *Ивинский*. 2003. С. 287–324).

Поэму «Анджело», представляющую собой переработку драмы Шекспира «Мера за меру», П. считал лучшим своим произведением. В ней показано, что верное служение правосудию под влиянием страстей может стать прикрытием преступления, а милосердие — единственное средство ограничить их губительное воздействие на личность и общество; с темой милосердия связывается религ. тема «молитв любви, смирения и мира, // Молитв святых», гибели и спасения души.

В «Пиковой Даме», посвященной теме «тайной недоброжелательности», проникающей во все уголки души совр. человека и во все сферы его частной и домашней жизни, карточная игра становится символом эпохи, породившей нового человека, способного вступить в борьбу с судьбой ради обогащения и не знающего ни моральных ограничений, ни страха перед потусторонними силами; герой повести — Германн, жаждущий денег и иронически соотнесенный с Наполеоном I и Мефистофелем, в самый момент своего торжества терпит неожиданное поражение и, не будучи в силах понять, что с ним произошло, сходит с ума.

В 1833–1834 гг. П. создал стихотворный цикл «Песни западных славян» (опубл. в 1835), в значительной части опиравшийся на прозаическую мистификацию П. Мериме «Гусли, или Сборник иллирийских песен, записанных в Далмации, Боснии, Хорватии и Герцеговине» (*Mérimée P.* La Guzla, ou choix de Poesies Illyriques: Recueillies dans la Dalmatie, la Bosnie, la Croatie et l'Herzegowine. P., 1827). В этом цикле тема жестокой борьбы славян с турками, в сознании современников П. обладавшая высокой степенью актуальности (в 1829 закончилась очередная русско-тур. война), была подана в соответствии с эстетикой романтического фольклоризма и этнографизма и интерпретировалась в двойной смысловой перспективе — в связи с проблемой могущества всепроникающего зла и в аспекте упования на Провидение, дающего силу и надежду; в этой связи особое значение приобрели мотивы кары небесной, Православия, храма, молитвы, смерти, спасения души.

В 1836 г. П. приступил к изданию ж. «Современник», задуманного как

продолжение «Литературной газеты»; после смерти П. в течение 1837 г. журнал издавали Вяземский, Жуковский, А. А. Краевский, Плетнёв, Одоевский, а в 1838–1846 гг.— один Плетнёв. Свои стихи и статьи в журнале публиковали Вяземский, Н. В. Гоголь, Ф. И. Тютчев, Д. В. Давыдов, Плетнёв, Тургенев, П. Б. Козловский, Языков, Одоевский, Погодин, Глинка, Вельтман. В первых 5 номерах «Современника» преобладали произведения П.; нек-рые из них затрагивали религ. проблематику и историю Русской Церкви (рецензии на «Собрание сочинений Георгия Кониского, архиеп. Белорусского» (СПб., 1835. 2 т.) и «Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о нек-рых сподвижниках благочестия местно-чтимых» (СПб., 1836), статьи «Мнение М. Е. Лобанова о духе словесности как иностранной, так и отечественной» (с упоминанием о религ. чувстве народа Франции, «который так торжественно отрекается от жалких скептических умствований минувшего столетия»), «Об обязанностях человека: Сочинение Сильвио Пеллико» (с развернутым рассуждением о Евангелии как о книге, «коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже пословицею народов; она не заключает уже для нас ничего неизвестного; но... такова ее вечно новая прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие»)).

В «Современнике» был опубликован роман «Капитанская дочка», ставший своеобразным манифестом «либерального консерватизма»: либеральная идея личности связывается с темами личной чести и верности присяге, укорененности в патриархальном образе дворянской жизни, милосердия и человечности самодержавной власти. В романе сложная система эпиграфов (частью придуманных П.), основная функция к-рой — актуализация лит. традиции XVIII в.; обрамляя романтический сюжет в духе В. Скотта, она представляет собой систему мотивировок поведения идеального героя с его приверженностью традиц. морали в сюжетном пространстве романтического исторического романа. Понятиям долга, чести, верности, милосердия и любви, связанным с образом Петра Гринёва (сверх того, наделенного способностями литератора и даром самоиронии), противопоставлено мироотношение романтизма, воплощенное в характере и поведении отрицательного героя — Алексея Швабрина, который обладает всеми атрибутами мышления и поведения романтического героя: он ироничен, эгоистичен и одинок, обладает чувством превосходства над окружающими, презирает мораль; страстная и безответная любовь подталкивает его к преступлению и оборачивается жизненной катастрофой. Образ Пугачёва сложен и многопланов: он виновник кровопролития и жертва обстоятельств, обладатель сильной волевой натуры, ценящий «волю» и одновременно сознающий свою обреченность, безжалостный злодей, умеющий быть и милосердным, и благодарным, и циник, способный к самоиронии. Церковная среда представлена в романе идеальными и простонародными образами священника и его жены, рискующими собой ради спасения героини от пугачёвцев. Особое место в романе занимает образ имп. Екатерины II, противопоставленной Пугачёву и обладающей качествами идеального монарха.

В последние годы жизни П. его отношения с петербургским высшим обществом осложнились; светские и придворные успехи жены П. сопровождались злословием и клеветой. Сложная интрига, до конца не разгаданная, закончилась 27 янв. 1837 г. на Чёрной речке дуэлью П. с французом на рус. службе кавалергардом Ж. Дантесом, приемным сыном голл. посланника Л. ван Геккерна. На дуэли П. был смертельно ранен. Исповедовал и причастил Св. Таин П. прот. П. Д. Песоцкий (1774 — ок. 1841), настоятель придворной ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя на Конюшенной пл. Е. Н. Мещерская запомнила его слова о П.: «Я стар, мне уже недолго жить, на что мне обманывать. Вы можете мне не поверить, но я скажу, что я самому себе желаю такого конца, какой он имел». Для совершения отпевания П., к-рое первоначально предполагалось совершить в *Исаакиевском соборе,* гр. Г. А. Строганов приглашал митр. Серафима (Глаголевского), но архиерей уклонился: погибавшие на дуэлях приравнивались Церковью к самоубийцам. Вяземский посоветовал Строганову обратиться к обер-прокурору Синода гр. Н. А. *Протасову.* В конце концов имп. Николай I, прошение к к-рому Строганов отправил через А. Х. Бенкендорфа — шефа жандармов и главного начальника 3-го отделения Е. И. В. канцелярии, разрешил отпеть П. в придворной Конюшенной ц., и прот. Петр Песоцкий, причащавший поэта, совершил обряд. Тело П. сопровождал к месту погребения в Святогорском мон-ре Тургенев. В ночь на 4 февр. он вместе с жандармским офицером выехал с гробом П. из С.-Петербурга. Гроб с телом поэта был установлен в приделе Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» Успенского собора. Утром 6 февр. 1837 г., после заупокойной службы, состоялось погребение у алтаря Успенского собора. На могиле, вырытой рядом с захоронением матери, к-рую поэт похоронил за неск. месяцев до собственной смерти, был установлен деревянный крест с надписью «Пушкин». По условиям зимнего времени могила была сделана неглубокой, и весной, по распоряжению настоятеля архим. Геннадия († 1848), гроб был перезахоронен окончательно. Памятник на могиле (скульптор А. И. Пермагоров (1786–1854)) поставлен в 1841 г.

Событием общерус. значения стало открытие в 1880 г. памятника П. работы А. М. Опекушина (1838–1923) в Москве на Страстной пл., установленного напротив *Страстной иконы Божией Матери монастыря.* Место для памятника было выбрано не случайно: статуя П., взирающая на мон-рь, должна была напоминать о единстве светской и церковной культуры. В 1899 г. в *Богоявления соборе в Елохове* митр. Московский и Коломенский сщмч. *Владимир (Богоявленский)* отслужил панихиду в память 100-летия со дня рождения П.; присутствовали ген.-губернатор Москвы вел. кн. *Сергей Александрович* и его супруга, вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна.* В 1992 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Алексия II (Ридигера)* у входа в собор помещена памятная доска с датой крещения П.

Соч.: ПСС: В 16 т. М.; Л., 1937–1949; 1959. Т. 17: Справ.; То же: В 10 т. М.; Л., 1956–1958[2];

То же: В 19 т. М., 1994–1997; То же: В 20 т. СПб., 1999–; Соч. СПб., 1855–1857. 7 т.; Соч. и письма. СПб., 1903–1906. 8 т.; Соч. СПб.; Л., 1900–1929. Т. 1–4, 9, 11; Соч.: Коммент. изд. М., 2007–; Стихотворения. СПб., 1826; Стихотворения. СПб., 1829–1835. 4 ч.; Евгений Онегин: Роман в стихах. СПб., 1837[3]; Поэмы и повести. СПб., 1835. 2 ч.; Дневник: 1833–1835 гг. М.; Пг., 1923. М., 1997; Письма. М.; Л., 1926–1935. 3 т.; Письма к Е. М. Хитрово. Л., 1927; Рукою Пушкина: Несобранные и неопубл. тексты. М.; Л., 1935; Письма последних лет: 1834–1837. Л., 1969; Переписка Пушкина. М., 1982. 2 т.

Лит.: *Анненков П. В.* Мат-лы для биографии А. С. Пушкина // *Пушкин А. С.* Соч. 1955. Т. 1. С. 1–432; *Бартенев П. И.* Пушкин в Юж. России. М., 1862; он же. О Пушкине: Страницы жизни поэта; Восп. современников. М., 1992; *Макарий (Булгаков), митр.* «И сотвори ему вечную память»: Речь на Пушкинском празднике в Москве // Моск. ЦВед. 1880. № 24. С. 291; *Стоюнин В. Я.* Ист. соч. СПб., 1881. Ч. 2: Пушкин; *Никанор (Бровкович), архиеп.* Беседа в Неделю блудного сына при поминовении раба Божия Александра (поэта Пушкина) по истечению 50-летия по смерти его. М., 1889[2]; *Трубачев С. С.* Пушкин в рус. критике: 1820–1880. СПб., 1889; Незеленов А. И. Шесть статей о Пушкине. СПб., 1892; Майков Л. Н. Ист.-лит. очерки. СПб., 1895; *Грот Я. К.* Пушкин, его лицейские товарищи и наставники: Ст. и мат-лы. СПб., 1899[2]; *Рункевич С. Г.* Религ. мотивы в соч. Пушкина // ХЧ. 1899. № 5. С. 968–994; *Сумцов Н. Ф.* А. С. Пушкин: Исслед. Х., 1900; *Черняев Н. И.* Критические ст. и заметки о Пушкине. Х., 1900; Пушкин и его современники: Мат-лы и исслед. СПб.; Пг.; Л., 1903–1930. 39 вып.; То же: Сб. науч. тр. СПб., 1999–2009. Вып. 1(40)–5(44); *Шляпкин И. А.* Из неизд. бумаг А. С. Пушкина. СПб., 1903; *Модзалевский Б. Л.* Б-ка А. С. Пушкина: (Библиогр. описание). СПб., 1910; *он же.* Пушкин под тайным надзором. Л., 1925[3]; *он же.* Пушкин. Л., 1929; *он же.* Пушкин и его современники: Избр. тр. (1898–1928). СПб., 1999; *Грот К. Я.* Пушкинский лицей (1811–1817): Бумаги 1-го курса, собр. акад. Я. К. Гротом. СПб., 1911; Гастфрейнд Н. А. Товарищи Пушкина по имп. Царскосельскому лицею: Мат-лы для словаря лицеистов 1-го курса, 1811–1817 гг. СПб., 1912–1913. 3 т.; *Щеголев П. Е.* Пушкин: Очерки. СПб., 1912; *он же.* Пушкин и мужики: По неизд. мат-лам. М., 1928; *он же.* Из жизни и творчества Пушкина. М.; Л., 1931[3]; *он же.* Дуэль и смерть Пушкина: Исслед. и мат-лы. М., 1987; *Восторгов И. И., прот., сщмч.* Памяти А. С. Пушкина: Вечное в творчестве поэта; Идеализм в жизни; Заветы поэта // *Он же.* ПСС. М., 1914. Т. 1. С. 266–295; *Цявловский М. А., Синявский Н.* Пушкин в печати, 1814–1837: Хронол. указ. произведений Пушкина, напеч. при его жизни. М., 1914, 1938[2]; *Гофман М. Л.* Пушкин: Его обществ.-полит. взгляды и настроения. Чернигов, 1918; *он же.* Пушкин: Первая глава науки о Пушкине. Пг., 1922[2]; *он же.* Пушкин: Психология творчества. П., 1928; *Гершензон М. О.* Мудрость Пушкина. М., 1919; *он же.* Статьи о Пушкине. М., 1926; *Гроссман Л. П.* Этюды о Пушкине. М.; Пг., 1923; *он же.* Пушкин. М., 1960[3]. (ЖЗЛ); *Лернер Н. О.* Проза Пушкина. Пг.; М., 1923[2]; *он же.* Рассказы о Пушкине. Л., 1929; *Ходасевич В. Ф.* Поэтическое хозяйство Пушкина. Л., 1924; *он же.* О Пушкине. Берлин, 1937; *Томашевский Б. В.* Пушкин: Совр. проблемы ист.-лит. изучения. Л., 1925; *он же.* Пушкин. М.; Л., 1956–1964. 2 кн.; *он же.* Пушкин и Франция. М., 1960; *Константин (Зайцев), архим.* Пушкин как учитель жизни // РМ. 1927. № 1. С. 32–44; *Антоний (Храповицкий), митр.* Пушкин как правосл. мыслитель. Белград, 1929; *он же.* О Пушкине. М., 1991; *Белый А.* Ритм как диалектика и «Медный Всадник»: Исслед. М., 1929; *Брюсов В. Я.* Мой Пушкин: Ст., исслед., наблюдения. М.; Л., 1929; *Тынянов Ю. Н.* Архаисты и новаторы. Л., 1929; *он же.* Пушкин и его современники. М., 1969; *Тыркова-Вильямс А. В.* Жизнь Пушкина: В 2 т. П., 1929–1948. М., 2017[8]; *Благой Д. Д.* Социология творчества Пушкина: Этюды. М., 1931[2]; *он же.* Творческий путь Пушкина: (1813–1826). М.; Л., 1950; *он же.* То же: (1826–1830). М., 1967; *Бонди С. М.* Новые страницы Пушкина: Стихи, проза, письма. М., 1931; *он же.* Черновики Пушкина. М., 1971; *он же.* О Пушкине. М., 1978; *он же.* Мир Пушкина. М., 1999; *Бродский Н. Л.* Комментарий к роману А. С. Пушкина «Евгений Онегин». М., 1932, 1950[3], 1964[5]; *он же.* А. С. Пушкин: Биография. М., 1937; *Модзалевский Б. Л., Муравьёв М. В.* Пушкины: Родословная роспись. Л., 1932; *Виноградов В. В.* Язык Пушкина. М., 1935; *он же.* Стиль Пушкина. М., 1941; *он же.* Проблема авторства и теория стилей. М., 1961; *Винокур Г. О.* «Борис Годунов»: Коммент. // *Пушкин А. С.* ПСС. М.; Л., 1935. Т. 7. С. 385–505; *он же.* Собр. трудов: Статьи о Пушкине. М., 1999; Пушкин: Временник Пушкинской комиссии. М.; Л., 1936–1941. 6 вып.; *Чернавин И. Н., прот.* Пушкин как правосл. христианин. Владимирова, 1936; *Булгаков С. Н., прот.* Жребий Пушкина // Новый Град. 1937. № 12. С. 19–47; *Мейлах Б. С.* Пушкин и рус. романтизм. М.; Л., 1937; *он же.* Пушкин и его эпоха. М., 1958; Рукописи Пушкина, хранящиеся в Пушкинском Доме: Науч. описание / Сост.: Л. Б. Модзалевский, Б. В. Томашевский. М.; Л., 1937; *Шкловский В. Б.* Заметки о прозе Пушкина. М., 1937; *Анастасий (Грибановский), митр.* Пушкин в его отношении к религии и Правосл. Церкви. Белград, 1939. Мюнхен, 1947[2]; *он же.* Нравственный облик Пушкина. Джорд., 1949; *Чулков Г. И.* Жизнь Пушкина. М., 1939, 2017; *Troyat H.* Pouchkine. P., 1946. 2 vol. (рус. пер.: *Труайя А.* Пушкин: В 2 т. СПб., 2007); *Блок Г. П.* Пушкин в работе над ист. источниками. М.; Л., 1949; *Дурылин С. Н.* Пушкин на сцене. М., 1951; *Цявловский М. А.* Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина. М., 1951. Т. 1; *он же.* Статьи о Пушкине. М., 1962; Пушкин: Исслед. и мат-лы. Л.; СПб., 1956–2004. Т. 1–18/19; Словарь языка Пушкина. М., 1956–1961. 4 т.; *Гуковский Г. А.* Пушкин и проблемы реалистического стиля. М., 1957; *он же.* Пушкин и рус. романтики. М., 1965; *Оксман Ю. Г.* От «Капитанской дочки» к «Запискам охотника». Саратов, 1959; Временник Пушкинской комиссии. М.; Л.; СПб., 1963–[2016]. Вып. 1–[32]; *Nabokov V.* Eugene Onegin: A Novel in verse by A. Pushkin. N. Y., 1964 (рус. пер.: *Набоков В. В.* Коммент. к роману А. С. Пушкина «Евгений Онегин». СПб., 1998. М., 1999); Пушкин: Итоги и проблемы изучения. Л., 1966; *Алексеев М. П.* Стихотворение Пушкина «Я памятник себе воздвиг...»: Проблемы его изучения. Л., 1967; *он же.* Пушкин: Сравн.-ист. исслед. Л., 1984; *он же.* Пушкин и мировая лит-ра. Л., 1987; *Позов А. С.* Метафизика Пушкина. М., 1967, 1998[2]; *Рыскин Е. И.* Журнал А. С. Пушкина «Современник»: 1836–1837: Указ. содерж. М., 1967; *Фейнберг И. Л.* Незавершенные работы Пушкина. М., 1969[5]; *Bayley J.* Pushkin: A Comparative Comment. Camb., 1971; *Сидяков Л. С.* Худож. проза А. С. Пушкина. Рига, 1973; *Бочаров С. Г.* Поэтика Пушкина: Очерки. М., 1974; *Гиллельсон М. И.* Молодой Пушкин и арзамасское братство. Л., 1974; *он же.* От арзамасского братства к пушкинскому кругу писателей. Л., 1977; *Измайлов Н. В.* Очерки творчества Пушкина. М., 1975; Болдинские чт. Горький; Саранск; Н. Новг., 1976–[2017]; *Тойбин И. М.* Пушкин: Творчество 1830-х гг. и вопросы историзма. Воронеж, 1976; *он же.* Пушкин и филос.-ист. мысль в России на рубеже 1820 и 1830 гг. Воронеж, 1980; *Кулешов В. И.* Лит. связи России и Зап. Европы в XIX в. (1-я пол.). М., 1977[2]; *он же.* Жизнь и творчество А. С. Пушкина. М., 1987; *Вацуро В. Э.* «Северные цветы»: История альманаха Дельвига—Пушкина. М., 1978; *он же.* Сквозь «умственные плотины...»: Очерки о книгах и прессе пушкинской поры. М., 1986[2]; *он же.* С. Д. П.: Из истории лит. быта пушкинской поры. М., 1989; *он же.* Записки комментатора. СПб., 1994; *он же.* Пушкинская пора: Сб. ст. СПб., 2000; *Эйдельман Н. Я.* Пушкин и декабристы. М., 1979; *он же.* Пушкин: История и современность в худож. сознании поэта. М., 1984; *он же.* Пушкин: Из биографии и творчества, 1826–1837. М., 1987; *Маймин Е. А.* Пушкин: Жизнь, творчество. М., 1981; Новые мат-лы к словарю А. С. Пушкина. М., 1982; *Лотман Ю. М.* Роман Пушкина «Евгений Онегин»: Коммент. Л., 1983[2]; *он же.* Пушкин: Биография писателя; Ст. и заметки; «Евгений Онегин»: Коммент. СПб., 1995; *Чумаков Ю. Н.* «Евгений Онегин» и рус. стихотворный роман. Новосиб., 1983; *он же.* Стихотворная поэтика Пушкина. СПб., 1999; *Абрамович С. Л.* Пушкин в 1836 г.: Предыстория последней дуэли. М., 1984; *она же.* Пушкин в 1833 г.: Хроника. М., 1994; *Краснов Г. В.* Пушкин: Болдинские страницы. Горький, 1984; *он же.* Болдино: Пушкинские сюжеты. Н. Новг., 2004; *Фомичев С. А.* Поэзия Пушкина: Творческая эволюция. Л., 1986; *он же.* Пушкинская перспектива. М., 2007; *Осповат А. Л., Тименчик Р. Д.* «Печальну повесть сохранить...»: Об авторе и читателях «Медного всадника». М., 1987[2]; *Петрунина Н. Н.* Проза Пушкина. Л., 1987; *Франк С. Л.* Этюды о Пушкине. П., 1987[3]; *Бабаев Э. Г.* Творчество А. С. Пушкина. М., 1988; *Левкович Я. Л.* Автобиогр. проза и письма Пушкина. Л., 1988; *Черейский Л. А.* Пушкин и его окружение. Л., 1988[2]; *Шварцбанд С. М.* Логика худож. поиска А. С. Пушкина: От «Езерского» до «Пиковой Дамы». Иерус., 1988; *Топоров В. Н.* Пушкин и Голдсмит в контексте рус. Goldsmithiana'ы: (К постановке вопроса). W., 1992; Пушкинская эпоха и христ. культура: По мат-лам традиц. христ. Пушкинских чт. СПб., 1993–[2010]. Вып. 1–[27]; *Васильев Б. А.* Духовный путь Пушкина. М., 1994; *Ивинский Д. П.* Кн. П. А. Вяземский и А. С. Пушкин. М., 1994; *он же.* Пушкин и Мицкевич: История лит. отношений. М., 2003; *он же.* О Пушкине. М., 2005; *он же.* О полит. контексте «Гавриилиады» // Поэзия филологии. Филология поэзии. Тверь, 2018. С. 82–90; *Сурат И. З.* Пушкинист В. Ходасевич. М., 1994; *она же.* Жизнь и лира: О Пушкине. М., 1995; *она же.* Вчерашнее солнце: О Пушкине и пушкинистах. М., 2009; *Мурьянов М. Ф.* Пушкинские эпитафии. М., 1995; *он же.* Пушкин и Германия. М., 1999; А. С. Пушкин: Путь к Православию. М., 1996; Михайловская пушкиниана. М.; Михайловское, 1996–[2017]; Пушкин в прижизненной критике. СПб., 1996–2008. 4 т.; *Мальчукова Т. Г.* Античные и христ. традиции в поэзии

А. С. Пушкина. Петрозаводск, 1997–1998. 2 кн.; Пушкин в восп. современников. СПб., 1998³. 2 т.; Мат-лы к летописи жизни и творчества А. С. Пушкина: 1826–1837: Картотеки М. А. и Т. Г. Цявловских. М., 1998–1999. 3 т.; Пушкин в восп. современников. СПб., 1998³. 2 т.; *Юрьева И. Ю.* Пушкин и христианство: Сб. произв. А. С. Пушкина с парал. текстами из Свящ. Писания и коммент. М., 1998; Pushkin Review // Пушкинский вестник. Bloomington, 1998–[2013/2014]. Vol. 1–[16]; Дар: Рус. священники о Пушкине. М., 1999; *Кошелев В. А.* ««Онегина» воздушная громада...» СПб., 1999; *он же.* Пушкин: История и предание. СПб., 2000; Летопись жизни и творчества А. Пушкина / Сост.: М. А. Цявловский, А. Я. Левкович, Н. А. Тархова. М., 1999. 4 т.; 2005. Т. 5; *Михайлова Н. И.* «Витийства грозный дар...»: А. С. Пушкин и ораторская культура его времени. М., 1999; *она же.* Психея, задумавшаяся над цветком: О Пушкине. М., 2015; *Непомнящий В. С.* Поэзия и судьба. М., 1999³; *он же.* Пушкин: Избр. работы 1960–1990-х гг. М., 2001. 2 т.; Онегинская энцикл. М., 1999–2004. 2 т.; *Проскурин О. А.* Поэзия Пушкина, или Подвижный палимпсест. М., 1999; *он же.* Лит. скандалы пушкинской эпохи. М., 2000; *Серёгина Н. С.* Стихотворения А. С. Пушкина 1836 г. в свете христ. поэзии из богослужебной кн. «Триодь» // Христианство и русская лит-ра. СПб., 1999. Сб. 3. С. 113–127; *Сквозников В. Д.* Пушкин: Ист. мысль поэта. М., 1999; *он же.* Пушкинская традиция. М., 2007; Хроника жизни и творчества А. С. Пушкина / Сост.: Г. И. Долдобанов, А. А. Макаров. М., 2000–2016. 3 т.; *Шоу Дж. Т.* Конкорданс к стихам А. С. Пушкина. М., 2000². 2 т.; *Бочаров С. Г., Сурат И. З.* Пушкин: Кр. очерк жизни и творчества. М., 2002; *Мартынов Г. Г.* Библиография пушкинской библиографии, 1846–2001. СПб., 2002; *Binyon, T. J.* Pushkin: A Biograpy. [L.,] 2002; *Виролайнен М. Н.* Речь и молчание: Сюжеты и мифы рус. словесности. СПб., 2003; *Немировский И. В.* Творчество Пушкина и проблема публичного поведения поэта. СПб., 2003; *Рак В. Д.* Пушкин, Достоевский и другие: (Вопросы текстологии, мат-лы к коммент.): Сб. ст. СПб., 2003; *Строганов М. В.* О Пушкине: Ст. разных лет. Тверь, 2003; *Листов В. С.* «Голос музы темной...»: К истолкованию творчества и биографии А. С. Пушкина. М., 2005; The Pushkin Handbook / Ed. D. Betea. Madison, 2005; *Есипов В. М.* Пушкин в зеркале мифов. М., 2006; А. С. Пушкин: Док-ты к биографии. СПб., 2007–2010. 2 т.; *Вольперт Л. И.* Пушкинская Франция. СПб., 2007; *Долинин А. А.* Пушкин и Англия: Цикл ст. М., 2007; Пушкинская энцикл.: Произведения. М., 2009–[2017]. Вып. 1–[3]; *Берёзкина С. В.* «Так некогда поэт...»: Проблемы науч. биографии Пушкина. СПб., 2010; *Денисенко С. В.* Пушкинские тексты на театральной сцене в XIX в. СПб., 2010; *Коровин В. И.* Россия и Запад в болдинских произведениях Пушкина. М., 2013.

Д. П. Ивинский

«ПЧЕЛА́», перевод визант. сборника-гномологии нравоучительного характера, содержащего отрывки Свящ. Писания, святоотеческих творений, а также сочинений античных философов и писателей, к-рый получил широкое распространение в древнерус. книжности и через ее посредство в серб. книжности. Сборник разделен на главы, каждая из к-рых посвящена определенной морально-этической теме («О житейстей добродетели и злобе», «О мудрости», «О печали и беспечальи», «О истине и о лжи», «О самолюбьи» и т. п.) и включает соответствующие выдержки из ново- и ветхозаветных книг (Евангелия, Апостола, премудрости Иисуса, сына Сирахова, Притчей Соломоновых, премудрости Соломона, Екклесиаста, Иова, прор. Исаии и др.), из произведений отцов Церкви (ап. Иоанна Богослова, святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Нисского, Севериана Габальского и др.), изречения и сентенции, принадлежащие или приписываемые античным и более поздним греч. и рим. философам, ораторам, поэтам, историкам, политическим деятелям (Сократу, Платону, Плутарху, Диогену, Аристотелю, Анаксагору, Пифагору, Демокриту, Катону Старшему, Софоклу, Еврипиду, Феогниду, Александру Македонскому, судье Бианту, спартанским царям Агесилаю и Леониду, вост. правителям Дарию, Артаксерксу, Киру, Крезу и др.). «Как памятник житейского, в то же время христианско-нравоучительного характера, притом изложенный в форме легкоусвояемых изречений-пословиц, разнообразный по содержанию, основанный... на писаниях (не говоря о Свящ. Писании) лиц, пользовавшихся авторитетом и славой великих учителей, каковы великие отцы Церкви, Пчела быстро завоевала себе симпатии» (*Сперанский.* 1904. С. 329), «в особенности полюбилась русским книжным людям» (*Семёнов.* 1895. С. III). О «громадной популярности» памятника (*Сперанский.* 1904. С. 265) свидетельствует значительное число сохранившихся списков «П.» XIII–XIX вв.; фрагменты древнейшего, обнаруженные при расклейке переплета архивного дела XVII в. в Гос. архиве Швеции, датируются XIII в. (*Турилов А. А.* Комментарии // *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 3. С. 548–549).

Текстологические проблемы, связанные с датировкой и локализацией слав. перевода «П.», установлением его греч. источника, определением древнейшей редакции и др., исследователями 2-й пол. XIX в. решались по-разному (об истории изучения «П.» в XIX в. см.: *Сперанский.* 1904. С. 156–174; ср.: *Щеглова.* 1910. С. 1–28). В наст. время общепризнано, что памятник был переведен не позднее нач. XIII в. Эта датировка была доказана М. Н. Сперанским на основе наличия цитат из «П.» в летописях и в *«Мериле праведном».* В Лаврентьевской, Радзивиловской и Академической летописях и в составленном в 1214–1219 гг. Летописце Переяславля Суздальского под 1186 г. представлена цитата из «П.» (по изд.: *Семёнов.* 1893. С. 412. 27–28, 413. 10–12): «...Брань славна луче есть мира студна. С лживым же миром живущее велику пакость землям творять» (ПСРЛ. Т. 1. С. 403). Цитата должна была находиться в общем источнике всех указанных летописей, следов., перевод «П.» был известен не позже 1219 г. Согласно общепринятой ныне т. зр., этим общим источником было владимиро-суздальское летописание посл. четв. XII в., и в таком случае перевод мог существовать уже к 1186 г. Обоснованная Сперанским датировка перевода подтверждается фрагментом «П.», сохранившимся в составе серб. сборника рубежа XIII и XIV вв. (РНБ. Q.п.I.27. Л. 160 об.– 161 об.), протограф к-рого восходит к 1-й трети XIII в. (*Турилов.* 2010), и фрагментом XIII в., обнаруженным в Гос. архиве Швеции (см. выше). Среди памятников, участвовавших в 1-м восточнослав. влиянии на книжность юж. славян (см. *Древнерусские* [восточнославянские] *влияния*) (как оригинальных, так и переводных), отсутствуют такие, к-рые можно было бы датировать позднее кон. XII в. Фрагменты «П.» вошли также в юридический сб. «Мерило праведное» (публ. фрагментов см.: *Сперанский.* 1904. Прил. II. С. 48–62, их перечень см.: *Schneider.* 1986. S. 183–185; в наст. время сб. «Мерило праведное» датируется 1288–1295 гг.– *Вершинин.* 2019. С. 262).

Окончательно решенным также следует считать и вопрос о локализации перевода «П.». Мнение Сперанского, к к-рому впосл. безоговорочно присоединился А. И. *Соболевский,* о восточнославянском, а не о южнослав. происхождении перевода «П.» (*Сперанский.* 1904. С. 296–299, 302–304; *Соболевский.* 1980. С. 141) в наст. время было всесторонне аргументировано А. А. Пичхадзе (*Пичхадзе.* 2008). То, что перевод «П.» был сделан «прямо на русский, без посредства югославянского оригинала» (*Сперанский.* 1904. С. 304), доказывают лингвистичес-

кие особенности перевода (их анализ см.: Там же. С. 293–299, 302–304; *Пичхадзе*. 2008. С. 23–38), «свойственные многим восточнославянским текстам домонгольской поры» (*Пичхадзе*. 2008. С. 23). В частности, в «П.» представлены такие восточнослав. формы, как род. падеж ед. ч. и именительный и винительный падеж мн. ч. существительных мягкого варианта склонения на *ā и винительный падеж мн. ч. существительных мягкого варианта склонения на *ŏ с флексией -ѣ: **дшѣ, на столцѣ женьскыꙗ, змиѣ**; именительный падеж ед. ч. муж. и среднего рода действительных причастий наст. времени с флексией -а: **мога, движа**; 3-е лицо ед. и мн. числа имперфекта с формантом -ть: **лаꙗшеть, въпрашахоуть**; 3-е лицо ед. ч. наст. времени без форманта -ть: **може, хоче**; формы страдательных причастий прошедшего времени от глаголов **забыти, отъкрыти, покрыти, разбити** с суффиксом -т- и др. По такому параметру, как высокая частотность форм перфекта без связки в 3-м лице ед. ч., перевод «П.» приближается к древнерус. летописям. Характерной восточнослав. грамматической особенностью памятника является и т. н. рус. плюсквамперфект со значением «прекращенной ситуации»: **таилъ сѧ еси был** («ты таился, но сейчас отрылся») (цит. по: *Семёнов*. 1893. С. 62. 4–5).

Главным свидетельством восточнослав. происхождения древнейшего перевода «П.» является лексика памятника, в первую очередь заимствования: скандинавские **ларь, тиоунъ, ꙗкорь**, финно-угорское **пьрѧ** (парус), герм. **крица** (глыба железа). Кроме того, в «П.» имеется ряд исконных слав. слов, зафиксированных исключительно в древнерус. оригинальных текстах и переводных произведениях, содержащих несомненные восточнославянизмы (в Житии Андрея Юродивого, Пандектах Никона Черногорца, «Хронике» Георгия Амартола, «Огласительных поучениях» прп. Феодора Студита, «Христианской топографии» Космы Индикоплова, «Александрии» и др.): **возгрь** (сопля), **испъртити, испъчати** ((рас)тратить), **хвостъ**. Наиболее многочисленную группу восточнославянизмов в «П.» составляют не представленные в болг. языке производные от общеслав. корней: **вражьство, вражьствьнъ, дьнина** (целый (рабочий) день), **заоутръкъ, заоутръкати, ладити** (настраивать), **лѣчьць** (врач), **моудръкъ** (мудрец), **перескокъ** (перебежчик), **приискати** (добыть, приобрести), **рѣзъ** (процент), **страдати** (обрабатывать землю), **сълъба** (посольство) и др. Ряд слов использован в «П.» в значениях, неизвестных болг. языку: **доума** (совет), **доумьница** (вече), **исключити** (расходовать), **излоупити** (грабить), **капь** (мера веса), **милъ** (милый, приятный) и др. Доказательством ориентации на древнерус. читателя являются и допущенные в переводе «П.» отступления от греч. текста, к-рые мотивированы учетом древнерус. реалий, в т. ч. социальных (*Максимович*. 2002).

Древнерус. перевод «П.», как установил А. В. Михайлов (*Михайлов*. 1893), восходит к позднейшей сокращенной редакции флорилегия прп. Максима Исповедника, отразившейся в списках Национальной б-ки Франции (Paris, N 1169, XIV в.) и флорентийской б-ки Лауренциана (Laurent. Plut. LIX, 20, XV в.). Соответствия древнерус. «П.» в отдельных случаях обнаруживаются и в рукописи Paris. Coislin. 371, X в.

Восходящая к этому источнику древняя редакция «П.» насчитывает 71 главу (оглавление см.: *Семёнов*. 1893. С. XV–XVI). Более 20 известных списков этой редакции (их обзор см.: *Сперанский*. 1904. С. 265–276) были разделены Сперанским на 3 группы: 1) сохранившие первоначальный текст (РГАДА. МГАМИД. № 370/820, кон. XIV в. (Архивский); РГБ. Унд. № 195, XVI в.; РГАДА. МГАМИД. № 658, XVI в.); 2) передающие первоначальный текст почти полностью с перестановкой глав (июльский том Макарьевских Четьих-Миней ГИМ. Син. № 996. Л. 1077–1139, XVI в. (Макарьевский); РНБ. Погод. № 1068, XVII в. (Погодинский)); 3) передающие текст с сокращениями и с соединением в одну главу 33-й и 34-й глав с пропуском конца 33-й и начала 34-й (РНБ. F.п.I.44, XV в.; ГИМ. Син. № 312/579, XV в.; № 313/944, нач. XVI в.; № 324/421, XVI в.) (*Сперанский*. 1904. С. 277–278).

Существенные коррективы в классификацию Сперанского внесла Пичхадзе (*Пичхадзе*. 2008. С. 10–23), доказавшая, что к спискам Первоначального извода, в к-рых сохранился исконный вид текста, относятся Архивский, Макарьевский и Погодинский. Особую ветвь Первоначального извода представляет список РГАДА. МГАМИД. № 658, где присутствует поздняя стилистическая правка, затрагивающая в первую очередь лексику. Источник, близкий к Архивскому списку, послужил основой Позднейшей редакции «П.», отразившейся в списках РНБ. F.п.I.44; РГБ. Унд. № 195; ГИМ. Син. № 312/579. Эта редакция во многом отклонялась от первоначального перевода: в ней были устранены архаизмы и нетривиальные чтения, текст подвергся сокращениям (*Семёнов*. 1893. С. XXXI–LV), расширился за счет мелких дополнений (библейских цитат, вставок из *Изборника 1073 г.*), в ряде случаев библейские фрагменты приводились в соответствие с существующими библейскими переводами; главы «П.» получили названия «Слов». Редактура на уровне языка была направлена, с одной стороны, на его окнижнение (напр., формы с заднеязычным после [i] заменены формами с отражением результатов 3-й палатализации: **подвигаетъ → подвизаетъ**, введены формы дентального аориста: **приꙗ → приꙗтъ, ѿѧ → ѡтѧтъ**), а с другой — на устранение архаичных грамматических особенностей (формы род. падежа **ничесоже** заменены на **ничтоже**, именные формы прилагательных и причастий — членными: **потопленомъ → потопленыи, многомъ → многымъ**; устранены причастия наст. времени от перфективных основ **ѿстоупѧщоу → ѿстоупившю**, частица **сѧ** перемещена в постпозицию и др.); были осуществлены и лексические замены: **желающе** (οἱ πενθοῦντες) → **плачющеи, богословьць → богословъ, въздъ → въслѣдъ** и др.

Первоначальному изводу древнерус. перевода «П.» следуют и серб. списки памятника, входящие в корпус южнослав. рукописей, к-рые отражают 1-е восточнослав. влияние на книжность юж. славян. Древнейшие серб. списки РНБ. Q.п.I.27. Л. 160 об.– 161 (кон. XIII — нач. XIV в.); РНБ. F.п.I.121. Л. 178 об.– 179 об. (2-я пол. (3-я четв.) XIV в.), опубликованные А. А. *Туриловым* (*Турилов*. 2010. С. 208–209), и происходящий из того же сборника список БАН. 24.2.70, сер.– 2-й пол. XIV в., исследованный Сперанским (*Сперанский*. 1904. С. 338–340), генетически тесно связаны с протографом, к к-рому восходит Архивский список. Зависимость серб. традиции от Первоначального извода демонстрируют и позднейшие серб. списки: 1-й трети XV — кон. XVIII в. (Praha.

Národni muzeum. IX F 10 («Ходошский сборник», датирован у Сперанского XVI в.) и IX H 16; НБС (старое собрание, погибшее в 1941), № 480 (404), 475 (184), 471 (312) и др.) (их обзор см.: *Сперанский*. 1904. С. 331–334; *Кузидова-Караджинова*. 2012. С. 65–66, 135–137; публ. фрагментов: *Сперанский*. 1904. Прил. 3. С. 63–104; Прил. 3а. С. 105–116); в них также нет добавлений, привнесенных в текст древнерусской Позднейшей редакции и не имеющих соответствий в греческом оригинале (*Пичхадзе*. 2008. С. 12–15).

Большой вклад в изучение южнослав. традиции древнейшего перевода «П.» (наряду с др. сборниками изречений) внесла болг. филолог И. Кузидова-Караджинова, исследовавшая значительное число серб. и болг. списков гномологии (вплоть до новоболг. традиции сер. XIX в.), извлечений из нее и компиляций с заимствованиями из «П.» («Речи избранные древних мужей», «Панарет», «О премудрости», «Разумы еллинских философов»), уточнившая датировки и характеристики содержания списков. Она опубликовала неск. сокращенных списков «П.» XVII в. (Архив САНУ. 424. Л. 321–363; Белградская Патриаршая б-ка. 17. Л. 73–79), нач. XVIII в. (Vindob. Slav. 84. Fol. 217–233) (*Кузидова-Караджинова*. 2012. Прил. С. 302–350), ряд компиляций на основе памятника XV — нач. XIX в. (*Кузидова*. 2003. С. 293–300 (по рукописи «Дриновского синодика царя Борила» НБКМ. 432. Л. 212–217 об., XVI в.); *Кузидова-Караджинова*. 2012. Прил. С. 351–377 — «Речи древних мужей» по «Новому Троянскому Дамаскину» (Болгария, Троянский мон-рь. Л. 162 об.— 179, XVII в.) и по рукописям НБКМ. 712. Л. 37–44, XVII в.; НБКМ. 334. Л. 255–260 об., нач. XIX в.; Б-ка Болгарской АН. № 79. Л. 152–154, 1840 г.).

В отличие от серб. «П.», которая «произошла из готового русского перевода» (*Сперанский*. 1904. С. 338), болг. перевод «П.», известный по единственному полному среднеболг. бумажному списку посл. трети XIV в. Paris. slav. 26 (датировка Турилова — *Турилов*. 2012. С. 573. Примеч. 48; *Кузидова-Караджинова*. 2012. С. 66; ранее кодекс ошибочно датировался XV в.— *Сперанский*. 1904. С. 338; *Черепнин Л. В.* Слав. и рус. рукописи Парижской нац. б-ки: (Кр. обзор) // АЕ за 1961 г. М., 1962. С. 222; *Станчев К.* Неизвестные и малоизвестные болг. рукописи в Париже // Palaeobulgarica = Старобългаристика. 1981. Т. 5. № 3. С. 94) (исследование и издание фрагментов см.: *Сперанский*. 1904. С. 346–370; Прил. IV. С. 117–154), «был сделан независимо от русского с греческого текста иной редакции, нежели русский» (Там же. С. 363). Он восходит к краткой, старшей редакции флорилегия прп. Максима Исповедника, отразившейся в рукописи XI в. Vindob. theol. 197. Датируя болг. перевод «П.» XIV в., Сперанский указывает, что ему присущи те же качества (буквализм, искусственность, ориентация на греч. языковые модели в синтаксисе, лексике и словообразовании), которые характеризуют др. болг. переводы эпохи свт. Евфимия Тырновского. Помимо парижского списка этот перевод «П.» представлен, по всей вероятности, в собрании изречений «Панарет», известном в ряде списков начиная с XV в. (*Кузидова*. 2005; здесь на с. 350–354 новейшее изд. текста по ркп. ОГНБ. III/111, 1456 г., письма Владислава Грамматика (Л. 18 об.— 24 об.); *Кузидова-Караджинова*. 2012. С. 88–98, 113–116). Болг. редакция «П.» была известна в России во 2-й пол. XV–XVI в.: она отразилась в оглавлении рукописного сборника 3-й четв. XV в. РГАДА. МГАМИД. № 279/568 (публ. оглавления см.: *Оболенский*. 1851. С. LXXXII–LXXXIV), содержащего Хронограф Архивский и Летописец Переяславля Суздальского, однако сам текст в рукописи не сохранился. Следует отметить, что «П.» не является, по всей видимости (хотя сборник назван так в записи XVIII в. и порой фигурирует с этим именем в библиографии), серб. составной (XIV, XV и XVI вв.) сборник из собр. Цетинского мон-ря (Черногория) № 76, состоящий, насколько можно судить по выборочному описанию, из аскетических сочинений и выписок из них (*Момировић П., Васиљев Љ.* Ћириличке рукописне књиге Цетињског ман-ра XIV–XVIII вв. Цетиње, 1991. С. 258–260, № 75; *Кузидова-Караджинова*. 2012. С. 66, 87–88). Не является «П.» и известный с кон. XIX в. сборник XVI в. (ЦИАИ БП. № 128), определяемый так в заглавии и во владельческих записях (*Кузидова-Караджинова*. 2012. С. 122–126), сомнения по поводу содержания к-рого высказывал еще Сперанский (*Сперанский*. 1904. С. 174).

В поздних переработках древнерус. перевода «П.» основная традиция старого текста была нарушена. В редакции из 68 глав (известна по спискам *киевского Златоверхого во имя архангела Михаила мужского монастыря* № 493, XV в. (публ. фрагментов см.: *Щеглова*. 1910. Прил. 3. С. 57–60), КДА. № 530 (0.8.33), XVII–XVIII вв. (публ. фрагментов см.: *Щеглова*. 1910. Прил. 3. С. 61–63), РГБ. ТСЛ. № 735 (XVI в.), ГИМ. Син. № 314/854. Л. 106–225) изменениям были подвергнуты состав глав (отсутствуют главы 4, 12, 13, 21 и 34 Первоначального извода), их порядок (1-я гл. соответствует 9-й гл. Первоначального извода, 2-я гл.— 7-й, 3-я — 8-й, 4-я — 14-й, 5-я — 41-й, 6-я — 36-й, 7-я — 66-й, 8-я — 45-й, 9-я — 46-й, 10-я — 38-й, 29-я — 70-й, 30-я гл.— 71-й гл. и т. д.), внесены нек-рые дополнения — добавлены главы 67 и 68, не имеющие соответствия в Первоначальном изводе. Время создания редакции из 68 глав, основанной на рукописи типа РНБ. F.п.I.44 (*Сперанский*. 1904. С. 276), т. е. на Позднейшей редакции исходного текста, может быть определено лишь по ее старшему сохранившемуся списку — не позднее XV в.

Редакция «П.» в 44 главах, возникшая к кон. XVI в., отражена в поздних списках — XVII–XVIII вв.: РНБ. Q.I.196, XVII в.; РГБ. Рум. № 368, XVIII в.; РГБ. Пискар. № 89, XVII в. (описание и текстологический анализ: *Семёнов*. 1895. С. V–XVI, публ.: Там же. С. 1–76). По мнению В. А. Семёнова, эта редакция также восходит к одному из списков, генетически близких к РНБ. F.п.I.44; РГБ. Унд. № 195; ГИМ. Син. № 312/579 (*Семёнов*. 1895. С. VIII), т. е. к Позднейшей редакции первоначального перевода. В «П.» из 44 глав текст древнего перевода значительно переработан: главы следуют в ином порядке (2-я и 3-я главы соответствуют 47-й и 48-й древнего перевода, 14, 15, 16 и 17-я — 60, 59, 58 и 57-й, 38, 39, 40-я — 27, 28, 29-й и др.), в одной главе объединяются изречения, относящиеся к разным главам древнего перевода (4-я гл. содержит изречения из 30-й и 40-й глав, 36-я гл. состоит из 20-й и 21-й, 43-я — из 36-й и 37-й и т. п.), отдельные изречения добавлены из др. ис-

точников (напр., 41-я гл. содержит выдержки из «Словес избранных св. Исихия»), 2 главы — 42-я и 44-я — полностью составлены на основе др. источников: «Паренесиса» прп. Ефрема Сирина и «Лествицы» прп. Иоанна Синайского.

Особой разновидностью «П.» является новый перевод, выполненный в 1599 г. в Дерманском мон-ре на Волыни (см. *Святой Троицы женский монастырь,* в с. Дермань), по всей видимости, *Киприаном* Острожским по инициативе и при поддержке правосл. просветителя и мецената кн. *Константина Константиновича* Острожского, под покровительством к-рого находился Дерманский монастырь. Источником нового перевода послужило 1-е издание греч. «П.», осуществленное К. Геснером (Цюрих, 1546). Издание Геснера представляло собой сборник, состав к-рого отражен в его названии: «Sententiarum, sive Capitum, theologicorum praecipue ex sacris et profanis libris, tomi tres... per Antonium et Maximum monachos olim collecti: Antonii Loci Melissa inscripti, numero sunt 175, Maximi vero 71...» (ср. название по списку РГБ. Попов. № 126: «Пчела, или Собрание стихов от богодуховного писания и внешнего учителей в три книги иноками Антонием и Максимом. Антонию убо книги две в главах 176, а Максиму книга 1 в главах 71 изображены суть» (Л. 1)). Т. о., дерманская редакция «П.» помимо флорилегия прп. Максима содержала «Мелиссу» Антония (не ранее кон. XI в.). Эта редакция, не получившая широкого распространения, известна в списках XVII–XVIII вв. из старообрядческой среды (РГБ. Собр. И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича. № 93, 94; РГБ. Попов. № 126; ГИМ. Щук. № 74; Увар. № 392/21, № 393/507 и др.) (обзор указанных и др. списков см.: *Сперанский.* 1904. С. 372–377, публ. фрагментов см.: Там же. Прил. V. С. 155–194).

Издания фрагментов «П.» по спискам разных редакций были осуществлены П. А. Бессоновым (1857), Сперанским (1904), С. А. Щегловой (1910). Первое полное научное издание Позднейшей редакции первоначального древнерус. перевода памятника было подготовлено Семёновым в 1893 г. (по рукописи РНБ. F.п.I.44 с разночтениями по РГБ. Унд. № 195 и ГИМ. Син. № 312/579 и параллельным греч. текстом по РНБ. Погод. № 108 с дополнениями по др. источникам). В научный аппарат этого издания входят палеографическое описание рукописи и ее лингвистическое исследование. В 1895 г. Семёнов опубликовал редакцию «П.» в 44 главах (по ркп. РНБ. Q.I.196 с разночтениями по РГБ. Рум. № 368 и РГБ. Пискар. № 89). В 2008 г. вышло подготовленное Пичхадзе и И. И. Макеевой издание древнерус. перевода «П.» по одному из древнейших сохранившихся списков Первоначального извода: РГАДА. МГАМИД. № 370/820. Аппарат издания включает лингвотекстологическое исследование памятника, описание рукописи, подробные палеографические примечания. В этом издании также полностью воспроизведена публикация Семёнова (1893). Издание снабжено 2 указателями к публикации Семёнова — русско-греческим и греческо-русским, обратным словником, а также указателем библейских цитат. На основе этого издания создана электронная версия с грамматической разметкой.

В восточнославянской рукописной традиции XVII–XIX вв. (в т. ч. старообрядческой) достаточно распространен компилятивный сборник изречений «Ото книги Пчела» («Слово изо Пчела книги, избранные стихи»), основанный на редакции «П.» в 68 главах и дополненный текстами из «Моления» Даниила Заточника, «Измарагда», Псалтири, «Книги премудрости Соломоновой» и других памятников (*Щеглова.* 1910. С. 34–57). Его особенностью является отсутствие разбивки на главы и почти полное отсутствие имен авторов перед сентенциями. Текст, начинающийся словами «Пчела (птица) летит на звон», издан Щегловой (Там же. Прил. 2. С. 27–53), история текста исследована только по опубликованным киевским спискам, многие другие (напр.: Ath. Pantel. slav. 31. Fol. 216v — 229, 1-я треть XIX в.; Praha. Národni muzeum. IX F 35. Fol. 1–15v, XIX в.) остаются в этом отношении не изученными. В поздних (в т. ч. старообрядческих) рукописях название «Пчела» может сопровождать тексты, с памятником никак не связанные, напр., в Ath. Pantel. slav. 31 (Fol. 229v — 233v) такое название носит апокрифическая «Беседа трех святителей».

Изд.: *Бессонов П.* Книга Пчела: Памятник древней рус. словесности, переведенный с греческого // ВОИДР. 1857. Кн. 25. Отд. 2. С. 1–64 (отд. паг.); *Михайлов А. В.* К вопросу о греко-византийских и слав. сборниках изречений // ЖМНП. 1893. Ч. 285. № 1. Отд. 2. С. 15–59; *Семёнов В. А.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893. (СбОРЯС; Т. 54. № 4) (репр.: Melissa: Ein byzant. Florilegium, griechisch und altrussisch. Münch., 1968. (Slavische Propyläen; Bd. 7)); *он же.* Мат-лы к лит. истории русских Пчел // ЧОИДР. 1895. Кн. 2. Отд. 2. С. 1–76; *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славянорусской письменности: Исслед. и тексты. М., 1904. С. 155–392; Прил. II–V. С. 48–194; *Щеглова С. А.* «Пчела» по рукописям киевских б-к: Опыт изучения и тексты. СПб., 1910; «Пчела»: Древнерус. пер. / Изд. подгот.: А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева. М., 2008. 2 т.

Лит.: *Оболенский М. А.* Летописец Переяславля-Суздальского, сост. в нач. XIII в. М., 1851. С. LXXXII–LXXXIV; *Соболевский А. И.* Особенности рус. переводов домонгольского периода // *Он же.* История рус. лит. яз. Л., 1980. С. 134–147; *Schneider R., Hrsg.* Die moralisch-belehrenden Artikel im altrussischen Sammelband Merilo Pravednoe. Freiburg i. Br., 1986. S. 183–185. (MLS; 23); *Творогов О. В.* Пчела // СККДР. Вып. 1. С. 382–387 [Библиогр.]; СтБЛ. С. 382; *Максимович К. А.* Образ идеального правителя в древнерус. «Пчеле» и полит. мысль Византии // ДРВМ. 2002. № 1(7). С. 28–42; *Кузидова И.* Флорилегият «Избрани речи от древни мъже» в ркп. № 432 НБКМ: (Сб. и синодик Дриновски) // Пѣти достоитъ: Сб. в памет на С. Кожухаров. София, 2003. С. 285–301; *eadem (Kuzidova I.).* Mediaeval South Slavic Anthologies of Wise Sentences: Genre Terminology and Text Heading // Scripta and e-Scripta. Sofia, 2003. Vol. 1. P. 175–185; *она же.* Неизвестна збирка от сентенции в български ръкопис от XV в. (ркп. № 1/108 ОГНБ) // Palaeobulgarica = Старобългаристика. 2004. Т. 28. № 2. С. 65–79; *она же.* Южнослав. антология със сентенции «Панарет» // Старобълг. лит-ра. София, 2005. Кн. 33/34. С. 341–355; *она же.* Преводите на Loci communes на Псевдо-Максим (Пчела) в южнослав. кирилски ръкописи // Многократните преводи в южнослав. средновековие. София, 2006. С. 333–342; *она же (Кузидова-Караджинова И.).* Южнославянски антологии със сентенции през късното Средновековие. София, 2012. С. 65–235, 240–247, 301–377. (Studia mediaevalia. Slavistica et Byzantina; 2); *Пичхадзе А. А.* Древнерус. пер. Пчелы // «Пчела»: Древнерус. перевод. М., 2008. Т. 1. С. 7–41 [Библиогр.]; *Турилов А. А.* Памятники древнерус. лит-ры и письменности у юж. славян в XII–XIV вв. // *Он же.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры юж. славян и Др. Руси: Межслав. культурные связи эпохи средневековья. М., 2010. С. 181–209; *он же.* Южнослав. переводы XIV–XV вв. и корпус переводных текстов на Руси: (К 110-летию выхода в свет труда А. И. Соболевского) // *Он же.* Межслав. культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характ-ки. М., 2012. С. 573; *Вершинин К. В.* «Мерило Праведное» в истории древнерус. книжности и права. М.; СПб., 2019. С. 57, 104–107.

Е. А. Кузьминова, А. А. Турилов

ПШЕ́МЫСЛЬСКАЯ И ГО́РЛИЦКАЯ ЕПА́РХИЯ [польск. Diecezija Przemysko-Gorlicka] Польской автокефальной Православной Церкви (ПАПЦ). Приходы П. и Г. е. расположены на территории Подкарпатского и вост. части Малопольского воеводств Польши. Центр епархии — г. Горлице (Малопольское воеводство), кафедральный собор — Свято-Троицкий (Горлице). Епархия разделена на 3 благочиния (Горлицкое, Пшемысльское, Санокское), имеет 25 приходов, 36 храмов, 2 приходские общины, 3 часовни и монашескую общину. Правящий архиерей — архиеп. Паисий (Мартынюк), на кафедре с 25 авг. 2016 г.

История П. и Г. е. восходит к древней *Перемышльской епархии* с центром в г. Перемышле (польск. Пшемысль), к-рая к 1693 г. перешла в унию (см. ст. *Пшемысльско-Варшавское архиепископство*). В нач. XX в. на Лемковщине (юж. районы совр. Подкарпатского и Малопольского воеводств) среди греко-униатов окрепло стремление вернуться в Православие. Благодаря деятельности свящ. сщмч. *Максима Сандовича* в 1911 г. в Православие вернулся приход, в к-рый входили жители дер. Граб и неск. соседних сёл (ныне Ясленский повят Подкарпатского воеводства). После начала первой мировой войны возвращение лемков в Православие местными властями воспринималось как русофильство и шпионаж в пользу России, поэтому многие из вернувшихся в Православие униатов подверглись преследованиям и заключению в концлагеря, а свящ. Максим Сандович в 1914 г. расстрелян. После окончания войны число переходов в Православие продолжало расти, общины лемков-униатов присоединялись к Малопольскому благочинию Варшавско-Холмской епархии (см. в ст. *Варшавско-Бельская епархия* ПАПЦ). В 1935 г. это благочиние разделили на Восточномалопольское с центром в г. Галиче (ныне в Ивано-Франковской обл. Украины) и Лемковское (с центром в Кракове). В межвоенный период в Православие вернулось более 40 тыс. униатов, построено 60 храмов, в с. Бартне (ныне в Малопольском воеводстве) основан скит *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской лавры*. В 1934 г. Конгрегация Восточных Церквей учредила *Лемковщины апостольскую администрацию* с целью воспрепятствовать возвращению лемков в Православие.

После начала второй мировой войны, 30 сент. 1940 г., в границах Краковского дистрикта была учреждена правосл. Краковско-Лемковская епархия (см. ст. *Краковская, Лемковская и Львовская епархия* ПАПЦ), которой с 9 февр. 1941 г. управлял архиеп. Палладий (Видыбида-Руденко), но в ее храмах он не служил и с приближением Советской Армии в июле 1944 г. был эвакуирован в Германию. Ко времени упразднения (15 июля 1946) в епархию входили всего 8 приходов, каждый из к-рых имел филиалы в одном или неск. соседних поселениях.

После окончания войны из всех приходов бывш. Краковско-Лемковской епархии продолжал действовать только Успенский храм в Кракове. 31 янв. 1951 г. Краков и зап. часть совр. Малопольского воеводства вошли в состав *Лодзинско-Познанской епархии* ПАПЦ. В 1956 г. части лемков, интернированных во время операции «Висла» (1847), разрешили вернуться обратно. Их усилиями, несмотря на политику властей Польши, препятствовавшую деятельности правосл. Церкви, началось восстановление правосл. приходов. Первым на Лемковщине в 1958 г. был возрожден приход во имя арх. Михаила в с. Высова (ныне Высова-Здруй близ Горлице) Люблинского деканата Варшавско-Бельской епархии. В 1958–1959 гг. были открыты еще 13 приходов — в городах Санок и Загуж, поселениях Кальников, Клоковице и Млодовице (близ Пшемысля), Бубрка (ныне в Подкарпатском воеводстве), Бартне, Блехнарка, Бодаки, Квятонь, Регетув и Ханьчова (ныне в Горлицком повяте), Хломча (ныне в Санокском повяте). Под влиянием увеличения числа общин 30 апр. 1958 г. Собор епископов ПАПЦ в составе Варшавско-Бельской епархии выделил Жешувский (Ряшевский) деканат с центром в г. Жешув (укр. Ряшев; ныне в Подкарпатском воеводстве), которым с 1959 г. управлял свящ. Иоанн Левиар, с 1966 г.— свящ. Александр Дубец. В 1960–1965 гг. были открыты приходы в поселениях Морохув (ныне в Санокском повяте), на горе Явор (близ с. Высова-Здруй), Белянка и Кункова (ныне в Горлицком повяте), Пельгжимка (ныне в Ясленском повяте) и Команьча (ныне в Санокском повяте), в 1966–1970 гг.— в поселениях Тужаньск и Щавне (ныне в Санокском повяте), селах Гладышув, Воловец, Здыня, Конечна, Лещины, Роздзеле и Ропки (ныне в Горлицком повяте), с. Запалув (ныне в Ярославском повяте Подкарпатского воеводства), Поляны (ныне в Ясленском повяте), Велёполе (ныне Велёполе-Скшиньске, Ропчицко-Сендзишувский повят, Подкарпатское воеводство) и Дзюрдзюв (ныне в Лесковском повяте Подкарпатского воеводства). На прошения об открытии храмов в ряде поселений власти ответили отказом, поэтому часть этих общин стала филиалами действующих храмов. После поступления прошений от верующих г. Леско (ныне в Подкарпатском воеводстве), поселений Лязы (ныне в Краковском повяте), Хрушовице и Накло (ныне в Пшемысльском повяте) храмы были специально разрушены, при этом власти отвечали, что объекты не могут быть использованы в силу их состояния. К кон. 60-х гг. XX в. в Жешувском деканате насчитывалось 32 прихода с филиалами.

Учреждение П. и Г. е. В нач. 80-х гг. XX в. отношение властей Польши к ПАПЦ изменилось. Это побудило представителей неск. приходов попросить митр. Варшавского *Василия (Дорошкевича)* о восстановлении самостоятельной Пшемысльской епархии и назначении на ее кафедру главы Жешувского деканата свящ. Александра Дубца. Вскоре свящ. Александр был пострижен в монашество с именем Адам, возведен в сан архимандрита и 30 янв. 1983 г. в кафедральном соборе Варшавы хиротонисан во епископа (см. *Адам (Дубец)*, архиеп.). Офиц. выделение Пшемысльской и Новосондецкой епархии из состава Варшавской епархии и возведение на ее кафедру еп. Адама состоялось 30 окт. того же года. В епархию вошли территории городских повятов Горлице, Бжеско, Бохня, Жешув, Закопане, Кросно, Лиманова, Новы-Сонч, Новы-Тарг, Тарнув, Ярослав и Ясло. Усилиями еп. Адама (с 1996 архиепископ) были возобновлены мн. приходы, возведено несколько храмов и приходских домов, стали выходить «Церковный календарь» на украинском языке и ж. «Антифон». В епархии в 1988 г. прошло празднование 1000-летия Крещения Руси, а в 2000 г.— 2000-летия Рождества

Христова. В 1994 г. состоялась 1-я в истории ПАПЦ канонизация — сщмч. Максима Сандовича, 7 сент. 1997 г.— прославление местночтимой Санокской иконы Божией Матери. 25 авг. 2016 г. Синод ПАПЦ изменил название епархии на «Пшемысльскую и Горлицкую».

В 1994 г. в состав П. и Г. е. перешел из унии *Кирилло-Мефодиевский мужской монастырь в Уйковице*. Но в февр. 2015 г. в обители состоялось неканоническое сослужение ее насельников с представителями Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата, поэтому 17 марта 2015 г. Синод ПАПЦ принял решение закрыть обитель. С 2008 г. в епархии действует мужская монашеская община в честь Покрова Пресв. Богородицы в с. Высова-Здруй, в 2020 г. в ней проживали 2 монаха и послушник.

В епархии действуют культурный центр «Элпис» (Горлице) и центр милосердия «Элеос» (с. Гладышув, Горлицкий повят).

Лит.: *Wirchnjański P.* Prawoslawie na Łemkiwszczyźni w latach 1911–1947. Lublin, 1984; *idem.* Prawoslawie na Łemkiwszczyźni w latach 1911–1939. Lublin, 1986; *Urban K.* Z dziejóm Kościoła Prawosławnego w Polsce w latach 1945–1970. Kraków, 1992; *idem.* Kościoł Prawosławny w Polsce w latach 1944–1956. Kraków, 1998; *А. А. Д.* 70-ліття повернення Святого Православія на Лемківщину // Церковний календар. Санок, 1995. С. 200–217; *Krochmal A.* Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1918–1939 // Łemkowie w historii i kulturze Karpat. Sanok, 1995. Cz. 1. Wyd. 2. S. 285–298; *Moklak J.* Kształtowanie się struktury Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźny w Drugej Rzeczypospolitej // Magury' 97. Warsz., 1997. S. 12–36; *idem.* Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej: Zagadnienia polityczne i wyznaniowe. Kraków, 1997; *Gerent P.* Zarys dzijelów prawosławnej diecezji Przemyskiej // Almanach Diecezjalny. Gorlice, 2005. T. 1. S. 23–49; *Dudra S.* Odbudowa prawosławnej sieci perefialnej na Łemkowszczyźnie po 1956 roku jako element wielokulturowości regionu // Studia z Geografii Politycznej i Historycznej. Łódź, 2014. T. 3. S. 307–320; *Sergiusz (Matwiejczuk), igum.* Łemkowie i Prawosławie w XX w. // Latopisy Akademii Supraskiej. Białystok, 2017. T. 8: Cerkiew a asymilacja — swoj i obcy. S. 49–56.

П. Герент

ПШЕ́МЫСЛЬСКО-ВАРША́ВСКОЕ АРХИЕПИ́СКОПСТВО, униатское, архиепархия *Украинской греко-католической Церкви* (УГКЦ). Центр — г. Пшемысль (Польша) (до 1918, в 1939–1945 Перемышль). Территория П.-В. а. совпадает с правобережьем Вислы в границах Польши. Кафедральный собор — в честь Рождества св. Иоанна Крестителя в Пшемысле, 2-й кафедральный собор — Успения Пресв. Богородицы в Варшаве.

После окончательного перехода в 1693 г. в унию правосл. Перемышльской и Самборской епархии (см. *Перемышльская епархия*) во главе с еп. Иннокентием (Винницким), тайно принявшим унию в 1681 г., греко-католическое еп-ство с центром в Перемышле существовало как самостоятельная епархия сначала в составе униат. Киевско-Галицкой митрополии, с 1807 г. в составе Галицко-Львовской митрополии. Несмотря на то что большинство клириков епархии в 1691–1693 гг. присоединились к унии, до 10-х гг. XVIII в. часть священнослужителей оставались православными.

Центром епархии был Перемышль. Статус кафедрального имел отнятый у православных собор в честь Рождества св. Иоанна Крестителя в центральной части Перемышля (воздвигнут ок. 1543, снесен в 1780, новый собор, с епископской резиденцией, построен в 1784), 2-м кафедральным храмом являлся Преображенский собор Преображенского мон-ря в с. Спас (ныне Старосамборского р-на Львовской обл., Украина), предместье Ст. Самбора — 2-го кафедрального города униатской Перемышльской епархии. В обители, при «архиерейском престоле», проводились епархиальные соборы, совершались хиротонии епископов. После закрепления Спасского мон-ря за базилианами новой «конкатедрой» (2-м собором епархии) стал Рождество-Богородичный храм в г. Самборе (Новом). Со временем униат. архиереи, занимавшие Перемышльскую кафедру, стали именоваться «Перемышльско-Самборско-Санокские» («Перемышльско-Санокско-Самборские»), Троицкий храм в г. Санок (Сяник) стал 3-м кафедральным собором епархии, поскольку с сер. XVII в. Санокская протопопия (с центром в Саноке) являлась оплотом унии в регионе. В униат. Перемышльской епархии в 1646–1746 гг. (с длительным перерывом) существовало Самборское вик-ство с кафедрой викария при старосамборском Преображенском мон-ре. Самборскими викариями являлись Павел Овлучинский (1646–1649), Прокопий Хмелёвский (1651–1652), Антоний Терлецкий (1662–1664), Онуфрий Шумлянский (1739–1746).

Перемышльский униат. еп. Юрий (Гавриил) Винницкий (1700–1713) пытался в своей епархии «искоренить остатки схизмы»: в частности, в 1710 г. он распорядился опечатать правосл. храм в с. Гронзова на Лемковщине. Опасаясь волнений среди православных, архиерей жил в вост. части епархии, на территории Самборского официалата, имел резиденции в Онуфриевском муж. мон-ре близ совр. г. Добромиль (Львовской обл., Украина), в старосамборском Спасском мон-ре, в последний период жизни — в Лавровском Онуфриевском мон-ре близ Ст. Самбора, где и скончался в 1713 г. В 1713–1715 гг. временным администратором епархии являлся униат. Киевский митр. Лев *Кишка*. В 1715–1746 гг. епархией управлял еп. Иероним Устрицкий. 27 янв. 1740 г. он созвал епархиальный синод, во время к-рого были приняты постановления о реформах епархиальной жизни в духе решений Замойского Собора 1720 г. Вслед. конфликта с Холмско-Белзским еп. Фелицианом Володкевичем из-за Белгорайского повята И. Устрицкий был смещен с кафедры. Еп. Онуфрий Шумлянский (1746–1762) вступил в острый конфликт с орденом базилиан, после того как пастырским посланием от 27 сент. 1747 г. отстранил базилиан от высших должностей в епархии, назначив вместо них представителей белого духовенства: в частности, епископ передал управление кафедральным собором Рождества св. Иоанна Крестителя от базилиан крилошанам. Массово закрывал под предлогом недостаточности средств на содержание мон-ри, сопротивлявшиеся латинизации. 21 июля 1743 г. новый владелец г. Куликова, кн. Михал Казимир Радзивилл Рыбонька, выдал епископу разрешение закрыть униатские женские мон-ри в Куликове, Жолкве и Сасове.

В сер. XVIII в. Перемышльская униат. епархия была одной из немногих, где продолжало развиваться имевшее правосл. происхождение братское движение (см. *Братства*). В 1741–1788 гг. в Перемышльской епархии было учреждено 125 церковных братств («конфратерний»), $^3/_4$ из них — в сельских приходах. Еп. О. Шумлянский благословил основание 2 «конфратерний» при Успенском храме в с. Бортятин (1749), поддержал деятельность союзов мирян в Перемышле (1749), в селах

Хотынец (кон. 40-х гг. XVIII в.), Рышкова-Воля (1755), Чернилява (1755) и Тылич (1759), утвердил уставы братств в городах Дрогобыч (1746–1753) и Ярослав (1759), в селах Поздяч (1746, 1751–1752), Комарно (50-е гг. XVIII в.), Запалув (1757), Подлубы (1757), Пелкине (1759). В соответствии с постановлениями Замойского Собора еп. Онуфрий пытался внедрить в деятельность братств униатские обрядовые традиции, подчинить братчиков местным священникам. Епархиальный собор в 1764 г. под рук. Перемышльского еп. Афанасия Шептицкого (1762–1779) принял важные решения относительно унификации богослужения в духе постановлений Замойского Собора, катехизации детей, введения института деканатских инструкторов для клира.

Вслед. 1-го раздела Речи Посполитой в 1772 г. в Перемышльскую епархию, территория к-рой была включена в состав Австрии, вошли 374 церкви из 17 деканатов Холмско-Белзской униат. епархии (территория последней оказалась разделенной между Речью Посполитой и Австрией). Ранее, в 1769 г., австр. войска захватили Спишскую обл. с 5 приходами Перемышльской епархии и передали их Мукачевской кафедре. В 1779 г. Перемышльская епархия была разделена на 3 суррогации (округа): Перемышльскую, Самборскую и Санокскую. В 1787 г. Перемышльский еп. Максимилиан Рыло (1785–1793) передал в состав Львовской епархии Стрыйский, Сколевский, Городокский, Бусский, Радеховский деканаты, взамен в Перемышльскую епархию перешли Жолковский, Куликовский, Горожанский деканаты. Несмотря на то что австр. губ. правительство во Львове в 1775 г. запретило создавать новые религ. объединения мирян, Перемышльский еп. Афанасий Шептицкий благословил деятельность «конфратерний» в Берегах (1773), Комарно (1775), утвердил уставы братств в Майдане Сенявском (1773), Дрогомышле, Лишне, Острове (1775) и др. Неудачей завершилась попытка архиерея открыть в Ярославе в 1770 г. семинарию для Перемышльской епархии. В кон. XVIII в. в епархии была упразднена часть базилианских монастырей, в т. ч. крупнейшие — перемышльский во имя св. Иоанна Крестителя (1783), Верхратский Рождество-Богородичный (1800).

Активную просветительскую деятельность осуществлял униат. Перемышльский еп. Михаил Левицкий (на Перемышльской кафедре в 1813–1816, в 1816–1858 митрополит Галицкий). На Перемышльской кафедре и в первые годы пребывания в сане Галицкого митрополита М. Левицкий основал 383 народные (приходские) школы в Перемышльско-Самборской епархии, заботился об обеспечении их учебниками, издал первые пособия на церковнослав. языке: «Катехизис» (1815), «Букварь словенского языка» (1816). Уже будучи Галицким митрополитом, Левицкий поддержал создание в Перемышле просветительского об-ва священников (1816) и дьяко-учительского ин-та («Заведения певческо-учительного») (1817). Дьяко-учительский ин-т был создан деятелем русофильских убеждений Иоанном Снигурским, который в 1818–1847 гг. являлся Перемышльским епископом. Директором дьяко-учительского ин-та стал свящ. Иоанн Могильницкий, также принадлежавший к русофильской части духовенства. В 1829 г. еп. И. Снигурский открыл в Перемышле епархиальную типографию, б-ку под рук. свящ. Иоанна Лавровского. В 1845 г. была основана Перемышльская греко-католическая семинария, ее 1-м ректором стал Фома Полянский, в 1860–1867 гг. занимавший Перемышльскую кафедру. В 1848 г. Перемышльский еп. Григорий Яхимович (1848–1860) возглавил представительский орган рус. населения Галиции — «Главную русскую раду», протестовал против планов австр. правительства по вытеснению кириллицы латиницей, открыл много народных школ, отстаивал традиц. вост. богослужение.

В кон. XIX — 1-й пол. XX в. Перемышльскую епархию возглавляли епископы, придерживавшиеся украинофильских взглядов: Константин Чехович (1896–1915), Иосафат Коциловский (1917–1947). В 1911 г. на территории епархии имели место первые случаи массового перехода униатов в Православие — в Сокальском повяте и на Лемковщине. Австро-венг. администрация ответила на это репрессиями. 6 сент. 1914 г. уроженец Лемковщины сщмч. *Максим Сандович* был расстрелян в г. Горлиц (ныне Горлице) по ложному обвинению. В июне 1921 г. польск. суд рассматривал дело свящ. Димитрия Хиляка, одного из лидеров Русской народной республики лемков, бывш. узника австр. лагерей Терезин и Талергоф.

В 1925 г. еп. И. Коциловский выступил с инициативой латинизации жизни епархии, в частности введения целибата духовенства. Это предложение стало причиной резких конфликтов внутри епархиального духовенства. Для снятия напряженности в 1926 г. был рукоположен викарный еп. Григорий Лакота, что не решило проблему: кризис в епархии усиливался, свидетельством чему стал массовый отток униатов как в протестант. деноминации, так и в Православие. Последнему способствовало поселение в регионе на рубеже 10-х и 20-х гг. XX в. правосл. выходцев из Центр. и Вост. Украины — военнопленных советских и украинских (преимущественно петлюровцев) формирований, интернированных на территории Пшемысльской епархии. В 1922 г. фильтрационные лагеря были закрыты, значительная часть их обитателей поселилась в районе Пшемысля. Для их нужд к июню 1923 г. открыли православный храм в здании недействующей католической часовни на военном кладбище в предместье Пшемысля Засанье, отремонтированном на средства православных. 23 сент. того же года римско-католический Пшемысльский еп. Иосиф Себастьян Пельчар выступил с протестом против использования часовни православными и потребовал немедленной ревиндикации (возвращения) часовни (ГА Львовской обл. Ф. 1. Оп. 14. Д. 2290. Л. 103). В итоге Львовское воеводское управление 16 янв. 1924 г. распорядилось передать часовню салезианцам.

В 1926–1927 гг. сотни лемков-униатов из-за конфликта с Пшемысльским епископом перешли в Православие, центром движения стало с. Тылява (в униат. публицистике движение называлось «тылявской схизмой»). (Униатский епископ и консистория скрывали злоупотребления клира: финансовые махинации, аморальные поступки и т. п., что вызывало протесты мирян.) Наиболее массовые переходы в Православие имели место на Лемковщине, где к 1929 г. на основе бывш. униат. общин были образованы 35 правосл. приходов: 12 — в Горлицком повяте, 11 — в Кросненском повяте, 10 — в Ясельском повяте, 2 — в Гжибувском повяте. Из

бывш. униатов состояли правосл. приходы на Бойковщине: в селах Битля (с 1928) и Яблонка-Выжна (В. Яблонька) (с 1930) Турковского повята. В списке Львовского воеводского управления от 10 мая 1928 г. упоминаются 2 прихода в Сокальском повяте: в селах Корчин и Роздялув, официально получившие самостоятельный статус в 1929 г. В Сокальском повяте насчитывалось 664 православных (Там же. Оп. 56. Д. 2030. Л. 95–96). В 1929 г. упоминается новая правосл. община – в с. Хородзув (ныне Городжев Жолковского р-на Львовской обл., Украина), где часть униатов объявила о переходе в Православие (Там же. Оп. 14. Д. 2761. Л. 16).

В этих условиях значительную роль в общественной и религ. жизни региона стало играть укр. эмигрантское об-во Пшемысля, к-рое в 1926 г. возглавил генерал петлюровской армии Б. В. Палий-Неелов (известен как иконописец), его заместителями стали бывш. член правительства УНР Х. М. Лебедь-Юрчик и военный врач П. Шкурат. Этим 3 лицам, выходцам из правосл. областей Украины, принадлежит заслуга возобновления в 1926 г. правосл. прихода в Пшемысле. Богослужения проходили в здании укр. «Народного дома» в Пшемысле, т. к. власти не разрешали строить храм. В 1926–1928 гг. общину окормлял капеллан для православных Пшемысльского окр. польск. армии свящ. Симеон Федоренко, в 1928 г. приход возглавил приезжавший из Львова игум. *Пантелеимон (Рудык)*, настоятель Георгиевского храма во Львове, назначенный указом митр. Варшавского и всея Польши *Дионисия (Валединского)* от 26 окт. 1928 г. благочинным новообразованного «православного деканата воеводств Малопольши» (Там же. Д. 2809. Л. 1–2).

В 1934 г. от униат. Пшемысльской епархии была отделена *Лемковщины апостольская администрация*, включившая 9 деканатов и 111 (по др. данным, 118) приходов; в Пшемысльско-Самборской униат. епархии после разделения осталось 45 деканатов и 490 приходов. Это было сделано с целью остановить распространение среди лемков симпатий к Православию, вызванных неприятием латинизаторской политики еп. И. Коциловского.

С 1939 г. зап. часть территории Пшемысльской епархии была оккупирована нем. войсками, восточные, украиноязычные, земли (включавшие города Перемышль (Пшемысль), Ярослав, Бирча, Лиско, Н. Устрики (Устрики Дольные)) входили в состав Дрогобычской обл. Украинской ССР (УССР), небольшая сев.-вост. часть территории (с городами Любачев (Любачув) и Синява (Сенява)) образовала Любачевский и Синявский районы Львовской обл. УССР. В 1941–1944 гг., в период нем. оккупации, территория епархии была воссоединена. После освобождения региона от нем. войск почти все эти земли в окт. 1944 и в марте 1945 г. были переданы Польше, кроме Зап. Бойковщины (Устрикского (Устрикско-Дольновского) р-на Дрогобычской обл.), отошедшей Польше в 1951 г. В 1941–1947 гг. были убиты десятки греко-католич. клириков, в т. ч. более 50 священников, гл. обр. вследствие украинско-польск. конфликтов.

В 1944 г. в составе УССР оказались 410 приходов и 400 священников униат. Пшемысльской епархии, более половины к-рых составили основу образованной после *Львовского Собора* 1946 г. правосл. *Дрогобычской и Самборской епархии.*

В 1784–1946 гг. кафедральный собор Перемышльского еп-ства размещался в здании бывш. костела кармелитов босых в Перемышле (Пшемысле), построенного на месте существовавшего до 1398 г. правосл. храма. 26 июня 1946 г. в соборе был арестован униат. Перемышльский еп. И. Коциловский, после чего богослужения в соборе прекратились. В 1947 г. Коциловский скончался в заключении. В 1946–1947 гг. епархией до ее упразднения управлял назначенный Коциловским генеральный викарий.

В 1947 г. на территории Польши шло по сути уничтожение униатской Церкви. После операции «Висла», приведшей к депортации всего украинского населения с территории Перемышльской епархии, включая Лемковщину, более 100 униатских священников в 1947 г. переехало в УССР. В Польше осталось 87 священников, они были переселены в зап. воеводства, являлись викариями римско-католич. священников, многие перешли на лат. обряд. В виде исключения власти разрешили в 1957 г. открыть униат. приход в Пшемысле.

Возрождение униат. Церкви в регионе началось в 60-х гг. XX в., когда после возвращения части верующих были возобновлены приходы в Ярославе, селах Команча, Усьце-Горлицке, Хребенне, Лосе, Куляшне, Новица, Пшислуп, Пентна и Маластув. Возобновлен мон-рь базилиан во имя св. Иоанна Крестителя в Пшемысле (1983), открылись жен. обители: Преображенский мон-рь базилианок в Горлице, Троицкий мон-рь базилианок в Пшемысле, мон-рь йозефиток в с. Команча и мон-рь ордена служебниц Девы Марии в Пшемысле. Настоятель греко-католич. общины в г. Легница и глава Южного деканата греко-католич. приходов Польши свящ. Иоанн Мартыняк 16 сент. 1989 г. был рукоположен во епископа Вардимисского, викария католич. Пшемысльского епископа, с правами ординария (администратора) для католиков вост. обряда в Польше, являлся епископом-помощником Примаса Польши по вопросам укр. греко-католиков. 16 янв. 1991 г. униат. кафедра в Пшемысле была возобновлена с названием «епархия Пшемысльско-Варшавская», епископом был назначен Иоанн Мартыняк. 31 мая 1996 г. статус кафедры был повышен до архиеп-ства, глава которого, еп. И. Мартыняк, получил титул «архиепископ-митрополит»; образованы органы епархиального управления: капитул и консистория, открыта митрополичья резиденция при новообразованном Успенском мон-ре базилиан в Варшаве. 7 нояб. 2015 г. еп. И. Мартыняк ушел на покой. Новым главой П.-В. а. стал Евгений Попович, возведенный в сан архиепископа-митрополита. Подготовку клириков для П.-В. а. осуществляют Люблинская греко-католическая семинария и Пшемысльский регентский ин-т.

Попытки греко-католиков вернуть себе собор в честь Рождества св. Иоанна Крестителя с епископской резиденцией не увенчались успехом, в зданиях разместился римско-католич. мон-рь. Укр. общественность Польши протестовала против проведенной в 1991–1993 гг. реконструкции собора, в ходе к-рой купол был заменен готическим шпилем, уничтожены визант. элементы в декорации интерьера. В 1991 г. власти передали униатам бывш. иезуитский костел Сердца Иисуса на окраине города, собор был освящен в честь

Рождества св. Иоанна Крестителя. В 80–90-х гг. XX в. униаты вернули себе на территории Надсанья и Лемковщины часть храмов вост. обряда, занятых римо-католиками, также они неоднократно обращались с судебными исками к правосл. общинам, требуя передачи церквей, бывших до 1947 г. униатскими. Однако почти во всех конфликтных ситуациях правосл. общинам удалось сохранить храмы.

В П.-В. а. существует неск. старинных центров паломничества, почитаемых и православными и униатами; среди них — принадлежащие униатам храмы правосл. происхождения: Преображенский в Ярославе с иконой Божией Матери «Милосердия двери» (икона известна с 1667), Рождество-Богородичный в с. Хотынец с местночтимой Хотынецкой иконой Божией Матери, Богоявленский в с. Корчмин с местночтимой Корчминской иконой Божией Матери. Правосл. происхождение имеет почитаемая униатами и римо-католиками Пацлавская чудотворная икона Божией Матери из с. Кальвария-Пацлавска: она находилась в правосл. Пацлавском Симеоновском муж. мон-ре, существовавшем в XIV–XVI вв. В епархии действует множество часовен, построенных в местах явления благодати Божией: на горе Зьявлиня (близ с. Корманице), в урочище Бучина близ с. Верхрата (на месте древнего Верхратского мон-ря, известного чудесами от Верхратской иконы Божией Матери), при чудотворных источниках в с. Седлиска, близ с. Радошице и др.

Монастыри. ***Действующие:*** Успения Пресв. Богородицы (мужской, ордена базилиан, в Варшаве, действовал в 1721–1872, возобновлен в 1929), в честь Сострадания Пресв. Богородицы (мужской, ордена базилиан, в Пшемысле, действовал в 1913–1947, возрожден в 1997), во имя св. Макрины (женский, ордена базилианок, в с. Пасленк Эльблонгского повята, учрежден в 1974), Преображения Господня (женский, ордена базилианок, в Горлице, учрежден в 1983), во имя свт. Николая (женский, ордена базилианок, в Пшемысле, учрежден в 1990), в честь Божия Провидения (женский, ордена служебниц Девы Марии, в Пшемысле, учрежден в 1991), в честь Божия Милосердия (женский, ордена служебниц Девы Марии, в с. Пралковце Пшемысльского повята, учрежден в 2003). ***Упраздненные:*** Онуфриевский (мужской, в г. Санок, упом. в 1340, с XVII в. в унии, упразднен в 1743), Пацлавский св. Симеона Столпника (мужской, основан в 1367 близ бывш. с. Семёнов (с 1470 мест. Пацлав), ныне окрестности с. Кальвария-Пацлавска Пшемысльского повята, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Свято-Троицкий (мужской, близ совр. с. Труйца Бещадского повята Подкарпатского воеводства, известен с 1367, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Кальниковский Успенский (мужской, ныне с. Кальникув Пшемысльского повята, основан в 1370, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Рыботыцкий Онуфриевский (мужской, в совр. с. Посада-Рыботыцка Пшемысльского повята, основан в 1405, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Грушовицкий (Хрушовицкий) Троицкий (мужской, в с. Грушовицы, ныне Хрушовице Пшемысльского повята, основан в 1407, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), перемышльский Никольский (мужской, в Микулинском предместье Перемышля, основан в 1407, с XVII в. в унии, упразднен в XVIII в.), перемышльский Засанский Успенский (женский, в предместье Перемышля Засанье, существовал в 1412–1563, возобновлен в 1608, с 1693 в унии, упразднен в 1947), Брылинецкий Васильевский (мужской, в совр. с. Брылиньце Пшемысльского повята, известен с 1470, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Леский Преображенский (мужской, в с. Монастырь, ныне Манастеж Ярославского повята, известен с 1470, с XVII в. в унии, упразднен в 1700), Межибродский в честь Сошествия Св. Духа (мужской, в с. Межиброд, ныне Мендзыбродзе Санокского повята, известен с 1470, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), перемышльский Бельченский Иоанновский (мужской, в Бельченском предместье Перемышля, известен с 1470, с XVII в. в унии, упразднен в 1746), Порохницкий Успенский (в мест. Порохник, ныне г. Прухник Ярославского повята Подкарпатского воеводства, известен с 1470, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Улучский Успенский (мужской, близ с. Улуч Бжозувского повята Подкарпатского воеводства, основан в 1510, с XVII в. в унии, упразднен в 1745), Дрогоевский Покровский (в с. Дрогоев, ныне Дрохоюв Пшемысльского повята, упом. в 1542–1563, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Дусовецкий Николаевский (мужской, в совр. с. Низины Пшемысльского повята, упом. в 1542–1563, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Коровницкий Богоявленский (мужской, в с. Коровники, ныне Крувники Пшемысльского повята, упом. в 1542–1563, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Накловский Симеоновский (в совр. с. Накло Пшемысльского повята, упом. в 1542–1563, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), Пикуличский Рождество-Богородичный (в совр. с. Пикулице Пшемысльского повята, упом. в 1542–1563, с XVII в. в унии, упразднен в 1739), перемышльский Троицкий (мужской, в Добромильском предместье Перемышля, основан в 1611, с 1693 в унии, упразднен ок. 1720), Верхратский Рождество-Богородичный (мужской, в урочище Бучина близ совр. с. Верхрата Любачувского повята, известен с 1678, с 1693 в унии, упразднен в 1788), Крупецкий Троицкий (между совр. с. Крупец и г. Нароль Любачувского повята, известен с 1680, с 1700 в унии, упразднен в 1739), Ямницкий (мужской, в урочище Ямница между совр. селами Радруж Любачувского повята (Польша) и Смолин Яворовского р-на Львовской обл. (Украина), известен с 1680, с 1700 в унии, упразднен в 1739).

Арх.: ЦГИАЛ. Ф. 159. Оп. 9. Д. 1784.

Лит.: *Добрянский А.* История епископов трех соединенных епархий, Перемышльской, Самборской и Сяноцкой, от найдавнейших времен до 1794 г. Львов, 1893; *Лакота Г.* Три синоди перемиські й єпархіяльні постанови валявські в 17–19 ст. Перемишль, 1939; *Балик Б.* Монастирі Перемиської єпархії за владицтва Іннокентія Винницького (1679–1700) // Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 2. 1958. Vol. 3. Fasc. 1/2. P. 69–97; *Ваврик М.* Василіянські монастирі в Перемиській землі // Перемишль — західний бастіон України: Зб. мат-лів до історії Перемишля та Перемиської землі / Ред.: Загайкевич. Н.-Й.; Філадельфія, 1961. С. 86–96; *Nabywaniec S.* Diecezja Przemyska greckokatolicka w latach 1772–1795 // Premislia Christiana, 1992–1993. Przemyśl, 1993. T. 5. S. 9–294; *Kołbuk W.* Granice i sieé parafialna greckokatolickiej diecezji Przemyskiej na przełomie XVIII i XIX w. // Polska—Ukraina: 1000 lat sąsiłdztwa. Przemyśl, 1996. T. 3. S. 101–126; *idem.* Kościoły Wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 r.: Struktury administracyjne. Lublin, 1998; *Śliwa T.* Przemyska diecezja greckokatolicka w XVIII w. (do 1772 r.) // Polska—Ukraina: 1000 lat sąsiłdztwa. Przemyśl, 1996. T. 3. S. 79–90; *Pelczar R.* Szkolnictwo parafialne w ziemi Przemyskiej i Sanockiej: (XIV–XVIII w.). Warsz., 1998; *Колянчук О.* Наддніпрянець генерал Б. Палій-Неїло — іконописець Надсяння // Церк. календар на 2005 р. Луцьк, 2005. С. 217–225; *он же.* Народний дім у Перемишлі є місцем православних богослужінь // Там же. 2012. С. 228–234; *он же.* П. Шкурат (1893–1978):

Організатор культурного і реліг. життя правосл. українців в Перемишлі // Там же. С. 235–238; *Lorens B.* Bractwa cerkiewne w eparchii Przemyskiej w XVII i XVIII w. Rzeszów, 2005.

В. Г. Пидгайко

ПЫНГЭРА́ЦИ [румын. Pângărați], мон-рь вмч. Димитрия Солунского (1432) Ясской архиепископии *Молдовы и Буковины митрополии* Румынской Православной Церкви в одноименной коммуне (жудец Нямц, Румыния).

История. В «Краткой истории монастыря Пынгэраци», составленной 28 марта 1857 г. настоятелем П. архим. Варнавой по требованию *Молдавской митрополии* (Ясский филиал Национальных архивов Румынии. Ф. Молдавская митрополия (Mitropolia Moldovei). Д. 10. Л. 82–86 об.— Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1964. An. 40. N 9/10. P. 515–517; *Vasile (Bîrzu)*. 2016. P. 154–157), сохранились сведения о том, что основание обители положил в 1432 г. прп. Симеон из мон-ря *Бистрица*, «смиренный и известный благими делами и возжелавший жизни пустыннической», к-рый устроил келлию в лесах на склоне горы Пэрул рядом с ручьем Пынгэраци. Эти сведения были почерпнуты из пространной истории П., к-рая при архим. Варнаве хранилась в П. (утрачена) и, очевидно, основывалась на не дошедших до нашего времени документах. В 1461 г. прп. Симеон получил от господаря Молдавского княжества св. *Стефана III Великого* средства на строительство деревянной церкви, к-рую после бывшего господарю видения освятили во имя вмч. Димитрия Солунского.

Ок. 1570 г. настоятель мон-ря *Молдовица* иером. Анастасий составил «Слово о постройке монастыря Пынгэраци» (румын. пер. старослав. оригинала «Слова...» сохр. в рукописи, переписанной мон. Мефодием из мон-ря *Агапия* в 1808–1814 гг. в мон-ре Бисерикани и купленной у старца Великовича в Бырладе в 1900 г. свящ. Иоанном Антоновичем (впосл. епископ Хушский Иаков) — *Antonovici*. 1904. P. 124–125; *Idem*. 2003. P. 168–169; хранится в Музее архиепископии Крайовы; опубл.: *Idem*. 1909. P. 70–76). В источнике содержится повествование о том, как в ночь на 22 окт. (год не указан) молдав. господарю Александру III Лэпушняну (1552–1561, 1563–1568) во сне явился небесный патрон П. вмч. Димитрий, к-рый сказал ему, что церковь П. во время похода султана Мехмеда II Фатиха (1451–1481) сожгли, и направил господаря в П. построить новую церковь. Александру III посетил П. и после духовной беседы с отшельником прп. Амфилохием (жившим в П. на тот момент ок. 50 лет) и со свящ. Феодоритом «дал царский пир» и подрядил строителей. В «Слове...» в виде рассказа прп. Амфилохия довольно подробно излагается жизнедеятельность основателя П. прп. Симеона, который, после того как церковь сожгли турки, спасся «в Угорской стране в крепости Гургиу, в монастыре Кашва, посвященном Успению Богородицы» (ныне Всехсвятский жен. монастырь, жудец Муреш, Румыния), там преставился и был похоронен учениками (после установления мира в 1486, завершившего 13-летнюю войну между Молдавским княжеством и Османской империей, св. Стефан III открыл мощи прп. Симеона и хранил их в своей сокровищнице, затем, оставив себе часть мощей, похоронил в Сучавской крепости).

Монастырь Пынгэраци. Фотография. 2019 г.
Фото: Radu Gabriel/Flickr.com

Монахи мон-ря Бистрица воспротивились строительству мон-ря в 13 км от них, и Александру III остановил работы в П. Через год, в ночь на 26 окт., Александру III во сне вновь явился вмч. Димитрий, к-рый пенял господарю за прекращение строительства П. и предрек ему из-за этого потерю трона и изгнание. Посоветовавшись с митр. Молдавским *Григорием II Нямецким* (1552–1563), с еп. Рэдэуцким Евфимием и со свящ. Феодором из Сучавской крепости, Александру III достроил П. В 1560 г. митр. Григорий II освятил церковь.

Эти же события через призму «Слова...» отражены в молдав. летописной традиции. Хронист XVII в. Григоре Уреке кратко описал, как господаря Александру III неоднократно «стращал» вмч. Димитрий (*Grigore Ureche*. 1958. P. 27). Григоре также привел сведения о настоятеле П. старце прп. Амфилохии, к-рый с детства подвизался в мон-ре, был искусным живописцем, знал ремесло работы с деревом, был почитаем всеми господарями, но книжным знанием не отличался, прожил в П. 56 лет, затем 4 года в Молдовице, где принял схиму с именем Енох и умер в возрасте 83 лет 7 сент. 1570 г. (т. о., датой его рождения считается 1487 г.), предсказав свою кончину; настоятелем П. после него был назначен иером. Феодор из Бистрицы. Преподобные *Симеон и Амфилохий* были канонизированы Синодом Румынской Православной Церкви 7 марта 2008 г.

Согласно «Краткой истории...» архим. Варнавы, после прп. Симеона в скиту П. «не было старшего» до прибытия в 1508 г. прп. Амфилохия из мон-ря Молдовица. В 1560 г. прп. Амфилохий вернулся в Молдовицу, оставив после себя настоятелем П. архим. Феодорита. После его смерти настоятелем стал его ученик с тем же именем, иером. Феодорит. Далее, основываясь на данных пространной истории П. и синодика мон-ря, архим. Варнава указал, что настоятелями мон-ря были иером. Савва, монахи Исихий, Антоний и Паисий, иеромонахи Мефодий и Феодосий. В документах сохранились имена еще неск. настоятелей П. Так, 8 сент. 1629 г. настоятель Сильвестр заключил с настоятелем мон-ря Бисерикани Геласием договор о лесной меже (*Vasile (Bîrzu)*. 2016. P. 123). В документе от 25 февр. 1633 г. упомянут настоятель Нил, к-рому господарь Александру IV Ильяш (1620–1621, 1631–1633) подтвердил право на владение неск. очищенными от леса участками, купленными им у неких Лариона и Дана (Ibidem). Тот же настоятель упомянут и в недатированной грамоте времени господаря Василе *Лупу* (1634–1653), где в споре с с. Дэрмэнешти говорится о праве на владение мон-рем частью господарских владений (*Vasile (Bîrzu)*. 2016. P. 123–124). Следующий известный настоятель — Савин, к-рого

господарь Константин Маврокордат (1733–1735, 1741–1743, 1748–1749, 1769) уполномочил 18 янв. 1734 г. вернуть в свои села беглых зависимых крестьян (Ibid. P. 124).

Под 1766 г. архим. Варнава упомянул настоятеля Климента, защитившего имения П. от посягательств со стороны и стабилизировавшего доходы мон-ря; после него перечислены имена настоятелей Гедеона, Иоанна, Феодора (без датировок). При настоятеле Даниле П. ок. 1780 г. получил ряд вкладов, был расписан иконостас (хранится в музее П.); позже Даниил перешел в мон-рь Бистрица, где погиб при обрушении моста, связывавшего игуменский дом с домовой ц. св. Иоанна Предтечи (*Vasile (Bîrzu)*. 2016. P. 124–125). Приблизительно в кон. XVIII в. настоятелем в П. был Анастасий, подпись к-рого стоит на отчетах о владениях П., к-рые запрашивал господарь (Ibid. P. 125).

Во время русско-турецкой войны (1787–1791) в Яссах побывал грузинский путешественник митр. Руисский *Иона (Гедеванишвили)*, к-рый по ходатайству местоблюстителя *Молдо-Влахийского Экзархата* еп. *Амвросия (Серебренникова)* получил от кн. Г. А. Потёмкина П. в свое управление. Несмотря на то что митр. Иона за 2 года всего один раз посетил П., он оставил подробное описание доходов, к-рые ежегодно получал с мон-ря. Эти сведения позволяют судить о благосостоянии П. в этот период. Так, митр. Ионе полагались: доход с 13 больших и малых сел ($^1/_{10}$ собранных овощей и фруктов и 7 тыс. моллюсков), 150 овец с ягнятами, 100 серебряных р., 700 жареных форелей и 700 окк брынзы (в Молдавском княжестве того времени 1 окка — 1,291 кг, или 1,52 л); кроме того, крестьяне отрабатывали барщину один день в месяц (или им платили отступные — 12 р. в год). Митр. Иона указывал, что крестьяне имели право переселиться в др. село и их нельзя было бить — в отличие от цыган, к-рые считались его собственностью (60 семей) и к-рых можно было продать или подарить, они ежедневно работали на него и «кормились его едой». Отдельно митр. Иона описал с. Ивэнешти, при к-ром были мельница и «монах с домом»; доход составляли 400 серебряных р., пшеница, ячмень, 4 тыс. коди (1 коди — ок. 36 л) кукурузы, сено. Непосредственно от П. митр. Иона получил 400 овец, 120 коров, 200 свиней и неск. лошадей. Он отмечал, что, покидая Молдавское княжество, «чтобы не запятнать своего имени и не унизить родную страну», он не стал продавать скот, а оставил 520 овец, 191 корову, ок. 400 свиней и др. «добро» Ясскому митрополиту (*Iona (Ghedevanişvili)*. 2001. P. 981–982).

При настоятеле П. иером. Кирилле (позже архимандрит, настоятель мон-ря *Рышка*) к 13 сент. 1793 г. на основе старого синодика был составлен Большой синодик П. (Bucur. Acad. Română. slav. 4612). При следующем настоятеле архим. Иоиле (до П.— настоятель мон-ря Бисерикани) господарь Александру Каллимаки 12 янв. 1798 г. освободил П. от налогов и пожаловал ежегодную выплату в 50 леев из доходов таможни. Подобное освобождение от налогов было закреплено при последующих настоятелях П. Вениамине (15 янв. 1801) и Иоасафе (18 февр. 1802). Следующий настоятель П. архим. Макарий в 1806 г. освятил ц. св. архангелов Михаила и Гавриила в подвальном помещении кафоликона, к-рое до этого использовалось как «тайница», где хранились ценности, причем не только П. Также по юго-зап. периметру стен архим. Макарий построил большой Г-образный келейный корпус, в 1804 г. заказал 100-килограммовый колокол (др. колокол П., такого же веса, не датирован).

Новый расцвет П. наступил при настоятеле еп. Вениамине (источники не дают уточнений — очевидно, это был титулярный архиерей), сыне княжича Михая Раковицэ. Имения монастыря в тот период простирались по берегу р. Таркэу до межи владений с. Комэнешти возле Бакэу. Известны жалоба еп. Вениамина в диван Молдавского княжества от 12 июня 1812 г. о захвате монастырского имения Брынкэу в Сорокском цинуте и решение дивана от 13 июля с приказом исправнику цинута разобраться в деле (*Vasile (Bîrzu)*. 2016. P. 126). О следующих настоятелях, архим. Геннадии и Иосифе Монахе, дополнительных сведений в источниках нет. О настоятеле П. архим. Афанасии архим. Варнава писал, что впосл. он стал епископом Севастийским и ему принадлежал деревянный окованный серебром крест с надписью «Атанаси Архимд / Пынгара: 1829 / июнь 27» (хранится в музее П.) (Ibid. P. 124–126). Имя архим. Афанасия встречается в переписке (16 июля 1819, 15 сент. 1826) о статусе имений П. (Ibid. P. 126). Благодаря ему в 1832–1833 гг. иеросхим. Авраамий «на равнине реки Таркэу, у вод Болохэнаша на землях монастыря Пынгэраци» основал скит Таркэу: будучи настоятелем П., архим. Афанасий противился этому, однако, став архиереем и великим екклисиархом Молдавской митрополии, всячески способствовал созданию скита (Ibid. P. 127). После краткого периода настоятельства протосинкелла Костандия П. в 1837–1857 гг. руководил архим. Варнава (в 1833–1837 был экономом П.), при к-ром мон-рь стал одним из наиболее значительных в Молдавском княжестве и приобрел совр. облик: была расширена площадь, стесненная рельефом (значительный участок выдолблен в горе, с др. стороны засыпан овраг), выстроена стена (высота 6 саж., длина 54 саж.; 1 саж.— ок. 2,23 м) с пристроенными к ней каменными кельями, трапезной и складом. Свящ. Виктор Кэдере сообщал, что до 1859 г. было начато строительство игуменского дома и архондарика (возведены стены), под к-рыми были устроены погреб на 14 отсеков и зал, также были построены 16 келий; ниже по склону располагались трапезная, кухня и пекарня, под к-рыми были устроены 3 погреба; под башней, расположенной в сев. части келий, было устроено отдельное подземное помещение; переделана и покрыта жестью башня-колокольня (высота 4,5 саж.); к востоку от кафоликона начато строительство церкви (длина 11 саж.) (Ibid. P. 64).

В 1872 г. под давлением Мин-ва внутренних дел Молдавская митрополия согласилась на размещение в зданиях П. исправительного учреждения. Церковь, возведение которой было начато при архим. Варнаве, была доведена до кровли, затем заброшена и разрушена. В 1909 г. при использовании труда заключенных к кафоликону с сев. стороны был пристроен притвор. В 1914 г. в П. был устроен военный госпиталь, функционировавший до конца первой мировой войны. По инициативе кор. Марии (супруга кор. Румынии Фердинанда I) для увеличения числа коек в П. было построено здание, впосл. преобразованное в Благовещенскую ц. В 1918 г. в П. был образован санаторий при Об-ве по профилактике туберкулеза. В 1923 г. вся

недвижимость П., в т. ч. земля, была отдана мон-рю *Секу* (жудец Нямц). Все это время Молдавская митрополия не отказывалась от прав на П.: в мон-ре оставалось неск. монахов и совершались богослужения.

В 1938–1944 гг. П. был превращен в казарму и военный склад. После войны более 30 га пахотной земли вокруг мон-ря были самовольно захвачены крестьянами с. Пынгэраци. Вскоре в П. устроили тюрьму для политических заключенных. Под давлением властей весной 1951 г. Румынский патриарх *Юстиниан* (*Марина;* 1948–1977) уступил бóльшую часть недвижимости П. Мин-ву здравоохранения (в бесплатную аренду для организации санатория), но с условием, чтобы 2–3 монаха смогли жить в помещении за стенами мон-ря и совершать богослужения в монастырской церкви. В 1958 г. на месте санатория по приказу Мин-ва образования была основана станция биологических, геологических и географических исследований в составе Ясского ун-та; поскольку здесь проходили практику студенты, службы в монастырской церкви были прекращены. 2 мая 1960 г. настоятель П. иером. Иринарх (Дрэган) под нажимом властей сдал руководству станции все оставшееся недвижимое имущество мон-ря; архив П. и б-ка (4 мешка с кириллическими книгами) были переданы Молдавской митрополии. Церковь была открыта в 1981 г. как приходская. В 1983 г. П. был открыт как скит, суффраганный мон-рю Бистрица.

19 апр. 1990 г., после падения коммунистического режима, епархиальное собрание Ясской архиепископии постановило возродить П.; 22 июня Синод Румынской Православной Церкви утвердил это решение. 30 окт. настоятелем П. был назначен иером. Лука (Диакону) из мон-ря Бистрица; 1 нояб. ему был передан инвентарь мон-ря, 14 нояб. совершена 1-я литургия. Общину составили игумен и насельники мон-ря Бистрица иером. Феофил (Лефтер) и мон. Иезекииль (Василовский). Благодаря серии судебных решений (1991–1996) были восстановлены имущественные права П. (постройки, земельные владения). 11 дек. 1990 г. мон-рю был возвращен иконостас, который поместили в Благовещенской ц. (ныне в музее П.). Восстановительные работы были начаты в 1992 г. молодежными скаутскими орг-циями из Румынии и Франции (отреставрирована сев.-вост. башня). 15 июля 1993 г. Национальный совет по памятникам Румынии дал разрешение на проведение реставрации, однако непрофессионально выполненные работы привели к новым утратам (разрушены башня-колокольня, сев. участок келий и погреб, построенные при Александру III Лэпушняну). Благодаря усилиям иером. Луки в П. были обеспечены условия для проживания общины, организованы иконописная мастерская и б-ка.

27 июня 1996 г. настоятелем П. стал протосинкелл Феофил (Лефтер), общину к этому времени составляли 18 насельников (3 иеромонаха, иеродиакон, 4 монаха, 2 рясофора и 8 послушников). В 1999 г. была закончена реконструкция дома архим. Варнавы, затем в сев.-вост. башне был устроен музей. В большом зале келейного корпуса Александру III Лэпушняну было закончено обустройство б-ки, перед входом в П. установлен большой мраморный крест с надписью «In hoc signo vinces» (Сим победиши). Также были устроены гараж, ремонтная, плотницкая, скульптурная и иконописная мастерские. Крышу Благовещенской ц. покрыли еловой вагонкой, установили новый иконостас (иконы выполнены И. Кэрбунару и ее учениками). В 2000–2001 гг. расписаны оба уровня кафоликона: верхняя ц. вмч. Димитрия и нижняя ц. св. архангелов Михаила и Гавриила (художники Василе и Виолетта Карп из Бухареста). Росписи выполнены в т. н. неовизант. стиле согласно традиционной для XV–XVI вв. иконографической программе. Церковь была заново освящена 26 мая 2002 г. В этот же день был заложен храм во имя преподобных Симеона и Амфилохия и всех румын. святых (строительство окончено в 2008), роспись выполнили В. и В. Карп, деревянный резной иконостас из дуба сделал мастер из г. Тыргу-Нямц К. Пей. 12 сент. 2010 г. митр. Молдавский и Буковинский Феофан (Саву) освятил церковь.

В новом кафоликоне выставлены для поклонения ковчежцы с частицами мощей вмц. Екатерины, св. Елевферия, мучеников Прова, Тараха и Андроника, преподобных Иоанна Хозевита (Нового Нямецкого), Иосифа Исихаста, Арсения Каппадокийского, свт. Феодосия и прп. Лаврентия Черниговских и др. Перед иконостасом установлен список с иконы Божией Матери «Гликофилусса» из афонского мон-ря *Филофей*, созданный монахинями мон-ря Робая (жудец Арджеш). На фундаменте времени Александру III Лэпушняну была восстановлена башня-колокольня, однако ошибки в проектировании (один из контрфорсов врезается в келейный корпус), игнорирование постепенного разрушения внешней зап. стены, неоправданные нововведения в архитектуру старого кафоликона (настил из белого камня) привели к возбуждению полицией культурного наследия уголовного дела, к-рое было приостановлено в связи со смертью настоятеля 2 февр. 2012 г. Новым настоятелем стал архим. Петроний (Марин), к-рый обязался при проведении ремонтных работ соблюдать правила сохранения памятников культурного и исторического наследия. В общине подвизаются ок. 30 насельников.

Архитектурный комплекс. Довольно сложная конфигурация монастырского комплекса диктуется особенностью рельефа вершины горы, на к-рой он располагается, а также корректировкой рельефа, осуществленной при настоятеле П. архим. Варнаве в сер. XIX в. Комплекс расположен на 2 уровнях, связанных мощеным подъемом и каменной лестницей, для которой был пробит проход в вост. стене монастыря. Нижний уровень разделен на 2 части келейным корпусом; в сев. части находятся обрамляющие старый кафоликон келейные корпуса и стены, а в южной — Г-образное строение, включающее кельи, трапезную и б-ку, а также парк (*Balş*. 1933. P. 315. Fig. 498). Вход на нижний двор осуществляется через башню-колокольню, воздвигнутую в нач. XXI в. на месте обрушившейся в 1996 г. На верхний двор помимо прохода через нижний есть и прямой вход: к новому кафоликону ведет дорога, проложенная по юж. периметру мон-ря.

Старый кафоликон. По мнению Г. Балша, церковь была основательно перестроена в XVII в. (*Balş*. 1928. P. 180); однако ученый также допускал, что стиль обрамления портала с маленьким щитом с гербом Молдавского княжества может относиться к периоду правления Александру III Лэпушняну. О том, что во время правления господаря Василе Лупу в П. проводились значительные

работы, свидетельствует каменная надпись, найденная в руинах архиерейского дома и вмонтированная в стену притвора в 1909 г. В ней указано, что архиерейский дом к 10 сент.

Старый кафоликон монастыря Пынгэраци. 1560 г. Фотография. 2008 г.
Фото: Madalinfocsa/Wikimedia Commons

1642 г. построили великий вистиерник (казначей) Лупу Думитрашку Шолдан и его супруга Сафта; также были проведены работы в башне, трапезной и на кровле церкви (Ibid; *Idem.* 1933. P. 335). Др. авторы считают, что в XVII в. были проведены только работы, указанные в надписи, и нет оснований считать, что церковь претерпела значительную перестройку в это время (*Vasile (Bîrzu).* 2016. P. 60). Раскопки 1992–1994 гг. доказали, что церковь была возведена на свободном от построек месте, соответственно ее следует датировать 1560 г., а более поздние изменения могут касаться лишь частей (*Cantacuzino.* 1997. P. 233). В последнем обобщающем труде по румын. искусству отмечается, что церковь построена Александру III Лэпушняну, возможные более поздние переделки не упоминаются вовсе (*Sinegalia.* 2018. P. 416).

Старый кафоликон — прямоугольное в плане строение с 3-гранной апсидой и контрфорсами (один в юго-зап. углу, 2 на юж. стене, 2 малых по обе стороны апсиды, один по центральной оси апсиды). Вход в нижнюю церковь расположен с юж. стороны. К сев. стене церкви в 1909 г. пристроен довольно обширный притвор, из к-рого через перекидной мостик можно попасть в верхнюю церковь. Внутреннее пространство нижней и верхней церквей разделено на алтарь, неф и нартекс, покрытые коробовыми сводами, перпендикулярными главной оси (в нижней пространство поделено аналогичным образом, но с использованием стены). Притвор состоит из 2 сообщающихся помещений, одно из к-рых связано с нартексом, другое — с нефом. Для перекрытия использованы своды на арках и парусах, с куполами, но без главы. Нижнее и верхнее помещения связаны винтовой лестницей, устроенной в сев. части зап. стены. Оконные проемы прямоугольные, довольно узкие, профилированы каменными багетами так же, как и порталы. Церковь покрыта высокой 4-скатной кровлей с закругленными углами.

Новый кафоликон был построен на верхнем дворе в 2002–2008 гг.; после завершения росписи в 2010 г. освящен. Он имеет значительные размеры и выстроен в соответствии с канонами молдав. архитектуры XVI в.: 3-конховый в плане, глава над нефом, глухие арки на фасадах и т. д. На зап. фасаде в большом люнете над порталом изображена композиция «Все румынские святые», в 2 глухих арках по сторонам от входа — преподобные Симеон и Амфилохий. Основные отличия от средневек. архитектуры находятся в интерьере: в нефе на уровне конх боковых апсид воздвигнуты балконы для хоров; внутри церкви не предусмотрены разделительные стены между помещениями, что придает интерьеру особую просторность.

Другие строения. Башня-колокольня — 2-уровневое строение, прямоугольное на нижнем и 8-гранное (звонница) на верхнем уровне, с мощными угловыми контрфорсами. В 6 м к северу от старого кафоликона располагается удлиненный корпус с трапезной, кухней и комнатой для гостей, к-рый, по данным раскопок, имеет фундамент на скале и был возведен на месте постройки XVI в. В вост. части корпуса расположена сев.-вост. башня, восходящая также к XVI в., ее неоднократно перестраивали (последние восстановительные работы проведены в 90-х гг. XX в.), в ней расположен музей П. С вост. стороны она граничит с домом архим. Варнавы, построенным за пределами первоначального монастырского комплекса и восстановленным в то же время, что и сев.-вост. башня (*Cantacuzino.* 1997. P. 237, 241).

Святыни. Возможно, из местного ряда первоначального иконостаса Димитриевской ц. происходит находящаяся ныне в собрании Национального музея искусств Румынии (Бухарест) икона Божией Матери «Одигитрия» с поясными изображениями архангелов Михаила и Гавриила в верхних углах и с пророками на боковых каймах (по 6 с каждой стороны). Икону датируют посл. четв. XVI в. (Arta din Moldova. 1999. P. 60–61), кон. XVI в. (*Nicolescu.* 1971. Cat. 17. P. 36. Pl. 20, 21; *Sabados.* 2018. P. 491) и нач. XVII в. (*Efremov.* 2002. Cat. 104. P. 212. Il. 181). Стиль и иконография иконы продолжают традиции времени правления Петру IV Рареша, представленные в первую очередь иконами из местного ряда старого иконостаса в монастыре Хумор, и сохраняют понимание (пусть и формальное) монументальности. В то же время на иконе присутствуют изменения, характерные для посл. четв. XVI в. (включение фигуры в изобразительное поле, удлинение туловища и иное вследствие этого соотношение между головой и туловищем и др.) (*Sabados.* 2018. P. 491).

В П. хранятся 2 иконы, датируемые рубежом XVI и XVII вв.: «Пантократор на престоле в Деисусе с апостолами» и образ Божией Матери «Никопея» с архангелами и пророками. А. Ефремов атрибутировал иконы мастерам Йону и Софронию, расписавшим кафоликон мон-ря *Сучевица* к 1596 г. (*Efremov.* 2002. Cat. 93, 94. P. 209; Il. 168, 169. P. 99). В их стиле заметно стремление к усилению декоративного начала: использованы инкрустированные колонки-багеты, обрамляющие изображения на боковых каймах апостолов и пророков, орнаментальное решение с помощью того же приема плоскости нимбов и др. К тем же характеристикам и той же атрибуции принадлежат иконы вмч. Георгия в рост с вынутым из ножен мечом в руках из мон-ря Бистрица, к-рая, как предполагается, находилась ранее в П. (Ibid. Cat. 95. P. 209–210; Il. 170. P. 100), и вмч. Димитрия в рост с копьем в руке, также из собрания монастыря Бистрица (*Vasile (Bîrzu).* 2016. P. 108–109). Неизвестно местонахождение иконы «Деисус с пророками Давидом и Соломоном», сфото-

графированной в П. в 1939 г. Н. Йоргой (Ibid. P. 106).

В музее П. хранится также фрагмент снятой со стены первоначальной росписи старого кафоликона с фигурой вмч. Димитрия. Здесь же находится резной из липы иконостас Димитриевской ц. 1779–1780 гг.; на декоративном фризе помещена строительная надпись, в к-рой указаны имя заказчика — настоятеля П. игум. Даниила — и дата окончания работ (дек. 1780). Храмовая икона вмч. Димитрия и икона св. Иоанна Предтечи, согласно надписи в нижнем левом углу, были написаны игум. Даниилом в 1779 г.

Также в собрании музея П. хранится фонд старообрядческих икон, подаренных П. иером. Василием (Стратом) из Аджуда: «Чудо вмч. Георгия о змие» (1875), праздничная икона святых Илии, Спиридона, Елевферия, Харалампия, Амфиана и Никифора (3 июня 1860), иконы архангелов Михаила и Гавриила, а также Трех святителей. К XIX в. относятся икона святых Константина и Елены (иконописец Негоицэ Зуграв) и 3 рус. иконы — 2 иконы Божией Матери с Младенцем и икона свт. Николая, а также значительное количество икон из 2 иконостасов П.

В музее П. также хранятся предметы литургической утвари кон. XIX — 1-й пол. XX в. и старопечатные книги кон. XVIII–XIX в. Экземпляр «Казании» митр. Варлаама (Моцока) 1644 г. был куплен и передан в дар музею П. настоятелем П. архим. Лукой (Диакону) в 1993 г. Согласно описям 1924 и 1949 гг., собрание мон-ря было довольно обширным. Многие принадлежавшие ранее мон-рю иконы и литургические предметы хранятся в др. собраниях или запасниках и до сих пор не идентифицированы.

Ист.: *Antonovici I.* Veneraţia Marelui Ştefan pentru moaştele sihastrului Simion preotul, de la Pângăraţi, după cele aflate într-un manuscris vechi // Făt-Frumos. Birlad, 1904. N 7/8. P. 124–125 (*idem.* Ibid. // Ştefan cel Mare şi Sfânt, 1504–2004: Portret în istorie. Suceava, 2003. P. 168–169); *idem.* Un manuscris din mănăstirea Pângăraţi // Revista pentru istorie, arheologie şi filologie. Bucur., 1909. Vol. 10. N 1. P. 70–76; *Grigore Ureche.* Letopiseţul Ţării Moldovei / Ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1958²; *Iona (Ghedevanişvili), ep.* Călătorie în Moldova, 1790–1791 // Călători străini despre Ţările Române. Bucur., 2001. Vol. 10. Pt. 2. P. 978–987; *Clit C.* Un opis al documentelor mănăstirii Pângăraţi din 1849 // Istorie şi cultură: In honorem acad. A. Eşanu. Chişinău, 2018. P. 306–329.

Лит.: *Balş Gh.* Bisericile Moldoveneşti din veacul al XVI-lea. Bucur., 1928. P. 180–188, 347; *idem.* Bisericile i mănăstirile Moldoveneşti din veacurile al XVII-le i al XVIII-lea. Bucur., 1933. P. 307, 315, 335; *Nicolescu C.* Icoane vechi româneşti. Bucur., 1971. Cat. 17; *Stoicescu N.* Repertoriul bibliografic al localităţilor şi monumentelor medievale din Moldova. Bucur., 1974. P. 645–646, 688; *Năsturel P. S.* Le Dit du monastère de Pângăraţi // Bul. bibliotecii Române. Freiburg i. Br., 1983. Vol. 10(14). P. 387–420; *Cantacuzino Gh. I.* Date archeologice şi istorice privind mănăstirea Pângăraţi // Memoria Antiquitatis. Piatra-Neamţ, 1997. N 21. P. 227–250; Arta din Moldova de la Ştefan cel Mare la Movileşti: Cat. exp. de la Muzeul naţional de artă al României. Bucur., 1999; *Efremov A.* Icoane româneşti. Bucur., 2002; *Cazacu M.* Minuni, vedenii şi vise premonitorii, în trecutul românesc. Bucur., 2003; *Székely M.-M.* Cuvântul pentru zidirea sfintei mănăstirii Pângăraţi şi figura ctitorului ideal în Moldova sec. XV–XVI // Studii şi materiale de istorie Medie. Bucur., 2013. Vol. 31. P. 275–299; *Prohin A.* Vise şi Vedenii profetice în manuscrisele din Ţările Române (sec. XV–XVI) // Studia Universitatis Moldaviae. Ser. Ştiinţe umanistice. Chişinău, 2015. N 4(84). P. 18–27; *Vasile (Bîrzu), ierom.* Mănăstirea Pângăraţi: Studiu istoriografic şi aghiologic. Sibiu, 2016; *Sabados M.* Icoane şi iconostase din Moldova în sec. XVI–XVII // *Teodorescu R., Porumb M., ed.* Arta din România. Din preistorie în contemporaneitate. Bucur.; Cluj-Napoca, 2018. Vol. 1; *Sinegalia T.* Arhitectura Moldovei în sec. XVI–XVII // Ibid.

Э. Драгнев

ПЫ́ПИН Александр Николаевич (23(25).03.1833, Саратов — 26.11. 1904, С.-Петербург), историк литературы и общественного движения, славист, этнограф, критик и публицист, академик С.-Петербургской АН, действительный статский советник (с 1 янв. 1902). Дата рождения П.— 23 марта 1833 г.— указана в метрической книге Сергиевской ц. (ГА Саратовской обл. Ф. 13. Оп. 1. Д. 162. Л. 2 об.) и свидетельстве о рождении и крещении (РО ИРЛИ (ПД). Ф. 250. Оп. 2. Д. 1. Л. 1 об.), однако он сам и члены семьи днем его рождения считали 25 марта. Род. в семье мелкопоместного дворянина Николая Дмитриевича Пыпина и его супруги Александры Егоровны (урожд. Голубевой). Дед П., прот. Егор Иванович Голубев, служил в саратовской ц. в честь Спаса Нерукотворного (Сергиевской). После смерти прот. Е. И. Голубева настоятелем храма, а впосл. и благочинным, членом духовного правления стал муж его старшей дочери Евгении — прот. Гавриил Иванович Чернышевский, восприемник при крещении П. (крещен 24 марта 1833 в ц. в честь Спаса Нерукотворного). С сыном прот. Гавриила Чернышевского, известным публицистом Николаем Гавриловичем Чернышевским, П. рос вместе и был очень близок (после ареста Н. Г. Чернышевского (7 июля 1862) и последующей ссылки в Сибирь П. оказывал ему и его семье материальную помощь, купил дом Чернышевского в Саратове, сохранил его архив, добивался цензурного разрешения на переиздание его сочинений и ходатайствовал об облегчении его участи). Семьи Пыпиных и Чернышевских жили в одной усадьбе (ныне Музей-усадьба Н. Г. Чернышевского). У П. были единоутробные сестра и брат и 7 родных братьев и сестер, «для каждого из детей заказывалась икона хорошего письма — мальчикам в золоченых ризах, девочкам в серебряных...» (*Пыпина.* К биографии А. Н. Пыпина // Музей-усадьба Н. Г. Чернышевского. ОФ. № 3915. Папка 3. Л. 6). Воспитание в семье было глубоко религиозным, Н. Г. Чернышевский вспоминал, что бабушка, Пелагея Ивановна Голубева, читала внукам Четьи-Минеи, принимала у себя богомолок и юродивых (*Чернышевский.* 1939. С. 635). Ребенком П. слушал рассказы приходивших к ним в дом странниц, побывавших в Воронеже, Саровской пуст., Киеве и Иерусалиме. Начальным образованием П. занимались мать и дядя, в детстве и юности П. пользовался обширной б-кой дяди, в которой была и духовная лит-ра: «...объяснения на Книгу Бытия Филарета, книги по церковной истории, собрание проповедей, мистические книги» (Мои заметки. 1996. С. 50).

По окончании в 1849 г. Саратовской муж. гимназии П. поступил на историко-филологический фак-т Казанского ун-та, затем в 1850 г. перевелся в С.-Петербургский ун-т. На 3-м курсе И. И. Срезневский привлек П. к составлению словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Работая над Новгородской I летописью, П. изучал лексические и фразеологические единицы памятника, палеографические особенности древних текстов. Подготовленный им Словарь к Новгородской первой летописи был опубликован в 1854 г. в «Известиях Императорской академии наук по отделению русского языка и словесности».

В 1853 г. П. завершил обучение в ун-те со степенью кандидата по разряду общей словесности. Его 1-й журнальной статьей стало исследование о драматурге XVIII в. В. И. Лукине (опубл.: Отеч. зап. 1853. Отд. 2. № 8. С. 39–90; № 9. С. 1–30), отрывок

из кандидатской диссертации. До 1858 г. П. публиковал в «Отечественных записках» рецензии и статьи по истории лит-ры. В 1854 г. получил стипендию Мин-ва народного просвещения для подготовки к магистерскому экзамену и написанию диссертации. В 1857 г. П. защитил магист. дис. «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских» с утверждением в степени магистра рус. словесности. Работа составила «эпоху в области разработки истории русской повести» (*Венгеров*. 1898. С. 893), стала первым научным исследованием по истории древнерус. повестей. Материал для диссертации П. собирал в фондах Публичной б-ки (ныне РНБ), в Румянцевском музее (ныне РГБ), в б-ке Московского об-ва истории и древностей российских, бывш. собрании Демидовых.

По представлению Мин-ва народного просвещения с янв. 1858 по янв. 1860 г. П. был отправлен в Европу для подготовки к получению звания профессора по рус. словесности. Во время путешествия он побывал в германских гос-вах, Франции, Великобритании, Швейцарии, Голландии, итальянских гос-вах, Австрийской империи. В 1858–1860 гг. в «Современнике» были опубликованы путевые очерки П.: «Два месяца в Праге», «Из Флоренции», «Из Венеции», «Из Праги». После возвращения, в марте 1860 г., он был назначен исполняющим должность экстраординарного профессора кафедры всеобщей истории лит-ры историко-филологического фак-та С.-Петербургского ун-та и в 1860/61 уч. г. читал лекции по истории провансальской и средневек. франц. лит-ры. В нояб. 1861 г. он подал в отставку (одновременно с К. Д. Кавелиным, В. Д. Спасовичем, М. М. Стасюлевичем и Б. И. Утиным) вслед. введенных после студенческих волнений новых правил (матрикул), ограничивавших права и свободы студентов. К преподавательской работе П. больше не возвращался, до конца жизни занимался исключительно научной и публицистической деятельностью. С нояб. 1861 по авг. 1866 г. состоял в должности члена Археографической комиссии при Департаменте народного просвещения. В апр.—окт. 1862 г. по представлению Министерства народного просвещения совершил 2-ю поездку в Европу с целью изучения системы народного образования, посетил Австрийскую империю, Францию и германские гос-ва. По возвращении опубликовал работы: «Народное образование во Франции» (1862), «Вопрос о народном образовании в Германии» (1863). В 1863 г. П. вступил в брак с Юлией Петровной Гурскалин (1837–1897), дочерью П. И. Гурскалина, владельца нотного издательства; у них родились 2 сына и 3 дочери.

С 1854 г. П. сотрудничал с «Современником», с 1865 г. был соредактором Н. А. *Некрасова*. В 1866 г. «Современник» был закрыт, и в 1867 г. П. перешел в «Вестник Европы» (с 1868 член редакции). В «Вестнике Европы» он публиковал научные исследования, впосл. оформленные в монографические труды: «Общественное движение в России при Александре I», «Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов», «Белинский. Его жизнь и переписка», «История славянских литератур», «История русской этнографии», «История русской литературы», «М. Е. Салтыков», «Н. А. Некрасов». Из статей, не ставших частью обширных исследований, примечательны «Крылов и Радищев», «Панславизм в прошлом и настоящем», «Литературный панславизм», «Польский вопрос в русской литературе», «Народничество», «Константин Аксаков. 1817–1860», «Русская наука и национальный вопрос в XVIII в.», «Александр Сергеевич Пушкин — 29 января 1837», «Новые объяснения Пушкина», «Обзор русских изучений славянства», «Русское славяноведение в XIX ст.», «Грибоедов. Исторические заметки», «Литературные «воспоминания» и «переписка»», «Значение Гоголя в создании современного международного положения русской литературы».

П. также опубликовал ряд статей о рус. масонстве, положив т. о. начало научному исследованию этой темы в России: «Русское масонство в XVIII в.», «Русское масонство до Новикова», «Материалы для истории масонских лож», «Хронологический указатель русских лож от первого введения масонства до запрещения его. 1717–1829» (отд. изд.: *Пыпин А. Н.* Русское масонство: XVIII и 1-я четв. XIX в. Пг., 1916).

В 60-х — нач. 70-х гг. XIX в. П. занимался переводом исторических сочинений И. Шерра, Г. Геттнера, Дж. У. Дрейпера, Дж. Милля, А. Л. фон Рохау, У. Уэвелла, Ф. К. Шлоссера и др.

В 1871 г. П. был избран академиком по отд-нию рус. истории С.-Петербургской АН. Этому избранию препятствовал министр народного просвещения гр. Д. А. *Толстой*, подготовивший доклад, в к-ром подчеркивались антиправительственные симпатии П. и его тесные отношения с Чернышевским, схожий доклад поступил и от III отделения. В итоге имп. Александр II не утвердил П. в звании академика, что было воспринято общественностью как посягательство на академические права и вызвало протест российской профессуры. Развернувшаяся общественно-политическая полемика заставила П. отказаться от этого звания. Только в 1891 г. он стал членом-корреспондентом отд-ния рус. языка и словесности С.-Петербургской АН, а с 10 янв. 1898 г.— ординарным академиком. В отд-нии рус. языка и словесности с 1899 г. П. редактировал «Известия отделения русского языка и словесности», работал над изданием сочинений имп. Екатерины II (Сочинения имп. Екатерины II: На основании подлинных рукописей и с объяснит. примеч. акад. А. Н. Пыпина: В 12 т. СПб., 1901–1907), возглавил организационный комитет по проведению С.-Петербургского съезда русских филологов и историков-славистов (1903) и был председателем Комиссии по организации международного съезда славистов (назначен на 1904, но не состоялся). С 24 июля по 1 сент. 1904 г. исполнял обязанности вице-президента АН.

П. не прерывал связей с родным городом, много делал для его культурного и научного развития: поддержал идею создания 1-го общедоступного художественного музея им. А. Н. Радищева в Саратове (открыт 29 июня 1885), в к-рый передал ряд ценных экспонатов, регулярно снабжал изданиями Саратовскую публичную б-ку. В 1887 г. П. был избран членом Саратовской УАК, а 16 дек. 1899 г. ему присвоено звание почетного гражданина г. Саратова.

П. был членом многих российских и европейских научных и литературных об-в и орг-ций, в т. ч. имп. Русского археологического об-ва в С.-Петербурге (1857) и Москве (1867), Сербского ученого об-ва (1869), имп. Русского географического об-ва (1879), Об-ва любите-

лей российской словесности при Московском ун-те (1880), Болгарского ученого об-ва (1884), Об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те (1885), чл.-кор. Сербской академии (1895), Об-ва любителей древней письменности (1896), иностранным членом Чешской академии имп. Франца Иосифа для наук словесности и искусства (1902) и др. Он — лауреат Демидовской премии 1858 г. за «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских», Уваровской премии 1866 г. за «Обзор истории славянских литератур» и 1891 г. за «Историю русской этнографии», обладатель большой золотой медали имп. Русского географического об-ва 1891 г. за «Историю русской этнографии». Также в 1899 г. был награжден серебряной медалью за участие в работе комиссии при АН над программой к 100-летию со дня рождения А. С. Пушкина.

Похоронен на кладбище *санкт-петербургского Новодевичьего в честь Воскресения Христова женского монастыря.*

П.— автор ок. 1500 печатных работ по истории русской и зарубежной лит-ры, славистике, этнографии, фольклору, археологии; глава культурно-исторического направления в академическом литературоведении, в основе к-рого лежала идея изучения лит-ры как части культуры народа, выражения его национальной жизни в контексте общественно-исторических событий. На протяжении 50-летней научной деятельности П. неоднократно обращался к изучению лит. памятников русской старины, в т. ч. религиозных. В «Очерке литературной истории старинных повестей и сказок русских» П. рассмотрел рукописные сказания, повести, сказки, романы XVII–XVIII вв., пришедшие на Русь из Византии, Германии, Польши. Он доказал, что их в России не столько переводили, сколько переделывали: частные национальные черты подлинника заменялись другими, взятыми из рус. быта (Очерк лит. истории. 1857. С. 4). В этой связи П. рассматривал сказки и повести не только как лит. памятники, но как значимый источник по истории народной культуры. Так, признавая христианство важной нравственной и политической силой Руси, П. говорил о влиянии религии на светскую переводную лит-ру. Напр., в рус. редакции «Александрии», отмечал он, Александр Македонский «принадлежит к жизни и понятиям христианским... вооружается против народов языческих, действует по высшим определениям, отличается уважением к святыне и смирению, признает суетность своей славы» (Там же. С. 47). Среди памятников старины нравственно-религ. содержания П. рассматривает апокрифические сочинения «О Соломоне царе и Китоврасе», историю «Варлаама и Иоасафата», Палею, а также сборники повестей «Зерцала», рус. переводы Хронографа XVII в.

П. принадлежит открытие в 1856 г. повести «О Горе-злосчастии», которую Ф. И. *Буслаев* ставил в один ряд с наставительными религиозно-нравственными произведениями русского средневековья (*Буслаев.* 1861. С. 614).

В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. выходят первые исследования П. об апокрифах. В сб. «Памятники старинной русской литературы» (1862. Вып. 3) появляются «Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным». Ученый опубликовал 32 памятника (Сказания об Адаме, Сказания о попе, о Мельхиседеке, Повести и басни о царе Соломоне, О рождестве Иисуса Христа, Хождение Богородицы по мукам, Сон Богородицы и др.), многие представлены в различных списках и редакциях (от 2 до 11). Корпус памятников, по словам П., составили «апокрифы, или, как называли их в старину, «ложные», «отреченные», «тайные», «сокровенные» книги» (Ложные и отреченные книги. 1862. С. 1). Рассматривая эти названия как синонимичные, в пояснительной статье П. все же выделяет собственно апокрифы, т. е. «недостоверные и не принятые древней Церковью сказания из ветхозаветной и новозаветной истории» (Ложные и отреченные книги рус. старины: Объяснения. 1862. № 1. С. 80), и книги «ложные», не упомянутые в древних индексах,— к ним П. относит «весь тот цикл литературы, в который, кроме позднейших народно-поэтических сказаний и суеверных мифов религиозного характера, входило и много произведений... не относящихся к церковной истории и вообще к духовным предметам»: книги волшебные, гадания, предвещания, поверья, суеверия и т. п. (Там же. С. 82).

Для П. ложные книги представляют собой прежде всего культурно-историческое явление, свидетельствующее о той ступени развития, на к-рой находился народ в Др. Руси. «В историческом смысле,— отмечал он,— апокрифы делаются верным указателем известной степени религиозного развития, именно той, на которой обыкновенно остается масса, на которой простодушие и легко-увлекающееся воображение играют больше роли, чем отвлеченное и строгое понимание веры» (Там же. С. 111). Отмечая мифологическую природу ложной и отреченной лит-ры, ученый категорически исключал влияние на ее возникновение языческих представлений народа, считая, что «пространство времени, к которому относится появление и господство ложных книг, составляет особенный период в истории народного сознания, и этого периода невозможно смешивать с двоеверием первых веков русского христианства» (Там же. С. 113). П. установил, что первые апокрифы рус. лит-ры почти современны ее древнейшим памятникам: Палея была знакома прп. Нестору Киево-Печерскому (Там же. С. 96). Списки апокрифов П. датирует XI–XIX вв., при этом считая, что бо́льшая часть этих памятников гораздо древнее. Он полагал, что основными источниками рус. апокрифов были Византия, а также Сербия и Болгария; влияние западноевроп. стран появляется к кон. XVII в. Переломным в распространении апокрифов П. считал XVII в. По его мнению, после церковного раскола ложные книги перешли к старообрядцам и остались исключительно их достоянием, а к XIX в. были почти забыты.

П. неоднократно обращался к теме церковного раскола, изучал лит-ру старообрядчества. Он отмечал необходимость реформы патриарха Никона, в основу к-рой изначально был положен вопрос исправления церковных книг. Раскол интересовал ученого не только в контексте истории России, но и как «ныне живущий факт, непосредственное, ревниво охраняемое продолжение исторической старины» (Сводный старообрядческий синодик. 1883. С. 2). Раскольническая тема, по его мнению, требовала подробного изучения в историческом и этнографическом аспектах ввиду большой численности старообрядцев, сохранявших свои традиции и предания.

Выдающимся трудом П. стала «История русской литературы» (в 4 т.), в к-рой он рассматривал развитие отечественной лит-ры с древних времен до 40-х гг. XIX в., сопровождая изложение обширными библиографическими примечаниями. В работе подробно изложены взгляды ученого на роль христианства в культуре Др. Руси. Он полагал, что принятие христианства стало решающим внутри- и внешнеполитическим событием в жизни Русского гос-ва, совершившим «величайший переворот» в культурном развитии народа. Христианизация Руси способствовала политическому объединению гос-ва, явилась «первым цельным кодексом космогонии и нравственности» для народа (История рус. лит-ры. 1898. С. 67), дала новую историю миротворения и 1-ю историю человечества, послужила началом просвещения и распространения письменности. Выступая с позиций либерального просветительства, П. был убежден, что, приняв христианство, Др. Русь раз и навсегда порвала с враждебным азиатским миром, объединилась с европ. народами, совершила движение навстречу европ. цивилизации. В этой связи последующая вражда и разрыв Восточной и Западной Церквей, по мнению ученого, «сделали невозможным влияние западной образованности в Древней Руси» (Там же. С. 70), что в свою очередь задержало развитие страны на неск. веков.

П. одним из первых ввел в научный обиход термин «официальная народность», в к-ром объединил уваровскую триаду «Православие, самодержавие, народность». В работах П. нашло выражение осмысление им славянофильства как общественно-философского явления эпохи. Подвергая критике отдельные теоретические и идейно-политические положения программы славянофилов, в т. ч. чрезвычайно идеализированное представление о народе, ученый вместе с тем отмечал исторические заслуги прежде всего ранних славянофилов в развитии российского общества. Он разграничивал понятия «официальная народность» и «славянофильство».

В восприятии мн. современников П. представал теоретиком прогресса, европейцем, далеким от рус. жизни. Тем не менее П. был человеком с глубоко заложенным национальным чувством, вся его научная деятельность была направлена на осмысление исторического прошлого и настоящего России. По словам А. А. *Шахматова,* он поражал современников удивительной начитанностью и энциклопедичностью знаний, «любил многострадальное и величественное прошлое русского народа: здесь так ярко для его научного творчества выступали беззаветные жертвы, принесенные общему делу, и громадные усилия, создавшие русскую культуру и просвещение» (*Шахматов.* Об А. Н. Пыпине // Музей-усадьба Н. Г. Чернышевского. ОФ. № 3911. Папка 8. Л. 1, 3).

Арх.: РНБ. Ф. 621; РГАЛИ. Ф. 395; ИРЛИ. Ф. 250; Архив РАН (СПб.). Ф. 111; ГА Костромской обл.; *Пыпина В. А.* К биографии А. Н. Пыпина // Музей-усадьба Н. Г. Чернышевского. ОФ. № 3915. Папка 3; *Шахматов А. А.* Об А. Н. Пыпине // Там же. ОФ. № 3911. Папка 8. Л. 1–3.

Соч.: Словарь к Новгородской I летописи // ИОРЯС. 1854. Т. 3. Приб. Стб. 33–126; Очерк лит. истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857; Ложные и отреченные книги рус. старины: Объяснения к «Памятникам древней рус. лит-ры» // Рус. слово. 1862. № 1. Отд. 2. Рус. лит-ра. С. 75–114; № 2. С. 42–88; Ложные и отреченные книги рус. старины, собр. А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. (*Кушелев-Безбродко.* Памятники; Вып. 3); Старообрядческий синодик. СПб., 1880. (СбОРЯС; Т. 21. № 1); Старообрядческий синодик // ЗИАН. 1880. Т. 36. Кн. 2. С. 345–361; Сводный старообрядческий синодик: 2-е изд. синодика по 4-м ркп. XVIII–XIX вв. СПб., 1883. (ПДПИ; 44); История рус. лит-ры: В 4 т. СПб., 1898. Т. 1; Русское масонство: XVIII и 1-я четв. XIX в. / Ред. и прим.: Г. В. Вернадский. Пг., 1916; Мои заметки. Саратов, 1996.

Лит.: *Буслаев Ф. И.* Ист. очерки рус. народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1; *Венгеров С. А.* Пыпин А. Н. // ЭС. 1898. Т. 50. С. 892–894; *Барсков Я. Л.* Список трудов акад. А. Н. Пыпина: 1853–1903. СПб., 1903; 50-летие науч.-лит. деятельности акад. А. Н. Пыпина // Лит. вестн. СПб., 1903. № 3. С. 337–340; *Архангельский А. С.* Труды акад. А. Н. Пыпина в области истории рус. лит-ры // ЖМНП. 1904. Ч. 351. № 2. Отд. 4. С. 73–125; *Глинский Б. Б.* А. Н. Пыпин: (Мат-лы для биографии и характеристики) // ИВ. 1905. Т. 99. № 1. С. 263–307; *Пиксанов Н. К.* Памяти А. Н. Пыпина // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 3. С. 220–228; *Чернышевский Н. Г.* Автобиография // *Он же.* ПСС: В 15 т. М., 1939. Т. 1. С. 632–634; *Гришунин А. Л.* Культурно-ист. школа // Акад. школы в рус. литературоведении. М., 1975. С. 100–201; *Озерянский А. С.* А. Н. Пыпин о славянофилах: (К постановке проблемы) // Историография и источниковедение стран Центр. и Юго-Вост. Европы. М., 1986. С. 72–80; *он же.* Завещание А. Н. Пыпина // Четыре века: Сб. ст. Саратов, 1991. С. 121–128; *он же.* А. Н. Пыпин и Радищевский музей в Саратове // Худож. коллекции музеев и традиции собирательства. Саратов, 1999. С. 159–162; *он же.* «Диспут был вчера, в воскресенье...»: (Защита А. Н. Пыпиным магист. дис. 24 марта 1857 г.) // Пропагандист великого наследия: Сб. науч. тр. и мат-лов. Саратов, 2011. Вып. 4. С. 84–89; *он же.* К вопросу взаимоотношений Н. Г. Чернышевского и А. Н. Пыпина (по мат-лам переписки 1840 — нач. 1860-х гг.) // Там же. С. 124–136; *Балыкин Д. А.* А. Н. Пыпин как исследователь течений рус. обществ. мысли. Брянск, 1996; А. Н. Пыпин и проблемы славяноведения. М.; Ставрополь, 2005; *Аксенова Е. П.* А. Н. Пыпин о славянстве. М., 2006; А. Н. Пыпин: Мат-лы к биографии / Сост.: А. С. Озерянский, Е. В. Степанова. Саратов, 2017; *Степанова Е. В.* Историк книжных древностей: Начало науч. деятельности А. Н. Пыпина // Светская и духовная словесность в России XVIII–XIX вв. / Ред.: М. И. Щербакова. М., 2018. С. 28–42.

Е. В. Степанова

ПЫ́РВУ Муту, прп. (пам. румын. 7 авг.), иконописец — см. *Пафнутий (Пырвеску).*

ПЬЮ́ЗИ [англ. Pusey] Эдуард Бувери (22.08.1800, Пьюзи, Беркшир – 16.09.1882, Оксфорд), англ. богослов и ученый, один из лидеров *Оксфордского движения* — группы англикан. богословов-консерваторов, стремившихся к обновлению богословской и литургической жизни Церкви Англии через возвращение к «корням» англикан. религ. традиции. П. учился в частной школе англикан. свящ. Р. Робертса, затем поступил в колледж Итон. В 1819–1822 гг. учился в Крайст-Черч-колледже Оксфордского ун-та, к-рый закончил первым по успеваемости. В 1823 г. П. выиграл конкурс на получение преподавательской должности в Ориел-колледже Оксфордского ун-та, где познакомился с Дж. Г. *Ньюменом* и Дж. *Киблом* — буд. инициаторами Оксфордского движения. В 1825–1827 гг. в ун-тах Гёттингена и Берлина П. изучал евр., араб., сир. языки. В Германии он заинтересовался идеями нем. *пиетизма,* стремившегося обновить жизнь лютеран. церкви, и осмыслил это явление в кн. «Историческое исследование возможных причин преобладания рационализма в германской теологии» (An Historical Enquiry into the Probable Causes of the Rationalist Character Lately Predominant in the Theology of Germany. L., 1828). Эта работа привлекла внимание, и в 1828 г. Артур Уэллсли, герцог Веллингтон, назначил П. профессором евр. языка Ориел-колледжа, а П. был рукоположен в сан диакона. В том же году он женился на Марии Кэтрин Баркер (супруга П. скоропостижно скончалась после 11 лет совместной жизни, в браке родилось 4 детей, трое из них скончались при жизни отца; после смерти супруги П. не вступил в новый брак и жил в оди-

ночестве). До истечения 1-го года его диаконата в нарушение принятых норм П. был рукоположен в сан священника и назначен каноником часовни Крайст-Черч-колледжа.

П. не присутствовал на учредительной встрече Оксфордского движения 25–29 июля 1833 г., но приветствовал инициативу по ее организации. Программа Оксфордского движения была изложена в декларации, распространенной по территории Англии осенью 1833 г. В том же году П. опубликовал неск. работ, ставших его ответом сторонникам либерализма. Наиболее значимые: «Замечания о перспективах и прошлых преимуществах Кафедральных институтов» (Remarks on the Perspective and Past Benefits of Cathedral Institutions. L., 1833), а также «Мысли о пользе системы поста, предписанной нашей Церковью» (Thoughts on the benefits of the system of fasting enjoined by our Church. L.,1833). Краткие эссе на различные богословские и церковно-практические темы, к-рые по предложению Ньюмена публиковали участники Оксфордского движения, получили именование «трактатов», поэтому членов движения прозвали «трактарианцами». П. стал полноценным участником Оксфордского движения в 1835 г., что привело к изменению стиля трактатов, и из частных заметок они превратились в академические богословские статьи. Во 2-м трактате (67-м в общей нумерации) П. осветил вопрос крещения (Scriptural Views of Holy Baptism) и изложил наброски «теории ветвей», согласно к-рой англиканство является одной из форм существования кафолической Церкви.

Экклезиология была одной из наиболее важных для П. тем: именно он поставил перед движением цель дать определение, что есть англиканизм и в чем заключается его «срединный» (via media) по сравнению с католицизмом и протестантизмом путь. Придерживаясь идеалов возвращения к ранней церковной традиции, в 1836 г. П. основал книжную сер. «Библиотека отцов святой кафолической церкви: перед разделением Востока и Запада» (редактором серии был трактарианец Ч. Марриотт). «Библиотека...» выходила в 1838–1881 гг. и представляла собой собрание переводов наиболее значимых произведений отцов неразделенной Церкви (мч. *Иустина Философа, Тертуллиана,* сщмч. *Киприана* Карфагенского, свт. Афанасия I Великого, блж. *Августина,* свт. *Иоанна Златоуста* и др.). Всего было опубликовано 50 томов.

В 1836 г. оппоненты трактарианцев опубликовали памфлет «Пастырское послание папы оксфордским писателям» и обвинили их в стремлении вернуть англикан в лоно католич. Церкви. Ответ участников движения выявил разницу в их богословских взглядах: Ньюмен, начавший тяготеть к католицизму, стал воспринимать англиканство как искаженную форму церковной традиции. П. же указывал, что, соглашаясь в чем-то с католич. доктриной, они всего лишь следуют классическим богословам англиканизма. В «Письме епископу Оксфорда», к-рое считается наиболее полным объяснением концепции «среднего пути» англиканства, П. отмечал, что главная символическая книга англикан «39 статей англиканского вероисповедания» в самой англикан. среде понимается неверно. То, что критики трактарианцев приписывают католикам, по мнению П., изначально принадлежало англиканам, а «39 статей...» — средство по возвращению к истинному наследию Церкви, свободному от крайностей католицизма и радикального протестантизма. П. считал, что поклонение Богородице и святым, как оно существует в Римской Церкви, является искажением того должного почитания, к-рое существовало раньше и имеется в «Высокой Церкви» (A Letter to the Bishop of Oxford. Oxf., 1839. P. 194). Экклезиологические взгляды П. в полной мере проявились в дискуссии вокруг организации в 1841 г. на Св. земле общего диоцеза Церкви Англии и Лютеран. церкви Германии с совместными евхаристическими богослужениями. П. оценил эти события негативно: «...что общего между Англиканской и Лютеранской церковью, если одна проповедует «Единую Святую Кафолическую Церковь», объединяется епископатом, сохраняет преемство от Апостолов и Глава ее — Христос... другая состоит из множества частей, объединенных лишь общими соглашениями, которые они сами выработали, а светская власть утвердила, возглавляется пресвитерами, не рукоположенными во священство... в одной священниками совершается жертва Евхаристии и исповедуется Никейский Символ веры, поются Богом вдохновенные псалмы и на службе проповедуется Слово Божие... в другой — недуховные стихи и проповеди вытесняют молитву... для одной вера неизменна, в другой она постоянно подвергается «исправлениям», одна основана на учении Древней Церкви, другая похваляется новизной, одна берет свое начало в день Пятидесятницы, другая — от Мартина Лютера и вне общения с великими Церквами Запада и Востока, одна признает и признается Древней Церковью Востока, другая не признает ее и анафематствована ею» (A Letter to the Archbishop of Canterbury. Oxf., 1842². P. 130–133).

После того как Ньюмен оставил движение в 1842 г., П. стал его фактическим лидером. В 1843–1846 гг. П. был под церковным прещением за проповедь «Святая Евхаристия: утешение кающемуся», в к-рой он настаивал, что в таинстве происходит действительное пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы (впосл. было распространено 18 тыс. экз. текста проповеди). Свои взгляды на Евхаристию П. изложил в исследованиях «Учение о действительном пресуществлении» (The Doctrine of the Real Presence. L., 1856) и «Реальное присутствие Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, учение английской Церкви» (The Real Presence of the Body and Blood of our Lord Jesus Christ, the Doctrine of the English Church. L., 1857). В 1845–1850 гг. П. занимался активной деятельностью за пределами Оксфорда. В частности, им были основаны неск. сестричеств (в Лондоне, Оксфорде и др.), во мн. консервативных приходах по его инициативе была восстановлена практика частной исповеди. Практическим результатом этого направления его деятельности стало появление т. н. ритуализма. Священнослужители Церкви Англии, симпатизировавшие взглядам П., стали возрождать богослужебные элементы, свойственные дореформационной литургической традиции и не описанные в *«Книге общих молитв»*. Критики охарактеризовали эти новшества как возвращение к католич. ритуалу и назвали «ритуализмом». П. с неодобрением относился к переходу Ньюмена и иных трактарианцев в католичество, заявляя, что создан Богом для того, «чтобы умереть в лоне Англиканской

церкви». Это тем не менее не мешало ему указывать на необходимость объединения католиков и англикан на основе равенства с возможностью сохранения последними экклезиологической уникальности. В 1850–1854 гг. П. боролся против реформы в Оксфордском ун-те, поддерживая систему «тьюторов».

Благодаря активной позиции П. англикано-лютеран. епископат на Св. земле был упразднен; ему принадлежит заслуга в активизации диалога с правосл. Церковью. При непосредственном участии П. англикан. служителям было запрещено проповедовать на Св. земле, к-рая была признана канонической территорией правосл. Церкви.

Лит.: *Соловьева Т. С.* Оксфордское движение: Борьба за церковное возрождение в Англии // АиО. 2000. № 3(25). С. 334–353.

Свящ. Антоний Борисов

ПЬЯЧЕ́НЦЫ ПАЛО́МНИК, Пьяченцский аноним (2-я пол. VI в.), принятое наименование жителя г. Плаценция (ныне Пьяченца, Италия), составившего один из ранних *итинерариев* — описаний паломничества на Св. землю.

Рукописи. Текст итинерария сохранился в 2 редакциях, независимо друг от друга восходящих к утраченному оригиналу. Редакция А, более близкая к авторскому тексту, представлена 2 списками: St. Gallen. Stiftsbibl. 133 (кон. VIII или нач. IX в., Санкт-Галлен) и Zurich. Zentralbibliothek. Rh. 73 (1-я пол. IX в., Райхенау). Между ними существует множество расхождений в синтаксисе и орфографии. Предположительно рукопись из Санкт-Галлена точнее отражает протограф, а цюрихская содержит эмендации, сделанные мон. Регинбертом († 847), библиотекарем монастыря Райхенау (*Galdi.* 2015). Редакция В представляет результат труда одного из ученых эпохи Каролингского возрождения. Он сделал систематическую грамматическую правку, призванную приблизить язык к нормам классической латыни, а также внес смысловые дополнения, делающие текст более связным и законченным. Эта редакция получила достаточно широкое распространение в средневек. Европе: сохранилось 16 рукописей IX–XVII вв. (самая ранняя: Bruxelles. Bibliothèque royale de Belgique. 2922, из мон-ря Ставло). Кроме того, в Новое время были известны еще 3 копии, впосл. утраченные. В XII в. была сделана сокращенная версия редакции В, сохранившаяся в рукописи из цистерцианского аббатства Кадуэн в Перигоре (ныне Ле-Бюисон-де-Кадуэн, департамент Дордонь; ркп. Perigeux. Archives departementales de la Dordogne. 173; изд.: Itinera Hierosolymitana. 1879–1885. Vol. 1. P. 135–138). Эта версия в XIII в. была переведена на старофранц. язык (ркп. Paris. fr. 1038; изд.: Itinera Hierosolymitana. 1879–1885. Vol. 1. P. 383–391). С итинерарием был знаком еп. Григорий Турский, использовавший материал оттуда в «Десяти книгах историй». Возможно, итинерарий также оказал влияние на описания Св. земли в трактате «О святых местах» св. Адамнана и в Житии св. Виллибальда (Itinerarium. 1977. P. 41–44).

Обстоятельства создания. Об авторе невозможно сказать что-либо определенное помимо того, что он был жителем г. Плаценция в Центр. Италии, о чем сообщается в 1-й фразе текста. В заключении редакции В помещен краткий рассказ о возвращении рассказчика в г. Плаценция на р. По. Но это дополнение скорее всего принадлежит позднейшему редактору. Тем не менее П. п. безусловно вернулся на родину, поскольку в одном месте сообщает, что привез «господину патрицию Патерию» (domno Paterio patritio) необычайно крупный финик из Иерихона (Ibid. P. 134). Возможно, автор писал итинерарий, опираясь на собственные краткие дневниковые записи. Начиная со средних веков П. п. часто ошибочно называли Антонином из Пьяченцы, поскольку в 1-й фразе сочинения он пишет, что путешествовал «под защитой блаженного мученика Антонина» (preacedente beato Antonino martyre; Ibid. P. 88). Имеется в виду *Антонин,* мч. Плацентийский (пам. зап. 4 июля, 13 нояб.). Настоящее имя П. п. неизвестно. Также ничего определенного нельзя сказать и о его социальном статусе. Но по крайней мере один из спутников автора (назван в тексте «неким христианнейшим» — ille christianissimus) был состоятельным человеком. Он предложил насельницам жен. мон-ря, где останавливались паломники, 100 солидов. А когда те отказались принять деньги, послал в Иерусалим, чтобы в мон-рь привезли одежду, бобы и масло для светильников (Ibid. P. 198). Судя по языку рецензии А (без учета исправлений Регинберта), автор писал на латыни, сильно отличавшейся от классической нормы и близкой к разговорной речи. На основании содержания итинерарий традиционно относили ко времени ок. 570 г., Ч. Милани предложила несколько более раннюю датировку — нач. 60-х гг. VI в. П. п. сообщает, что Берит недавно перенес сильное землетрясение (отмечены в 551, 555, 560). При этом в описании Синая он сообщает о построенном имп. Юстинианом I укрепленном мон-ре, но не говорит о возведенной на вершине горы Моисея базилике (вероятно, строительство началось после 560). По словам П. п., на вершине находилась лишь «маленькая молельня длиной около 6 шагов и такой же ширины» (oratorium modicum plus minus pedes sex in latitudine et in longitudine; Ibid. P. 206). Впечатления от путешествия в Сев. Месопотамию наиболее вероятно отражают период византийско-персид. перемирия 542–562 гг. (Ibid. P. 36–38).

Содержание. Сохранившийся текст во всех редакциях начинается с отправления из К-поля. Возможно, рассказ о 1-й части путешествия был исключен на раннем этапе бытования текста редактором, к-рого интересовало только описание св. мест. Из К-поля паломники прибыли в г. Констанцию (на Кипре), оттуда приплыли к о-ву Арад (Руад, ныне Арвад) (близ совр. г. Тартус) и направились на юг вдоль побережья Сирии, через Триполи, Библ, Берит (ныне Бейрут), Сидон, Сарепту и Тир в Птолемаиду (ныне Акко, Израиль). Оттуда они поехали вглубь материка, осмотрев св. места Галилеи: в Диокесарии, Кане Галилейской, Назарете и на горе Фавор. Далее через Неаполь (ныне Наблус, в тексте ошибочно отождествляется с г. Самария) паломники прибыли в Тивериаду на побережье Геннисаретского оз. Посетив Капернаум, они переправились через Иордан близ его истока и прибыли в Гадару, где скончался один из спутников автора по имени Иоанн. Далее они поехали на юг вдоль Иордана, посетив Скифополь, а также место, где крестил народ св. Иоанн Креститель (см. ст. *Вифавара*). Далее паломники осмотрели Иерихон и направились к Иерусалиму через Вифанию, Елеонскую гору и Гефсиманскую долину. В Иерусалиме паломники про-

вели длительное время. Описание его святынь занимает центральное место в нарративе. Поклонившись Гробу Господню, паломники осмотрели Голгофу, башню Давида, Сионскую базилику, церкви Пресв. Богородицы, Св. Софии, Силоамскую купальню. Из Иерусалима они отправились в Вифлеем и к Мамврийскому дубу. Затем, вернувшись в Иерусалим, паломники проследовали на юго-запад, к Аскалону и Газе. Оттуда через пустыню приехали на Синай, поднялись на гору и посетили мон-рь вмц. Екатерины. В это время у местных кочевников (сарацин) закончился период религ. праздников, во время к-рого соблюдалось перемирие, поэтому обратный путь через пустыню стал затруднителен. Паломники продолжили путешествие в Египет, поднялись по Нилу до Мемфиса и потом спустились к Александрии. С этого места изложение становится более сжатым. Автор сообщает, не уточняя, как именно, что вернулся в Иерусалим, где перенес тяжелую болезнь. Выздоровев, он посетил Иоппию (ныне Яффа) и Кесарию Палестинскую (к-рую путает с Кесарией Филипповой), затем через Галилею отправился в Дамаск. Оттуда через Гелиополь, Эмесу и Апамею прибыл в Антиохию. После этого он направился в В. Месопотамию: посетил Халкиду, Харран, Барбалисс и достиг г. Сура на Евфрате. На этом текст редакции А внезапно заканчивается. В редакции В содержится краткое известие о том, что П. п. и его спутники благополучно вернулись на родину, без уточнения маршрута.

Несмотря на сравнительно небольшой объем, итинерарий является одним из самых ценных источников по истории Палестины и сопредельных территорий в правление имп. Юстиниана I. Большое значение памятник имеет также для анализа религ. сознания в эпоху, переходную между античностью и средними веками. В центре внимания П. п.— объекты, связанные со священной историей. Это и детали ландшафта (горы, реки и источники, пустыни, деревья и т. д.), и всевозможные рукотворные реликвии: от страницы из книги, по которой Иисуса учили грамоте в Назарете, до ведра, в котором замешивала тесто вдова из Сарепты, кормившая прор. Илию. В отдельных случаях стремление передать библейский рассказ через материальные объекты становится почти гротескным. Так, в Сионской ц. в Иерусалиме автор видит и берет в руки камень из евангельской притчи, к-рый строители отвергли, а он «соделался главою угла» (Мф 21. 42; ср.: Мк 12. 10; Лк 20. 17–18). П. п. нередко показан активно взаимодействующим с окружающим миром. Он пишет имена родителей на ложе в Кане Галилейской, в Иерусалиме пьет воду из черепа мц. Феодотии и из губки, к-рой омочили губы Христа на Голгофе, срывает плод «перечного дерева» в оазисе в Синайской пустыне и т. д. Лишь в редких случаях он высказывает к.-л. сомнения в увиденном, напр. относительно якобы принадлежавших Деве Марии кувшина и корзинки, к-рые видел в Диокесарии (Itinerarium. 1977. P. 94).

В итинерарии содержится множество отсылок к тексту Библии, но прямых цитат немного, а те, что есть, вероятно, сделаны по памяти, чаще всего не дословно. Однако по косвенным данным можно заключить, что П. п. был знаком с версией Вульгаты, а не Vetus Latina. В некоторых случаях в его рассказе присутствуют параллели с апокрифами. Так, он описывает место убийства свящ. *Захарии,* отца св. Иоанна Крестителя (о событи повествует «Протоевангелие Иакова»). Увиденный П. п. источник в пустыне, якобы появившийся из-под корней пальмы во время бегства в Египет, описан в «Евангелии о Рождестве Марии и детстве Спасителя» Псевдо-Матфея. Упоминание о жизни св. семейства в Мемфисе — параллель с араб. «Евангелием детства». Близ Елевферополя П. п. рассказывает о месте, где был якобы распилен деревянной пилой прор. *Исаия,* и даже утверждает, что видел саму эту пилу, хранящуюся в ц. св. Захарии. Это соответствует обстоятельствам казни пророка в апокрифическом «Исаии пророка Вознесении» (*Milani.* 2002. P. 126–127).

Наряду с местами и предметами, связанными со Свящ. Писанием, П. п. уделяет много внимания и позднейшим святым. Он старательно указывает на присутствие в тех или иных городе, мон-ре, церкви почитаемых мощей: свт. Епифания в Констанции на Кипре, мч. Леонтия в Триполи, прп. Пелагии на Елеонской горе и т. д., вплоть до рассказа о мучениках Сергии и Вакхе, к-рым заканчивается итинерарий. Свое исцеление от болезни П. п. приписывает заступничеству святых Евфимии и Антония (так во всех рукописях, хотя, возможно, имелся в виду мч. Антонин), к-рые явились ему во сне. В общей сложности в итинерарии упомянуты ок. 20 святых.

В итинерарии перечислены множество посещенных церквей и монастырей, но развернутых описаний с подробностями об архитектурном устройстве и убранстве немного. Наибольший интерес представляют рассказы о святынях Иерусалима (в особенности о храме Гроба Господня и Голгофе), а также о Синае. В отличие от более раннего рассказа паломницы Эгерии (кон. IV в.) у П. п. почти нет сведений о проведении богослужений. Единственное исключение — описание праздника Богоявления на Иордане, в котором автор лично принял участие.

П. п. интересовали и мирские предметы. Он приводит замечания о размерах и богатстве посещенных городов, климате и плодородии почв, растительном и животном мире. Встречаются этнографические зарисовки, напр. обычай встреченных на Синае «эфиопов» (возможно, нубийцев) продевать кольца в нос и в пальцы на ногах. П. п. сообщает даже нек-рые сведения о нехрист. религ. практиках, напр. о поклонении синайских сарацин некоему белому камню. По крайней мере некоторые из историй, излагаемые как свидетельство очевидца, в действительности основаны на рассказах или, что менее вероятно, письменных памятниках. На это указывают параллели с агиографическими сочинениями. Так, рассказ о мон. Марии, удалившейся в пустыню близ Сегора, представляет явную параллель с историей прп. Марии Египетской. Описание живущих в некоем жен. мон-ре вместе осла и ручного льва аналогично рассказу блж. Иоанна Мосха (сер. VI в.— 619 или 634) о лавре прп. Герасима. По крайней мере в одном месте явно прослеживается использование П. п. письменного итинерария или карты: когда он сообщает, что от Синая до г. Абила в Аравии (ныне Эйлат, Израиль) 8 стоянок (mansiones; Itinerarium. 1977. P. 212). Однако в целом нет сомнений, что П. п. действительно совершил паломничество на Св. землю и его рассказ в значительной мере основан на личном опыте.

Ист.: Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terra Sanctae bellis sacris anteriora / Ed.: A. Molinier, T. Tobler. Gen., 1879–1885; Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. Vol. 1. P. 127–174 (CCSL; 175–176); Itinerarium Antonini Piacentini: Unviaggio in Terra Santa del 560–570 d. C. / Cur.: C. Milani. Mil., 1977; рус. пер.: Путник Антонина из Плаценции кон. VI в. / Пер.: И. В. Помяловский // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3(39). С. 1–189.
Лит.: *Wilkinson J.* Jerusalem Pilgrims Before the Crusades. Jerus., 1977; *Milani C.* Al di ladeinomi, momenti di storia: Il caso dell' Itinerarium Antonini Placentini // L'incanto del nome: Atti del III convegno di Onomastica Letteraria. Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano, 10 maggio 2001) / Cur.: M. G. Arcamone et al. Pisa, 2002. P. 91–106; *Avner R.* The Account of Caesareaby the Piacenza Pilgrim and the Recent Archaeological Discovery of the Octagonal Church in Caesarea Maritima // PEQ. 2008. Vol. 140. P. 203–212; *Galdi G.* Some Remarks on the Language of the «Itinerarium Antonini Placentini» // Listy filologické: Folia philologica. Praha, 2015. Vol. 138. P. 41–63; *Johnson S. F.* «The Stone the Builders Rejected»: Liturgical and Exegetical Irrelevancies in the Piacenza Pilgrim // DOP. 2016. Vol. 70. P. 43–58.

С. Г. Мереминский

ПЮ́ХТИЦКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ «У ИСТО́ЧНИКА»

(празд. 18 июня, чтимая икона в соборе *Пюхтицкого в честь Успения Пресвятой Богородицы женского монастыря,* связанная с именем прав. *Иоанна Кронштадтского.* До прославления иконы наименование «Пюхтицкая» относили исключительно к явленному чудотворному образу Успения Пресв. Богородицы в том же соборе (см. в ст. *Успение Пресвятой Богородицы,* чудотворные иконы).

История и почитание. Согласно монастырскому преданию, в XVI в. на источнике у подножия Пюхтицкой горы местному пастуху-эстонцу, или «полуверцу», явилась в сиянии лучезарная Жена в красивых одеждах. При попытке приблизиться Она исчезала, а затем появлялась вновь — так Сама Божия Матерь освятила живоносный источник. Это явление было запечатлено на иконе, написанной в 1894 г. в академическом стиле сестрами Пюхтицкого монастыря для покровителя обители, благословившего ее основание, св. прав. Иоанна Кронштадтского ко дню памяти его тезоименитого святого — прп. Иоанна Рильского (19 окт.). (Иконописная мастерская существовала в мон-ре со времени его открытия, но о ее деятельности известно крайне мало.) Надпись на лицевой стороне иконы внизу гласит: «Протоиерею отцу Иоанну Ильичу Сергиеву труд живописиц Успенского женского монастыря на святой горе Эстляндской губернии. 1894 г. 19 октября», вверху: «Изображение явления Пресвятыя Богородицы в 1500-х годах при источнике у святой горы в Пюхтицах Эстляндской губернии» и надпись «МР ΘУ» под титлом.

Икона пребывала у прав. Иоанна Кронштадтского до его кончины. С ней связывают дневниковую запись о 1-м явлении прав. Иоанну Кронштадтскому во сне Царицы Небесной на праздник Успения Пресв. Богородицы в 1898 г.: «Минуту продолжалось это явление, потом Она ушла от меня неторопливо, перешагнула за небольшой овраг и скрылась! Я видел сзади шествие Небесной Посетительницы. Сначала я видел Ее как бы на иконе, ясно, а потом Она, отделившись от нее, сошла и подвиглась в путь» (Обитель Божией Матери. 2016. С. 85). По воспоминаниям мон. Ираиды (Сергеевой), святому принадлежат слова: «Целуйте землю, где живете, она освящена личным присутствием Божией Матери!» И про источник говорил с большим благоговением» (*Корнилий (Якобс).* 2011. С. 264).

П. и. была завещана супружеской чете из С.-Петербурга, а незадолго до их смерти передана мон. Вирсавии, бывш. насельнице закрытого к тому времени с.-петербургского Иоанновского мон-ря. В 1946 г. на Пасху, явившись инокине во сне, Пресв. Богородица велела возвратить Ее образ в Пюхтицкую обитель. Мон. Вирсавия написала в мон-рь письмо об этом событии и вскоре умерла. Возвращение образа произошло в день празднования Боголюбской иконе Божией Матери (18 июня), к-рый установлен и как день почитания П. и. Сопровождала икону послушница Анастасия Молодцова (впосл. схим. Гавриила). Сестры обители во главе с настоятельницей игум. Алексией II (Голубевой; в схиме Сергия) встретили икону крестным ходом у чтимого дуба на монастырском кладбище. Через 4 дня престарелая игумения сложила с себя настоятельские обязанности, символически передав управление обителью Божией Матери. В том же году в мон-ре побывал летчик-офицер, к-рый признал в изображении на иконе явившуюся ему при бомбардировке мон-ря в 1944 г. Женщину, просившую «не разорять Ее дом»: летчик не смог выполнить приказ разбомбить монастырский

Пюхтицкая икона Божией Матери «У источника». 1894 г. (Успенский собор Пюхтицкого мон-ря)

собор, поскольку вся гора при ясной погоде была покрыта туманом.

В 1954 г. в Пюхтицкий мон-рь поступила А. Т. Николаевская (1895–1963), вдова новгородского прот. Василия Николаевского, хранившего в годы войны мощи Новгородских святых. Николаевская рассказала о явлении ей Божией Матери, Которая благословила найти икону с изображением Ее явления на некой горе. После долгих поисков такую икону она нашла в Пюхтице, где ранее не бывала. Событие отражено в 11-м кондаке акафиста П. и. Николаевская приняла постриг с именем Евфросиния, она передала в мон-рь мощевик с частицами мощей Новгородских святых; ее стараниями были изготовлены небольшие образки с изображением П. и., к-рые раздавали паломникам.

От иконы отмечены случаи исцелений (в 1997, 1999 и др.). 6 марта 2006 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси Алексия II Сретение Пюхтицкой иконы Божией Матери было внесено в общецерковный месяцеслов. На праздник в мон-ре обычно служат архиереи и клирики Эстонской Православной Церкви, совершается крестный ход. Накануне служат всенощное бдение с акафистом иконе (переложение мон. Иннокентии исполняется нараспев). Бденная «Служба Пресвятей Богородице, святей Ея иконе, именуемой «У источника»» составлена игум. Нестором (Кумышом). В сер. 90-х гг. XX в. варианты акафиста иконе были направлены из мон-ря в Синодальную богослужеб-

ную комиссию под председательством еп. Орехово-Зуевского Алексия (Фролова) и отредактированы там. Резолюцией патриарха Алексия II от 21 июня 2006 г. официально акафист был передан в мон-рь «для богослужебного и келейного использования».

В наст. время П. и. находится перед левой солеей главного придела Успенского собора. На боковой стене проездной арки св. ворот монастыря помещено изображение иконы (1989–1990, мастер — послушница Надежда Емельянова, ныне мон. Митрофания, с сестрами); иконы также находятся у источника над аркой св. ворот со стороны мон-ря (1983) и на фасаде часовни у источника (мозаика, 1988), на главных вратах Ильинского подворья в Васкнарве (мозаика, 2008).

Иконография. Божия Матерь изображена без Младенца Христа, в рост, в мафории голубого цвета с 3 звездами на главе и плечах и пурпурной тунике. Она обращена в левую сторону. Распростертые руки Богородицы напоминают о «Покрове Ее милосердия» (кондак, глас 4-й). Иконография образа восходит к ростовым иконам деисусного типа *(Агиосоритисса)*, к которому, в частности, относится образ из деисусного чина Благовещенского собора Московского Кремля рубежа XIV и XV вв., приписываемый Феофану Греку. По иконографии П. и. наиболее близка к иконографии *Боголюбской иконы Божией Матери*, также связанной с изображением Ее явления. Боголюбская икона с предстоящими (1909–1910, мастерская Ф. Е. Егорова) была впосл. помещена в иконостас северного придела Пюхтицкого Успенского собора. Образ, видимо, имеет и афонский прототип — икону «Игумения Горы Афонской». Т. о., Божия Матерь ассоциируется с образом Игумении не только Горы Афонской, но и Пюхтицкой горы. Изображение явления Богородицы на П. и. выражает мысль о пребывании Божией Матери в избранном Ею уделе — обители, которую называли Прибалтийским Сионом, о Ее непосредственном молитвенном заступничестве за Прибалтийский край, где православные часто претерпевали гонения. Фоном иконы служит сев. пейзаж, напоминающий окрестности Пюхтицы: водный поток на переднем плане, ели и сосны, пересеченная местность в отдалении, покрытая растительностью. На склоне горы — 2 пастуха. «Источник утешения», согласно словам из кондака иконе, символизирует утоление «жажды спасения» «у Источника вод живых — Божественного Слова». На некоторых совр. списках на заднем плане изображается Успенский собор монастыря (1908–1910, архит. А. А. Полещук), построенный по благословению прав. Иоанна Кронштадтского.

Лит.: Сказание о Пюхтицкой чудотворной иконе Успения Божией Матери. Рига, 1892; *Иоанна [Сидорина], инокиня.* Пюхтицкая икона Божией Матери // Мир Православия: Газ. Таллин, № 6(75). 2004; Успенский собор Пюхтицкого монастыря: 100 лет = Pühtitsa Jumalaema Uinumise kloostri peakirik: 1910–2010. Kuremäe, 2010. С. 92, 95; *Корнилий (Якобс), митр.* Св. прав. Иоанн Кронштадтский, правосл. эстонцы и Эстония. Таллин, 2011; Обитель Божией Матери: 125 лет Пюхтицкому Успенскому ставропиг. жен. мон-рю / Сост.: игум. Филарета (Калачева), мон. Тихона (Проненко), В. А. Тимкина. Куремяэ, 2016. С. 85–87; Пюхтицкая обитель и ее покровитель св. прав. Иоанн Кронштадтский: Монастырская летопись, восп. сестер, святыни обители / Сост.: игум. Варвара (Трофимова), В. А. Тимкина. [Куремяэ,] 2016[2]; Летопись ц. Успения Пресв. Богородицы на Богородицкой горе, под названием Пюхтицкой... сост. в 1887–1892 гг. / Подгот. к публ.: игум. Варвара (Трофимова), В. А. Тимкина. [Куремяэ,] 2017; Пюхтицкая обитель и св. прав. Иоанн Кронштадтский. [Куремяэ, 2019].

Прот. Александр Берташ

ПЮ́ХТИЦКАЯ УСПЕ́НИЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ — см. в ст. *Успение Пресвятой Богородицы.*

ПЮ́ХТИЦКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕ́НИЯ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ СТАВРОПИГИА́ЛЬНЫЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата), находится в пос. Куремяэ, в 25 км к югу от г. Йыхви (Эстония). Основан в 1891 г.

Предыстория основания. Мон-рь расположен у горы, на сев. склоне к-рой имелось древнее кладбище (по преданию, на нем похоронены воины из дружины св. блгв. кн. *Александра Ярославича Невского*). Некогда в этой местности проживало много «полуверцев» (сету), сохранявших в быту правосл. обычаи. Настоятель Ильинской ц. в с. Сыренце (ныне Васкнарва, Эстония) свящ. Алексий Кедров записал древнее сказание о том, как во времена швед. владычества пастуху-эстонцу явилась «благообразная Женщина в красивом одеянии». Когда эстонцы-лютеране — жители окрестных сёл — решились взойти на гору, то на месте явления, на старом дубе, нашли икону Успения Пресв. Богородицы, к-рую передали правосл. крестьянам дер. Ям (ныне Яама, Эстония). На месте явления крестьяне построили часовню и стали называть гору Богородицкой, эстонцы-лютеране — Журавлиной (Куремяги), те и другие — также Пюхтицкой, Святой. Местность вокруг горы эстонцы именовали Bohorodits (Летопись. 2017. С. 29, 50–52). В переписке лютеран. духовенства и визитациях неоднократно упоминаются случаи «идолопоклонства при Куррямягги» (под к-рым можно понимать богослужение с правосл. элементами) и борьба с ним (1676, 1698, 1699). Как место такого рода собраний в день Успения, 15 авг., в 1652 г. упомянута «старая часовня» (без указания конфессиональной принадлежности) в эст. дер. Ляхтепеа на сев. склоне Богородицкой горы. Упоминания о правосл. Успенской часовне в дер. Пюхтице (ныне пос. Куремяэ), куда на престольный праздник приезжал служить священник из церкви погоста Ольгин Крест (не сохр.), относятся к 1738 и 1794 гг. Часовня была сооружена, вероятно, в 1-й четв. XVIII в. на месте древнего кладбища и, по преданию, на месте явления иконы Успения Пресв. Богородицы. По указу консистории от 23 окт. 1797 г. священники нарвского Преображенского собора (не сохр.) попечительствовали над «состоящей в Лифляндской части при деревне Пюхтицах часовней». К этому собору были приписаны и «греческого исповедания селения» на территории совр. региона Ида-Вирумаа. После постройки церкви в Сыренце (1803) часовня была приписана к ней, в Сыренце находился и образ Успения.

В 1842 г. везенбергский (нем. название города Везенберг, эст. Раквере) купец П. А. Нестеров, получивший исцеление по молитвам перед Пюхтицкой иконой Успения Божией Матери, воссоздал часовню, а ментакские корчмари Л. Т. Беляев и И. Колчин украсили ее 4 большими иконами на холсте. В 1873 г. наследники помещицы К. Д. Диккоф (урожд. баронесса Беллинсгаузен) безвозмездно передали Сыренецкому церковному об-ву земельные участки для прохода к «живоносному источнику» (756 кв. саж.) и к часовне

(134 кв. саж.). Это дало возможность сыренецкому крестьянину А. В. Томасову построить рядом новую часовню (длина 16,5 м). Ее заложили весной 1876 г. и соорудили 25 авг. того же года. Сыренецкий церковный староста крестьянин А. П. Абрамов поставил в ней резной позолоченный иконостас из старой Сыренецкой церкви, подновленный в г. Нарве. 18 авг. 1878 г. Рижская духовная консистория постановила, «принимая во внимание ежегодное усердное посещение со стороны Сыренецких... православной часовни в праздник Успения Божией Матери, икона которой с давних пор перенесена в Сыренецкий православный храм, разрешить Сыренецкому причту приносить в упомянутую часовню ежегодно 15 августа с крестным ходом св. антиминс из одного придела церкви и совершать в праздник Успения в Пюхтицкой часовне божественную литургию». Крестный ход из Сыренца стал совершаться значительно раньше, после 1803 г., и собирал от 2 до 3 тыс. чел. В 1879 г. в праздник Успения была отслужена 1-я литургия на сыренецком антиминсе. Из материалов первоначальной часовни был построен дом для паломников, просуществовавший до сер. 90-х гг. XIX в. Местные летописи фиксировали мн. случаи исцелений богомольцев из Эстляндской и окрестных губерний, православных и лютеран, как от иконы, так и от воды из «живоносного источника» у подошвы горы. К нему 15 авг. ежегодно совершался крестный ход. Сыренецкие прихожане 1 авг. 1882 г. поставили над ним деревянный навес, увенчанный крестом.

С 1884 г. священник ревельского Преображенского собора К. А. Тизик приезжал в Пюхтицы для совершения богослужений на эст. языке, в часовне всегда было много молящихся. В то время среди эстонских и латыш. крестьян вновь поднялось движение за присоединение к правосл. Церкви. Опасаясь утраты власти, местные нем. помещики, в частности О. А. Дикгоф, в апр. 1885 г. без должного согласования приступили к постройке кирхи на горе, в 200 м от Успенской часовни. 14 февр. 1885 г. был подписан строительный контракт с уездным везенбергским архит. Ф. Ф. Г. Моди на сумму 7,2 тыс. р., а 14 мая того же года совершена закладка кирхи. Дабы «оградить Пюхтицкую святыню от инославных посягательств» по ходатайству свящ. К. Тизика 19 авг. губернатор распорядился прекратить строительство. Указом Синода от 7 нояб. 1885 г. был образован Пюхтицкий приход, часовня обращена в Успенскую ц., в дек. того же года назначен свящ. Иоанн Иогансон, открылась приходская школа на 20 чел. Старостой 25 июня 1886 г. был утвержден везенбергский купец А. И. Колчин. В приход преимущественно вошли крестьяне дер. Овсово, всего 136 мужчин и 114 женщин. Уже в 1886 г. действовала школа, в к-рой обучались 30 мальчиков (из них 24 лютеранина) и 6 девочек-лютеранок, и вспомогательная школа (32 чел. (мальчики и девочки)).

Пюхтицкий монастырь. Фотография. 2020 г.

4 апр. 1885 г. имп. *Александр III Александрович* назначил в Эстляндию на должность генерал-губернатора кн. С. В. Шаховского, ставшего «выдающимся деятелем на ниве православно-русского дела в Прибалтийском крае». Князь, родившийся в 1852 г., добровольцем ушел на русско-турецкую войну, где организовывал службу Красного Креста, затем направился в Ахал-Текинскую экспедицию М. Д. Скобелева (1880–1881). Там Шаховской познакомился с дочерью военного министра — сестрой милосердия Е. Д. Милютиной, к-рая стала его женой и сподвижницей. В пюхтицких событиях князь увидел повод для единения русских и эстонцев под покровом Православия. По его ходатайству правительство выделило на нужды церковного строительства в Эстляндии 420 тыс. р.

Значительную роль в деле устройства П. м. сыграло отделение Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Пресв. Богородицы в Иевве (ныне Йыхви), открытое в 1887 г. и руководимое кнг. Е. Д. Шаховской (с 1900 Е. Н. Скалоном). Оно занималось благоустройством в Прибалтийском крае храмов и школ, приютов и лечебниц, медицинской помощью крестьянам. В том же году в Иевве была открыта школа на 70 чел., которая вскоре переехала в новое здание, рассчитанное на 150–200 чел. и сооруженное при помощи благотворителей в период с 1 июля по 1 нояб. 1888 г. по проекту архит. К. И. Нимана нарвским купцом Х. Я. Набором (Нобором), лютеранином. Строительные материалы привезли из Нарвы. 15 нояб. дом был освящен соучредителем Иеввенского отд-ния Прибалтийского братства эстляндским благочинным (1875–1909) прот. С. И. Поповым (1823–1909; впосл. митрофорный протоиерей, с 1900 1-й настоятель Александро-Невского собора в Ревеле, ныне Таллин) в присутствии М. Н. Галкина-Враского. 6 нояб. 1887 г. Синод разрешил устроить домовый храм при Иеввенском отд-нии, освященный 27 дек. 1888 г. в честь Черниговской иконы Божией Матери (не сохр.); через 3 года он стал самостоятельным приходом. В 1888 г. состоялось открытие лечебницы для приходящих больных, а затем — аптеки и школы для совместного обучения детей неимущих родителей православного и лютеранского вероисповеданий. В школе учились 43 мальчика и 22 девочки.

Из *костромского Богоявленско-Анастасииного монастыря* в Иевве 25 авг. 1888 г. прибыли первые 3 послушницы во главе с опытной мон. *Варварой (Блохиной)*, к-рую направила в Эстляндию для устройства монашеской общины игум. Мария (Давыдова), дружившая с Шаховской. Мон. Варвара, с 10 лет жившая при мон-ре, владела золотошвейным мастерством, хорошо знала церковный устав и пение, имела диплом сестры милосердия Красного Креста и опыт служения больным и раненым во время русско-тур. войны. Т. о., изначально П. м. задумывался как центр помощи больным и сиротам «для укрепления в местном населении любви к вере православной».

В 1888 г. праздник Успения в Пюхтицах возглавил еп. Рижский и Митавский *Арсений (Брянцев)*. Собралось ок. 3 тыс. чел., включая губернатора кн. Шаховского. На деньги (1,5 тыс. р.), пожертвованные Набором, Успенский храм был перестроен, возведен на каменный фундамент. В сент. 1890 г. после долгих переговоров было принято постановление дворянского комитета Эстляндской губ. о продаже недостроенного здания евангелическо-лютеран. кирхи на Пюхтицкой горе Иеввенскому отд-нию Прибалтийского братства под правосл. храм. В 1893 г. мон-рь пожертвовал лютеран. храму в имении Ийзаку колокол весом 10 пудов. В Иевве позднее были построены: в 1893 г.— бесплатная деревянная амбулатория (строитель А. Е. Элкин), в 1894–1895 гг.— новая каменная приходская Богоявленская ц. (архит. А. Н. Эдельсон), а в доме, сооруженном в 1893–1894 гг., устроено подворье монастыря для паломников, при котором в 1928 г. проживали 2 монахини (упразднено в 1957). В 1897 г. братство выделило ссуду (10 тыс. р.) из неприкосновенного капитала для построек в Пюхтицах.

В полутора километрах от Успенской часовни, в дер. Сомпе (ныне в черте г. Кохтла-Ярве), существовала небольшая деревянная часовня свт. Николая Чудотворца. Ок. 1832 г. она сгорела вместе с деревней, исчезла и находившаяся в ней икона святителя. Деревню восстановили, в ней поселились преимущественно эстонцы, но часовня не была возобновлена. По преданию, местному крестьянину, «полуверцу» Юрию Зелёному, во сне явился свт. Николай и сказал: «Вы все тужите о своих домах, а о моем доме никто не заботится, и меня оставляют в колодце». Вскоре крестьянин и 2 его соседа нашли икону святителя на дне деревенского колодца и построили новую деревянную часовню площадью 1 кв. саж.

10 дек. 1889 г. самые зажиточные крестьяне с. Сыренец, братья И. А. и А. А. Абрамовы, ходатайствовали перед эстляндским губернатором кн. Шаховским о постройке на свои средства каменной часовни вместо деревянной в память о посещении их родного села губернатором (1868–1870) Галкиным-Враским. Для этого они выделили 1112 р. Проект гражданского инженера, младшего архитектора Эстляндского губернского правления Нимана (1854 — после 1917), был утвержден Строительным отд-нием правления 1 июня 1890 г. Часовня строилась еще до утверждения проекта каменщиками И. и Л. Кузнецовыми с февр. 1890 г., чтобы успеть завершить ее к празднику: заложена 25 июня, работы окончены 14 июля 1890 г. Часовня стала 1-м каменным церковным зданием в Пюхтицах. Плотничьи работы выполнил К. А. Томасов из Сыренца. Около часовни встречали крестный ход из Сыренца. Возможно, старая деревянная часовня была перенесена на кладбище, на место самой древней часовни, к дубу. Однако на фотографиях кон. XIX в. строений у дуба нет. Старая часовня «у дуба» окружена более поздним деревянным футляром.

5 июня 1890 г. была заложена и 13 авг. 1891 г. освящена Христорождественская часовня в дер. Овсово (ныне Агусалу). Она строилась иждивением сыренецких крестьян Н. Н. Абрамова (выделил 2640 р.) и И. Иовлева. Никольская и Христорождественская часовни, сооруженные в рус. тоновском стиле, затем были приписаны к П. м. Последняя была разрушена к 1944 г., затем по просьбе прихожан мон-ря, проживавших в дер. Овсово (февр. 1947), воссоздана к 1951 г. как церковь-часовня и вновь уничтожена властями в 1962 г.

1892–1917 гг. 29 апр. 1891 г. указом имп. Александра III гора при дер. Пюхтице (31 дес. 800 кв. саж.) перешла в собственность духовного ведомства. В состав площади входили земли имений: Иллук (ныне Иллука), Ахагфер (ныне Охаквере) и Куртна на зап. склоне горы (в нач. 1891 землю пожертвовал пюхтицкому приходу директор Нарвской суконной мануфактуры Р. Н. Пельтцер). Тогда же император пожаловал мон-рю священнические облачения из 6 предметов, воздух и покровцы из малинового бархата, шитые золотом и серебром. 11 мая состоялось торжество, богослужение в присутствии четы Шаховских возглавили прав. прот. *Иоанн Кронштадтский* (Сергиев) и прот. С. Попов. По ходатайству еп. Арсения (Брянцева) 17–31 мая 1891 г. Синод постановил учредить в Везенбергском у. «Пюхтицкую Успенскую женскую общину на такое число сестер, какое община в состоянии будет содержать при своих средствах» (ЦВед. 1891. № 23. С. 224). В праздник Успения Пресв. Богородицы 1891 г. общину открыл еп. Арсений в присутствии ген.-губернатора Эстляндии кн. Шаховского и обер-прокурора Синода В. К. *Саблера*. К этому дню был построен деревянный дом для сестер. Вскоре Иеввенское братство открыло приют для бедных детей (1891), лечебницу-амбулаторию (1892), приобрело для общины 2 соседних с Богородицкой горой участка: Биркенхайн и Куремяэ. В общину входили 31 сестра и 24 воспитанницы приюта. 6 окт. 1892 г. указом Синода икона Успения Божией Матери была оставлена в новоустроенном храме, в с. Сыренец передан ее список. Определением Синода от 23 окт.— 2 нояб. 1892 г. община приобрела статус общежительного жен. мон-ря, мон. Варвара (Блохина) назначена настоятельницей с возведением в сан игумении, состоявшимся в С.-Петербурге в Благовещенской ц. Мин-ва внутренних дел 31 янв. 1893 г. Богослужение возглавил архиеп. Арсений, ему сослужил прот. прав. Иоанн Сергиев.

Прав. Иоанн Кронштадтский внес особый вклад в устройство П. м., будучи знаком с кн. Шаховским (с дек. 1886) и кнг. Шаховской, которую духовно поддерживал с 1888 г. Он состоял «пожизненным братчиком» Иеввенского отделения братства (в 1893 он пожертвовал 600 р., в 1895 — 4300 р., в 1896 — 2100 р.). Прот. Иоанн благословил основание обители, игуменство мон. Варвары (во время встречи с ней по дороге в Кронштадт летом 1890), молился в П. м. в важнейшие моменты его истории и неоднократно посещал обитель (11 мая и 11 нояб. 1893, 9 сент. 1894, 16 авг. 1895, 19 февр. 1897, 15 июня 1898, 7 февр. 1901, 17 нояб. 1903), многократно жертвовал средства на монастырь (напр., 9 тыс. р.— в 1893, 2,1 тыс. р.— в 1894, ок. 3 тыс. р.— в 1898, 3,4 тыс. р.— в 1899, 1,5 тыс. р.— в 1901, 1650 р.— в 1902, по 800 р.— в 1903 и в 1904, 900 р.— в 1905, 1 тыс. р.— в 1906, по 1,1 тыс. р.— в 1907 и 1908). В 1894 г. сестры подарили прот. Иоанну образ, выполненный в их живописной мастерской («У источника»; с 1946 снова в мон-ре). Первым насельницам св. Иоанн говорил: «Идите в Пюхтицы, там три ступени до Царствия Небесного. Обитель эта будет стоять до пришествия Господня».

17 апр. 1892 г. столичный храмостроитель, академик проф. М. Т. *Преображенский*, представил на рассмотрение правления Иеввенского отделения (которое осуществляло финансирование работ) чертежи по перестройке кирхи на Пюхтицкой горе в правосл. монастырскую церковь, по сооружению св. ворот со звонницей над ними, трапезной и деревянных домиков 2 типов, каждый на 8 келий и на 14 сестер, к-рые должны были образовать монастырское каре. Временную ограду он предположил постепенно заменить каменной с башнями по углам. Т. о., был сформирован генеральный план застройки обители. 21 мая архиерей разрешил перестройку неоконченного здания кирхи в правосл. церковь и сооружение 2 зданий по чертежам Преображенского. Строительное отд-ние Эстляндского губернского правления утвердило проект в рус. стиле 8 июня 1892 г. Наблюдение за работами и составление чертежей Преображенский принял на себя безвозмездно. В том же году 3-частное здание кирхи получило завершение в виде выразительной высокой щипцовой кровли, на скате к-рой установлены 3 ступенчатых барабана, увенчанные луковичными главками (аналогичная главка венчала алтарную часть), и сдержанную декоративную отделку фасадов в стиле XVII в. Вертикализм композиции усиливали декоративный гребень на скате кровли и крупные треугольные фронтоны, ступенями завершающие боковые фасады. Сохранив план здания, зодчий радикально изменил его образное решение. В том же году были построены 2 деревянных дома за алтарем, дом для причта и школы, выведен под цоколь фундамент св. ворот и сооружен «каменный сруб» для св. источника на месте деревянного навеса 1882 г. Входящие в каре дома к северо-востоку от храма и к северо-западу от него (у св. ворот) относятся к старейшим сооружениям мон-ря, выполненным по проекту Преображенского (всего до 1896 построили 6 таких домов). Они представляют собой одноэтажные с мансардным этажом деревянные строения на высоких подвалах. Главный вход в здания расположен по центральной оси под треугольным фронтоном, к-рому вторит фронтон мансарды.

Пюхтицкий монастырь. Фотография. Кон. XIX в.

Такие же фронтоны завершают мансарды в одну ось по боковым фасадам. Вход с крыльца вел в коридор, по сторонам которого располагалось по 3 кельи. Помещения мансарды с 2 кельями имели крестообразный план. Такой же проект, только с изменением внутренней планировки, Преображенский использовал для альбома «Примерные чертежи причтовых построек для сельского духовенства в Западном крае» (СПб., 1892) в качестве дома для священника (Л. 3. С. 11).

Были приобретены первые колокола: большой — весом 2648 кг, полиелейный — 1326,8 кг и малый — 350 кг, специально отлитые в Усть-Двинске (ныне Даугавгрива в черте Риги); в собор перенесена из с. Сыренец икона Успения Божией Матери. Трудами с.-петербургского золотых дел мастера Г. А. Андреева икона была украшена серебряной позолоченной ризой, отделанной бриллиантами и жемчугом. В 1893 г. обитель получила в дар плащаницу, вышитую золотом по бархату. Храм был освящен 15 авг. 1892 г. еп. Арсением (Брянцевым) в сослужении прибывших на праздник прот. прав. Иоанна Сергиева, проф. прот. М. И. Горчакова из С.-Петербурга, в присутствии обер-прокурора Синода Саблера и попечителя С.-Петербургского учебного окр. действительного тайного советника М. Н. Капустина. В 1893 г. в общину входили 31 сестра и 24 воспитанницы приюта. Они занимались рукоделием, сельским хозяйством и исполнением клиросного послушания; были открыты иконописная, золотошвейная мастерские. В обители был введен в полном объеме монастырский богослужебный круг; пение и проповедь частично звучали на эст. языке.

14 авг. 1892 г. в П. м. были заложены и в 1893 г. завершены каменные св. ворота с деревянной звонницей и величественным шатровым верхом с гребнем и луковицей на 2-ярусном барабане (ок. 18 м), с каменными служебными пристройками по сторонам. Проект постройки утвердило Строительное отд-ние губернского правления 24 апр. 1893 г.; стоимость составила 9788 р. По проекту Преображенского были сооружены еще 2 больших деревянных дома: в одном размещались кельи для игумении и 27 сестер, хлебная и пекарня, в другом — кельи для 19 сестер. Аналогичную св. воротам композицию имеют 3-этажные северо-западная (1896) и северо-восточная (1898) башни.

Трапезная ц. праведных Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы, расположенная на 2-м этаже, над монастырской кухней и хлебной, была заложена в 1893 г. еп. Арсением и освящена 16 авг. 1895 г. им же в сослужении прот. Иоанна Кронштадтского. «Полукаменное» здание представляет собой 2-этажный корпус с 6 окнами по фасаду, завершенный четвериком с шатром и главкой с вост. стороны и оригинальной «щипцовой» мансардой «гребнем» — с западной. Резное оформление оконных проемов и краснокирпичные рамочные наличники полуциркульных окон 1-го этажа, крыльцо в стилистике XVII в. придают зданию нарядный вид. Нижний этаж с кухней выложен из тесаного булыжника со сланцевыми вкраплениями, угловые части, проемы, декоративные пояса выполнены из красного кирпича. Иконостас церкви на верхнем этаже был перенесен из Иеввенской домовой церкви. Небольшая церковь отделена от трапезного зала стеклянными дверями. Двухъярусный иконостас выкрашен белой краской, иконы преимущественно академического письма, в киоте в рус. стиле — образ Успения Пресв. Богородицы.

Непосредственно руководил работами и получил за это 200 р. выпускник Высшего художественного уч-ща при С.-Петербургской АХ (1896) худож.-архит. А. А. Полещук (1863–1944; впосл. академик архи-

тектуры, профессор АХ, автор проекта ц. во имя сщмч. Исидора Эстонского правосл. братства в С.-Петербурге (1903–1907) и Преображенской ц. в Полянах (ныне Выборгский р-н Ленинградской обл.; 1912–1913; сгорела в 1939)). В 1893 г. за работами наблюдал А. Е. Элкин (1870–1936), студент АХ (впосл. автор Николаевского подворья ИППО в Иерусалиме, городской архитектор Ярославля). Дом причта, почтовое отд-ние, страннноприимная, мельница и службы были построены в 1892–1894 гг. на участке Биркенхайн.

Кн. Шаховской, считавший устройство П. м. одним из важнейших дел жизни, завещал похоронить себя в любимой обители. После его скоропостижной кончины в Ревеле (12 окт. 1894) вдова осталась жить в мон-ре в построенном ею в 1892–1893 гг. доме. Над могилой супруга, на вершине горы, Шаховская соорудила на свои средства шатровый, «из круглых бревен» храм «в северно-русском стиле XVII ст.». Проект Преображенского был утвержден определением Синода от 17 апр. 1895 г. Храм, примыкавший к дому княгини, был освящен 5 июля 1895 г. архиеп. Арсением во имя прп. Сергия Радонежского — небесного покровителя князя. Основной объем храма представляет собой куб, завершенный высоким шатром со слухами, к-рый увенчан луковичной главкой (высота здания ок. 20 м). К нему примыкают маленькая трапезная в одну ось и притвор, увенчанный крупным килевидным кокошником. Наличники окон основного объема, трапезной и слухов богато декорированы резьбой в рус. стиле. Княгиня умерла 16 июня 1939 г. и похоронена рядом с супругом. В церкви хранятся ее рукоделия: венки, сплетенные из металлических листиков и фарфоровых белых цветов, икона, вышитая бисером. Бронзовое паникадило, канделябры, часть икон принадлежали князю. Сохранился резной дубовый иконостас из отдельных киотов, в притворе — 2 старинных каменных равноконечных креста с окрестных полей, напоминающие о древнем Православии в Пюхтицком крае. 7 апр. 1901 г. кнг. Шаховская обратилась в Строительное отд-ние с просьбой разрешить ей постройку звонницы при Сергиевской ц. по проекту Преображенского в виде вытянутой усеченной пирамиды. Образцом послужила «колокольница» (кон. XVII в., разрушена в 40-х гг. XX в.) в пос. Ракула (совр. Архангельская обл.). Строительством руководил студент Ин-та гражданских инженеров А. А. Эйсмонт.

В 1896 г. мастер крестьянин А. В. Томасов значительно обновил Успенскую ц., которую 16 авг. архиеп. Арсений (Брянцев) освятил во имя свт. Николая Чудотворца и прп. Арсения Великого — своего небесного покровителя. Трехчастная, завершенная луковичной главкой деревянная кладбищенская церковь с шатровой колокольней, заменившей первоначальную столпообразную, и новым крыльцом-папертью с килевидным кокошником близка по стилю к народной архитектуре и почти лишена декора. Сохранился 2-ярусный, бывш. сыренецкий классицистический иконостас с элементами рус. стиля, нек-рые его иконы относятся к 1896 г.

В связи с долгами П. м. и якобы грубым обращением с сестрами игум. Варвары (Блохиной), что вызвало недовольство со стороны кнг. Шаховской, архиеп. Арсений увещевал настоятельницу в марте 1897 г.: «В монастырско-строительном деле старайтесь не входить в долги, а делайте, что по средствам Вашим и обители... Советую Вам, мать-игумения, довести до конца постройку ограды вокруг монастыря, это будет благонадежнее ограждать сестер от уклонений из обители и от внешних влияний на них» (Пюхтицкая обитель и ее покровитель св. прав. Иоанн Кронштадтский. 2016. С. 107–108). 23 окт. 1897 г. игум. Варвара была переведена в черемисский Свято-Троицкий мон-рь Казанской епархии. С ней добровольно перешли 6 послушниц, в их числе — инокиня Тамара (Сатси), воспитанница Пюхтицкого приюта (с 1917 монахиня, с 1924 игумения, погибла в лагере в Чувашии 1 мая 1942, в 2007 прославлена в лике новомучениц).

При игум. (с 9 нояб. 1897) Алексии (Пляшкевич; 1847–1923), следующей настоятельнице (официально — с 10 февр. 1898), были построены сев.-вост. башня (1898) и новый монастырский собор. Игум. Алексия родилась в семье священника Смоленской епархии, поступила в *Бородинский во имя Нерукотворного образа Спасителя,* а затем в *Страстной иконы Божией Матери московский* мон-ри. По преданию, новый главный храм мон-ря открылся «в видении с горки» прав. Иоанну. Сверх ожидания, для его строительства нашлись средства. Послушница А. Я. Абрамова (впосл. мон. Рахиль), приехавшая за сбором подаяний в Москву, рассказала об обители ген.-майору, с 1887 г. зав. Московской обозной мастерской И. Ф. Терещенко (1837–1907; похоронен в построенной им ц.-усыпальнице прп. Иоанна Лествичника в московском Донском мон-ре). Благотворитель, ранее не слышавший о П. м., обещал построить в обители «настоящий соборный православный храм» с условием ежедневного поминовения на проскомидии его и близких. Для этого он пожертвовал 90 тыс. р. Указом Рижской духовной консистории 28 апр. 1906 г. были приняты условия пожертвования Терещенко и разрешена постройка. В 1906 г. были составлены 2 предварительных проекта в московско-ярославском стиле: 5-шатрового собора (выпускников Московского уч-ща живописи, ваяния и зодчества художников-архитекторов А. Т. Владимирова (1876–?), к-рый ранее сотрудничал с Терещенко, и П. Ф. Кротова (1878 — после 1930)) и собора с 5 луковичными главами (эстляндского губ. архитектора, инженера-архит. Н. А. Хераскова при участии гражданского инженера, младшего архитектора Строительного отд-ния Эстляндского губернского правления А. А. Ульева). Однако величественный храм был сооружен в 1907–1910 гг. по др. проекту — Полещука, 28 дек. 1907 г. утвержденному Рижской духовной консисторией. После кончины Терещенко (20 февр. 1907) почетное председательство в Строительном комитете было предложено прот. прав. Иоанну Сергиеву (10 дек. 1907). Однако, сочувствуя «святому делу», он по болезни отказался, 12 февр. 1908 г. надписал икону Божией Матери «Одигитрия» в благословение строительства (ныне находится в главном алтаре). Весной 1908 г. была разобрана 1-я Успенская ц., камень пошел на строительство фундамента нового храма. 15 июня 1908 г. его заложили благочинный прот. Н. А. Покровский (1858–1925), прот. Н. А. Лейсман (впосл. архиепископ) и монастырские священники.

Подрядчиком-строителем был И. Парц, ему помогали О. Деклау и А. Сухарев. Высота собора до

креста составляла 38,4 м, длина — 40,5 м, ширина — 21,3 м. Главный престол был посвящен Успению Пресв. Богородицы, сев. придел — свт. Николаю Чудотворцу и вмч. Димитрию Солунскому, южный — преподобным Серафиму Саровскому и Иоанну Лествичнику (святые Иоанн и Димитрий — небесные покровители благотворителей, Терещенко и столичного купца 1-й гильдии Д. Т. Лукина). Резной с позолотой иконостас с элементами рус. стиля и необарокко, свойственного творческой манере Полещука, изготовил в С.-Петербурге из сухого соснового дерева П. С. Абросимов, владелец мастерской «позолотных и столярно-резных работ» на Васильевском о-ве (стоимость 5,5 тыс. р.). Мастерской Абросимовых с 70-х гг. XIX в. принадлежало не менее 21 церковной работы, включая изготовление иконостаса, киотов и позолоту куполов Александро-Невского собора в Ревеле. Пюхтицкий иконостас отличается сложным рисунком и ступенчатой композицией, многоуровневым расположением икон, разнообразием барочных декоративных элементов: волют, акантов, раковин, гирлянд, каннелюр. 60 икон написаны с 1 сент. 1909 до 15 июля 1910 г. в столичной мастерской Ф. Е. Егорова в академическом стиле. Полещук оговаривал, чтобы стиль письма был приближен к итал. Ренессансу, «но вполне в духе православия».

13 авг. 1910 г. постройку освидетельствовал рижский епархиальный архит. В. И. Лунский, спроектировавший в мон-ре кирпичный келейный корпус к востоку от собора (1914–1915), через 2 дня архиеп. св. *Агафангел (Преображенский)* освятил главный престол. В богослужении принимали участие настоятель с.-петербургской Троице-Сергиевой пуст. архим. Михаил (Горелышев), прот. Н. Лейсман, свящ. Н. Покровский, священники Иоанн Вево и В. Каменев и 9 священников из др. приходов, присутствовали эстляндский губернатор И. В. Коростовец, кнг. Шаховская, музыкант гр. М. И. Мусин-Пушкин. П. м. стал первым в Рижской епархии среди ее мон-рей и храмов, к-рый удостоился посещения нового епископа — *Иоанна (Смирнова)*. 26 сент. состоялось освящение южного, 25 окт. того же года — сев. придела, полностью обустроенного купцом Лукиным. Храм, что характерно для ретроспективизма, воспроизводит композицию Успенского собора *Московского Кремля*. Имитирован его аркатурно-колончатый пояс — мотив, восходящий к *Успения Пресвятой Богородицы собору во Владимире*. Кладка выполнена из кирпича, изготовленного на заводе в имении Ахагфер и частично на собственном заводе Лукина, где трудились мастера и насельницы мон-ря. Элементы орнаментальной отделки с применением местных материалов — отесанного булыжника (цоколь), кренгольмского кирпича — напоминают об архитектурной традиции региона. Для отделки фасадов использована также песочного цвета с.-петербургская керамическая плитка. Ясно читаемые плоскости стен Успенского собора выдают влияние неорус. стиля, модерна.

Успенский собор принадлежит к 4-столпному т. н. сокращенному типу больших соборов (см.: *Вдовиченко М. В.* Архитектура больших соборов XVII в. М., 2009). К основному 2-светному объему, близкому к кубу, примыкают 3 полуциркульные алтарные апсиды, объединенные галереей в основании, характерной для храмов московско-ярославского стиля — Спаса на Крови в С.-Петербурге и Александро-Невского собора в Таллине, с к-рым у Пюхтицкого собора много общего, и мощная 3-частная крытая паперть, увенчанная шатриком с главкой. Каждый фасад разделен лопатками на 3 прясла и завершен 3 полуциркульными закомарами. Как крупная центральная луковичная глава, так и 4 боковые поставлены на цилиндрические барабаны. Фасады зрительно разделены на 3 яруса: нижний с алтарной галереей, средний с апсидами и небольшими арочными окнами и верхний с широкими и высокими окнами 2-го света по центральным осям прясел боковых и западного фасадов. Особую живописность храму придает сочетание желтого и красного кирпича. В красном кирпиче выложены нижний ярус, лопатки, наличники и откосы окон на фасадах и барабанах. Верх нижнего яруса декорирован желтокирпичным бегунцом. Средний ярус собора и апсиды покрывает краснокирпичный узор-«плетенка» из ромбов, похожий на вышитый народный орнамент. Оригинальна краснокирпичная «имитация» аркатурно-колончатых поясов — пояса колонок в верхних частях барабанов, апсид и 2-го яруса на боковых фасадах (между окнами 1-го и 2-го света) и на зап. фасаде. Храм построен с учетом стилистики предшествующих по времени зданий: деревянных церквей, корпусов, стен и башен, спроектированных Преображенским в рус. стиле, но с использованием местных материалов. Он воспринимается как пример синтеза русской имперской и формирующейся эстонской культур. Одновременно со строительством собора Полещук спроектировал для мон-ря каменный дом с 11 кельями и ледник. С сооружением собора монастырский комплекс был в целом завершен. Он является одним из лучших архитектурных ансамблей на территории Прибалтики времени ее нахождения в составе Российской империи. Отличием ансамбля является гармоничное сочетание зданий с ландшафтом и окружающей природой.

В 10-х гг. XX в. при П. м. на его средства функционировали следующие благотворительные учреждения: 1) больница (лечебница) для женщин и детей с бесплатной амбулаторией для неимущих крестьян, с аптекой и приемным покоем; 2) временный лазарет, к-рый действовал в годы русско-японской и первой мировой войн (на 20 раненых и больных нижних чинов), устроенный преимущественно на средства кнг. Шаховской и Лукина; 3) медицинские курсы (с 6 авг. 1896) и школа (община) сестер милосердия под покровительством Российского об-ва Красного Креста (с 1 янв. 1913); 4) богадельня для убогих и престарелых женщин; 5) приют для бедных девочек-эстонок (с 1894, с 1901 в специально построенном в монастырской ограде здании, с 1915/16 приют-школа), в годы войны — и для детей убитых воинов; 6) 2-классная приходская школа (уч-ще) для 85 мальчиков и девочек без различия вероисповедания с общежитием (в 1899 построено новое здание, на 1899 — 33 учащихся, на 1909 — 67, в 1914/15 — 79, 1915/16 — 81, 1916/17 — 105 чел.); в связи с увеличением числа учеников-лютеран с 1901 преподавался Закон Божий их вероисповедания; 7) мастерские для обучения «женским работам» (швейная, рукодельная, сапожная и др.); на Нижегородской выставке мон-рь за свои изделия получил медаль;

8) школа живописи (иконописная); 9) бесплатная народная русско-эст. библиотека-читальня; 10) вспомогательная школа в дер. Овсово (в 1899 — 25 чел., 1909 — 23, 1914/15 — 23, 1915/16 — 19, 1916/17 — 17 чел.; с 1902 находилась в просторном арендованном доме); 11) бесплатная амбулаторная лечебница в мест. Иевве; 12) богадельня для сестер в монастырском Гефсиманском скиту.

Управляющим органом была учебно-санитарная комиссия, основанная Иеввенским отд-нием братства 15 авг. 1898 г. под председательством кнг. Шаховской, с 1914 г.— игум. Алексии (была награждена медалью Российского об-ва Красного Креста). Насельницы обители составляли большинство учениц Ревельской общины сестер милосердия Комитета Красного Креста, сформированной кн. Шаховским в 1891 г. и начальницей киевской общины Т. П. Воленс и располагавшейся с 1894 г. в собственном деревянном 2-этажном доме в губ. городе. Сестры П. м. помогали беженцам и семьям воинов.

В 1899 г. в П. м. проживали игумения, 10 монахинь, 36 рясофорных сестер, 93 послушницы и трудницы, в 1917 г.— ок. 200 насельниц. Службы совершались на церковнославянском и эстонском языках. Собственно мон-рь с прилегающими землями от имений Иллук, Ахагфер и Куртна занимал площадь 199 дес. 1474 кв. саж. 14 апр. 1897 г. игум. Варвара приобрела у крестьянина И. Ф. Иогансона в рассрочку на 6 лет участок из имения Тагаметса в 6,5 верстах от мон-ря с сенокосом (156 дес. 920 кв. саж.) и с деревянным домом (1895). Общая площадь земельных владений обители с Гефсиманией и Ревельским подворьем составляла 492 дес. 1934 кв. саж. От Мин-ва гос. имуществ монастырю были отведены в пользование 3 рыбные ловли. В 1910 г. П. м. располагал доходом от аренды, кружечного сбора, процента с капитала в 3988 р. 76 к., в т. ч. из капиталов на вечное поминовение: 30 р. из суммы в 3000 р., пожертвованной действительным статским советником Ф. Я. Ермаковым в 1897 г., и 19 р. из капитала в 1 тыс. р., поступившего в 1903 г. от нарвского мещанина А. С. Грудкина, и др. За Николо-Арсениевской ц., к-рая сохранила статус приходской, имелся отчужденный 29 апр. 1891 г. участок в 5 дес.

Старшими священниками в приходе и мон-ре служили священники Иоанн Иогансон (24 нояб. 1885 — 15 дек. 1889) и Лаврентий Раудсепп (1890–1892), протоиереи Александр Полетаев (17 февр. 1892–1897) и Иоанн Вево (23 окт. 1897–1914), свящ. Христофор Винк (служил с 1911, старший священник — до 1918, 1921–1922). Свящ. Н. И. Поска, сын псаломщика-эстонца, ученик архиеп. *Антония (Храповицкого)*, отличался ревностью в служении и отстаивал в эст. приходах строгие рус. традиции. В 1909 г. он был признан душевнобольным и определен 18 авг. 1910 г. на вакансию псаломщика и учителя в П. м. Там он фактически пребывал в затворе со своей семьей (жена и 7 детей), «изнурял себя строжайшим постом и продолжительными молитвенными подвигами»; умер 25 окт. 1915 г., погребен на монастырском кладбище. Его брат — И. И. Поска (1866–1920), выпускник Рижской ДС, юрист, дипломат, один из родоначальников эст. государственности, приезжал в П. м. В числе диаконов служил сщмч. *Карп Эльб* (с 1896). В приходе в 1909 г. числилось 93 двора, 188 мужчин и 173 женщины в Пюхтицах и Овсове.

Исторические скит и подворья. ***Гефсиманский скит*** (или Гефсимания) был создан в 1894 г. на средства с.-петербургской купчихи 1-й гильдии А. В. Дерновой. Он находился в 25 верстах от обители и в 2 км от дер. Яма, в 19-м квартале Вихтизбийской лесной дачи площадью 136 дес. 1344 кв. саж. В 1896 г. там был сооружен деревянный дом на каменном фундаменте; 18 июля прот. А. Полетаевым освящена домовая Успенская ц. (проект, вероятно, архит. И. А. Фомина), в 1899 г. расширена. 19 февр. 1897 г. скит посетил прав. Иоанн Кронштадтский. В скиту находилась богадельня для старых и больных сестер (перестроена в 1930 для размещения 12 чел.), келейный корпус, где проживали 10–15 сестер, трапезная и кухня. Литургия совершалась ежемесячно, игум. Варвара установила скитское правило прп. Пахомия Великого (12 псалмов днем и 12 псалмов ночью с «умилительными тропарями и многочисленными поклонами»). В 1903 г. в скиту проживали 20 монахинь, в 1940 г.— 12 сестер. Скитоначальницей была мон. Параскева (Семёнова). После установления советской власти во 2-й пол. 1940 г. скит был закрыт (дом и земли конфискованы исполкомом), в 1944 г. разорен. В наст. время на территории скита находятся дачные участки, сохранился перестроенный келейный корпус.

Ревель. С 4 авг. 1894 г. мон-рь по ходатайству (30 авг. 1893) игум. Варвары располагал в Ревеле часовней на Русском рынке (совр. пл. Виру), приписанной к Александро-Невскому собору. «По мысли» кн. Шаховского ее спроектировал и безвозмездно руководил работами Ниман, подрядчиком был «ревельский гражданин К. М. Михайлов». На строительство пожертвовали: правосл. приходские попечительства — 1050 р., Прибалтийское правосл. братство Христа Спасителя и Покрова Божией Матери — 3,5 тыс. р., кн. Шаховской — 2967 р. 88 к. Часовню соорудили из местной плиты с облицовкой из розентальского мрамора, добываемого в Гапсальском у. Скульптор К. Копиевский устроил в часовне мозаичный пол и водосвятную чашу из каррарского мрамора. Купец Г. И. Ребров, член соборного церковноприходского попечительства, пожертвовал в часовню семейный образ арх. Михаила в память Михаила Галкина-Враского, купец П. П. Писарев — серебряное паникадило. Часовня с чертами «русско-романского стиля» и классицизма представляла собой квадратное в плане здание, увенчанное крупным полусферическим куполом с луковичной главкой на барабанчике, фасады завершались полуциркульными закомарами. Часовня была заложена 14 сент. 1887 г. еп. Арсением (Брянцевым), освящена 14 нояб. 1888 г. прот. С. Поповым во имя покровителя имп. Александра III — св. кн. Александра Невского и в память чудесного спасения государя и его семьи при крушении имп. поезда у ст. Борки 17 окт. 1888 г. Часовня была отремонтирована в 1899 г., разрушена в 1922 г.

В сент. 1895 г. вдова с.-петербургского мещанина П. Е. Басаргина пожертвовала обители 2 деревянных дома с землей в Ревеле по Шубиной (ныне Гонсиори) ул. площадью 506,5 кв. саж., доставшиеся ей по наследству от мужа и оцененные в 11 тыс. р., с пожеланием разместить там монастырское подворье с ц. во имя прп. Пелагии Антиохийской. 31 июля 1896 г. было получено разрешение на устройство домовой церкви с установкой на кровле главки с крестом.

27 окт. 1896 г. архиеп. Арсений освятил домовую ц. во имя вмц.

Варвары и прп. Пелагии — небесных покровительниц игум. Варвары, активно участвовавшей в устройстве подворья, и Басаргиной. На средства той же жертвовательницы в 1899 г. было принято решение построить каменную церковь вместо тесной деревянной. Почетным председателем созданного в 1899 г. Строительного комитета был избран прот. прав. Иоанн Сергиев, его членами — ревельский благочинный свящ. Михаил Смирнов, свящ. Александр Зыбин (служил на подворье с 15 нояб. 1898 до 17 сент. 1916), вице-губернатор С. Н. Дирин, губ. архит. Херасков. Свящ. А. Зыбин (1865/66 — после 1917), сын титулярного советника, вольнослушатель СПбДА, сотрудник Об-ва религиозно-нравственного просвещения в духе правосл. Церкви (с 1886) и миссионер (1890–1898), вел внебогослужебные беседы в кронштадтском Андреевском соборе, заменяя св. Иоанна во время отпуска, автор его биографии. 2 мая 1900 г. владыка Агафангел освятил место под постройку. 31 мая 1900 г. с.-петербургский епархиальный архит. Н. Н. *Никонов,* возможно привлеченный прав. Иоанном Кронштадтским, составил окончательный проект новой, каменной церкви. 21–28 июня 1900 г. его утвердил техническо-строительный комитет Хозяйственного управления Синода. 11 сент. 1900 г. на ул. Гонсиори была заложена Введенская ц., сооружение к-рой взял на себя столичный подрядчик Е. Е. Волков за 50 тыс. р. Басаргина выделила на строительство 50 тыс. р., ее родственница, крестьянка Тверской губ., впосл. послушница на подворье А. В. Коршунова (урожд. Коршеверова),— 10 тыс. р., прот. Иоанн Кронштадтский — 1 тыс. р. Общая стоимость здания превысила 65 тыс. р. 22 авг. 1901 г. прав. Иоанн освятил 10 крестов. Восемь колоколов были отлиты на ярославском заводе «П. И. Оловянишникова и сыновей». 22 сент. 1902 г. освящена еп. Рижским и Митавским Агафангелом (Преображенским) в сослужении прот. Иоанна Сергиева. Левый придел был освящен 29 сент. 1904 г. во имя равноап. Марии Магдалины, прп. Иоанна Рильского (Рыльского), прп. Пелагии и св. Василия Блаженного, правый использовался как ризница.

Никонов в проекте церкви в Ревеле, как и в ряде других, выполненных в «московско-ярославском» варианте рус. архитектурного стиля (единоверческая ц. прп. Марии, церкви Шестоковского, Серафимова Дивеевского и Лютикова подворий в С.-Петербурге; за пределами столицы, в С.-Петербургской губ.,— церкви в деревнях Ветвенник (ныне Ветвеник), Ремде и Заручье Гдовского у., в дер. Городне Лужского у., в Териоках (ныне г. Зеленогорск)), ориентировался на тип 2-ярусной 5-главой церкви с колокольней над притвором, разработанный архит. В. Ф. Харламовым (1887) для столичной ц. свт. Петра, митр. Московского, что на Ульянке. Церковь Пюхтицкого подворья, 2-я по величине в Ревеле после Александро-Невского собора (длина 24 м, высота колокольни 32 м, ширина 16 м), имела прямоугольный план с 3 полуциркульными апсидами. Высокая шатровая колокольня над притвором перекликалась с массивным основным четвериком, завершенным пятиглавием с «уносящимся вверх главным куполом». Фасады отличались насыщенным ковровым декором, стилизованным под XVII в., основной элемент — килевидные кокошники, а также аркатурно-колончатые пояса, колонки с муфтами, лопатки, ширинки, щипцы. Пониженные объемы приделов венчались 2 луковичными главками каждый, всего храм имел 9 глав. В притвор вели входы с южной и северной сторон под крытыми крыльцами с шатровым верхом. Центральный неф являлся двусветным и имел одинаковую высоту на всем протяжении здания, что делало интерьер, вмещавший до 450 чел., более светлым. Оригинальные невысокие резные иконостасы светлого дерева в рус. стиле изготовил П. С. Абросимов. Иконы были написаны в П. м. и в мастерской Н. У. Энкеля (Ревель). В подвальном этаже находилась просфорная и кельи. В 1897 г. Басаргина выкупила 96 саж. земли на ревельском Александро-Невском кладбище для погребения монашествующих подворья (участок расширен в 1902, приведен в порядок в 1986). 7 июля 1906 г. на подворье скончалась послушница Коршунова, завещавшая подворью основной капитал.

В 1907 г. на Ревельском подворье на месте старого был построен новый деревянный дом, в к-ром проживали 20 сестер. С 1898 до 1921 (?) г. на подворье была уставщицей послушница Е. Б. Кушаньева (из крестьян Псковской губ., 21 мая 1866–1947), принявшая на себя подвиг юродства (затем проживала в Гефсимании и с 1938 — в мон-ре). С 1924 г. участок составил 479,5 саж. С янв. 1926 г. при храме действовал Кружок ревнителей церковного благоустройства под председательством генерал-лейтенанта А. К. Байова (1871–1935), военного историка, автора 11 книг, в т. ч. 7-томного «Курса истории русского военного искусства», одного из крупнейших деятелей рус. эмиграции в странах Балтии. Неоднократно богослужения на престольный праздник, при приезде и отъезде чудотворной Пюхтицкой иконы, возглавлял митр. Таллинский и всей Эстонии *Александр (Паулус).* При бомбардировке Таллина 9 марта 1944 г. сгорели ризница храма и часть иконостаса, келейный корпус. Управляла подворьем инокиня Анна (Маркина) (1906), с 1909 г.— мон. Евпраксия (Степанова; 1864–1948), с 1949 г.— мон. Евфалия (Хапова; 1894 — ?), служили свящ. Иоанн Цветков (в 1916–1917), протоиереи Александр Зыбин, к-рого поддерживал прав. Иоанн Кронштадтский, Петр Смирнов (в 1917–1923), Александр Троицкий (в 1923–1947), последним служащим священником (с 1947) был прот. Валерий Поведский (16 окт. 1901 — 13 марта 1971).

В мае 1959 г. еп. Таллинский и Эстонский *Иоанн (Алексеев)* получил предписание от советских властей ликвидировать подворье, что приурочили к 20-й годовщине Эстонской ССР. 21 июля 1959 г. вышло распоряжение Совета министров ЭССР. Еп. Иоанн рапортовал инициатору сноса уполномоченному Совета по делам РПЦ по Эстонской ССР П. Г. Капитонову, что все 8 сестер подворья 29 июня «отбыли в Куремяэ». Бóльшая часть утвари и иконы из придела поступили в мон-рь. Церковь разрушена 13–16 янв. 1960 г. «в целях лучшей организации транспортного движения по реконструируемой ул. Ломоносова» и «в связи с реконструкцией и строительством новых городских улиц» (Rahvusarhiiv. ERA. F. R–1989. N 3. S. 342; ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 2. Д. 413. Л. 23, 21). Икона Божией Матери «Скоропослушница» из Введенского храма, написанная в Пантелеимоновом мон-ре на Афоне, в кон. 1960 г. была выкуплена свящ. Вячеславом Якобсом (буд. митр. Тал-

линский и всей Эстонии *Корнилий*). 25 июня 2014 г. она была торжественно перенесена в новый храм в районе Ласнамяэ (2006–2013; архит. О. П. Жемчугов, Н. М. Дятко, Е. Коломенкин). Храм освящен в честь этой иконы 16 июня 2013 г. Патриархом Московским и всея Руси *Кириллом (Гундяевым)*. 5 янв. 2019 г. состоялось открытие памятного стенда на месте подворья.

Санкт-Петербург. Неоднократно предпринимались попытки открыть столичное подворье П. м. В 1894 г. петергофская крестьянско-купеческая семья Гвоздевых решила пожертвовать П. м. земельный участок у дер. Бобыльской (ныне Ст. Петергоф в черте С.-Петербурга) для постройки часовни. Старец афонской Благовещенской келлии мон-ря *Хиландар* схим. Парфений (Гвоздев; 1840–1917) с 1863 г. проходил послушание в Троице-Сергиевой пуст., с 1870 г. подвизался на Св. Горе. Он благоволил П. м., передав в Успенский собор иконы Спасителя, Божией Матери «Скоропослушница» (в юж. приделе) и Владимирскую. Бюрократические препоны не дали возможности осуществить проект, несмотря на желание игум. Варвары. В 1900 г. игум. Алексия и Прибалтийское правосл. братство, активно помогавшее П. м., вновь подняли вопрос об устройстве столичного подворья «в видах материального обеспечения монастыря». Подходящий участок был найден на Глухоозерской ферме, где можно было оказывать «религиозно-нравственное воздействие на массу заводского и фабричного населения», но по финансовым причинам и из-за ограничений на открытие в столице «подворий иноепархиальных монастырей» проект не был реализован. В следующем году с.-петербургский мещанин А. Иванов пожертвовал принадлежащее ему дворовое место площадью 168 $^2/_3$ кв. саж. на Суворовском участке в Гавани на Карташихиной ул. с постройками при условии возведения подворья и часовни, а впосл. храма Тихвинской иконы Божией Матери. 23 нояб. 1901 г. Синод разрешил закрепить этот участок за мон-рем. 14 февр. 1902 г. рижское епархиальное начальство разрешило игум. Алексии приспособить половину пожертвованного дома под часовню, а другую — под кельи. Имевшееся деревянное жилое строение перенесли на край участка и устроили в нем по проекту худож. А. А. Зографа (1832 — после 1910) временную клетскую церковь с небольшой колокольней и кельи. 6 окт. 1902 г. ее освятил еп. Агафангел (Преображенский). В том же году на общем годичном собрании члены братства выразили желание устроить на подворье каменный храм; была учреждена Строительная комиссия при Совете братства. Ее почетным членом являлся прот. прав. Иоанн Сергиев, председательствовал Н. С. Шафранов (1844–1903), тайный советник, директор Лесного ин-та, а после его кончины — тайный советник В. А. Евреинов, товарищ председателя братства; в него входили потомственные почетные граждане, благотворители А. Г. Чадаев, коммерции советник, домовладелец, пожизненный член братства, староста Казанского собора, и П. М. Кумович, член Совета братства, зам. председателя комиссии. В 1902 г. гражданский инженер В. Н. Бобров (1864–1935) создал проект подворья с кельями на 1-м этаже и двусветным храмом — на втором. При подворье предполагалось открыть и детский приют. После того как вдова купца 1-й гильдии К. Т. Иванова и почетный братчик П. И. Пожарский дали средства, еп. Агафангел 1 июня 1903 г. заложил храм, рассчитанный на 1200 чел. В этот день из Пюхтиц был привезен чудотворный образ Успения Пресв. Богородицы. К 25 янв. 1904 г. кладка здания была завершена. Возводя купол и главки, Бобров одним из первых в церковном строительстве применил железобетон. Основной объем храма представляет собой базилику, к ней примыкают 3 полуциркульные в плане алтарные апсиды, над притвором находилась высокая 3-ярусная шатровая колокольня, над основным объемом в вост. части — крупномасштабное пятиглавие. Храм сооружен в «московско-ярославском» варианте рус. стиля, отличается обильным декоративным убранством, воспроизводящим узорочье XVII в.: арочные элементы и аркатурно-колончатые пояса, лопатки, ширинки, фронтончики, тяги. Фасады акцентированы крупными трифориями.

6 сент. 1903 г. в подвальном этаже был освящен временный придел прп. Серафима Саровского — 1-й в столице во имя новопрославленного святого («трапезная церковь»). В нач. следующего года прот. прав. Иоанн Кронштадтский отслужил в нем литургию и молебен. Но из-за нехватки средств и долгов строительство приостановилось и завершилось только благодаря пожертвованиям Ивановой.

Помимо главного алтаря церковь имела 4 придела, отделанные «с большим изяществом». 17 мая 1905 г. был освящен правый придел во имя св. Александра Невского и прп. Ксении — покровительницы Ивановой, устроенный на ее средства. По окончании отделки здания, 29 июля 1906 г., еп. Агафангел в сослужении прав. Иоанна освятил главный престол. В 1907 г. был освящен левый придел во имя преподобных Серафима Саровского и Иоанна Рыльского, однако службы в нем начались еще 5 дек. 1905 г. Иконостасы были изготовлены на Русской рамочно-багетной фабрике Абросимова. Иконы написал Ф. Е. Егоров. Образ прп. Серафима в богатом киоте, освященный на его мощах в Сарове, пользовался почитанием. В 1914 г. храм был расписан. Перед первой мировой войной на подворье проживали 3 монахини и 29 послушниц, служил свящ. Константин Шахов. Осенью 1923 г. подворье было закрыто, часть убранства вывезена в Музей отживающего культа, все оно ныне утрачено. В 1929 г. автору проекта храма Боброву поручили приспособить церковное здание для Гаванского дома промкооперации, разобрав колокольню и купол. Здесь разместился промтоварный магазин (Свердловский, затем Среднегаванский универмаг, после 1993 ЗАО «Торговый дом Гаванский»), здание было приватизировано и приспособлено под бизнес-центр. В нем располагалось ЗАО «Источник-Строй», в наст. время ООО «Петробалт».

1917–1961 гг. В связи с опасностью расхищения монастырского имущества в условиях военного времени и приближением нем. войск в 1917 г. было принято решение об эвакуации мон-ря. 25 авг. 1917 г. по договоренности архиеп. Рижского и Митавского Иоанна (Смирнова) и его предшественника, архиеп. Ярославского и Ростовского Агафангела (Преображенского), ростовский Петровский мон-рь был освобожден для пюхтицких сестер, 6 сент. пришел соответствующий указ из консистории (*Парфёнов А., свящ.* К истории ростовского Петровского мон-ря в XX в. // История и культура Ростовской земли: Мат-лы конф. 2001 г. Ростов,

2002. С. 193–208). 13 окт. 1917 г. после молебна, совершенного свящ. Христофором Винком, игум. Алексия (Пляшкевич) и 37 сестер вместе с чудотворной иконой выехали в Ростов. Имущество весом 1092 пуда 5 фунтов занимало 2,5 вагона. При эвакуации было вывезено и затем утрачено значительное число икон, утвари, колоколов и книг (напр., иконы из Сергиевской ц., принадлежавшие кн. Шаховскому и подаренные блж. *Параскевой* Дивеевской). Согласно просьбе эст. делегации в составе русско-эст. смешанной Комиссии по возвращению эвакуированного из Эстонии имущества, по ее определению от 2 авг. 1920 г., к 28 дек. 1921 г. часть церковного имущества обители (662 пуда) была собрана под наблюдением прот. Христофора Винка и А. С. Канна и после попыток конфискации на Ямбургской (Кингисеппской) таможне частично (14 ящиков из 46) возвращена в мон-рь в кон. янв. 1923 г. Остальное имущество было приговорено к «ликвидации в пределах РСФСР», в г. Кингисеппе. Только 31 авг. 2 вагона монастырского имущества были отправлены в Эстонию. Реэвакуация стоила обители большой суммы — более 250 тыс. эст. марок.

Для оставшихся в П. м. сестер старшей монахиней была назначена казначея мон. Иоанна (Коровникова; 1867–1943), крестница и духовная дочь прав. Иоанна Кронштадтского. Ее отец, а впосл. и брат, потомственные почетные граждане, были старостами Андреевского собора в Кронштадте. По благословению прав. Иоанна в 1893 г. она поступила в мон-рь, 8 марта 1908 г. приняла постриг. В недолгий период господства Эстляндской трудовой коммуны (29 нояб. 1918 — 18 янв. 1919) в нояб. большевики опечатали собор, трапезную и Сергиевскую ц., ограбили монастырскую казну (3 тыс. р.), угрожали выслать сестер и взорвать собор. Прот. Х. Винк отслужил литургию в трапезной церкви перед ее закрытием, на к-рой причастились все сестры, панихиду 19 дек., в канун памяти прав. Иоанна Кронштадтского, и должен был покинуть мон-рь. В день праздника прп. Серафима Саровского, 15 янв., по инициативе белогвардейцев храмы были открыты.

4 нояб. 1919 г. Иеввенское братство было зарегистрировано как Пюхтицкое на Богородицкой горе Попечительное братство, его председательницей стала кнг. Шаховская, казначеей — мон. Иоанна, но приют был закрыт. С кон. дек. 1919 г. и до расформирования в марте 1920 г. в окрестностях Пюхтиц были расквартированы воины 3-й стрелковой дивизии Северо-Западной Армии ген. М. В. Ярославцева (впосл. архим. Митрофан). Штаб дивизии находился в самом мон-ре, богослужения для воинов совершались преимущественно в Сергиевской ц. При эпидемии тифа (окт. 1919–1920) умерли 12 тыс. воинов Северо-Западной Армии и мирных граждан, а также 5 насельниц, к-рые ухаживали за больными. В 3 зданиях на территории мон-ря (Успенский собор, трапезная церковь, дом кнг. Шаховской) и 2 — за его пределами (гостиница, пожарное депо) действовал Русский лазарет № 9 на 350 чел. За март и апр. 1920 г. в госпитале умерло 13 больных, в т. ч. военный свящ. Павел Исаков. После него госпиталь и воинов окормлял свящ. Михаил Кляровский, служивший в Сергиевской и Николо-Арсениевской церквах (в 1921–1922). В Пюхтице находилась также учебная команда 3-й Эстонской дивизии, а позднее и ее штаб.

Православное церковное управление в Эстонии возглавил епархиальный совет под председательством свящ. Н. Я. Пятса (брат будущего Президента К. Пятса). Совет занял конфронтационную позицию по отношению к русским приходам в Эстонии и духовенству, прежде всего к эмигрантам из России, как к якобы противникам национальной Церкви и государственности, и предложил использовать П. м. в качестве места содержания до их депортации представителей рус. духовенства во главе с бывш. архиеп. Псковским и Порховским *Евсевием (Гроздовым)*, который окормлял белогвардейцев и прибыл в Нарву вместе с их отступавшими частями 12 сент. 1919 г. Обители удалось избежать этого под предлогом отсутствия подходящих помещений. В 1920 г. с образованием Эстонской Республики монастырские земли были национализированы, но оставлены в фактическом владении общины, кроме лесных угодий и строений за оградой мон-ря (в 1920 школа стала государственной, в 1922 больницу закрыли). Тогда же П. м. получил статус Благотворительной христ. пюхтицкой жен. трудовой общины, почетной председательницей к-рой избрана кнг. Шаховская, председательницей совета общины — мон. Иоанна (Коровникова). 20 апр. 1920 г. последняя была утверждена настоятельницей, 29 апр. 1921 г. возведена в сан игумении.

27 апр.— 10 мая 1920 г. Эстонская Православная Церковь (ЭПЦ) получила автономию от патриарха Московского и всея России свт. *Тихона (Беллавина)*, в сент. ее Собор избрал архиепископом Таллинским и всей Эстонии прот. Александра Паулуса (хиротонисан 5 дек. 1920). С образованием в 1924 г. Нарвской епархии из русских приходов Эстонии во главе с архиеп. Евсевием (Гроздовым) (с 1 дек. 1925) П. м. остался в юрисдикции митр. Александра, который неоднократно приезжал в мон-рь на престольный праздник. В нач. 1923 г. после многократных ходатайств в родную обитель вернулись 23 сестры с игум. Алексией. В дороге она заболела пневмонией, на 5-й день по приезде в мон-рь, 25 янв., скончалась, 29 янв. погребена на монастырском кладбище близ Николо-Арсениевской ц. 11 февр. прибыла с таможни и чудотворная икона Успения Божией Матери. В 1926 г. общину зарегистрировали в Мин-ве труда и призрения как благотворительное учреждение. В ней более половины сестер были больными и престарелыми.

8 июля 1930 г., накануне празднования Тихвинской иконе Божией Матери, житель Риги староста движения «Русских соколов» И. Г. Пинус (1880–1952) приехал помолиться в П. м. со своей семьей. После службы семья направилась на источник, и все, включая 13-летнего сына Элиаса, увидели в воде изображение Божией Матери, контуры которого напоминали Тихвинскую икону. На следующий день изображение исчезло (см.: Явление изображения иконы Божией Матери в св. источнике Пюхтицкого жен. мон-ря. Тарту, 1932). В том же году в монастырской хлебной обновилась старинная Тихвинская икона. Пинус решил вместо деревянной построить кирпичную, с шатровым верхом, Тихвинскую часовню. Ее освятил митр. Таллинский Александр (Паулус) в следующем году, в праздник Успения Пресв. Богородицы. В мон-ре прошло 2 съезда РСХД: III съезд (24–30 июля 1930), в котором участвовали ок. 270 чел.,

и V съезд в июле 1932 г., собравший ок. 160 участников. На обоих съездах выступали проф. В. В. *Зеньковский* (впосл. протопресвитер) и протопр. С. И. Четвериков (впосл. иеросхим. *Сергий Четвериков*), в V съезде участвовали мон. прмц. *Мария (Скобцова)*, свящ. Иоанн Богоявленский (впосл. еп. *Исидор*), игум. *Иоанн (Булин)*.

1 дек. 1931 г. по решению гос. суда общине вернули 3 отчужденных в 1920 г. здания (в т. ч. дом священника, из к-рого мон-рь не стал выселять почтово-телеграфную контору), осенью 1933 г.— 30 га земли в Гефсимании. На балансе мон-ря было 11 278 эст. марок. В 1935 г. община была вновь преобразована в мон-рь, подчиненный Синоду ЭПЦ, на основании ее устава, принятого 22 мая. Правительство выделило ему в аренду 102 га земли. В собственности П. м. было 156 га. Сестры занимались полевыми работами, рукоделием, шитьем, сапожным ремеслом. Действовал свечной завод, снабжавший своей продукцией храмы Принаровья и Причудья. В 1934 г., в ночь на 10 авг., во время пожара на скотном дворе мон. Авраамия вывела всех животных из объятого пламенем коровника. Новый, каменный скотный двор был отстроен на средства бывш. белогвардейца торговца оружием Б. Б. Линде (1884–1969). В межвоенный период и в годы Великой Отечественной войны среди служивших монастырских клириков были свящ. Петр Панов (1922–1927), игум. Павел (Горшков; 1927–1930, репрессирован), свящ. Роман Танг (впосл. еп. Роман; 1932–1940), прот. Николай Цветаев (1940–1944). В числе паломников были религ. философы Б. П. *Вышеславцев*, Л. А. Зандер и, видимо, Н. А. *Бердяев*, состоявший в переписке с кнг. Шаховской и бывавший в Тарту, историк А. А. Кизеветтер, поэт Игорь Северянин, с 1910 до 1940 г. регулярно посещавший обитель, профессора Д. Д. Гримм, бывш. ректор С.-Петербургского ун-та, И. М. Тютрюмов, криминалист А. П. Мельников, сын писателя П. И. *Мельникова*. В мон-ре бывали Президент Эстонии Пятс и ген. Й. Лайдонер.

17 июня 1940 г. Эстония была присоединена к СССР (конфискованы скит и страннноприимный дом), 17 июля 1941 г. в качестве генерального округа стала частью гитлеровского рейхскомиссариата Остланд (до сент. 1944). В 30 км от мон-ря проходила линия фронта, на оз. Консу и на перекрестке дорог на Васкнарву и к дер. Кайдма были устроены лагеря смешанного типа «Куремяэ» в сети лагерей Вайвара. Заключенные работали на строительстве дорог и оборонительных сооружений. Пюхтицкие сестры приносили им хлеб и картофель. В стороне находился концлагерь для евреев и цыган, в к-ром в 1942–1943 гг. погибло ок. 200 чел. Комендатура располагалась в здании бывш. пожарного об-ва, ранее монастырском. Здание сгорело в 1994–1995 гг., на этом месте — памятник-стела погибшим. Богослужения в П. м. совершались в трапезной церкви, в соборе находился госпиталь, в помещении просфорной — штаб, нем. войска заняли кладбищенскую церковь и гостиницу. По преданию, заступничество Пресв. Богородицы не позволило летчикам по приказу советского командования разбомбить собор. На полпути к Сергиевской ц., к западу от дороги, находилось нем. военное кладбище.

К нояб. 1942 г. П. м. с подворьем перешел в юрисдикцию Московского Патриархата, хотя, видимо, некоторый период сохранялось «двоевластие»: после кончины 16 янв. 1943 г. игум. Иоанны новая настоятельница Алексия II (Голубева; 1881 — 3 мая 1953) 20 янв. была возведена в сан игумении в трапезной церкви митр. Александром, к-рого экзарх Латвии и Эстонии митр. *Сергий (Воскресенский)* запретил в священнослужении еще 5 нояб. 1942 г. В мае—июне 1944 г. были сняты и вывезены на переплавку в Таллин монастырские колокола. В июле 1944 г. была объявлена эвакуация, большинство монахинь выехало в вол. Албу. При переезде 6 сестер погибли, попав под воздушный обстрел в г. Йыхви. В том же году при бомбардировке была снесена воздушной волной деревянная колокольня Сергиевской ц.

С приходом советской власти сестер обязали снабжать дровами исполком, аптеку, больницу, школу, расположенные в конфискованных у мон-ря зданиях, исполнять повинности на лесозаготовках, участвовать в мощении дорог и др. работах. Игум. Алексия охарактеризовала мон-рь в 1946 г. как «бедную вымирающую обитель». Митр. Ленинградский и Новгородский *Григорий (Чуков)* подыскал «кандидаток в монастырь», и на «Масляной» неделе 1946 г. архим. *Владимир (Кобец)* совершил постриги неск. послушниц (*Сорокин В., прот., Галкин А. К.* Из наследия митр. Григория (Чукова): По мат-лам архива С.-Петербургской епархии // ВЦИ. 2006. № 1. С. 243–250). 5 июля того же года игум. Алексия сложила с себя настоятельские обязанности и в 1952 г. была пострижена в схиму с именем Сергия духовником архим. Сергием (Гавриловым). На ее место митр. Григорий определил благочинную мон. Рафаилу (Мигачёву; 1883 — 28 февр. 1961), дочь крестьянина с. Сыренец. 19 янв. 1947 г. в *Николая Чудотворца святителя и Богоявления Морском соборе* Ленинграда митр. Григорием она была возведена в сан игумении, в 1952 г. указом патриарха Московского и всея Руси *Алексия I (Симанского)* награждена наперсным крестом с украшениями.

Советская власть была вынуждена на время смириться не только с существованием мон-ря, но и с возможностью ведения им хозяйственно-строительной деятельности. На 1 янв. 1947 г. (по разделу 1944 г.) мон-рь имел 35,35 га земли. В 1-м квартале 1947 г. Мин-во сельского хозяйства представило в Совет министров ЭССР проект постановления о закреплении в пользовании мон-ря 178,88 га земли, в т. ч. 29,43 га пахотной, 48,26 га под сенокос, к-рый был принят 29 мая. На 1 июля 1947 г. в обители проживали 35 монахинь, 47 послушниц, из них нетрудоспособных — 64 чел. (31 насельница была старше 58 лет). За 1945–1948 гг. в П. м. поступили 14 сестер рабоче-крестьянского происхождения. В 1946 г. мон-рю были возвращены 2 здания, на следующий год отремонтирована гостиница. Снять нормативы на заготовку дров смог архим. *Пимен (Извеков)*, буд. патриарх, к-рый являлся благочинным П. м. и наместником *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря*. В 1951 г. удалось восстановить традицию перенесения Пюхтицкой иконы в Таллин, где она пребывала почти весь июнь.

В июне 1955 г. игум. Рафаила по ее прошению была уволена на покой. 29 июня 1955 г. настоятельницей была назначена Ангелина (Афанасьева; 1894–1973) с возведением в сан игумении. Число насельниц возрастало: со 116 чел. в 1957 г. до 128 чел. в 1960 г., но в целом гонения на монастырь усиливались. Неоднократно с 1950 по 1959 г. власти пытались

в различных вариантах объединить П. м. с рижским Троице-Сергиевым и виленским Мариинским женскими мон-рями за счет закрытия к.-л. из них. В 1960 г. у П. м. была отнята гостиница, в ней разместили больницу, предполагалось отобрать и дом Шаховской, перегородили забором дорогу к источнику, закрыли надкладезную часовню. Значительную часть сельскохозяйственной продукции требовалось передавать государству.

В 1961–2010 гг. назначенному на Эстонскую кафедру 3 сент. 1961 г. еп. Алексию (Ридигеру; впосл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*) удалось отстоять мон-рь, когда в 1961–1962 гг. его намеревались закрыть, на территории устроить профилакторий для шахтеров. По инициативе митр. Алексия в обители часто проходили экуменические конференции и семинары, приемы иностранных делегаций: Евангелическо-лютеранской Церкви ГДР (1962), ВСЦ, К-польского и Антиохийского Патриархатов, Финской Православной Церкви, Христианской мирной конференции, Протестантской Федерации Франции, Национального совета церквей Христа в США и др., что, благодаря упоминаниям в иностранной прессе, помогало сохранить П. м. от закрытия.

В послевоенный период в П. м. служили известные духовники. Прот. Петр Дмитриевич Серёгин (1895–1982; впосл. иеромонах) служил в Пюхтице по благословению митр. Григория с 1954 по 1969 г. в штате. С 1965 по 1992 г. в обители служил прот. Александр Муртазов (1935–2018; впосл. архим. Гермоген; схиархим. Тихон). В янв. 1968 г. игум. Ангелина после лечения, связанного с автомобильной аварией, была по ее прошению уволена на покой и скончалась 1 февр. 1973 г. Игумении Иоанна, Алексия II, Рафаила и Ангелина похоронены на монастырском кладбище у юж. стены церкви.

Новая эпоха в жизни П. м. наступила с назначением настоятельницей по благословению патриарха Алексия I мон. *Варвары* (*Трофимовой;* с 2010 схиигумения). 19 янв. 1968 г. в таллинском Александро-Невском соборе митр. Алексий возвел мон. Варвару в игуменский сан с вручением настоятельского жезла. 1 авг. 1973 г. указом Совета министров ЭССР ансамбль П. м. был включен в Список памятников архитектуры, находящихся под охраной гос-ва. 7 июня 1990 г. митр. Ленинградский Алексий (Ридигер) был избран патриархом и через неск. дней подписал указ о предоставлении П. м. ставропигии. 4–5 сент. 1991 г. мон-рь отмечал 100-летний юбилей. Торжества возглавил патриарх Алексий II, среди почетных гостей был Президент Эстонской Республики А. Рюйтель. Патриарх наградил обитель орденом равноап. Ольги 1-й степени. П. м. стал единственным ставропигиальным мон-рем Московского Патриархата на территории Евросоюза.

Успенский собор из-за невозможности отапливать его 8 месяцев в году был закрыт. В 1968 г. была построена электроподстанция, проведено центральное отопление в соборе и трапезной церкви, во всех жилых и служебных помещениях, в каждом доме работали водопровод и канализация. Стены собора в 1970–1971 гг. были расписаны художниками Московской Патриархии, отреставрированы иконостас, иконы и киоты. После ремонта собор повторно освятил 14 апр. 1971 г. митр. Алексий (Ридигер).

При игум. Варваре, несмотря на офиц. запреты, в П. м. активно вели не только реставрационные, но и строительные работы. Летом 1970 г. с юж. стороны от игуменского корпуса выстроен и освящен архиерейский дом (ныне Патриаршие покои, отремонтированы в 1999). К празднику Тихвинской иконы, 9 июля 1971 г., закончилась реставрация кирпичной часовни на св. источнике. В 1972 г. была проведена реставрация Никольской часовни и ее иконы, освящена 6 окт. (повторно ремонтирована в 1990 и 2005). В 1974–1975 гг. был отреставрирован трапезный корпус, в 1976 г. была проведена реставрация Николо-Арсениевской ц. (освящена 12 авг.) и дома причта на Сергиевской горке, в 1978 г.— Сергиевской ц. Диак. Борис Муртазов (впосл. иеродиак. Никон; 1939–2020) и сестры занимались реставрацией икон. Были сооружены дом для представительских целей (1978–1980), Иерусалимский корпус с мастерскими (1980–1981; получил название как место проживания сестер, направляемых на послушание на Св. землю), 2-этажный жилой корпус на скотном дворе (1980), Никольская арка из кирпича и дикого камня с частью стены и примыкающим гаражом у юго-вост. въезда в обитель (1982). В 1983 г. был расширен к югу дом причта, послушница Н. Емельянова (впосл. мон. Митрофания, ученица мон. Иулиании (Соколовой)) восполнила утраты стенной живописи в соборе, была отремонтирована историческая сев. стена ограды. В 1985 г. были отремонтированы Николо-Арсениевский храм и трапезный корпус с церковью. В 1986 г. в помещении для престарелых сестер оборудовали домовый храм во имя митр. свт. Алексия и вмц. Варвары. Возвращенный страннноприимный дом у св. ворот, где находилась больница, был отремонтирован в 1986–1988 гг. В 1987 г. выкрашены купола и крыши храмов, построены новые участки ограды, деревянная купальня на св. источнике рядом с часовней; канцелярия и б-ка размещены в зданиях по сторонам св. ворот. На следующий год, к 1000-летию Крещения Руси, были заменены кресты собора, вновь выполнены росписи в куполе (изображение Спасителя по образцу Спаса на Крови и Погребение Божией Матери на поясе барабана), воссоздана в прежних габаритах (4×6×15 м) Сергиевская звонница (архит. А. Канн). На скотном дворе построена в 1988 г. и освящена митр. Алексием 6 мая 1989 г. кирпичная Георгиевская часовня. В 1989–1990 гг. расписаны св. ворота. В 1990 г. построена и расписана деревянная церковь-крестильня во имя св. Иоанна Предтечи и сщмч. Исидора Юрьевского на Сергиевской горке (освящена 14 мая митр. Алексием), одновременно завершен ремонт монастырской ограды и застроен уголок обители к юго-востоку от Сергиевской горки (т. н. Сергиевский скит на месте домика И. П. Орленевой).

В 1991 г. восстановлена живопись нижнего уровня в Успенском соборе, в 1997 г.— верхнего уровня, в 2005 г. возобновлены кровля и орнаментальные росписи трапезного храма, повторно освященного 30 дек. митр. Таллинским Корнилием (Якобсом), в 2007–2008 гг. купола и кровля собора заменены медными, вновь вызолочены кресты, в 2008 г. реставрированы кладбищенская церковь (в 2009 над входом в нее поместили икону свт. Николая) и венчающая часть Сергиевской ц. В 2009 г. устроены очистные сооружения, в 2010 г. капитально отремонтирована одна из 3 первоначальных башен в ограде — северо-западная.

14 новооткрытых мон-рей в России с кон. 80-х гг. XX в. были возрождены пюхтицкими сестрами: *санкт-петербургский во имя преподобного Иоанна Рыльского, московский в честь Усекновения главы святого Иоанна Предтечи,* Богоявленско-Анастасиин в Костроме, *Вяжищский во имя святителя Николая Чудотворца, Варлаамиев Хутынский в честь Преображения Господня, Стефанов Махрищский во имя Святой Троицы, Табынской иконы Божией Матери* в Башкирии и др. В 1983 г. 10 сестер были направлены на послушание на Св. землю, настоятельницей *Горненского монастыря* в Иерусалиме с 1991 г. являлась игум. Георгия (Щукина), сподвижница игум. Варвары (с 2020 почетная настоятельница).

При игум. Варваре с публикации кн. «Пюхтицкая обитель и ее покровитель святой праведный Иоанн Кронштадтский» началась издательская деятельность мон-ря, на 4-м открытом конкурсе «Просвещение через книгу» это издание награждено дипломом 1-й степени (нояб. 2009). В доме для представительских целей игум. Варварой был открыт музей, в котором есть особо почитаемая комната памяти прав. Иоанна Кронштадтского. В ней, в частности, хранятся облачения, митра, кресты, Евангелия, иконы прав. Иоанна, его портреты, трость, ложечка, 2 стула и шкаф, др. памятные вещи. Среди постоянных паломников П. м. в разное время были прот. Михаил Гундяев, прот. Михаил Ридигер с семьями, литераторы И. Северянин, А. И. Цветаева, Ю. Д. Шумаков, автор книги воспоминаний «Колокола мне шлют привет» (Таллин, 1991), дирижер Е. А. Мравинский, ученый С. П. Королёв. Число насельниц при игум. Варваре, несмотря на строгие условия приема в мон-рь, возросло с 99 чел. (1967) до 160 чел. (2010).

2011–2020 гг. Сестричество, включающее 129 монахинь и послушниц, возглавляет игум. Филарета (Калачёва). 17 нояб. 2010 г. она была определена исполняющей обязанности настоятельницы. Решением Синода от 5 окт. 2011 г. назначена игуменией обители. В сан игумении возведена Патриархом Кириллом 19 нояб. 2011 г.

В 2012–2018 гг. в П. м. продолжались ремонтно-реставрационные работы (реставрация св. ворот сев. стены, замена окон в ц. праведных Симеона и Анны и главном куполе собора и др.). 29 авг. 2016 г. заложена богадельня из 2 деревянных корпусов, соединенная с храмом во имя свт. Алексия и вмц. Варвары. Проект выполнен архит. Л. Ушничковой (Таллин) в 2015 г. в формах первоначальной монастырской базилики.

7 марта 2018 г. Синод РПЦ причислил к лику святых мон. Екатерину (Малкову-Панину) для местного почитания в П. м., память установлена 5 мая. Прославление святой состоялось в мон-ре 20 марта 2018 г. Е. В. Малкова-Панина род. 15 мая 1889 г. в крепости Свеаборг в семье военного инженера (с 1916 генерал-лейтенант инженерных войск). Мать, Екатерина Константиновна, была дочерью бумажного фабриканта К. П. Печаткина. С 1895 до 1898 г. семья проживала в Гельсингфорсе (ныне Хельсинки), затем переехала в С.-Петербург и оттуда — в Гатчину. Семья посещала расположенный недалеко от их усадьбы Вохоновский Мариинский мон-рь. С 1906 г. Малкова-Панина училась на естественном факультете Бестужевских курсов, по окончании которых в 1912–1913 гг. работала в Энтомологическом об-ве (с 1908 их семья вновь жила в столице). В 1914 г. она поступила на курсы сестер милосердия и одновременно стала работать в городских больницах, позже трудилась в госпитале Кауфманской общины Красного Креста, затем перевелась в летучий отряд Георгиевской общины. После тяжелой болезни Малкова-Панина в 1918 г. устроилась работницей на мызу Беззаботное под Петроградом (совр. дер. Горбунки Ломоносовского р-на), в 1919 г. с родителями переехала в Таллин, а на следующий год — в Нарву, где трудилась на огородах. 5 июля 1922 г. Малкова-Панина была принята в число послушниц П. м., вскоре переведена в Гефсиманский скит. После ликвидации скита вернулась в мон-рь, в 1942 г. была отпущена в Нымме (ныне район Таллина) для ухода за больными родителями. В Таллине Екатерина посещала подворье монастыря. Похоронив мать (1944) и отца (1948), к-рых отпевал духовник семьи, прот. Х. Винк, Екатерина вернулась в обитель и стала юродствовать, в 1951–1953 гг. находилась в психиатрической больнице г. Синди. Затем проживала на скотном дворе и в монастыре (с 1955), часто уединялась для молитвы в лесу, отличалась дарами прозорливости и исцеления. 5 апр. 1966 г. архиеп. Алексий (Ридигер) в игуменских покоях келейно постриг Екатерину в мантию с оставлением прежнего имени. Подвижница проживала в богадельне, принимала паломников, нек-рое время пребывала в затворе. 5 мая 1968 г. скончалась и была погребена на монастырском кладбище у юж. стены церкви. 20 окт. 2018 г. обретение мощей новопрославленной угодницы в составе специальной комиссии возглавил митр. Таллинский и всея Эстонии *Евгений (Решетников).* 30 нояб. 2018 г., в канун праздника Собора святых Эстонской земли, перед всенощным бдением состоялось перенесение мощей св. Екатерины. Митр. Евгений в сослужении сонма духовенства совершил молебен перед мощами в храме монастырской богадельни, затем крестным ходом мощи были перенесены в Успенский собор и положены в приготовленную раку у сев. стены.

В соборе хранятся явленная икона Успения Божией Матери, в серебряно-вызолоченных ризах, чудотворный образ свт. Николая, обретенный в колодце (в составе 4-частной иконы), *Пюхтицкая икона Божией Матери* «У источника», образ Господа Вседержителя на престоле с предстоящими Пресв. Богородицей, св. Иоанном Предтечей, апостолами Петром и Андреем «московского письма XVIII в.», находившийся в часовне «у дуба» и обновившийся вместе еще с 3 иконами в 1929–1930 гг.; походный образ «Царь Славы» имп. Петра I и «Серафимовская» икона Божией Матери «Умиление» (киоты для них пожертвованы в 1910 мон. Наталией (Шаховой; † 1921)), ростовые иконы Спасителя и Божией Матери «Скоропослушница» в местном ряду иконостаса, присланные из Благовещенской келлии на Афоне ко дню посвящения мон. Алексии в сан игумении (1910), иконы Божией Матери «Млекопитательница», Черниговская (благословение прп. *Варнавы (Меркулова)*) и Владимирская с Афона (1895; благословение схим. Парфения, с частицами мощей вмч. Пантелеимона и святых Евфимия, Игнатия и Акакия Афонских), образ на кипарисовой доске 32 святых, обращенных к серебряному золоченому Кресту Господню, в к-рый вложены частицы их мощей

(1782; привезен игум. Варварой (Блохиной) из Н. Новгорода); Казанская, Иверская, Тихвинская (1752), Феодоровская, «Всех скорбящих Радость», «Прибавление ума» иконы Божией Матери, икона вмч. Георгия, написанная зубами безруким крестьянином-иконописцем Г. Н. Журавлёвым (1889), образ вмц. Варвары с частицей мощей; иконы прп. Арсения Великого — благословение 1-й Успенской ц. от еп. Арсения (Брянцева), преподобных Сергия Радонежского и Серафима Саровского (обе — 1904–1905, дар Ф. М. Долгинцева), вмч. Димитрия Солунского, св. блгв. кн. Александра Невского, Спасителя в белом хитоне в алтаре в память благотворительницы гр. Н. А. Стенбок-Фермор, к-рая завещала мон-рю в 1898 г. 12 тыс. р., и «Моление о чаше»; икона прав. Иоанна Кронштадтского, которую написал в афонском Пантелеимоновом мон-ре в 2000 г. инок Варсонофий (Рылло); иконы с частицами мощей новопрославленных святых, в т. ч. большая икона блж. Матроны Московской из *московского в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыря* — дар патриарха Алексия II, и др. святыни. По благословению Патриарха Кирилла чудотворная икона Успения Пресв. Богородицы ежегодно переносится из П. м. в таллинский кафедральный Александро-Невский собор в Великую пятницу по зап. календарю, к-рая является выходным днем, и люди имеют возможность посетить храм.

В П. м. ежедневно совершается полный круг суточного богослужения, читается неусыпаемая Псалтирь и акафисты. 6 мая, на память вмч. Георгия Победоносца, после Божественной литургии празднование переходит на скотный двор, где в часовне перед изнесенным из собора чудотворным образом Успения служится водосвятный молебен. По окончании крестный ход с иконой идет по всем хозяйственным помещениям; поля окропляются св. водой. Ежегодно 10 авг., в праздник Смоленской иконы Божией Матери, совершается крестный ход вокруг Успенского собора с чтением молитвы перед иконой Божией Матери «Неопалимая Купина», из алтаря выносится Смоленская икона Божией Матери св. Иоанна Кронштадтского. Водосвятия бывают на особо почитаемые праздники Божией Матери: Пюхтицкой иконы «У источника» (1 июля), на Успение (26 авг. 1999 возобновлен крестный ход в Васкнарву), на Покров Пресв. Богородицы (вновь окропляют св. водой весь мон-рь, в каждой келье служится краткая лития). Подобным образом совершается праздник Крещения Господня.

Песнопения исполняются киевским и греческим распевами, используется и особый, пюхтицкий распев. К 100-летию обители была выпущена 1-я грампластинка сводного монастырского хора (регент мон. Георгия (Щукина)), впосл. вышли диски с записью хора под упр. мон. Иннокентии (Давыдовой). Активно развивается издательская деятельность на русском, эстонском, англ. языках, выходит в свет сер. «История Пюхтицкой обители», юбилейные издания.

С 2002 г. в П. м. проводятся Международные научно-практические конференции. Начиная с 2012 г. по благословению Патриарха Кирилла ежегодно в 1-й декаде декабря проходят Пюхтицкие чтения, посвященные памяти схиигум. Варвары. Трижды их возглавлял еп. Воскресенский *Савва (Михеев)*. Пятые (2016), шестые (2017), седьмые (2018) и восьмые (2019) чтения возглавил митр. Таллинский Евгений (Решетников). 12 дек. 2014 г. в рамках 3-х чтений в доме для представительских целей открыта комната-музей патриарха Алексия II и схиигум. Варвары.

Из более 100 га монастырских земель свыше 30 га — пахотные. Насельницы несут послушание на кухне, в просфорной, котельной, выращивают рожь, пшеницу, овес, ячмень, фрукты и овощи в парниках, груши, яблоки, сливы, вишни в саду (обновлен в 2009), трудятся на скотном дворе (коровы, куры), на конюшне, пасеке (с 1976 под Сергиевской горкой), в золотошвейной, иконописной, пошивочной и переплетной мастерских, хлебопекарне; заготавливают дрова, грибы и ягоды, сено; принимают и обслуживают паломников и проводят экскурсии на 6 языках. В 10-х гг. XXI в. установлены 3 ветряных генератора, частично восполняющие потребности мон-ря в электроэнергии, используются новая вакуумная система машинной дойки и камнеуборочная машина на полях.

5 сент. 2018 г., во время визита в уездное управление и самоуправление Ида-Вирумаа, П. м. посетила Президент Эстонской Республики Керсти Кальюлайд.

Настоятельницы, ок. 20 клириков, сестры обители и миряне похоронены на горе, вокруг старейшего монастырского Николо-Арсениевского храма и дуба, к-рый поддерживается специальными растяжками. Рядом с ним находится клетская деревянная часовня (в ее предшественнице хранилась явленная икона).

К нач. окт. 1972 г. кладбище было обнесено деревянной оградой с воротами, в 1992 г.— частично металлической. Под кладбищенской горкой — общая братская могила-памятник: чугунный 8-конечный крест на массивном постаменте, выложенном плитами, с чугунной доской в память 12 тыс. воинов Северо-Западной Армии и граждан, погибших при эпидемии тифа (окт. 1919–1920). Памятник сооружен 15 мая 1920 г., возобновлен 15 авг. 1936 г. (А. Хелдер, Нарва), ремонтирован в 1972 и 1986 гг. Всего на кладбище более чем в 126 братских и индивидуальных могилах было похоронено свыше 400 чел. Доктор С. В. Витенбург и неизвестная «раба Божия Евдокия» похоронены в общей могиле за алтарем, неподалеку — сестра милосердия Вера Троицкая. Архиеп. Псковский Евсевий (Гроздов) в 1929 г. был погребен в Никольском приделе нарвского Преображенского собора, после его разрушения в 1944 г. перезахоронен на Ивангородском кладбище, где могила подвергалась осквернению. После ходатайства (31 марта 2006) митр. Таллинского Корнилия, направленного патриарху Алексию II 10–25 апр. 2006 г., останки архиеп. Евсевия были перезахоронены на кладбище П. м., у алтаря церкви. 29 авг. того же года митр. Корнилий освятил памятник — гранитный крест с Распятием на постаменте на могиле владыки.

В числе почитаемых захоронений — могилы старцев иером. Петра (Серёгина) и странника Степанушки (сапожник Стефан Антипович Крылов; 1870 — 10 авг. 1941; оставил семью в 40 лет и посвятил себя аскетическим подвигам в хижине близ обители, еще при жизни поставил на кладбище деревянную часовню, в 1927 г. заменили кирпичной), старицы Елены (Кушаньевой). Здесь же погребена мон. Силуана (Соболева; 1899 — 9 окт. 1979), дочь московского юриста, ученица прп. *Силуана (Антонова)* и митр. *Вениамина (Фед-*

ченкова), к-рая в Париже помогла устройству б-ки духовной лит-ры и строительству Трехсвятительского подворья, а впосл.— восстановлению Петропавловской ц. в Кемери (Юрмала, Латвия). Мон. Серафима (в миру Леонида, дочь митр. сщмч. *Серафима (Чичагова),* в замужестве фон Резон), медицинская сестра, приняла постриг в Пюхтицах в 1953 г., умерла в 1963 г., ее дочь, В. В. Чёрная (впосл. игум. Серафима, настоятельница *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери монастыря*), доктор технических наук, профессор, перечислила Государственную премию в П. м. По преданию, мон. Евфросинии (Николаевской; 1895–1963), вдове новгородского протоиерея, в 1954 г. явилась Божия Матерь и наказала идти в Пюхтицы. Матушка хранила мощевик с частицами мощей Новгородских угодников. На кладбище погребены также мон. Пантелеимона, сестра милосердия, трудившаяся в монастырской лечебнице с 1897 г. до кончины в 1943 г., мон. Сергия (Голубцова; 1896–1977), к-рая много лет провела в лагерях, мон. Сергия (Клименко; 1900–1994), врач, филолог, и др. У алтаря погребены схиигум. Варвара († 8 февр. 2011), а также благотворители, действительные статские советники Ф. Ф. фон Депп (1851–1909) и М. В. Зимин (1852–1901).

Подворья. ***Васкнарва.*** Согласно указу патриарха Алексия II от 18 сент. 2002 г., было образовано подворье в с. Васкнарва на базе Ильинского прихода — Ильинский скит. На месте древнего с. Сыренец (ныне Васкнарва), на берегу Чудского оз., где берет начало р. Нарва, с сер. XIV в. находилась деревянная, а с 1427 г.— каменная ливонская крепость Нойшлюс (сохр. ее остатки). В 1818 г. здесь был открыт приход и построена деревянная Ильинская ц., к к-рой приписали часовню на Пюхтицкой горе, с того же времени в церкви хранилась чудотворная икона. В 1867–1873 гг. рядом с ветхим деревянным храмом (разобран в 1876) был сооружен каменный храм в рус. стиле (архит. И. П. Маас (1825–1892); проект 1865 г.). 6 нояб. 1867 г. состоялась его закладка в присутствии губернатора Галкина-Враского. После перерыва в строительстве, вызванного нехваткой средств, в 1870–1873 гг. работы были завершены на казенные средства Г. К. Шелем при участии зав. постройкой правосл. церквей в прибалтийских губерниях Ф. Н. Голоушева. Главный престол освящен 18 дек. 1873 г. еп. Вениамином (Карелиным) во имя св. прор. Илии, южный — во имя св. Иоанна Предтечи, северный — во имя свт. Николая Чудотворца. Старый иконостас был передан 1-й пюхтицкой деревянной Успенской ц. Ильинский храм строился преимущественно за счет прихожан с привлечением средства казны, в 1885 г. перестраивался: по проекту гражданского инженера А. Н. Эдельсона установлен каменный купол. Прямоугольное в плане здание на высоком цоколе увенчано 5 луковичными главами: центральной, на 8-гранном барабане, и боковыми, глухими, над притвором — высокая шатровая колокольня. Завершение храма и колокольни было выполнено из дерева. Сдержанное убранство в рус. стиле (филенки, арочные проемы) напоминает постройки К. А. *Тона.* Внутреннее крестово-купольное 4-столпное пространство было разделено на 9 ячеек, центральное подкупольное пространство имело редкое решение в виде усеченной пирамиды. Ширина здания более 18 м, длина — более 32 м, высота креста центрального купола — 30 м, колокольни — 36 м. Строительство велось при самом длительном в истории прихода настоятельстве (1848–1891) свящ. Алексия Кедрова (1822–1894).

Ильинская ц.— главная архитектурная доминанта верхнего течения Наровы — до 1944 г. образовывала ансамбль с церковью с. Скамьи (ныне деревня Сланцевского р-на Ленинградской обл.) на правом берегу, освященной в том же 1873 г. также во имя прор. св. Илии, фланкируя вход из Чудского оз. в Нарову. Благодаря щедрым дарам жителей села братьев Ивана, Александра и Николая Абрамовых приход считался одним из лучших в Рижской епархии. А. П. Абрамов пожертвовал приходу плащаницу (1878), А. И. Абрамова (урожд. Махова) — серебряные крест (1893), кованые одежды на св. престол и др. дары общей стоимостью ок. 15 тыс. р. При старосте И. А. Абрамове, в 1883 г., в Москве был приобретен большой колокол стоимостью 4047 р. 50 к. к коронации имп. Александра III. В 1912 г. Д. Т. Лукин пожертвовал одежды на придельные престолы и облачения на жертвенники. В 1873 г. к имеющейся церковной земле (3 дес. 1740 кв. саж. и под кладбищем 1914 кв. саж.) из лесных угодий Вихтизбийской казенной дачи было прирезано 144 дес.

В Сыренце находились 3 каменные часовни, все они утрачены после 1944 г.: во имя прор. св. Илии на месте престола старой церкви, 1924 г. (воссоздана), шатровая кубическая часовня во имя свт. Николая Чудотворца у берега, в рус. стиле, кладбищенская часовня в честь Тихвинской иконы Божией Матери, с чертами рус. стиля и неоклассицизма (1910–1911).

2 февр. 1919 г. храм обстреливали отряды Эстляндской трудовой коммуны, были разбиты 4 колокола, иконостас и проч. Реставрацией и написанием образов занимался худож. К. М. Коровайков. 2 сент. 1923 г. после капитального ремонта при участии митр. Александра (Паулуса) были освящены главный, Ильинский, и правый, Иоанно-Предтеченский, престолы. Левый, Никольский придел, освятил 31 июля 1925 г. архиеп. Евсевий (Гроздов). После ремонта и установки новых колоколов в 1939 г. церковь освятил еп. Нарвский Павел (Дмитровский). Храм превращен в руины в 1944 г. при обстрелах реактивными снарядами советской артиллерией и авианалетах. В послевоенный период богослужения совершались в приходском доме и деревянно-плитяной пристройке. 4 мая 1947 г. было возвращено имущество прихода из Воскресенского собора в Нарве. Восстановление храма велось трудами настоятеля (с 1 февр. 1969) прот. Василия Борина (за штатом с 1992, скончался 27 дек. 1994, погребен у сев. стены храма) и игум. Варвары (Трофимовой) по проекту архит. Е. Овчинниковой, с 2003 г.— архит. Н. Мягера. Основные работы начались в 1974 г. Иконостас перенесен из Преображенской ц. в Обинитсе (ныне Эстония). Освящение Никольского придела 15 окт. 1978 г. совершил митр. Алексий (Ридигер). В 80-х гг. XX в. в Ильинскую ц. передан список иконы Успения Божией Матери, выполненный в Псково-Печерском мон-ре. В совр. мощевике находятся частицы Древа Креста Господня, мощей равноап. Марии Магдалины, священномучеников Харалампия и Илариона (Троицкого), великомучеников Димитрия Солунского и Феодора Тирона, 40 мучеников Севастийских и младенцев Вифлеемских и др.

святых. Ремонтные работы велись также в 1993–1999 и 2003–2008 гг. Иконостасы боковых приделов установлены в 2005 г. (Предтеченский освящен 2 авг. 2005 митр. Корнилием), новый центральный 3-ярусный иконостас с резьбой в русском «фольклорном» стиле — в 2005–2006 гг. (освящен им же 2 авг. 2006). Иконы выполнены в «живописной» академической манере, близкой по стилистике к образам иконостаса Успенского собора (художники В. А. Аншон, куратор архитектурных и художественных проектов мон-ря; С. В. Минин; Я. А. Штеренберг и др.). В 2008 г. установлены мозаики Пюхтицкой иконы Божией Матери и прор. св. Илии на св. воротах, иконы «Огненное восхождение прор. Илии» над аркой главного портала, образы свт. Николая и св. Иоанна Предтечи над входами в боковые приделы (худож. В. А. Татаренко). В 1999–2004 гг. трудами прот. Сергия Иванникова (ныне митр. Барнаульский и Алтайский *Сергий*) построен в том же стиле храм в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» и во имя Всемилостивого Спаса (освящен в дек. 2004). К северу от церкви восстановлено старинное кладбище. На нем частично сохранились надгробия представителей местных крестьянских фамилий, к-рые активно участвовали в жизни храма: Абрамовых, Заутиных, Маховых и др. Устроены трапезная, водопровод. К 2020 г. на подворье проживали ок. 10 сестер.

Гефсиманский скит не возобновлен, но усилиями мон-ря в 1990–1991 гг. восстановлена и 29 мая 1991 г. освящена еп. Корнилием Никольская ц. в с. Яама (1902–1904; архит. В. И. Лунский). Ранее службы проходили в кладбищенской церкви-часовне с тем же посвящением, она восстановлена настоятелем иером. Константином (Новгородцевым). Иконы написаны диак. Борисом Муртазовым, тогда же на участке построен дом для причта. Храм ремонтировали в 2000–2001 гг.

С.-Петербург. В 1989 г. был решен вопрос о передаче построек с.-петербургского Иоанновского мон-ря в ведение Ленинградской митрополии для устройства подворья П. м. Мон-рь был построен в 1900–1901 гг. по проекту архит. Никонова в визант. стиле. Крипта ц. святых прор. Илии и царицы Феодоры стала усыпальницей прав. Иоанна Кронштадтского. 14 нояб. 1923 г. все монастырские храмы были закрыты. Первые 3 монахини приехали из Куремяэ летом 1989 г., старшей сестрой подворья стала мон. Георгия (Щукина). В то время здания занимали 12 организаций, в т. ч. Мелиоративный ин-т и ДОСААФ. В окт. 1989 г., после соответствующего постановления Ленгорисполкома, были освобождены помещения 1-го этажа с храмом прп. Иоанна Рыльского, а также церковь-усыпальница в крипте монастыря. Трудами сестер Иоанновская ц. была восстановлена. Новый временный иконостас изготовили мастера из Куремяэ, в работах помогали студенты духовных школ города. 1 нояб. состоялось освящение ц. прп. Иоанна Рыльского митр. Ленинградским Алексием. После прославления 14 июня 1990 г. прот. Иоанна Кронштадтского началось восстановление собора, а также ремонт покоев прав. Иоанна — патриарших покоев. С 1991 г. сестричество возглавляла старшая мон. Серафима (Волошина; 1956–2013; с 1992 игумения, с 2012 схиигумения), которая начала свою монашескую жизнь в 1980 г. в Пюхтице. 12 июля 1991 г. патриарх Алексий освятил главный храм во имя 12 апостолов. 25 дек. 1991 г. Иоанновский мон-рь стал самостоятельным и приобрел статус ставропигиального.

Москва и Подмосковье. Для сохранения связи правосл. верующих России и Эстонии было открыто Московское подворье мон-ря при храме свт. Николая (Благовещения Пресв. Богородицы) в Звонарях (ул. Рождественка, 15/8). Разрешение на постройку новой приходской церкви в районе проживания звонарей и сторожей кремлевских соборов было получено в 1762 г. Генерал-поручик И. И. Воронцов (1719–1786), владелец соседней усадьбы на Рождественке, заказал проект архит. К. И. Бланку. Планировка церкви изначально была обусловлена структурой предшествующего храма, значительная часть стен церкви XVII в. была сохранена. Новый храм имеет общие черты с такими постройками Бланка, как Борисоглебская ц. на ул. Арбат в Москве (1764, разрушена в 1931). Колокольня построена ок. 1773 г. Храм освящен в 1781 г., в пожаре 1812 г. пострадал, однако уже к 1818 г. был восстановлен, пристроены каменные крыльца, сооружена сохранившаяся классицистическая ограда. В 1885 г. были устроены новые иконостасы (кроме приделов Сергиевского и Димитриевского); тогда же расписаны орнаментами своды церкви. Старостой храма в это время был географ, этнограф, историк, автор описаний храма Христа Спасителя М. С. Мостовский (1838 — ?). В 1913 г. церковный участок имел площадь 1855 кв. саж.

Трехчастный храм в стиле барокко расположен на возвышенном участке улицы, имеет композицию основного объема по типу восьмерик на четверике. Крупномасштабный, сильно вытянутый по поперечной оси с целью устройства приделов объем противопоставлен стройному восьмерику с высоким куполом. Вост. стена широкой прямоугольной апсиды вынесена на линию улицы. Фасады оформлены резным белокаменным декором, восьмерик украшен капителями на угловых пилястрах, крупными наличниками. Длина церкви с колокольней 29 м, ширина 19 м, высота до карниза 12,5 м, внутри церкви от пола до купола — 25 м.

Весной 1934 г. храм был закрыт «для спец. Служб ОГПУ», затем принято, но не реализовано решение о его сносе, внутреннее убранство уничтожено. Последний настоятель прот. сщмч. Александр Зверев был расстрелян в 1937 г. Церковь была обращена в склад. В 1958–1961 гг. в ней были проведены ремонтно-реставрационные работы (архитекторы С. Н. Зефиров, В. Я. Либсон). С 1965 г. в храме разместилась кафедра рисунка МАРХИ. 8 июля 1993 г. патриарх Алексий II распорядился образовать при нем Пюхтицкое подворье, настоятельницей назначил мон. Филарету (Смирнову). 25 мая 1994 г. храм был передан РПЦ, на подворье приехали 4 сестры, направленные игум. Варварой. 17 дек. 1994 г., в день памяти вмц. Варвары, в сев. Успенском приделе в трапезной состоялась 1-я служба. Остальные престолы: главный — Благовещения Пресв. Богородицы, по его сторонам южный — Усекновения главы св. Иоанна Предтечи и северный — свт. Николая, приставной — свт. Алексия; в трапезной южный — прп. Сергия Радонежского и свт. Димитрия Ростовского. Новые иконостасы украшены резьбой работы разных мастеров, в т. ч. из г. Кунгура. В 1995 г. на колокольню было поднято 7 колоколов, в дар подворью передано 25

отреставрированных икон XVIII–XIX вв. 29 авг. 1996 г. восстановленный храм был освящен патриархом Алексием II, а мон. Филарета возведена в сан игумении. Святыни — мощевик со 137 частицами мощей, преимущественно русских святых, сохраненная и возвращенная 17 февр. 1995 г. икона «Взыскание погибших», иконы Божией Матери «Успение» и Старорусская, образ свт. Николая Чудотворца. Весной 1999 г. мон-рю передана под кельи бóльшая часть соседнего жилого дома, к владению присоединены 2 соседних участка по Рождественке, 13/5 (строения 1, 2) и дом № 6 по Звонарскому пер. В 2003 г. построена Богоявленская часовня-крестильня, освященная патриархом Алексием 7 сент. того же года. В 2016 г. во время богослужения Патриарх Кирилл подарил подворью список Иверской иконы Божией Матери. 20 июня 2017 г. храм — объект культурного наследия федерального значения, передан в собственность РПЦ. В сестричестве подворья числится до 70 сестер, действует золотошвейная мастерская. Одной из насельниц подворья была мон. Адриана (Малышева; 1921–2012), фронтовой разведчик, затем конструктор ракетных двигателей.

В с. Юдине Одинцовского р-на Московской обл. подворье по просьбе игум. Филареты (Смирновой) получило скит с Преображенской ц. (1718–1723). Храм является памятником владельцу имения кн. А. А. Черкасскому и 3 тыс. воинам, не вернувшимся из Хивинского похода (1717), построен бригадой ярославских каменщиков во главе с крестьянином С. Ивановым «по образцу» церкви Нерукотворного образа Спасителя (сооружена кн. И. А. Голицыным в 1714–1718 в с. Гирееве, ныне в черте Москвы). Придел освящен во имя мучеников Космы и Дамиана, к-рым был посвящен предшествовавший храм. Небольшая центрическая церковь в стиле барокко имеет план в виде квадрифолия и представляет собой упрощенный вариант ярусной композиции. К квадратному основанию, несущему крупный высокий восьмерик с луковичной главкой на глухом барабане, примыкают объемы алтаря, приделов и притвора. Фасады почти лишены декора. Верх здания опоясан 3-частным кирпичным антаблементом, углы восьмерика обработаны лопатками. В 1862 г. усердием прихожан устроен придел Владимирской иконы Божией Матери (расширен в 1893, тогда же перестроен верх колокольни). В 1887 г. трудами потомственного почетного гражданина купца 1-й гильдии О. М. Вогау церковь отремонтирована. Храм не закрывался. Сохранились резные золоченые иконостасы 2-й пол. XIX в., в т. ч. центральный 5-ярусный в формах необарокко и малый 1893 г. Местночтимая Владимирская икона Божией Матери в киоте находится в одноименном приделе. Начало скиту положили 5 сестер, переехавших из Москвы 14 марта 1996 г. В скиту находятся 2 сестринских и игуменский корпуса, дом для духовенства, хозяйственные постройки, скотный двор. После 1996 г. произведен ремонт имеющихся построек, полная реставрация Преображенского храма (архит. А. А. Анисимов). В 2004 г. патриарх Алексий II заложил в скиту богадельню с домовым храмом вмч. Пантелеимона (2007).

У дер. Марино Сергиево-Посадского р-на в 2002 г. учрежден скит прп. Никона Радонежского и построены деревянный шатровый храм по типу восьмерик на четверике с прирубами алтаря и трапезной, 2-этажные сестринский корпус и корпус с мансардой, служебные здания.

Когалым. В 1989 г. открыто Патриаршее подворье мон-ря в г. Когалыме (Ханты-Мансийский автономный окр.— Югра). С лета 1994 до 1998 г. по проекту архит. А. В. Родыгина при участии архит. А. А. Клевера велось строительство Успенского храма. В июне 1998 г. по благословению игум. Варвары было создано Патриаршее подворье П. м.— обширный комплекс в псковско-новгородском стиле XV–XVI вв. К центральному объему Успенского храма — крупному 2-этажному четверику под 8-скатной крышей примыкают обширный притвор с 2-пролетной звонницей, боковые приделы с отдельными крыльцами и др. пристройки. Щипцовые кровли имеют многоскатное покрытие, в декоре использованы мотивы ползучих арочек и бровок, валиковые разводы на полуциркульной в плане алтарной апсиде. Бетонные параболические арки сходятся к центральному световому барабану. Боковые, более низкие приделы открыты во внутреннее пространство центрального храма через высокие арочные проемы на круглых столбах. Иконы строгого 4-ярусного тяблового главного иконостаса написаны мастерами из Троице-Сергиевой лавры в стилистике XVI в. Нижний престол посвящен иконе Божией Матери «Взыскание погибших»; в верхнем Успенском храме — приделы апостолов Петра и Павла (правый), свт. Тихона Московского и прав. Василия Мангазейского (левый). Столпообразная колокольня построена по типу Евфимиевской часозвони в новгородском Детинце. Однокупольный крестильный храм в том же стиле посвящен св. Иоанну Предтече (2000). Комплекс включает также шатровую кубическую часовню во имя прав. Симеона Верхотурского, воскресную школу, мастерские и др. постройки. 2 сент. 1998 г. престолы Успенского храма освятил патриарх Алексий II. В память об освящении на территории подворья установлен крест. 20 сент. 2013 г. и 9 сент. 2018 г. подворье посещал Патриарх Кирилл. В 2013 г. Предстоятель передал в дар подворью список иконы Божией Матери «Геронтисса» («Старица»), привезенный с Афона, а в 2018 г.— икону прп. Матфея (Швецова).

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 184. Д. 1948; Оп. 191. Отд. 2. Ст. 2. Д. 60; Ф. 799. Оп. 25. Д. 1270; Ф. 812. Оп. 1. Д. 255. Л. 90–94; Ф. 835. Оп. 1. Д. 841; ЦГИА СПб. Ф. 513. Оп. 102. Д. 1393; [Eesti] Rahvusarhiiv. EAA. F. 30. N 7. S. 2422; F. 33. N 3. S. 1982, 2016, 2298, 2522; F. 1655. N 2. S. 703, 956; F. 2001; ERA. F. 1025. N 1. S. 176; F. R–1989. N 3. S. 342; TLA. F. 1339. N 1. S. 5. L. 63; Latvijas Nacionālais Archivs. LVVA. 4754. F. 2. Apr. 178. l; Muinsuskaitseameti projektdokumentide arhiiv (Tallinn). N A–1736; A–1880; *Беренс В., прот.* Ист.-стат. описание церквей и приходов северо-зап. епархий. Таллин, 1974. Ч. 2: Эстонская епархия. Маш. // Rahvusarhiiv. EAA.

Ист.: Устав отд-ния Прибалтийского Правосл. братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери в Йевве, Эстляндской губ. Ревель, 1887; Из архива кн. С. В. Шаховского. СПб., 1910. Т. 3; Мат-лы по истории Пюхтицкого Свято-Успенского жен. мон-ря // Из истории Православия к северу и западу от Вел. Новгорода. Л., 1989. С. 9–44; Ист.-архит. обследование ЦАО г. Москвы. Квартал № 83. Домовладение: Рождественка ул., 13/5, стр. 2; Рождественка ул., 15. М., 2001; Мат-лы для истории деревенских святынь: Описи часовен С.-Петербургской епархии 1808–1816 гг. / Сост., коммент.: Е. В. Платонов. СПб., 2014.

Лит.: *Чистович И. А.* История правосл. Церкви в Финляндии и Эстляндии. СПб., 1856; *Т[русман] Ю.* Пюхтицкий край // Эстляндские ГВ. Ч. неофиц. 1887. № 41. С. 6–7; *он же (Трусман Г. Г.).* Искакские полуверцы в Эстляндской губ. Ревель, 1895; *Кедров А., свящ.* Летопись часовни в честь Успения Божией Матери в Пюхтице // Эстляндские ГВ. 1888. № 29. С. 117; Комитет по постройке часовни на Русском рынке. Ревель, 1888; Обзор Эстляндской губ. за 1887 г. Ревель, 1888; Правосл. церк. торжество в Пюхтице (Эстлянд.

губ.) 15 авг. 1888 г. // Рижские ЕВ. Ч. неофиц. 1888. № 19. С. 582–605; *Харузин М. Н.* Эстляндская святыня: Пюхтица, 15 авг. 1888 г. Ревель, 1888; *он же.* Богородицкая гора в Эстляндии. М., 1890[3]; Сказание о Пюхтицкой чудотворной иконе Успения Божией Матери. Рига, 1892; Отчет о деятельности Йеввенского отд-ния Правосл. Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1892 г. Ревель, 1893. С. 14–19; То же: за 1895 г. Ревель, 1896. С. 49–51; *Арсений (Брянцев), еп.* Речь, сказанная... 31 янв. 1893 г., игумении... Варваре при вручении ей жезла. Рига, 1893; *Висковатов П. А.* Пюхтицкое древнее кладбище // Временник Эстляндской губ. Ревель, 1894. Кн. 1. С. 237–244; Обзор деятельности Эстляндского отд-ния Прибалтийского правосл. братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за десятилетие 1883–1893 // Отчет комитета Эстляндского отд-ния Прибалтийского правосл. братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1893 г. Ревель, 1894. С. 18–27; Венок на могилу: Ст., посвящ. памяти бывшего эстляндского губернатора кн. С. В. Шаховского. Ревель, 1896; *Тизик К., свящ.* История Ревельского Преображенского собора. Ревель, 1896. С. 117–121; *Иоаким (Левицкий), архим., Плисс В., свящ.* Высокопреосв. Арсений (Брянцев), архиеп. Рижский и Митавский, и 10-летнее управление его Рижской епархией. Рига, 1897; *они же.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Рига, 1898. Вып. 2. Ч. 3; Праздник Успения Божией Матери (1896 г.) на св. Пюхтицкой горе, Эстляндской губ. Рига, 1897; Пюхтицкий Успенский жен. мон-рь. Рига, 1898; *Уманец С. И.* Воспоминания о кн. С. В. Шаховском и Балтийские очерки. СПб., 1899; *Winkler R.* Über Kirchen und Capellen Ehstlands in Geschichte und Sage // Beiträge zur Kunde Ehst, Liv- und Kurlands. Reval, 1900. Bd. 5. S. 1–38; *Савченко И.* Сион Прибалтийского края: Св. Богородичная гора. Ревель, 1901; Освящение храма Введения во храм Пресв. Богородицы, сооруженного на Ревельском подворье Пюхтицкого жен. мон-ря в ознаменование дня рождения вел. княж. Марии Николаевны // Рижские ЕВ. Ч. неофиц. 1902. № 22. С. 824–832; *Сергиев И. И. [Иоанн Кронштадтский, прав.]* Слово в день освящения храма во имя Пресв. Богородицы при Пюхтицком монастырском подворье в г. Ревеле 22 сент. 1902 г. Ревель, 1902; Церковь Пюхтицкого монастырского подворья в г. Ревеле, Введения во храм Пресв. Богородицы, сооруженная в честь дня рождения Е. И. В. вел. княж. Марии Николаевны / Сост.: свящ. А. А. Зыбин, Н. А. Херасков. Ревель, 1902; *Liiv O.* Vene asustuset Alutagusel kuni XVIII sajandi esimese veerandini. Tarts, 1929; *Соп К., Кесскюла У.* Куремяэский мон-рь. Таллин, 1967; *Игнатьев А.* Пюхтицкий Успенский мон-рь // ЖМП. 1972. № 9. С. 26–30; *Лехтонен А.* Юбилеи храмов в Пюхтицком Успенском мон-ре // Там же. 1986. № 2. С. 18–20; К 100-летию Пюхтицкой обители // Там же. 1991. № 12. С. 70–79; *Нежный А. И.* Пюхтицкий Успенский жен. мон-рь. М., 1991; Зодчие Москвы времени эклектики, модерна и неоклассицизма: (1830-е — 1917 гг.). М., 1998. С. 61, 147; *Алексий II (Ридигер), патр.* Православие в Эстонии. М., 1999; *Гаврилин А. В.* Очерки истории Рижской епархии, XIX в. Рига, 1999; Московское подворье Пюхтицкого Успенского жен. мон-ря. М., 2004; Пюхтица — Святая гора. М., 2006; *Ulm K.* Tallinna Kuremäe abikloostri ajaloost // Tallinna Linnamuuseumi aastaraamat, 2005/2007. Tallinn, 2007. S. 226–235; Успенский собор Пюхтицкого монастыря: 100 лет = Puhtitsa Jumalaema Uinumise kloostri peakirik, 1910–2010 / Текст: В. Аншон. Куремяэ, 2010; *Корнилий (Якобс), митр.* Св. прав. Иоанн Кронштадтский, правосл. эстонцы и Эстония. Таллин, 2011; Схиигум. Варвара (Трофимова): Некр. // ЖМП. 2011. № 4. С. 88–92; *Plaat J., Maasik A.* Õigeusu kirikud, kloostrid ja kabelid Eestis = Правосл. церкви, мон-ри и часовни в Эстонии. Tallinn, 2011; Игумения за св. послушание / Сост.: игум. Филарета (Калачёва), В. А. Тимкина. Куремяэ, 2013; История православия в Эстонии в фотографиях. Таллин, [2013]. С. 25–32, 41, 44, 105–106; Пюхтицкая обитель и ее блаженная старица мон. Екатерина / Сост.: мон. Тихона (Проненко), ред.: игум. Филарета (Калачёва). Куремяэ, 2014; Пюхтицкая обитель и ее 7-я настоятельница схиигум. Варвара (Трофимова) / Авт.-сост.: игум. Филарета (Калачёва). Куремяэ, 2015; Цветособрание: Факс. изд. рукоп. альбома схиигум. Варвары (Трофимовой). Куремяэ, 2015; *Даниила (Полякова), мон.* Эвакуация 1917 г. и возвращение Пюхтицких сестер с монастырским имуществом в 1923 г. // Пюхтицкие чт., 5-е. 2016. С. 296–318; *она же.* Благотворительные учреждения Пюхтицкого мон-ря во время Первой мировой войны и их дальнейшая судьба // Там же, 6-е. 2017. С. 403–419; *она же.* Пюхтицкие древности: История Успенской часовни XVII–XIX вв. // Служение Эстонской Правосл. Церкви в период лихолетья XX в.: Мат-лы конф. Таллин, 2020 (в печати); *Непочатова М. И.* К истории Пюхтицкого Успенского жен. мон-ря в 1944–1962 гг. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2016. Вып. 2(69). С. 66–79; Обитель Божией Матери: 125 лет Пюхтицкому Успенскому ставропигиальному жен. мон-рю / Сост.: игум. Филарета (Калачёва), мон. Тихона (Проненко), В. А. Тимкина. Куремяэ, 2016; Пюхтицкая обитель и ее покровитель св. прав. Иоанн Кронштадтский: Монастырская летопись, воспоминания сестер, святыни обители / Сост.: игум. Варвара (Трофимова), В. А. Тимкина. [Куремяэ,] 2016; *Ланберг В. А.* Пюхтица 1941–1944 // Пюхтицкие чт., 6-е. 2017. С. 393–402; Летопись ц. Успения Пресвятыя Богородицы на Богородицкой горе, под названием Пюхтицкой... составленная в 1887–1892 гг. [свящ. Иоанном Иогансоном и свящ. Лаврентием Раудсеппом] / Подгот. к печ.: игум. Варвара (Трофимова), В. А. Тимкина. [Куремяэ,] 2017; *Берташ А., прот.* Церк. зодчий М. Т. Преображенский и его работы в Эстляндской губ. // Пюхтицкие чт., 7-е. 2018. С. 116–124; *он же.* Пюхтицкое подворье в Ревеле-Таллине и его строитель Н. Н. Никонов // Там же, 8-е. 2019. С. 154–163; *Мусаев В. И.* Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб., 2018; Православие в Прибалтике: Религия, политика, образование, 1840-е — 1930-е гг. Tartu, 2018; *Дроздик О.* История церкви в Сыренце (Васнарве) до 1940 г. [Нарва,] 2019; *Филарета (Калачёва), игум.* Путь, истина и жизнь. М., 2019. С. 256–265.

Прот. Александр Берташ

ПЯ́ДНИЦА, икона размером в пядь; своего рода средневек. стандарт иконной доски; вариант типологии икон, связанный с функцией личного и домашнего благочестия. Наименование «пядница» отражает антропологический характер средневековой системы мер, произведено от рус. обозначения расстояния от конца большого пальца до конца мизинца муж. руки при наибольшем их разведении; П. восходит к визант. системе мер и соответствует греческой единице измерения длины – «ладонь» (17–19 см).

Наиболее важными для изучения истории П. как типа иконы (и иконной продукции в период позднего средневековья) и наиболее употребительными являются размеры пядь и локоть (равен 3 пядям, т. е. 53,34 см). Известны различные варианты пяди: малая — расстояние между концами вытянутых большого и указательного пальцев руки – 19 см; большая — между кончиком большого и среднего пальцев — 22–23 см; «с кувырком» — 27 или 31 см. Метрическое значение древнерус. пяди было вычислено благодаря свидетельствам русских путешественников XII–XVI вв., прежде всего при описании святынь, таких как Гроб Господень, мера с которого сама становилась *евлогией* и святыней (*Романова.* 1975. С. 21, 96, 100; *Бондаренко.* 1988. С. 60; *Малето.* 2005. С. 111); источником служат также данные архитектурной археологии, показывающие связь пяди с размерами древнерусских кирпичей (*Рыбаков.* 1949; подробнее об изучении метрологии Др. Руси, а также сравнение средневековых мер длины Византии, Зап. Европы в виде таблиц см.: *Бондаренко.* 1988. С. 54–57). С изменением мер в петровскую эпоху наименование икон «пядница» исчезает.

Писцовые книги Московской Руси демонстрируют многообразие в размерах П. (от 2 до 7 пядей), упоминаются также иконы-локотницы («лакотница») в храмах Псковской земли, на Соловках (*Французова.* 2002. С. 165; Описи Соловецкого мон-ря. 2003. С. 63). П.— размер, который характерен для икон новых рус. чудотворцев, прославленных на Макариевских Соборах 1547 и 1549 гг. Эти иконы в качестве даров отправляли в др. города и мон-ри на Руси, а также в центры правосл. Востока, напр. в Синайский мон-рь, в греч. мон-ри на Балканы; они оставались самым известным вариантом рус. монастырских даров-евлогий в синодальное время (Дорогами Св. Руси: Иконы рус. святых из собр. Н. С. Паниткова / Сост.: Н. И. Комашко. М., 2020).

Анализ документальных источников XVI–XVII вв. показывает, что

в этот период расцветают иконописный промысел и производство П. по заказам мон-рей, напр. митрополичьего Чудова мон-ря в Москве (*Богатырев*. 1996). Это влияет на формирование иконописных слобод на посадах близ крупных мон-рей – паломнических центров: Сергиевского посада (место расселения работавших на него иконников известно как Климентовская слобода), Кириллова Белозерского, Богородицкого Тихвинского и др. Написание П. по заказам монастырских властей было самой прибыльной статьей для иконописцев, которые могли исполнять их на дому (*Колесникова*. 2001); заготовка досок была делом монастырских властей: в 7115 (1606/07) г. старец Кириллова Белозерского мон-ря Иоаким Пирожников приобрел в Вологде помимо др. товаров для монастырского обихода 399 П., цена к-рых составила 4 р. 26 алтын и полторы деньги (*Никольский*. 1910. Вып. 2. С. CCLXXVIII). П. как вариант бесчисленных списков прославленных чудотворных икон пополняли личные коллекции и храмовые иконостасы, составляя особый ряд между местным и деисусным (*Щенникова*. 1999; *Она же*. 2008; *Она же*. 2012; *Воронцова*. 2008; *Она же*. 2009). Известно, что в 1678, 1684–1685 гг. мастер Моисей Никитин писал для псковского Печерского мон-ря партиями от 16 до 20 П.— списки чудотворной иконы Успения Пресв. Богородицы (*Родникова*. 2001. С. 21). Подносные П. в Московском царстве являлись обязательным подарком от местных властей царю на церковные праздники и события в семейной жизни, позднее оседали в Образной палате; их дарили также местному чиновничеству. Отсутствие такого дара могло привести к конфликту: в 1676 г. новгородский дьяк И. Т. Дмитриев, проезжавший через Иверский мон-рь, выговаривал монастырскому стряпчему: «...ваши де власти меня обесчестили — как де я ехал с Москвы в Новгород и они де мне и иконы не поднесли... Есть де у меня, государскою милостию, икон со сто да дорога честь» (*Седов*. 1999. С. 135).

В паломнических записках поствизант. времени слово «пядница» фигурирует как указание на размер нек-рых чудотворных икон правосл. Востока: такое упоминание есть в «Хождении Трифона Коробейникова» при описании в Дамаске Богородичной иконы, к-рая исцелила отсеченную руку прп. Иоанна Дамаскина (рукопись XVII в. из нижегородского Благовещенского монастыря, ныне в частном собрании; см.: Вышел из Москвы...: Иллюстр. рукопись «Хождение Трифона Коробейникова»: Кат. выст. / Сост.: Л. И. Антонова, М. Е. Башлыкова. М., 2020. С. 38, 203).

Лит.: *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897–1910. Т. 1. 2 вып.; *Беляев Н. Т.* О древних и нынешних рус. мерах протяжения и веса // SK. 1927. Т. 1. С. 247–285; *Рыбаков Б. А.* Рус. системы мер длины XI–XV вв. // СЭ. 1949. № 1. С. 67–91; *Романова Г. Я.* Наименование мер длины в рус. языке. М., 1975; *она же*. Объяснительный словарь старинных рус. мер. М., 2017; *Бондаренко И. А.* К вопросу об использовании мер длины в древнерус. зодчестве // Архит. наследство. М., 1988. Т. 36. С. 54–63; *Богатырев С. Н., подгот.* Хозяйственные книги Чудова мон-ря. М., 1996; *Седов П. В.* Подношения в системе воеводского управления Новгорода XVII в. // НИС. 1999. 7(17). С. 130–163; *Щенникова Л. А.* Иконы-пядницы и иконы-таблетки придворной церкви // Благовещенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1999. С. 122–153; *она же*. Иконы-пядницы «Богоматерь Владимирская» в Благовещенском и Успенском соборах: К истории почитания чудотворного образа в Моск. Кремле // Царский храм: Благовещенский собор Моск. Кремля в истории рус. культуры. М., 2008. С. 203–224; *она же*. Новооткрытая икона-«пядница» из Благовещенского собора Моск. Кремля и образы Богоматери Владимирской эпохи Андрея Рублева // ДРИ. 2012. [Вып.:] Искусство средневек. Руси и Византии эпохи Андрея Рублева. С. 98–121; *Колесникова Л. А.* К вопросу об организации иконописного промысла на Тихвинском посаде XVII в.: (По мат-лам архива Тихвинского Богородицкого мон-ря) // Уваровские чт., 3: Рус. правосл. мон-рь как явление культуры. Муром, 2001. С. 86–89; *Родникова И. С.* Мат-лы к словарю псковских иконописцев XIV–XVII вв. // Псков. 2001. № 15. С. 11–25; *Французова Е. Б., сост.* Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний. М., 2002; Описи Соловецкого мон-ря XVI в.: Коммент. изд. / Подгот.: Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик и др. СПб., 2003; *Малето Е. А.* Антология хождений рус. путешественников XII–XV вв.: Исслед., тексты, коммент. М., 2005; *Воронцова Л. М.* Списки икон Благовещенского собора в ризнице Троице-Сергиева мон-ря // Царский храм. М., 2008. С. 225–240; *она же*. Иконы-пядницы в «жизни церковной и народной» // Антиквариат: Предметы искусства и коллекционирования. 2009. № 1/2(64). С. 42–55.

М. А. Маханько

ПЯТИГО́РСКАЯ И ЧЕРКЕ́ССКАЯ ЕПА́РХИЯ РПЦ, существовала в 1927–1936 гг. как Пятигорская и Прикумская, в 1936–1937 гг.— как Пятигорская и Будённовская, возобновлена с совр. названием и границами по решению Синода от 22 марта 2011 г. путем выделения из состава Ставропольской епархии (см. ст. *Ставропольская и Невинномысская епархия*). Епархия включает Минераловодский, Предгорный и Кировский районы *Ставропольского края,* города-курорты федерального значения Ессентуки, Железноводск, Кисловодск, Пятигорск того же края, а также республики *Кабардино-Балкарию* и *Карачаево-Черкесию;* по решению Синода от 7 июня 2012 г. благочиния П. и Ч. е., расположенные на территории Ставропольского края, включены также в состав *Ставропольской митрополии.* П. и Ч. е. разделена на 9 благочиннических округов: Пятигорский, Ессентукский, Кисловодский, Лермонтовский, Минераловодский, Нальчикский, Новопавловский, Северный Карачаево-Черкесский, Южный Карачаево-Черкесский. Кафедральные города — Пятигорск и Черкесск. Кафедральные соборы — во имя Христа Спасителя, исцеляющего расслабленного при Овчей купели (Спасский), в Пятигорске, во имя свт. Николая Чудотворца в Черкесске, во имя равноап. Марии Магдалины в Нальчике. Правящий архиерей — архиепископ Пятигорский и Черкесский *Феофилакт* (*Курьянов;* с 22 марта 2011; до 1 февр. 2014 в сане епископа). К нач. 2019 г. на территории епархии насчитывалось 164 приходских и 4 монастырских храма, действовали 3 мон-ря (мужской и 2 женских) и архиерейское подворье; в клире состояли 153 священника и 14 диаконов.

При ЕУ работают отделы: по образованию и катехизации, по делам молодежи, по взаимодействию с казачеством, миссионерский, по церковной благотворительности и социальному служению, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, архитектурно-строительный, культуры; действует комиссия по канонизации святых. Функционирует епархиально-общественный совет по увековечиванию памяти о выдающихся россиянах, послуживших Отечеству на благословенном Кавказе (с 2011).

Христ. вероучение рано проникло в верховья Кубани, Кумы и бассейна Терека. По церковному преданию, уже в сер. I в. этот район был охвачен проповедью ап. *Андрея Первозванного.* VII–VIII вв. датируются ранние находки в регионе предметов христ. культа и каменных крестов (в т. ч. крест с греч. надписью

Монастыри

Действующие

1 *Успенский Второафонский Бештаугорский муж. мон-рь*

2 *Свято-Троицкий Серафимовский жен. мон-рь*

3 *Свято-Георгиевский жен. мон-рь*

Упраздненные

1 *Во имя вмч. Георгия Победоносца жен. мон-рь*

2 *Александро-Афонский Зеленчукский муж. мон-рь*

3 *Спасо-Преображенский Сентинский жен. мон-рь*

Цифрами на карте обозначены: 1 — Майкопская и Адыгейская, 2 — Махачкалинская и Грозненская епархии РПЦ

VIII в. (Рим-Гора у г. Кисловодска)). В верхнекубанской горной Алании во 2-й пол. VII в. существовал монастырь во имя св. Иоанна Крестителя; в Схимарии (Схемарий, Химар; предположительно городище Хумара у г. Карачаевска) жил и скончался в 662 г. высланный из Византии прп. *Максим Исповедник*. Правящая династия Зап. Алании приняла крещение ок. 912 г. Территория П. и Ч. е. вошла в состав *Аланской епархии* (имела статус митрополии) К-польского Патриархата — одной из древнейших епархий на территории России (существовала в нач. X — кон. XVI в.). С X в. центр этой епархии располагался в крупном аланском городище у пос. Н. Архыз Зеленчукского р-на Карачаево-Черкесии, в верховьях притока Кубани — р. Б. Зеленчук (см. ст. *Нижнеархызский архитектурно-археологический комплекс*). Между 1084 и 1105 гг. кафедра Аланской епархии была перемещена на Черноморское побережье М. Азии в г. Сотириуполь. В акте К-польской Патриархии 1364 г. в качестве частей Аланской митрополии упомянуты «Ахохия и Кавказия» (см. ст. *Кавкасийская митрополия*), к-рые, по нек-рым предположениям, располагались на территории Кабардино-Балкарии.

Включение в результате походов монголов в 1-й пол. XIII в. земель Сев.-Зап. Кавказа в состав Золотой Орды и разрушительный поход Тамерлана в кон. XIV в. негативно сказались на церковной жизни региона. Несмотря на это, мн. местные жители продолжали исповедовать христианство, о чем свидетельствуют археологические находки культовых предметов и объектов XIII–XV вв. (остатки церквей, кресты и др.) и сообщения путешественников, относящиеся к тому же времени. Особой общностью в кон. XV — нач. XVII в. были «пятигорские черкасы», отождествляемые с кабардинцами, но, по письменным свидетельствам нач. XVI в. (М. Меховский, С. фон *Герберштейн*), исповедовавшие христианство и совершавшие церковную службу на слав. языке, «...которым они... и пользуются главным образом в жизни». О наличии элементов христ. воззрений у народов центральной части Сев. Кавказа сообщали иностранные и российские путешественники и ученые в XVII–XVIII вв. (период наиболее активного распространения ислама в регионе). Имеются сведения о почитании древних церквей нек-рыми кабардинцами и балкарцами в XVIII в. В сообщении о горских народах, направленном в российскую Коллегию иностранных дел в 1743 г. кабардинскими князьями, подчеркивалось, что балкарцы из ряда горских обществ «были христианского закона, который и ныне многие из них содержат...» (Русско-осетинские отношения в XVIII в. Орджоникидзе, 1976. Т. 1. С. 37).

После проведения по распоряжению царя *Иоанна IV Васильевича* 1-й северокавказской миссии Русской Церкви в 1559–1560 гг. (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 320, 324) и основания рус. городка в низовьях р. Терек (1567, 1578, 1588) часть совр. территории Кабардино-Балкарии перешла в юрисдикцию Сарской и Подонской епархии (см. в ст. *Крутицкая кафедра*), с 1589 г. входила в состав Казанской и Астраханской епархии (см. ст. *Казанская и Татарстанская епархия*), а с 1602 г.— в состав Астраханской и Терской епархии (см. ст. *Астраханская и Енотаевская епархия*). После адм. закрепления центральных районов Сев. Кавказа в составе Российской империи в результате победы в русско-тур. войне 1768–1774 гг. в Астраханской епархии в 1793–1799 гг. существовало *Моздокское викариатство* во главе с Моздокским и Можарским (Маджарским) еп. *Гаием (Такаовым)*. Еп. Гаий управлял церквами в городах Георгиевск и Екатериноград (ныне станица Екатериноградская Прохладненского р-на Кабардино-Балкарии) с прилегающими участками Азово-Моздокской линии, включая Константиногорскую крепость на территории совр. Пятигорска. После упразднения Моздокского вик-ства территория П. и Ч. е. вновь стала непосредственно окормляться архиереями Астраханской и Моздокской (с 1803 Астраханской и Кавказской) епархии. С образованием в 1829 г. Новочеркасской и Георгиевской епархии (с 1842 *Донская и Новочеркасская епархия*) территория П. и Ч. е. вошла в ее состав. В 1842 г. от Донской епархии была отделена Кавказская и Черноморская епархия, в состав к-рой вошла территория П. и Ч. е.

С 1885 г. территория буд. П. и Ч. е. была разделена между 2 епархиями: верхнекубанские районы продолжали относиться к Кавказской (с 1886 Ставропольской) и Екатеринодарской епархии до преобразования этой епархии в Кавказскую и Ставропольскую в 1916 г. Регион Кавказ-

Спасский собор в Пятигорске. 1845–1867 гг. Фотография. Нач. XX в.

ских Минеральных Вод, Кабарда и Балкария оказались в составе Владикавказской епархии *Грузинского Экзархата Русской Православной Церкви*. В 1894 г. Владикавказская епархия была выведена из состава Экзархата и стала называться *Владикавказской и Моздокской епархией*, ее территория была расширена и к нач. XX в. включала совр. Сев. Осетию, Кабардино-Балкарию, Дагестан, Чечню, Ингушетию и регион Кавказских Минеральных Вод. Территория Карачаево-Черкесии в 1886–2011 гг. относилась к Ставропольской епархии.

В связи с началом заселения территории П. и Ч. е. в кон. XVIII — 2-й пол. 20-х гг. XIX в. волгскими и донскими казаками в регионе значительно распространилось старообрядчество, к-рому оказывала противодействие светская и церковная власть. Так, в станице Ессентукской (ныне районный центр Предгорного р-на Ставропольского края) казаки-переселенцы, принадлежавшие к белокриницкому согласию (см. ст. *Белокриницкая иерархия*), в 1825–1826 гг. устроили Покровский молельный дом (фактически храм, но без глав и колокольни). В нем имелись привезенные переселенцами иконостас и церковная утварь XVII в. В 1833 г. власти отобрали помещение у старообрядческой общины, в храме был организован единоверческий (см. ст. *Единоверие*) приход (освящен в 1836 в честь Богоявления), в котором имелся антиминс 1645 г. Однако численность этого прихода не превышала 100 чел., тогда как в станице проживало ок. 3 тыс. старообрядцев.

К сер. XIX в. возобновилось образование правосл. приходов и строительство церквей на территории совр. Карачаево-Черкесии в связи с тем, что на В. Кубань был переведен Хопёрский казачий полк. Казаки нередко переносили на новые места свои старинные церкви в разобранном виде, как, напр., в станице Баталпашинской (ныне г. Черкесск), ставшей центром одноименного казачьего отдела. В 1845 г. линейные станицы, в т. ч. на Кавказских Минеральных Водах, в Кабарде и верховьях Кубани, были отделены от Кавказской епархии и переданы в управление обер-священнику Отдельного Кавказского корпуса прот. Лаврентию Михайловскому, пребывавшему в Тифлисе (с 1858 главный священник Кавказской армии). Такое положение сохранялось до 14 сент. 1867 г., когда станичные приходы вновь вернулись в юрисдикцию Кавказской епархии. К этому времени в ее составе уже действовало Пятигорское благочиние.

Миссионерская деятельность Русской Церкви в регионе Кавказских Минеральных Вод в основном была направлена на казаков-старообрядцев и сектантов; на территории Кабарды, Карачая и Черкесии — гл. обр. на мусульман. Мон-ри на территории П. и Ч. е. имели миссионерскую направленность. Так, *Александро-Афонский Зеленчукский мужской монастырь* был ориентирован на проповедь Православия среди черкесов, Спасо-Преображенский Сентинский жен. мон-рь в основном занимался христианизацией карачаевцев, монахи *Второафонского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* пытались распространять христианство среди кабардинцев. Эффективность миссионерской деятельности на территории П. и Ч. е. была невысокой.

Во Владикавказской епархии в 1892 г. были образованы 11 благочиннических округов, в т. ч. 1-й (Георгиевский), 2-й (Пятигорский; центр — станица Ессентукская), 3-й (Екатериноградский; центр — станица Прохладная (ныне г. Прохладный)). В 1895 г. округов стало 13 (в т. ч. единоверческий). Часть станиц нынешнего Кировского р-на Ставропольского края (Марьинская, Зольская) относилась сначала к 3-му благочинническому округу, а в нач. XX в. вошли в состав Пятигорского благочиния. К 10-м гг. XX в. имелось уже 14 благочиннических округов, приходы 4 из к-рых полностью либо частично располагались на территории П. и Ч. е. В 1910–1914 гг. существовало *Пятигорское викариатство* Владикавказской епархии, в 1923–1925 гг.— одноименное викариатство Ставропольской епархии.

В кон. 1916 г. регион Кавказских Минеральных Вод вошел в состав преобразованной Кавказской и Ставропольской епархии (до этого — Ставропольской и Екатеринодарской). Бóльшая часть территории нынешней П. и Ч. е. вновь объединилась в составе единой епархии. Но приходы Нальчикского благочиния оставались в составе Владикавказской и Моздокской епархии до ее упразднения в 1943 г.

В авг. 1922 г. Владикавказский еп. *Макарий (Павлов)* переселился в Пятигорск, основал в городе группу *«Живой церкви»* и объявил себя Пятигорским обновленческим (см. ст. *Обновленчество*) епископом, положив начало Пятигорской раскольничьей епархии, существовавшей до 1935 г. Вместе с еп. Макарием в обновленчество уклонились мн. священнослужители «русской» части Владикавказской епархии. К обновленцам также присоединилось фактически все духовенство на территории Кабардино-Балкарии, раскол распространился и на землях Карачаево-Черкесии.

Обновленческую Пятигорскую кафедру занимали: «епископ» (впосл. «архиепископ») Макарий (Павлов; авг. 1922 — 10 июля 1923), «епископ» Александр Шубин (10 июля 1923 — 23 июля 1924, в. у.), «епископ» Иоанн Завадовский (23 июля 1924 — апр. 1926), «архиепископ» Серапион Сперанцев (19 апр.— 3 авг. 1926), «епископ» Иоанн Завадовский (авг. 1926 — янв. 1927), «епископ» Августин Разумовский (2 февр.— апр. 1927), «епископ» Филипп Власов (8 июля 1927–1928), «епископ» Константин Смирнов (10 июня 1928 — 12 сент. 1929), «архиепископ» Николай Чудновцев (12 сент. 1929–1930), «архиепископ» Алексий Микулин (дек. 1930 — 19 марта 1931), «епископ» (впосл. «архиепископ») Иоанн Острогорский (26 апр. 1931 — 7 дек. 1932), «епископ» Николай Автономов (7 дек. 1932 — июнь 1933),

«епископ» Гавриил Турбин (1933 — март 1934), «митрополит» Василий Кожин (март 1934 — 5 дек. 1935). Пятигорская обновленческая епархия входила в состав раскольничьего Северо-Кавказского митрополитанского округа.

К сер. 20-х гг. XX в. получила распространение практика регистрации при одном приходе 2 общин — канонической и обновленческой. В 1925 г. начался процесс постепенной ликвидации Патриарших общин при 2-общинных храмах и передачи приходов в исключительное ведение обновленцев. Первоначально противостояние обновленцев и клириков и мирян канонической Церкви нередко заканчивалось победой обновленцев. Напр., в станице Незлобной Георгиевского р-на «тихоновские» священники были вынуждены признать власть раскольничьего Пятигорского ЕУ. Однако в Ставропольском и Терском округах еще до 1926 г. произошел перелом в пользу канонической Церкви.

27 июня 1927 г. была учреждена самостоятельная Пятигорская и Прикумская епархия, на Пятигорскую кафедру получил назначение Астраханский архиеп. сщмч. *Фаддей (Успенский)*, однако к месту служения не выехал, поскольку находился в ссылке в г. Кузнецке (ныне Пензенской обл.). 27 нояб. того же года на Пятигорскую кафедру был назначен еп. сщмч. *Димитрий (Добросердов)*. Архиерей, находившийся под негласным наблюдением ОГПУ, поселился в Кисловодске, служил в Пантелеимоновской ц. 13 янв. 1930 г. еп. сщмч. Димитрий был переведен на Костромскую кафедру и возведен в сан архиепископа (по др. данным, архиепископ с 1925). В кон. 1929 или нач. 1930 г. на Пятигорскую кафедру определен еп. *Никифор (Ефимов)*. Первоначально он пребывал в Кисловодске и служил в Пантелеимоновской ц., но вскоре переехал в Пятигорск и перенес свою кафедру в Михайловский собор. 16 сент. 1930 г. архиерей был арестован, 15 дек. того же года в связи с арестом формально уволен Патриархией на покой, а на Пятигорскую кафедру назначен архиеп. Павел (Вильковский). Он управлял епархией до мая 1932 г. (по др. данным, до кон. 1931). По некоторым сведениям, с июня по 19 сент. 1932 г. Пятигорским архиереем вновь значился архиеп. сщмч. Димитрий (Добросердов). 19 сент. того же года на его место был назначен еп. сщмч. *Иоасаф (Жевахов)*, однако уже 10 нояб. 1932 г. он был определен на Чебоксарскую кафедру (последнее назначение не принял, вскоре арестован и в 1933 приговорен к ссылке в Северный край). 10 нояб. 1932 — 21 марта 1933 г. Пятигорским архиереем был еп. Петр (Савельев).

21 марта 1933 г. на Пятигорскую кафедру был назначен еп. *Мефодий (Абрамкин)*. В Пятигорске он первоначально служил в кафедральном Михайловском соборе, но вскоре был изгнан оттуда обновленцами. С 1934 г. служил в Горячеводской Успенской ц. Пятигорска. Архиерей в проповедях обличал обновленчество, неоднократно подвергался арестам. 17 марта 1936 г. возведен в сан архиепископа, получил титул «Пятигорский и Будённовский» (в 1921 город Святой Крест переименовали в Прикумск, а в 1935 — в Будённовск). С последним арестом архиеп. Мефодия (22 сент. 1937) Пятигорская и Будённовская епархия прекратила существование. Приходы на ее территории окормляли Ставропольские архиереи. С 1938 по 1942 г. в Ставропольской епархии среди оставшихся 14 легально действующих приходов 11 являлись обновленческими.

Во время Великой Отечественной войны проживавший на покое в оккупированном немцами Пятигорске обновленческий «архиепископ» Николай Автономов (к тому времени занимал руководящую должность на мясокомбинате) вернулся к религ. деятельности. 25 сент. 1942 г. нем. командование официально разрешило ему «руководить церковной жизнью г. Пятигорска и прилегающих районов» (*Лавринов*. 2016. С. 389). По данным М. В. Шкаровского, немцы разрешили ему религиозную деятельность в качестве обновленческого «архиерея» (*Шкаровский*. 2002. С. 403). По сведениям свящ. М. В. Зёрнова (впосл. архиеп. *Киприан*) и свящ. И. В. Соловьёва, Автономов представился оккупантам как канонический архиерей (*Зёрнов*. 1947. С. 33; *Соловьёв*. 2008. С. 280). Его кафедра находилась в Лазаревской кладбищенской ц. Пятигорска. По доносу Автономова был арестован и впосл. казнен клирик этого храма (1938–1942) прот. Василий Геккель, укрывавший советских солдат. (По сведениям обновленческого Ставропольского «митрополита» Василия (см. ст. *Ермоген (Кожин)*, митр.), немцы расправились с «настоятелем православно-обновленческой Кладбищенской церкви г. Пятигорска» прот. В. Геккелем за то, что он был обновленцем, производил «сбор средств на Красную Армию» и читал с амвона воззвание обновленческого «первоиерарха» А. И. *Введенского*, в к-ром А. *Гитлер* именовался «кровавым людоедом» (*Шишкин*. 2014. С. 117)). В дек. 1942 г. Автономов ушел с немцами на Украину.

Кубань, Ставрополье и Сев. Кавказ были единственными регионами России, где немцы допускали деятельность обновленческих общин. На большей части Краснодарского и Ставропольского краев шла открытая борьба между обновленцами и «тихоновцами». В сообщении полиции безопасности и СД (службы безопасности СС) от 18 дек. 1942 г. отмечалось, что в Прохладной обновленцы владели собором, а «тихоновцы» занимали только маленький храм. В том же сообщении пятигорские и прохладненские священники-обновленцы рассматривались нацистами как «агенты НКВД», а при открытии храмов предписывалось уделять особое внимание церковному направлению в тех местах, где продолжали действовать обновленцы. В Георгиевске, согласно документу, активность раскольников прекратилась «под давлением общественного мнения» (*Шкаровский*. 2002. С. 402–403). В оккупированном Пятигорске противостояние «тихоновцев» и обновленцев затрагивало широкие слои населения.

После освобождения территории П. и Ч. е. от оккупантов обновленческие приходы постепенно воссоединились с РПЦ, приходы канонической Церкви вошли в Ставропольскую епархию (в 1943–1945 именовалась Ставропольской и Пятигорской) и относились к ней до 2011 г.

В составе Ставропольской епархии действовали Кавминводский, Черкесский, Нальчикский благочиннические округа. Накануне воссоздания Пятигорской епархии они стали разукрупняться. В частности, 24 февр. 2010 г. нек-рые приходы выделили из состава Кавминводского благочиния и образовали из них Пятигорское благочиние. При возобновлении 22 марта 2011 г. Пятигор-

ской самостоятельной кафедры на нее был назначен Смоленский еп. Феофилакт (Курьянов), управляющий приходами Патриаршего благочиния Туркменистана (занимает эту должность с 2008 по наст. время). Определением Синода от 15 марта 2012 г. еп. Феофилакт утвержден настоятелем Второафонского Успенского мон-ря.

Образовательная деятельность, социальное служение, церковная журналистика. С 2007/08 уч. г. в Пятигорском гос. лингвистическом ун-те (ныне Пятигорский гос. ун-т) действует отд-ние теологии, готовящее специалистов в области государственно-конфессиональных отношений по направлениям «Православие» и «Ислам». В 2011 г. отд-ние преобразовано в Ин-т государственно-конфессиональных отношений. Ряд дисциплин в ин-те преподают священнослужители П. и Ч. е. В последние годы ин-т ведет подготовку и переподготовку кадров по программе «Основы религиозных культур и светской этики» для всего Северо-Кавказского федерального округа. С 1992 г. действует правосл. гимназия в Кисловодске, с 1995 г. она является подразделением Центра образования № 11 «Свято-Сергиевская гимназия с этнокультурным компонентом» (Черкесск). В Пятигорске работает казачья детская общеобразовательная школа № 19 с православным компонентом программы. Действуют курсы дополнительного образования «Основы регентского мастерства» при епархиальном отделе по делам культуры, а также епархиальные богословско-катехизаторские курсы. При кисловодской Крестовоздвиженской ц. работает детский сад в честь чудотворной иконы Божией Матери «Скоропослушница». В П. и Ч. е. функционирует более 80 аттестованных воскресных школ.

В Пятигорске работают: Сестричество милосердия во имя священноисп. Луки, архиеп. Симферопольского, Сестричество милосердия во имя святых праведных Богоотец Иоакима и Анны; в Ессентуках — Кризисный центр помощи беременным и женщинам с детьми, находящимся в трудной жизненной ситуации, «Дом для мамы», Реабилитационный центр помощи алко- и наркозависимым, Сестричество милосердия во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны, Епархиальный центр поддержки детей и молодежи с ограниченными возможностями здоровья «Солнечный городок», Епархиальный центр лечебной верховой езды (иппотерапии) «Целебный Ессентуки», Сестричество милосердия во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»; в Кисловодске — Православная поликлиника при Никольском соборе; в г. Минеральные Воды — Сестричество милосердия во имя прав. Иосифа Обручника и Богоотец Иоакима и Анны, благотворительная столовая при Покровском соборе, Социально-культурный центр «12 праздников»; в пос. Иноземцево (городской округ город-курорт Железноводск) — Реабилитационный центр помощи алко- и наркозависимым; в пос. Ясная Поляна Предгорного р-на Ставропольского края — Центр реабилитации Благотворительного фонда «Остров» для людей с различными формами зависимостей, Приют-пансион «София» для детей, оказавшихся в сложной жизненной ситуации, при Свято-Георгиевском жен. мон-ре. В Кабардино-Балкарии, в станице Александровской Майского р-на, при храме во имя блгв. кн. Александра Невского, действуют богадельня, детский приют «Отрада», социальный приют. В с. Благовещенка Прохладненского р-на работает кабардино-балкарский филиал Епархиального центра иппотерапии, Центр реабилитации и социальной адаптации наркозависимых «Возрождение» и др.

С 2011 г. выходит ежемесячный церковно-общественный ж. «Благословенный Кавказ». Издаются ежемесячные газеты: «Православное Пятигорье» Пятигорского благочиния и «Лик Кавказа» казачьего Успенского храма Пятигорска. Действуют офиц. епархиальный сайт «Благословенный Кавказ» и ок. 20 сайтов благочиний, храмов, благотворительных орг-ций. Вещает радио «Вера».

Святыни, важнейшие крестные ходы. Главные святыни П. и Ч. е. находятся в кафедральных и крупных городских соборах. В пятигорском Спасском кафедральном соборе имеются: частица древа Животворящего Креста Господня, частица мощей свт. Николая Чудотворца и особо почитаемый афонский список Иверской иконы Божией Матери 1874 г. В Покровском соборе г. Минеральные Воды почивают мощи местночтимого иеросхим. преподобноисп. Феодосия Кавказского (Кашина) и частицы мощей более 50 святых в иконах и мощевике. В епархии почитаются неск. списков Иверской иконы Божией Матери (в т. ч. список Моздокской иконы Божией Матери), старинные иконы из разрушенных в советское время храмов. В канун 2000-летия Рождества Христова напротив бывш. Александро-Афонского Зеленчукского мон-ря на скальной террасе была обнаружена наскальная икона Христа Спасителя; она стала особо почитаемой святыней епархии. Чтимой реликвией является хоругвь 2-го Хопёрского полка времен первой мировой войны, хранящаяся в Покровском соборе Черкесска. В ряде соборов и храмов созданы и действуют церковно-исторические музеи: в кисловодском Свято-Никольском (с 1998), в минераловодском Покровском (с 2016), в ессентукском Пантелеимоновском (с 2019) и др. К 100-летию Второафонского Успенского мон-ря, в 2004 г., в обители основан музей; в 2014 г. он был значительно расширен (в 2018 принял ок. 90 тыс. посетителей).

С территорией епархии связаны жизнь и служение общецерковно канонизованных и местночтимых святых и церковных деятелей: свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, иеросхим. преподобноисп. Феодосия Кавказского и мн. др. Верующие совершают богослужения у захоронений иеросхим. Стефана (Игнатенко) в Кисловодске, схиархим. Иоанна (Мирошникова) во Второафонском мон-ре, а также в местах гибели почитаемых священнослужителей (напр., свящ. Игоря Розина в г. Тырныауз). В епархии почитаются поклонные кресты, святые родники, озера (Кисловодск, Новопавловск, Второафонский мон-рь, Свято-Троицкий Серафимовский мон-рь и др.) и купели (напр., в Успенской ц. пос. Иноземцево).

До массовых гонений на Православие в XX в. по территории П. и Ч. е. совершались многодневные крестные ходы со святынями, организовывавшиеся Владикавказской и Ставропольской епархиями. Так, в 1915 г. Владикавказский еп. *Антонин (Грановский)* возглавил крестный ход с чудотворной Моздокской иконой Божией Матери. Икону доставили в пятигорский Спасский собор, а епископ посетил военные госпитали и лазареты, один из которых был создан во Второафонском

мон-ре. Крестные ходы из Пятигорска во Второафонский мон-рь и обратно продолжались до начала советского периода (после распространения обновленчества их организовывали раскольники).

С 2011 г. в Пятигорске и др. городах-курортах возрождена дореволюционная традиция Освящения Вод в начале курортного сезона; к празднику приурочиваются крестные ходы. Крестохождения организовываются не только по церковным праздникам, но и в Дни г. Пятигорска и др. городов в пределах епархии. С 18 июня по 28 июля 2013 г. совершался крупнейший общеепархиальный крестный ход, приуроченный к 1025-летию Крещения Руси и 25-летию начала возрождения церковной жизни в совр. России. Духовенство несло список Моздокской иконы Божией Матери и ковчег с частицей древа Честного и Животворящего Креста Господня от Свято-Троицкого жен. мон-ря в Зольском р-не Кабардино-Балкарии до Александро-Невского муж. скита в пос. Н. Архыз. Крестный ход двигался по маршруту Нальчик—Майский—Прохладный—Новопавловск—Пятигорск—Лермонтов—Железноводск—Минеральные Воды—Кисловодск—Ессентуки—Черкесск—Карачаевск. В начале маршрута священнослужители во главе с еп. Феофилактом со святынями на вертолете МЧС облетели границы Кабардино-Балкарии, пролетели над Эльбрусом.

Архиереи: еп. сщмч. Фаддей (Успенский; 27 июня — 27 нояб. 1927, к месту служения не прибыл), архиеп. сщмч. Димитрий (Добросердов; 27 нояб. 1927 — 13 янв. 1930; июнь — 19 сент. 1932), еп. Никифор (Ефимов; кон. 1929 или нач. 1930 — 15 дек. 1930), еп. Павел (Вильковский; 15 дек. 1930 — май 1932 или кон. 1931), еп. сщмч. Иоасаф (Жевахов; 19 сент.— 10 нояб. 1932), еп. Петр (Савельев; 10 нояб. 1932 — 21 марта 1933), архиеп. Мефодий (Абрамкин; 21 марта 1933 — 22 сент. 1937; до 17 марта 1936 в сане епископа), архиеп. Феофилакт (Курьянов; с 22 марта 2011; до 1 февр. 2014 в сане епископа).

Монастыри. ***Действующие:*** Успенский Второафонский Бештаугорский (мужской, на юго-зап. склоне горы Бештау, в 55-м квартале Машукского лесничества, Предгорный р-н Ставропольского края; основан в 1904, окончательно закрыт в 1929, возобновлен в 2000), Свято-Троицкий Серафимовский (женский, в с. Совхозном Зольского р-на Кабардино-Балкарии; основан в нач. XX в. как жен. община, община закрыта в кон. 20-х гг. XX в., возобновлен в 2000), Свято-Георгиевский (женский, близ г. Ессентуки; основан в 2006). ***Недействующие:*** во имя вмч. Георгия Победоносца (женский, ныне территория с. Горнозаводского Кировского р-на Ставропольского края; основан в 1885, закрыт в 20-х гг. XX в.), Александро-Афонский Зеленчукский (мужской, в совр. пос. Н. Архыз; основан в 1886, торжественно открыт в 1889, закрыт в 1927; с 90-х гг. XX в. на территории обители действует нижнеархызский храм во имя прор. Илии, при котором имеется монашеская община), Спасо-Преображенский Сентинский (женский; аул Н. Теберда Карачаевского р-на Карачаево-Черкесии; официально учрежден в 1897, закрыт после 1917).

Арх.: РГВИА. Ф. 14877. Д. 5201; ЦГА Респ. Сев. Осетия—Алания. Ф. 143. Оп. 2. Д. 2384; РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2377, Д. 2441, Д. 2627; *Киреев С.* Мученики и исповедники РПЦ (Ставропольский край), 1918–1943 гг.: Биогр. справ. Ставрополь, 2001 // Ставропольская ДС. Ркп.

Ист.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европ. авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред. пер., введ. и вступ. ст.: В. К. Гарданов. Нальчик, 1974; Правосл. Церковь на Кубани (кон. XVIII — нач. XX в.): Сб. док-тов. Краснодар, 2001; *Ушакова Н. В.* Док-ты по истории Ставропольской (Кавказской) епархии в ГА Ставропольского края // Церковь и общество: 160 лет совместного служения на Юге России: Мат-лы науч.-практ. конф. Ставрополь, 2004. С. 241–246; Сев. Кавказ: Рос. политика и практика христианизации: Извлеч. из Ставропольских (Кавказских) ЕВ (1873–1917 гг.). Майкоп, 2009; Кавказ: Европ. дневники XIII–XVIII вв. / Сост.: В. Аталиков. Нальчик, 2010.

Лит.: *Беляев И., прот.* Рус. миссии на окраинах. СПб., 1900; *Прозрителев Г. Н.* Древние христианские памятники на Сев. Кавказе. Ставрополь, 1906. С. 1–16; *Зёрнов М., свящ.* Уродливое явление // ЖМП. 1947. № 8. С. 32–34; *Шишкин А. А.* Сущность и крит. оценка «обновленческого» раскола РПЦ. Каз., 1970; *Гедеон (Докукин), митр.* История христианства на Сев. Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992; *Великая Н. Н.* Правосл. Церковь и терское казачество // Рос. ист. ж. Балашов, 1995. № 4. С. 3–11; *она же.* Старообрядчество у казаков-линейцев // Кубанское казачество: Три века ист. пути. Краснодар, 1996. С. 35–38; *Колосовская Т. А.* Положение старообрядцев в Ставропольской епархии в кон. XIX — нач. XX в. // IV Минаевские чт. по археологии, этнографии и музееведению Сев. Кавказа. Ставрополь, 2000. С. 48–53; *Кузнецов В. А.* Христианство на Сев. Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002; *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Правосл. Церковь: Нацистская политика в отношении Правосл. Церкви и религ. возрождение на оккупированной территории СССР. М., 2002; *Илиади И., Коваленко А.* Св.-Успенский Второ-Афонский Бештаугорский мон-рь. Ставрополь, 2003; *Вантеева Н. В.* Благотворительная деятельность РПЦ на Ставрополье и Кубани в XIX – нач. XX вв. // Церковь и общество. Ставрополь, 2004. С. 36–41; *Лаза В. Д.* Православие на Кавказских Минеральных Водах. Пятигорск, 2004; Рус. обществ. мысль и Правосл. Церковь на Сев. Кавказе / Ред.: С. Н. Савенко. Кисловодск, 2004; Русь Святая, храни веру православную: II Епарх. Кирилло-Мефодиевские чт., 24 мая 2004. Ставрополь, 2005; Ставропольская и Владикавказская епархия: Справ. по приходам. Ставрополь, 2005; *Андрей (Мороз), игум.* История Владикавказской епархии. Элиста, 2006; *Батчаев В. М.* Балкария в XV — нач. XIX вв. М., 2006; *Беликов Г. А., Синельников Б. М.* Соборы златоглавые. Ставрополь, 2006; Дорога к храму: Путев. Кисловодск, 2006; *Малкондуев Х. Х.* Доисламские верования балкарцев и карачаевцев // Ист. вестн. КБИГИ. Нальчик, 2006. Вып. 3. С. 381–397; *Раздольский С. А.* Мон-ри Кавказской епархии и их роль в культурном развитии Сев. Кавказа. Р.-н/Д., 2006. (Южнорос. обозр.; 33); Свято-Успенский Второ-Афонский Бештаугорский мон-рь: История и возрождение. Пятигорск, 2007; *Каров А. Х.* Религия и гос.-конфессиональные отношения в совр. Кабардино-Балкарии: (Опыт, проблемы и пути их решения). Нальчик, 2008; *Соловьёв И., свящ.* Раскольническая деятельность «обновленцев» в рус. зарубежье // ЕжБК, 18-я. 2008. Т. 1. С. 273–281; *Беликов Г. А.* Кавказские и Ставропольские епископы. Ставрополь, 2011; *Савенко Е. А., Савенко С. Н.* К вопросу о содержании и значении первой миссии РПЦ 1560 г. на Сев. Кавказе: (К 450-летию ист. события) // Рос. государственность в судьбах народов Сев. Кавказа: Мат-лы регион. науч.-практ. конф. Пятигорск, 2011. С. 262–272; *Бороденко В. И.* Периоды создания и основная деятельность мон-рей Сев. Кавказа // Проблемы и перспективы исследования церк. истории Сев. Кавказа: Мат-лы IV Св.-Игнатиевских чт. Ставрополь, 2012. Вып. 2. С. 26–42; *Горобец А. А.* Информационная деятельность РПЦ на Сев. Кавказе: История, современность, перспективы // Там же. С. 72–87; *Моздор М., прот., Шишкин Е., свящ.* История Ставропольской митрополии. Ставрополь, 2012; *Анастасия (Ченикалова), мон.* Афонские мон-ри Кавказа. Ставрополь, 2014; *Пантюхин А., диак.* Обновленческое движение РПЦ в 20-е — 40-е гг. XX в.: (На мат-лах Ставрополья и Терека). Ставрополь, 2014; *Шишкин Е., свящ.* РПЦ на оккупированных территориях Кавказа в авг. 1942 – февр. 1943 г. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2014. Вып. 6(61). С. 113–127; *Крюков А. В.* Памятники истории и культуры старообрядчества на Юге России // Наследие веков. Краснодар, 2015. № 1. С. 117–122; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. (МИЦ; 54).

Прот. Михаил Самохин, С. Н. Савенко

ПЯТИГО́РСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО 1. *Владикавказской и Моздокской епархии,* существовало в 1910–1914 гг.; 2. Ставропольской епархии, существовало в 1923–1925 гг. Названо по г. Пятигорску (ныне *Ставропольского края*).

1. 22 сент. 1910 г. имп. мч. *Николай II Александрович* утвердил доклад Синода об учреждении П. в. Владикавказской епархии и о назначении на викарную кафедру на-

стоятеля *белыничского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря* Могилёвской епархии архим. *Арсения (Смоленца),* который в 1905–1907 гг. служил ректором Александровской (Ардонской) ДС. Местопребыванием викарию назначалось пятигорское подворье *Второафонского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря,* Пятигорский епископ должен был управлять последним на правах настоятеля. Из средств Владикавказской епархии на содержание викарного епископа предполагалось ежегодно выделять по 2 тыс. р.: 500 р.— из средств моздокского Успенского собора, 800 р.— из средств *кизлярского в честь Воздвижения Креста Господня женского монастыря,* 500 р.— из средств Георгиевского жен. мон-ря (существовал с 1885 по 20-е гг. XX в. на территории совр. с. Горнозаводского Кировского р-на Ставропольского края) и 200 р.— из средств владикавказского Покровского женского мон-ря. 14 окт. 1910 г. настоятель пятигорского Спасского собора прот. М. И. Закхеев выступил в городской думе с сообщением об учреждении П. в. и призвал выделить субсидию «на устройство и обстановку для кафедры». Гласные городской думы пожертвовали на эти цели 500 р.

24 окт. 1910 г. архиерейскую хиротонию архим. Арсения (Смоленца) в Троицком соборе *Александро-Невской лавры* в С.-Петербурге возглавил Киевский митр. *Флавиан (Городецкий).* В день прибытия еп. Арсения в Пятигорск в приветственной речи архиерей объяснил, что викариатство «в сравнительно малочисленной епархии» учреждено «ради многолюдного сектантства и для многочисленных больных, приезжающих на курорт из таких центров, где привыкли часто молиться Богу за архиерейским богослужением» (*Попов.* 1910. С. 816). Владикавказский еп. *Агапит (Вишневский)* поручил Пятигорскому викарию окончательно утверждать дела о назначении псаломщиков в осет. приходы, об избрании церковных старост во 2–5-м и в 10–12-м благочиннических округах епархии, об исправлении метрических книг, об утверждении всех дел Епархиального попечительства о бедных духовного звания и о разрешении браков в сомнительных случаях (браки родственников, несовершеннолетних и т. п.) по 2–5-му благочинническим округам. Среди дел, к-рые Пятигорский викарий должен был рассматривать предварительно, а затем представлять на утверждение Владикавказскому архиерею, были: дела о назначении священников в осет. приходы, все «формально-следственные» и бракоразводные дела. Викарию вверялось предварительное рассмотрение журналов правления Александровской (Ардонской) ДС по учебно-воспитательной части, а также предварительное рассмотрение дел Епархиального училищного совета о назначении и об увольнении должностных лиц «по управлению и наблюдению за школами» и учителей. Пятигорский викарий должен был председательствовать на созываемых им в Пятигорске пастырских собраниях, наблюдать за преподаванием Закона Божия во всех учебных заведениях в регионе Минеральных Вод и в Осетии, наблюдать за «религиозно-нравственным состоянием» этих учебных заведений. Пятигорский архиерей председательствовал в Епархиальном миссионерском комитете.

17 апр. 1912 г. еп. Арсений был назначен на Старицкую викарную кафедру Тверской епархии, на Пятигорскую кафедру переведен Алавердский еп. Давид (Качахидзе). 14 февр. 1914 г. еп. Давид определен на Винницкую викарную кафедру Подольской епархии, П. в. было упразднено. В кон. 1916 г. регион Кавказских Минеральных Вод вошел в состав Кавказской и Ставропольской епархии.

2. П. в. было возобновлено в составе Ставропольской епархии в условиях распространения *обновленчества* (Пятигорск был крупным центром раскола) и гонений со стороны властей на каноническую Церковь. 26 нояб. 1923 г. викарным епископом Пятигорским и Прикумским был назначен Вольский еп. Иов (Рогожин). Православная Пятигорская епископия в документах 1-й пол. 20-х гг. XX в. нередко именовалась епархией. Согласно информационной сводке VI отд-ния Секретного отдела ОГПУ «о состоянии православных церковников» по губерниям СССР на 1 янв. 1924 г., на территории «Пятигорской епархии» всего насчитывалось 110 церквей, числилось 297 священнослужителей, из к-рых 217 чел. были обновленцами, 61 чел.— «тихоновцами», а остальные не примыкали «ни к какому движению». Также отмечалось, что «часть тихоновцев ведут свою линию осторожно»: не признавая на словах и даже не поминая патриарха Московского и всея России свт. *Тихона (Беллавина),* они в то же время не признавали решения обновленческого собора 1923 г. и раскольничьего Пятигорского ЕУ. В сводке утверждалось, что «часть... тихоновцев сдает свои позиции» и присоединяется к обновленцам, а из «61 тихоновца самых выдающихся 8 чел[овек], которые все находятся почти в одном Воронцо[во]-Александровском округе» (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 380).

Согласно рапорту временного духовного правления в Ессентуках на имя патриарха свт. Тихона от 8 апр. 1924 г., с назначением на Пятигорскую кафедру еп. Иова позиции канонической Церкви в регионе укрепились, несмотря на то что архиерей 2 недели пробыл под арестом при Пятигорском отделе ОГПУ и ко времени составления рапорта безвыездно жил у родственников в его родной ст-це Червлённой (ныне Шелковского р-на Чеченской Республики) вслед. подписки, к-рую еп. Иов дал ОГПУ. В том же рапорте содержатся просьбы к патриарху возбудить ходатайство о регистрации еп. Иова местными властями, поскольку ранее они от этого уклонились, а также расширить прерогативы Пятигорского епископа, как минимум предоставив ему право назначать благочинных (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 251. Л. 3–4).

После кончины патриарха свт. Тихона Пятигорский еп. Иов 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).

27 нояб. 1925 г. П. в. было упразднено, еп. Иов (Рогожин) возглавил Усть-Медведицкое вик-ство *Донской и Новочеркасской епархии.* К этому времени все действующие храмы Кавказских Минеральных Вод были в руках обновленцев. Патриаршей Церкви принадлежало лишь несколько молитвенных домов, формально закрытых местными властями. Пятигорская епископия была

возобновлена как самостоятельная епархия в 1927 г.

Архиереи: еп. Арсений (Смоленец; 24 окт. 1910 — 17 апр. 1912), еп. Давид (Качахидзе; 17 апр. 1912 — 14 февр. 1914), еп. Иов (Рогожин; 26 нояб. 1923 — 27 нояб. 1925).

Ист.: Известия и заметки // Владикавказские ЕВ. 1910. Ч. неофиц. № 19. С. 710; Высочайшее повеление // Там же. 1910. № 20. С. 721–722; 1914. № 6. С. 117; Предложение преосв. Агапита, еп. Владикавказского и Моздокского, по поводу учреждения викариатства во Владикавказской епархии // Там же 1910. № 20. С. 723–724; Преосв. Арсений, еп. Пятигорский; Хиротония преосв. Арсения; Владикавказское викариатство // Там же. Ч. неофиц. № 21. С. 770–773; Приезд его преосвященства преосв. Давида, еп. Пятигорского, в г. Пятигорск: (Из донесения благочинного прот. В. Жукова) // Там же. 1912. Ч. неофиц. № 13. С. 312–313; Акты свт. Тихона. С. 415, 416, 942, 976; Правосл. Церковь на Кубани (кон. XVIII — нач. XX в.): Сб. док-тов. Краснодар, 2001; *Ушакова Н. В.* Док-ты по истории Ставропольской (Кавказской) епархии в ГА Ставропольского края // Церковь и общество: 160 лет совместного служения на Юге России: Мат-лы науч.-практ. конф. Ставрополь, 2004. С. 241–246; Сев. Кавказ: Рос. политика и практика христианизации: Извлечение из Ставропольских (Кавказских) ЕВ (1873–1917 гг.). Майкоп, 2009.

Лит.: *Попов И., прот.* Вступление на кафедру преосв. Арсения, еп. Пятигорского, первого викария Владикавказской епархии // Владикавказские ЕВ. Ч. неофиц. 1910. № 22. С. 812–817; *С. Б.* Отбытие преосв. Арсения, еп. Старицкого, викария Тверской епархии, из г. Пятигорска к новому месту служения // Там же. 1912. № 10. С. 260–261; *Шишкин А. А.* Сущность и крит. оценка «обновленческого» раскола РПЦ. Каз., 1970; *Лаза В. Д.* Православие на Кавказских Минеральных Водах. Пятигорск, 2004; *Андрей (Мороз), игум.* История Владикавказской епархии. Элиста, 2006; *Моздор М., прот., Шишкин Е., свящ.* История Ставропольской митрополии. Ставрополь, 2013; *Пантюхин А., диак.* Обновленческое движение РПЦ в 20-е — 40-е гг. XX в.: (На мат-лах Ставрополья и Терека). Ставрополь, 2014.

Прот. Михаил Самохин,
С. Н. Савенко, Э. П. Р.

ПЯТИДЕСЯ́ТНИКИ [англ. Pentecostals], члены протестант. деноминации, возникшей в кон. XIX — нач. XX в. Название происходит от праздника Пятидесятницы, когда, согласно Деяниям св. апостолов, на учеников Иисуса Христа сошел Св. Дух и они стали говорить «на иных языках». Корней пятидесятничества несколько: ривайвелизм, прежде всего 3-е «Великое пробуждение» (кон. XIX –30-е гг. XX в.), которое было связано с интенсивными ожиданиями Второго пришествия и с представлениями о том, что необходимо приближать его важный этап (1000-летнее царство) через активную социальную деятельность. Одним из его результатов было появление евангелизационных богослужений совр. типа — с использованием звукоусилительной аппаратуры, евангелизационных палаток и т. п. На П. также повлияли идеи «Уэльского пробуждения» (1904–1905); реставрационистские движения, особенно ирвингиане во главе с *Э. Ирвингом* (1792–1834); практика «исцеления по вере», которая получила распространение в ряде протестант. деноминаций XIX — нач. XX в. (И. Х. Блумхардт (1805–1880), Д. Трудель (1813–1862), Э. М. Сиссон (1843–1934), М. Т. Дрейпер (1857–1921), Л. Б. Йоуманз (1861–1942), М. Б. Вудуэрт-Эттер (1844–1924), К. Ф. Дж. Монтгомери (1858–1946)), особенно повлияла на П. деятельность исцеляющего евангелиста Дж. А. Дауи (1847–1907); Движение святости (Holiness movement), сосредоточенное на личном благочестии и преображении человека после «рождения свыше». В этих группах с кон. 60-х гг. XIX в. стали появляться общины, где люди «говорили на языках» (глоссолалия). На основании одной из общин этого движения в 1886 г. была создана «Церковь святости» (Holiness Church), в 1896 г. под влиянием общины Б. Х. Эрвина (1854 — ок. 1920) в ней началось «пробуждение», к-рое сопровождалось глоссолалией. Пятидесятничество в зап. науке принято делить на 3 «волны»: классическое пятидесятничество (нач. XX в.), харизматическое движение (60-е гг. XX в.), неохаризматизм (70-е гг. XX в.). Некоторые исследователи между 1-й и 3-й «волной» помещают т. н. церкви Полного Евангелия (в России церквами Полного Евангелия называются нек-рые церкви «новых» П. без доктринальной специфики). Внутри 3-й «волны» пятидесятничества особо выделяют Движение веры (Word of Faith Movement), поскольку оно обладает доктринальной спецификой, а также афрохристианские пятидесятнические церкви, представляющие собой синкретизм африканской (языческой) и христианской традиций.

История. Эрвин, активный участник Движения святости, в 1895 г. испытал «крещение Св. Духом и огнем». Столкнувшись с оппозицией внутри Движения святости, он основал «Крещенную огнем ассоциацию святости в Айове» (Iowa Fire-Baptized Holiness Association), к-рая в 1898 г. стала «Крещенной огнем ассоциацией святости». Посетив богослужения Эрвина, Ч. Ф. Парем (1873–1929), бывш. методистский пастор, организовал библейскую школу, где студенты, изучая Деяния св. апостолов, пришли к выводу, что необходимо «крещение Св. Духом».

В 1906 г. в г. Лос-Анджелес начались т. н. религ. бдения на Азуза-стрит, или «пробуждение на Азуза-стрит» (Azusa Street Revival), во главе с чернокожим проповедником У. Дж. Сеймором (1870–1922), ставшие широко известными благодаря журналисту и впосл. пятидесятническому проповеднику Г. Э. Куку (1867–1948). В здании, располагавшемся в бедной части города, изначально построенном как африкан. методистская епископальная церковь, стали проводить межконфессиональные богослужения с глоссолалией и исцелениями. Парем критически отнесся к «пробуждению на Азуза-стрит», считая недопустимыми межрасовые собрания и чрезмерную эмоциональность. Такие же собрания продолжил в Чикаго проповедник У. Г. Дарем (1873–1912). В том же году представительница Движения исцеления С. Дункан (1854–1935) основала Рочестерскую библейскую школу (Rochester Bible Training School), где учились мн. лидеры П. В 1907 г. «Церковь святости» стала называться Церковью Бога (Кливленд, Теннесси), возглавил ее А. Дж. Томплинсон (1865–1943). Тогда же под влиянием Г. Б. Кашуэлла (1860–1916), впосл. перешедшего в методизм, там впервые официально было принято «крещение Св. Духом».

Пятидесятничество изначально было не только межконфессиональным, но и межрасовым движением, несмотря на приверженность Парема расовой сегрегации. Большой популярностью пользовался Сеймор, как и чернокожая проповедница М. М. Л. Тейт (1871–1930), «мать Тейт», выступавшая за жен. священство.

П. столкнулись с жесткой критикой как поведения их лидера (пресса обвиняла Парема в гомосексуализме, обвинение не доказано), так и его доктрин; редким проповедникам, напр., швед. баптист. пастору О. Л. Бьорку (1873–1950), удавалось сохранить мир с единоверцами, не принявшими глоссолалию. После Берлинской декларации 1909 г., об-

винившей П. в «спиритизме», стало ясно, что сторонникам нового движения необходимо создавать собственную структуру. В 1914 г. была создана 1-я орг-ция П.— *Ассамблеи Бога* (Assemblies of God), возникшая из служения, созданного учениками Сеймора, посещавшими его общину в Лос-Анджелесе на Азуза-стрит. Вместе с организационной структурой происходило формирование основных доктрин П.: о т. н. 4-угольном Евангелии, о глоссолалии (Парем), об исцелении (Дж. Г. Лейк, 1870–1935; С. Уигглсуорт, 1859–1947; Ф. Ф. Бозуорт, 1877–1958).

Пятидесятничество стало стремительно распространяться: в Великобритании (А. А. Бодди, 1854–1930), Германии (Й. А. А. Пауль, 1853–1931), Италии (Л. Франческон, 1866–1964), Швеции (Л. Петрус, 1884–1974), Норвегии (Т. Б. Барратт, 1863–1940), Дании (А. Л. Бьорнер, 1875–1955), Канаде (Э. Х. Аргью, 1868–1959), Индии (М. Ф. Абрамс, 1859–1912), Бразилии (Д. Берг, 1884–1963), Мексике (А. Андерссон, 1891–1981), Чили (У. К. Гувер, 1856–1936), африкан. странах (Лейк) и особенно в Египте, где Л. Х. Трашер (1887–1961), «Мать Нила», создала 1-й сиротский приют.

В 20–30-х гг. XX в. пятидесятничество продолжало распространяться. Возникали новые структуры типа Пророческой церкви Бога (Church of God of Prophecy) и унитарных Пятидесятнических ассамблей Бога (Pentecostal Assemblies of Jesus Christ); П., практикующие держание змей, объединились в тринитарную Церковь Божию следующих знамений (Church of God with Signs Following) во главе с Дж. У. Хенсли (1881–1955) и в унитарианскую Церковь Господа Иисуса следующих знамений (Church of Lord Jesus with Signs Following). В США Д. Базан (1900–1976) был миссионером среди латиноамериканцев, в Индии К. Абрахам (1899–1974) основал пятидесятническую Церковь Бога, Ф. Б. Ван Эйк (1895–1939) и Ч. Л. Гринвуд (1891–1969) проповедовали в Австралии, Э. Х. Гонсалес (1898–1964) — в Мексике. Англ. теолог Д. Г. Ф. Джи (1891–1966), «апостол равновесия», завершил процесс формирования основных доктрин П. Широкую известность приобрело движение «служение исцеления» Бозуорта и Э. С. Макферсон (1890–1944), к-рая создала первые евангелизационные радиопрограммы и открыла в г. Лос-Анджелес Храм ангелов (Angelus Temple).

В 40–50-х гг. XX в. продолжали возникать новые структуры П. Так, в США после 1945 г. большинство унитарианских общин вошло в Объединенную международную пятидесятническую церковь (United International Pentecostal Church), в Индонезии возникла национальная ассоциация Церкви Бога (Кливленд) — Индонезийская церковь «Вефиль» (Gereja Bethel Indonesia), в Корее — церковь Йоидо (Yoido), в кон. 10-х гг. XX в. крупнейшая христ. церковь мира. Франц. реформат Л. Далльер (1897–1976), переживший опыт глоссолалии, основал движение «Союз молитвы» (En union de prière), которое стало предшественником харизматического движения. Благодаря Д. дю Плесси (1905–1987), к-рого прозвали «мистер Пятидесятница», активизировались экуменические контакты П., в частности с католиками.

Взлет переживало «служение исцеления» благодаря внеконфессиональной проповеднице К. Кульман (1907–1976), А. А. Аллену (1911–1970), У. М. Бранему (1909–1965). Дж. Г. Линдси (1906–1973) основал ж. «Голос исцеления» (Voice of Healing), Дж. Коу (1918–1956) стал зам. редактора. Г. О. Робертс (1918–2009) — 1-й представитель послевоенного «служения исцеления», к-рый активно стал использовать радио и телевидение и примкнул к т. н. телеевангелистам, появившимся в 50-х гг. XX в.

Масштабные евангелизации проводили Х. Р. Вальдфогель (1893–1969) — в немецкоязычных странах, К. Ле Коссек (1921–2001) — среди цыган, А. Адини-Абала (1927–1997), почитаемый П. как апостол, и Н. Бхенгу (1909–1986), прозванный Чёрным Билли Грэмом,— в Африке; корейский пастор Вун Мон Ра (1914–2009) популяризовал практику «молитвы на горе». Международный масштаб приобрели евангелизации «исцеляющего евангелиста» Т. Л. Осборна (1923–2013). Для международных евангелизаций основоположник швед. пятидесятничества Петрус создал Международное христианское радио (I. B. R. A. Radio). П. активно взаимодействовали с обществом. Так, Уилкерсон (1909–1965) стал известнейшим представителем служения среди неблагополучных подростков, алко- и наркозависимых, Д. И. Шакарян (1913–1993) основал ассоциацию «Бизнесмены Полного Евангелия» (Full Gospel Business Men's Fellowship International) для поддержки мужчин-христиан.

В кон. 50-х гг. XX в. возникла 2-я «волна» пятидесятничества, или харизматическое движение, начавшееся у епископалов и ряда др. деноминаций, в 1966 г.— у католиков. Основой нового направления было учение о возвращении в Церковь даров Св. Духа, прежде всего в виде глоссолалии и пророчества. Формально члены харизматического движения не входят в пятидесятнические деноминации, а остаются в своей конфессии на положении особой группы. Активными деятелями харизматического движения были пастор-епископал Д. Дж. Беннет (1917–1991), провозгласивший «обновление» в 1960 г., англикан. свящ. М. Харпер (1931–2010), в 1995 г. перешедший в Православие, лютеранские пасторы Л. Кристенсон (1928–2017) и Х. Бридесен (1918–2006), пресвитерианские проповедники Дж. Браун (1912–1987) и Дж. К. Брадфорд (1923–2013), президент Пресвитерианского харизматического объединения (Presbyterian Charismatic Communion), голландский реформатский проповедник В. Верхуф (1928–2013), меннонит Н. Литуиллер (1898–1986). Важным центром харизматизма и практики исцелений стал Ун-т Орала Робертса (Oral Roberts University).

В 1965 г. амер. пастор Ч. Смит (1927–2013) создал небольшую миссионерскую общину «Часовня на Голгофе» (Calvary Chapel), к-рая благодаря привлечению молодых проповедников-П. и активному участию в работе с хиппи стала центром молодежной евангелизационной работы. Из «Часовни на Голгофе» и «Движения Иисуса» (Jesus Movement), в котором преобладали верующие хиппи, вышли основоположники молодежной христианской музыки.

Масштабные крусейды (Crusade — миссионерская поездка) и евангелизации в 60–70-х гг. XX в. проводили представители классического пятидесятничества, такие как Б. Г. Кленденнен (1922–2009), основавший международное служение «Школа Христа» (School of Christ), и лютеранский пастор А. Г. Мьоруд (1910–1999).

В 70–80-х гг. XX в. внутри пятидесятничества появились новые движения, прежде всего 3-я «волна» пятидесятничества. В историографии для ее обозначения П. используют термин «3-я волна Святого Духа», или «пауэр ивэнжелизм» (Power Evangelism — евангелизм силы). К ней относят харизматов, вышедших из своих деноминаций и создавших собственные церкви; также возникающие с кон. 70-х гг. XX в. по наст. время церкви, к-рые используют пятидесятнические практики и богослужение в совр. стиле, но при этом не связаны исторически с т. н. классическим пятидесятничеством; независимые церкви Африки, Азии и Лат. Америки, основанные пятидесятническими и харизматическими миссионерами.

В кон. 70-х гг. XX в. в США внутри 3-й «волны» пятидесятничества благодаря деятельности К. Э. Хейгина (1917–2003) возникло т. н. Движение веры, отличающееся специфическими доктринами. У него неск. корней: пятидесятничество, частью к-рого является амер. евангелическая традиция, включая «теологию процветания», популярная психология и т. н. лит-ра успеха, а также нек-рые оккультные идеи кон. XIX в.

В то же время возникло т. н. Пастырское движение (Shepherding movement), одним из основателей которого был Д. Принс (1915–2003), теолог-систематик 3-й «волны» пятидесятничества. Основная идея пастырского движения заключается в том, что, после того как Христос принес Себя в жертву, проявив послушание Отцу, верующие находятся в «отношениях завета» с Богом; эти отношения должны выражаться в освящении жизни христиан и в их подчинении пастору и друг другу. Для этого были созданы малые группы (ячейки), к-рые вел пастырь-мирянин, подчиненный пастору, подотчетному одному из 5 основателей. От верующего требовалось беспрекословное послушание наставнику. Идеи пастырского движения были сформулированы в 1970 г. несколькими учителями, включая Принса; с 1974 г. по принципам пастырского движения стали организовывать молитвенные и домашние группы. Движение вызвало полемику в протестант. среде и упреки в авторитаризме. Принс вышел из пастырского движения в 1983 г., и движение пошло на спад.

В 70–80-х гг. XX в. создавались и международные структуры: миссионерские (в частности, корейско-амер. церковь «Благодать» (Grace) и аффилированная с ней международная миссия), правозащитные, церковные. Так, П., болгарин Х. Попов (1907–1988), эмигрировавший в США, основал в 1972 г. миссию «Евангелие для коммунистических стран» (позже переименована во «Врата надежды» (Door of Hope International)), занимается правозащитной и просветительской деятельностью. Церковные международные структуры возникали внутри харизматизма. Так, П. Э. Джиллкуист (1938–2012) создал сеть домашних церквей в США, стремясь восстановить форму христианства по НЗ. Впосл. из этого родилось т. н. Движение конвергенции (Convergence Movement), выступающее за смешение традиц. стилей церковного поклонения и включающее орг-ции 2-й «волны». Беннет создал в 1981 г. Христианскую ассоциацию обновления (Christian Renewal Association), занимающуюся миссионерской деятельностью и пропагандой «харизматического возрождения» по всему миру. Внутри 3-й «волны» пятидесятничества возникли 2 влиятельные структуры — «Слово жизни» (швед. Livets Ord) во главе со швед. пастором У. Экманом (с 2002 он отошел от дел, в 2014 перешел в католичество), делавшим упор на протестант. трудовую этику и финансовую успешность, и «Виноградник» (Vineyard Movement), который с 1982 г. возглавил музыкант Дж. Уимбер (1934–1997). В центре внимания «Виноградника» — чудеса и знамения.

Возникла также новая форма религ. деятельности — инкаунтер (encounter — «столкновение», «встреча лицом к лицу») — практика, принятая в основном в неохаризматизме: групповой выезд в определенное место на неск. дней для молитвы, созерцания, слушания проповедей, преодоления греховных зависимостей, в ряде случаев — для исцеления.

Пятидесятнические церкви того периода включились в т. н. консервативный поворот. Кристенсон издал ставшую культовой у консервативных протестантов кн. «Христианская семья» (*Christenson L.* The Christian Family. Minneapolis, 1970), ее общий тираж превысил 500 тыс. экз.

Пятидесятничество получило неожиданное социально-политическое значение в Гватемале во время правления ген. Х. Э. Риоса Монтта (1926–2018), перешедшего в 1978 г. из католичества в пятидесятничество. Придя к власти в 1982 г., Риос Монтт провозгласил приоритетной опору на крестьянство, антикоммунизм и религиозность и жестко подавлял политическую оппозицию (его режим был назван «риосмонттизм»). Риос Монтт выступал на протестант. телепередачах с фундаменталистских позиций, что вызвало недовольство католич. населения, общался с баптист. проповедником Дж. Фолуэллом и новыми религ. правыми в США. В 1983 г. был отстранен от власти, но продолжил участие в политической жизни.

В 90-х гг. XX — 10-х гг. XXI в. продолжалась линия на «пробуждение». В 1995 г. началось т. н. Браунсвилльское пробуждение (Brownsville Revival) благодаря деятельности пастора Дж. Килпатрика и евангелиста С. Хилла в церкви Браунсвилла (Ассамблеи Бога) в г. Пенсакола (шт. Флорида) и закончилось в 2000 г., охватив неск. млн человек, посещавших собрания в Пенсаколе. В том же 1995 г. началось т. н. Торонтское благословение (Toronto Blessing) — экстатические состояния типа «святого смеха», «опьянения в Духе» и т. п., распространившиеся под влиянием «пробуждения» в Торонто (ц. «Торонто аэропорт» (Toronto Airport Church, пастор Дж. Арнотт)). С «пробуждениями» в Торонто связано Движение «Прими огонь» (Catch the Fire) и т. н. Речное движение (River movement), делающее акцент на благодати, к-рая понимается как абсолютное и безусловное принятие Богом человека и в этом качестве — как основа отношений Бога с человеком и людей друг с другом, а также на чувственном переживании близости с Богом. Широкую известность получили проповеди и книги проповедников Дж. Уилкерсона и Р. Джойнера, почитаемых многими П. как пророки.

Активно развивается и харизматическое движение. Так, в 1992 г. возникло т. н. Братство баптистской церкви Полного Евангелия (Full Gospel Baptist Church Fellowship International), к-рое принимает не только практики П., но и епископальную систему церковного управления. Важным событием стало создание

т. н. Альфа-курса (Alpha Course), миссионерской внеконфессиональной методики, англиканами-харизматами из церкви Св. Троицы в Лондоне (Holy Trinity Brompton Church). Этот курс проводился с нач. 90-х гг. XX в. и получил признание за пределами пятидесятничества и харизматического движения.

Пятидесятничество получает признание в новых регионах: напр., в Лат. Америке — «Международная харизматическая миссия» (International Charismatical Mission) С. Кастелланоса, к-рая пропагандирует т. н. видение Г-12. Международное значение получили церкви и миссии на постсоветском пространстве: «Новое поколение» (центр в Риге, Латвия) пастора А. С. Ледяева, к-рое с нач. 2000-х гг., исходя из постмиллениаристских убеждений, провозгласило необходимость деятельного участия церкви в политике; «Посольство Божие» (центр в Киеве, Украина) пастора С. С. Аделаджи; «Пенуэл» — церковь белорус. пастора С. Шидловского, к-рый с 2006 г. проводил ретриты, инкаунтеры и молитвенные конференции в рамках т. н. Движения искателей Бога.

Численность П. в мире ок. 300 млн чел. (на 2014), больше всего — в Китае, Индии, Бразилии, США и на Филиппинах, в Нигерии, Индонезии, Республике Корее, Кении, Аргентине, Чили. Численность последователей харизматического движения — ок. 140 млн, наибольшая — в Лат. Америке, Тропической Африке, США.

Организация. П. входят в независимые союзы и ассоциации с большой автономией общин. Управляет общиной пастор вместе с церковным советом. Модель взаимоотношений пастора и общины варьируется от демократического до жесткого авторитарного управления. Так, в церквах «Нового поколения» бытует термин «крещение в Моисея» (крещение в пастора) — признание духовного авторитета пастора и беспрекословное послушание ему. Название взято из 1 Кор 10. 1–2.

Ряд церквей организованы как мегацеркви (крупные церкви — от 2 тыс. чел., сосредоточены на росте церкви и внебогослужебных формах миссии). Широкое распространение имеет «ячеечная» структура (когда церковь разбита на небольшие домашние группы). Колумбийский пастор Кастелланос разработал т. н. модель Г-12 (Government of 12), ссылаясь на модель взаимодействия Христа и апостолов: один лидер работает с группой из 12 чел., когда она достигает количества 24 чел., группа разделятся на 2.

Как правило, П. признают 3-частную структуру церковной иерархии: диакон (ведает социальной и благотворительной работой, занимается техническими вопросами организации богослужений), пресвитер или пастор, епископ (обычно так называют главу объединения церквей). У классических П. священнослужителем может быть только мужчина, но во мн. общинах 2-й и 3-й «волны» признают и жен. священство — позиция по этому вопросу зависит от личных убеждений руководителя отдельной церкви.

Доктрина. У П. нет единого, разделяемого всеми вероучительного документа. Для 1-й «волны» П. теологом-систематиком был Джи, для 3-й — Принс.

Триадология. Большинство П. признают учение о Троице, но есть направление, адепты к-рого придерживаются т. зр., что образы Отца и Св. Духа — разные грани единой Личности Христа, поэтому крещение во имя Св. Троицы они считают недействительным, истинно апостольским является водное крещение по формуле «во имя Иисуса Христа» (Деян 2. 38). Их называют «единственниками» (унитариями) или «иисусниками» (Jesus-only movement), они вышли в 1913–1916 гг. из амер. тринитарной церкви Ассамблеи Бога. П.-унитарии представлены Объединенной международной пятидесятнической церковью (United Pentecostal Church International), Церковью малых детей Иисуса Христа (Church of the Little Children of Jesus Christ), в России — Евангельскими христианами в духе апостолов (ЕХДА). К числу известных П.-унитариев относился исцеляющий евангелист Бранем, который считал Отца, Сына и Св. Духа 3 «должностями», «качествами» или «достоинствами» Бога, т. е. придерживался классического модализма.

Христология. У П.-тринитариев Христос считается Вторым Лицом Троицы и Богочеловеком, у П.-унитариев — воплощением Единого Бога. У ряда П. существует концепция т. н. четырехугольного Евангелия (Quadrangular Gospel), сформулированная и проповедником Движения святости А. Б. Симпсоном (1843–1919), и валлийским раннепятидесятническим проповедником Дж. Джеффрисом (1889–1962): Христос есть Спаситель, Целитель, Креститель и грядущий Царь. Из этой концепции проистекает, в частности, учение о божественном исцелении.

Пневматология. П. считают, что Св. Дух — Третье Лицо Троицы, Личность, равная Отцу и Сыну, Представитель Сына, открывающий и истолковывающий Церкви все, что Он принял от Отца. Акцент П. ставят на «водительство Св. Духом», т. е. на принятие решений на основе постоянно получаемых от Св. Духа откровений. В Движении веры особая роль отводится т. н. рэме (греч. ῥῆμα) — слову, данному в откровении (Рим 10. 8). Получив «рэму», верующий, как ответственный участник завета с Богом, обязан ее реализовать через «позитивное мышление» и «позитивное исповедание» — устное провозглашение отрывков Библии и уверенность в здоровье и процветании.

Св. Дух — Тот, Кто постоянно свидетельствует верующим о важнейших доктринальных истинах. Это положение было еще у отцов Реформации, в частности у Ж. Кальвина и У. Цвингли, позднее оно через методизм было воспринято П. «Свидетельство Духа» также понимается в 1-й и 3-й «волне» как откровение об истинности или о ложности жизненного пути — своего и ближнего.

Св. Дух творит многочисленные чудеса и знамения, давая людям сверхъестественную силу. Много внимания силе Св. Духа уделял один из лидеров 2-й «волны» — пресвитерианин Брадфорд; то же характерно для харизматизма в целом. Видения и откровения — в центре практической теологии 3-й «волны». На неохаризматических богослужениях такая установка настраивает верующих на готовность к спонтанному «свидетельству» окружающим о своих откровениях; видения могут быть открыты любому человеку.

Возможность творить чудеса и реализовывать дары связана с т. н. помазанием (Anointing) сверхъестественной силой Бога (1 Ин 2. 27). Традиц. П. утверждают, что неохаризматы путают силу Бога с библейским «помазанием» — посвящением Господу, водительством Св.

Духом и записью в Книге Жизни на небесах, которые даются всем верующим после крестной смерти Христа, «традиционалисты» критикуют практику «передачи помазания» (возложения рук на человека с целью передать ему сверхъестественную силу), т. к. считают, что сила исходит только от Бога и не принадлежит людям.

Демонология. Идея битвы с сатаной за личное спасение и за спасение ближних присуща пятидесятничеству в целом, в частности реформатскому харизматическому движению. Бесы, по мнению неохаризматических лидеров, причина и эмоциональных и экономических проблем («дух нищеты»). Бороться со всем этим часто предлагают с помощью провозглашения имени Иисуса. Часты призывы к борьбе с оккультизмом (в частности, с движением *Нью-Эйдж*) как с прямым служением сатане. Из стремления сразиться с сатаной и из учения об искуплении проистекает практика экзорцизма в классическом пятидесятничестве, в частности в Ассамблее Бога. Среди П. нет согласия по поводу того, может ли христианин быть одержимым, хотя распространенным является суждение, что бесы могут вселяться только в неверующих людей. Принс считал, что бесы могут быть и в христианине; демонической активностью объясняются эмоциональные и сексуальные проблемы. Бесы могут проникнуть в человека не только через его личный грех, колдовское или обычное проклятие, но и через пережитый эмоциональный шок или психологическое давление в детстве. Для избавления от этих проблем человеку нужно покаяние и изгнание из него бесов. Особое мнение выразил Л. Ф. Самралл (1913–1996): христианин не может быть одержимым, как неверующие, но если он находится на территории демонов, то подвергает себя большой опасности.

В 3-й «волне» пятидесятничества существует учение о т. н. территориальных духах, т. е. о бесах, к-рые «заведуют» определенной местностью (было сформулировано Ч. П. Вагнером (1930–2016) в 1991 в кн. «Территориальные духи» (Territorial Spirits)). Все экономические, политические и духовные проблемы — результат активности этих духов. С опорой на это учение была создана т. н. духовная картография — составление особой карты, где должны быть зафиксированы история города, расположение «мест разврата», наличие нехрист. культовых зданий, обозначены отношения между христ. конфессиями и т. д. Противники этого учения говорят, что оно не имеет основания в Свящ. Писании: с бесами нужно бороться, проповедуя Евангелие.

Христианин призван быть воином, постоянно борющимся со злыми духами и побеждающим жизненные трудности; такое утверждение находится в русле традиции амер. евангелического фундаментализма. Представители Движения веры в сугубо практическом русле развивают идею «духовной войны». По мнению его лидеров, не только экзорцизм, но и молитва, сопровождаемая устным исповеданием (провозглашением веры в Иисуса и уверенностью в получении просимого),— средство покорения злых духов и решения жизненных проблем. В подтверждение основатель Движения веры Хейгин приводил Мк 11. 23. Кроме того, представители Движения веры часто цитируют Рим 10. 8, 10. Зная, как важны слова, христиане, по мнению лидеров Движения веры, должны внимательно относиться к тому, что они говорят, иначе они будут тут же атакованы сатаной, к-рый хочет отобрать у них успех. Сатана будет постоянно атаковать христианина сомнениями, но истинно верующий должен больше доверять Писанию, чем диавольскому внушению.

Библиология. П. признают верховный авторитет всей Библии. Богодухновенность Писания, как правило, понимается буквально. П. настаивают на букв. понимании и точном исполнении библейских отрывков, посвященных крещению Св. Духом, «говорению на языках», дарам Духа и т. п. Увлеченность откровениями и экстатическими состояниями в ущерб чтению и толкованию Библии, к-рая довольно часто встречается в пятидесятнической среде, как правило, критикуется самими же П.

Мн. П. принимают достижения совр. академической библеистики, но отвергают те выводы ученых, которые, по их мнению, разрушают веру, считая их неприемлемыми. Поощряются исследования Писания внутри пятидесятничества. Джи был авторитетным толкователем Писания, а Пауль руководил переводом Библии на совр. нем. язык. Ф. Дж. Дейк (1902–1987) в 1963 г. опубликовал «Справочную Библию Дейка» (The Dake Annotated Reference Bible) — 1-ю Библию с комментариями, изданную П.

Антропология П. следует протестант. антропологии арминианского толка (подавляющее большинство П.— арминиане, хотя среди них встречаются и кальвинисты: человек — падший грешник, спасается благодатью Божией и верой во Христа; от действий человека зависит его вечное спасение. П. придерживаются 3-частной антропологии, выделяя в человеке тело, душу и дух. В антропологии можно особо выделить гендерный аспект. Особую роль там играет идея жен. служения и равноправия с мужчинами. Ни в одной деноминации не было так много проповедников, миссионеров и учителей жен. пола. Учение о том, что женщина должна занимать подчиненное положение в обществе по отношению к мужчине, чаще всего отвергается. Тем не менее в 3-й «волне» пятидесятничества уделяется особое внимание мужчинам. Так, Э. Л. Коул (1922–2002) и Дж. Элдридж не только посвятили проблемам гендерных ролей книги, но и создали «мужские служения». Абсолютным большинством П. категорически отвергается гомосексуализм. Встречаются крайне редкие исключения — так, амер. пятидесятническая Столичная общинная церковь (Metropolitan Community Church) была специально создана для ЛГБТ-христиан.

Специфическая антропология присутствует в Движении веры. После грехопадения человек, имевший божественную природу, приобрел «природу сатаны». После искупительной Жертвы Христа человек получил возможность, «родившись свыше» (внутренне изменившись), вернуть себе божественную природу и получить исцеление тела и души. В Движении веры акцент сделан на исключительной ответственности верующего и за свою веру, и за окружающий мир; такая ответственность делает человека, как утверждал повлиявший на Движение веры баптист. проповедник Э. У. Кеньон (1867–1948), наследником божественной природы, и следующим после Сына Божия по степени родства с Богом. Иисус Христос, совершив искупление, пе-

редал власть «творить» Царство Божие людям и поэтому действует в мире только через церковь. Среди последователей Движения веры встречается наименование верующих «маленькие боги» (Пс 81. 6). Лидеры Движения веры говорят о завете (следуя пуританской традиции ковенанта, причем в их трактовке акцент смещается с обязанностей христианина на его многочисленные права и бескомпромиссную их декларацию: воля Бога о благополучии Его детей и так уже выражена достаточно явно и поэтому ни к чему испрашивать разрешения того, что уже разрешено).

В тесной связи с антропологией находится трудовая этика П., как часть общепротестант. хозяйственно-трудовой этики: человек, представитель Бога, ответственно трудится на своем месте. В амер. евангелической традиции акцент был смещен на финансовое преуспевание. По мнению представителей «теологии процветания», имеющей большое влияние у П., верующий будет преуспевать, если будет соблюдать Слово Божие, в частности регулярно платить десятину, причем делать это охотно и с радостью. У Движения веры есть своя теологическая база под «теологию процветания», связанная с особым статусом верующих. Результат завета с Богом предполагает обязательность физического здоровья и финансового процветания, к-рые они воспринимают как знак благословения Бога праведным и ответственным людям (Хейгин, впрочем, оговаривал в духе пятидесятнического теологического мейнстрима, что это возможное и желаемое Божие благословение, но оно не обязательно должно быть у всех). Поскольку получение материальных благ для лидеров Движения веры тесно связано с духовной сферой, то помимо провозглашения Слова Божия, уплаты десятины, готовности давать пожертвования, трудолюбия и деловой хватки предлагаются и методы воздействия на духовный мир. Существует тесная связь между пожертвованиями и духовным миром — это т. н. закон сеятеля и жатвы. На основании евангельской притчи о сеятеле Робертс разработал теорию о «вере-семени», согласно к-рой Бог возвращает с многократной прибылью любую сумму денег, «посеянную» с верой. В пятидесятничестве и в неохаризматизме, в частности, существует теологическая оппозиция «теологии процветания».

Сотериология. Учение о спасении у П. следует арминианской доктрине, хотя существуют П.-кальвинисты, исповедующие веру в предопределение. Крестная Жертва Христа понимается, как правило, в трактовке юридической теории искупления. В движении «Поздний дождь» и в 3-й «волне» пятидесятничества ставится акцент на Кровь Христа; классические П. упрекают неохаризматов в том, что у них кровь становится своеобразным фетишем. Спецификой обладает трактовка грехопадения и искупления у Бранема: он считал, что диавол в виде змея склонил Еву к половой связи, от к-рой она забеременела и родила Каина. Соответственно человечество делится на 3 группы: «змеиное семя» — потомков Каина, к-рые изначально предопределены к погибели, «семя Божие» — потомков прав. Сифа, сына Адама и Евы, предопределенных ко спасению, и, наконец, среднюю группу — людей, не принадлежащих ни к змеиному, ни к Божию «семени», к-рые могут спастись или погибнуть по собственному выбору.

Ряд лидеров Движения веры сформулировали специфическую теологическую концепцию — учение о духовной смерти Христа. Повторяя баптистского проповедника Кеньона, Хейгин заявил, что физической смерти Христа на Голгофе было недостаточно. После смерти на Кресте и сошествия во ад Иисусу предстояла битва с легионом сатаны, который стремился одолеть Его. Развивая идеи Кеньона и Хейгина, К. Коупленд заявил, что сатана победил Иисуса на Кресте; Он принял «природу сатаны»; сатана забрал Его дух во ад (на 3 дня и 3 ночи). (Сам Хейгин отверг учение о «природе сатаны» во Христе.) Там Иисуса мучили бесы. Через 3 дня и 3 ночи Христос победил сатану, и Его дух «возродился» в аду; Иисус, как заявлял Коупленд, был 1-м «возрожденным» человеком, и любой «рожденный свыше» получает те же способности и фактически тот же статус, что и Христос. Это учение вызвало критику не только внутри пятидесятничества, но и внутри самого Движения веры. В настоящее время данное учение является маргинальным.

Спасение осуществляется благодаря вере, к-рая понимается как доверие Богу и предание себя Ему, и играет важную роль у П. Будучи наследниками «пробуждений», П., уча о вере, делают акцент на личном покаянии и на обращении ко Христу, а также, как и многие протестантские деноминации, на «рождении свыше» — мгновенном коренном внутреннем перевороте в результате действия божественной благодати.

Среди некоторых П. практикуется проверка веры: у «держателей змей» — решимость взять ядовитую змею в руки, у последователей Движения веры — бескомпромиссная уверенность в исполнении своей молитвы, убежденность в том, что Бог исполнит Свои обязательства в завете с верующим, и устная декларация исцеления и финансового благополучия, даже если они еще не настали. Успех заложен уже в самом утверждении успеха, а его «исповедание» — своеобразный «вклад» на счет в «небесном банке», поэтому его необходимо пополнять качественной «валютой» — провозглашением библейских отрывков, к-рые говорят о благословениях верующих,— Слово Божие незыблемо и поэтому рано или поздно исполнится. В подтверждение связи успеха и провозглашения библейских отрывков обычно приводится Притч 4. 20–22. Поскольку исцеление и финансовый успех неизбежны, то нужно верить в них, невзирая на очевидное,— здесь Движение веры повторяет т. зр. Симпсона и Уигглсуорта. Последний, чье влияние на себя признавал Хейгин, считал визуализацию важнейшим рычагом веры — не видя результата, нужно его провозглашать, поскольку он неизбежен. Кроме того, надо быть настойчивым в своих молитвах, зная, что исполнение желания рано или поздно будет дано. Помимо визуализации поощряется конкретика в молитве, в частности, нужно называть конкретную сумму денег, которую верующий хочет получить.

Воплощение личной веры — это водное крещение и крещение Св. Духом (у П. нет консенсуса относительно того, насколько оно обязательно для спасения). В ряде случаев для спасения необходимо т. н. крещение огнем (Baptism of fire) — страдания за Христа и за свою веру (Мф 3. 11 и Лк 3. 16).

Рост веры воплощается в т. н. освящении — понятии, взятом П. у методистов. Согласно пятидесятнической доктрине, человек становится «святым», т. е. отделенным от мира и посвятившим себя Богу, сразу после крещения Св. Духом — это т. н. позиционная святость, но это только 1-я стадия освящения, под которым понимается «отождествление со Христом в Его смерти и воскресении» и ежедневное признание верой факта этого союза; 2-я стадия — праведность, для достижения к-рой требуется вся жизнь; 3-я стадия — прославление, к-рое будет во время Второго пришествия Христа.

Освящение можно понимать и как синоним «рождения свыше». Церкви П., использующие термин «освящение» в этом значении, делятся на: церкви 2 кризисов, признающие лишь 2 этапа христ. жизни — обращение и крещение Св. Духом; церкви 3 кризисов, которые выделяют 3 этапа христ. жизни — обращение, освящение и крещение Св. Духом. Освящение в данной сотериологии отождествляется с «рождением свыше» и рассматривается как условие крещения Св. Духом.

В тесной связи с идеей освящения находится концепция т. н. Полного Евангелия (Full Gospel), взятая из Движения святости: человек может при определенных условиях достичь состояния святости, постоянно поддерживать его еще в земной жизни и повторить в своей жизни то, что испытал Иисус Христос при Первом пришествии. Концепция «Полного Евангелия» предполагает сочетание 4 духовных состояний: «рождения свыше», крещения Св. Духом, исцеления верой и веры в пришествие Христа до 1000-летнего царства.

Перетолковывая классическое пятидесятническое учение, Движение веры концентрируется прежде всего на констатации 1-й, «позиционной» стадии освящения, т. е. на состоянии изначальной святости, к-рую Бог дает «рожденному свыше» верующему. Именно ее христианину необходимо постоянно утверждать для того, чтобы и в дальнейшем быть праведным.

В контексте освящения у П. могут присутствовать и определенные требования к внешнему поведению верующих. Бытовые предписания существуют у консервативных П. и не отличаются от обычных требований консервативных протестантов (запрет или ограничение на «мирские» развлечения, на телевизор, на интернет, скромная одежда, обязательное ношение головных уборов женщинами и т. п.). В России такие предписания сохраняются у «традиционных» П.— федотовцев. Особыми предписаниями отличались в советское время леонтьевцы. Так, одежда леонтьевцев должна была быть из дешевой ткани темной расцветки; полностью исключался красный цвет. Подражая своему лидеру Л. В. Мельнику (1897 — ок. 1976), мужчины стриглись наголо, носили по-украински рубахи навыпуск и пояс с кисточками. Женщины одевались в темные платья с длинными рукавами. В домах не должно было быть ковров. В наст. время бытовые предписания менее строгие. В одном из направлений леонтьевцев, у лыхняковцев, женщинам разрешено вне богослужения носить брюки и ходить без платков.

В тесной связи с сотериологией находится концепция божественного исцеления. В пятидесятничестве исцеление считается одним из даров Св. Духа. Рассказы о многочисленных исцелениях известны с появления пятидесятнического движения (т. н. религ. бдения на Азуза-стрит); учение об исцелении было закреплено в концепции «четырехугольного Евангелия» и в вероучительном документе Ассамблей Бога (1916). Дар исцеления верующие получают после крещения Св. Духом (Деян 1. 8).

Концепция исцеления в пятидесятничестве базируется на 2 принципах: на положении, что Христос спас не только дух, но и душу и тело человека, а также на представлении о христианине как о победителе, успешно преодолевающем жизненные трудности. Первое положение укоренено в позднем протестантизме. Классической цитатой, подтверждающей концепцию Христа Целителя, служил отрывок Ис 53. 4. Исцеления, во время к-рых звучала молитва особого «служителя» за выздоровление больного, сопровождали многие ривайвелистские движения XIX в., включая Движение святости. Второе положение концепции исцеления заимствовано из массово распространенного убеждения рядовых протестантов (расходящегося с классической кальвинист. мыслью, делавшей акцент на успехе как исключительно на милости Бога) в том, что между избранностью человека и его успехами есть прямая причинно-следственная связь; христианин должен исцелиться, поскольку он обязан победить и болезни, и любые жизненные проблемы.

Причинами болезни считаются факторы как естественные, так и сверхъестественные. Так, в раннем пятидесятничестве (Лейк, Уигглсуорт), как и в совр. харизматизме, распространенной т. зр. является воздействие злых духов, с к-рыми необходимо вступить в духовную войну. В 3-й «волне» пятидесятничества существует теория «наследственных проклятий»: из-за грехов предшествующих поколений люди получают «проклятие», т. е. предрасположенность к болезням и тяжелым жизненным ситуациям. Постоянные неудачи, хронические заболевания, умственное расстройство и депрессия также вызваны «наследственными проклятиями». Впрочем, далеко не все неохаризматические учителя признают такой пандемонизм.

Для победы над болезнью христианину необходимо выполнить ряд условий завета, чтобы получить это исцеление: напр., перестать грешить, чтобы не «давать места диаволу», провозгласив имя Иисуса, которое считается священным и обладающим самостоятельной силой и властью над бесами, изгнать «дух болезни». Однако суверенный Бог может и отменить все условия.

Наиболее распространенный способ получить исцеление — через молитву с возложением рук, иногда с помазанием елеем. Такую молитву могут произносить как пасторы и служители, так и рядовые верующие. Источником ритуала исцеления с возложением рук является Иак 5. 14–15. У консервативных П. возлагать руки могут только рукоположенные пасторы, прихожане могут только молиться. В менее консервативных церквах П. 1-й и 3-й «волны» руки может возлагать любой молящийся об исцелении. С самого начала пятидесятничества существуют т. н. служения исцеления — массовые богослужения, где т. н. исцеляющий евангелист (Healer Evangelist) молится за больных и возлагает на них руки. К самым известным «исцеляющим евангелистам» относятся Бозуорт, Бранем, А. Г. Гарр (1875–1944), Йоуманз, Кульман, Макферсон, Робертс, Уигглсуорт. Нек-рые представители «служения исцеления», реагируя на час-

тые обвинения в подделке чуда, настаивают на медицинском обследовании тех, кто заявили о своем исцелении.

Исцеление возможно и с помощью «помазанных» предметов, которые раздаются всем желающим: напр., «освященных» скатертей, пальмовых ветвей, ключей, горчичных зерен, шелковых платочков, в к-рые можно завернуть письмо о своих проблемах и отправить, чтобы о них помолились. Теологическим обоснованием такого способа является Деян 19. 12.

Сверхъестественный путь исцеления может быть не только быстрым, но и длительным: больные живут в особом госпитале, за ними ухаживают и постоянно молятся об их исцелении. Такая практика появилась в XIX в. в швейцар. госпитале, который возглавляла «исцеляющий евангелист» Д. Трудель. Такой подход гораздо менее популярен у П., однако тоже встречается.

Есть еще один метод, к-рый особенно популярен среди представителей Движения веры,— устное провозглашение исцеления. Сам верующий громко повторяет неск. раз: «Во имя Иисуса Христа я провозглашаю свое исцеление!» Он может это делать один, но чаще это происходит на богослужении, во время молитвы об исцелении. Второй вариант: во время «служения исцеления», массового мероприятия, евангелист-целитель, обращаясь к Богу, говорит: «Во имя Иисуса Христа я провозглашаю исцеление для такого-то!»

Вера в божественное исцеление не отменяет обращение к медицине. Представители раннего пятидесятничества (Лейк, Парем, Сеймур) и Движения веры (хотя его основатель, Хейгин, в конце жизни пришел к тому, что медицина тоже нужна) скептически относились к медицине и отказывались от медицинской помощи, такой подход расценивался как недоверие к Богу и Его дарам. Однако магистральной, в т. ч. и в церквах российских П., остается позиция надежды на сверхъестественное исцеление и обращение в случае необходимости к врачам.

Категорично необходимость обязательного исцеления утверждает только Движение веры, все остальные полагают, что исцеление крайне желательно и входит в замысел Божий, но остается в воле Бога. У П. распространена идея о болезнях и скорбях как о средстве «закалки» верующего и испытания его веры.

Экклезиология. Церковь понимается в общепротестант. духе — как сообщество верующих во Христа (как правило, признаётся, что в это сообщество входят не только П.). Пятидесятничество возникло как межконфессиональная структура и в основном открыто для межконфессиональных контактов (хотя есть П., отвергающие общение с теми, кто не практикуют глоссолалию). Харизматическое движение по своей природе надконфессионально. Акты признания П. со стороны др. деноминаций тоже присутствуют — так, Трэшер была включена в календарь святых Епископальной церкви США.

Церковь, по мнению П., в связи с близостью Последних времен получила сверхъестественные дары, к-рые были в ней с апостольских времен (1 Кор 12. 1–31; Рим 12. 3–8; Еф 4. 11–12); дары нужны для строительства церкви и проповеди Евангелия. У П. принято выделять 3 группы даров: т. н. 5-гранное служение: апостолы — основатели церквей, пророки — люди, получающие особенные откровения о настоящем и будущем, евангелисты — проповедники Евангелия, пастыри — руководители церкви (в др. трактовках — душепопечители) и учителя — толкователи Библии; дары служения: дары управления, увещевания, даяния и др.; 9 проявлений Св. Духа, обитающего как в церкви, так и в отдельном верующем: слово мудрости, слово знания, вера, исцеление, чудотворение, пророчество, различение духов, разные языки, истолкование языков. Иногда к харизматическим дарам относят и естественные способности человека. Считается, что этими способностями его наделил Бог для выполнения того или иного служения.

В сверхъестественных дарах Св. Духа особо выделяется пророческое служение. Пророк видит волю Бога в отношении к церкви и отдельному человеку и может предсказывать будущее. Практикуется не только «пророчество словом», но и «пророчество действием» — верующий может выполнять символические действия, к-рые иллюстрируют его мысль и могут влиять на будущее (напр., танцевать на карте мира, чтобы способствовать воцарению мира в определенных странах).

Эсхатология П. в целом следует общехрист. представлениям: великое отступничество в конце времен, бой праведных с грешниками, Страшный Суд, новое небо и новая земля.

Вместе со многими евангеликами П. разделяют учение о «восхищении Церкви» (приходе Христа за Церковью, чтобы взять ее с Собой на небо). Есть 3 т. зр. на время этого восхищения: до Великой Скорби (претрибулационизм), во время (мидтрибулационизм) и после (посттрибулационизм). До гонений будет «излияние Духа», самое мощное в истории — т. н. Великое Пробуждение. Эсхатологические пророки упрекают церкви за их неготовность «пробудиться», за преступную беспечность в Последние времена.

Премилленаризм (учение о том, что Христос придет до 1000-летнего царства) свойствен практически всем П. Особо следует отметить постмилленаризм, свойственный П.-фундаменталистам,— учение о том, что Христос придет после наступления 1000-летнего царства. Т. н. царственники полагают, что это царство будет носить земной характер и править в нем будет Церковь; от ее социальной активности зависит приближение этого момента. После 1000-летнего царства, по мнению П., будут Суд перед Великим Белым Престолом и новое небо и новая земля.

Особый пункт эсхатологии П.— учение о роли евр. народа и Израиля, основанное прежде всего на Рим 9–11 и разделяемое вместе с ними рядом евангеликов. Одним из признаков Последнего времени считается возвращение евреев на историческую родину (к-рому П. стараются активно способствовать) и создание гос-ва Израиль; мн. П. поддерживают христ. сионизм; мессианские евреи активно контактируют с П.

Специфику пятидесятническая эсхатология имеет в учении Бранема и бранемитов: они считают, что 7 церквей, описанных в Апокалипсисе, означают 7 периодов в истории христианства. Абсолютное большинство П. верят в вечность адских мук; Бранем, как и адвентисты седьмого дня, считал, что грешники будут уничтожены. Есть также особенность в эсхатологии леонтьевцев и мурашковцев — они верят во Второе пришествие Христа на горе Сион и в то, что спасение возможно лишь для тех верующих, к-рые переселились в Палестину.

Богослужебная практика. Богослужение П. состоит из чтения Библии, проповеди пастора, пения гимнов и песней, спонтанных проявлений. В общинах в зависимости от установок пастора используются разные муз. стили на богослужении (в каких-то церквах играют «христианский металл» или «христианский рэп»). Богослужебная музыка в ряде случаев выходит за рамки церковных стен, как произошло, напр., с музыкой (в стиле поп-рок) австрал. мегацеркви «Хиллсонг» (Hillsong), ставшей всемирно известным муз. брендом. Богослужение делится, как правило, на 2 части: «прославление» — общее пение, где звучит более динамичная музыка («прославлением» может называться и все богослужение в целом; «группой прославления» называют музыкантов и певцов на богослужении); «поклонение» — спокойная и медитативная музыка.

Важнейшая особенность богослужения П., равно как и их доктринальная особенность,— это глоссолалия, или «говорение на языках» (однако есть церкви, считающие глоссолалию исключительно личной молитвенной практикой, которая должна быть вне богослужения). Она возникла в самом начале движения благодаря Эрвину и Парему и связывалась его последователями с повторением сошествия Св. Духа на апостолов во время Пятидесятницы. Вторая «волна» пятидесятничества приняла глоссолалию в виде отличительной практики. Глоссолалия понимается в основном как говорение на особом, понятном только Богу, «ангельском» языке или как произношение или пение несловесной молитвы; ксенолалия (говорение на иностранном языке, к-рым не владеет верующий) встречается значительно реже. Хотя глоссолалия может быть только личной практикой, для П. она важна как элемент коллективной идентичности, как экстатический язык, связывающий «общину верных» воедино. Практика глоссолалии отличается в разных церквах П.: где-то вполголоса и не со сцены, где-то громко и с церковной кафедры.

С глоссолалией связана культовая практика крещения Св. Духом (которое совершается после водного крещения, а иногда и перед ним) — возложение рук с молитвой о ниспослании крещаемому Св. Духа и Его даров (1 Кор 12. 8–10), во время которого верующий впервые начинает «говорить на языках». Крещение Св. Духом, по мнению П., дает силу для свидетельства, возможность предвкушения небесной жизни, сверхъестественную помощь в молитве, прославляет Христа, дарует новое понимание Писания, ежедневное водительство Богом, здоровье для физического тела, Божественную любовь. П. ссылаются на Деян 2. 1–8, указывая, что сошествие Св. Духа на апостолов произошло, когда отмечался праздник Пятидесятницы. По примеру апостолов все пережившие подобное крещение, считают П., обретают возможность получить др. дары Св. Духа в качестве средств служения Богу. Признаком исполнения (крещения) Св. Духом считается глоссолалия (среди П. нет консенсуса относительно того, является ли глоссолалия обязательным признаком крещения Св. Духом). Первым случаем крещения Св. Духом в новейшей истории у П. считается внезапная глоссолалия А. Озман; массовые крещения Св. Духом происходили во время пробуждения на Азуза-стрит.

Для подавляющего большинства П. крещение Св. Духом не средство спасения (для этого достаточно личной веры во Христа и водного крещения), а необходимость послушания воле Бога, ясно, по их мнению, выразившего желание, чтобы христиане испытали это сверхъестественное действие, и получение силы для явления Божией славы. В некоторых направлениях пятидесятничества крещение Св. Духом понимают как 3-е «благословение» наряду с принятыми у многих др. протестант. деноминаций представлениями о 2 «благословениях» — обращении и освящении.

Спонтанность и эмоциональность — отличительные черты богослужения П. В нек-рых общинах П., особенно 3-й «волны», на богослужении время от времени практикуются яркие, эмоциональные проявления: «падение в Духе» (Slain in the Spirit) — падение на землю в результате сильного религ. переживания; «духовные роды» (Spiritual birth) — человек кричит и стонет, бьется как в припадке — «рожает» слово от Бога; «опьянение в Духе» (Spiritual drunkenness) — человек, как правило, сохраняет ясное сознание, но ведет себя как в состоянии опьянения, выражая т. о. переживание наполненности Св. Духом и неземную радость (в общинах, практикующих «опьянение в Духе», это явление может происходить спонтанно, но иногда случается по указанию проповедника или пастора); «святой смех» (Holy laughter) — спонтанный смех верующих во время молитвенных собраний (смех варьируется от очень тихого до громких конвульсивных смеховых истерик; многие переживали это состояние во время т. н. торонтского благословения (Онтарио); после конференций «Прими огонь» практика «святого смеха» стала распространенной в российских церквах «новых» П., однако уже к 2000-м гг. стала редко встречаться); «святой гнев» (Holy anger, также Violent prayer — «агрессивная молитва») — проявление гнева верующими по отношению к бесам во время молитвы (среди «новых» П. практика «святого гнева» была распространена в 90-х гг. XX в., с 2000-х гг. эти проявления пошли на спад).

Существуют также специфические богослужебные и молитвенные практики: служения или мероприятия, где усиленно молятся о нуждах отдельных людей, церквей и стран, а также т. н. молитвенные стражи — определенное время усиленной молитвы, т. н. ходатаев. К подвиду таких служений относятся «служения исцеления».

В Республике Корея есть практика «молитв на горе» (Prayer mountain) — индивидуальных и массовых молитв на горе, к-рая сложилась в 30-х гг. XX в. С 40-х гг. эту практику популяризировал пятидесятнический пастор Вун Мон Ра.

К крайне специфической богослужебной практике относится держание змей: человек берет в руки ядовитую змею, чтобы проверить свою веру (Мк 16. 18). Держание змей в истории церкви практиковалось некоторыми квиетистами и камизарами; в пятидесятничество привнесено Хенсли, применялось рядом П.-единственников, присутствует в Церкви Божией последующих знамений. В «обращении со змеями» чаще всего использовали гремучих змей, коттонмутов, иногда кобр. Во время богослужения верующие могут подойти к кафедре и взять змею, обычно поднимая ее вверх и иногда позволяя змее ползать по их телам. Змеи считаются воплощениями диавола, и обращение с ними демонстрирует власть над ним. От рядовых

посетителей этого не требуется. Большинством П. держание змей однозначно осуждается за опасность для жизни и здоровья.

П., как большинство христиан, отмечают воскресенье как День Господень. Есть П., которые понимают 4-ю заповедь как почитание субботы, а не воскресенья, как, напр., Церковь малых детей Иисуса Христа, а также церкви, тесно контактирующие с мессианскими евреями и с отмечающими шабат. П.-субботники (субботствующие П., духовные субботники, евангельские христиане-субботники, крещенные Духом Святым) появились в 20-х гг. XX в.

П. также отмечают общехрист. праздники: Рождество, Пасху, Пятидесятницу. В русле традиций позднего протестантизма принят пост как индивидуальная, церковная и межцерковная практика на день или на неск. дней, когда П. отказываются от еды и воды. У российских леонтьевцев практики поста и праздников объединялись — в советское время у леонтьевцев (стали так называться по имени проповедника Леонтия Мельника) было принято отмечать праздники постом.

Иногда у П. встречаются обычаи, сходные с культовой практикой исторических церквей. У российских леонтьевцев в советское время существовал обычай освящения платков во время причастия, к-рые накладывали на больные места, а также сахара и конфет, использовавшихся как лекарство во время болезни. Лыхняковцы, одно из направлений леонтьевцев, по откровению лидера общины стали признавать изображения Бога, после чего в общине появились иконы Иисуса Христа, Девы Марии с Христом, нательные крестики. В амер. пятидесятничестве могут использоваться т. н. молитвенные талоны — документы, свидетельствующие об уплате пожертвования, для того чтобы телеевангелист помолился за жертвователя.

Сакраментология. У П. признаются 2 таинства: крещение и хлебопреломление. Крещение совершается над людьми сознательного возраста (это принято практически везде, кроме Пятидесятнической методистской церкви Чили (Iglesia Metodista Pentecostal de Chile)) путем полного погружения. Один раз в месяц практикуется хлебопреломление. В ряде общин, где принят полный запрет на алкоголь, вместо вина используется виноградный сок. В нек-рых общинах перед хлебопреломлением практикуется омовение ног. Исповедь перед личным наставником или пастором не считается обязательной, но в нек-рых церквах поощряется. Существуют обряды венчания, похорон, посвящения (благословения) рожденных детей Богу, рукоположения. Монашества не существует, но в ряде случаев служители крупных церквей, посвящающие все время служению, могут дать обет безбрачия.

Культурное влияние. Вкладом П. в культуру можно считать популярность рок-певца и киноактера Э. А. Пресли (1935–1977), к-рый был в детстве прихожанином церкви Ассамблей Бога, пел в церковном хоре, а во время своей карьеры получил 3 награды за музыку в жанре госпел. Австрал. церковь «Хиллсонг» создала бренд поп- и рок-музыки, к-рая известна далеко за рамками христианства. Также у П. есть как минимум 2 молитвенных здания, получивших статус национальных культурных памятников: Храм ангелов в Лос-Анджелесе в США и Евангельский кафедральный собор Хотабече в г. Сантьяго в Чили (испан. Catedral Evangélica De Chile Jotabeche).

П. в России. Если для зап. традиции сформировалась практика использовать понятие Pentecostalism (пятидесятничество), то российской (а ранее советской) традиции присуще использование разных понятий: «христиане веры евангельской» (ХВЕ, также называвшиеся по имени лидера Г. Шмидта (1891–1958) — «шмидтовцы»), «христиане евангельской веры» (ХЕВ, также называвшиеся по имени лидера И. Е. Воронаева (наст. имя Н. П. Черкасов; 1885–1937) — «воронаевцы»). Наименование «христиане веры евангельской» отсылает к Деян 11. 26 и Флп 1. 27. До сер. 40-х гг. XX в. наименование «христиане веры евангельской» относилось исключительно к П.-шмидтовцам, потом его стали использовать все П.— и шмидтовцы и воронаевцы.

Отдельные группы верующих, которые начали «говорить на иных языках», появились в России еще в 1907 г. (хотя есть свидетельства и типично пятидесятнической практики в значительно более ранний период). В 1911 г. (по др. данным, в 1913) в Гельсингфорсе (совр. Хельсинки), столице Финляндии, входившей в тот период в состав Российской империи, возникла церковь П.-унитариев под рук. Э. Д. Уршана (1884–1967), амер. проповедника ассир. происхождения, принявшего рукоположение от одного из лидеров раннего пятидесятничества, Дарема. В 1913 г. община П., к-рую возглавили бывш. пресвитер евангельских христиан Н. П. Смородин (1875–1953) и А. И. Иванов (известные тем, что в 1911 г. подготовили к крещению в методистской церкви поэта О. Э. Мандельштама), появилась в С.-Петербурге под влиянием проповедников Барратта и Петруса. Их единоверцы стали называться евангельскими христианами в духе апостолов, а также смородинцами, единственниками, евангельскими христианами-единобожцами, иисусовцами. На праздник Пасхи, 23 апр. 1916 г., на Чёрной речке Уршан совершил 1-е в России крещение по унитарной формуле — «во Имя Господа Иисуса Христа», после чего община П. в С.-Петербурге стала официально унитарианской. Уршан основал общины также в Тифлисе (совр. Тбилиси) и Армавире из осевших там иран. беженцев; в 20-х гг. XX в. эти общины поддерживали связь с центром пятидесятнического движения в Одессе во главе с Воронаевым. В 1918 г. Иванов и Смородин добились разрешения на открытие дома молитвы в Петрограде, обратившись с письмом к В. И. Ленину. В 1919 г. община ЕХДА была основана в Москве, затем и в др. городах. В 1931 г. деятельность общины, подвергшейся, как и др. религ. орг-ции, преследованиям, стала фактически нелегальной.

Общины П. возникали на основе церквей баптистов и евангельских христиан (к-рые презрительно называли П. «трясунами») и считали себя преемниками исконных рус. протестантских традиций. В 20-х гг. XX в. возникло неск. групп П.

Бывш. баптист Воронаев в 1919 г. перешел в пятидесятничество и организовал рус. пятидесятническую церковь в Нью-Йорке, к ней примкнули нек-рые его единомышленники и эмигранты с Украины, из России и Польши. В 1920 г. он стал одним из организаторов I съезда рус. общин евангельских христиан Св. Пятидесятницы в Филадельфии, на к-ром была организована «Пятидесятническая русская миссия».

В 1921 г. Воронаев создал в Одессе при поддержке Русской и Восточно-Европейской миссии (г. Чикаго, США) общину, близкую к Ассамблеям Бога, ее члены называли себя «христианами евангельской веры» или «омывающими», т. к. считали, что омовение ног необходимо во время каждого хлебопреломления. Созданное Воронаевым движение в нач. 20-х гг. XX в. объединило ряд пятидесятнических групп России и Украины, были образованы общины в Ср. Азии, преимущественно за счет бывш. баптистов. В 1924 г. был создан Одесский областной союз ХЕВ, вскоре преобразованный во Всеукраинский. В 1926 г. эта организация, объединив ряд церквей, собрала I Всеукраинский съезд П. Тогда же было издано «Вероучение христиан евангельской веры». Союз ХЕВ к 1927 г. насчитывал ок. 350 общин с 17 тыс. верующих. В том же году в Одессе состоялся II съезд ХЕВ, на котором был осужден отказ верующих от воинской службы. Были созданы миссионерские курсы, в т. ч. для женщин, которые возглавила П. В. Кушнерёва. Печатный орган ХЕВ ж. «Евангелист» выходил в 1928 г. тиражом в 3 тыс. экз. Предполагавшееся в 1928 г. перенесение руководства ХЕВ в Москву и объединение всех пятидесятнических общин СССР были сорваны из-за отказа властей в перерегистрации движения. После этого Воронаев и его сподвижники стали учить о т. н. крещении огнем. В 1930 г. Воронаев со мн. единомышленниками был арестован и в 1937 г. погиб в лагере.

В 1924 г. в Тернопольской обл. Шмидт основал движение ХВЕ, или шмидтовцев, к-рые совершали омовение ног только в Великий четверг (впосл. воронаевцы и шмидтовцы объединились). В 1927 г. Шмидт создал с миссионером П. Б. Петерсоном орг-цию для миссии в России и Вост. Европе. В 1929 г. на объединенном съезде русских, украинских, польских и немецких общин был учрежден Всепольский союз ХВЕ под эгидой Ассамблей Бога из разрозненных пятидесятнических групп, образованных в 20-х гг. XX в. на территории Тернопольской, Ровенской и Брестской областей. В офиц. регистрации союзу было отказано. Согласно решению союза, Шмидт занимался вопросами образования в русских, украинских, польских и немецких общинах. В 1930 г. он открыл Данцигский библейский ин-т (польск. Danzig Intsytut Biblijny), который был пятидесятническим ин-том в Вост. Европе (возглавлял его до 1935).

В 1919 г. в селах Шмырки и Сергеевка (ныне Волочисского р-на Хмельницкой обл.) вокруг П. В. Коченковой (1897–1957) возникло движение евангельских христиан П.-сионистов, которые стали называться леонтьевцами. В 20-х гг. XX в. центр леонтьевцев располагался в дер. Бубновка (ныне Волочисского р-на).

В 1925 г. И. П. Мурашко (1891–1953) создал в Украинском Полесье, бывшем в тот период территорией Польши, движение евангельских христиан св. сионистов, или мурашковцев, ожидавших исхода в Палестину. Согласно учению мурашковцев, возможно создание «духовного Сиона» в любом месте, где есть последователи данной общины.

В 30-х гг. XX в. П., как и приверженцы всех остальных христ. течений, подверглись репрессиям, деятельность общин была фактически прекращена. В нояб. 1942 г. в г. Пятихатки Днепропетровской обл. с разрешения нем. оккупационных властей проходил съезд П., на к-ром была образована Епископальная церковь ХЕВ (под этим названием был воссоздан разгромленный в 30-х гг. XX в. Всеукраинский союз ХЕВ). Главой церкви (председателем епископальной коллегии) был избран Г. Г. Понурко, Д. И. Пономарчук (1892–1968) стал его 1-м заместителем, 2-м заместителем — А. И. Бидаш (1901–1978). 24 авг. 1945 г. между епископами пятидесятнических церквей Бидашем, Пономарчуком, И. К. Панько (1901–1964), С. И. Вашкевичем и лидерами Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) было заключено т. н. Августовское соглашение о вхождении П. в эту орг-цию. Согласно условиям Августовского соглашения, общины П. могли присоединяться ко ВСЕХБ, а служителям гарантировалось сохранение прежних должностей. Августовское соглашение требовало от П. воздержаться от глоссолалии, если нет истолкователя. Кроме того, П.-воронаевцам рекомендовалось отказаться от принятого у них омовения ног перед причастием. Пономарчук был введен в состав ВСЕХБ и избран помощником старшего пресвитера по Украине. Однако уже в 1948 г. под влиянием, в частности, Бидаша начался постепенный отток групп П. из этого союза в связи с запретами баптист. руководства на практику глоссолалии на богослужениях.

Вне рамок союза развивались др. группы П. Так, начиная с 1949 г. леонтьевцы развернули активную миссионерскую деятельность как на территории Украины (Каменец-Подольская, Харьковская, Ворошиловградская (ныне Луганская), Запорожская и др. области), так и за ее пределами — в Ставропольском и Краснодарском краях и др. областях. Красноярских леонтьевцев возглавляла М. Т. (Марийка) Мельник (однофамилица Леонтия). В 1953 г. в Ленинграде возникла нелегальная община ЕХДА. В 1956 г. на Украине был создан союз нерегистрированных П., включавший и российских верующих, который провозгласил целью евангелизацию, запрещенную законодательством.

Отношения между баптистами и П. были напряженными, в т. ч. и потому, что в одной общине должны были состоять представители 2 деноминаций. По этой причине в кон. 60-х гг. XX в. ВСЕХБ разрешил самостоятельную регистрацию пятидесятнических общин. К 1975 г. в рамках ВСЕХБ было 320 смешанных общин ЕХБ и ХВЕ и 230 только пятидесятнических церквей. Вне ВСЕХБ находилось ок. 500 общин. П., оставшиеся во ВСЕХБ, были недовольны тем, что с 1961 г., с тех пор как заболел их лидер, Пономарчук, они были лишены в союзе права голоса и настаивали на своем влиянии. Руководство ВСЕХБ пошло навстречу, и в 1974 г. П. К. Шатров (1928–2010) стал членом президиума ВСЕХБ.

Во 2-й пол. 70-х гг. XX в. произошло важное событие для советских П.— т. н. Таллинское пробуждение (1977–1980). В 1977 г. часть членов зарегистрированной баптист. церкви «Олевисте» стала молиться о крещении Св. Духом. Лидерами Таллинского пробуждения были прибалт. П.— Р. Ууэмыйс и Я. Озолникевич. Движение сопровождалось исцелениями и способствовало оживлению пятидесятнической активности.

Отношения П. с гос-вом в 60–70-х гг. XX в. оставались напряженными. Фильм «Тучи над Борском» (1960) обвинял П. в человеческих жертвоприношениях. В т. ч. под влиянием этого фильма в 1961 г. был начат процесс против И. П. Федотова

(1929–2011) и В. В. Ряховского (1929–2012). Огласку получило дело т. н. Сибирской семерки из г. Черногорск Красноярского края (ныне Республика Хакасия) (Петр, Августина, Лидия, Любовь и Лилия Ващенко, Тимофей и Мария Чмыхаловы), с июня 1978 по апр. 1983 г. находившейся в амер. посольстве и добившейся разрешения на эмиграцию из СССР. Были, однако, и случаи договоренностей с властями. Так, в 1978 г. ленинградской общине П.-единственников во главе с Д. Л. Шатровым (1929–2002) удалось получить гос. регистрацию. В нач. 1980 г. с разрешения Ленгорисполкома община приобрела для богослужений частный дом в пос. Парголово.

С кон. 80-х гг. XX в. была легализована миссионерская деятельность протестант. церквей, благодаря к-рой в церкви П. пришло множество новых верующих. В 1989 г. было принято решение о создании союза ХВЕ. В организованный для этого комитет из 10 представителей 4 направлений пятидесятнического движения вошли представители церквей, входивших во ВСЕХБ, в автономно зарегистрированные церкви и в церкви, не имевшие гос. регистрации. 1 мая 1989 г. еп. Р. И. Билас (1930–2000) заявил о выходе из ВСЕХБ, а осенью 1989 г. на съезде представителей церквей П. России был избран 1-м председателем. В 1991 г. на I Всесоюзном съезде П. в Москве Билас был избран главой руководящего органа Объединенного союза ХВЕ в СССР. В 1992 г. союз был переименован в Объединенный Евразийский союз ХВЕ. В наст. время он переименован в Международную ассамблею ХВЕ, объединяющую 18 пятидесятнических союзов и церквей из 14 стран Европы, Азии, США и Канады с общей численностью 7,2 тыс. церквей и групп.

В 1990 г. для осуществления широкой духовно-просветительской деятельности община ЕХДА открыла в С.-Петербурге миссию «Благая Весть» и Центр духовного возрождения «Русь». Тогда же пастор Ю Ый Ген открыл российское подразделение корейской миссии и церкви «Благодать». В том же году был создан Союз церквей ХВЕ, к-рый возглавил еп. В. М. Мурза (1940–2013).

В 1991 г. 14 общин нерегистрированных П. под рук. епископов С. В. Ряховского, С. Г. Костюка, Е. П. Гулы и других зарегистрировали Межрегиональную ассоциацию «Ковчег». В 1995 г. эта ассоциация и другие объединения П. создали Российский союз ХВЕ «Церковь Божия». В 1997 г. на его основе была создана централизованная религ. орг-ция — Российский объединенный союз ХВЕ (пятидесятников), куда вошло множество пятидесятнических церквей и ассоциаций разных направлений, во многом сохранив свою автономию.

Продолжили существование субботствующие П. и леонтьевцы. В настоящее время леонтьевцы состоят из 3 групп. Первые две, находящиеся в Красноярске, очень закрытые, однако там верующим дозволяется заниматься бизнесом, не так строго соблюдаются бытовые предписания. Третья община, лыхняковцы, наиболее либеральная. В общину приходят не только ее члены, чего практически не случалось раньше.

В нач. 90-х гг. XX в. произошло размежевание основной массы П. на 3 условные группы. «Традиционное» пятидесятничество, к-рое в своей теологии ориентируется на «ультраконсерваторов» из 1-й «волны» амер. пятидесятничества, отрицательно относится к «осовремениванию» богослужения, осуждает чрезмерное увлечение др. групп П. «духовными дарами». «Традиционные» П. привлекли для наставления и проповеди Б. Кленденнена, к-рый в 1992 г. основал в Москве служение «Школы Христа». «Традиционные» П. (или федотовцы) входят в основном в Объединенную церковь христиан веры евангельской (ОЦХВЕ), к-рая объединяет незарегистрированных П. на территории бывш. СССР. Управление ОЦХВЕ каждого государства осуществляется национальным Советом епископов церквей. Координационные связи во всей ОЦХВЕ осуществляются через Правление Совета епископов ОЦХВЕ и через открытые миссии. Первым начальствующим епископом ОЦХВЕ СНГ и стран Балтии был избран В. И. Белых (1925–2001), 1-м начальствующим епископом ОЦХВЕ России — Федотов.

Федотовцы до наст. времени отказываются от регистрации, основываясь на принципе отделения Церкви от гос-ва (1995), поэтому для взаимодействия с гос-вом в 1992 г. создали Российскую ассоциацию миссий христиан веры евангельской (РАМХВЕ, первоначальное название — «Ассоциация христианских миссий христиан веры евангельской», переименована в 1997). Ее организатором и руководителем был В. Г. Мурашкин (1944–2017). Основные задачи РАМХВЕ помимо юридического представительства ОЦХВЕ — это проповедь, реабилитация людей с зависимостями, помощь бездомным. В ОЦХВЕ России ок. 640 общин. Главными учебными заведениями ОЦХВЕ считаются Рыбницкий колледж в Приднестровье и «Школа Христа» Кленденнена. РАМХВЕ издает ежемесячную газ. «Благовестник Евангелия».

«Умеренное» пятидесятничество, как и «традиционное», ориентируется в теологических аспектах на 1-ю «волну» амер. пятидесятничества, но на более умеренное его крыло; не принимая бурных эмоциональных проявлений на богослужениях (криков, падений и т. д.), в целом лояльно относится к «осовремениванию» богослужения. «Умеренные» П. входят, как правило, в состав Российской церкви христиан веры евангельской (РЦХВЕ, бывш. Союз ХВЕ, учрежденный в 1998, переименован в 2003), хотя там состоят и мн. «новые» П. Высший управленческий орган — съезд представителей РЦХВЕ. В перерывах между съездами высшим органом управления является Совет РЦХВЕ, в который входят епископы и старшие пресвитеры церкви. На кон. 10-х гг. XXI в. в РЦХВЕ числится ок. 3,4 тыс. общин с числом верующих ок. 350 тыс., к-рые входят в 60 централизованных религ. объединений. Среди членов РЦХВЕ можно выделить следующие фактически автономные структуры: 1) корейскую «Благодать», 2) российские Ассамблеи Бога (основаны в 1993), 3) благотворительную миссию «Неемия».

У РЦХВЕ есть свое учебное заведение — Московский теологический ин-т, созданный в 1992 г. В г. Ялуторовск Тюменской обл. также работает Библейская семинария ХВЕ, у движения «Благодать» — семинария в Москве и школа под С.-Петербургом. РЦХВЕ издает ж. «Примиритель».

«Новые» П. в теологии ориентируются на 3-ю «волну» пятидесятничества, выступают за использование массовой культуры в богослужении для придания ему современности и привлекательности для молодежи, а также пропагандируют активное

использование даров Св. Духа. Для интеллектуальной элиты «новых» П. характерен поиск (с 2000-х гг.) национальных основ пятидесятнической теологии. В России «новых» П. также называют «харизматами», что не совсем корректно: «харизматы» — это обычно представители 2-й, а не 3-й «волны» П., а таких в России не более неск. сот человек. Также некорректно наименование «неопятидесятники», поскольку этот термин (Neo-Pentecostals) в зап. науке обычно также относят ко 2-й «волне» П.

«Новые» П. входят в Российский объединенный союз христиан веры евангельской (пятидесятников) (РОСХВЕ (П)). Высшим органом союза является Собор. В РОСХВЕ (П) наиболее развита канонически-дисциплинарная система. В качестве канонов работают следующие документы: «Основы вероучения и соответствующая ему практика», «Канонические правила рукоположения священнослужителей» (2007), «Канонические правила о церковных взысканиях» (2015), «Канонические правила совершения и принятия исповеди» (2018) и др.

На кон. 10-х гг. XXI в. в состав РОСХВЕ (П) входят ок. 1,3 тыс. зарегистрированных общин и ок. 1 тыс. незарегистрированных групп, 30 централизованных религ. орг-ций (ассоциаций, региональных епархиальных управлений). Среди самых известных членов РОСХВЕ (П) — Ассоциация ХВЕ «Церкви веры» (создана в 1996), объединяющая церкви «Слова жизни», возникшие в России в 1989–1990 гг. благодаря деятельности К. Г. Северина, ближайшего ученика Экмана. С 1994 г. в Москве под эгидой «Слова жизни» действуют библейская школа, готовящая пасторов, и миссионерский центр, на базе которого собирались ежегодные конференции; ассоциация ХВЕ «Харизма», учрежденная в 1993 г., в частности, Московской христианской харизматической церковью «Роса» (создана в 1990 П. А. Савельевым; известна активным распространением «Альфа-курса»); ассоциация ХВЕ «Великое поручение» (основана в 1991 в Уфе, в 1991–1999 «Церковь Христа», в 1999–2011 «Жизнь победы»; сосредоточена на миссионерстве среди нерусских народов); Северо-Восточный союз церквей евангельских христиан (создан в 1996 как межконфессиональная структура для церквей Дальн. Востока); Союз церквей евангельских христиан в духе апостолов — П.-единственники (союз вступил в РОСХВЕ в 2007); ассоциация ХВЕ «Царство Божие» (возникла в нач. 90-х гг. XX в.) — часть одноименного движения в Бразилии, основана латиноамериканцами.

В качестве неформальной структуры в РОСХВЕ входят т. н. Церковь Прославления и церкви «Краеугольный камень» (однако не все церкви, к-рые так называются, принадлежат к данной структуре). Изначально «Церковь Прославления» — название одной из церквей, организованной пастором Р. Н. Белосевичем в г. Абакан Красноярского края (ныне Республика Хакасия) в 1989 г. В 1993 г. «Церковью Прославления» была открыта 1-я в совр. России школа, созданная протестантами. Пастор С. В. Непомнящих основал «Церковь Прославления» в г. Ачинск, а также церкви с названием «Краеугольный камень» в ряде российских городов. Церкви объединения (130 орг-ций по всей России) входят в ассоциацию ХВЕ «Церкви веры». У РОСХВЕ имеется свое учебное заведение — Евроазиатская богословская семинария, учрежденная ассоциацией «Церковь Божия» в 1999 г. Союз издает газ. «Екклезиаст» (основана в 1996, издается ярославской «Церковью Божией» (до 2002 «Новое поколение»)).

Существует также союз, куда П. входят наравне с др. деноминациями,— Ассоциация христианских церквей (АХЦ) «Союз христиан», созданный в 1998 г. И. Ю. Никитиным (1965–2015). На кон. 10-х гг. XXI в. в него входили баптистские, евангельские, пресвитерианские, методистские и пятидесятнические церкви (в частности, церкви движения «Виноградник» Уимбера). Центр АХЦ находится в С.-Петербурге. Главный аспект деятельности АХЦ — переосмысление российской истории в «евангельском» ключе, поиск исторических корней протестантизма в России, образовательная и просветительская деятельность. В АХЦ входят телеканал ТБН (основан Никитиным в 1999 как телеканал «Воскресение», на базе телеканала был создан Международный медиа-холдинг «Russian Broadcasting Network») и образовательный проект «Школа без стен». АХЦ активно сотрудничает с Российской христианской гуманитарной академией.

Существуют также независимые церкви «новых» П., из к-рых можно выделить: «Новое поколение», дочернее движение «Нового поколения» пастора Ледяева. В 2000 г. наметилось отчуждение российских последователей «Нового поколения» от латв. движения. Окончательный разрыв отношений произошел в 2012 г., когда часть российских пасторов «Нового поколения» не приняла объявленную Ледяевым программу «перезагрузки» и заявила о своей независимости. С 2006 г. действует общероссийское движение «Новое поколение», включающее более 30 религ. объединений из разных регионов России. В «Новое поколение» входит объединение церквей и реабилитационных центров «Исход» (не путать с «Исходом», к-рый в составе РОСХВЕ (П)). «Посольство Божие» — дочернее движение «Посольства Божия» в Киеве. Межконфессиональное движение «В послании», бранемиты — последователи Бранема. Присутствует неск. общин. Указанные 3 группы П. не всегда легко выделить, поскольку позиции пасторов и отдельных верующих могут не укладываться в установленные рамки (хотя в целом эти направления в них вписываются). Кроме того, эти группы объединяет хорошо осознанная общепятидесятническая идентичность. Однако разность теологических авторитетов (1-я «волна» у «традиционных» и «умеренных», 3-я — у «новых») остается надежным маркером, разделяющим эти группы. Из-за этих теологических разногласий возникают конфликты, в частности между «традиционными» и «новыми» П.

В отличие от зап. неохаризматических проповедников, практически или совсем не связанных с «классическими» П., лидеры российских «новых» П. вышли из традиц. пятидесятнической среды и сохраняют общую с «традиционными» собратьями пятидесятническую идентичность, но расходятся с ними в нек-рых частностях.

На нач. XXI в. в России проживает ок. 900 тыс. П. всех направлений.

Ист.: *Gee D.* Concerning Spiritual Gifts. Springfield, 1947; *Принс Д.* Основы учения Христова. М., 1992; *Кленденнен Б.* День Зверя. М., 1993; *Виглсворт С.* Бесконечно растущая вера. СПб., 1998; *Мензис У., Хортон Ст.* Библейские доктрины: Пятидесятническая перспектива. [Мн.,] 1999; Систематическое богословие / Ред.: Ст. Хортон. [Мн.,] 1999; *Хей-*

гин К. Прикосновение царя Мидаса. СПб., 2001; *Ледяев А. С.* Новый мировой порядок. Рига, 2002.
Лит.: *Москаленко А. Т.* Пятидесятники. М., 1973²; *Harrel D.* All Things are Possible. Bloomington, 1975; *Quebedeaux R.* The New Charismatics. Garden City, 1976; *Дмитренко Н. П.* Социально-этические воззрения совр. пятидесятничества: АКД. Л., 1980; *Шершнева С. В.* Харизматическое (неопятидесятническое) движение в США в 1960–1970-е гг: АКД. Л., 1985; *Hollenweger W.* The Pentecostals. Peabody (Mass.), 1988; *Мельник В. И.* Молодежь в пятидесятничестве: Поиски идеала. Львов, 1992; *Synan V.* The Holiness-Pentecostal Tradition. Grand Rapids, 1997; The New Intern. Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements / Ed. S. M. Burgess, E. M. van der Maas. Grand Rapids, 2002; *Дьяченко О. В.* Пятидесятничество в Беларуси. Могилев, 2003; *Anderson A.* An Introd. to the Pentecostalism. Camb., 2004; *Лункин Р. Н.* Вероучение и соц. деятельность пятидесятников в России: Канд. дис. М., 2005; *Thompson D.* Waiting for Antichrist. Oxf., 2005; *Ковальчук Ю. С.* Корейский протестантизм и особенности его миссионерских практик в азиатской части РФ в кон. XX — нач. XXI вв.: Канд. дис. Новосиб., 2006; *Куропаткина О. В.* Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России: Канд. дис. М., 2009; *Kay W. K.* Pentecostalism. L., 2009; *Скоробогатова И. В.* Харизматические церкви в совр. России: на мат-лах Красноярского края: Канд. дис. СПб., 2011; *Селивановский В. В.* Движение Веры в совр. протестантизме: Канд. дис. СПб., 2012.

О. В. Куропаткина

ПЯТИДЕСЯ́ТНИЦА [греч. Πεντηκοστή], новозаветное событие Сошествия Св. Духа на апостолов, совпавшее с ветхозаветным праздником Пятидесятницы (о нем см. в статьях *Ветхозаветное богослужение, Иудейское богослужение, Календарь, Седмиц праздник*); в правосл. богослужении воспоминанию этого события посвящен одноименный двунадесятый праздник, к-рый также принято называть Днем Св. Троицы (в отличие от католич. традиции, где Св. Троице посвящено следующее воскресенье после П.). В ранних источниках П. могла называться и Днем Св. Духа, однако впосл. это наименование закрепилось за следующим днем, понедельником (см. в ст. *Духов день*).

П. в Ветхом Завете — один из 3 великих праздников, которые были заповеданы сынам Израилевым у горы Синай (Исх 23. 14–17; 34. 23; Втор 16. 16). В *Пятикнижии* имеет различные названия: праздник жатвы («день жатвы») первых плодов (Исх 23. 16), день первых плодов (Числ 28. 26–31) и праздник седмиц (Исх 34. 22; Втор 16. 9–10). По своему происхождению он, возможно, связан с началом жатвы пшеницы.

Сошествие Св. Духа на апостолов. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас, Греция. 30-е – 40-е гг. XI в.
Фото: В. Е. Сусленков

Празднику предшествовало паломничество в храм (Втор 16. 9–12). В Лев 23. 9–21 описываются жертвоприношения, положенные для этого праздника: «первый сноп жатвы» (Лев 23. 10), всесожжение однолетнего агнца, хлебное приношение, жертва-возлияние и мирная жертва. В отличие от *Пасхи* и *Кущей праздника* Библия не дает исторического объяснения появления праздника седмиц; о нем говорится только в контексте перечисления календарных списков. Дата праздника, как правило, устанавливается примерно через 7 недель после праздника Пасхи (*опресноков*) (отсюда и его обычное название). Неопределенность даты праздника в поздний период Второго храма стала причиной внутрииудейских дебатов о его смысле.

Праздник седмиц — «шавуот», или «хаг шавуот», назван так по методу расчета его срока (Исх 34. 22; Лев 23. 15; Втор 16. 9–10, 16; Иез 45. 21; 2 Пар 8. 13). В Числ 28. 26 праздник назван «Йом хаб-биккурим» — «день начатков» (ἡμέρα τῶν νέων; ср. также: Исх 23. 19–20: ἑορτὴ θερισμοῦ πρωτογενημάτων; ср.: *Philo*. De spec. leg. I 183). В Тов 2. 1 и в 2 Макк 12. 31–32 праздник называется πεντηκοστὴ (ἡμέρα), т. е. «пятидесятый» (день), и объясняется как «праздник седмиц». В Быт 21. 28–31 имеет место игра слов: *šeḇa'* — «семь» и *šebu'ā* — «клятва». Их сочетание породило интерпретацию *ḥg (h-)šb(w)'(w)t* как «праздник клятв» или «праздник недель» (Юб. 29. 5–8; ср.: 2 Пар 15. 8–15; традицию понимания в иудаизме П. как праздника обновления Завета см. в ст. *Седмиц праздник*). Название «Пятидесятница» употребляется и в НЗ (Деян 2. 1; 20. 16; 1 Кор 16. 8).

П. в Новом Завете упоминается трижды: Деян 2. 1; 20. 16; 1 Кор 16. 8. Во всех 3 местах термин «Пятидесятница» означает евр. праздник седмиц. В 1 Кор 16. 8 и в Деян 20. 16 указывается срок, до окончания к-рого ап. Павел хочет остаться в Эфесе или вернуться в Иерусалим.

События, описанные в Деян 2, раскрывают суть христ. понимания П. Здесь сообщается, что они происходят в Иерусалиме «при наступлении дня Пятидесятницы» (сошествие Св. Духа, чудо говорения на языках, 1-е публичное христ. провозвестие в речи ап. Петра и последующее крещение множества иудеев). Сошествие Св. Духа в Деян 2. 1–4 изображается с помощью образов, характерных для иудейской *апокалиптики*. За введением (ст. 1: «При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе») следует описание теофании, сопровождающейся космическими явлениями (стихи 2–3, где говорится о «шуме с неба, как бы от несущегося сильного ветра», о «разделяющихся языках, как бы огненных»). В ст. 4 описанное событие интерпретируется в теологических терминах: все апостолы «исполнились... Духа Святаго», говорится о речи «на иных языках» — этого дара они удостаиваются от Св. Духа.

В Деян 2. 5–13 описывается, как событие воспринимается иудеями и «набожными людьми», собравшимися в Иерусалиме со всего мира (ст. 5): смятенный и изумленный народ спрашивает о причине, по к-рой каждый слышит галилеян, говорящих на его языке (стихи 6–8, 12a). Разнообразие языков и собрание евреев со всего мира иллюстрируются «списком народов» (стихи 9–11), к-рый включен в прямую речь («слышим их нашими языками говорящих о великих (делах) Божиих»). Нек-рые слушатели повторно спрашивают о смысле происходящего (ст. 12b), в то время как другие насмехаются над апостолами, думая, что «они напились сладкого вина» (ст. 13).

Повествование основано на событиях, в к-рых ранние христиане увидели присутствие и действие Св. Духа. Эти события включали *глоссолалию*, возможно, ее первый опыт в Иерусалиме. Возникновение глоссолалии в Иерусалимской

первообщине описывается в терминах и понятиях, известных уже в ранней традиции, еще до ее использования евангелистом. Для нее характерны мотивы теофании, связанные с традициями синайской перикопы. Этот вывод нек-рые исследователи делают во многом на том основании, что сам ап. Лука в Деян 2 не проявляет интереса к содержанию этой традиции (напр., к темам *Завет; Моисей;* дарование *закона Моисеева*) и уже Филон Александрийский оформляет теофанию на Синае Исх 19–20 подобным образом (*Philo*. De dec. 32–36, 44–49; *Idem*. De spec. leg. II 188–189), а также на том основании, что в Еф 4. 7–8 предполагается существование раннехрист. интерпретации Пс 67. 19, в к-рой синайская перикопа связывается с представлением о даровании Духа вознесшимся Христом (*Kremer*. 1973. S. 230–232, 261–264; ср.: *Kretschmar*. 1954/1955. S. 215–216; *Weiser A*. Die Apostelgeschichte. Lpz., 1989. Bd. 1. S. 78–79). В то же время нельзя сказать, что мнение о роли мотива синайской перикопы в оформлении традиции события П. еще до того, как его описал ап. Лука, получило широкое признание (ср., напр.: *Billerbeck*. Kommentar. Bd. 2. S. 604; *Schneider G*. Die Apostelgeschichte. Freiburg, 1980. Tl. 1. S. 246–247).

Лит.: *Добронравов Н. П., прот.* Ветхозаветный праздник Пятидесятницы // ЧОЛДП. 1894. № 5/6. С. 449–480; *Kretschmar G*. Himmelfahrt und Pfingsten // ZKG. 1954/1955. Bd. 66. S. 209–253; *Kremer J*. Pfingstbericht und Pfingstgeschehen: Eine exegetische Untersuchung zu Apg. 2, 1–13. Stuttg., 1973; *idem*. Was geschah Pfingsten?: Zur Historizität des Apg. 2, 1–13 berichteten Pfingstereignisses // *Idem*. Die Bibel beim Wort genommen: Beiträge zu Exegese und Theologie des NT. Freibourg i. Br. etc., 1995. S. 190–204; *Chevallier M.-A*. «Pentecôtes» lucaniennes et «Pentecôtes» johanniques // La Parole de grâce: Études lucaniennes à la mémoire d'A. George. P., 1981. P. 301–314; *Fitzmyer J. A*. The Ascension of Christ and Pentecost // ThSt. 1984. Vol. 45. N 3. P. 409–440; *Barrett Ch. K*. A Critical and Exegetical Comment. on the Acts of the Apostles. Edinb., 1994. Vol. 1; *Schreiber S*. Aktualisierung göttlichen Handelns am Pfingsttag // ZNW. 2002. Bd. 93. N 1/2. S. 58–77; *Giesen H*. Gott steht zu seinen Verheissungen: Eine exegetische und theologische Auslegung des Pfingstgeschehens (Apg. 2, 1–13) // StNTU. 2003. Bd. 28. S. 83–120; *Park S*. Pentecost and Sinai: The Festival of Weeks as a Celebration of the Sinai Event. N. Y., 2008.

Э. П. С.

П. в патристической письменности II–VI вв. В сочинениях христ. авторов II–III вв. словом «пятидесятница» преимущественно обозначался не конкретный день, а период 7 недель после Пасхи (напр.: *Tertull*. De idololatr. 14. 7). П. представляется временем, в течение которого сохраняется возвышенная торжественность (exultationis sollemnitate) праздника Пасхи (*Idem*. De orat. 23. 2). П. обладает равнозначной ценностью (ἰσοδυναμεῖ), что и День Господень, символ Воскресения (*Iren*. Fragm. Gr. 7). Подобное понимание сохраняется и позднее: так, свт. Афанасий Великий отмечает, что в день П. мы празднуем «великий день Воскресения как предзнаменование будущего века» (*Athanas. Alex*. Ep. pasch. 1. 11). Сходным образом и свт. Василий Великий замечает, что все дни П. служат «напоминанием о Воскресении, ожидаемом в вечности» (*Basil. Magn*. De spirit. 27. 66).

Отдельное направление в ранних свидетельствах о П. составляют сведения об особенностях церковной дисциплины. Напр., о П. говорится как о подходящем времени для совершения крещения (*Tertull*. De bapt. XIX 2); в этот день запрещено работать рабам, «потому что тогда пришел Дух Святой, дарованный уверовавшим во Христа» (Const. Ap. VIII 33). Также говорится о присущем этим праздничным дням веселье и радости (*Tertull*. De bapt. XIX 2; *Athanas. Alex*. Ep. II ad Orsisium // PG. 26. Col. 980) и соответственно о недопустимости поста и коленопреклонений как в период П., так и в самый день праздника (*Tertull*. De corona. 3. 4; *Iren*. Fragm. Gr. 7). Евсевий, еп. Кесарийский, поэтически замечает, что во дни святой П. мы «грядущий покой предображаем, доставляем радость душам и телам даем передышку, поскольку, пребывая с Женихом в это время, не можем хранить пост» (*Euseb*. De solemn. pasch. 5). Судя по всему, подобная практика впосл. приводила к крайностям: так, напр., в нач. V в. прп. Иоанн Кассиан Римлянин, говоря о том, что время П. проводится в радости, несовместимой с коленопреклонением, постом и любыми видимыми знаками сердечного сокрушения, советует в этом состоянии «не лишиться силы разума и не потерять чистоты целомудрия» (*Ioan. Cassian*. Collat. 21. 20, 23). Евагрий Понтийский высказывает строгое отношение к практике отсутствия поста в праздник П. (именуемый «воскресением души»), замечая, что «для монаха нет праздников» (*Evagr*. Sent. ad monach. 39, 42).

Первым раннехрист. автором, кто делает акцент на связи библейского содержания П. и христ. образа жизни, является Ориген, к-рый пишет о необходимости проведения этого праздника в духовном трезвении, прославляя «Христа, Который возвысил нас и дал нам возможность пребывать с Ним в небесных обителях», восходя, подобно апостолам, «в верхнюю горницу». Пребывание со Христом в молитве дает нам надежду стать достойными получения «сильного ветра с неба, уничтожающего грех и делающего возможность приобщения к языкам пламени, посланным Богом» (*Orig*. Contr. Cels. VIII 22).

Систематическое богословское осмысление образов, связанных с П. в Свящ. Писании, возникает с IV в., и прежде всего в проповедях на П., расцвет этих сочинений приходится на IV–VI вв. Так, напр., свт. Иоанн Златоуст называет П. «столицей праздников» (μητρόπολις τῶν ἑορτῶν), потому что в эти дни осуществляется исполнение обетований о получении Св. Духа, данное Спасителем в Своей земной жизни (Ин 14. 16, 18; 16. 7 — *Ioan. Chrysost*. De st. Pent. 1. 1). В то же время свт. Иоанн обозначает вневременный характер П., поскольку значение этого праздника выходит за пределы литургических установлений. Если действие Св. Духа на христианина приводит к очищению от грехов, то это значит, что тот, «кто имеет добрую совесть и такие же дела, может постоянно праздновать» П., как и отмечать др. великие праздники, Богоявление и Пасху (ср.: 1 Кор 5. 8 — *Ioan. Chrysost*. De st. Pent. 1. 5). Именно в этот период происходит ясное богословское отделение П. от Пасхи. В их содержании заключено все, что Бог уготовал ради спасения человечества: если на Пасху «Спаситель ради нас отворил врата преисподней, чтобы мы смогли взойти, то сейчас Утешитель отверз нам небеса, чтобы мы могли царствовать» (*Maxim. Taurin*. Serm. 40. 1).

Необходимость просвещения новокрещеных оказывала основное влияние на содержание проповедей на П. Преобладающую роль начинают играть экзегетические темы, связанные с истолкованием рассказа об установлении П. в Деян 2. 1–13 и его типологических прообразов в ВЗ. Помимо катехизических задач содержание проповедей во многом определялось тринитарными спорами, и прежде всего полеми-

кой с пневматомахами-македонианами, отрицающими Божественное достоинство Св. Духа и Его равнозначное достоинство с др. Лицами Пресв. Троицы. Большое внимание уделялось животворящему действию Св. Духа в Свящ. истории и жизни Церкви.

Наиболее ранняя проповедь на П. принадлежит свт. Григорию Богослову (*Greg. Nazianz.* Or. 41; CPG, N 3010. 41), произнесена, вероятно, на этот праздник в 379 г. в К-поле (SC. 358. P. 82–83). После призыва праздновать П. в подлинном христианском духе (πνευματικῶς) свт. Григорий делает широкий экскурс в историю появления праздника, делая акцент на проявлении Св. Духа в истории ВЗ. В рамках полемики с теми, кто не признают Его нетварное Божественное достоинство, свт. Григорий приводит свое толкование Ин 14. 16.

Др. краткая проповедь, служащая одним из наиболее ранних свидетельств празднования П. в качестве отдельного дня, принадлежит свт. Григорию Нисскому; она известна также под названием «О Святом Духе» (De spiritu sancto; CPG, N 3191) и была произнесена в г. Нисса 28 мая 388 г. Особенностью этой проповеди является рассмотрение П. как кульминационного события в истории спасения: согласно домостроительству Божию, человечество последовательно восходило к пределу совершенства в земной истории, обретая наконец совершенную пищу и знание в Св. Духе. Обращаясь к свидетельствам ВЗ, преимущественно псалмов, прославляющих действия Св. Духа, свт. Григорий приводит оригинальные примеры символического толкования отдельных эпизодов Деян 2. Радость о Св. Духе, обретаемая верными в П., противопоставляется учению говорящих неправду о Боге «духоборцам», вероятно представителям евномиан.

Из множества проповедей, сохранившихся под именем свт. Иоанна Златоуста, его авторство признавалось долгое время только за 2 гомилиями на П., произнесенными в Антиохии до 397 г. (*Ioan. Chrysost.* De st. Pent. 1–2; CPG, N 4343). Обе гомилии содержат упоминания о таинстве Крещения, что позволяет предположить, что они были произнесены в рамках огласительных поучений. По стилю и содержанию 2-я гомилия демонстрирует близость

Сошествие Св. Духа на апостолов. Фрагмент темплона. 2-я пол. XII в. (мон-рь вмц. Екатерины, Синай)

к 1-й и др. сочинениям свт. Иоанна. Однако на основании того, что в ее тексте был обнаружен фрагмент сочинения еп. Севериана Габальского, в совр. исследованиях высказывается сомнение в ее подлинности. Текст рассматривают как компиляцию, сделанную после VI в. неизвестным автором (SC. 562. P. 267–274; подробнее см.: *Rambault N.* Ecrire du Chrysostome L'exemple de l'homélie 2 Sur la Pentecôte (CPG 4343. 2) // Preaching after Easter. 2016. P. 334–345).

Содержание 1-й гомилии направлено против тех, кто «хулят достоинство Духа». С этой целью после краткого рассказа о действиях Св. Духа в истории основное внимание свт. Иоанн уделяет раскрытию Его присутствия в жизни Церкви, примером к-рого служит прощение грехов верующих и отвращение их от зла. Свт. Иоанн видит главный дар Св. Духа в примирении между Богом и людьми, обретаемом в церковных таинствах. Правильное празднование П. для свт. Иоанна состоит в следовании дарам Св. Духа в своей жизни и в исповедании правой веры.

Вторая гомилия продолжает развивать темы 1-й: автор делает акцент на примерах проявления Св. Духа в повседневной жизни христианина. Основным плодом этого действия служит любовь, к-рая ослабляет недостатки и неразумные порывы души. Дарование Духа восполняло состояние духовной жажды и чувства покинутости учеников Христовых, в к-ром они оказались после *Вознесения Господня*.

Остальные 3 проповеди на П., приписываемые свт. Иоанну, считаются неподлинными (CPG, N 4536; PG. 52. Col. 803–808 — см.: *Voicu.* 2002). Возможно, др. 2 проповеди (CPG, N 4537; PG. 52. Col. 807–809; CPG, N 4538; PG. 52. Col. 809–812) принадлежат свт. *Проклу,* архиеп. К-польскому. Сохранился текст его праздничной беседы на П. ок. 430 г. (CPG, N 5815; *Proclus CP.* Or. 16 // PG. 65. Col. 805–808). Упоминание таинства Крещения может говорить о ее катехизической направленности. Обращение к многочисленным библейским примерам действия Св. Духа в истории призвано показать слушателям, что Его благодать доступна и сейчас, в этот праздничный день, в церковном собрании. Свт. Прокл сопоставляет дарование огненных языков с пророчеством Ис 6. 1–10, чего не встречается у др. экзегетов. По всей видимости, его авторству принадлежит и гомилия, приписываемая ранее Василию, архиеп. Селевкийскому (CPG, N 6665). В свою очередь еп. Василий Селевкийский считается автором гомилии на П. (CPG, N 6666), к-рая раньше издавалась среди спорных трудов (spuria) свт. Иоанна Златоуста (PG. 52. Col. 809–812; PG. 64. Col. 417–423).

Произнесенная еп. Севериаком Габальским ок. 401–402 гг. в К-поле проповедь (*Sever. Gabal.* In st. Pent. // PG. 63. Col. 935–938; CPG, N 4211) существовала в рукописной традиции под именем свт. Иоанна Златоуста. Содержание гомилии отражает тринитарные споры и направлено против сторонников субординализма в духе учения Евномия. В этом контексте сошествие Св. Духа в день П. представлено как испепеление огнем терний нечестивого учения мыслящих неправо о Его природе. Затем еп. Севериан приступает к экзегезе стихов Деян 2. 1–13, служащих для него убедительным примером согласного действия всех Лиц Св. Троицы. К более подробной экзегезе этого рассказа он прибегает в др. гомилии (In illud: Genimina viperarum; CPG, N 4947; изд.: *Kesckeméti.* 1978). Сходные вопросы разбираются им в гомилии «О Святом Духе» (CPG, N 4188; PG. 52. Col. 813–826), направленной против македониан.

Приписываемая свт. Кириллу Иерусалимскому гомилия на П. из собрания его проповедей, сохранившихся на груз. языке (CPG, N 3607), принадлежит неизвестному автору VII–VIII вв., который составил ее на основании выдержек из подлинных Огласительных поучений (16-го и 17-го) свт. Кирилла, содержащих

подробное истолкование событий дня П. (*Cyr. Hieros.* Mystag. 17. 13–21).

На лат. Западе наибольшее число проповедей на П. принадлежит блж. Августину (*Aug.* Serm. 266–272 // PL. 38. Col. 1225–1248; Serm. 272A // RBen. 1974. Vol. 84. N 3/4. P. 264–265; Serm. 272B // PLS. 2. Col. 522–527). Краткая проповедь на П. (*Idem.* Serm. 183 // PL. 39. Col. 2091–2092) долгое время считалась неподлинной (CPPMA. 1A, N 968) на основании того, что в ней воспроизведен небольшой отрывок др. гомилии (*Aug.* Serm. 271 // PL. 38. Col. 1245). Однако, поскольку это заимствование не является прямой цитатой, отнесение ее к неаутентичным сочинениям блж. Августина было подвергнуто сомнению (*Weidmann C.* Unitas Omnibus Linguis Loquitur: An Unidentified Augustinian Sermon on Pentecost // Preaching after Easter. 2016. P. 304–322). Содержание этих проповедей определяла полемика с донатистами и пелагианами — с теми еретиками, кто, по словам блж. Августина, не имея дара Св. Духа, ненавидят благодать мира и единство церковного общения.

К нач. V в. относятся 3 гомилии св. *Максима,* еп. Туринского (*Maxim. Taurin.* Serm. 40, 44, 56 // CCSL. Vol. 23. P. 159–162, 177–180, 223–226). Эти проповеди представляют собой пример антиарианской полемики.

К теме П. обращается и свт. Лев I Великий, к-рому принадлежит цикл из 7 проповедей, произнесенных в праздничные дни 433–453 гг. (*Leo Magn.* Tract. 75–81 // CCSL. Vol. 138A. P. 465–507). Бóльшая часть проповедей посвящена подготовке верующих ко времени поста после 50 дней торжественных празднеств.

Среди проповедей св. *Петра Хрисолога,* еп. Равенны, встречается одна, посвященная П.,— «Слово о святом дне Пасхи» (*Petr. Chrysolog.* Serm. 85B // CCSL. 24A. P. 528–529). В ней рассматривается числовая символика праздника.

От сер. VI в. до нас дошли 2 гомилии на П. Леонтия, пресв. К-польского (CPG, N 7896; *Leont. Byz.* Hom. 11 // CCSG. Vol. 17. P. 347–365; CPG, N 4905; *Leont. Byz.* Hom. 13 // CCSG. Vol. 17. P. 397–406; последняя из них сохр. в единственной рукописи среди сочинений, ложно приписываемых (spuria) свт. Иоанну Златоусту). В 1-й гомилии (Hom. 11) он прибегает к метафорам, чтобы защитить Божественность Св. Духа от нападок еретиков. Рассказ о явлении Св. Духа в день П. под видом языков пламени служит для него образом просвещения праведных и попаления учения еретиков. Содержание др. гомилии (Hom. 13) определяет полемика против группировки духоборцев, возглавляемой неким Марафонием. Пресв. Леонтий приводит следующий аргумент: если Св. Дух наполняет горницу с апостолами, а затем всю вселенную и сердце человека, то это показывает Его нетварный характер, поскольку тварное не может наполнить собой природу др. тварного создания.

На сир. языке наиболее ярким свидетельством празднования П. в Церкви Востока служат 4 проповеди монофизитского автора Севира, патриарха Антиохийского, созданные ок. 512–518 гг. Только одна из них была произнесена на праздник, 26 мая 513 г. (*Sever. Antioch.* Hom. 25 // PO. Vol. 37/1. P. 146–167), 3 другие — в 514–516 гг. в пятницу после П. Т. о. эти гомилии отражают особенности антиохийского богослужения (*Idem.* Hom. 48 // PO. Vol. 35/3. P. 316–339; Hom. 74 // PO. Vol. 12/1. P. 97–111; Hom. 92 // PO. Vol. 25/1. P. 28–43). Проповеди содержат истолкования основных цитат из ветхозаветных установлений о П. (напр.: Лев 23. 15–16), а также разбор свидетельств, связанных с явлением Св. Духа в библейской истории (Исх 3. 1–5; Ис 6. 6–7; Ин 16. 13–15 и др.).

Помимо гомилетических сочинений типологическое объяснение ветхозаветного повествования о праздновании П. представлено в экзегетических толкованиях на соответствующие отрывки библейских книг Исход, Левит, Числа и Второзаконие (Исх 23. 16; 34. 22; Лев 23. 17–18; Числ 28. 26–30; Втор 16. 9–10). Наиболее важным истолкованием является комментарий Оригена к книгам Исход и Левит (*Orig.* In Exod. hom. 13 — CPG, N 1414; *Idem.* In Lev.— CPG, N 1416), а также посвященный толкованию Пятикнижия трактат свт. Кирилла Александрийского «О поклонении и служении в духе и истине» в 17 книгах (*Cyr. Alex.* De adorat.; CPG, N 5200) и последовательный комментарий блж. Феодорита, еп. Кирского, «Вопросы на Восьмикнижие» (*Theodoret.* Quaest. in Oct.; CPG, N 6200). От раннего периода святоотеческой письменности не сохранилось ни одного полного комментария на кн. Деяния св. апостолов, кроме сочинения свт. Иоанна Златоуста, содержащего полное толкование Деян 1–2 (*Ioan. Chrysost.* In Act.— CPG, N 4426).

Ветхозаветные прообразы христианской П. в экзегезе древней Церкви. **I.** Образы, связанные с тематикой земледелия в описании ветхозаветной П.— «праздника седмиц» (Исх 34. 22 и др.), получают преимущественно христологическое прочтение. Повеление о принесении снопов жатвы пред Господом в этот день (Лев 23. 11) указывает на Христа, ставшего «благословенным снопом», пожатым от Девы Марии, Который воскрес от земли и в вознесении Сам принес Себя Небесному Отцу (*Epiph.* Adv. haer. II 51. 31). Этот образ также указывает на «серп слова», т. е. на проповедь Христа, напоминая о необходимости духовной жатвы в Ин 4. 35. Господь вознес на небеса «наш начаток», т. е. наше естество, прообразуемое приносимыми в ветхозаветную П. начатками плодов, а затем ниспослал на нас Духа Святого (ср.: Кол 1. 8 — *Ioan. Chrysost.* In Act. 4. 1; *Idem.* De st. Pent. 1. 7). Принесение в день П. начатков хлебных приношений (Лев 23. 14–17) прообразует получение Церковью начатков, т. е. плодов Св. Духа (*Orig.* In Lev. 2. 2), и пророческим образом указывает на «жатву новых народов», приведенных ко Христу Его Церковью, образованной в день П. (*Euseb.* De solemn. pasch. 4). В день П. Господу был принесен «истинный хлеб из начатков» — тысячи душ, обратившихся ко Христу благодаря апостольской проповеди (Деян 2. 41; 4. 4 — *Ioan. Cassian.* Collat. 21. 20).

II. Еще ранние авторы, напр. сщмч. Киприан, еп. Карфагенский, проводили параллель между откровением на Синае и явлением Св. Духа в виде огня на П. (*Cypr. Carth.* Test. adv. Jud. III 101). В IV в. в рамках христ. типологической экзегезы происходит отождествление ветхозаветной П. (т. е. «праздника седмиц») с дарованием закона Моисею на горе Синай, тем самым этому торжественному дню придается новое содержание, неизвестное в иудаизме. Тематические или богословские параллели между этими событиями ни в ВЗ, ни в евр. источниках эллинистического периода не проводятся. В «Книге Юбилеев» упоминается, что дарование закона произошло в 16-й день 3-го месяца после исхода евреев из Египта (Юб 1. 1); косвенные сопо-

ставления между этими праздниками можно реконструировать в отдельных кумран. календарях (см.: *VanderKam J. C.* Shavu'ot // EncDSS. Vol. 2. P. 871–872). На основании того, что откровение на Синае случилось в 3-й месяц после исхода из Египта (Исх 19. 1, 16), а Пасха была в 14-й день 1-го месяца, некрые экзегеты полагали, что между этими событиями прошло 50 дней (17+30+3), а значит, можно рассматривать дарование закона в качестве символической параллели с христ. П. Соответственно закон на Синае, написанный «перстом Божиим» на каменных скрижалях, рассматривается в сопоставлении с новым законом, к-рый был написан Св. Духом в сердцах верующих также на 50-й день (*Aug.* Ep. 55; *Idem.* Contr. Faust. 32. 12; *Ambrosiaster.* Quaest. Vet. et Nov. Test. 95. 1–3; *Isid. Hisp.* De numer. 25 // PL. 83. Col. 199A). Типологическое соотношение между этими событиями воспроизводит модель сопоставления ветхой и новой Пасхи: «Как в пятидесятый день после заклания Агнца на Синайской горе был дан закон, так и после Страданий Христа... истинного Агнца Божия, в пятидесятый день по Воскресении Его, Дух Святой сошел на апостолов» (*Leo Magn.* Or. 75. 1). Сравнительная типология подразумевает параллельное рассмотрение элементов обоих событий: свт. Иоанн Златоуст замечает, что если в ВЗ дарование закона сопровождал огонь, гром и молнии, тьма и буря, то в НЗ откровение происходило «дома, когда все сидели вместе при глубокой тишине», при этом ради присутствовавших там иудеев, как людей, более расположенных к чувственным выражениям божественного, схождение Св. Духа сопровождалось шумом ветра и явлением огненных языков. Если на Синае Бог сошел, когда Моисей взошел на гору (Исх 19. 3), то в день П. «Дух сошел, когда наше естество вознеслось на небо». Скрижали НЗ апостолы пронесли в своей душе, став сами по благодати свыше одушевленными книгами (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 1. 1). Если откровение на Синае вызвало страх (Исх 20. 18–19), то в Синайской горнице Он вошел в сердца собравшихся, никого не напугав «тихим огнем» (*Aug.* Serm. 155 // PL. 38. Col. 843).

В этом контексте любое упоминание числа 50 в ВЗ могло рассматриваться в качестве символического указания на день П. (см., напр.: 2 Цар 24. 22–25 — *Caes. Arel.* Serm. 122. 2). Лежащее в названии праздника число означает «истинный покой в Духе Святом» и Его благодать (*Beda.* De Tabern. II 305–310; *Cassiod.* Exp. ps. 50. 21). Получается, священное у евреев число 7, помноженное само на себя, дает 49, к к-рому прибавляется еще единица, т. е. 8-й день, к-рый «занят нами у будущего века» (*Greg. Nazianz.* Or. 41. 3–4; *Petr. Chrysolog.* Serm. 85B. 2). Согласно мысли блж. Августина, к числу 40 дней после Пасхи (Деян 1. 3), к-рое означает 4 страны света, прибавляется 10 — как символ десятословия, а значит, в день П. закон восполняется благодатью (*Aug.* Serm. 270. 3 // PL. 38. Col. 1241).

III. Тема призвания множества народов в день П. через проповедь на понятном им языке рассматривается в патристической письменности на контрасте сопоставления с преданием о *Вавилонской башне* (Быт 11. 1–9). При этом смысловая параллель между этими рассказами, представленная на лексическом уровне в библейском тексте (напр.: συνεχύθη — «смешался» в Деян 2. 6 и σύγχυσις — «смешение» в Быт 11. 7, 9), сохраняется и посредством игры слов в толкованиях («смешение», «разделение», «разделяющие языки»). Событие П. исцеляет некогда свершившееся Богопротивное зло от 1-го «смешения» (*Cyr. Hieros.* Mystag. 17. 17): если некогда Бог через разделение языков разрушил злое намерение людей, то теперь Дух Святой нисходит на апостолов в виде «разделяющих языков», чтобы привести разделенную вселенную к единому согласию (*Ioan. Chrysost.* De st. Pent. 2. 5; ср.: *Sever. Gabal.* In st. Pent. 2; *Greg. Nazianz.* Or. 41. 16; эта мысль нашла отражение и в проимии кондака на праздник П. прп. Романа Сладкопевца — SC. 283. P. 182). Действием Св. Духа прежнее «гордое нечестие» сменяется «смиренным благочестием верующих», обретающих единство в составленной из всех народов Христовой Церкви (*Aug.* Serm. 271. 2).

IV. Среди остальных книг ВЗ наибольшее количество прообразов П. заимствуется из Псалтири. По мнению Оригена, вселенский характер П., а именно дарование Св. Духа не избранным людям, как в ВЗ, а множеству верующих, был предуказан в Пс 71. 11: «и поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему» (*Orig.* De princip. II 7. 2). Духовное обновление вселенной в день П. было таинственно предсказано в словах Пс 103. 30: «Пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (*Greg. Nazianz.* Or. 41[40]. 14). Еп. Феодорит Кирский полагал, что слова Пс 28. 4: «Глас Господа силен, глас Господа величествен»— пророчески указывают на шум сильного ветра, в образе к-рого апостолам была сообщена благодать Св. Духа в день П. (*Theodoret.* In Ps. 28. 4). Живительное действие Св. Духа, принесшего потоки радости нового учения, предсказано в пророчестве о том, что «речные потоки веселят град Божий» (Пс 45. 5 — *Aug.* In Ps. 45. 8). Прославление Бога среди всех народов (Пс 112. 3–4) наглядно осуществилось в момент дарования Св. Духа в Сионской горнице, положившего начало проповеди Церкви (*Beda.* Hom. II 17).

Символика рассказа о празднике П. в Деян 2. 1–13. **I.** Сионская горница как место собрания апостолов (Деян 1. 13) именуется церковью (*Cyr. Hieros.* Mystag. 16. 4) и часто рассматривается в аллегорическом смысле. Свт. Григорий Нисский замечает, что «невозможно иначе сделаться причастником Святого Духа, как только обитая на горней высоте этой жизни. К дару Его благодати приобщаются лишь те, которые мудрствуют горняя, перенеся свое жилище от земли на Небо, и которые живут в горнице высокого образа жизни» — *Greg. Nyss.* De Spirit. Sanct. 3). Название этого места указывает на духовное созерцание, которое достигается за счет выхода за рамки «господства плоти» (*Beda.* Exp. Act. Apost. 2. 1). Свт. Иоанн Златоуст замечает, что Св. Дух приходит к апостолам именно тогда, когда они все вместе собраны и пребывают в молитве (*Ioan. Chrysost.* In Act. 4. 1).

II. Огненные языки. Свт. Амвросий Медиоланский называет их «крыльями огня», сопровождающими различного рода теофании в ВЗ, когда верующим в таких символичных образах является огонь Божественной любви (напр.: 4 Цар 2. 11; Мф 23. 37 — *Ambros. Mediol.* De Isaac. 8. 77). В Свящ. Писании огонь всегда служит символом очищения и прощения грехов (Ис 6. 8; Ин 20. 22 — *Sever. Gabal.* In st. Pent. 2; *Aug.* Ep. 169 // CCSL. Vol. 121. P. 19). Свт.

Кирилл Иерусалимский соотносит этот образ с пламенным мечом, заграждавшим некогда врата рая: языки огня возвратили нам благодать, попаляющую терния грехов, утраченную в грехопадении (*Cyr. Hieros.* Mystag. 17).

Большое число получателей дара среди верующих определило появление Св. Духа именно в языках пламени, а не в виде голубя, как в сцене Крещения Господня (ср.: Лк 3. 22; *Ioan. Chrysost.* In Act. 4. 1). При этом свт. Иоанн Златоуст специально обращает внимание на то, что Св. Дух явился «не огнем, но в виде огня» — об этом говорится с той целью, чтобы никто не подозревал ничего чувственного в Боге (*Ioan. Chrysost.* De st. Pent. 1. 5). Если в ВЗ прор. Иеремия получил дар пророчества в виде книжного свитка, на к-ром были записаны последствия грехов людских (Иез 2. 9–10), то сейчас апостолы получают огонь, к-рый должен «истребить грехи всей вселенной» (*Ioan. Chrysost.* De st. Pent. 1. 11). Дух явился в видимом облике, потому что в то время у людей, только недавно отошедших от идолопоклонства и являющихся приверженцами всего вещественного, не было представления о бестелесных дарах (Ibid. 1. 9; *Aug.* Serm. 183. 3). Явление в виде разделенных языков означает различие даров Духа (*Greg. Nazianz.* Or. 41. 12), Его «почивание» на главах апостолов — царское достоинство и прославление святых в Церкви (Ibidem; *Beda.* Exp. Act. Apost. 2. 3).

Сошествие Св. Духа на апостолов. Миниатюра из рукописи. Кон. X в. (?) (Rouen. Bibl. municip. Y.7. Fol. 29v)

III. Слова о том, что все участники П. «исполнились Духа Святаго» (Деян 2. 4), нельзя понимать в том же смысле, как и в отношении Иисуса Христа (Лк 4. 1), поскольку речь не идет о такой же степени единства с Ним, присущей только Богочеловеку, но лишь о даре Его благодати (*Orig.* In Luc. hom. 29. 1 // SC. 87. P. 360). Ниспослание Спасителем Духа после Своего Воскресения (Ин 20. 22) означало дарование благодати, к-рую ученики пока не вполне готовы были принять до дня П. (*Cyr. Hieros.* Mystag. 17. 12). Для принятия дара Св. Духа в день П. необходимо было, чтобы ученики лишились возможности созерцать Христа телесными очами, как это было во время Его земной жизни (*Aug.* Serm. 183. 3). Свт. Лев Великий делает акцент на том, что верующим явилась не Божественная сущность Духа Святого, невидимая взору человека, но лишь Его свойства, ставшие видимыми посредством знамений (*Leo Magn.* Or. 75. 3). В этом даре Св. Дух не разделился, но произошло лишь распределение Его даров (1 Кор 12. 11 — *Sever. Gabal.* In st. Pent. 3). Свт. Иоанн Златоуст высказывает мнение о том, что Св. Дух сошел не только на 12 апостолов, но и на всех 120 верующих (Деян 1. 16), собравшихся вместе с ними, что подтверждается речью ап. Петра (Деян 2. 17; ср.: Иоиль 2. 28) и использованием слова «все» в Деян 2. 4 (*Ioan. Chrysost.* In Act. 4. 1; см. также: *Aug.* Serm. 267. 1). Свт. Петр Хрисолог в словах «из всякого народа» (Деян 2. 5) видит указание на то, что в событии П. участвовали люди разных сословий, так что никто не презирал бедного (*Petr. Chrysolog.* Serm. 85B. 3). У свт. Григория Нисского встречается мнение, что до грехопадения человечество обладало общением с Духом Святым, но не сберегло Его дар, обретя его вновь уже в П.: «Дух прежде отдалился от нашего естества, потому что человек стал плотью» (ср.: Быт 6. 3; *Greg. Nyss.* De Spirit. Sanct. 3). Сходную мысль высказывает и свт. Кирилл Иерусалимский, замечая, что в П. нам было дано 2-е вдохновение Духа, поскольку первое потеряно от произвольных грехов (Быт 2. 7 — *Cyr. Hieros.* Mystag. 17. 12). Эпоха внешних знамений в явлении Божественной благодати прошла, поэтому сейчас в Церкви незаметными для телесных очей знаками действия и нисхождения Духа Божия служат отпущение грехов новокрещеным и исправление их жизни (ср.: 1 Кор 14. 12; *Ioan. Chrysost.* De st. Pent. 1. 9).

IV. Свт. Григорий Богослов задается вопросом, к какому субъекту действия относится выражение τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ («на своем [его] наречии» — Деян 2. 6) в рассказе о говорении на языках: к апостолам или к слушающим? Т. е. либо слушающие чудесным образом понимали речь проповедников, произносимую на одном языке, либо апостолы обращались к каждому на том языке, к-рым слушатель владел. Свт. Григорий, как и мн. др. авторы, выступает за 2-ю возможность (*Greg. Nazianz.* Or. 41. 15). Блж. Августин полагал, что не разные наречия были распределены по отдельным апостолам, но каждый из них получил возможность говорения на разных языках (*Aug.* Serm. 268. 1). Др. т. зр., по всей видимости, придерживался Беда Достопочтенный, утверждавший, что апостолы проповедовали по очереди (*Beda.* Exp. Act. Apost. 2. 5–6). Его редкая гипотеза заключалась в том, что апостолы проповедовали на различных диалектах евр. языка, распространенных в тех провинциях, к-рые перечислены в Деян 2. 9–10 (*Beda.* Exp. Act. Apost. 2. 9–11). Свт. Григорий Богослов уточняет, что если во время П. было полезно говорить на одном языке с иноязычными, «то теперь же, когда мы все говорим на одном языке, нам следует отыскивать лишь один огненный язык Духа — ради просвещения помраченных ложью и обманом» (*Greg. Nazianz.* Or. 41. 3); сейчас уже не отдельный верующий, а вся Церковь как единое Тело Христово получила дар говорения и проповеди на всех языках (*Aug.* Serm. 183. 2).

V. Высказанное со стороны насмешников (выступающих в качестве символа еретиков — *Cyr. Hieros.* Mystag. 17. 7) предположение о том, что проповедники «напились сладкого вина» (Деян 2. 13), получает в творениях раннехрист. экзегетов символическую интерпретацию. Вино становится символом действующего в них пламени Св. Духа (*Aug.* Serm. 267. 2 // PL. 38. Col. 1271) и благодати НЗ (*Cyr. Hieros.* Mystag. 17. 18). Это опьянение напоминает слова Христа о молодом вине, т. е. Его учении (Мф 9. 17), к-рое Он извел из Евангелия (*Greg. Nyss.* De Spirit.

Sanct. 5), так что апостолы превратились в этот день в новые мехи (сосуды), способные вместить в себя небесное вино (*Aug.* Serm. 267. 1). Это «сладкое питие благочестия» (*Greg. Nyss.* De Spirit. Sanct. 5) — вино нового учения будет согревать верующих, опьяняя их Божественной любовью (*Aug.* Serm. 158. 7 // Miscellanea Agostiniana. R., 1930. T. 1. P. 385).

Лит.: *Беляев А. Д.* О празднике св. Пятидесятницы // ПрТСО. 1857. Ч. 16. Кн. 2. С. 247–278; *Скабалланович М. Н.* Христианские праздники. К., 1916. Кн. 5: Пятидесятница. К., 1916; *Jean-Nesmy Cl.* La Spiritualité de la Pentecôte. P., 1960; *Welliver K. B.* Pentecost and the Early Church: The Patristic Interpretation of Acts 2: Diss. Yale, 1961; *Evdokimov P. N.* La fête de la Pentecôte dans la tradition orthodoxe // Verbum caro. Taizé, 1962. T. 16. N 61. P. 177–198; *Cabié R.* La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles. Tournai, 1965; *idem.* Pentecôte // DSAMDH. 1984. T. 12. Col. 1029–1036; *Durand M.-G.* Pentecôte johannique et Pentecôte lucanienne chez certains Péres // BLE. 1978. Vol. 79. P. 97–126; *Kesckeméti J.* Severien de Gabala: Homélie inédite sur le Saint-Esprit (CPG 4947): Diss. / Univ. de Paris-Sorbonne. P., 1978; *George K. M.* Sunday, Pentecost and the Jubilee Tradition: A Patristic Perspective // The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility?: Jewish and Christian Insights / Ed. H. Ucko. Gen., 1997. P. 99–103; *Voicu S. J.* In Pentecosten sermo 1 (PG 52, 803–808; CPG 4536): Il problema dell'autenticità // Historiam perscrutari: Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquato. R., 2002. P. 849–861; *Ванюков С. А.* Обзор истории праздника Пятидесятницы // БСб. 2003. Вып. 11. С. 241–266; *Dupont A.* The Presence and Treatment of Gratia in Augustine's Sermones ad Populum on the Liturgical Feast of Pentecost: Do Anti-Donatist and Anti-Pelagian Polemics Influence Augustine's Preaching? // Antiquité tardive. P., 2012. Vol. 20. P. 217–240; *idem.* Augustine's Preaching on Grace at Pentecost // StPatr. 2013. Vol. 61. P. 3–14; *Leemans J.* John Chrysostom's First Homily on Pentecost (CPG 4343): Liturgy and Theology // Ibid. Vol. 67. P. 285–293; Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity / Ed. R. W. Bishop, J. Leemans, H. Tamas. Leiden; Boston, 2016; *Малков П. Ю.* Пятидесятница (день Св. Троицы) и сошествие Св. Духа: Антология святоотеческих проповедей. М., 2019.

А. Е. Петров

Праздник П. в богослужении. ***Происхождение.*** В источниках до IV в. термин «Пятидесятница» чаще употребляется для обозначения 50-дневного периода после Пасхи, а не определенного дня празднования (что, возможно, является наследием эпохи Второго храма в христианстве, поскольку 50-дневные периоды были характерны для календарных систем того времени). Свидетельства о П. Тертуллиана (*Tertull.* De idololatr. 19) и Оригена (*Orig.* Contr. Cels. VIII 22) указывают на то, что П. была известна в лат. Сев. Африке, Египте и Палестине, однако степень торжественности и значение праздника однозначно определить на их основании нельзя.

В сир. источниках III–IV вв. праздник не упоминается, на 50-й день после Пасхи, видимо, праздновалось Вознесение Господне (Didasc. Apost. III 8. 9). Нек-рые следы этой традиции можно обнаружить в богослужении Иерусалима V–VIII вв. Возможно, разделение 2 праздников произошло после осуждения ереси Македония на II Вселенском Соборе (381) и имело целью подчеркнуть особую роль Св. Духа в домостроительстве спасения. С кон. IV в. праздник П. становится общераспространенным и торжественным, проповеди на этот день составляют восточные и западные отцы — свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст, блж. Августин и др.

Древнее иерусалимское богослужение. Богослужение на П. в Иерусалиме кон. IV в. описано в «Паломничестве» Эгерии. В этот день службы совершались в разных храмах: ночью — торжественное бдение в храме Воскресения Господня, днем — литургия в Мартириуме, в 3-м часу дня (примерно в 9 ч. утра по совр. счету) все шли на гору Сион, где читали повествование о Сошествии Св. Духа из кн. Деяния св. апостолов и совершали литургию. В полдень все собирались на Имвомоне (место Вознесения Господня на Елеонской горе), где после пения гимнов и антифонов читались Евангелие и Апостол о Вознесении Господнем, вечерня совершалась в церкви на горе Елеон, затем все спускались к Мартириуму, а потом переходили к храму Воскресения (*Eger.* Itiner. 43. 5).

Сошествие Св. Духа на апостолов. Миниатюра из Евангелия. 1262 г. Художник Торос Рослин (Baltim. 539. Fol. 379r)

Согласно арм. переводу древнего Иерусалимского Лекционария (*Renoux.* Lectionnaire arménien. Vol. 2. P. 338–345), отражающему практику V–VI вв., в день П. указано собрание в Мартириуме, где поется Пс 142 и читаются Апостол — Деян 2. 1–21, аллилуиарий со стихом из Пс 93, Евангелие — Ин 14. 15–24. В 3-й час (т. е. после 9 ч.) — переход молящихся на Сион, где поется тот же псалом и читаются тот же отрывок Апостола, что и в Мартириуме, Евангелие — Ин 14. 25–29. В 10-м часу (т. е. после 16 ч.) происходило собрание на горе Елеон, однако чтений в честь Вознесения Господня нет, их заменили чтением о Св. Духе — Деян 2. 1–21; Ин 16. 5–14. После этого совершается 3-кратное коленопреклонение (не исключено, что это указывает на иерусалимское происхождение чина коленопреклонных молитв, вошедшего в поздневизант. богослужение).

В более позднем груз. переводе Иерусалимского Лекционария (VI–VII вв.) (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 1. § 881–896) последование в день П. включает тропарь 6-го гласа «Ты родился, как Сам захотел» (по всей видимости, тот же текст, что и в совр. книгах,— стихира Вознесения 2-го гласа), перед чтениями Пс 103 (прокимен), чтения Притч 14. 27—15. 4, Прем 7. 15–29, Ис 63. 14–15, Соф 3. 7–13, Деян 2. 1–21, 1 Кор 12. 1–14, аллилуиарий со стихом из Пс 84, Евангелие — Ин 14. 15–29, тропарь на умовение рук 4-го гласа «Вознесся, Господи, в Царство Твое». В 9-м часу (т. е. в 15 ч. по совр. счету), перед вечерней, совершается процессия на место Вознесения Христа с пением Пс 142 и 50, повторяется то же чтение Деян, что и на литургии, аллилуиарий со стихом из Пс 144, Евангелие — Ин 16. 5–14. После этого совершается троекратное коленопреклонение. По возвращении в храм Воскресения поются стихи из псалмов 64, 140 и 142 и читается Евангелие — Ин 14. 25–29.

В Типиконе Великой церкви IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. Vol. 2. P. 136–140) последование П. включает накануне 3 чтения: Числ 11. 16–29, Иоиль 2. 23—3. 5, Иез 36. 24–28,

тропарь плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Εὐλογιτὸς εἶ, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν (Благословенъ еси хрсте бже нашъ). На утрене тот же тропарь поется на Пс 50. Указано совершение таинства Крещения. На литургии — антифоны праздника из Пс 18, 19 и 20, прокимен из Пс 18, Апостол — Деян 2. 1–11, аллилуиарий со стихами из Пс 32, Евангелие — Ин 7. 37–53. Причастна указано 2: один — «древний» (Пс 148. 1), другой — «новый» (Пс 142. 10b). Указаний на коленопреклонение в этом Типиконе нет. В понедельник после П.— память апостолов.

В Студийском уставе праздник П. получает 6-дневное *попразднство, отдание* — в субботу после П. *Предпразднства* у П. нет, вместо этого в субботу совершается поминовение усопших (суббота перед П.— одна из 2 *Вселенских суббот* в году). Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (наиболее архаичной редакции Студийского устава, сохранившегося в слав. переводе 70-х гг. XI в., см.: *Пентковский.* Типикон. С. 272–273), на вечерне накануне и на утрене в день П. поются только песнопения П., к праздничным особенностям относятся: пение на вечерне *«Блажен муж»* (1-я кафизма), вход и 3 чтения (как в Типиконе Великой ц.), на утрене — «Бог Господь» с тропарем праздника (совпадает с приведенным в Типиконе Великой ц.), степенны, прокимен из Пс 142, Евангелие Ин 20. 19–23, *«Воскресение Христово видевше»* не поется, 2 канона праздника (в некоторых Триодях может указываться только один канон 7-го гласа, напр. в Триоди Моисея Киянина XI в.; РГАДА. Ф. 381. № 137. Л. 246 об.— 247 об.; ср. ниже указание афонской редакции на 1-й канон), по 9-й песни — праздничный светилен «Свят Господь Бог наш». На литургии антифоны и служба чтений — как в Типиконе Великой ц., причастен только один (Пс 142. 10b).

В понедельник поется только служба по Триоди (песнопения П. с особенными дополнениями этого дня), служба Минеи отменяется, кроме случаев совпадения с памятью великого святого (напр., 25 мая — Обретение главы Иоанна Предтечи). Эту особенность дня после П. можно сопоставить, напр., с 26 дек.— днем после праздника Рождества Христова. В воскресенье вечером на вечерне совершается вход, поется великий прокимен (из Пс 76), а затем совершаются 3 коленопреклонения с чтением священнических молитв: после прокимна, сугубой ектении и «Сподоби, Господи». Каждая молитва предваряется и завершается возгласами диакона, сходными с прошениями малой ектении: «Паки и паки, преклонше колена...», после молитвы «Заступи, спаси, въстави». Просительную ектению диакон может произносить 2 или 3 раза, чтобы дать священнику возможность прочесть тайную молитву (по всей видимости, ту же молитву, к-рая читалась в этом месте согласно Евергетидскому Типикону, см. ниже). На утрене в понедельник поются 2 канона П.— 7-го гласа с 1-го дня праздника и особый 1-го гласа, посвященный Св. Духу. В течение др. дней попразднства поются попеременно каноны 1-го дня праздника (7-го и 4-го гласов), последование П. соединяется со службами Минеи.

Согласно *Евергетидскому Типикону* XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 593–595), служба на П. следует в целом тому же уставу, только на *паннихис* назначаются каноны покаянный и рядового святого Минеи. На утрене назначаются стихословие 2-й и 3-й кафизм, степенны (1-й антифон 4-го гласа), прокимен и Евангелие (как в Студийско-Алексиевском Типиконе). По 9-й песни — «Свят Господь Бог наш». На «Слава, и ныне» на хвалитех поется стихира общего догматического содержания Ἐτέχθης, ὡς αὐτὸς ἠθέλησας (Родилсѧ еси ꙗко самъ восхотѣлъ еси; она же в последовании Вознесения; в совр. книгах — только вознесенская). Утреня заканчивается по праздничному чину пением великого славословия. На 3-м часе после псалмов сначала произносится тропарь часа Κύριε, ὁ τὸ Πανάγιόν σου Πνεῦμα (Гдⷭ҇и, ꙗ҆же пресвѧ́таго твоего̀ дх҃а; он называется в тексте этого Типикона прокимном) со своими стихами, а на «Славу» — тропарь П. На литургии — праздничные антифоны П., Трисвятое заменяется на «Елицы во Христа», чтения и сопровождающие их стихи — те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе.

В воскресенье совершается вечерня с коленопреклоненными молитвами по тому же чину, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, при этом указывается, что к 1-й и ко 2-й молитвам присоединяются дополнительные молитвы (в действительности — молитвы 1-го и 2-го малых антифонов визант. Евхология, см.: *Арранц М.* Как молились Богу древние византийцы / ЛДА. Л., 1979. С. 293 и далее), молитва 4-я (Σὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς; Твое́ бо ꙗ҆́кѡ во́истинну́) вместе с дополнительной молитвой (последней светильничной молитвой совр. Служебника, она же «отпустная» в визант. песненном последовании — см.: Там же. С. 270), к-рая читается священником тайно во время просительной ектении, по этой причине диакон произносит ектению 2 или 3 раза.

Устав службы П. и вечерни в день П. по афонским и южноиталийским редакциям Студийского устава имеет много общего. Согласно афонской редакции, отраженной в *Георгия Мтацминдели Типиконе* XI в. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 302–303), на вечерне поется «Блажен муж», все последование — П., праздничные особенности в основном совпадают с указанными в др. редакциях Студийского устава. На повечерии поется воскресный канон настоящего (7-го) гласа. На утрене кафизмы заменяются антифонами из Пс 134, 137 и 148, ипакои П., те же прокимен и Евангелие, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе. Указан только один канон 7-го гласа. По 9-й песни канона — особый ексапостиларий праздника. Утреня заканчивается по праздничному чину пением великого славословия. На литургии — обычные (вседневные) антифоны из Пс 91, 92 и 94, к 3-му антифону припевается тропарь П., др. особенности и чтения совпадают с указанными в Студийско-Алексиевском Типиконе. Вечерня в день П. с 3 коленопреклоненными молитвами имеет черты визант. песненной вечерни, соединенной со студийскими песнопениями: 3 коленопреклонения бывают перед 3 малыми антифонами песненной вечерни, к 3-му антифону присоединяются тропарь и кондак П., «Сподоби, Господи» и просительная ектения, во время к-рой священник прочитывает тайную молитву (видимо, 4-ю коленопреклоненную, как в др. студийских Типиконах). После ектении — стихиры на стиховне и обычное окончание вечерни. На утрене понедельника читаются каноны П. 7-го гласа и особый канон Св. Духа.

Сошествие Св. Духа на апостолов.
Мозаика собора мон-ря Гроттаферрата, Италия. Посл. четв. XII в.
Фото: В. Е. Сусленков

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 276–278) — служба со всеми праздничными особенностями, указанными в др. студийских Типиконах, на вечерне отменяется «Блажен муж». Стихира общего догматического содержания Ἐτέχθης, ὡς αὐτὸς ἠθέλησας (**Родилсѧ ѥси ꙗ҆кѡ самъ восхотѣлъ ѥси**; из последования Вознесения) указывается на вечерней стиховне на «Слава, и ныне». На полунощнице поется канон святого Минеи. Тропарь П. тот же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе. На утрене вместо кафизм поются 3 антифона: из Пс 135 (называется полиелеем), 50 и 142, после седальна и чтения — степенны и проч. По 9-й песни канона появляется особый ексапостиларий (вместо «Свят Господь Бог наш» в др. Типиконах). Утреня заканчивается пением великого славословия. На литургии — все особенности, как в др. студийских Типиконах. Заметным отличием является вечерня с молитвами коленопреклонения — она излагается по чину песненного последования, но с добавлением нек-рых элементов студийской службы: стихиры на стиховне выпевались по одной в конце каждого из малых антифонов (см.: *Арранц М.* Как молились Богу древние византийцы. Л., 1979. С. 293–294). Коленопреклонения с молитвами совершались перед каждым из 3 малых антифонов этой вечерни (Пс 114, 115, 116) с добавлением молитв этих антифонов из визант. Евхология, 4-я молитва (Σὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς; **Твоѥ бо ꙗ҆кѡ воистиннꙋ**) вместе с «отпустной» читается во время антифона из Пс 116 и просительной ектении.

В гроттаферратской редакции Студийского устава (согласно Типикону 1300 г.) вечерня в день П. также совершается с антифонами песненного последования (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 912). Представленные в афонской и южноиталийской редакциях уставы вечерни П. только 2 из неск. зафиксированных в рукописях вариантов совершения этой службы. В Евхологии Paris. Coislin. 213 (X в.) описывается соединение чина коленопреклонения с песненной вечерней в чистом виде (без стихир), к чину добавлена заметка о том, что в др. местах этот чин совершается иначе: объединяют вместе 4 молитвы коленопреклонения перед сугубой ектенией или после нее, или чередуют молитвы со стихирами, или произносят 3 молитвы перед стихирами, а 4-ю после них или же вовсе опускают (*Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 1000–1001; *Лукашевич.* 2004. С. 108–109). Эта заметка греч. рукописи Евхология отражает практически все варианты устава данной вечерни; существующие в рукописях стихиры 3-го гласа (на стиховне в студийской и палестинской вечерне) могли выписываться по одной вместо малых антифонов вечерни (Sinait. gr. 958, X в.; *Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 23–24; Vat. gr. 1970 — см.: *Arranz.* 1982. P. 112–113), иногда с припевами из Пс 50 (Sinait. gr. 973 — *Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 101), иногда присоединялись к антифонам на «Слава» и на «И ныне» (так в Мессинском Типиконе). «Сподоби, Господи» в ряде рукописей указывается после прочтения всех молитв (Sinait. gr. 966, XIII в.; Sinait. gr. 150 — *Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 216; Т. 1. 182–183), так обычно бывает при наличии в службе элементов песненной вечерни, но иногда при этом «Сподоби, Господи» указывается и между молитвами (Vat. gr. 1970). Четвертая молитва коленопреклонения Σὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς (**Твоѥ бо ꙗ҆кѡ воистиннꙋ**) и отпустительная молитва вечерни могли читаться тайно (как в студийских Типиконах), или же выделяться в 4-е коленопреклонение (в нек-рых груз. Евхологиях — *Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 136, 188, 209), или вообще опускаться (Ath. Pantel. 9 — *Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 401); в нек-рых рукописях отсутствует только молитва отпуста. В груз. Евхологиях песненный чин вечерни П. выписывается даже в рукописях нач. XVIII в. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 136, 188, 209), 4-я молитва коленопреклонения в конце концов сливается с молитвами 3-го коленопреклонения, что отражено в Иерусалимском уставе и связанном с ним круге книг.

В иерусалимских Типиконах разных редакций праздник П. отмечается совершением накануне торжественного всенощного бдения, состоящего из великой вечерни и утрени и имеющего все признаки праздничности: малая вечерня перед бдением, великая вечерня с пением 1-й кафизмы «Блажен муж», со стихирами «Господи, воззвах» на 10 (как в нек-рые др. праздники, связанные с Пасхой,— *Входом Господним в Иерусалим* и Вознесением Господним), с входом, 3 паремиями, литией, благословением хлебов; на утрене — полиелей, степенны (1-й антифон 4-го гласа), прокимен и чтение Евангелия (того же, что и в более ранних уставах). Служба заканчивается пением великого славословия. Литургия — с антифонами, заменой Трисвятого на «Елицы во Христа» и со всеми чтениями, как в др. уставах. Полиелей не упоминается в нек-рых редакциях, напр. в серб. Типиконах XIV в. (Типикон архиеп. Никодима 1319 г.— *Миркович.* Типикон. С. 166а; Романов типик — РГБ. Ф. 270/II. Слав. 27. Л. 176, ок. 1372). В рус. рукописных и печатных дониконовских Типиконах и в певч. рукописях указывается также 2-й составной причастен (Пс 50. 13b во мн. ч. («от нас» вместо «от мене») и «молимся Человеколюбче»; напр., Типикон XV в. РГБ. Троиц. 240. Л. 401 об.; певч. сборник 3-й четв. XVI в. РГБ. Троиц. 414. Л. 792–792 об.).

На вечерне в день П. нет стихословия кафизмы из-за прошедшего бдения, совершается вход, произносится великий прокимен, после к-рого начинаются молитвы с коленопреклонением (3 группы молитв после прокимна, сугубой ектении и «Сподоби, Господи») без тайного чтения на просительной ектении, поскольку 4-я молитва вместе с визант. молитвой отпуста присоединяется к 3-й коленопреклоненной молитве. На стиховне — стихиры П.,

причем в нек-рых уставах фиксируется практика повторять их по 2 раза, для чего из Пс 50 подбираются дополнительные стихи (ГИМ. Син. 329. Л. 262 об.).

В греч. печатных Типиконах коленопреклоненные молитвы приводятся полностью, при этом 3-я группа молитв делится на 2 части (не указывается граница между 1-й и 2-й, а также между 3-й и 4-й молитвами). В печатных греч. и слав. книгах с XVI–XVII вв. в начале вечерни помещаются особые прошения для великой ектении, упоминающие Сошествие Св. Духа и преклонение колен (ранее подобные прошения в др. редакции записывались в рукописях в составе сугубой ектении). В печатных греческих и славянских (послениконовских) изданиях Цветной Триоди в 3-м цикле молитв выделяются начала 2-й и 4-й молитв, а начало 3-й (Σὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς; **Твоé бо ꙗ҆́кѡ воистиннꙋ̀**) никак не обозначается.

В слав. рукописных и печатных изданиях (до сер. XVII в.) к коленопреклоненным молитвам вечерни присоединяется молитва Св. Духу, приписываемая патриарху К-польскому Филофею Коккину (1379), нач.: «Царю Небесный, Утешителю, Владыко собезначялныи, съприсносущныи и купносущныи...» (Служебник митр. Киприана. ГИМ. Син. 601, XIV в.— *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 17; сборник XIV–XV вв. РНБ. Кир.-Бел. XII. Л. 392–393; дониконовские печатные издания Триоди Цветной и Требника (напр., Требник. М., 1639. Л. 93)). В сборнике РНБ. Кир.-Бел. XII в. эта молитва помещается вместо молитвы «Боже великий и вышний» во время 3-го коленопреклонения. В Требнике, изданном в Киеве в 1646 г. митр. Петром (Могилой), указано, что данная молитва читается перед молитвой «Боже великий и вышний» и что она есть во всех древних слав. списках. Чтение этой молитвы указывается и в изданиях Типикона 1-й пол. XVII в. В реформированном издании Типикона 1682 г. указания на молитву патриарха Филофея были исключены.

На малом повечерии накануне понедельника полагается канон Св. Духа 1-го гласа (указание на него и сам канон, как правило, отсутствуют в греч. печатных Типиконах и Триодях, а также в некоторых ранних слав. рукописях).

В изданном в 1838 г. Типиконе протопсалта Константина, как и в его редакции — *Виолакиса Типиконе* (1888), служба на праздник П. излагается без всенощного бдения и литии, вечерня начинается без стихословия кафизмы. Др. праздничные элементы службы сохранены (вход, чтения, полиелей, Евангелие, антифоны и «Елицы во Христа» на литургии). Вечерня в день П. начинается сразу после завершения литургии, чин коленопреклоненных молитв такой же, как в Иерусалимском Типиконе (Τυπικὸν ἐκκλησιαστικόν / ...παρὰ Κονσταντίνου πρωτοψάλτου. Κονστ., 1838. Σ. 206. *Βιολάκης.* Τυπικόν. Σ. 406).

Гимнография. Последование П. в совр. греческих и русских богослужебных книгах включает следующие элементы: тропарь плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Εὐλογιτὸς εἶ, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν (**Благословéнъ ѐси хрⷭ҇тѐ бж҃е нáшъ**); кондак того же гласа Ὅτε καταβὰς τὰς γλώσσας συνέχεε (**Ѐгдà снизшéдъ ѧ҆зы́ки слїѧ̀**) — составлен в VI в. прп. Романом Сладкопевцем и изначально состоял из проимия и 12 икосов (SC. 283. P. 180–206); канон тяжелого, т. е. 7-го, гласа, творение Космы, с акростихом Πεντηκοστὴν ἑορτάζομεν (**Пѧтдесѧ́тницꙋ̀ пра́здн҃ꙋимъ**), ирмос Πόντῳ ἐκάλυψε Φαραὼ σὺν ἅρμασιν (**Пóнтомъ покры̀ фараѡ́на съ колесни́цами**), нач.: Ἔργῳ, ὡς πάλαι τοῖς Μαθηταῖς ἐπηγγείλω (**Дѣ́ломъ, ꙗ҆́коже дре́вле ᲂу҆ченикѡ́мъ ѡ҆бѣщáлъ ѐси̑**); 2-й канон — 4-го гласа, ямбический, творение Иоанна Арклийского, с пространным акростихом (по первым буквам строк ирмосов и тропарей, нач.: Θειογενὲς Λόγε, Πνεῦμα Παράκλητον πάλιν ἄλλον; Богорожденное Слово, Духа Утешителя иного), ирмос Θείῳ καλυφθεὶς (**Бж҃е́ственнымъ покрове́нъ**), нач.: Ἔφη τὸ σεπτὸν καὶ σεβάσμιον στόμα (**Рекóша чи́стаѧ и҆ честна́ѧ ᲂу҆ста̀**); ряд седальнов, к-рые входят в последование самого праздника или его попразднства; светилен; 17 стихир-самогласнов, входящих в последование дня самого праздника (включая стихиру 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа Βασιλεῦ οὐράνιε (**Царю̀ небе́сный**), к-рая впервые звучит на стиховне великой вечерни); в дни попразднства — неск. циклов стихир-подобнов. Вечером в день П., на малом повечерии, приводится канон Св. Духа, творение Феофана, 1-го гласа, с акростихом Τὸ πνεῦμα μέλπω τὸ κτίσαν πάσαν κτίσιν (**Дх҃а пою̀ создáвшаго всю̀ тва́рь**), ирмос Πικρᾶς δουλείας ρυσθεὶς Ἰσραὴλ (**Го́рькїѧ рабо́ты и҆збáвльсѧ і҆и҃ль**), нач.: Τὸ Θεῖον Πνεῦμα τὸ ἅγιον (**Бж҃е́ственный дш҃е ст҃ы́й**) (в греч. печатных изданиях отсутствует, но есть в рукописях, напр. РГБ. Ф. 270/I. № 24 (Греч. 57). Л. 268 об.; в древних рукописях может помещаться на утрене понедельника — Sinait. gr. 759, XI в. Fol. 175; слав. РГАДА. Ф. 381. № 137; 138).

Молитвы вечерни П. Коленопреклоненные молитвы, читаемые на вечерне в день П., вместе с молитвами древней визант. вечерни (из песненного последования) образуют цикл из 8 молитв, объединенных в 3 группы: I. а) 1-я коленопреклоненная молитва Ἄχραντε, ἀμίαντε (**Пречи́сте, несквéрне**); б) дополнительная молитва Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε, Δέσποτα παντοκράτορ (**Благословéнъ ѐси̑ гдⷭ҇и вл҃ко вседержи́телю**), являющаяся молитвой 1-го малого антифона визант. песненной вечерни; II. а) 2-я коленопреклоненная молитва Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν σὴν εἰρήνην δεδωκὼς τοῖς ἀνθρώποις (**Гдⷭ҇и і҆и҃се хрⷭ҇тѐ бж҃е нáшъ, ми́ръ твóй подáвый чл҃вѣ̀кѡмъ**); б) дополнительная молитва Κύριε, Κύριε, ὁ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους πετομένου ἡμέρας (**Гдⷭ҇и гдⷭ҇и, и҆збавлéй нáсъ ѿ всѧ́кїѧ стрѣ̀лы̀ летѧ́щїѧ во дни̑**; молитва 2-го малого антифона визант. песненной вечерни, она же читается в конце 1-й части великого повечерия); III. а) 3-я коленопреклоненная молитва Ἡ ἀενάως βρύουσα ζωτικὴ (**Присноте́кꙋщїй, живо́тный**); б) дополнительная молитва Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ αἰώνιος, ὁ ἅγιος καὶ φιλάνθρωπος (**Бж҃е вели́кїй, и вѣ́чный, ст҃ы́й, человѣколюби́вый**; молитва 3-го малого антифона визант. песненной вечерни); в) дополнительная молитва Σὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς (**Твоé бо ꙗ҆́кѡ воистиннꙋ̀**; 4-я молитва вечерни с коленопреклонением, ранее читавшаяся во время просительной ектении) — в совр. изданиях эта молитва не отделяется от предыдущей; г) еще одна дополнительная молитва — Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὕψιστος (**Бж҃е вели́кїй и҆ вы́шний**; молитва отпуста визант. песненной вечерни, она же — 7-я светильничная молитва совр. Служебника). В поздней визант. традиции молитвы коленопреклонения приписывались свт. Василию Великому (*Ps.-Codin.* De offic. 14; это характерно и для груз. традиции: *Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 36, 136, 188).

Период от Пасхи до праздника П. также может называться «Пятиде-

сятница». Этот период имеет особый, праздничный, характер. Воскресные дни после Пасхи образуют систему памятей, частично основанных на евангельских чтениях на литургии: неделя *Антипасхи* (Ин 20. 19–31); *Жен-мироносиц неделя,* 3-я после Пасхи (Ин 15. 43 — 16. 8); *Расслабленного неделя,* 4-я после Пасхи (Ин 5. 1–15); *Самарянини неделя,* 5-я после Пасхи (Ин 4. 5–42); *Слепого неделя,* 6-я после Пасхи (Ин 9. 1–38); неделя 7-я после Пасхи, св. отцов I Вселенского Собора (см. ст. *Вселенский Собор;* на литургии чтение Ин 17. 1–13). Восьмой неделей после Пасхи считается сам праздник П. Кроме того, важными днями этого периода являются: *Преполовение Пятидесятницы* в среду 4-ю, поминовение усопших в субботу 7-ю (см. *Вселенские субботы*). К периоду П. фактически присоединяется седмица и воскресенье после П.— *Всех святых неделя.* В рус. традиции после Поместного Собора 1917 г. в неделю 2-ю по П. празднуется память Всех рус. святых (см. *Всех святых, в земле Российской просиявших, неделя*), в этот и последующие воскресные дни могут совершаться др. соборные памяти (всех Афонских святых, всех Вологодских святых и т. п.).

Нумерация дней этого периода в визант. традиции начинается с воскресного дня (в отличие от др. периодов года, когда нумерация идет с понедельника): напр., после недели 3-й (т. е. воскресенья 3-го) по Пасхе следует понедельник 3-й, вторник 3-й и т. д. Нумерация впервые появляется в понедельник 2-й, следующий после Антипасхи, к-рая по сути является 2-й неделей по Пасхе, но номера в богослужебных книгах не имеет. Неделя 3-я отстоит от Пасхи на 2 недели, а не на 3 и т. д. (подробнее см.: *Темчин.* 1999).

В древнем иерусалимском богослужении (V–X вв.) система евангельских чтений и памятей периода П. отличалась от визант. традиции. Нумерация воскресных и будних дней начиналась с понедельника 2-го (после Антипасхи — «Новой недели»), воскресенье после Новой недели считалось 2-м, так что номера воскресных дней иерусалимского богослужения отличаются на единицу от соответствующих воскресных дней визант. послеиконоборческого обряда, а номера будних дней — не отличаются. Система памятей и основных чтений древнего иерусалимского Лекционария, сохранившегося в груз. переводе, имеет следующий вид: воскресенье после Пасхи называется «Новой неделей», на литургии — Ин 1. 1–17 (совпадает с чтением на Пасху в визант. обряде), в субботу 2-ю — чтение Ин 5. 1–23 (о расслабленном), в неделю 2-ю — Ин 2. 1–11 (о браке в Кане Галилейской), в четверг 3-й — память младенцев, убитых царем Иродом, в неделю 3-ю — Ин 4. 4–23 (или 4. 4–42, о встрече с самарянкой), в среду 4-ю — Преполовение П., в четверг 6-й — Вознесение (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 1. [Pars. 1]. P. 119–120, 123, 124, 127, 132; памятник сохр. не полностью, чтения на пятницу — воскресенье 6-й седмицы отсутствуют). Те же памяти, а также указания на память чуда исцеления слепого в субботу 6-ю (после Вознесения) зафиксированы в позднем груз. календаре X в., представляющем собой переходную форму между иерусалимским и визант. богослужением (*Garitte.* Calendrier Palestino-Géorgien. P. 116–118). В древнем иерусалимском Тропологии VI–VII вв., сохранившемся в груз. переводе (см. ст. *Иадгари*), гимнографические последования приводятся на отдельные дни этого периода: Антипасху, субботу 2-ю — о расслабленном, четверг 3-й — об убиенных младенцах, четверг 6-й — на Вознесение Господне, субботу 6-ю — о слепом (*Метревели.* Иадгари. С. 220, 227, 229, 237, 243; *Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 367).

В Типиконе Великой ц. IX–XI вв. зафиксирована система чтений, полностью совпадающая с современной, однако названия и специальные песнопения есть только в неделю 3-ю и 7-ю по Пасхе и на Преполовение, после П.— память Всех святых. Нумерация дней начинается с воскресного дня. Заупокойная служба в субботу перед П. отсутствует. Неделя 7-я по Пасхе называется «Неделя перед Пятидесятницей» (*Mateos.* Typicon. P. 108, 116, 118, 120, 122, 124, 130, 136, 144).

В Студийском уставе складывается особый вид богослужения в день Пасхи и во все дни *Светлой седмицы* (отменяются кафизмы и нек-рые неизменяемые псалмы вечерни, утрени и часов). Особый характер приобретает и богослужение от Антипасхи до Вознесения: в будние дни поются нек-рые воскресные песнопения Октоиха. После Вознесения следует попразднство до пятницы 7-й седмицы, в субботу перед П.— поминовение усопших, после П.— попразднство до субботы, затем — неделя Всех святых (*Пентковский.* Типикон. С. 256–276; *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 556–600; *Arranz.* Typicon. P. 247–286). В иерусалимских Типиконах богослужение периода от Антипасхи до Вознесения приобретает дополнительные особенности: пение пасхальных песнопений (канона, а в слав. печатных изданиях со 2-й пол. XVII в.— еще и стихир) в 3–6-е воскресенья по Пасхе и на отдание Пасхи.

Согласно ныне принятому Уставу, в период П. вместе с одной дополнительной седмицей (до недели Всех святых) в богослужении используется 2 книги — Триодь Цветная и Минея. В Триоди Цветной кроме ее собственных песнопений (Пасхи и др. праздников, песнопений воскресных воспоминаний) помещаются все песнопения Октоиха, к-рые назначаются Уставом в этот период, поскольку нужные гласы Октоиха заранее известны: чередование гласов начинается с Пасхи, гласы меняются каждый день в период Светлой седмицы, а после Антипасхи начинается регулярное пение Октоиха с 1-го гласа и смена гласов каждое воскресенье. Минея используется ежедневно, кроме Пасхи и Светлой седмицы, воскресных дней периода П., Преполовения и его отдания, отдания Пасхи, Вознесения и его отдания, Вселенской родительской субботы, П. и его отдания. В эти дни может петься последование Минеи, если святой имеет полиелейный или бденный знак (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*) или при совпадении с *престольным праздником;* на Пасху — только с *Благовещением Пресвятой Богородицы;* с субботы перед П. последование Минеи в любом случае переносится на др. день (см.: *Розанов.* Устав. С. 650–744).

Богослужение Пасхи и Светлой седмицы отличается от богослужения остальных дней года — отменяются кафизмы и мн. неизменяемые псалмы вечерни, утрени и часов; на богослужении поются песнопения пасхальные и воскресные (из Октоиха).

Период от Антипасхи до Вознесения — это продолжение попразднства Пасхи, что проявляется 1) в пении пасхальных песнопений (стихир

и канона) в 3–6-е воскресенья после Пасхи и на отдание Пасхи в среду 6-й седмицы; 2) в пении воскресных песнопений Октоиха в будние дни (стихир и седальнов) вместе с будничными песнопениями. Собственные песнопения Триоди Цветной и помещенные в Триоди песнопения Октоиха распределяются по разным местам будничных служб: на вечерней стиховне и на хвалитех на утрене — стихиры Октоиха (воскресная, будничная, мученичен), по 1-м стихословии — седальны Октоиха (в том же порядке, что и стихиры), в среду и пятницу песнопения Св. Креста предваряют воскресные. Собственные песнопения Триоди поются во всех др. местах служб (стихиры на «Господи, воззвах», на стиховне утрени, все стихиры на «И ныне», седальны по 2-м стихословии и др.). В субботу число воскресных песнопений увеличивается, а все будничные песнопения Октоиха отменяются. Во все будние дни до Вознесения добавляются песнопения, связанные с воспоминаниями воскресных дней или Преполовения, что можно охарактеризовать как попразднства: Антипасхи — с понедельника до субботы 2-й седмицы; жен-мироносиц — с понедельника до субботы 3-й седмицы; расслабленного с понедельника до вторника 4-й седмицы (укороченное попразднство); Преполовения — с четверга 4-й седмицы до среды 5-й седмицы — это попразднство охватывает и воскресный день (неделю 5-ю, о самаряныне), когда соединяются последования воскресное Октоиха, Пасхи, самаряныни и Преполовения; самаряныни с четверга до субботы 5-й седмицы — попразднство начинается не сразу из-за попразднства Преполовения; слепого — с понедельника до среды 6-й седмицы. В среду 6-й седмицы, на отдание Пасхи, все эти особенности прекращаются. После Вознесения следуют: попразднство Вознесения — от пятницы 6-й седмицы по Пасхе до пятницы 7-й седмицы, поминовение усопших — в субботу перед П. (Троицкая суббота), после праздника П.— попразднство до субботы 1-й по П. и неделя Всех святых.

Лит.: *Мироносицкий П. П.* Пятидесятницу празднуем. СПб., 1913; *Скабалланович М. Н.* Пятидесятница. К., 1916. (Христ. праздники; 5); *Arranz J.* Les prières de la Gonyklisia ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin // OCP. 1982. Vol. 48. P. 92–123; *Темчин С. Ю.* К установлению кирилло-мефодиевской системы нумерации воскресных дней пасхального цикла // Slavistica Vilnensis. Vilnus, 1999. Vol. 48/2. P. 35–50; *Rouwhorst G.* The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost // StPatr. 2001. Vol. 35. P. 309–322; *Ванюков С., прот.* Обзор истории праздника Пятидесятницы // БСб. 2003. Вып. 11. С. 241–266; *Лукашевич А. А.* Из истории богослужения на праздник Св. Пятидесятницы // Служба в Неделю Святыя Пятидесятницы с последованием коленопреклонения. М., 2004. С. 95–110.

А. А. Лукашевич

Иконография сложилась на основе описания Сошествия Св. Духа в Деяниях св. апостолов (Деян 2. 1–4). Судя по описанию ц. св. Апостолов в К-поле,

Сошествие Св. Духа на апостолов. Миниатюра из Евангелия Раввулы. VI в. (Laurent. Plut. I. 56. Fol. 14v)

изображение этого евангельского события существовало в настенных росписях уже в раннехрист. искусстве (LCI. Sp. 416). Можно предположить, что связь праздников Вознесения Господня и П., основанная на обещании Спасителя перед Вознесением послать Духа Утешителя, на ранних этапах повлияла на формирование иконографии П. На ампулах из Монцы встречается изображение Вознесения Господня, где под мандорлой с возносящимся безбородым Христом изображена окруженная лучами Божественная десница, от к-рой вниз на Богоматерь, стоящую с воздетыми руками в центре группы апостолов, слетает голубь Св. Духа (ок. 600, собор св. Иоанна Крестителя в Монце, Италия).

Самый ранний дошедший до нас пример иконографии П.— миниатюра в Евангелии Раввулы (Laurent. Plut. I. 56. Fol. 14v, VI в.). На светлом розоватом фоне под дугообразным обрамлением в виде расширяющейся к центру темно-зеленой полосы, по верхнему краю к-рой изображены деревья, стоят 12 апостолов, фронтально, по трое в ряд по сторонам Божией Матери. Под их ногами — светло-зеленый позем с условно изображенной растительностью. Апостолы в светлых хитонах с клавами и в гиматиях, Богоматерь в синем платье и фиолетовом мафории. Ее фигура отделена от плотно обступающих апостолов неровной полосой красного фона. Богоматерь и нек-рые апостолы держат правые руки перед грудью в жесте благословения (кисть обращена к себе). Все изображены с нимбами, на к-рые опустились красные языки пламени. Над Богоматерью — слетающий сверху голубь Св. Духа.

Композиция близка к изображению нижней части композиции «Вознесение». Все элементы изображения свидетельствуют о том, что иконографическая схема П. еще не сложилась в своем основном виде. Апостолы представлены стоя, пространство, в к-ром происходит событие, показано условно, это не помещение горницы, где они, согласно тексту Деяний, находились в молитве, арочное обрамление — это или небесный свод, из к-рого слетает голубь Св. Духа, или гора с деревьями — намек на Елеонскую гору и Вознесение, позем скорее напоминает землю с растительностью. Единственное, в чем определенно проявляется особенность иконографии П.,— это число апостолов и языки пламени, к-рые в дальнейшем будут присутствовать в композиции.

В послеиконоборческий период композиция приобретает устойчивый характер и апостолы всегда изображаются сидящими. Так, на миниатюре в Хлудовской Псалтири (ГИМ. Хлуд. № 129д. Л. 62 об., ок. сер. IX в.) апостолы представлены сидящими в ряд, в центре помещается Престол уготованный (Этимасия), по сторонам к-рого — первоверховные апостолы Петр и Павел. Над Этимасией — голубь Св. Духа, из небесных сегментов, расположенных над обеими группами, исходят лучи с языками пламени. Евангелисты держат в руках Евангелия, ап. Павел — книгу, ап. Петр — свиток. На миниатюре в рукописи Слов Григория Назианзина (Paris. gr. 510. Fol. 301r, 879–882 гг.) те же основные элементы композиции расположены иначе: апостолы сидят плотным полукругом на синтроне, на фоне архитектуры. Этимасия с голубем Св. Духа в круглой голубой двуцветной славе, от к-рой к нимбам апостолов спускаются лучи, расположена над ними на фоне стены. В нижней части композиции, под подножием апостолов, образующим полукруглый выступ, стоят 2 группы людей, к-рые сопровождаются надписями: слева — «народы» (φυλαι), справа — «языки» (γλωσσαι). Форма пространства, в котором находятся сидящие апостолы, напоминает полукруг алтарной апсиды, что в дальнейшем станет типично для композиции П. В мозаике купола алтаря кафоликона мон-ря Осиос Лукас в Греции (30–40-е гг. XI в.) та же композиция располагается по кругу: апостолы сидят на отдельных, свободно стоящих скамьях, попарно обернувшись друг к другу, а медальон с Этимасией и голубем нахо-

дится в центре. Около медальона идет надпись: «Η ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗ» (Пятидесятница). От медальона к нимбам апостолов исходят лучи с языками пламени. Группы «языков» и «народов» также с надписями (φυλαι) и (γλωσσαι) изображены в парусах этого купола. Аналогичная композиция повторена в мозаике зап. купола собора ап. Марка в Венеции (1-я пол. XII в., с позднейшими переделками), где «народы», как они перечислены в Деяниях, помещены в простенках барабана с соответствующими лат. надписями (*Покровский*. 2001. С. 542).

В средневизант. период П. входит в программу храмовой декорации и помещается на эпистилиях темплонов. На иконах Этимасия и группы людей встречаются редко, а в книжной миниатюре и росписях эта традиция удерживается вплоть до палеологовской эпохи. Чтобы показать, что Св. Дух просвещает всех, «народы» могут быть представлены, напр., чернокожими персонажами (миниатюра в Лекционарии из мон-ря Дионисиат на Афоне — Ath. Dionys. 587, Fol. 36v., кон. XI в.) либо в экзотической одежде и даже в звероподобном облике (на миниатюре арм. худож. Тороса Рослина в Евангелии — Baltim. 539. Fol. 379r, 1262 г.). В сопроводительных надписях могут быть указаны наименования народов, напр., парфяне, мары (на миниатюре Тороса Рослина). Фигуры помещаются на темном фоне во внутреннем пространстве в форме арки между 2 рядами апостолов. На иконах апостолы располагаются полукругом, во главе к-рого апостолы Петр и Павел, обращенные друг к другу. Между ними остается небольшое незанятое пространство, подразумевающее невидимое присутствие Бога. Эта цезура напоминает горнее место в центре алтарного синтрона. Однако такая композиционная деталь не является обязательной. Зачастую интервалы между фигурами одинаковые и только позы и направление взглядов указывают на центр. Для иконографии средневизант. периода характерна особая жестикуляция апостолов — они изображаются с вытянутыми руками, благословляющими, либо с раскрытой ладонью, особенно если вытянута левая рука, хотя встречаются примеры, когда и левая рука имеет жест благословения, как на миниатюре в Лекционарии из мон-ря Дионисиат. На иконах внутреннее пространство арки между рядами апостолов чаще всего просто закрашено темной краской (напр., эпистилии темплонов, XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае; икона, XII в., ГЭ). Помещение, в к-ром происходит событие, лишь обозначается 2 башенками, фланкирующими композицию, но чаще таким обозначением служит сама полукруглая скамья.

В палеологовскую эпоху композиция П. претерпевает ряд изменений. Более

Сошествие Св. Духа на апостолов. Фрагмент иконы из праздничного чина иконостаса собора св. Софии в Новгороде. Ок. 1341 г. (НГОМЗ)

развитым становится архитектурный стаффаж. Башенки могут соединяться стеной (роспись кафоликона мон-ря Протат на Афоне, нач. XIV в.), колоннадой (роспись ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны, сер. XIV в.; икона из праздничного чина иконостаса новгородского Софийского собора, ок. 1341 г., НГОМЗ), иногда изображается целый ансамбль сооружений — базилики, портики на колоннах (роспись ц. св. Апостолов в мон-ре Печская Патриархия, ок. 1260 г.), на башнях и между ними — велумы. Позы апостолов становятся более спокойными, жестикуляция — сдержанной, иногда неск. апостолов оборачиваются друг к другу. В руках ап. Павла и евангелистов по традиции, сложившейся в послеиконоборческий период, находятся книги, у остальных — свитки как знак учительства (роспись мон-ря Дечаны), иногда все изображены со свитками (роспись ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря близ Скопье, Македония, ок. 1376–1381), встречаются иконы, на к-рых все апостолы с книгами (икона нач. XV в., НГОМЗ). Иконография П. в палеологовскую эпоху дополняется новым мотивом — в арке в центре композиции, где помещалось изображение «народов», появилась фигура в царской далматике и короне, с платом в руках, на к-ром лежит 12 свитков. Изображение сопровождается надписью: «Ο Κόσμος» (греч.— «мир») (росписи Протата, мон-ря Дечаны, Маркова мон-ря). Изображение царя-космоса получает широкое распространение и становится типичным для визант. и древнерус. иконографии П. Он изображается то в полный рост, сидящим со скрещенными ногами или на невысоком табурете, то по пояс. Как элемент композиции этот персонаж указан в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733): «В храмине двенадцать апостолов сидят полукругом. Под ними видна небольшая пещера, и в ней маститый старец в венце держит пред собою на обеих руках развернутое полотенце, на котором лежат двенадцать свитых хартий. Над ним начертана надпись: мир. На верху храмины виден Св. Дух в виде голубя. Вокруг Его блистает великий свет и из него исходят двенадцать огненных языков и спускаются на каждого апостола» (Ерминия ДФ. С. 117). Попытки истолкования этого персонажа предпринимались неоднократно. Обзор версий дал Н. В. Покровский (*Покровский*. 2001. С. 546–553). Некоторые исследователи отождествляли эту символическую фигуру с прор. Иоилем, поскольку на его пророчество ссылается автор апостольских Деяний (Иоиль 2. 28), другие усматривали в этом образе связь с царем Давидом, пророчество к-рого о Вознесении также имеет отношение к Сошествию Св. Духа (прор. Давид включен в композицию Вознесения на миниатюре Слов Иакова Коккиновафского, в верхней части к-рой также изображено Сошествие Св. Духа на апостолов — Vat. gr. 1162. Fol. 2v, 2-я четв. XII в.). Событие сошествия Св. Духа, происшедшее в Сионской горнице, также связывали с прор. Давидом, гробница к-рого находится в Сионской горе, т. е. под домом, где апостолы ждали обещанного Духа Утешителя (*Скабалланович М. Н.* Пятидесятница. Серг. П., 1995р. С. 17–25). Известны также неск. истолкований в иконописных подлинниках, в т. ч. в русских. В одном из сборников XVII в. дается такое объяснение, написанное в стиле народных духовных стихов: «...чесо ради пишется у сшествия Св. Духа человек седяй в темном месте, старостию одержим, а на нем риза червлена, и на главе его венец царский, и в руках своих имея убрус бел, и в нем написано 12 свитков? <...> человек седяше в темном месте, понеже весь мир в неверии прежде бяше, а иже старостию одержим, понеже состареся Адамовым преступлением, а еже риза червлена на нем, то приношение кровных жертв бесовских, а еже на главе венец царский, понеже царствоваше в мире грех, а еже в руках своих имеяше убрус, а в нем 12 свитков,— сиречь 12 апостолов учением своим весь мир просветиша» (цит. по: *Покровский*. 2001. С. 551). Такие интерпретации сложных для понимания иконописных образов составлялись, вероятно, самими иконописцами. Опровергая попытки отождествления фигуры царя с библейскими лицами, Покровский высказал мнение, что символическая фигура царя заменила собой изображение «народов». Эта гипотеза представляется наиболее вероятной, т. к. в искусстве палеологовского ренессанса прием использования античных олицетворений был достаточно широко распространен.

Повторялись как созданные в предшествующую эпоху символические олицетворения, напр., жен. фигурка с фантастическим головным убором — море (θάλασσα) в сцене «Крещение», так и олицетворения во вновь созданных композициях, напр., жен. фигуры, символизирующие землю и пустыню в иллюстрации стихиры «Что Ти принесем, Христе». Т. о., фигура старца в короне царя-космоса, олицетворяющего весь мир, имеет такое же значение как и проч. олицетворения, соответствие к-рых определенным персонажам, мужским или женским, всегда основано на роде того существительного, к-рое они символизируют.

Иконография П. в рус. искусстве домонг. периода полностью соответствует визант. образцам (собор Св. Софии в Киеве, Спасо-Преображенский собор Мирожского мон-ря в Пскове). В росписи собора Мирожского мон-ря (ок. 1140) композиция расположена на зап. стене над входом. Апостолы сидят полукругом, над ними в центре в небесном сегменте — Этимасия, от к-рой идут лучи в виде широких белых полос к нимбам апостолов. Надпись на фоне греческая (ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗ). Слав. надписи дают иное название композиции — «Сошествие Святого Духа». В росписи собора Рождества Пресв. Богородицы псковского Снетогорского мон-ря (1313) композиция П. небольшого размера расположена на вост. стене сев. рукава креста рядом с Преполовением. Здесь представлен вариант иконографии с изображением «народов» — 5 фигур в плащах, с колпаками на головах, активно жестикулирующие. В росписи ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде (1363) языки пламени изображены внутри нимбов, в небесном сегменте — голубь. На иконах XV — нач. XVI в. обычно изображен царь-космос (иконы иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля, Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры, Кашинского чина, Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря). На иконе П. из праздничного ряда иконостаса Кириллова Белозерского мон-ря у 2 апостолов на правой стороне спадают с ног развязанные сандалии. Смысл этой детали раскрывается при сравнении с иконой «Преображение Господне» из того же иконостаса, на к-рой у ап. Иоанна, падающего стремглав, также слетает с ноги развязанная сандалия. Это совпадение может указывать на то, что в Сионской горнице апостолы стали причастниками того божественного света, свидетелями к-рого впервые были на Фаворе.

Во 2-й пол. XVI в. под влиянием западноевроп. образцов в рус. иконографии П. появился новый извод, особенность которого — изображение Богоматери в центре апостольского круга. Присутствие Богоматери обосновывалось текстом Деяний, в к-ром говорилось о том, что Она вместе с проч. женами находилась в Сионской горнице. Этот иконографический тип получил широкое распространение в XVII и XVIII вв. Богоматерь, сидящая на троне на возвышении, и окружающие Ее апостолы изображаются внутри палат. Апостолы сидят рядами или по периметру палаты, имеющей прямоугольные, а не полукруглые очертания, чем подчеркивается историческая достоверность места действия. По этой же причине из числа присутствующих исключен ап. Павел (напр., икона письма Иосифа Владимирова из московской ц. Св. Троицы в Никитниках, 1666; рисунок в Сийском иконописном подлиннике, XVII в.). Стремление к точному следованию тексту Деяний приводит к тому, что на иконах XVIII в. встречаются изображения не только 12 апостолов, но и множества людей, находившихся в Сионской горнице.

Сошествие Св. Духа на апостолов. Роспись собора Рождества Пресв. Богородицы Снетогорского мон-ря в Пскове. 1313 г.
Фото: В. Е. Сусленков

Лит.: LCI. Bd. 3. Sp. 415–423 (Pfingsten); *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001. С. 538–554.

Н. В. Квливидзе

ПЯТИКНИ́ЖИЕ, или *Закон Моисеев,* 1-й раздел канона еврейской Библии (или *Ветхого Завета*), занимает центральное место в тексте. П. в евр. каноне обособлено от последующих книг, хотя Книга Иисуса Навина представляет собой продолжение *Второзакония,* завершающегося рассказом о смерти *Моисея.*

Название. Слово «Пятикнижие» пришло из греческого: ἡ πεντάτευχος (sc. βίβλος) — «книга из 5 частей», «пятитомник»; лат. вариант имеется у *Тертуллиана* (*Tertull.* Adv. Marcion. I 10): pentateuchus (sc. liber). Это слово встречается начиная со II в. по Р. Х. Оно обозначает часть Свящ. Писания: 5 первых книг ВЗ — то же самое, что в евр. традиции называется Тора. Евр. выражение *ḥămiššāʰ ḥumməšê (hat)tôrāʰ* — «пять пятых Торы», напоминающее πεντάτευχος, появилось только в талмудическую эпоху (см.: *Bacher.* 1899. S. 63; *Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jeruschalmi, and the Midraschic Literature. L.; N. Y., 1903. s. v. *ḥômēš*), возможно под влиянием греч. слова.

Обычно название «Тора» передается греч. словом ὁ νόμος — «закон». Однако евр. глагол, соответствующий слову «Тора», означает «учить, наставлять», что допускает перевод древнеевр. *tôrāʰ* как «учение, наставление». Такому переводу соответствует и содержание Торы: в ней одновременно присутствуют повествовательные, дидактические и юридические тексты. Объем неповествовательных текстов (генеалогии, списки, законы и т. п.) в П. примерно на $^1/_3$ больше объема текстов повествовательных (*Blenkinsopp.* 1992. P. 34).

Наименования книг в рус. Синодальном переводе Библии восходят к их названиям в греч. переводе П. в Септуагинте: Γένεσις (Происхождение; Синодальный пер.: Бытие), Ἔξοδος (Исход), Λευϊτικὸν (Левит), Ἀριθμοὶ (Числа), Δευτερονόμιον (Второзаконие). Евр. названия книг — Берешит (בראשית — «В начале»), Шемот (שמות — «Имена»), Вайикра (ויקרא — «И воззвал»), Бемидбар (במדבר — «В пустыне»), Деварим (דברים — «Слова») — даны по их начальным словам, что соответствует ближневост. обычаю называть лит. произведения по их первым словам.

Окончательную редакцию П. как самостоятельного корпуса, его отделение от последующих *исторических книг,* а также придание ему особого статуса можно датировать не позже конца персид. периода. Важнейшую роль в этом процессе играли события эпохи *Ездры* и *Неемии* (VI–V вв. до Р. Х.).

О каноническом авторитете П. в иудаизме и христианстве и об этапах канонизации П. см. в ст. *Канон библейский.* О святоотеческих толкованиях отдельных книг П. см. соответствующие статьи.

Э. П. С.

П. в историко-критической перспективе. *История изучения.* Если смотреть на П. как на исторический рассказ (от сотворения мира до смерти Моисея), этот рассказ имеет продолжение в следующих за П. книгах, в разд. «Пророки», в 1-й его части «Первые Пророки», к-рый со-

держит 4 книги: Иисуса Навина, Судей, Самуила и Царей. В греч. и лат. переводах каждая из 2 последних книг разделена на 2: Книга Самуила = 1 Цар + 2 Цар (LXX: βασιλείων α-β); Книга Царей = 3 Цар + 4 Цар (LXX: βασιλείων γ–δ). Значит, полный повествовательный цикл — от Быт до Цар (Быт 1 — 4 Цар 25) в МТ содержит 9 книг; в научном обиходе для него укоренился термин «Девятикнижие» (Enneateuch) (см. в статьях *Пророки, Канон библейский*). Этот цикл содержит всю историю евреев: от Творения до Катастрофы храма. Первым эту мысль, предвосхищая немецкого исследователя XX в. М. *Нота,* сформулировал Б. *Спиноза:* «Если мы теперь обратим внимание на связь и содержание всех этих книг, то легко заключим, что все они написаны одним и тем же историком, желавшим написать об иудейских древностях от первого их начала до первого разрушения города. Эти книги ведь так взаимно связаны, что по одному этому мы можем распознать, что они содержат только один рассказ одного историка» (*Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. М., 2015. С. 55).

Нот приписывал «одному историку» не все книги, а только книги от Второзакония до конца Царств. Этот цикл Нот назвал «девтерономической историей» (об этом см. в ст. *Исторические книги*). Четыре первые книги П. Нот в этот цикл не включал, т. к., по его мнению, у них особая история происхождения, мало связанная с происхождением исторического цикла. Эти 4 книги, т. е. П. без Второзакония, называют Четверокнижием (Tetrateuch); сама кн. Второзаконие составляет концептуальную и идеологическую основу девтерономической истории.

При этом в П. многократно встречаются обетования Бога отдать землю Ханаанскую потомкам *Авраама,* Израилю, однако это обещание в самом П. не исполняется; о его осуществлении рассказывается только в Книге Иисуса Навина. Поэтому ученые XIX–XX вв. присоединяли Книгу Иисуса Навина к П. и широко использовали термин «Шестикнижие» (Hexateuch).

В тексте Торы наряду с явными анахронизмами исследователи обнаруживали нарушения логики повествования. Это их натолкнуло на мысль об источниках, которые авторы П., возможно, использовали. Отправным пунктом в этом случае были многочисленные противоречия внутри повествования в П. Напр., *Ной* приводит в ковчег по паре (самца и самку) от каждого вида животных (так в Быт 7. 15); однако в Быт 7. 2 говорится о 7 парах каждого вида чистых животных. Согласно Быт 4. 26, человечество с самого начала почитало Бога Израиля под именем Яхве, тогда как, согласно Исх 3. 13–15, оно было открыто Израилю в момент призвания Моисея. И поведение фараона перед лицом обрушившихся на Египет бедствий объясняется по-разному: в соответствии с Исх 7. 3 Яхве ожесточил сердце фараона, заставив его действовать так, как он действовал; но в др. месте (Исх 8. 11 и т. д.) утверждается, что сам фараон проявил упрямство, очевидно обладая свободой выбора.

Встречаются и многочисленные дублеты. Известны 2 рассказа о Творении (Быт 1. 1 — 2. 3 и Быт 2. 4 — 3. 24; 2 рассказа о заключении *Завета* (договора) между Богом и Авраамом (Быт 15 и Быт 17); 2 рассказа об изгнании *Агари* (Быт 16 и Быт 21. 9–21); 2 истории призвания Моисея (Исх 3 след. и Исх 6); 2 декалога (Исх 20 и Втор 5) и др.

Еще одна проблема, к-рой историко-критическая экзегеза занималась с первых своих дней (см. в ст. *Библеистика*),— разное наименование Бога Израиля: в одних текстах Он появляется под именем Яхве, в других — под универсальным обозначением Элохим (Бог). На основе перечисленных наблюдений и фактов в сер. XVIII в. была разработана теория источников П. Это сделали независимо друг от друга нем. священник востоковед Х. Б. Виттер (1683–1715) и франц. врач, ученый Ж. *Астрюк.*

В 1753 г. была опубликована книга Астрюка (анонимно) «Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей при составлении книги Бытия» (Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s 'est servi pour composer le Livre de la Genèse). (Рус. перевод: С. Я. Шейнман (*Астрюк.* 1964) опубликован в кн.: Происхождение Библии: Из истории библейской критики. Ветхий Завет. М., 1964. С. 63–127.)

В этой книге Астрюк, преподававший медицину в Коллеж-Руайаль (позднее Коллеж-де-Франс), собирался представить доказательство, что П., несмотря на стилистические и содержательные различия,— это сочинение одного автора, Моисея. При составлении кн. *Бытие* Моисей пользовался 2 пространными документами (mémoires): документом А, в к-ром употреблялось имя Элохим и к-рый начинался с Быт 1, и документом В, в к-ром использовалось имя Иегова, а начало находилось в Быт 2. 4; к этим 2 документам добавлялся ряд фрагментарных «мемуаров». Все эти материалы Моисей использовал и объединял при написании кн. Бытие. Таким способом была впервые представлена гипотеза источников (или документов) — теория, к-рая в большой степени определяла дальнейшее развитие историко-критической экзегезы П.

Хильдесхаймский священник Х. Виттер высказал подобную идею на неск. десятилетий раньше, однако на его работу обратили внимание лишь в XX в.

После того как представление о существовании неск. источников более или менее утвердилось, понадобилась теория, к-рая могла бы объяснить, каким способом эти источники должны были соединиться, чтобы в итоге получилось П. в совр. его виде. С XVIII в. предлагались различные решения этой задачи.

«Предположения» Астрюка послужили отправной точкой для формирования документальной гипотезы. По этой гипотезе в основе П. лежат несколько параллельных повествовательных текстов, возникших в разное время и первоначально друг от друга независимых. В них рассказывается одна и та же история, однако рассказывается по-разному, с разным авторским «видением». Эти повествовательные тексты были соединены друг с другом усилиями нескольких, следующих друг за другом редакторов.

Трудности реконструкции отдельных повествовательных «линий» побудили нек-рых исследователей к созданию т. н. гипотезы фрагментов. Эта гипотеза исходит из того, что П. возникло на основе большого числа повествовательных и законодательных текстов, они передавались независимо друг от друга как отдельные фрагменты, вначале не образуя между собой повествовательных связующих линий. Эти фрагменты затем были скомпонованы несколькими редакторами, к-рые

также отвечали за хронологические рамки П.

Попытка объяснить всю сложную повествовательную линию Торы как результат редакционной переработки равным образом сталкивается с трудностями. По этой причине была в конце концов разработана гипотеза дополнений, представители к-рой исходят из одного лежащего в основе произведения, уже содержащего ядро П., однако в течение столетий подвергшегося многочисленным дополнениям. Хотя мн. исследователи эту теорию считают наиболее достоверной, вряд ли она в состоянии объяснить существование параллельных преданий в П.

Разработка модели, объясняющей возникновение П., к-рая считалась наиболее авторитетной примерно до 1970 г., тесно связана с именем Ю. *Велльгаузена.* Хотя гипотезу источников выдвинул и разрабатывал не он один, но именно он придал ей небывалую убедительность, чего не удавалось ни одному исследователю до Велльгаузена. В библеистике кон. XIX в. гипотезу Велльгаузена было принято называть «Новая документальная гипотеза»; иногда это название употребляется и в наст. время.

Мысль о том, что П. могло возникнуть на базе 3 или 4 параллельных лит. источников, возникала у ученых задолго до Велльгаузена. Однако, как распределяются документы на хронологической шкале, было совершенно неясно. Тексты, содержавшие священническое законодательство (Исх 25–40*; кн. Левит; Числ 1–10, а также повествовательные части текста, составленные в том же стиле), в течение долгого времени рассматривались как древнейшие. В 1839 г. страсбургский проф. Э. В. Рейсс выдвинул тезис о том, что в культовых и священнических законах, очевидно, отразилась более поздняя эпоха истории Израиля. Его ученик К. Г. Граф этот тезис обосновал, показав, что ни *Второзаконие,* ни тексты пророков или исторические книги (от Нав до 4 Цар) не знают священнического законодательства в той форме, в к-рой оно появляется в Торе. Поэтому священнический документ следует датировать пленным или послепленным временем. Новая относительная хронология документов образовала фундамент, на к-ром Велльгаузен и А. *Кюнен* возвели свою теорию возникновения П. Оба ученых взаимно повлияли друг на друга, так что форма, к-рую получила новая гипотеза документов 1876–1878 гг. под пером Велльгаузена, в сильной степени обязана работам нидерландского ученого Кюнена.

Велльгаузен (как и Кюнен) исходил из того, что источники П. пронизывают также и Книгу Иисуса Навина (т. е. все Шестикнижие). Картина становления Шестикнижия, по Велльгаузену, такова. Древнейшие источники, к-рые появились в эпоху царей,— яхвист (J) и элохист (E). Эти источники, к-рые сами по себе многослойны (выделяют J_1, J_2, J_3; E_1, E_2, E_3), были, по мнению Велльгаузена, объединены друг с другом между 850 и 750 гг. до Р. Х. Результат объединения — лит. произведение, которое назвали «иеговист» (JE). Иногда последователи Велльгаузена датируют это объединение временем после гибели Северного царства (722/1 г. до Р. Х.). В отличие от ряда своих последователей Велльгаузен относился весьма скептически к возможности строгого разделения JE на J и E.

Источник D (= 1-е издание Второзакония; от лат. Deuteronomium — «Второзаконие») возник около 620 г. до Р. Х., при царе *Иосии* (такая датировка предлагалась еще В. М. Л. *де Ветте* в 1805). Во время Вавилонского плена D был соединен с JE: с этого момента мы располагаем комплексом JED. Священнический документ P (от нем. Priestercodex — «жреческий кодекс», или «священнический кодекс»; обозначение P Велльгаузен заимствовал у Кюнена) равным образом многослоен, и его первичный (базовый) текст (P^g) содержит только нарративный материал, к к-рому затем были добавлены как вторичные дополнения (P^s) ритуальные и др. священнические предписания. Священнический документ был отредактирован либо в вавилонском изгнании, либо в Иерусалиме до прихода Ездры, в 450 г. до Р. Х., а затем в ходе реформы Ездры соединен с JED. В результате ок. 400 г. до Р. Х. появилось Шестикнижие в виде комбинации JEDP.

Документальная гипотеза служила Велльгаузену не только инструментом литературно-критического анализа, но и ключом к пониманию ветхозаветной истории религии. По его мнению, каждый из документов, принадлежа той ли иной эпохе, отражает определенный этап религ. истории. Напр., JE репрезентирует период монархии, документ D — реформу царя Иосии, а P — послепленное время и период «реставрации». Велльгаузен исследовал важнейшие культовые институты, напр. богослужение, жертвы, праздники, священство, для каждого из к-рых он обнаруживает одинаковую схему развития: от многообразия через централизацию к ритуализации. Так, иеговистские тексты говорят о многообразии местных святилищ во время монархии; тогда как при царе Иосии (документ D) культ централизуется и Иерусалимский храм становится единственным легитимным святилищем (ср.: 4 Цар 22–23 и Втор 12). Источник P такую централизацию уже подразумевает и проецирует ее в древнюю историю (ср. святилище в пустыне, сооружение к-рого в Исх 25–40 изображается как завершение акта Творения).

Вскоре после Велльгаузена внутри историко-критической экзегезы появился новый подход к исследованию текста: предлагалось уделять большее внимание устному преданию, лежавшему в основе П., и его социологическому контексту. Новая установка была теснейшим образом связана с именем И. Ф. Г. *Гункеля,* к-рого причисляют к направлению «Школа истории религий» (см. *Истории религий школа*). Для этой школы было характерно не ограничивать экзегетическое исследование реконструкцией лит. слоев библейского текста, а проникать в текст более глубоко, выявляя устные предания, идеи и мифологические архетипы, на к-рых данный текст базируется.

Школа истории религий находилась под сильным влиянием археологических открытий в Месопотамии, благодаря которым совр. мир узнал об ассиро-вавилонских (аккадских) текстах (напр., об эпосе о *Гильгамеше* и о сказании об Атрахасисе), к-рые поразительно близки к рассказам о Творении мира и о потопе из библейской кн. Бытия. После этих открытий стало невозможно комментировать 1-ю книгу П., не учитывая того, что подобные рассказы уже существовали в преданиях соседних культур.

«Бытие — это сборник преданий» (Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen) — так звучит 1-я фраза и главная мысль комментария на кн. Бытия Гункеля. Он предполагал, что «авторы» лежащих в основе П. ис-

точников свой материал не выдумывали; они в первую очередь были собирателями и издателями народных историй, легенд и устных преданий Др. Израиля.

Для Гункеля источники J, E, D, P принадлежали уже к следующей, более поздней стадии становления П. Источником повествовательной прозы были самостоятельные легенды. Чрезвычайно высоко ценя устную традицию, Гункель направил свою исследовательскую деятельность гл. обр. на долит. фазу становления повествовательного материала, к-рый содержится в П. Однако при таком изменении направления исследования существует опасность, что суждения об источнике и о происхождении текста вовсе не будут поддаваться проверке и потому окажутся в высшей степени спекулятивными.

Возможно, Гункель и сам усматривал эту опасность; во всяком случае он решительно настаивал на необходимости социологической и исторической локализации преданий. Представление о «месте в жизни» (нем. Sitz im Leben) библейского текста восходит к нему. Оно основывается на том, что каждый текст укоренен в конкретной коммуникативной ситуации и определенном социологическом контексте, к-рые отражаются в форме (= жанре) соответствующего текста. Гункель, т. о., один из основателей экзегетического метода, называемого методом истории форм (Formgeschichte) (см. в статьях *Библеистика, Исагогика*). Этот метод он разработал прежде всего в своем комментарии на Псалмы. Далее, благодаря методу истории форм историко-критическая экзегеза стала интенсивно заниматься законодательными текстами.

С появлением исследований Гункеля можно отметить рост интереса к домонархическому Израилю, к его политическим и религ. институтам. Большим влиянием пользовалось исследование А. *Альта* «Бог отцов» (*Alt A.* Der Gott der Väter // *Idem.* Kleine Schriften. Münch., 1959. Bd. 1. S. 1–78). Альт рассчитывал, что в нек-рых рассказах Бытия, где Яхве изображается как «Бог отцов», можно обнаружить следы дояхвистской религии кочевников. Ученик Альта Нот пытался реконструировать нек-рые институты израильских племен в период Судей, среди них — амфиктионию (священный союз 12 племен, поддерживавших общее святилище). За этим следовала волна дальнейших попыток реконструкции всех возможных праздников из истории израильских племен, напр. праздника обновления договора, праздника маццот (*опресноков*) и т. д. Правда, текстовая основа для таких реконструкций по большей части была крайне скудной. А если говорить об анализе текста, то интерес к «первичным единицам предания» порождает вопрос: каким был процесс развития первоначально независимых рассказов до таких нарративных комплексов, к которым могли бы в дальнейшем прибегать авторы П.?

Этот вопрос занимал Нота, к-рый предпринял попытку реконструировать историю содержащихся в П. преданий до их окончательной редакции. При этом главный интерес для него, как и для Гункеля, представляла долит. стадия развития преданий, потому что значимые события уже произошли в домонархический период, и яхвист, благодаря к-рому существует 1-й письменный источник П., должен был только заново упорядочить существующее предание. Чтобы объяснить развитие отдельных, первоначально самостоятельных легенд до больших комплексов предания, Нот выдвинул тезис, что П. возникло на основе неск. «главных тем», к-рые восходят к различным циклам предания. Самыми старыми из этих тем были: исход евр. народа из Египта и его шествие к земле Ханаанской. Др. темы, напр. предание о праотцах, о пребывании в пустыне, наконец, рассказ о синайском Откровении, накапливались вокруг этого более древнего комплекса. Поскольку таким же образом материал располагался в источниках J и E, Нот постулировал существование единого базового источника (G) для J и E. Так или иначе в работах Нота была показана важность истории преданий (Überlieferungsgeschichte) как предмета научной экзегезы ВЗ.

Еще одна смена парадигмы в изучении П., происшедшая при участии Нота, касалась концепции Шестикнижия. После Велльгаузена исследовательская работа в области изучения П. исходила из того, что влияние лежащих в основе П. источников затрагивает и Книгу Иисуса Навина. Эта Книга, т. о., рассматривалась как интегральная составная часть повествования П., его окончание. В ходе работы над комментарием к Книге Иисуса Навина Нот установил следующее: содержащийся в Книге материал (рассказ и списки) столь сильно отличается от материала источников J, E и P, что утверждение, будто эти источники были также использованы и при создании Книги Иисуса Навина, не может больше поддерживаться. Это заключение привело Нота к предположению о существовании девтерономической истории, к-рая охватывает книги от Втор до 4 Цар. При такой модификации модели Велльгаузена началом Торы становится не Шестикнижие (как считалось ранее), а Четверокнижие (книги Быт—Числ). Лишь на заключительном этапе формирования П. Второзаконие было отделено от девтерономической истории и присоединено к Четверокнижию.

Нот и его ученики сталкивались с определенными трудностями, когда нужно было отвечать на вопрос о том, в каком месте кончаются источники П.; в особенности это касалось источника J. Хотя конец J (или E) тогда уже не пытались найти в Книге Иисуса Навина, Нот был убежден в том, что древние источники J и E содержали рассказ о завоевании земли. Но где можно было бы обнаружить такой рассказ? Нот вынужден был признать, что конец источника J (как и конец источника E) был потерян или в ходе соединения Четверокнижия с девтерономической историей удален как необязательный дублет рассказа Книги Иисуса Навина. В наст. время уже ясно, что вряд ли такое объяснение можно считать убедительным.

Структура П. согласно классической документальной гипотезе (Велльгаузена). Древнейшим источником в классическом варианте документальной гипотезы считается яхвист (J), к-рый начинается с рассказа об Эдемском саде и о Творении (Быт 2. 4b — 3. 24) и доходит (предположительно) до рассказа о завоевании страны. В нем подробно описывается предыстория (Быт 2–4; 6–8* (звездочка (*) после указания библейского текста означает, что текст рассматривается с купюрами: включаются не все его слова, стихи или главы); 9. 18 слл.; 11*), эпоха прародителей (Быт 12–13*; 18–19*; 24; 28. 10 слл.*; 32. 23 слл.; 37–50*) и исход из Египта (Исх 1–17*). В синайской перикопе (Исх 19—Числ 10) на яхвиста приходится очень малая

доля материалов (Исх 19*; также «культовый» декалог в Исх 34). Источник употребляет Божественное имя Яхве, и этим обусловлено название источника. Возникновение яхвистского источника часто связывают с Соломоновым царством, т. е. с сер. X в. до Р. Х. (Велльгаузен датировал яхвиста периодом развитой монархии — IX–VIII вв. до Р. Х.; идея связи с культурным расцветом во время правления Соломона принадлежит Г. фон Раду).

Вторым по старшинству источником в классическом варианте документальной гипотезы был элохист (E), к-рый происходил предположительно из Северного царства и появился незадолго до выступления классических пророков VIII в. до Р. Х. (напр., прор. *Осии*). Его наименование обусловлено почти исключительным употреблением родового понятия Элохим (Бог), поскольку по представлениям этого источника Божественное имя Яхве было открыто только во время призвания Моисея (Исх 3. 14). Документ E разворачивается почти параллельно J, однако аналог предыстории в нем отсутствует. Текст элохиста сохранился гораздо хуже, чем текст яхвиста, а для Моисеевой эпохи (т. е. после Исх 3. 14, когда элохист начинает употреблять имя Яхве) его практически невозможно отличить от яхвиста. К особенно значимым из приписываемых элохисту текстов относятся заключение договора с Авраамом (Быт 15), жертвоприношение Исаака (Быт 22), призвание Моисея и открытие ему имени Яхве в Исх 3*, а также частично предание о Валааме (Числ 22–24*).

Третьим источником в классическом варианте документальной гипотезы является Священнический документ (P), созданный в начале послепленного времени (VI–V вв. до Р. Х.); этот документ начинается с первых слов Библии (Быт 1) и почти полностью сохранился. В качестве 4-го источника присоединяется Второзаконие*; его появление, согласно распространенной интерпретации, было связано с культовой реформой Иосии в 622 г. до Р. Х. (2 Цар 22 сл.). В дальнейшем этот источник был существенно дополнен.

Критическая дискуссия вокруг велльгаузеновской документальной гипотезы. В сер. 70-х гг. XX в. началось критическое обсуждение документальной гипотезы в целом. Практически одновременно и независимо друг от друга вышли 3 книги — в США, Швейцарии и Германии, разными способами расшатавшие устои велльгаузеновской парадигмы.

В работе «Авраам в истории и традиции» Дж. Ван Сетерс (*Van Seters.* 1975) отверг представление об эпохе патриархов, как реально существовавшей во II тыс. до Р. Х. Он доказал, в частности, что лучшие параллели обычаям, известным из Быт 16 (что бесплодная жена может быть заменена ее служанкой, причем ребенок последней может считаться ребенком госпожи), присутствуют в документах новоассирийского и нововавилонского времени. Ван Сетерс дает позднюю датировку яхвиста (к-рого он перемещает в период плена). От источника E Ван Сетерс полностью отказывается, истолковывая «элохистские» тексты как воспринятые яхвистом предания. Источник P он понимает не как самостоятельный документ, а как редактора яхвиста, к-рый одновременно стал и редактором всего П.

Позднюю датировку яхвиста предлагал также Х. Г. Шмид в работе «Так называемый яхвист» (*Schmid H. H.* 1976). В своей книге он изучил тексты, отнесенные Нотом к яхвисту, и установил близость их к Второзаконию или к девтерономическим текстам. Также было показано, что мн. темы, которые содержатся в J, ясно засвидетельствованы помимо П. только в пленный или послепленный период (напр., тема Авраама). К этому можно прибавить, что призвание Моисея (Исх 3) имеет параллели в Иер 1 и Иез 2. Теология непослушания в яхвистских текстах (из кн. Чисел) имеет прозрачную параллель с девтерономической схемой непослушание — наказание — исправление в Книге Судей. Шмид с некоторой осторожностью предлагает причислить яхвиста к носителям девтерономической теологии или их окружению, т. е. датировать его VII–VI вв. до Р. Х.

Радикальной критике гипотеза источников была подвергнута Р. Рендторфом (*Rendtorff.* 1976). В книге, написанной с явной ориентацией на работы Нота (ее название «Проблема истории преданий Пятикнижия», ср. название книги Нота «История преданий Пятикнижия»), Рендторф в первую очередь указал на мн. недостатки и проблемы, возникающие при разделении источников. На основе повествования о патриархах он развивает собственную теорию возникновения П., к-рая соответствует гипотезе фрагментов. Повествования об Аврааме, Исааке и Иакове, согласно этой теории, редактор связал друг с другом с помощью мотива Божественного обетования еще до того, как возникла связь этих повествований с др. темами П. Рендторф определенным образом перенимает идею Нота о темах П., к-рые он называет «большими единствами». Эти большие единства были лишь относительно поздно с помощью девтерономической редакции связаны друг с другом. Документ P для Рендторфа также редакционный слой (завершающий), который большому повествованию, созданному девтерономической редакцией, предпосылает предысторию (Быт 1–11).

Предложение Рендторфа отказаться от традиц. языка гипотезы источников его ученик Э. Блум реализовал в новой модели П. В «Композиции истории праотцев» (*Blum.* 1984) он объяснил возникновение рассказов о прародителях в духе своего учителя — как постепенное срастание первоначально независимых историй и блоков предания. Соединение постепенно срастающихся историй о патриархах с преданием о Моисее происходило в раннеперсид. период в рамках девтерономической композиции (DK), которая уже предполагала существование девтерономической истории. Одновременно или немного позже складывалась священническая композиция (PK), которая связала предысторию с преданиями о праотцах и с преданием о Моисее и Синае. Блум продолжил разработку своей модели в «Исследованиях композиции Пятикнижия» (*Idem.* 1990), в к-рых он собирался показать, что П.— это результат создания крупной композиции (священнической композиции), которая интегрировала в себя более раннюю (девтерономическую) композицию. Теория Блума была принята рядом ученых в немецкоязычной среде (и за ее пределами). Нек-рые из них внесли свой вклад в развитие теории Блума, прежде всего в связи с идеей государственной (персидской) авторизации П. Так, Р. Альберц (*Albertz.* 1992) защищал тезис о том, что П. род. из компромисса между политически лидирующим девтеро-

номическим «советом» мирян, с одной стороны, и коллегией священников, с др. стороны, причем обе группы стремились создать новую общность людей, признаваемую персид. верховной властью.

Еще один вариант возрожденной Рендторфом гипотезы фрагментов был развит Э. Отто (*Otto*. 2000). Он также исходил из того, что такие блоки традиции, как предыстория (Быт 1–11), сказания о патриархах, рассказ о Моисее и об исходе, в течение долгого времени передавались независимо друг от друга; они впервые были объединены в священническом документе. Наряду с этим рассказ о Синае и Книга Договора (Исх 20. 22 — 23. 33) были модифицированы и восприняты девтерономической традицией. Шестикнижие и П. были впервые созданы только в персид. время посредством 2 конкурирующих редакций (редакции Шестикнижия и редакции П.), обе следует приписать священническим кругам.

Более популярный вариант традиц. теории источников представлен П. Ваймером, Э. Ценгером и др. разработчиками т. н. Мюнстерской модели Пятикнижия. Эта модель также исходит из представления о существовании независимых преданий, к-рые впервые были объединены во 2-й пол. VII в. до Р. Х. в Иерусалиме в «Иеговистскую историческую книгу» (JE). В вавилонском изгнании появилось «Большое историческое девтерономическое сочинение», охватывающее тексты от Быт 2. 4b до 4 Цар 25*. Оно включало Книгу Договора и Второзаконие. Возникшее в нач. персид. времени священническое сочинение (P^G) после 450 г. до Р. Х. было включено в «Большое послепленное историческое сочинение», к-рое соответствует Девятикнижию. Ок. 400 г. до Р. Х. это Девятикнижие было подразделено на П. и Первых Пророков.

Современная дискуссия о модели происхождения П. Кризис классической документальной гипотезы схематично можно обрисовать следующим образом. Разработанная Велльгаузеном теория уступила место новому, относительно недавно сформировавшемуся консенсусу ученых: гипотеза об элохистском источнике большинством экзегетов была отвергнута, яхвистское же сочинение датируется ныне не Соломоновой эпохой, т. е. X в. до Р. Х., а новоассирийским (*Seebass*. 1996) или нововавилонским периодом (*Levin*. 1993; *Rose*. 1981; *Van Seters*. 1987). Яхвистское сочинение в этой ситуации становится важнейшим досвященническим документом в П., а из-за новой датировки J общепринятая хронологическая последовательность яхвист — девтерономическая история сменилась на обратную. Мн. исследователи исходят из того, что яхвист уже предполагает существование девтерономической истории и его сочинение систематически формировалось как своего рода «пролог» (*Rose*. 1981; *Van Seters*. 1992) к ней (Втор — 4 Цар). Однако остается неясность в вопросе о том, как связан документ J с девтерономической школой. Для одних (*Van Seters*. 1987; *Idem*. 1992) яхвист является автором/редактором, к-рый, хотя знает терминологию и теологию девтерономической школы, сам от них дистанцируется и девтерономической «ортодоксии» противопоставляет свою более «либеральную» позицию. Другие, напротив, видят яхвиста как прямого продолжателя девтерономистов (*Rose*. 1981). Подобная т. зр. представлена также Блумом (*Blum*. 1990), к-рый несвященнические тексты П. больше не приписывает яхвисту, а интерпретирует их как девтерономическую композицию (KD, D-композицию). Согласно Блуму, создатели этой композиции продолжали наследие девтерономической школы, сложившейся и создавшей девтерономическую историю в период плена.

С одной стороны, несвященнические тексты кн. Исход (и в меньшей степени кн. Чисел) явно близки к девтерономической традиции по языку и теологии (напр., пассажи Исх 23. 31–33 и 34. 10–13, в к-рых обещание земли представлено в «воинственной» версии, предполагающей насильственное выдворение местного населения). С др. стороны, несвященнические тексты Бытия, за редким исключением, не содержат параллелей к девтерономической традиции. В зависимости от того, ставится ли акцент на обещания праотцам в Бытии или на воинственную идеологию Исх — Числ, возникает очень разное впечатление от сочинения яхвиста и взаимосвязи этого сочинения с девтерономической школой.

Несмотря на очевидное стилистическое и идеологическое различие между текстами книг Бытие и Исход—Чисел, предположение о том, что досвященническая редакция П. охватывала также и кн. Бытие, сначала не подвергалось радикальному сомнению. В этом пункте вышедшая из кризиса 70-х гг. XX в. новая модель происхождения П. в сущности сохранила традиц. взгляд на источник J, сформировавшийся в рамках документальной гипотезы. Однако в 1990 г. Т. Рёмер (*Römer*. 1990), следуя за Ван Сетерсом, показал, что упоминание «отцов» в девтерономической истории первоначально относилось не к праотцам кн. Бытия, а к поколению Исхода. В согласии с этим выводом он выдвинул предположение о том, что предания кн. Бытия и предания кн. Исход в досвященническом П. еще были обособлены друг от друга. Только автор P соединил их в едином лит. сочинении. Это предположение еще раз было детально обосновано К. Шмидом (*Schmid K*. 1999) и с тех пор стало общепризнанным (см. в этой связи сборники статей под ред. Я. К. Герца и др. (*Gertz et al*. 2002), а также под ред. Т. Б. Доузмана и К. Шмида (*Dozeman, Schmid*. 2006)). Данное предположение, однако, подразумевает полное преобразование общепринятой модели интерпретации досвященнической редакции П. То, что однородной редакции «в стиле J», которая распределялась бы по всему тексту Бытие—Второзаконие, на досвященнической стадии не существовало, означает, что яхвист не мог быть создателем П. На основании этого заключения Блум в поздних работах (*Blum*. 2002) пересмотрел свою модель, допустив, что его девтерономическая композиция начинается только с кн. Исход, а вовсе не с кн. Бытия, как было в его первоначальных работах. Если до появления P материалы, содержащиеся в Бытии* и Исходе*, все еще передавались независимо друг от друга, следует принимать во внимание гетерогенный характер досвященнических преданий, к-рые еще не были объединены в один документ. Этот вывод согласуется с общей тенденцией в текущих исследованиях, которые за канонической формой П. обнаруживают различные первоначально независимые собрания текстов (что соответствует гипотезе фрагментов).

Возвращение к гипотезе фрагментов (*Nihan, Römer*. 2009. P. 160–161). Возвращение к гипотезе фрагментов в совр. исследованиях началось уже

в работах Рендторфа, занимавшегося «большими единствами», из к-рых состоит П. Рендторф исходил из предпосылок предложенной Нотом истории преданий П., однако пришел к совершенно др. результату. Если для Нота соединение главных преданий и крупных тем П. (праотцы, исход, путешествие по пустыне, Синай, завоевание земли) произошло еще в домонархическое время, Рендторф приписал этот шаг редакции девтерономического типа, сопоставимой с девтерономической композицией у Блума. В новых исследованиях подчеркивается важность разных независимых сборников преданий для возникновения досвященнических материалов.

Два различных предания о происхождении Израиля. Тезис Рёмера о том, что упоминание «отцов» (предков) в девтерономическом предании относится к поколению исхода, а не к праотцам кн. Бытия, хорошо согласуется с результатами, к-рые получил А. де Пюри (*Pury.* 1991), исследуя цикл сказаний об Иакове в Быт 25–36*. Де Пюри прежде всего показал, что цикл рассказов об Иакове первоначально был независимым преданием о происхождении Израиля, к-рое конкурировало с преданием об исходе из Египта. Т. о., согласно де Пюри, существовало 2 конфликтующих предания о происхождении народа Израиля. В то время как в цикле сказаний о праотцах (Быт 12–36*) сохранилась традиция о колонизации Ханаана древними предками израильтян, предание об исходе сообщает о выходе израильских предков из Египта. Конфликт между этими 2 традициями — это конфликт между 2 представлениями о происхождении народа Израиля. Генеалогическое представление (Бытие) противостоит представлению об избранности (Исход) в духе «девтерономического профетизма», для которого израильская идентичность основана не на происхождении, а на послушании закону. Такие тексты, как Иез 33. 24, показывают, что обе легенды происхождения сталкивались одна с другой, особенно во время плена и возвращения из изгнания, когда вопрос об идентичности был предметом острых дискуссий. Авторы документа P (или P^g), к-рые оба предания впервые соединили, составив из них связный рассказ, должны были эти предания согласовать, максимально смягчая между ними конфликт.

Не исключено, однако, что еще до священнической редакции между 2 преданиями существовали точки соприкосновения. С одной стороны, нек-рые составленные в девтерономическом стиле (возможно, досвященнические) тексты — среди них в первую очередь Втор 26. 5–9 — предполагают связь между преданием о миграции в Египет и преданием о переселении/об уходе из Египта. С др. стороны, мн. тексты внутри предания о праотцах содержат аллюзию на традицию исхода (в Быт 12. 10–20 и в Быт 16). Это означает, что предания об исходе по меньшей мере нек-рым из авторов преданий о праотцах были известны; иногда эти авторы выражали критическое отношение к традиции исхода и старались от нее отмежеваться.

Досвященническая предыстория (Быт 1–11*). Первым, кто заявил о первоначальной независимости досвященнической версии предыстории, был Ф. Крюземанн (*Crüsemann.* 1981). Он заметил, что предыстория (Быт 1–11) не содержит указаний на продолжение в Быт 12–25*. Единственный связующий элемент между 2 комплексами текстов можно обнаружить в Быт 12. 1–3, однако этот кусок текста, возможно, лишь поздняя добавка. В том же направлении ведет исследование и М. Витте (*Witte.* 1998). Результат Витте состоит в том, что не существовало досвященнической редакции, связывающей Быт 2–8* с остальным П. Напротив, эта связь была создана исключительно тем последним редактором, к-рый т. н. яхвистскую предысторию (датируемую началом послепленного периода) включил в священнический рассказ. Др. исследователи идут еще дальше и утверждают, что все несвященнические тексты в Быт 1–11 являются послесвященническими (*Krüger.* 1997; *Otto.* 1996; *Arneth.* 2007). Однако исследование Витте показывает, что нужно предпочесть гипотезу о самостоятельном досвященническом рассказе. Это лит. произведение скорее всего повествует только о Творении (Быт 2–3*) и потопе (Быт 6–8*); оно образует иудейскую параллель месопотамским мифам о происхождении (прежде всего к «Атрахасису»).

Девтерономический рассказ о Моисее и об исходе из Египта. Существует мнение, что также и рассказ Исх 1–15 первоначально составлял самостоятельное предание. В наст. время в пользу существования истории ухода/переселения из Египта, восходящей к домонархическому периоду, высказывается Э. А. Кнауф (*Knauf.* 1988). Напротив, Альберц (*Albertz.* 1992) идентифицирует в Исх 1–15 остаток старой истории о Моисее времен царя Иеровоама I, а также историю о казнях и об исходе из Египта, датируемую периодом плена. В. Освальд (*Oswald.* 1998) также отмечает первоначальную независимость нарративного комплекса Исх 1–15, к-рый в пленный период был расширен до более полного рассказа Исх 1–24*: в нем изображался не только уход Израиля из Египта, но и его прибытие к горе Божией («Рассказ об исходе и горе Божией»). Наконец, Герц (*Gertz.* 2000) восстанавливает в деталях лит. первообраз первоначально самостоятельного досвященнического (не-P) рассказа об исходе.

Примечательно, что несвященнические тексты в Исх 1–15 могут быть, по крайней мере частично, идентифицированы с девтерономической композицией. Если это так, то в характерном для нек-рых рассказов чередовании 2 источников (напр., в рассказах о казнях египетских или переходе через м. Суф) вместо яхвистского или иеговистского текста (JE) следует говорить о девтерономическом тексте. Девтерономическое влияние обнаруживается в кн. Исход, начиная с Исх 3, что признавали уже мн. приверженцы документальной гипотезы. Этот факт ранее объяснялся либо предположением, что данный пассаж является «иеговистским» (= прото-девтерономическим) текстом, либо гипотезой о девтерономических добавлениях к уже существующему JE-рассказу.

Однако проще исходить из гипотезы о том, что базовый компонент рассказа Исх 3 (3. 1, 2*, 3–4, 6aαb, 7–14, 16aαb, 17; 4. 18) принадлежит девтерономической композиции, подразумевающей существование девтерономической истории (*Blum.* 1990; *Albertz.* 2009). Отправной точкой для композиции Исх 3 послужили, вероятно, размышления о пророке Моисее из Втор 18. 15–20, а также закрепленный в девтерономическом контексте теологический интерес к святости имени Яхве. Обещание земли в стихах 8 и 17 создает напряжение, к-рое снимается только в развязке — в Книге Иисуса Навина. «Список народов» последний раз у Пер-

вых Пророков встречается в 3 Цар 9. 20. То, что использование этого списка начинается с Исх 3, может означать, что с текстом Исх 3 связана концепция «расширенной девтерономической истории» (Исх — 4 Цар*). Призвание Моисея в Исх 3* при очевидном параллелизме с призванием прор. Иеремии (Иер 1) вводит, кроме того, позднедевтерономическую концепцию пророков, регулярно посылаемых Яхве. Эта концепция формулируется в конце девтерономической истории, а именно в 4 Цар 17. 13–14. К девтерономической композиции относится также несвященническая часть рассказов о казнях египетских (Исх 7–11*). В противоположность Р, в к-ром подчеркивается, что Яхве ожесточил сердце фараона и последний, т. о., стал чем-то вроде марионетки для демонстрации силы Божией, для девтерономического редактора егип. царь вполне свободен в своем выборе. Сообразно этому казни выполняют роль наказания за непослушание фараона и соответствуют девтерономической теологии, как она выразилась в проклятиях Втор 28. Согласно Ван Сетерсу (*Van Seters.* 1994), несвященнический источник при формировании рассказа о казнях вдохновлялся приведенными во Втор 28 описаниями бедствий. Нек-рые бедствия сводятся к природным явлениям, напр. нашествию саранчи или окрашиванию нильской воды в красный («кровавый») цвет (*Römer.* 2014. S. 119–120).

В девтерономической версии перехода через м. Суф (вероятный вариант текста: Исх 14. 5–7, 10b, 13–14, 21*, 24*, 25, 27*, 30) вмешательство Яхве представлено иначе, чем в Р: вода не «расступается», а отгоняется сильным ветром; сценарий соответствует жанру «войн Яхве» (*Weimar.* 1976). Израиль видит преследующего его врага, взывает к Яхве, Яхве же совершает чудо — и враг повержен.

К девтерономической редакции следует также причислить тексты Исх 17. 1–2*, 5–7*, к-рые, возможно, представляют собой переработку древних этиологических рассказов о Массе и Мериве, а также Исх 17. 8–15*, в к-ром девтерономический редактор внезапно вводит Иисуса Навина в качестве военачальника, конструирует из Амалика типичного врага Израиля, а ст. Исх 17. 14 подготавливает Втор 25. 19. Встреча Моисея с Иофором в ст. Исх 18 была, возможно, извлечена из древней традиции также девтерономическими редакторами («гора Божия» и «Итро» указывают на связь с Исх 3. 1–4. 17*).

Законодательные кодексы. Научная традиция издавна выделяет в П. 3 законодательных кодекса: Книгу Договора (Исх 20. 22 — 23. 33), второзаконнический кодекс (Втор 12–26) и Кодекс святости (Лев 17–26). Раньше считалось, что все 3 законодательных текста были независимыми сводами законов, к-рые лишь потом были включены в нынешний повествовательный контекст. В наст. время большинство ученых продолжают поддерживать идею первоначальной самостоятельности Книги Договора и второзаконнического кодекса. Существует также полное единство по поводу относительной хронологии этих кодексов: самым древним законодательным текстом из 3 считается Книга Договора. С этим не согласен только Ван Сетерс (*Van Seters.* 2003), по мнению к-рого Книга Договора — лит. творение яхвиста периода плена, по существу переработка второзаконнического кодекса. Напротив, идея первоначальной самостоятельности Кодекса святости и его датировка пленным периодом рассматриваются научным сообществом с растущим скептицизмом. В наст. время исследователи предпочитают причислять этот сборник законов к позднему священническому или даже послесвященническому творению, к-рое разрабатывалось для своего нынешнего положения в П. с целью связать и согласовать древние законы — Книгу Договора и второзаконнический кодекс (*Nihan.* 2007).

С Книгой Договора дело обстоит сложнее. Блум (*Blum.* 1990) считал, что ее включение в синайскую перикопу произошло на преддевтерономической стадии. В ряде более новых работ представлена др. т. зр.: включение Книги Договора в контекст синайской перикопы связано с послесвященнической редакцией (*Crüsemann.* 1992; *Levin.* 1993; *Otto.* 2000). Для Отто переработка Книги Договора и ее включение в синайскую перикопу в ходе окончательной редакции П. мотивированы намерением редакторов всю законодательную традицию Израиля (от древнейшей, т. е. Книги Договора, через промежуточную, а именно второзаконнический кодекс, до самой поздней, Кодекса святости) сделать в совокупности обозримой для читателя. В наст. время растет число экзегетов, к-рые относят к послесвященническому материалу многочисленные пассажи из повествовательного обрамления синайской перикопы (Исх 19 и 24, особенно Исх 19. 3–8). Фактически возникает вопрос: не следует ли всю синайскую перикопу в Исх 19–24 считать послесвященнической (как это делает Отто)? Правда, такая трактовка порождает существенные трудности. Синайская перикопа, несомненно, имеет сложную редакционную историю, к-рую едва ли можно связать с одним-единственным редактором П. В любом случае нельзя исключать нек-рой вероятности того, что Книга Договора уже в досвященническую эпоху была включена в первоначальный рассказ об исходе.

Происхождение, характер и функция первичного священнического документа. В исследованиях, проводившихся с позиций документальной гипотезы, всегда различали первичный священнический документ (Grundschrift, P^g) и вторичные дополнения, к к-рым относили, в частности, т. н. законодательные материалы, прежде всего в книгах Левит и Чисел. В этой классической, велльгаузеновской форме P^g считался самым поздним из источников П. (более поздним, чем J, E, D). В течение V в. до Р. Х. документ P^g непрерывно расширялся за счет разнообразных дополнений (вторичные дополнения обозначались P^s). К ним гл. обр. относились ритуальные предписания, отражавшие развитие культа в эпоху Второго храма (персид. период). Этот процесс закончился только после того, как Р был соединен с др. источниками и образовал значительно более крупный корпус текстов. Предположения о первоначально независимом Р сегодня придерживаются большинство экзегетов, хотя в ходе дискуссии предшествующего периода мн. исследователи рассматривали Р как редактора несвященнического материала или по крайней мере части этого материала. Большое число фактов говорит в пользу первоначальной независимости Р, среди них особенное значение имеет то, что содержащиеся в книгах Бытие — Исход фрагменты Р образуют замкнутое повествование и что для мн. эпизодов повествования (потоп, исход), о которых

рассказывается в несвященнических материалах, Р предлагает собственную параллельную версию. Гипотеза о священническом редакторе, по-видимому, остается неубедительной.

Однако если традиц. гипотеза о Р как о независимом источнике сохраняется, вопрос об идейном содержании Р остается в высшей степени спорным. Спор в первую очередь касается протяженности текста P^g, к-рая безусловно связана и с концепцией Р, и с проблемой возникновения П. Пока священнический документ рассматривается как самый поздний источник П., его завершение ищут либо в Книге Иисуса Навина (Нав 18–19*) (это сочетается с представлением о том, что Тора некогда была Шестикнижием), либо в конце Второзакония (Втор 34*) (здесь проявляется скепсис по отношению к гипотезе Шестикнижия, навеянный трудами Нота). Второе решение, т. е. то, что P^g завершается во Втор 34*, остается все-таки проблематичным, поскольку отнесенные к P^g стихи (часть 1-го ст. и стихи 7–9) не содержат сообщения о том, что Моисей умер (*Nihan, Römer.* 2009. P. 166). Кроме того, Л. Перлит (*Perlitt.* 1988) показал, что особенности языка в этих стихах характерны для окончательной редакции П. (смесь священнического и девтерономического яз.). Были сделаны попытки найти конец P^g ранее Втор 34*, т. е. в кн. Чисел. Предлагавшиеся места, а именно Числ 20 (смерть Аарона) или Числ 27 (передача Иисусу полномочий Моисея), также не очень подходят для завершения рассказа P^g, тем более что они содержат немало элементов, указывающих на позднюю редакцию П. Так, Э. Аурелиус (*Aurelius.* 1988) предложил искать завершение P^g не в рассказах о пребывании Израиля в пустыне, а в синайской перикопе (Исх 25 — Числ 10). Это предложение находит широкую поддержку в сегодняшних исследованиях, однако при этом точное место, где должен закончиться священнический документ, остается предметом разногласий. Т. Пола (*Pola.* 1995) предложил в качестве такого места Исх 40*, связав конец первичного священнического документа с завершением строительства скинии на Синае. Нек-рые исследователи это предложение поддержали (*Bauks.* 2004; *Kratz.* 2000); другие предпочитают т. зр., согласно к-рой P^g должен заканчиваться в кн. Левит. Напр., Ценгер отождествил заключение P^g с рассказом о начале жертвенного культа в Лев 9* (*Zenger.* 1997). Священнический рассказ достигает в этой главе кульминации, изображая 1-е жертвоприношение на вновь воздвигнутом жертвеннике, что, несомненно, образует подходящее заключение для К. Ниана (*Nihan.* 2007), однако обсуждает возможность заключительного текста для P^g в Лев 16, где изображается всеохватывающий очистительный ритуал в святилище; в этом тексте содержатся многочисленные аллюзии на Быт 1. Выбрать один из неск. предложенных вариантов довольно трудно. Экзегеты, которые высказываются за окончание P^g в Исх 40, указывают, между прочим, на очевидное удвоение, к-рое встречается в Исх 40. 34–35b. Т. к. стихи в Исх 40. 35, вероятно, предназначены для того, чтобы подготовить почву для Лев 9. 23–24, и являются поздним добавлением, это означает, что связь между книгами Исход и Левит в Р носит вторичный характер. Исследователи, которые видят окончание P^g в кн. Левит, подчеркивают, что рассказ о сооружении святилища находит логический конец в изображении инициации жертвенного культа в Лев 1–9 или соответственно в Лев 1–16.

Нельзя сказать, что в совр. исследованиях тезис о конце P^g в синайской перикопе безоговорочно принят, если судить по сравнительно новым работам Л. Шмидта (*Schmidt.* 1993) и К. Фревеля (*Frevel.* 2000). Однако, если все-таки с этим тезисом согласиться, это значит допустить, что священнический документ изначально распространялся только на книги Быт — Исх* (в определенном отношении это соответствует предложению де Ветте, сделанному еще в 1807) или Быт — Лев*. К тому же этот тезис наводит на мысль, что характер, функцию и смысл 1-й версии Р следовало бы полностью определить заново и что от традиц. представления, будто P^g предлагает версию рассказа, параллельную остальным источникам, необходимо отказаться. Первоначальная редакция священнического документа в этом случае не доходит до рассказа о завоевании земли, но завершается описанием др. события: Бог, покинув гору Синай, на вершине к-рой Он пребывал в облаке (ср.: Исх 24. 15b — 18* P^g), поселяется посреди Своего народа, в построенном Его народом святилище (Исх 40. 34). В рамках этой концепции значение имеет уже не завоевание земли как цель и венец исхода, а возвращение божественного присутствия в общину израильтян (Быт 1 — Исх 40*), а также введение священнического культа (Лев 1–16).

Происхождение и функция священнической Торы (Лев 1–16). Дискуссия о строении, о протяженности текста и об идейном содержании P^g помогает по-новому подойти к вопросу о происхождении Лев 1–16. С позиции классической документальной гипотезы эти главы кн. Левит рассматривались по большей части как результат неск. вставок из ритуальных и правовых материалов и приписывались неск. вторичным священническим редакциям (P^s). Более точный анализ, однако, позволил установить лит. единство раздела Лев 1–16 и его центральное значение для священнического документа. Лев 1–16 по существу состоит из 2 больших сборников предписаний. Один из них относится к жертвам (Лев 1–7), второй — к процедурам, которые необходимо провести, если кто-то из членов общины стал нечистым, причем выбор процедуры зависит от степени осквернения (Лев 11–15). Сборник, посвященный жертвам, завершается рассказом о назначении первых священников (Аарона и его сыновей — Лев 8), об их первых жертвоприношениях и освящении жертвенного культа (Лев 9). Сборник, посвященный вопросам нечистоты, завершается описанием грандиозного ежегодного ритуала очищения святилища (Лев 16). В целом текст Лев 1–16 образует своего рода священническую Тору (наставление), предназначенную для того, чтобы ее зачитывали в общине, собравшейся у подножия Синая перед Шатром Встречи. Эту Тору следует рассматривать как осмысленное, хотя и не обязательное, дополнение к документу P^g, сосредоточенному в Быт 1 — Исх 40*. С одной стороны, ситуация показывает, что собравшаяся у подножия Синая община выслушивает наставления по поводу жертвоприношений и по поводу принимаемых в случае нечистоты мер (области, обычно относимые к компетенции священников) — иными словами, теперь весь Израиль становится народом священников. С др. стороны, священническая

Тора, Лев 1–16, следует за окончанием повествовательной части P^g (Исх 40. 34), к-рая изображает возвращение Божия присутствия в Израиль, в священное пространство святилища. Эта Тора должна учить общину (в пределах созданного авторами Р представления о Моисеевом законодательстве), как умилостивить Бога с помощью жертв (Лев 1-7) и как не разгневать Его, вольно или невольно оскверняя святилище (Лев 11–16).

Редакторы Лев 1–16 заимствовали различные предания о правилах жертвоприношений (в особенности Лев 1–3) и священнических рекомендациях в случае осквернения разными факторами (в особенности Лев 11.2–23*; 12*; 13–14*; 15*). Речь, вероятно, идет о культовых инструкциях, первоначально употреблявшихся для обучения священников. Священнические редакторы Лев 1–16 включили эти тексты в описание авторами Р синайского Откровения и представили их как указания, адресованные всей общине израильтян (хотя нек-рые касаются исключительно священников, напр. Лев 6–7; 13–14). Путем включения ритуалов 9-й и 16-й глав кн. Левит редакторы ориентировали эти инструкции на ведущую тему P^g, а именно на доступность контакта с Божеством для общины израильтян. В Исх 40 Яхве вступает во владение святилищем, к-рое Ему воздвигли израильтяне (Исх 40. 34 P^g), но Моисей еще не может переступить порог святилища (Исх 40. 35). И сразу же за этой констатацией следует речь Яхве (Лев 1. 1), Который впервые после вхождения в Шатер Встречи обращается к Моисею, чтобы сообщить ему правила о жертвах (Лев 1–7) (Исх 40. 36–38 — поздняя вставка на уровне редакции П.). После того как были посвящены первые священники и принесены первые жертвы в согласии с воспринятыми Моисеем указаниями (9. 1–21), Аарон, выполняя функцию первосвященника, благословил народ (9. 22). Затем Моисей в сопровождении Аарона смог, наконец, пройти за полог, обозначающий вход в Шатер Встречи (9. 23а). Яхве принял жертву, допустив явление Своей «Славы» всей собравшейся у жертвенника общине (9. 23b — 24), что можно расценивать как знак: взаимоотношения между Богом и человеком (Израилем) впервые после потопа полностью восстановлены. В Лев 16 Аарону разрешается впервые пройти через завесу внутри святилища и вступить в Святая Святых, непосредственно в место Божия присутствия.

Священническая Тора (Лев 1–16), как видно, в подлинном смысле слова увенчивает начатый в Быт 1 священнический рассказ, даже если этот раздел порожден вторичной стадией развития источника Р. Община израильтян, представленная в кн. Исход как «царство священников», теперь была наставлена в предписаниях и законах, что ей в принципе позволяет выполнять священническое служение. В этом смысле Лев 1–16 продолжает процесс отделения Израиля от др. народов, к-рый уже начался в священническом рассказе Быт 1 — Исх 40*. Община, посреди к-рой пребывает Бог, Творец мира, должна выделяться среди др. народов тем, что обладает знанием жертвенного культа (Лев 1–7) и более высокой степенью чистоты (Лев 11–15, особенно 11).

Результат историко-критического исследования П. в XVIII–XIX вв. можно, как уже было сказано, условно свести к 3 моделям, объясняющим его происхождение. Эти модели использовались альтернативно или в сочетании друг с другом. Они формулируются следующим образом (ср.: *Gertz*. 2006. S. 199).

Гипотеза первичного сочинения (Grundschrifthypothese) (= гипотеза дополнений) исходит из того, что повествовательный текст П. в главных своих частях сводится к одному-единственному произведению. Это первичное произведение в процессе своей передачи многократно в отдельных местах дополнялось либо путем включения письменного или устного текста, либо путем внесения интерпретирующих замечаний. Первичное сочинение часто отождествляется со священническим документом Р документальной гипотезы.

Документальная гипотеза (= гипотеза источников) выделяет в рассказе П. (прежде всего на основании имеющихся дублетов) неск. первоначально самостоятельных документов (источников). Эти документы происходят из разных исторических контекстов и предлагают более или менее пространные, однако в значительной мере параллельные, изложения предыстории и древнейшей истории Израиля. Эти документы были последовательно объединены редакторами. Предметом дискуссии остается вопрос о том, в какой мере редакторы «исправляли» тексты источников.

Гипотеза фрагментов подразделяет повествование П. на ряд изначально независимых тем (Творение и потоп, Авраам, Иаков, исход, Синай, странствие в пустыне, завоевание земли). В процессе передачи предания отдельные темы объединялись в циклы или блоки, к-рые в течение длительного времени независимо друг от друга передавались и дописывались до тех пор, пока после одной или неск. редакций они не превратились в целостный рассказ П.

В кон. XIX в. приоритет приобрела документальная гипотеза. В течение почти 100 лет она господствовала в библейских научных исследованиях как достоверная научная теория, объясняющая происхождение П. и его структуру. Однако в последние десятилетия XX в. документальная гипотеза подвергалась систематической критике как неудовлетворительная теория, противоречащая фактам и новым результатам филологического исследования П. В объяснительную модель происхождения П. вносились необходимые изменения, а предпосылки, на к-рых строилась классическая гипотеза, в конце концов были пересмотрены. Что в результате осталось и что было отвергнуто?

1. Испытание временем выдержал только один источник классической документальной гипотезы — священнический документ Р, первоначально самостоятельное лит. сочинение. Выделение текстов священнического документа из остальных текстов П. и определение места этого документа в истории лит. процесса не потеряли силу до наст. времени. Правда, протяженность священнического документа значительно уменьшилась (Быт 1 — Лев 16*), а его роль изменилась: документ Р стал ядром, вокруг к-рого накапливались тематически близкие «фрагменты» — лит. предания, формирующие досвященнический материал П.

2. Второй важнейший источник Четверокнижия, яхвист (J) или иеговист (JE), возможно, никогда не существовал, т. е. гипотезу о существовании досвященнического повествовательного текста, который охватывает события от Быт до Числ или от Быт до Втор, следует отбросить.

Скорее всего священнический документ был соединен редакторами с набором изолированных фрагментов. К важнейшим из них можно отнести: первоначально независимый законодательный текст — Книгу Договора (Исх 20. 22 — 23. 33*); несвященническую предысторию (Быт 1–11*) (прежде всего рассказ о Творении и потопе (Быт 2–8*)); 2 сборника рассказов — об Иакове (Быт 26–36*) и об Аврааме (Быт 12–25*); несвященническую историю о Моисее и об исходе (Исх 1–14*). Считается, что последняя еще на досвященнической стадии была превращена в «Жизнь Моисея» и, возможно, позднее расширена путем добавления 1-го варианта синайской перикопы (Исх 19–24*).

3. Описанная ситуация больше всего соответствует гипотезе фрагментов в сочетании с гипотезой первичного сочинения, а от документальной гипотезы осталось мало. Однако до сих пор речь шла лишь о священническом документе (Быт 1 — Лев 16*), соединенном с несвященническими параллельными текстами. Следующим этапом создания текста П. был синтез 2 больших традиций (*Nihan, Römer.* 2009. P. 175–176), к-рые до того момента существовали независимо: Второзакония (отделенного от Первых Пророков) и священнического документа P, соединенного с несвященническими фрагментами. Главная задача, к-рая стояла перед работающими над текстом Торы книжниками, состояла скорее всего в том, чтобы принять во внимание 2 различных, следующих друг за другом откровения закона Моисею и Израилю. Синтез между Быт 1 — Лев 16 и Втор получался в пользу синайского законодательства и в ущерб Второзаконию. Из Кодекса святости, к-рый является результатом синтеза законодательных традиций Израиля, исследователи заключают, что теперь синайское законодательство имеет приоритет перед законодательством Второзакония. Поэтому Второзаконие становится 2-м законом (что, вероятно, правильно передается греч. словом τὸ δευτερονόμιον), т. е. откровением, к-рое синайское Откровение только дополняет; эту мысль внушают первые стихи кн. Второзаконие (Втор 1. 1–5).

4. Но процесс создания текста П. на этом еще не завершен. Начавшееся в Исх 19 Божественное Откровение на горе Синай завершается Кодексом святости, о чем недвусмысленно сообщают колофоны в Лев 26. 46 и 27. 34 («Таковы повеления, которые Господь дал Моисею для сынов Израилевых у горы Синай»). Теперь в принципе ничего уже нельзя было добавить. Кн. Чисел, к-рая представляет собой соединительное звено между Быт — Лев и Втор, предоставляла редакторам П. последнюю возможность добавить объемные новые материалы перед завершением Торы. Эта гипотеза была обоснована в монографии Р. Ахенбаха (*Achenbach.* 2003). Он доказывает, что — помимо неск. отдельных преданий, включенных в книгу,— все важные идентифицируемые редакции являются по природе последевтерономическими и послесвященническими. Это означает, что они не могли принадлежать самостоятельному произведению. Другими словами, редакция кн. Чисел с самого начала происходила в рамках редакции П.

Т. о., становление П.— процесс гораздо более сложный, чем предлагали объяснительные модели XIX и нач. XX в. Многообразие предлагаемых сегодня теорий и подходов, не обязательно взаимоисключающих, отражает сложность исследуемого предмета.

Лит.: ***Сочинения основоположников:*** *De Wette W. M. L.* Beiträge zur Einleitung in das AT. Halle, 1806. Bd. 1: Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik: Mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung; 1807. Bd. 2: Kritik der israelitischen Geschichte; *Kuenen A.* Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT. Lpz., 1887–1894. 3 Bde; *Wellhausen J.* Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT. B., 1899³; *idem.* Prolegomena zur Geschichte Israels. B., 1927⁶, 2001ʳ (рус. пер.: *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / Пер. с нем.: Н. М. Никольский. СПб., 1909); Genesis/übers. u. erkl. von H. Gunkel. Gött., 1910³; *Noth M.* Überlieferungsgeschichtliche Studien. Halle, 1943. Bd. 1; *idem.* Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttg., 1948; *Astruc J.* Conjectures sur la Genèse (1753) / Introduction et notes de P. Gibert. P., 1999 (рус. пер.: *Астрюк Ж.* Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей при составлении книги Бытия / Пер. с франц.: С. Я. Шейнман // Происхождение Библии: Из истории библейской критики: Ветхий Завет / Сост., вступ. ст. и примеч.: И. А. Крывелев. М., 1964. С. 126–253); *Harvey P. B., Jr., Halpern B.* W. M. L. de Wette's «Dissertatio Critica...»: Context and Translation // ZAOBRG. 2008. Bd. 14. S. 47–85. ***Статьи и монографии:*** *Bacher W.* Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Lpz., 1899. Bd. 1: Die Bibelexegetische Terminologie der Tannaiten; *Van Seters J.* Abraham in History and Tradition. New Haven; L., 1975; *idem.* Der Jahwist als Historiker. Zürich, 1987; *idem.* Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis. Louisville, 1992; *idem.* The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus — Numbers. Louisville, 1994; *idem.* A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code. Oxf.; N. Y., 2003; *Rendtorff R.* Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. B.; N. Y., 1976; *Schmid H. H.* Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich, 1976; *Weimar P.* Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7 // Biblica. 1976. Vol. 57. N 1. P. 38–73; *Crüsemann F.* Die Eigenständigkeit der Urgeschichte: Ein Beitrag zur Diskussion um den «Jahwisten» // Die Botschaft und die Boten. Neukirchen-Vluyn, 1981. S. 11–29; *Rose M.* Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. Zürich, 1981; *Kraus H.-J.* Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT. Neukirchen-Vluyn, 1982³; *Blum E.* Die Komposition der Vätergeschichte. Neukirchen-Vluyn, 1984; *idem.* Studien zur Komposition des Pentateuch. B., 1990; *idem.* Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus: Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen // Abschied vom Jahwisten. B.; N. Y., 2002. S. 119–156; *Aurelius E.* Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im AT. Stockh., 1988; *Knauf E. A.* Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. Wiesbaden, 1988; *Perlitt L.* Priesterschrift im Deuteronomium? // ZAW. 1988. Bd. 100. Suppl. S. 65–88; *Römer T.* Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. Freiburg; Gött., 1990; *Pury A., de.* Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël // Congress Volume Leuven 1989 / Ed. J. A. Emerton. Leiden, 1991. P. 78–96; *Albertz R.* Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Gött., 1992. 2 Bde; *idem.* Die vergessene Heilsmittlerschaft des Mose: Erste Überlegungen zu einem spätexilischen Exodusbuch (Ex 1–34*) // EvTh. 2009. Bd. 69. H. 6. S. 443–459; *Blenkinsopp J.* The Pentateuch: An Introd. to the First Five Books of the Bible. N. Y. etc., 1992; *Crüsemann F.* Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. Münch., 1992; *Levin C.* Der Jahwist. Gött., 1993; *Schmidt L.* Studien zur Priesterschrift. B.; N. Y., 1993; *Houtman C.* Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung nebst einer Auswertung. Kampen, 1994; *Pola T.* Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pᵍ. Neukirchen-Vluyn, 1995; *Otto E.* Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext // «Jedes Ding hat seine Zeit»: Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. B.; N. Y., 1996. S. 167–192; *idem.* Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens. Tüb., 2000; *Seebass H.* Pentateuch // TRE. 1996. Bd. 26. S. 185–209; *Krüger T.* Das menschliche Herz und die Weisung Gottes: Elemente einer Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im AT // Rezeption und Auslegung im AT und seinem Umfeld / Hrsg. T. Krüger, R. G. Kratz. Freiburg; Gött., 1997, S. 65–92; *Zenger E.* Priesterschrift // TRE. 1997. Bd. 27. S. 435–446; *Oswald W.* Israel am Gottesberg;

Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. Freiburg; Gött., 1998; *Witte M.* Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26. B., 1998; *Schmid K.* Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des AT. Neukirchen-Vluyn, 1999; *Frevel C.* Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern: Zum Ende der Priestergrundschrift. Freiburg i. Br. etc., 2000; *Gertz J. C.* Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuch. zur Endredaktion des Pentateuch. Gött., 2000; *idem.* Tora und Vordere Propheten // Grundinformation AT: Eine Einf. in Literatur, Religion und Geschichte des AT / Hrsg. J. C. Gertz. Gött., 2006. S. 187–302; *Kratz R. G.* Die Komposition der erzählenden Bücher des AT: Grundwissen der Bibelkritik. Gött., 2000; *Gertz J. C., etc., Hrsg.* Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion. B., 2002; *Achenbach R.* Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch. Wiesbaden, 2003; *Bauks M.* Die Begriffe *môrāšāʰ* und *'āḥûzzāʰ* in P^g: Überlegungen zur Landkonzeption der Priestergrundschrift // ZAW. 2004. Bd. 116. N 2. S. 171–188; *Dozeman T. B., Schmid K., ed.* A Farewell to the Yahwist?: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation. Atlanta, 2006; *Ska J.-L.* Introduction to Reading the Pentateuch. Winona Lake, 2006; *Arneth M.* Durch Adams Fall ist ganz verderbt... : Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte. Gött., 2007; *Nihan C.* From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus. Tüb., 2007; *Nihan C., Römer T.* Le débat actuel sur la formation du Pentateuque // Introduction à l'Ancien Testament / Éd. T. Römer, J.-D. Macchi, C. Nihan. Gen., 2009². P. 158–184; *Sæbø M., ed.* Hebrew Bible // Old Testament: The History of Its Interpretation. Gött., 2013. Vol. 3: From Modernism to Post-Modernism (The 19th and 20th Cent.). Pt. 1: The 19th Cent.— a Cent. of Modernism and Historicism; *Römer T.* Der Pentateuch // *Dietrich W., Mathys H.-P. e. a.* Die Entstehung des Alten Testaments: Neuausgabe. Stuttg., 2014. S. 53–166; *Zenger E. e. a.* Einleitung in das AT / Hrsg. C. Frevel. Stuttg., 2015⁹. S. 67–227.

С. В. Тищенко

ПЯ́ТО-ШЕСТО́Й СОБО́Р — см. ст. *Вселенский VI Собор.*

Р, буква всех алфавитов, основанных на кириллице. В болг. алфавите 17-я по счету, в церковнославянском, русском и белорусском алфавитах — 18-я, в сербском — 20-я, в македонском и украинском — 21-я. Используется также в письменностях некоторых неслав. народов. Рус. совр. название буквы — «эр» — употребляется как существительное среднего рода («прописное Р»). Названия старославянское («рьци») и церковнославянское («рцы») представляют собой форму 2–3-го лица ед. ч. повелительного наклонения глагола «рещи» (скажи, говори). Старославянское и церковнославянское названия буквы Р и 2 следующих за ней букв — С и Т — образуют синтагму «рцы слово твердо».

С формами глагола «рещи» Р устойчиво связано во мн. древнейших слав. азбучных акростихах, напр., с формами повелительного наклонения ед. (рци) и мн. (рцете) ч. в молитвах «Аз превечен в Троицы»: «Рци ты, Иудо, како цену возмеши на безценнем» (*Кобяк.* 1987. С. 155); «Аз есмь Бог»: «Рцете, безаконнии» (*Демкова, Дробленкова.* 1968. С. 59); «Аз Ти благодарю Бог»: «Рцете, беззаконии людие, почто, в том добре суще, поклонистеся Валааму» (*Кобяк.* 1987. С. 153); «Аз есмь Бог первый»: «Рцете, жидове беззаконии» (*Демкова, Дробленкова.* 1968. С. 59); «Азбука об Адаме»: «Рцете, пророци, славу Божию, хотящю на земли от Девы родитися» (Там же. С. 60); с формами настоящего и прошедшего времени в молитвах «Аз есмь свет миру»: «Речете Ми слово не творящие воли Моея, и не услышу вас» (*Кобяк, Поздеева.* 1981. С. 143); «Аз любях вы и без числа отдаяи»: «Рех и третие Данилом пророком» (*Петров.* 1894. С. 22), в другой редакции: «Рех третью работу Даниилом пророком» (2-я ред.) (*Кобяк.* 1987. С. 152); «Аз есмь всему миру свет»: «Рече Господь пастухом» (1-я ред.) (*Демкова, Дробленкова.* 1968. С. 55). Столь же регулярно в древнейших слав. азбучных акростихах Р соотносится с формами производного от глагола «рещи» существительного «речение»: «Аз преже о Господе Бозе начинаю вещати»: «Речение Духа Святаго вселеную исполни» (Там же. С. 58), в др. редакции: «Речение Святаго Духа вселенную исполни» (*Амфилохий (Сергиевский-Казанцев).* 1875. С. 141), в другой редакции: «Речение Духа Свята вселенную исполни» (*Петров.* 1894. С. 18), в др. редакции: «Речение Духа Святаго вселенную просвети исполни» (*Кобяк.* 1987. С. 148); «Аз от начала повествую с тобою, евреянине»: «Речение Божие свершися на вас казнию, но паки мудроствует о твари Своей» (*Петров.* 1894. С. 19), в др. редакции: «Речение Божие свершися на вы казнию, но паки милосердует твари Своем» (*Кобяк.* 1987. С. 149); «Аз есмь, Израилю, изведыи тя из дому работы»: «Речением и действом ангела основание его твердое разруших» (*Петров.* 1894. С. 20), в др. редакции: «Речением и деиством ангела основание его твердое разрушив» (*Кобяк.* 1987. С. 151). Часто Р соответствует форма «руце» (двойственное число существительного «рука») — в азбучной молитве *Константина,* еп. Преславского: «Руце бо свои выспрь въздею присно» (*Степанов.* 1997. С. 421); в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Руце воздев и воздыханием зову, ущедри мя, Владыко» (*Кобяк.* 1987. С. 147), в др. редакции: «Руце мои въздею к Тебе, Христе, греховными стрелами уязвен», в др. редакции: «Руце воздею к Тебе, Христе милостиве, греховными страстьми уязвлен» (*Соболевский.* Церковнослав. стихотворения. 1902. С. 34, 35); в азбучных стихирах бельческого погребения в составе Требника: «Руце, и очи, и ум вздев на высоту» (*Загребин.* 1981. С. 81); в стихирах 6-го гласа на предпразднство Богоявления: «Руце и сердце мне трепещет» (*Јовановић-Стипчевић.* 1981. С. 110). В единичных случаях в азбучных акростихах Р соотнесено со словами «ритор» — в молитве «Аще хощеши мудрости святых»: «Ритор глаголется речиточець, понеже мног разуме имеет о всем писати и глаголати» (*Кобяк.* 1987. С. 145); «разделиша» — «Аз есмь всему миру свет»: «Разделиша ризы Моя себе» (2-я ред.) (*Демкова, Дробленкова.* 1968. С. 57; *Кобяк.* 1987. С. 155); «радуи се» — во 2-м цикле стихир на Рождество Христово: «Радуи се и ти и весели се, Июдо, сь Давидом», в др. редакции: «Радуи се, Иудо, с Давидом» (*Попов.* 1985. С. 45); «речные» — в стихире на попразднство Богоявления: «Речные струе все освятил еси, Владко» (Там же. С. 49).

В русском и церковнославянском языках Р обозначает звуки [р] и [р']: «радость», «рвать», «работати», «миръ», «риск», «зверь», «риза», «ѱалтырь».

Начертание Р в кириллице восходит к унциальному варианту греч. буквы «ро» (Р), к-рая по рисунку представляет собой зеркальную округлую трансформацию финик. знака «рош» (голова) — ⲣ.

Древнейшим в уставе считается «маломасштабное» начертание Р — с маленькой округлой петлей, не достигающей верхней линии строки, и с короткой мачтой — ⲣ. Это начертание сохраняется сравнительно долго и представлено в таких па-

мятниках XII в., как *Добромирово Евангелие,* Битольские листки (XII–XIII вв.?), в одном из почерков *Вуканова Евангелия* (ок. 1202, по др. данным, 1196–1202, ок. 1200, 1200–1202) и т. д. Появляется тенденция к удлинению мачты и ее наклону влево (ꙗ в *Энинском Апостоле*), иногда к ее незначительному изгибу влево (ꙗ в *Супрасльском сборнике,* XI в.). Наряду с преобладающими начертаниями с петлей округлой и слегка заостренной кверху встречаются варианты с круглой петлей (ꙗ в Минее 1095 г.), с изломанной петлей углом вперед (ꙗ в *Македонском кириллическом листе*) или вверх (ꙗ в *Изборнике 1076 г.*). «Высокое» начертание в границах строки, приближающееся к совр. начертанию печатной прописной буквы Р, характерно для памятников эпиграфики с X в. (ꙗ в надписи болг. царя Самуила) до кон. XV в. Его модификации с петлей, верх которой не сомкнут с мачтой и иногда заканчивается завитком — ꙗ, наблюдаются в южнослав. эпиграфике с сер. XIV до нач. XV в. В надписи на надгробии Мары Черноевич в мон-ре Ком (Черногория) 1464–1465 гг. представлено единичное начертание Р, напоминающее по форме кириллическую букву Г с загнутым крючком — ꙗ. Второй вариант начертания Р — с большой петлей, занимающей всю строку,— ꙗ встречается в ряде надписей кон. XII — сер. XIII в. и сер. XIV — кон. XV в. (*Томовић.* 1974. С. 22).

В уставных почерках XII–XIII вв. появляются модификации с дугообразно и S-образно изогнутыми мачтами, с округлой и круглой петлей большего размера — ꙗ ꙗ ꙗ, с петлей, сильно заостренной вверху,— ꙗ ꙗ, с изломанной петлей углом вниз — ꙗ, с петлей с 2 изломами — ꙗ, с несомкнутой петлей — ꙗ, с пересечкой под петлей — ꙗ, с покрытием — ꙗ, с нижней засечкой — ꙗ.

Полууставные начертания Р в XIV–XV вв. продолжают соответствующие уставные, ср. ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ.

В новгородских берестяных грамотах представлены 3 основных варианта начертания Р, главным отличительным признаком к-рых является форма петли: 1) с округлой петлей и прямой мачтой, преобладающий с XI до нач. XIV в.,— ꙗ; модификация этого начертания — с изогнутой мачтой (ꙗ) — зафиксирована в грамотах 2 периодов: XI–XII вв. и XIV — сер. XV в.; 2) с петлей с одним изломом, угол к-рой может быть направлен а) вверх — ꙗ ꙗ (XI–XII вв.); б) вниз — ꙗ ꙗ (сер. XIII — сер. XV в.); в) вперед — ꙗ (сер. XII–XIV в.); 3) с петлей с 2 изломами — ꙗ ꙗ, распространенный с кон. XIII до сер. XV в. В грамотах встречаются и разнообразные модификации основных начертаний: XI–XII вв.— с пересечкой под петлей ꙗ, с покрытием ꙗ ꙗ, с S-образно изогнутой мачтой ꙗ ꙗ; XI — 1-й четв. XIII в.— с выступом вверху ꙗ, с маленькой петлей ꙗ ꙗ, с открытой петлей, не сужающейся книзу ꙗ, с сильным изгибом и неузкой головкой ꙗ ꙗ; XI–XIV вв.— с нижней засечкой ꙗ ꙗ; XII–XIII вв.— с петлей, верх к-рой не сомкнут с мачтой ꙗ, с открытой петлей широкое ꙗ; сер. XIII — сер. XV в.— с петлей во всю строку ꙗ; сер. XIV — сер. XV в.— с наклонной прямой мачтой ꙗ (*Зализняк.* 2000. С. 182–185).

В скорописи XV в. написание Р мало меняется по сравнению со своими полууставными прототипами (ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ), подобные модели сохраняются до XVII в. включительно (ꙗ ꙗ). В московской скорописи в XVI в. появляются начертания, похожие на греческие скорописные. В XVII в. возникли новые графические типы: 1) напоминающие по форме восьмерку ꙗ ꙗ, 2) в виде 2 линий, соединенных под строкой под острым углом ꙗ. Весьма разнообразны модели Р в укр. скорописи XVII в. Распространены варианты с длинной мачтой разной формы, опускающейся под строку: плавно изгибающейся влево ꙗ ꙗ, резко загибающейся вправо под прямым ꙗ ꙗ или острым углом ꙗ ꙗ ꙗ, закручивающейся в петлю, иногда весьма причудливую ꙗ ꙗ ꙗ. Петля головки буквы может быть как округлой, так и с одним изломом, встречаются начерки и с открытыми петлями — ꙗ. Бытует также вариант с сильно изогнутой мачтой, напоминающей кириллическую букву С, к середине к-рой примыкает угол,— ꙗ. У начертаний, занимающих строку целиком, прямая или S-образно изогнутая мачта заканчивается штрихом или петлей, верхняя петля имеет округлую форму ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ. В белорус. скорописи этого времени преобладают начертания преимущественно с округлой петлей и с прямой или S-образной мачтой, опускающейся под строку, с небольшим изгибом влево или с маленькой петлей — ꙗ ꙗ ꙗ ꙗ. С XVI в. получает распространение выносное лежащее Р без титла ꙗ, к-рое бытует до кон. XVII в. как в великорус., так и в укр. и белорус. скорописи.

Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило полууставные типы с округлой, узкой, заостренной вверху петлей и с прямой или со слегка изогнутой мачтой — ꙗ. Совр. вариант начертания оформился на основе ренессансного шрифта «антиква» и вошел в широкий обиход в нач. XVIII в., после петровской реформы гражданского алфавита. Совр. рукописные строчная и прописная буквы (*Рр*) ведут происхождение от канцелярского письма нач. XIX в.: *Рр*.

В глаголице, согласно наиболее распространенной т. зр., начертание буквы ⰑⰑ восходит к одному из минускульно-скорописных вариантов греч. буквы «ро» — ρ, представляя собой его перевернутую трансформацию. По др. версии, прототипом глаголического начертания могли послужить знаки эфиоп. алфавита «ри» и «ра» ⰑⰑ, арм. алфавита «ер» ⰑⰑ, груз. алфавита «бан» ⰑⰑ.

В отличие от форм большинства букв глаголицы в начертании глаголической буквы ⰑⰑ отсутствует вертикальная или горизонтальная симметрия. По структуре глаголическая буква Р близка к др. букве, обозначающей сонорный согласный,— «наш» (ꙗ). Начертание ⰑⰑ может рассматриваться как перевернутое начертание ꙗ. Единственное графическое отличие между этими глаголическими буквами — отсутствие у Р левого горизонтального штриха.

Нижняя петлеобразная часть буквы может быть образована 3 или 4 линиями. Наклон этих линий и характер соединения — более угловатый или плавный — определяют форму нижний части: в виде трапеции ꙗ (в *«Киевских листках»,* в *Клоцевом сборнике,* в 2 первых частях Синайской Псалтири (см. в ст. *Синайские находки*)), в виде треугольника со сторонами разной длины (в *Ассеманиевом* и *Зографском* Евангелиях, в Синайском Евхологии (см. в ст. *Синайские находки*)), в единичных случаях — в виде ромба и квадрата. Во всех указанных вариантах наиболее распространены начертания со сглаженными или смягченными верхними углами, в результате чего нижняя часть буквы приобретает

форму неправильной окружности или эллипса — ѣ ѣ. Вне зависимости от формы во мн. старослав. глаголических памятниках ширина нижней петлеобразной части буквы больше, чем ее высота,— ѣ.

Верхняя часть буквы состоит из вертикальной линии, к-рая может являться продолжением нижнего левого вертикального штриха. Однако достаточно часто верхняя линия соединяется с нижней частью буквы под углом, как, напр., в 3-м основном почерке Синайской Псалтири — ѣ. В Ассеманиевом Евангелии верхний штрих, расположенный вертикально, касается почти середины нижней округлой части — ѣ. Верхняя линия может заканчиваться едва заметной засечкой, к-рая в отдельных почерках может быть несколько больше,— Т. Иногда засечка продлевается вправо — ѣ ѣ, что характерно для 3 первых частей Синайской Псалтири, зафиксировано также в *Охридских глаголических листках,* в Зографском Евангелии, в Синайском Евхологии. Подобное начертание (ѣ) представлено и в одном из древнейших памятников хорват. глаголицы — Венских листках.

В пермской азбуке, созданной свт. *Стефаном* Пермским в посл. четв. XIV в. для обращения в христианство финно-угорских народов, буква Р представляет собой стилизацию начертания кириллической буквы без мачты с развернутой вниз петлей с изломом — ▽ ▽ ▽ ▽.

В рус. языке Р употребляется в составе нек-рых сокращений: р.— рубль (денежная единица), река, Р — рентген (единица измерения).

Как в кириллице, следующей за греко-визант. цифровой системой, так и в глаголице, в к-рой числа обозначались буквами в порядке их следования в азбуке, Р имеет одинаковое числовое значение — 100.

В церковнослав. тайнописи, в системе простой литореи («тарабарская азбука»), основанной на взаимозамене согласных букв, одинаково отстоящих от начала и конца алфавита, Р передается через М. В числовой тайнописи, т. н. византийской, основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, Р передается через Ц (числовое значение 900), поскольку 100 + 900 = 1000. В тайнописи «Лаодикийского послания» — «литореи в квадратах», смысл соотношения алфавитных рядов к-рой неясен, Р 1-го ряда алфавита соотносится с Н 2-го ряда, а Р 2-го ряда — с У 1-го ряда.

Лит.: *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), еп.* Описание Воскресенской Новоиерусалимской б-ки. М., 1875; *Срезневский И. И.* Славяно-рус. палеография XI–XIV вв. СПб., 1885; *Петров А.* К истории букваря // Рус. школа. 1894. № 4. С. 18–21; *Соболевский А. И.* Славяно-рус. палеография. СПб., 1902; *он же.* Церковнослав. стихотворения IX–X вв. и их значение // Тр. XI Археол. съезда. М., 1902. Т. 2. С. 34–36; *Шляпкин И. А.* Рус. палеография: По лекциям, чит. в Имп. С.-Петербургском Археол. ин-те. СПб., 1913; *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма // ЭСФ. 1914. Вып. 4.1; *Карский Е. Ф.* Слав. кирилловская палеография. Л., 1928. С. 198; *Сперанский М. Н.* Тайнопись в юго-славянских и рус. памятниках письма. Л., 1929. С. 74–75; *Шицгал А. Г.* Графическая основа рус. гражданского шрифта. М.; Л., 1947. С. 23; *он же.* Рус. типографский шрифт. М., 1974. С. 37, 40–41, 44, 50; *Селищев А. М.* Старослав. язык. М., 1951. Ч. 1. С. 45, 47; *Черепнин Л. В.* Рус. палеография. М., 1956. С. 154–156, 243–244, 248–249, 361–362, 365–366, 378–384; *Тихомиров М. Н., Муравьев А. В.* Рус. палеография. М., 1966. С. 34; *Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф.* К изучению слав. азбучных стихов // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 27–61; *Tkadlčik V.* Systém hlaholské abecedy // Studia palaeoslovenica. Praha, 1971. S. 357–378; *Панашенко В. М.* Палеографія українського скоропису 2-ї пол. XVII ст. К., 1974. С. 39–41, 49, 54, 59, 63, 67; *Томовић Г.* Морфологија ћириличких натписа на Балкану. Београд, 1974. С. 22; *Загребин В. М.* Заупокойные стихиры Азьбоуковне в серб. Требнике XIII в. // АрхПр. 1981. Књ. 3. С. 65–92; *Јовановић-Стипчевић Б.* Текстолошка условљеност састава и броја слова старословенске азбуке приема «Стихирима на Рођење и Крштење» у српском препису // Там же. С. 93–122; *Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-рус. рукописи XV–XVI вв. Науч. б-ки МГУ. М., 1981. С. 143; *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 180–181; *Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски. София, 1985. С. 45, 49. (КМС; 2); *Кобяк Н. А.* Азбуки толковые в сборнике XVII в. собр. МГУ № 1356 // Из фонда редких книг и рукописей Науч. б-ки Моск. ун-та. М., 1987. С. 142–156; *Истрин В. А.* 1100 лет слав. азбуки. М., 1988. С. 159–176; *Лурье Я. С., Григоренко А. Ю.* Курицын Федор Васильевич // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 504–510; *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997. С. 421; *Зализняк А. А.* Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование // *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте. М., 2000. Т. 10: Из раскопок 1990–1996 гг. С. 152–217; КМЕ. Т. 3. С. 422–423.

Е. А. Кузьминова

РА [егип. Ra], в древнеегип. религии и мифологии одно из важнейших и наиболее популярных солярных божеств, олицетворение высокого (полуденного) Солнца. Наряду с Хепри (утреннее, восходящее Солнце) и *Атумом* (вечернее, заходящее Солнце) образует «солярную триаду», выражающую ежедневный процесс движения солнечного диска по небосводу. С этим связана и этимология его имени (ra — день). Центром культа Р. начиная с эпохи Древнего царства становится нижнеегип. г. Иуну (егип. Iwnw, греч. Ἡλιούπολις — Гелиополь).

Образ Р. как верховного божества и демиурга стал главным экспонентом гелиопольской солярной теологии не позднее царствования IV династии (ок. 2639–2504 гг. до Р. Х.). Один из важнейших источников этой традиции — т. н. Книга познания воссуществований Ра и ниспровержения змея Апопа, сохранившаяся в списке IV в. до Р. Х., но явно восходящая к эпохе Древнего царства, приписывает Р., отождествляемому здесь с Хепри, функцию творца мира и главы гелиопольской Девятки богов. Придя в сознание посреди Нуна, первобытного мирового океана, он создает первый островок суши, сидя на котором порождает, выплевывая из себя (по др. версии мифа — извергая семя), первую пару богов — Шу и Тефнут. Символическим изображением островка выступает священный камень Бенбен, являвшийся важнейшим фетишем Р. на всем протяжении истории его культа. В качестве дочерей Р. помимо Тефнут традиционно выступают богини Сехмет (Сохмет) и *Маат;* последняя, в эпоху Среднего царства нередко отождествлявшаяся с Тефнут, часто фигурирует в текстах как «дочь Ра» (sAt Ra). Одновременно с этим сам Р. нередко наделяется эпитетом «владыка Маат» (nb MAat), что позднее, в эпоху Нового царства, получает отражение не только в религ. текстах, но и в офиц. царской титулатуре. В древнеегип. религии и теологии на различных стадиях ее развития Р. связывался, а порой и прямо отождествлялся с большим количеством божеств, в частности с Птахом, Гором, Тотом (Джехути) и др.; особенно важным было его отождествление с образом фиванского бога Амона (Амуна), когда последнему был придан статус общегосударственного в царствование XVIII династии (Амон-Ра).

В правление V династии (ок. 2504–2347 гг. до Р. Х.), цари к-рой были выходцами из Гелиополя, культ Р. впервые приобретает общеегип. характер, становясь гос. религией. Начиная со следующей, VI династии (ок. 2347–2216 гг. до Р. Х.), все егип. цари вплоть до эпохи эллинизма включают в свою офиц. титулатуру в ка-

честве вводного эпитета 5-й и последней части своего тронного имени титул «сын Ра» (sA Ra). Согласно О. Д. Берлеву, в этом выражалось представление египтян о существовании в мире 2 царей и 2 Солнц: «старшего», т. е. Солнечного бога, носившего титул nTr aA («бог великий»), и «младшего», его сына-царя, обладавшего титулом nTr nfr («бог молодой»). Я. Ассман в этой связи отмечает, что для егип. космографии была характерна трактовка земного гос-ва как «провинции» космического гос-ва Солнечного бога, причем в качестве последнего чаще всего выступал именно Р., как отец правящего царя. При этом в конце Древнего царства и в Первый переходный период особое значение в егип. религии приобретает сближение культов Р. и Осириса. Подобно Осирису, выступающему в качестве воплощения циклических процессов умирания и возрождения природы, а также ее производительных сил, Р. также ежедневно исчезает и вновь возрождается в течение суток. Днем он путешествует по небесному Нилу в ладье Манджет, а ночью спускается на ладье Месектет в подземный мир (Дуат), где вступает в схватку с извечным врагом — змеем Апопом, воплощением сил зла и мрака, и утром вновь восходит победителем на вост. горизонте. Идея внутреннего единства природы Р. и Осириса многократно подчеркивается в различных егип. религиозных, и прежде всего осирических, текстах; одним из наиболее ярких примеров такого рода является текст, содержащийся в гл. 64 «Книги мертвых». При этом культ Р. никогда не был столь тесно связан с народным благочестием, как культ Осириса, что в первую очередь объяснялось статусом Р. как небесного отца правящего царя. В ряде мифов наступление летнего зноя связывалось с гневом Р. на людей; в «Легенде об истреблении человечества», входящей в состав «Книги небесной коровы» (эпоха Нового царства), состарившийся Р. жестоко подавляет восстание людей, задумавших ослушаться его повелений, при помощи богини Сехмет, воплотившейся в облике кровожадной львицы, а затем, оставив своим наместником на земле Геба, вновь поднимается на небо на спине небесной коровы, откуда продолжает управлять Вселенной.

В эпоху Нового царства культ Р. оказал значительное влияние на получивший в этот период статус общеегипетского культ фиванского божества Амона (Амон-Ра), для к-рого объединение с древним гелиопольским солярным культом имело важное политическое и теологическое значение, что существенно укрепляло статус Амона как «государственного» бога и отца правящего царя, и на амарнскую религию и теологию, мн. постулаты которой также восходили к традиц. егип. солярным культам; так, в состав офиц. титулатуры Аменхотепа IV (Эхнатона) неизменно входила формула «единственный для Солнца») (wa n Ra). Это влияние сохраняется и в егип. религии постамарнского времени, когда в царствование XIX династии (1292–1186 гг. до Р. Х.) Р. вместе с Амоном и Птахом включен в своеобразную «государственную» триаду богов и выступает в ней как зримое воплощение Амона (Pap. Leiden I 350; IV 21–22). В Поздний период и в эллинистическую эпоху культ Р., хотя и утрачивает прежнее гос. значение, остается важнейшей составляющей егип. солярной религии и теологии, мн. элементы к-рой оказали влияние на формирование представлений о Гелиосе в греч. религии архаического периода.

В традиц. егип. иконографии Р. обыкновенно изображается как сокол или сокологоловый человек с солнечным диском на голове, реже — в виде огромного кота (что было связано с традиц. мифом о его еженощной борьбе с силами мрака и хаоса, воплощенными в образе гигантского змея Апопа).

Лит.: *Assmann J.* Re und Amun: Die krise des polyteistischen Weltbilds im Ägypten der 18–20. Dynastie. Freiburg, 1983; *Allen J. P.* Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts. New Haven, 1988; *Bickel S.* La cosmogonie égyptienne: Avant le Nouvel Empire. Fribourg, 1994; *Quirke S.* The Cult of Ra: Sun-Worship in Ancient Egypt. L., 2001; *Берлев О. Д.* Два царя — Два Солнца: К мировоззрению древних египтян // Discovering Egypt from the Neva: The Egyptological Legacy of O. D. Berlev / Ed. S. Quirke. B., 2003. P. 1–18.

В. В. Жданов

РАБА́Н МАВР [Храбан Мавр; лат. Rabanus, Hrabanus Maurus] (ок. 780, Майнц — 4.02.856, Винкель, близ Дармштадта), блж. Римско-католической Церкви (пам. 4 февр.), монах-бенедиктинец, аббат мон-ря Фульда (822–842), архиеп. Майнцский (847–856), средневек. богослов, церковный писатель, деятель *Каролингского возрождения.*

Источники. Сведения о Р. М. содержатся в сочинениях его ученика, мон. Рудольфа Фульдского († 865): «Фульдские анналы» (Annales Fuldenses, в статьях за 844, 847–848, 850, 852, 856 гг.) и «Чудеса святых, перенесенных в Фульдскую церковь» (Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum; с XVII в. это сочинение ошибочно рассматривалось как Житие Р. М.— BHL, N 7044). Соч. «Чудеса святых...» содержит рассказ о деятельности Р. М. как аббата Фульды и перечень произведений, но было создано еще при его жизни (вероятно, ок. 842–847). Даты диаконского и пресвитерского рукоположений Р. М. приведены в версии т. н. Краткой Лоршской хроники (Chronicon Laurissense breve), написанной в Фульде, вероятно, при участии самого Р. М. Краткая похвала Р. М. включена в перечень аббатов Фульды, составленный в нач. X в. Важные сведения содержатся в творениях самого Р. М.: в предисловии к соч. «Похвала Св. Кресту» (In honorem Sanctae Crucis) и в стихотворной автоэпитафии. Сохранились 4 грамоты, изданные Р. М. как аббатом Фульды. Житие Р. М., написанное в 1515 г. нем. гуманистом Иоганном Тритемием, аббатом мон-ря св. Иакова в Вюрцбурге (1506–1516), содержит много дополнительных сведений, но их достоверность сомнительна.

Жизнь. Р. М. происходил из знатного семейства. В возрасте ок. 10 лет он был отдан как облат (см. *Облаты*) в мон-рь Фульда; образование получил в монастырской школе. В 801 г. рукоположен во диакона. Возможно, нек-рое время жил при дворе имп. *Карла Великого* (800–814). Аббат Ратгер (Ратгарий) отправил Р. М. на учебу к *Алкуину* (730/5–804), с которым у юноши сложились доверительные отношения. Именно от Алкуина он получил прозвище Мавр в честь св. *Мавра,* ученика прп. *Венедикта Нурсийского.* Р. М. гордился этим прозвищем и впосл. подписывал им свои сочинения. Ок. 804 г., по-видимому еще до смерти Алкуина, Р. М. вернулся в Фульду и возглавил монастырскую школу. В 814 г. был рукоположен во пресвитера. В том же году в мон-ре начался конфликт между братией и аббатом Ратгером, после его низложения новым настоятелем был избран Эйгиль, бывш. учитель Р. М. В последовавший за этими

событиями период отмечалась активная деятельность Р. М. как главы монастырской школы, а также им были написаны сочинения, посвященные практическим вопросам церковной жизни и экзегетики. После смерти Эйгиля Р. М. был избран аббатом (822), однако не прекратил ученых занятий. Его учениками были *Луп* Ферьерский (ок. 805 — ок. 862), *Валафрид Страбон* (808/9–849), *Готшальк* из Орбе (ок. 803–807 — ок. 867–869), Отфрид Вайссенбургский (ок. 800 — ок. 870). При Р. М. в Фульде был составлен один из первых монастырских картуляриев (сначала включал ок. 2 тыс. документов, сохр. лишь частично; подробнее см. ст. *Картулярии*). Р. М. вел строительные работы и в мон-ре, и за его пределами, в т. ч., согласно Рудольфу Фульдскому, построил 30 cellae (храмов и дополнительных престолов в уже действовавших церквах) на принадлежавших аббатству землях. Он заботился о пополнении монастырской б-ки, составил опись книг. При Р. М. были составлены списки монахов аббатства Фульды и дочерних обителей. В 835–838 гг. он приобрел мощи мн. святых, в т. ч. еп. Венанция из Аримина (ныне Римини; см. в ст. *Венанций*, сщмч., еп. Далмации) и ок. 40 рим. мучеников.

Р. М. принимал активное участие в политической жизни. В конфликте имп. *Людовика Благочестивого* (814–840) с сыновьями он, как поборник единства Франкского гос-ва, последовательно выступал на стороне императора. Свои сочинения Р. М. посвящал не только Людовику Благочестивому, но и его супруге имп. Юдифи Баварской (напр., см.: *Beati Rabani Mauri* Epistola dedicatoria ad Judith Augustam: [Expositio in Librum Judith] // PL. 109. Col. 539–542), считается, что ее влияние стало одной из причин мятежа старших сыновей императора. Когда Людовик Благочестивый был временно низложен сыновьями, Р. М. отправил ему утешительное письмо (834 — Opusculum *Hrabani Mauri* ad Hludowicum imperatorem in XII capitulis comprehensum // MGH. Epp. T. 5. P. 403–415). После смерти императора он встал на сторону его старшего сына — имп. Лотаря I (817–855). В его переписке с Лотарем I затрагивались гл. обр. вопросы богословия и экзегезы, но Р. М. также наставлял правителя в том, как ему подобает вести себя с подданными (напр., см.: *Beati Rabani Mauri* Homiliae in Evangelia et epistolas. XIX // PL. 110. P. 181). Связи с Лотарем I навлекли на Р. М. гнев кор. Людовика II Немецкого (король Баварии в 817–843, Восточнофранкского королевства в 843–876, Лотарингии в 870–876). В 842 г. Р. М. пришлось покинуть Фульду и перебраться в мон-рь в Петерсберге. При этом он сохранил связи с Фульдой, где аббатом стал его друг Хаттон (вместе учились у Алкуина). Это время Р. М. посвятил лит. деятельности, создав большое количество сочинений. В 847 г. он примирился с кор. Людовиком Немецким и был возведен на архиепископскую кафедру Майнца.

В своем диоцезе Р. М. способствовал расширению сети городских и сельских приходов. Он основывал церкви, помещал там мощи святых, к-рые привозил из разных мест (B. Rabani Mauri Vita auctore *Rudolfo Scholastico*. 13–26 // PL. 107. Col. 47–55). В 847, 848 и 852 гг. архиепископ провел в Майнце Соборы (MGH. Conc. T. 3. P. 150–177, 179–184, 235–252), на к-рых рассматривались вопросы, касавшиеся реформы нравов и дисциплины духовенства, а также брака мирян. Собор 847 г. упразднил епископскую кафедру Гамбурга, после того как город был разграблен викингами в 845 г. Еп. Гамбурга св. *Ансгар* получил вакантную кафедру Бремена, ему подчинялись и земли Гамбургского еп-ства. Собор 848 г. осудил учение Готшалька об абсолютном предопределении. Постановления Собора 852 г. посвящены также защите имущественных прав Церкви.

Почитание. Р. М. был похоронен в мон-ре св. Альбана в Майнце. В средние века не сохранилось свидетельств его литургического почитания, хотя он был известен как поэт и экзегет. *Данте* в «Божественной комедии» поместил Р. М. на 4-е небо Рая среди великих богословов (*Данте*. Божественная комедия. Рай. 12. 139). Нем. гуманисты XV–XVI вв. (Х. Шедель, И. Рейхлин, Я. Вимпфелинг) подчеркивали его ученость и роль в распространении знаний в Германии. В 1515 г. Альберт Бранденбургский, архиеп. Магдебургский (1513–1545) и Майнцский (1514–1545), перенес мощи Р. М. в Галле. В 50-х гг. XVI в., после победы Реформации в Саксонии, они были утрачены. По заказу архиеп. Альберта Бранденбургского в 1515 г. Иоганн Тритемий составил Житие Р. М., изобразив его идеальным ученым монахом и аббатом. Приводимые Тритемием дополнительные сведения о жизни Р. М. считаются недостоверными. Кроме того, Тритемий ошибочно приписал Р. М. ряд сочинений (см.: *Schipper*. 2017). С XIX в. на основе фразы из Жития авторства Тритемия за Р. М. закрепилось прозвище Наставник Германии (praeceptor Germaniae).

Официально Р. М. не был канонизирован. С XVII в. его память отмечается под 4 февр. в нек-рых нем. еп-ствах и архиеп-ствах (Майнц, Фульда, Лимбург-ан-дер-Лан и др.; праздник включен как факультативный в календарь для немецкоязычных диоцезов). В 2001 г. его имя как святого вошло под той же датой в новое издание Римского Мартиролога. Память Р. М. отмечается также в нек-рых нем. лютеран. церквах.

Сочинения. Р. М.— автор трудов по библейской экзегетике, богословию, литургике, церковной дисциплине, педагогических трактатов, проповедей и стихотворений. Творения Р. М. издавались с XV в. Первое собрание сочинений опубликовано в Кёльне в 1626–1627 гг. (впосл. перепечатано с дополнениями из др. источников в лат. серии «Полного свода патрологии» Ж. П. Миня).

Соч. «Похвала Св. Кресту» (In honorem Sanctae Crucis // PL. 107. Col. 103–193) было написано в 810–814 гг., в период активных споров в Каролингской империи о почитании икон (см. в статьях *Каролингское возрождение, Libri Carolini*). Р. М. превозносит Крест как знамение Воскресения Царя Царей. Текст написан стихами (дактилический гекзаметр) и прозой в жанре парафраза, или «двойного пера» (geminus stilus). Возможно, выбор формы и жанра произведения определялся обязанностями Р. М. как главы монастырской школы: жанр парафраза со времен античности был тесно связан с обучением лат. языку и риторике (*Ненарокова*. 2006. С. 59).

Трактат состоит из введения и 2 книг. Введение содержит обращения к читателю от имени Алкуина, наставника Р. М., и к имп. Людовику Благочестивому в стихах и прозе. Все примеры парафраза сопровождаются миниатюрами, играющими важную роль в понимании текста. В 1-й книге 28 каллиграмм, или

Рабан Мавр передает одну из своих книг свт. Григорию I Великому, папе Римскому. Миниатюра из рукописи «De laudibus Sanctae Crucis». X в. (?) (Cantabr. S. Trin. B.16.3. Fol. 3v)

«фигур», каждая объединяет текст и изображение, при этом миниатюра иллюстрирует определенную тему. Фоном миниатюры является стихотворение, буквы, находящиеся внутри иллюстраций, образуют «поэму в поэме». Иногда эти стихи повторяют основное стихотворение или составляют отдельное. Стихи имеют определенную форму — либо простую геометрическую (креста, круга), либо более сложную (быка, ангела, льва и др.). За каждой фигурой следует объяснение в прозе, представляющее собой богословский комментарий. Вторая книга включает только прозаические «похвалы», соответствующие каждой из стихотворных фигур 1-й книги. Трактат Р. М. был широко известен в Европе; сохранилось более 80 его списков, сделанных в IX–XVI вв.

В тот период, когда Р. М. возглавлял монастырскую школу в Фульде (ок. 804–822), был написан трактат «Об обучении клириков» (De institutione clericorum // PL. 107. Col. 293–419) — краткое изложение различных областей знания, о к-рых необходимо было иметь представление священнику в IX в., своего рода учебник для христ. духовенства. Труд Р. М. в значительной степени компилятивен: он основан на соч. «О христианском учении» (De doctrina Christiana) блж. Августина, «Пастырском правиле» (Regula pastoralis) свт. Григория I Великого, соответствующих главах «Этимологий» свт. Исидора Севильского. Текст разделен на 3 книги. Первая посвящена церковной иерархии, облачениям духовенства и 2 главным таинствам — Крещению и Евхаристии. Заканчивается книга общими указаниями по служению мессы. Во 2-й книге рассматриваются службы суточного круга, значение отдельных молитв, вопросы дисциплины и поста, таинство Покаяния, литургический год, месса за усопших и на освящение церквей, способы церковного пения и чтения, изложение ортодоксальной веры и особенностей ересей. Третья книга посвящена Свящ. Писанию, способам его чтения и толкования. Далее следует изложение 7 «свободных искусств» (см. *Artes liberales*), из к-рых особое внимание уделяется наукам тривиума — грамматике, риторике и диалектике. Завершается трактат наставлениями в искусстве проповеди.

Соч. «Об обучении клириков» представляет собой ценный источник для исследования педагогической мысли каролингской эпохи, а также того круга тем, к-рые должны были освоить клирики. Впосл., расширив и дополнив отдельные книги «Об обучении клириков», Р. М. написал трактат «О церковной дисциплине» (De ecclesiastica disciplina // PL. 112. Col. 1191–1262) и «Книгу о священных чинах» (Liber de sacris ordinibus // Ibid. Col. 1165–1192).

В соч. «Об исчислении» (De computo // PL. 107. Col. 669–726), написанном ок. 820 г., Р. М. отвечает на просьбу некоего мон. Макария объяснить технические сложности вычисления дат и проч. календарных подсчетов. В отсутствие единообразного календаря искусство компутистики было важно для духовенства, оно позволяло определять время наиболее важных христ. праздников. Трактат написан в форме диалога наставника и ученика. Как и соч. «Об обучении клириков», трактат «Об исчислении» представляет собой краткий учебник. Начиная с общих положений, Р. М. рассуждает о понятии числа и способах счета, затем дает определения мгновений, минут, часов, дней, недель, лет. Это позволило ему перейти к рассуждению о различных календарных системах. Затем он изложил основные сведения по астрономии и привел способ определения даты празднования Пасхи. Следуя за *Бедой Достопочтенным* и его трактатом «Об исчислении времен» (De ratione temporum), Р. М. использует летосчисление от Рождества Христова (см. *Anno Domini Incarnationis*), и это способствовало его дальнейшему распространению. Труд не получил широкой известности: сохранилось менее 20 списков, до XII в. бытовал исключительно на южнонем. землях.

«Восемь книг толкования на Евангелие от Матфея» (Commentariorum in Mattaeum libri octo // PL. 107. Col. 727–1156), написанных до того, как Р. М. стал аббатом Фульды, открывают серию библейских комментариев на большинство книг ВЗ (кроме Псалтири, Книги Притчей Соломоновых и книг малых пророков), а также на Евангелие от Матфея и Послания ап. Павла (см.: *Schipper*. 2017). Р. М. часто прибегал к букв. толкованию библейских текстов, делая отступления, чтобы пояснить ученикам те или иные реалии: названия племен, животных, растений, денег, одежды, празднеств и обрядов. Благодаря успеху этого сочинения современники стали обращаться к Р. М. с просьбами написать толкования на др. книги Свящ. Писания. В корпусе библейских толкований (PL. 107–109, 112) помимо исторического он часто использовал аллегорическое толкование. Р. М. много цитировал сочинения традиц. авторитетных авторов лат. библейской экзегезы: Беды Достопочтенного, блж. *Августина*, свт. *Амвросия* Медиоланского, блж. *Иеронима Стридонского*, свт. *Григория I Великого*. Впосл. экзегетические труды Р. М. стали одной из основ т. н. ординарной глоссы (см. *Glossa ordinaria*), ошибочно приписанной его ученику Валафриду Страбону.

В 822 г. Р. М. стал аббатом Фульды и вынужден был заняться управлением монастырским имуществом. Первое его сочинение, написанное на этом посту, косвенным образом касается забот о материальном положении обители. Фульдский мон. Готшальк из Орбе, отданный в детстве в мон-рь в качестве облата, по достижении зрелого возраста усомнился в своем призвании, обратился к собравшемуся в Майнце Собору (829) с жалобой на Р. М., обвинив наставника в своем насильственном пострижении, и потребовал освободить его от обетов, принесенных им в детском возрасте без согласия. Майнцский Собор поддержал Готшалька. Однако Р. М. не мог не видеть в этом прямую угрозу благосостоянию мон-ря: практика

передачи в аббатство в качестве облатов детей из знатных семей влекла за собой богатые вклады и покровительство аристократии. Аббат опротестовал решение Собора перед имп. Людовиком Благочестивым: в трактате «О пожертвовании отроков» (De oblatione puerorum // PL. 107. Col. 419–440) он выступил в защиту учения о необратимости монашеских обетов. Трактат представляет собой наиболее развернутое и систематизированное описание практики передачи в мон-рь детей-облатов. Р. М. удалось добиться от императора отмены соборного решения относительно Готшалька: обязательства, принятые за облатов их родителями, были признаны законными.

Впосл. Готшальк, изучая труды блж. Августина, сформулировал свое учение о соотношении Божественного Провидения и свободы человеческой воли. Он пришел к убеждению в двойном, или абсолютном, предопределении. Отправившись в паломничество в Рим и оказавшись в Италии (вероятно, в нач. 40-х гг. IX в.), Готшальк поделился своими взглядами с Нотингом, еп. Веронским (840–844), и с католич. св. Эберхардом, маркгр. Фриуля (828–866), личным другом Р. М. Еп. Нотинг поспешил известить Р. М. об учении Готшалька и запросил его мнение. Р. М. в письме осудил взгляды Готшалька как безрассудные (PL. 112. Col. 1530–1553; MGH. Epp. T. 5. P. 428). Позднее, уже став архиепископом Майнцским, Р. М. написал также послание маркгр. Эберхарду, в к-ром объяснил опасность взглядов Готшалька (MGH. Epp. T. 5. P. 481–487). Он обвинил оппонента в игнорировании разницы между Божественным предопределением (praedestinatio) и предвидением (providentia). В дальнейшем Р. М. принял активное участие в осуждении доктрины Готшалька на Майнцском Соборе 848 г.

Поводом к написанию ок. 834 г. небольших сочинений «О почтении сыновей к отцам» (De reverentia filiorum erga parentes // MGH. Epp. T. 5. P. 404–415) и «О добродетелях и пороках» (De virtutibus et vitiis // Ibid. P. 416) послужил мятеж сыновей имп. Людовика Благочестивого, т. о. заставивших императора публично покаяться (833). Отстаивая позицию Людовика Благочестивого, Р. М. пытался моральными аргументами воздействовать на его сыновей.

Время между отъездом из аббатства Фульда и назначением на Майнцскую кафедру, к-рое Р. М. провел в Петерсберге (842–847), он использовал для работы над фундаментальным энциклопедическим трудом «О природе вещей» (De rerum naturis), или «О вселенной» (De universo) (PL. 111. Col. 9–612). Сочинение разделено на 22 книги, в которых упорядочены знания о людях, небесных сферах, животных и растениях. Р. М. основывался на тексте «Этимологий» блж. Исидора Севильского и часто приводил его дословно. Однако в отличие от Исидора Севильского в своем изложении он не следовал системе 7 «свободных искусств», а начал непосредственно с Бога, в отношении к Которому в нисходящем порядке описал все творение, создав т. о. картину гармоничного христ. космоса. Известны более 40 списков этого произведения.

К сочинениям, написанным ради практических нужд христ. Церкви, относятся 2 пенитенциала (см. *Покаянные книги*). Один из них (ок. 853) был адресован *Герибальду,* еп. Осерскому (829–857) (PL. 110. Col. 467–494), другой — Отгару, архиеп. Майнцскому (826–847) (PL. 112. Col. 1397–1424). Оба текста представляют собой выдержки из более ранних дисциплинарных постановлений Соборов, посланий пап Римских, цитат из Свящ. Писания. Кроме того, Р. М. заимствовал материал из более ранних (ирландских и английских) пенитенциалов (*Kottje.* 1980). Сочинение, адресованное архиеп. Отгару Майнцскому, сохранилось лишь в 3 списках (все IX в.), адресованное еп. Герибальду Осерскому получило более широкую известность на южных и западных землях Свящ. Римской империи.

Р. М. составил собственную редакцию Мартиролога (между 843 и 854; PL. 110. Col. 1121–1188). Точная дата ее создания неизвестна: большинство исследователей выступают за 843 г. (напр., см.: *McCulloh.* 1978), однако предлагаются и др. датировки, напр. 820 г. (*Bullido del Barrio S.* «Iuxta decreta»: Überlegungen zu Hrabanus Maurus und seinem «Martyrologium» // Hrabanus Maurus in Fulda. 2010. S. 189–218). Труд адресован Ратлейку, аббату Зелигенштадта, и Гримальду, аббату Санкт-Галлена. Р. М. опирался на распространенные в то время Мартирологи блж. Иеронима Стридонского и Беды Достопочтенного, *Liber Pontificalis* и агиографические произведения еп. *Григория Турского.*

Сохранилось 2 сборника проповедей Р. М. Первый (Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus // PL. 110. Col. 9–134) включает 70 проповедей и был составлен по просьбе Хайстульфа, архиеп. Майнцского (813–825). Сборник содержит не столько готовые, литературно отточенные тексты, сколько своего рода конспекты, предназначенные для самостоятельного развития проповедниками. Основными темами являются праздники литургического года (41 проповедь), а также добродетели и пороки (29 проповедей). В тексте можно видеть попытку практического воплощения тех советов проповеднику, которые Р. М. дал в трактате «Об обучении клириков». Второй сборник (Homiliae in Evangelia et epistolas // Ibid. Col. 135–468) был составлен, вероятно, между 822 и 826 гг. по просьбе имп. Лотаря I и представляет собой собрание проповедей на все евангельские и апостольские чтения литургического года. Сохранились лишь 164 проповеди, охватывающие период от кануна Пасхи до 14-й недели по Пятидесятнице. Возможно, Р. М. не успел завершить работу над сборником (*Galle.* 2018). Оба сборника не получили широкой известности, но отдельные проповеди были включены в позднейшие гомилетические собрания (иногда под именами др. авторов).

Р. М. приписывают большое число богослужебных гимнов, однако атрибуция их в большинстве случаев сомнительна. Он считается автором гимна «Veni Creator Spiritus», но окончательно вопрос об авторстве не решен.

Кроме стихотворений из «Похвалы Св. Кресту» до наст. времени дошли поэтические произведения Р. М., написанные по различным случаям: посвятительные стихи к книгам, эпитафии, стихи на освящение церквей и т. д. (PL. 112. Col. 1583–1676; MGH. Poet. T. 2. P. 157–258). Хранившийся в аббатстве Фульда сборник писем Р. М. был утрачен, остались лишь цитаты из него, приведенные в позднейшем историческом соч. «Магдебургские центурии» (Centuriae Magdeburgienses, между 1559 и 1574).

Кор. Лотарю II (855–869) Р. М. адресовал прозаическое переложение

лат. юмористической поэмы «Пир (Вечеря) Киприана» (возможно, произведение предназначалось для постановки во время коронационных торжеств Лотаря II; в 875 оно было представлено в Риме в ходе имп. коронации *Карла Лысого;* подробнее см.: *Hagen H.* Eine Nachahmung von Cyprian's Gastmahl durch Hrabanus Maurus // ZWTh. 1884. Bd. 27. S. 164–187) и небольшое дидактическое соч. «О душе» (Tractatus de anima // PL. 110. Col. 1109–1120).

Соч.: Opera omnia // PL. 107–112; De procinctu romanae militiae / Ed. E. Dümmler // Zschr. f. deutsches Altertum. B., 1872. Bd. 15. S. 443–451; Epistolae / Ed. E. Dümmler // MGH. Epp. T. 5. P. 379–516; Carmina / Ed. E. Dümmler // MGH. Poet. T. 2. P. 154–258; Martyrologium. De computo / Ed. J. McCulloh, W. M. Stevens. Turnhout, 1979. (CCCM; 44); In honorem Sanctae Crucis / Ed. M. Perrin. Turnhout, 1997. 2 t. (CCCM; 100–100A); Expositio in Matthaeum / Ed. B. Löfstedt. Turnhout, 2000. 2 t. (CCCM; 174–174A); De institutione clericorum / Ed. D. Zimpel. Turnhout, 2006. 2 t. (Fontes Christiani; 61/1–2) (рус. пер. фрагментов: О воспитании клириков / Пер.: М. А. Таривердиева // Антология пед. мысли христ. Средневековья. М., 1994. Т. 1. С. 317–341); Гомилии. О вселенной. Стихотворения. Эпитафия Эйнхарду. Эпитафия Валафриду Страбу / Пер.: М. Р. Ненарокова // ПСЛЛ, VIII–IX вв. 2006. С. 228–242.

Ист.: B. Rabani Mauri Vita altera auctore *Trithemio* // PL. 107. Col. 67–106; Catalogus abbatum Fuldensium / Ed. G. Waitz // MGH. SS. T. 13. P. 272–274; Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum auctore *Rudolfo* / Hrsg. G. Waitz // MGH. SS. T. 15. P. 329–341; Das Chronicon Laurissense breve / Hrsg. H. Schnorr von Carolsfeld // NA. 1911. Bd. 36. S. 13–39; Urkundenbuch des Klosters Fulda / Hrsg. E. E. Stengel. Marburg, 1956–1958. 2 Bde.

Лит.: *Dreves G. M.* Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus. Münch., 1908; *Henshaw M.* The Latinity of the Poems of Hrabanus Maurus. Chicago, 1936; *Pelter H.* Raban Maur // DTC. 1937. Vol. 13. Col. 1601–1620; *Heyse E.* Hrabanus Maurus' Enzyklopädie «De rerum naturis». Münch., 1969; *Hägele P.* Hrabanus Maurus als Lehrer und Seelsorger. Fulda, 1972; *Rissel M.* Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus. Bern, 1976; *McCulloh J.* Hrabanus Maurus' Martyrology: The Method of Composition // Sacris erudiri. Turnhout, 1978. Vol. 23. P. 417–461; Hrabanus Maurus und seine Schule / Hrsg. W. Böhne. Fulda, 1980; *Kottje R.* Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus: Ihre Überlieferung und ihre Quellen. B.; N. Y., 1980; Rabanus Maurus in seiner Zeit, 780–1980 / Hrsg. W. Weber. Mainz, 1980; Hrabanus Maurus: Lehrer, Abt und Bischof / Hrsg. R. Kottje, H. Zimmermann. Wiesbaden, 1982; *Étaix R.* L'homéliaire composé par Raban Maur pour l'empereur Lothaire // RechAug. 1984. Vol. 19. P. 211–240; *Лозовская Н. М.* Энциклопедическое знание раннего средневековья: (Храбан Мавр «О природах вещей»). М., 1988; *Bautz F. W.* Hrabanus Maurus // BBKL. 1990. Bd. 2. Sp. 1090–1093; *Perrin M.* À propos des «cruces» du «De laudibus sanctae crucis» de Raban Maur // Tertullien aux mozarabes. P., 1992. Vol. 2: Antiquité tardive et Christianisme ancien (VI–IX siècles). P. 217–228; *idem.* La Composition de l'«In Hohorem Sanctae Crucis» de Raban Maur: Possibilités et limites de l'explication de la structure de l'œuvre // REL. 1995. Vol. 73. P. 199–212; *Spilling H.* Opus Magnentii Hrabani Mauri «In honorem Sanctae Crucis conditum»: Hrabans Beziehung zu seinem Werk. Fr./M., 1992; *Dépreux P.* Poètes et historiens en temps de l'empereur Louis le Pieux // Le Moyen Âge. P., 1993. Vol. 99. N 2. P. 311–332; *Зверева В. В.* Аллегории в каролингской культуре (на примере сочинений Рабана Мавра) // Карл Великий: Реалии и мифы. М., 2001. С. 94–105; *Ненарокова М. Р.* О трех друзьях Храбана Мавра // Историческое знание и интеллектуальная культура: Мат-лы науч. конф. М., 2001. Ч. 1. С. 188–190; *она же.* Об отношении стиха и прозы в трактате Храбана Мавра «Похвала Святому Кресту» // Стих и проза в европ. лит-рах Ср. веков и Возрождения. М., 2006. С. 58–85; *Ferrari M. C.* Alcuin und Hraban: Freundschaft und auctoritas im 9. Jh. // Mentis amore ligati: Lateinische Freundschaftsdichtung und Dichterfreundschaft in Mittelalter und Neuzeit: Festgabe f. R. Düchting zum 65. Geburtstag / Hrsg. B. Körkel e. a. Hdlb., 2001. S. 81–92; *idem.* Vitae Hrabani // Scripturus vitam: Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart: Festgabe f. W. Berschin zum 65. Geburtstag / Hrsg. D. Walz. Hdlb., 2002. S. 393–406; *Schipper W.* Rabanus Maurus and his Sources // Schooling and Society: The Ordering and Reordering of Knowledge in Western Middle Ages / Ed. M. Twomey, A. A. MacDonald. Leuven, 2004. P. 1–21; *idem.* «Unpublished» Commentaries by Hrabanus Maurus // The J. of Medieval Latin. Turnhout, 2017. Vol. 27. P. 223–301; *Haarländer S.* Rabanus Maurus zum Kennenlernen: Ein Lesebuch mit einer Einf. in sein Leben und Werk. Mainz, 2006; Hrabanus Maurus: Gelehrter, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz / Hrsg. F. J. Felten. Mainz, 2006; *Kotzur H.-J.* Rabanus Maurus: Auf die Spuren eines Karolingischen Gelehrten. Mainz, 2006; Hrabanus Maurus in Fulda: Mit einer Hrabanus-Maurus-Bibliographie (1979–2009) / Hrsg. M. A. Aris, S. Bullido del Barrio. Fr./M., 2010; Raban Maur et son temps / Ed. P. Depreux e. a. Turnhout, 2010; *Raaijmakers J.* The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 — c. 900. Camb., 2012. P. 175–264; *Jong M., de.* Carolingian Political Discourse and the Biblical Past: Hraban, Dhuoda, Radbert // The Resources of the Past in Early Medieval Europe / Ed. C. Gantner e. a. Camb., 2015. P. 87–102; *eadem.* Hraban Maur as Mediator: De honore parentum (autumn 834) // Splendor Reginae: Passions, genre et famille: Mélanges en l'honneur de R. Le Jan / Éd. L. Jégou. Turnhout, 2015. P. 49–57; *Gamberini R.* Rabano Mauro, maestro di esegesi e uomo di potere: Il difficile rapporto tra due dimensioni della sua esistenza // Il secolo di Carlo Magno: Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio / Ed I. Pagani, F. Santi. Firenze, 2016. P. 273–296; *Galle C.* Raban Maur's Sermon Collections and their Sources: A Study of the Manuscripts from the Monastery in Fulda // Medieval Sermon Studies. L., 2018. Vol. 62. P. 61–81.

И. И. Аникьев

РАББА́Н СА́УМА — см. *Саума.*

РАББА́Н-ХОРМИ́ЗД [сир. ܪܒܢ ܚܘܪܡܙܕ; араб. (دير (ال)ربان هرمز)], крупнейший муж. мон-рь *Церкви Востока,* впосл. *Халдейской католической Церкви;* в XVI–XVIII вв. резиденция католикоса-патриарха, с XIX в. центр халдейской монашеской конгрегации. Расположен в 50 км к северу от г. *Мосул* и в 3 км к северо-востоку от сел. Алкош (мухафаза Найнава, Ирак).

История. *VII–XIII вв.* Мон-рь назван в честь основателя, св. Хормизда, к-рый происходил из Персии и долгое время подвизался в мон-ре Бар Эдты, ученика *Авраама Кашкарского (Великого).* В ряде источников деятельность Хормизда датирована временем правления патриарха *Ишоява II* (628 — между 644 и 646). Самое раннее известное упоминание о Хормизде содержится в Житии Бар Эдты (2-я пол. VII в.; BHO, N 137). Более подробные сведения об основании Р.-Х. приведены в «Книге целомудрия» *Ишоднаха,* еп. Басры, в т. н. Хронике Сеерта и др. сочинениях IX–XII вв. В источниках Хормизд представлен как отшельник и чудотворец, поселившийся на горе близ Алкоша и собравший вокруг себя множество монахов. Особое внимание уделено его пастырской и миссионерской деятельности, его конфликтам с яковитами (см. *Сирийская яковитская Церковь*) и покровительству, к-рое ему оказывали мусульм. власти. Т. о., Р.-Х. скорее всего был основан как оплот Церкви Востока в условиях соперничества между несторианами и яковитами, к-рые пытались упрочить свои позиции в Сев. Месопотамии (см.: *Jullien.* 2008. P. 21–33).

Подробные сведения о Р.-Х. приведены в Житии Иосифа Буснайи († 979), к-рый провел в этом мон-ре много лет (*Jean Bar Kaldoun.* 1900; см.: *Fiey.* 1965. P. 541–544; *Zanetti.* 1999). Согласно Житию, образ жизни насельников Р.-Х. соответствовал обычаям Великого мон-ря, изложенным в уставах Авраама Кашкарского и его преемников, и совмещал элементы общежития и отшельничества (*Jullien.* 2008. P. 149–176). Ядром обители был общежительный мон-рь, в котором жили руководители общины и новоначальные монахи. После испытательного срока (в Р.-Х.— ок. 4 лет) монах получал особую келью за пределами монастыря и освобождался от обязанностей (кроме посещения воскресных и праздничных богослужений), чтобы проводить жизнь в посте, молитве и безмолвии. При этом монахи сохраняли свободу передвижения.

Так, Иосиф Буснайя неоднократно покидал мон-рь для беседы с духовными наставниками, а после кончины своего старца-учителя из Р.-Х. провел неск. лет в школе Верхнего мон-ря в Мосуле, чтобы завершить образование. В Житии также неоднократно упоминаются монахи, покинувшие Р.-Х., чтобы стать отшельниками. Насельники Р.-Х. поддерживали отношения с местными жителями, к-рые нередко приносили детей для крещения в мон-рь. Согласно Житию, Иосиф Буснайя предсказал некие бедствия, постигшие Р.-Х. после его кончины. Возможно, обитель была разорена во время войны между араб. правящими родами (см.: *Fiey*. 1965. P. 543–544).

Монастырь Раббан-Хормизд. Фотография. 2019 г.
Фото: Leif Hinrichseen/Flickr.com

Ряд упоминаний о монахах Р.-Х. связан с жизнью патриаршего двора Церкви Востока. Мон. Шидани был обвинен в хищении ценностей из церквей *Багдада* перед интронизацией патриарха Мари бар Тубы (987–999) (*Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/2. P. 97). Мон. Элия претендовал на Патриарший престол перед избранием Йоханнана VI бар Назука в 1012 г. (Ibid. P. 100). Вероятно, именно Йоханнан VI вывел Р.-Х. из юрисдикции местного епископа, даровав ему статус патриаршего монастыря (Scriptorum veterum. 1838. T. 10. P. 134); в агиографических сказаниях о Хормизде это деяние приписывается патриарху Томарсе II (вымышленное лицо) (см.: *Budge*. 1893. P. CLXIII; The Histories. 1902. Vol. 1. P. XIV). Однако впосл. мон-рь, вероятно, подчинялся митрополиту Бет-Нухадры, к-рый упоминается в рукописном колофоне 1208 г. (*Wilmshurst*. 2000. P. 191, 258, 386). Последние сведения о присутствии монахов Р.-Х. в Багдаде относятся к 1256 г., когда они участвовали в погребении патриарха Савришо V (*Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria. R., 1899. T. 2/2. P. 68).

Р.-Х. был центром культа св. Хормизда, которого почитали как чудотворца и целителя. Об этом сообщается в пространном Житии Хормизда, созданном в Р.-Х. в XI–XII вв. (?) (The Histories. 1902. Vol. 1; Vol. 2. Pt. 1), и в посвященном ему гимне Эммануэля, еп. Бет-Гармая († 1080) (изд.: Liber. 1875. P. 142–145; нем. пер.: *Hoffmann*. 1880. S. 19–22; см. также: The Histories. 1902. Vol. 1. P. XXVI–XXVII; *Fiey*. 1965. P. 535–537). Праздник в честь исцеления слепого через 200 лет после кончины Хормизда вошел в богослужебную традицию Церкви Востока (*Assemani*. BO. T. 3. Pars 2. P. 384; *Giamil*. 1899/1900. Vol. 6. P. 151; *Fiey*. 1965. P. 541). Считалось, что масло, освященное на гробнице святого, помогает от укусов ядовитых змей и бешеных собак (*Assemani*. BO. T. 3. Pars 1. P. 553; *Hoffmann*. 1880. S. 20–21).

О наличии в Р.-Х. крупного скриптория свидетельствуют 8 сохранившихся рукописей XI–XIII вв.: самая ранняя (предположительно 1073/74) — евангельский Лекционарий (Lond. Brit. Lib. Add. 17923); самая поздняя (1289) — сборник трудов по аскезе и мистике; др. манускрипты, к-рые содержат библейские и литургические тексты, относятся к кон. XII — нач. XIII в. (см.: *Vosté*. 1929. P. 91–92; *Wilmshurst*. 2000. P. 258, 385–390; *Brock S.* A Tentative Check List of Dated Syriac Manuscripts up to 1300 // Hugoye: J. of Syriac Studies. 2012. Vol. 15. N 1. P. 21–48).

XV–XVIII вв. Отсутствие сведений о Р.-Х. с XIV по сер. XV в. связано с тяжелым положением Церкви Востока, вызванным в т. ч. опустошительными войнами в Месопотамии. Возможно, мон-рь подвергся разорению (*Fiey*. 1965. P. 544). Однако на Ниневийской равнине и в горном Курдистане сохранились крупные несторианские общины, поэтому Р.-Х. в отличие от большинства мон-рей не пришел в запустение. Положение Церкви Востока упрочилось лишь при султане Якубе, правителе государства Ак-Коюнлу (посл. четв. XV в.); началось восстановление церквей и монастырей (*Carlson*. 2018. P. 67, 212–213; ср.: *Wilmshurst*. 2000. P. 19–20; *Murre-van den Berg*. 2015. P. 27–28). К этому времени относится самая ранняя сохранившаяся в Р.-Х. надпись – о восстановлении в 1485 г. монастырской церкви каменщиками из долины Тхума в горном Курдистане на средства мон. Давида из Салмаса (ныне Сельмас, Иран) (*Vosté*. 1930. P. 274–275; см.: *Carlson*. 2018. P. 36, 68, 105–106). Параллельно развивался и культ св. Хормизда: в сер. XV в. Ишояв бар Мкаддам, митр. Эрбиля, посвятил ему ониту (литургический гимн; см.: *Baumstark*. Geschichte. S. 330; *Fiey*. 1965. P. 536), а мон. Саргис бар Вахле, работавший в Р.-Х. на рубеже XV и XVI вв., составил стихотворную версию его Жития (BHO, N 384; изд.: The Life of Rabban Hormizd. 1894; англ. пер.: The Histories. 1902. Vol. 2. Pt. 2; см.: *Baumstark*. Geschichte. S. 330–331; *Murre-van den Berg*. 2015. P. 204). Однако в 1508 г. мон-рь был разорен Мурадом (Бар Яком), последним правителем Ак-Коюнлу, к-рый разграбил также Алкош и др. христ. поселения (*Scher*. 1910. P. 120–123; см.: *Fiey*. 1965. P. 391–392; *Wilmshurst*. 2000. P. 189, 205, 241).

При неясных обстоятельствах в Р.-Х. была перенесена резиденция патриарха Церкви Востока. В обители находится надгробная эпитафия Шимуну IV († 1497) (*Vosté*. 1930. P. 283–285; см.: *Wilmshurst*. 2000. P. 347–348, 393–397; *Carlson*. 2018. P. 269–271); 2 следующих патриарха жили в Газарте (ныне Джизре, Турция), но были похоронены в др. местах (*Murre-van den Berg*. 2015. P. 21–23). Р.-Х. стал традиц. местом погребения патриархов, начиная с Шимуна VI († 1538). Возможно, резиденция была перенесена в Р.-Х. из-за разорения Газарты и окрестных земель в нач. XVI в. (см.: *Scher*. 1910. P. 123–126; *Wilmshurst*. 2000. P. 113). Однако самые ранние свидетельства о том, что патриархи жили в Р.-Х., относятся лишь к 80-м гг. XVI в. Еще в XV в. в связи с сокращением численности верующих и распадом церковных структур сложился обычай передавать Патриарший престол по наследству: родственник патриарха назначался его офиц. преемником с титулом «хранитель престола» (сир. *nāṭar kursyā*), поэтому все патриархи принадле-

жали к одному роду, впосл. получившему имя Абуна. Позднейшие несторианские иерархи относили начало наследования к сер. XV в. (*Assemani*. BO. T. 1. P. 524, 526; *Giamil*. 1898/1899. Vol. 5. P. 512; 1901/1902. Vol. 1. P. 55) или даже к 1-й пол. XIV в. (*Coupperie*. 1831. P. 248; *Habbi*. 1966. P. 124), но в источниках «хранитель престола» впервые упоминается в 80-х гг. XV в., при Шимуне IV (*Carlson*. 2018. P. 30–31, 215–220).

Назначение малолетних родственников «хранителями престола» было одной из причин церковного раскола при патриархе Шимуне VII Ишояве бар Маме (1538/39–1558). Противники обвиняли патриарха в безнравственном поведении и пренебрежении каноническими нормами, приписывали ему гонения на монахов и разорение мон-рей (см.: *Habbi*. 1966. P. 121–123; *Murre-van den Berg*. 2015. P. 44–49; *Parker*. 2018). В нач. 1552 г. представители мн. несторианских общин избрали на Патриарший престол раббана Сулаку, настоятеля Р.-Х., к-рый отправился в Рим для рукоположения. По свидетельству Сулаки, он происходил из Мосула, возглавил мон-рь в возрасте ок. 30 лет и управлял им ок. 12 лет; в обители было более 50 монахов (*Assemani*. BO. T. 1. P. 525; *Giamil*. 1898/1899. Vol. 4. P. 395, 401; 1901/1902. Vol. 1. P. 54; *Gulik*. 1904. S. 273; Documenta Indica / Ed. I. Wicki. R., 1970. T. 11. P. 865–866. (MHSI; 103)). Др. сведения привел бывш. яковитский патриарх Игнатий Нимaталлах († 1587): Сулака возглавлял мон-рь 24 года, вступил в конфликт с монахами и был смещен по решению патриарха, но оказал ему сопротивление и за это был отлучен от Церкви, после чего отправился в Рим (*Habbi*. 1966. P. 119). На основании данных, полученных от Сулаки и его сторонников, Римская курия сделала ошибочный вывод, что несторианский патриарх скончался, поэтому в 1553 г. Сулака был назначен патриархом Церкви Востока. Не получив широкой поддержки, он остановился в Амиде (Диярбекире; ныне Диярбакыр, Турция) и в янв. 1555 г. был убит, предположительно, по инициативе Шимуна VII.

Решение Римской курии сохранить титул патриарха за преемниками Сулаки привело к возникновению параллельных иерархий в Церкви Востока. Вместе с несторианскими общинами Ниневийской равнины Р.-Х. стал оплотом традиц. иерархии, однако о его истории сохранились лишь отрывочные сведения. В надписи 1559 г. сообщается о перестройке монастырской церкви на средства свящ. Исаака и Марьям из Эрбиля; работы вел зодчий Шлемун из Тхумы (горный Курдистан) под рук. мон. Исы (*Vosté*. 1930. P. 271; *Ǧāsim*. 2007. P. 190–191). В Р.-Х. скорее всего не было постоянно действующего скриптория, т. к. рукописей XVI в. немного. Известно 6 манускриптов, созданных в Р.-Х. после 1545 г.; среди писцов были Ишояв, митр. Нисибина, брат зодчего Шлемуна (в 1554 он подарил мон-рю выполненную им рукопись), и Явалаха, еп. Бервари (см.: *Wilmshurst*. 2000. P. 403–405, 407, 409, 413, 419, 422). Иногда манускрипты для Р.-Х. создавали в других местах, напр. в Газарте (1542, 1572) и предположительно в Алкоше (1564) (Ibid. P. 402, 410, 415).

Начиная с сер. XVI в. в документах Римской курии Патриарший престол Церкви Востока обычно локализовался в Мосуле; со временем стали использоваться др. титулы («патриарх Вавилонский», «патриарх ассирийцев», «патриарх халдеев» — *Habbi*. 1971. N 2. P. 321–324), в к-рых также не было указания на Р.-Х. как на резиденцию патриарха. Самое раннее упоминание о нем как о «монастыре и патриаршей церкви... св. Гермета» близ Мосула, где пребывал «схизматический патриарх», относится к 1581 г. (*Beltrami*. 1933. P. 243; возможно, эта информация была получена от Игнатия Нимaталлаха). Бóльшая часть сведений о Р.-Х. в XVI–XVII вв. связана с контактами между патриархами Церкви Востока и Римской курией. Еп. Леонардо Абела, посетивший Ближ. Восток в 1583–1586 гг., сообщил, что резиденция патриарха Элии VI (VII) бар Гиваргиса (1558/59–1591) находилась в «монастыре св. Эрмета», где также жил ученый несторианский мон. Иаков (*Giamil*. 1899/1900. Vol. 6. P. 326, 331, 332). В 1587 г. мон. Абд аль-Масих привез в Рим исповедание веры, составленное несторианскими епископами и монахами «в келье католикоса Элии в монастыре раббана Хормизда Перса» (Scriptorum veterum. 1831. T. 4. P. 266); оно было отвергнуто как еретическое (*Beltrami*. 1933. P. 82–85). Дальнейшие контакты также не привели к унии, т. к., заявляя об отсутствии вероучительных разногласий и признавая главенство папы Римского, патриархи Церкви Востока не отказывались от христологических формул, характерных для *несторианства*,— они содержатся в эпитафиях всем патриархам, похороненным в Р.-Х. (*Harrak*. 2003; см. также: *Habbi*. 1966).

Согласно показаниям путешественников-несториан, прибывших в Рим якобы из Лхасы (март 1606), «патриарх Вавилонии» жил «на горе, именуемой Орбан-Орми», где находился крупнейший мон-рь Церкви Востока (более 200 монахов); при дворе патриарха постоянно находилось ок. 1 тыс. чел. (возможно, подразумевается население Алкоша); в Р.-Х. и др. монастырях сохранялся уклад жизни, характерный для традиц. восточносирийского монашества (*Giamil*. 1899/1900. Vol. 6. P. 310, 315). В 1607 г. посланники патриарха Элии VII (VIII) (1591–1617) подтвердили эти сведения и назвали Р.-Х. в числе 35 мон-рей Церкви Востока (Ibid. 1901/1902. Vol. 1. P. 216–217). В 1611 г. в Рим прибыл архидиак. Адам, к-рый представился как «архимандрит», глава всех несторианских монахов (*Stroza*. 1617. P. 3, 16, 224; *Giamil*. 1899/1900. Vol. 6. P. 321–322, 333, 339); высказывалось мнение, что он был настоятелем Р.-Х. (*Awad*. 1934. P. 82). В одном из привезенных им посланий упоминался Р.-Х., в к-ром находился престол патриарха, перенесенный из Вавилона (Багдада) в эпоху бедствий. В мон-ре совершались чудеса, привлекавшие многочисленных паломников; у патриарха неоднократно останавливались «великие цари» (*Giamil*. 1899/1900. Vol. 6. P. 319–320). В послании также описывалось недавнее гонение, во время к-рого патриарх откупился от гонителей, а др. церковные иерархи подверглись тюремному заключению и вымогательствам или были казнены (вероятно, это было связано с джелалийским мятежом, подавленным османами в 1608) (Ibid. P. 321–323). Возможно, именно к Адаму восходит информация о том, что Р.-Х. был крупнейшим из более чем 30 монастырей Церкви Востока и в нем жили ок. 70 монахов (*Thomas à Jesu*. De procuranda salute omnium gentium. Antverpiae, 1613. P. 358). Однако когда в 1615 г. иезуиты, сопровождавшие Адама в обратный путь, встретили в сел. Талль-Ускуф

(между Мосулом и Алкошем) патриарха, тот заявил, что во всех подчиненных ему мон-рях было ок. 30 насельников (*Rabbath.* 1910. P. 435–458). После Собора в Амиде (1616), на к-ром епископы Церкви Востока отказались осудить *Нестория,* к патриарху был направлен францисканец Томмазо Обичини; он провел переговоры с Элией VIII (IX) Шимуном (1617–1660), который подписал католич. исповедание веры, но тоже отказался осудить Нестория (*Tisserant.* 1931. Col. 236–237). Обичини вновь посетил Элию VIII в мае 1619 г. и затем отправился к др. несторианскому патриарху, Шимуну X (Ibid. Col. 231). В июле 1629 г. францисканцы провели переговоры с патриархом при участии настоятеля Р.-Х. (*Marcellino da Civezza.* Storia universale delle missioni francescane. Firenze, 1895. Vol. 8–11. P. 597–608; *Tisserant.* 1931. Col. 237–238). В 1638 г. капуцины получили от патриарха разрешение проповедовать в несторианских церквах (*Seggiano.* 1962. P. 388–389). Более подробные сведения об этих визитах католич. миссионеров в Р.-Х. отсутствуют. В 1653 г. кармелит Дионисий Тернового венца встретил патриарха в сел. Талль-Кайф (между Мосулом и Алкошем), где Элия VIII скрывался от курдов (A Chronicle. 1939. Vol. 1. 390–391). Патриарх Элия IX (X) Йоханнан Марогин (1660–1700) вскоре после избрания отклонил предложение посетивших его капуцинов вступить в унию (*Seggiano.* 1962. P. 349, 389), но в 1669 г. вместе с 4 епископами, собравшимися в Р.-Х., предложил папе Римскому установить церковное общение (*Giamil.* 1901/1902. Vol. 2. P. 169–171). После того как митрополит Амиды принял унию (1672) и получил титул патриарха (1681), Элия IX прервал контакты с Римской курией и приступил к борьбе с униатами. В 1667 г. были восстановлены здания Р.-Х., пострадавшие от землетрясения; в 1696 г. Элия IX перестроил монастырские усыпальницу и баптистерий (*Vosté.* 1930. P. 279–280, 294; *Ḡāsim.* 2007. P. 223). Его преемник Элия X (XI) Марогин (1700–1722) из-за военных действий в горном Курдистане дважды (в 1706–1707 и в 1715–1717) покидал Р.-Х. и временно жил в Талль-Кайфе (*Wright W.* A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge. Camb., 1901. Vol. 2. P. 557–560; *Wilmshurst.* 2000. P. 225, 245, 262).

В XVII в. важнейшим центром восточносир. культуры, в т. ч. книгописания, стал Алкош. Изготовлением рукописей занимались многочисленные клирики, гл. обр. представители родов Шиквана и Насро, к-рые обеспечивали манускриптами мн. несторианские церкви и мон-ри. В Р.-Х. создавалось меньше рукописей; среди писцов были как монахи (напр., свящ. Авдишо, работавший между 1669 и 1683/84; возможно, именно он в 1644 оставил надпись в одной из пещерных келий — *Vosté.* 1930. P. 270), так и алкошские клирики, временно жившие в обители (напр., свящ. Гиваргис, работавший между 1677 и 1710; см.: *Wilmshurst.* 2000. P. 444, 446, 458, 461, 480). Представители т. н. алкошской лит. школы сочиняли богослужебные гимны, богословские и исторические труды на классическом сир. языке. В кон. XVI в. в Алкоше впервые начали создавать тексты на новоарам. диалектах, в основном стихи на религ. темы (см.: *Murre-van den Berg.* 1998; *Israel of Alqosh, Joseph of Telkepe.* A Story in a Truthful Language: Religious Poems in Vernacular Syriac / Ed. A. Mengozzi. Louvain, 2002. 2 vol. (CSCO; 589–590)). Высказывалось мнение, что патриарх Элия IX поддерживал работу переписчиков в целях противодействия католич. миссионерам и униатам (*Wilmshurst.* 2000. P. 242; *Murre-van den Berg.* 2015. P. 97–98). Однако культурное возрождение имело обратный эффект: образованные несториане испытывали католич. влияние и нередко принимали унию — напр., буд. униат. патриарх Йосеп II (1696–1712), происходивший из сел. Талль-Кайф, и свящ. Хедер († 1751), основатель школы в Мосуле, в к-рой учились члены патриаршего рода.

Долгое правление патриарха Элии XI (XII) Денхи (1722–1778), возведенного на престол в возрасте 22 лет (*Wilmshurst.* 2000. P. 210, 250), сопровождалось упадком традиц. церковных структур. Как и его предшественники, патриарх противостоял католич. влиянию. Прибытие в Р.-Х. униат. митрополита Амидского вызвало острую реакцию духовенства, свящ. Хедер бежал в Рим под давлением Элии XI (*Giamil.* 1899/1900. Vol. 7. P. 325; *Vosté.* 1944. P. 49–50). Еще в 1753 г. жители Алкоша не позволили похоронить в селении доминиканского миссионера (*Goormachtigh.* 1895/1896. T. 2. P. 408). Однако на Церкви Востока все сильнее сказывалось влияние католич. миссий в Алеппо, Амиде, Багдаде, Мардине и Мосуле. После обращения в католичество влиятельного свящ. Хедера (1719/20) общины униатов возникли на Ниневийской равнине. В 1729 г. нек-рые жители Мосула, Алкоша и др. селений выразили желание перейти в юрисдикцию униат. патриарха (*Giamil.* 1899/1900. Vol. 7. P. 348–349). В результате деятельности доминиканской миссии в Мосуле (с 1750) патриарх Церкви Востока потерял бóльшую часть паствы (*Goormachtigh.* 1895/1896. T. 2. P. 278, 280, 405–408; *Tisserant.* 1931. Col. 250–252). К 1767 г. униатами были $^1/_5$ жителей Алкоша (A Chronicle. 1939. Vol. 2. P. 1262); к кон. XVIII в. унию приняли все вост. сирийцы, жившие на Ниневийской равнине (*Wilmshurst.* 2000. P. 28, 190). Р.-Х. пришел в упадок: в 1718–1719 гг. там оставалось всего 5–6 монахов (*Bello.* 1939. P. 80, 183). Последним известным монахом Р.-Х. был свящ. Ишо, который в 1722 г. заказал рукопись в Алкоше (*Vosté.* 1929. P. 97; *Wilmshurst.* 2000. P. 491). После этого в обители по-прежнему создавались рукописи (*Wilmshurst.* 2000. P. 506–507, 511, 518), но монашеская жизнь, вероятно, прекратилась. Запустение Р.-Х. обычно связывают с персид. нашествием 1743 г., когда мон-рь, в к-ром укрывались жители Алкоша, был захвачен (*Pognon.* 1909. P. 499; см.: *Awad.* 1934. P. 82–83; *Bello.* 1939. P. 153, 183; *Fiey.* 1965. P. 546; *Murre-van den Berg.* 2015. P. 304). Возможно, после этого резиденция патриарха находилась в Алкоше, «селении архиепископов», о чем есть неопределенные свидетельства 2-й пол. XVIII в. (*Niebuhr.* 1780. P. 285–286; *Campanile.* 1818. P. 172; *Goormachtigh.* 1895/1896. T. 2. P. 407; *Babakhan.* 1900. P. 491; ср.: *Coupperie.* 1831. P. 245; *Badger.* 1852. P. 104). Не исключено, что патриархи и ранее жили в селении зимой, когда доступ в мон-рь был затруднен (*Tfinkdji.* 1914. P. 471; ср.: *Wilmshurst.* 2000. P. 259). Тем не менее после персид. разорения в Р.-Х. иногда жили священники, к-рые переписывали манускрипты (в 1744 и 1756 — *Wilmshurst.* 2000. P. 511, 518). Сведения о Соборе, якобы проведенном в Р.-Х. в 1779 г., вряд ли достоверны (*Babakhan.* 1900. P. 487–488). При этом обитель оставалась местом

паломничества, верующие отмечали день памяти св. Хормизда застольем и танцами (*Bello*. 1939. P. 193). Владения мон-ря, состоявшие из земельных участков с виноградниками, домов и мельниц (*Boré*. 1843. Vol. 7. P. 318; *Fletcher*. 1850. P. 249; *Badger*. 1852. P. 171; *Brière*. 1910. Vol. 15. P. 415), перешли в распоряжение патриаршего рода Абуна и стали для него основным источником доходов (*Boré*. 1843. Vol. 7. P. 314–315; *Bello*. 1939. P. 171).

Начиная с 1735 г. патриарх Элия XI неоднократно обращался к Римской курии с предложением заключить унию, но лишь в 1772 г. Папский престол одобрил исповедание веры «хранителя престола» Ишоява (A Chronicle. 1939. Vol. 1. P. 697; Vol. 2. P. 1258; *Giamil*. 1900/1901. Vol. 8. P. 554–556; см.: *Vosté*. 1937; *Idem*. 1944; *Tisserant*. 1931. Col. 242–243; *Habbi*. 1971. N 1. P. 127–128). После кончины Элии XI Ишояв был возведен на престол и принял имя Элия XII (XIII; 1778–1804), но вскоре он отказался от унии и утратил контроль над большей частью паствы (он был последним патриархом, похороненным в Р.-Х.,— *Vosté*. 1930. P. 296–298). В 1780 г. униаты-халдеи при поддержке *доминиканцев* провозгласили патриархом Йоханнана (Ханну) Хормизда († 1838), к-рый объявил себя католиком, но Римская курия признала его лишь как архиеп. Мосула и администратора Патриаршего престола (1783 — *Habbi*. 1971. N 1. P. 128–130). В связи с этим унию приняли все жители Алкоша и др. селений Ниневийской равнины (*Boré*. 1843. Vol. 7. P. 314; *Goormachtigh*. 1895/1896. T. 2. P. 416). Положение осложнялось наличием параллельных церковных иерархий: «старые» униаты во главе с Августином Хинди, администратором Патриаршего престола в Диярбекире, испытывали неприязнь к Йоханнану Хормизду, главе «новых» униатов, у которого были противники даже среди собственной паствы. Согласно жалобам, поступавшим в Римскую курию, Йоханнан Хормизд присваивал владения мон-рей и чинил препятствия людям, желавшим принять монашество, чтобы они впосл. не смогли стать епископами без его согласия; изгнал из Р.-Х. некоего священника и его учеников, к-рые намеревались восстановить обитель. В 1807 г. Конгрегация пропаганды веры велела Хинди позаботиться о восстановлении монастырей Церкви Востока; в 1808 г. был выдвинут план создать миссионерское сообщество клириков для организации пастырской деятельности с центром в Алкоше (*Bello*. 1939. P. 15, 35–36, 147; ср.: *Campanile*. 1818. P. 173).

XIX — нач. XXI в. Гавриэль Данбо (1775–1832), сын мардинского ткача, служивший торговым агентом, во время разъездов познакомился с католич. миссионерами, к-рые убедили его возродить восточносир. монашество. По совету мосульского духовенства Данбо попросил у Йоханнана Хормизда разрешение поселиться в запустевшем Р.-Х. Несмотря на требования доминиканцев, поддержавших Данбо, иерарх отказал ему и предложил вместо Р.-Х. любую др. обитель. Тем не менее Данбо и 2 его спутника поселились в Алкоше, где они заручились поддержкой свящ. Гиваргиса Юханны и старосты Хормизда Горо. Влиятельные жители Алкоша испросили для него ключи от мон-ря у митр. Хнанишо, племянника покойного Элии XII. В марте 1808 г. Данбо и его сподвижники заняли Р.-Х., к ним стали собираться последователи. Рассматривая Данбо как соперника, желавшего отобрать у рода Абуна бывш. монастырские владения, Йоханнан Хормизд потребовал изгнать его. Монахи (22 чел.) отказались покинуть Р.-Х., поэтому Хнанишо выдворил их силой при помощи воинов, присланных эмиром Амадии. Монахи поселились в Алкоше; Данбо был рукоположен во пресвитера (1811) и открыл школу, но Йоханнан Хормизд запретил монахам учить детей. Перед смертью Хнанишо раскаялся в содеянном и распорядился вернуть Р.-Х. монахам (1813) (*Boré*. 1843. Vol. 7. P. 227–230, 313–321; *Vaschalde*. 1902. P. 477–478; *Brière*. 1910. Vol. 15. P. 411–420; *Bello*. 1939. P. 27–50).

Тем временем Йоханнан Хормизд, конфликтовавший с миссионерами и с местным духовенством, был временно отстранен от церковных должностей (1812); его адм. полномочия были переданы свящ. Гиваргису Юханне под формальным руководством архиеп. Августина Хинди (*Habbi*. 1971. N 1. P. 130–135). Юханна вместе с доминиканцем Джузеппе Кампаниле и Юнусом, вождем курдского племени музури, поддерживал монахов (*Boré*. 1843. Vol. 8. P. 32–33, 38–39; *Brière*. 1910. Vol. 15. P. 420; *Bello*. 1939. P. 51–52). В 1814 г. в Р.-Х. было более 30 монахов, в 1820 г.— ок. 50, в 1827 г.— 93 монаха, происходившие в основном из селений Ниневийской равнины и соседних горных районов (*Rich*. 1836. P. 91; *Bello*. 1939. P. 52; *Wilmshurst*. 2000. P. 263–264). В современных событиям источниках описывается простая и суровая жизнь монахов: они ночевали в пещерных кельях, питались грубой однообразной пищей, соблюдали длительные посты и неукоснительно совершали богослужения (*Rich*. 1836. P. 91–92; *Boré*. 1843. Vol. 8. P. 31–32; *Brière*. 1910. Vol. 15. P. 422; *Bello*. 1939. P. 56–57, 184–185, 223, 416). Не имея опыта монашеской жизни, Данбо, по-видимому, заимствовал у маронитских монахов (см. *Маронитская католическая Церковь*) правила общежития, к-рые он именовал Уставом св. Антония Великого. Данбо был сторонником латинизации: его монахи декларировали преданность Римской Церкви, принимали имена католич. святых, использовали лат. богослужебные облачения, изучали католич. духовную лит-ру (*Boré*. 1843. Vol. 7. P. 116–118, 318; *Bello*. 1939. P. 41–45, 153–154, 184–185, 193). При этом Данбо стремился сделать Р.-Х. центром просвещения вост. сирийцев: подготовленные в мон-ре клирики и миссионеры должны были не только укреплять в вере халдеев, но и обращать в католичество несториан. Данбо организовал обучение монахов араб. языку, что позволяло общаться с городскими жителями и представителями др. униатских традиций (ср.: *Murre-van den Berg*. 2015. P. 34, 77). Особое внимание уделялось философии: в мон-ре изучали наследие античных и сир. средневековых философов (*Boré*. 1843. Vol. 8. P. 34–35; *Vosté*. 1929. P. 22–29; *Bello*. 1939. P. 57–59, 185). Впервые после длительного перерыва в Р.-Х. было налажено создание рукописей (*Wilmshurst*. 2000. P. 266–269). Монахов, прошедших подготовку, Данбо посылал в разные города и селения, вплоть до Багдада и Басры, чтобы они помогали белому духовенству, проповедовали, открывали школы; там, где не было священников, их обязанности выполняли монахи в сане (*Boré*. 1843. Vol. 8. P. 37–38; *Brière*. 1911. Vol. 16. P. 115; *Bello*. 1939. P. 60–61, 185–186; *Wilmshurst*. 2000. P. 265). Данбо намеревался даже послать монахов-миссионеров

в дальние регионы Азии, надеясь, что там оставались несториане (*Bello*. 1939. P. 55–56, 80, 183–184, 211).

Монахи Р.-Х. под рук. Данбо выступили как основные противники Йоханнана Хормизда в конфликте, к-рый сопровождался интригами, подкупом османских чиновников и привлечением курдов в качестве военной силы. Данбо, происходивший из «старых» униатов и признававший юрисдикцию униат. патриарха в Диярбекире, отвергал права рода Абуна на высшие церковные должности и призывал положить конец «тирании порочного семейства» (*Bello*. 1939. P. 171, 204–205, 209; ср.: *Campanile*. 1818. P. 172–176). В задачи Данбо входило отобрать у Абуна владения, к-рые, по его мнению, должны были принадлежать Р.-Х. (*Badger*. 1852. P. 162; ср.: *Bello*. 1939. P. 54–55). Доминиканцы, с 1815 г. прекратившие деятельность в Мосуле, более не контролировали положение; кроме того, в 1818 г. Августин Хинди провозгласил себя патриархом под именем Йосеп V (Римская курия не признала его, но и не заявила о его незаконности). Начиная с 1815 г. Хинди совершал священнические хиротонии монахов Р.-Х.; в ответ Йоханнан Хормизд посылал жалобы Римской курии, паше Мосула, курдским правителям, а также препятствовал монахам собирать пожертвования и открывать школы. Конфликт обострился после того, как Хинди по инициативе Данбо получил от Римской курии разрешение рукоположить неск. епископов без согласия Абуна. В 1824–1826 гг. были рукоположены 5 монахов Р.-Х., назначенных на кафедры Амадии, Киркука, Мардина, Мосула и Сеерта. Среди них наиболее заметную роль играл Йосеп Аудо, к-рый вовлек монахов Р.-Х. в соперничество между влиятельными родами Абуна и Аудо (*Badger*. 1852. P. 164–165; *Goormachtigh*. 1897/1898. T. 3. P. 540; *Tisserant*. 1931. Col. 244, 253; *Bello*. 1939. P. 167). Разрешением конфликта занялся Пьер Александр Купри (лат. епископ Багдада в 1820–1831), к-рый пользовался доверием Римской курии и поддержкой османских властей. Купри принял сторону Йоханнана Хормизда, к-рого большинство вост. сирийцев считали легитимным претендентом на Патриарший престол, олицетворявшим преемственность между Церковью Востока и униат. Халдейской Церковью. Отметив положительные качества и достижения Данбо, католич. епископ, однако, упрекнул его за своеволие и «сумасбродные фантазии» (*Bello*. 1939. P. 61–62, 164–165; ср.: *Goormachtigh*. 1897/1898. T. 3. P. 141). В нояб. 1826 г. Купри освободил Йоханнана Хормизда от канонических прещений; на торжественной церемонии присутствовал Данбо. Тем не менее монахи Р.-Х. отказались подчиняться Йоханнану Хормизду, к-рый в свою очередь требовал закрыть мон-рь (*Badger*. 1852. P. 163; *Goormachtigh*. 1897/1898. T. 3. P. 202; *Bello*. 1939. P. 151, 156–161, 164–165; *Habbi*. 1971. N 1. P. 137–142; N 2. P. 310, 313). В 1827 г. Данбо отправился в Рим, чтобы добиться смещения Йоханнана Хормизда и объединения вост. сирийцев под юрисдикцией Хинди. К тому времени Конгрегация пропаганды веры уже приняла решение утвердить Йоханнана Хормизда в качестве патриарха Халдейской Церкви, но жалобы Данбо побудили ее поставить новому патриарху дополнительные условия, включавшие прекращение борьбы с монахами и возвращение монастырских владений (папская булла об утверждении Йоханнана Хормизда была подписана 5 июля 1830; см.: *Bello*. 1939. P. 170–182, 204–211, 215–217; *Habbi*. 1971. N 1. P. 142–143; N 2. P. 310–312, 315–316). Конгрегация одобрила адаптированный устав маронитского ордена св. Антония, который представил Данбо, и утвердила название новой монашеской общины: «Орден св. аббата Антония, конгрегации св. Хормизда в Месопотамии». Монахам было разрешено вести просветительскую и миссионерскую деятельность (*Bello*. 1939. P. 99–106, 183–184, 211–218).

Отсутствие Данбо негативно сказалось на положении монахов Р.-Х., подпавших под влияние еп. Йосепа Аудо. После голода 1827 г. часть монахов выступила против наместника Йоханнана Гверы, но Аудо заставил недовольных покинуть мон-рь. Ушедшие монахи присоединились к Йоханнану Хормизду, к-рый рукоположил их во священников и диаконов. В дек. 1828 г. Йоханнан Хормизд побудил эмира Амадии изгнать монахов из Р.-Х. и арестовать Гверу по обвинению в присвоении имущества рода Абуна; в заключении оказался и Аудо, обвиненный в организации беспорядков. При поддержке властей Йоханнан Хормизд конфисковал монастырское имущество, в т. ч. церковную утварь, запасы провизии и деньги. Однако его стремление добиться казни руководителей общины привело к противоположному результату: получив свободу, Гвера и Аудо собрали монахов в Алкоше и продолжили борьбу с родом Абуна (*Boré*. 1843. Vol. 8. P. 40–48; *Brière*. 1911. Vol. 16. P. 117–127, 249–254, 346–349; *Bello*. 1939. P. 87–94). Получив от Данбо инструкции Римской курии, Купри заставил Йоханнана Хормизда вернуть часть монастырского имущества и признать Аудо в качестве епископа Амадии. Вероятно, по совету Купри настоятель выразил намерение перевести монахов в Ливан, чтобы обеспечить мирное существование общины, но этому воспрепятствовал Аудо (*Bello*. 1939. P. 116; ср.: *Coupperie*. 1831. P. 260). В марте 1832 г., вскоре после возвращения Данбо в Алкош, на селение напал курдский эмир Мухаммад (Мир Кор). Прежде чем Аудо убедил эмира отозвать воинов, погибли мн. жители Алкоша, среди них Данбо и 3 монаха (*Boré*. 1843. Vol. 8. P. 99–102; *Scher*. 1906. Vol. 8. P. 60; *Idem*. 1910. P. 133–135; *Brière*. 1911. Vol. 16. P. 353–355; *Bello*. 1939. P. 116–118; *Fiey*. 1965. P. 392–393).

После гибели Данбо фактический контроль над общиной перешел к Аудо, к-рый назначил настоятелем Гверу и добился возвращения монахов в Р.-Х. (к тому времени в общине был 41 монах — *Bello*. 1939. P. 127). В 1834 г., получив патриарший *паллий*, Йоханнан Хормизд распустил монашескую общину и подверг *интердикту* своих противников. Однако Аудо объявил действия патриарха незаконными и вернул монахов в Р.-Х. В 1835–1836 гг. Гвера посетил Рим и добился снятия прещений, наложенных патриархом. Тем временем представители рода Абуна вновь попытались закрыть монастырь, организовав тюремное заключение Аудо и нескольких монахов, за которых общине пришлось уплатить выкуп. По возвращении Гвера был избран генеральным настоятелем конгрегации Р.-Х. (2 нояб. 1836). Признав поражение, Йоханнан Хормизд известил Римскую курию о своем согласии на деятельность конгрегации (*Boré*. 1843. Vol. 8. P. 104–107; *Badger*. 1852. P. 165–167; *Bello*. 1939. P. 128–133).

Назначенный Римской курией патриарх Николай Зайа (1840–1847) не имел поддержки со стороны халдейских епископов. Пытаясь ослабить позиции своего соперника Аудо, он воспользовался разногласиями среди монахов в связи с избранием генерального настоятеля Дамиана (1839), который представлял интересы ученых монахов и добивался смягчения устава. Во время визитации, проведенной в июне 1840 г. католич. архиеп. Франсиско Вильярделем, апостольским делегатом в Сирии, настоятель был смещен, 45 монахов получили разрешение вернуться в мир. Дамиан, служивший священником в Алкоше, стал известен как поэт и переводчик (*Boré*. 1843. Vol. 8. P. 107–114; *Badger*. 1852. P. 168–169; *Bello*. 1939. P. 134–135, 221–225; о Дамиане см.: Religious Poetry in Vernacular Syriac from Northern Iraq (17th–20th Centuries): An Anthology / Ed. A. Mengozzi. Lovanii, 2011. [Vol. 2.] P. XVI–XVII. (CSCO; 628)). В 1842 г. Абуна предприняли последнюю попытку отомстить монахам. По их просьбе мятежный курдский вождь Исмаил-бей подверг Р.-Х. жестокому разорению: разбойники осквернили церкви, разграбили или уничтожили имущество, вымогали у монахов якобы спрятанные в обители сокровища. При этом были утрачены почти все рукописи, хранившиеся в монастыре. Когда против мятежников выступил паша Мосула, курды увели монахов в Амадию, где умер настоятель Йоханнан Гвера (*Boré*. 1843. Vol. 8. P. 119–124; *Fletcher*. 1850. P. 248–249, 252; *Scher*. 1906. Vol. 7. P. 480; *Vosté*. 1930. P. 277–278; *Bello*. 1939. P. 135–137; *Fiey*. 1965. P. 546–547). После взятия Амадии турками монахи во главе с Эммануэлем из Армоты вернулись в Р.-Х. Очевидцы упоминали о тяжелом положении общины, состоявшей в то время из 39 монахов (*Badger*. 1852. P. 102; ср.: *Layard*. 1849. P. 234–236). В 1843 г. миссионер Джузеппе Валерга (впосл. лат. патриарх Иерусалимский) застал в Р.-Х. 33 монаха. Высоко оценив значение обители в жизни Халдейской Церкви, он рекомендовал папе Римскому утвердить монашескую конгрегацию (*Bello*. 1939. P. 227–233). Вернувшиеся в Мосул доминиканцы помогли поправить материальное положение Р.-Х., насельники к-рого питались подаянием и нередко бедствовали. При помощи франц. консула П. Э. Ботта миссионеры убедили пашу Мосула передать мон-рю часть владений рода Абуна, конфискованных за поддержку курдского мятежа (*Goormachtigh*. 1897/1898. T. 3. P. 88, 541; *Vaschalde*. 1902. P. 480–481). Т. о., род Абуна утратил прежнее влияние, а мон-рь, по одним свидетельствам, обогатился (*Badger*. 1852. P. 103, 171), по другим — улучшил свое положение, но все еще нуждался в помощи (*Bello*. 1939. P. 229, 232).

Хотя католич. миссионеры высказывались в поддержку монашеской общины Р.-Х., они отмечали противоречия в образе жизни монахов, заложенные Данбо: строгий устав, подходивший для созерцательной жизни, плохо совмещался с пастырской и просветительской деятельностью (*Cartier E.* Un religieux dominicain: Le R. P. Hyacinthe Besson: Sa vie et ses lettres. P., 1865. T. 1. P. 327; ср.: *Martin*. 1867. P. 88). Количество монахов и масштаб их деятельности существенно уменьшились после гибели Данбо. По утверждению протестант. миссионера Дж. Перкинса (1849), в Р.-Х. оставалось ок. 30 насельников, многие из них выражали намерение вернуться в мир. Нек-рые монахи, покинувшие Р.-Х., стали протестантами и противодействовали церковной унии (The Missionary Herald. Boston, 1850. Vol. 46. P. 55, 57, 84–85). Попытка восстановить заброшенный мон-рь Мар-Авген, вероятно, предпринятая в 30-х гг. XIX в., была неудачной (*Wilmshurst*. 2000. P. 47). Монахи, посланные в обитель Мар-Якуб близ Сеерта, так и не смогли организовать монашескую общину (Ibid. P. 96). Не были реализованы намерения апостольского делегата Лорана Триоша и миссионера Э. Боре учредить в Р.-Х. уч-ще или семинарию. Визитатор Вильярдель ограничил деятельность монахов в миру, в частности запретил им преподавать в мирских школах (*Bello*. 1939. P. 224). Тем не менее монахи по-прежнему служили в качестве приходских священников (*Fletcher*. 1850. P. 249; *Bello*. 1939. P. 229–233). Мн. халдейские священники и епископы прошли подготовку в Р.-Х. (*Bello*. 1939. P. 230; *Martin*. 1867. P. 78, 206). Деятельность Данбо и его сподвижников в значительной мере способствовала укреплению позиций Халдейской Церкви (*Wilmshurst*. 2000. P. 190, 264; ср.: *Martin*. 1867. P. 78–80). Это признала и Римская курия, к-рая окончательно утвердила конгрегацию св. Хормизда (бреве папы Римского *Григория XVI* «Monachorum instituta» от 26 сент. 1845). В июне 1846 г. папское распоряжение было торжественно оглашено на собрании епископов и миссионеров в Р.-Х.; монахи дали вечные обеты и повторно избрали генеральным настоятелем Эммануэля из Армоты (*Giamil*. 1899/1900. Vol. 6. P. 152–153; *Bello*. 1939. P. 138–139, 234–236).

По утверждению многих авторов, в 1850 г. на Р.-Х. вновь напали курды. После этого монахи разместили старинные рукописи в здании, вскоре разрушенном селевым потоком, поэтому манускрипты были утрачены. Эти данные восходят к свидетельству У. *Баджа* (*Budge*. 1893. P. CLXXI; The Histories. 1902. Vol. 1. P. XXIII), к-рый, однако, в др. публикации датировал это событие сер. XVIII в. (*Budge*. 1920. P. 243–244). Схожий рассказ монахов об утрате рукописей записал К. Дж. Рич, посетивший Р.-Х. в 1820 г. (*Rich*. 1836. P. 95–96), поэтому сведения Баджа скорее всего неточны. Тем менее угроза нападения курдов существовала еще в февр. 1880 г., во время голода (*Sachau*. 1883. S. 363–364).

Избрание на Патриарший престол еп. Йосепа Аудо (1848) в целом способствовало стабилизации положения Р.-Х. В 1853 г. в мон-ре состоялся Собор халдейских иерархов, к-рые подтвердили верность католич. учению, определили права и обязанности духовных лиц, порядок управления церковным имуществом и т. д. Традиц. церковная дисциплина и богослужение подверглись латинизации (*Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. T. 11. Pt. 2. P. 545–557; изд.: Les actes. 1942). При поддержке апостольского проделегата Бенуа Планше было решено построить для монахов Р.-Х. более просторные и удобные здания, расположенные в безопасном месте. В 1858 г. у подножия горы, на которой находится Р.-Х., началось строительство монастыря Пресв. Девы Марии — Хранительницы посевов (франц. Нотр-Дам-де-Семанс; о посвящении см.: *Fiey*. 1965. P. 548–549); средства на первоначальное обустройство выделила Римская курия (*Martin*. 1867. P. 81; *Goormachtigh*. 1897/1898. T. 3. P. 212). В 1863 г. патриарх отдал конгрегации монастырь Мар-Гиваргис близ Мосула, в котором

ранее предполагалось устроить семинарию. Р.-Х. перестал быть основным местом подготовки духовенства после основания патриаршей семинарии св. Петра в Мосуле (1866). Монахи во главе с генеральным настоятелем Элишей из Дахука († 1875) участвовали в церковно-политических конфликтах, которыми было ознаменовано правление патриарха Аудо: они поддерживали то Аудо, пытавшегося восстановить давно утраченную юрисдикцию над сир. христианами Кералы (Индия), то католич. миссионеров, стремившихся разрушить планы патриарха (см., напр.: *Pallath P.* Rome and Chaldean Patriarchate in Conflict: Schism of Bishop Rokos in India. Changanacherry, 2017. P. 544–547, 648, 655–656; ср.: *Cartier E.* Un religieux dominicain. P., 1865. Vol. 1. P. 485; Les missions catholiques. Lyon, 1877. T. 9. N 429. P. 410–411; *Goormachtigh.* 1897/1898. T. 3. P. 199, 205, 212, 536–538, 541). Недовольные поведением монахов, франц. дипломаты и миссионеры приняли под защиту род Абуна и попытались отобрать у монастыря владения, к-рые некогда перешли к нему от Абуна (*Goormachtigh.* 1897/1898. T. 3. P. 540–541; ср.: *Vaschalde.* 1902. P. 481–482). Конфликты постепенно прекратились после кончины Аудо. В июле 1878 г. в мон-ре Пресв. Девы Марии халдейские епископы избрали патриарха Элию XIV (XII, XIII) Абу-ль-Юнана (1878–1894). На следующем Соборе в мон-ре был избран и возведен на престол патриарх Авдишо V Хайят (1894–1899) (*De Clercq C.* Atti del Sinodo caldeo ad Alkoche per l'elezione del Patriarca di Babilonia (ottobre 1894) // OCP. 1968. Vol. 34. P. 97–104).

К кон. XIX в. конгрегация св. Хормизда включала ок. 70 монахов, живших в 3 мон-рях; руководство и новициат размещались в мон-ре Пресв. Девы Марии (в 1880 Э. Захау застал в обоих алкошских мон-рях 51 монаха и 17 учеников, готовившихся стать клириками — *Sachau.* 1883. S. 363, 365). Мн. монахи служили приходскими священниками, в некоторых еп-ствах они составляли до $^1/_3$ духовенства (*Wilmshurst.* 2000. P. 274). По свидетельству Баджа, в мон-рях поддерживался аскетичный уклад жизни, введенный Данбо (*Budge.* 1893. P. CLXIX; *Idem.* 1920. P. 243; ср.: *Preusser.* 1911. S. 20). Среди монахов были писатели и переводчики. Так, настоятель Элиша составил монастырскую хронику, охватившую события 1808–1862 гг. (*Vosté.* 1929. P. 74; *Bello.* 1939. P. 1–2). В 80-х гг. XIX в. мон. Аблахад написал ряд поэм, посвященных истории мон-ря и событиям церковной жизни, а также грамматику курдского языка и жизнеописание патриарха Аудо (*Scher.* 1906. Vol. 8. P. 65, 72–73; *Vosté.* 1929. P. 34, 78, 84, 88, 111). Как поэт и ученый был известен мон. Элия из Шаклавы; среди его произведений — мемра о Данбо и биографические заметки о епископах, живших в XIX в. (*Vosté.* 1929. P. 88–89, 114; *Idem.* 1930. P. 265). Генеральный настоятель Самуэль Джамиль (1881–1917, с перерывами) составлял и переводил проповеди, богословские, полемические и исторические труды (*Idem.* 1929. P. 35–36, 72, 76, 87, 101–102). Он также заботился о пополнении монастырской б-ки: переписывал и приобретал рукописи, заказывал копирование старинных и редких манускриптов. С этой целью в 1885 г. он совершил поездку к несторианам в горный Курдистан, в 1887 г.— в обл. Урмия. Монахи Р.-Х. и мон-ря Пресв. Девы Марии создавали рукописи еще во 2-й пол. XX в. (*Wilmshurst.* 2000. P. 268–274). По оценке совр. исследователей, почти половина датированных восточносир. рукописей была создана в этом регионе: в Р.-Х. (200), в мон-ре Пресв. Девы Марии (262) и в Алкоше (669) (Ibid. P. 13–14; ср.: *Murre-van den Berg.* 2015. P. 81–85). В 1902 г. свящ. Аддай Шер (впосл. архиепископ Сеерта) описал 153 рукописи из монастырской б-ки (*Scher.* 1906); согласно более подробному описанию Ж. М. Восте, в мон-ре было 330 рукописей (*Vosté.* 1929; др. авторы насчитывали 355 рукописей — *Awad.* 1934. P. 51–54). При этом монастырское собрание состояло в основном из манускриптов XIX–XX вв. В 1961 г. рукописи были вывезены в мон-рь Мар-Гиваргис и затем в Багдад, где они были вновь описаны в составе б-ки мон-ря св. Антония (*Haddad, Isaac.* 1988). В 2006 г. более 1350 манускриптов из этой обители были перемещены в мон-рь Пресв. Девы Марии в Алкоше (*al-Malih S.* Books and Documents Heritage of Iraqi Minorities. R., 2013. P. 32–35).

После 1957 г., когда в конгрегации было 70 монахов, их число постепенно сокращалось (в 2017 — 18 чел.). В 1949 г. при мон-ре Пресв. Девы Марии был основан сиротский приют (впосл. закрыт, восстановлен в 2000). В 60-х гг. XX в. положение обители осложнилось из-за борьбы правительственных сил с курдскими и ассир. повстанцами, к-рых поддерживало местное население; настоятель Рафаэль Шавриз был приговорен к длительному тюремному заключению за сотрудничество с курдами. Новициат, а затем и большинство братии были переведены в новый мон-рь св. Антония в Багдаде (в нач. XXI в. в связи с изменением политической ситуации монахи вернулись в мон-рь Пресв. Девы Марии). Р.-Х. нек-рое время служил базой повстанческого отряда коммунистов, но монахи окончательно покинули его лишь в 80-х гг. XX в. Несмотря на масштабные ремонтные работы, проведенные на рубеже XX и XXI вв., мон-рь не действует. При этом Р.-Х. остается важнейшим местом паломничества ирак. сирийцев: в канун дня памяти св. Хормизда (3-й понедельник после Пасхи) в мон-ре совершается богослужение и устраивается народное празднование.

Архитектура. Ансамбль Р.-Х.– один из самых масштабных памятников восточносир. церковного зодчества, расположен в углублении на склоне горного хребта (часть системы Загрос), обращенном к Ниневийской равнине. Полупещерные сооружения основной части ансамбля окружены многочисленными искусственными пещерами. Согласно описаниям XIX в., на одном из скальных выступов, расширенных и укрепленных подпорными стенами, находились пристроенные друг к другу церкви, на другом – трапезная, зал для приемов и покои настоятеля (*Rich.* 1836. P. 90–93; *Sachau.* 1883. S. 366; *Budge.* 1920. P. 242; *Bello.* 1939. P. 228). Совр. вид здания приобрели после неоднократных реконструкций, в т. ч. при настоятеле Гавриэле Данбо (1808–1832) и в 70-х гг. XX в. Последняя реконструкция, начатая в 2012 г., существенно изменила облик памятников; разрабатывается проект научной реставрации ансамбля (*Brelaud.* 2013. P. 386–388).

Церковный комплекс включает 3 основных храма, к-рые с XIX в. носят посвящения во имя Св. Троицы, св. Хормизда и св. Антония, и несколько малых капелл, соединенных

сложной системой лестниц и коридоров. Последовательность формирования комплекса можно установить лишь предположительно. Вероятно, первоначально главной была пристроенная к скале ц. св. Хормизда — сильно вытянутый в длину однонефный храм (13×4 м), перекрытый цилиндрическим сводом (высота 9 м). На уровне пяты свода через неф перекинуты 2 стрельчатые арки; на предалтарную арку опирается внутренний купол-киворий на тромпах, украшенный мукарнами. В стенах нефа находятся 14 рельефных крестов в орнаментальном обрамлении; в вост. стене — ниша стрельчатой формы с гробницей на месте алтаря, в которой, по преданию, похоронен св. Хормизд (*Badger.* 1852. P. 102–103; *Budge.* 1893. P. CLXXI; *Fiey.* 1965. P. 540). Высказывалось мнение, что церковь была построена в VIII в. как бет-кадише (монастырская усыпальница) (*Vossel.* 2014. P. 39, 41); другие авторы датировали ее строительство IX–X вв. (*Wigram, Wigram.* 1922. P. 120) и нач. XIV в. (*Awad.* 1934. P. 23–24; см. также: *āsim.* 2007. P. 176; *Brelaud.* 2013. P. 384). Вдоль юж. стены церкви расположены баптистерий, нартекс и бет-кадише в виде сводчатой галереи (8×2 м), разделенной арочным проемом на 2 части. В вост. части помещения находится гробница, покрытая наклонной плитой с рельефными изображениями креста, дерева и человеческой фигуры; гробница увенчана аркой на резных колоннах со следами полихромной раскраски; в сир. надписи сообщается о захоронении здесь св. Хормизда. Зап. часть бет-кадише была отведена для погребения патриархов Церкви Востока; их склепы закрыты мраморными плитами с эпитафиями 9 патриархам — от Шимуна IV († 1497; надгробие было обнаружено разбитым на части, не на первоначальном месте — *Vosté.* 1930. P. 284) до Элии XII (XIII) († 1804). Каждая надпись, выполненная каллиграфическим письмом эстрангело, содержит исповедание веры, выдержанное в риторическом стиле сообщение о кончине патриарха с выражением надежды на грядущее воскресение и просьбу молиться об упокоении усопшего (*Harrak.* 2003). Эпитафии патриархам — один из важнейших источников сведений по истории Церкви Востока; впервые их опубликовал И. С. *Ассемани* (с большими сокращениями; *Assemani.* BO. T. 3. Pars 2. P. 948–950), затем — Захау (по рукописной копии; *Sachau E.* Aramäische Inschriften // SPAW. 1896. Hbd. 2. S. 1058–1064) и Восте (также с сокращениями — *Vosté.* 1930. P. 283–298; др. издания: *Awad.* 1934. P. 33–41; *Ǧāsim.* 2007. P. 209–229; *Harrak.* 2010). Возможно, баптистерий и бет-кадише сохранились в том виде, который они приобрели после реконструкции в 1696 г. (*Ǧāsim.* 2007. P. 176). Дверной проем в вост. стене бет-кадише ведет в ц. св. Антония — прямоугольное сооружение неправильной формы (7,2×5,7 м), частично высеченное в скале; мн. исследователи считают ее старейшим храмом мон-ря (*Ǧāsim.* 2007. P. 175; *Teule.* 2008. P. 118; *Vossel.* 2014. P. 39). Сложная система помещений и коридоров соединяет ц. св. Антония с кельей св. Хормизда, расположенной в центре церковного комплекса. Ниша с высеченным крестом в зап. стене кельи отмечает место погребения Хормизда (на это место ориентированы гробницы святого, расположенные в ц. св. Хормизда и в бет-кадише). Келья и обе гробницы были местами почитания мощей Хормизда; в келье (или в бет-кадише) находилась цепь с железным ошейником, который надевали на бесноватых в надежде на исцеление (*Sachau.* 1883. S. 366; *Wigram, Wigram.* 1922. P. 120; *Luke.* 1925. P. 106; *Vosté.* 1930. P. 280; *Awad.* 1934. P. 25–26; *Haddād.* 2008. P. 103–104). Из алтарной гробницы паломники доставали землю, которой приписывали целительные свойства (*Badger.* 1852. P. 102–103; *Budge.* 1920. P. 88, 243). Неясно, где именно находились мощи святого; человеческие останки были обнаружены при вскрытии обеих гробниц (ср.: *Vossel.* 2014. P. 39).

К югу от бет-кадише и ц. св. Антония, на скальном выступе, находится большая ц. Св. Троицы (23×5,7 м) — однонефная, с обособленной алтарной частью, увенчанной овальным куполом; главный вход размещен в юж. стене, вдоль которой расположены крытая галерея и ризница. Строительство церкви иногда датируют XV в. (*Vossel.* 2014. P. 40–41; ср.: *Teule.* 2008. P. 119). В надписях на плитах, вставленных в стены церкви, сообщается о восстановительных работах 1485, 1559 и 1667 гг. В результате радикальной перестройки, предпринятой Данбо в 1-й четв. XIX в., «от старых сооружений почти ничего не осталось» (*Rich.* 1836. P. 91, 93). К церкви в несколько ярусов были пристроены небольшие капеллы (*Boré.* 1843. Vol. 8. P. 35; *Brière.* 1910. P. 423–424; *Bello.* 1939. P. 59; *Haddād.* 2008. P. 107); среди них выделялись храм Евангелистов и расположенный над ним храм архангелов Михаила и Гавриила (1820; верхняя капелла разрушена в XX в.) (*Vosté.* 1930. P. 272–273; *Fiey.* 1965. P. 548; *Ǧāsim.* 2007. P. 174). В ц. Св. Троицы были сооружены алтарный киворий (1820) и алтарный портал (1849), украшенные резьбой по камню, установлены надгробные плиты с пространными эпитафиями Гавриэлю Данбо и Йоханнану Гвере. Дополнительные искажения в облик храма внесли реконструкции 1930 и 1975 гг. (*Vosté.* 1930. P. 271, 274–282, 315–316; *Awad.* 1934. P. 18–21; *Ǧāsim.* 2007. P. 174–175, 202–207; *Haddād.* 2008. P. 159–162).

На соседнем скальном выступе, к западу от церковного комплекса, расположены сооружения жилого сектора, в основном высеченные в скале: просторная трапезная, комната для приемов, пещерные кельи Данбо и его преемников и др. помещения; все они неоднократно перестраивались в XIX–XX вв. (*Vosté.* 1930. P. 267–269; *Fiey.* 1965. P. 534, 541; *Ǧāsim.* 2007. P. 176–177; *Teule.* 2008. P. 119).

Наибольшее сходство прослеживается между Р.-Х. и восточносир. мон-рями Мар-Авраам (Великий мон-рь), Мар-Авген и Мар-Йоханнан на горе *Изла.* Как и в Р.-Х., в этих обителях центральный комплекс («киновия») располагался на искусственной платформе на юж. склоне горы и был окружен жилищами монахов (*Vossel.* 2014. P. 40; ср.: *Jullien.* 2008. P. 104, 107–119). По аналогии с мон-рями на горе Изла можно предположить, что в средние века основным храмом Р.-Х. была ц. св. Хормизда; с юж. стороны к ней был пристроен длинный нартекс, часть к-рого являлась бет-кадише. Перед церковью на террасе мог находиться открытый двор, служивший летним храмом (впосл. это место заняла ц. Св. Троицы). Вытянутый в длину неф, формы сводчатых перекрытий, глухие аркады на внутренних боковых стенах, алтарные кивории с куполами на тромпах, размещение нартекса вдоль юж. стены и дополнительных помещений вокруг алтарной

части сближают церкви Р.-Х. также с церквами «приходского типа» в Тур-Абдине (Мар-Курьякус в Арнасе и Мар-Азазиел в Кеферзи, VII–VIII вв.), к-рые, однако, отличаются более изысканными архитектурными формами и богатым декором (ср.: *Keser-Kayaalp E.* Church Building in the Ṭur ʻAbdin in the First Cent. of the Islamic Rule // Authority and Control in the Countryside: From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th–10th Century) / Ed. A. Delattre et al. Leiden; Boston, 2019. P. 176–209). Гораздо меньше сходства наблюдается между церквами Р.-Х. и приходскими храмами Ниневийской равнины, хотя глухие аркады сохранились в монастырских церквах Мар-Ораха и Мар-Элия близ Мосула (сильно перестроены в XIX в.) и в крупных церквах горного Курдистана (ц. Мар-Шалита в Кудшанисе и бывш. мон-рь Раббан-Петион близ сел. Мазра в Тьяри).

Путешественники XIX в. обращали особое внимание на многочисленные пещерные кельи, к к-рым вели вырубленные в скалах лестницы (сведения о количестве расходятся — *Fiey.* 1965. P. 540; *Vossel.* 2014. P. 40). Нек-рые посетители без достаточных оснований считали их древними гробницами или убежищами ранних христиан (*Rich.* 1836. P. 95; *Boré.* 1843. Vol. 7. P. 220–222; *Layard.* 1849. P. 234; *Fletcher.* 1850. P. 252; *Budge.* 1893. P. CLXVIII–CLXIX; *Wigram, Wigram.* 1922. P. 117–119). В основном это небольшие помещения с нишами, каменной или глинобитной лежанкой и со столом. Пещерные кельи служили жилищами монахов еще в XX в., пока в Р.-Х. оставались насельники (*Preusser.* 1911. S. 20; *Bello.* 1939. P. 221; *Ğāsim.* 2007. P. 177). В одной из пещер близ входа в мон-рь расположен источник «Око святого» (*ʻaynā d-qaddīšā*), возле которого, по преданию, первоначально поселился св. Хормизд (*Awad.* 1934. P. 33). В скалах выше и ниже мон-ря высечены большие цистерны для сбора дождевой воды (*Ğāsim.* 2007. P. 177–178). Близ монастыря находилось кладбище рода Абуна, однако из надгробий сохранилась только плита диакона Йосепа (1773; *Vosté.* 1930. P. 266–267; *Ğāsim.* 2007. P. 175, 200).

Ансамбль мон-ря во имя Пресв. Девы Марии — Хранительницы посевов, основанного в 1858 г. у подножия горы и расширенного на рубеже XIX и XX вв., отличается регулярной планировкой по европ. образцу: 2-этажные здания размещены по периметру внутренних дворов, к-рые предназначались для монахов, новициев и посетителей. Важнейшие сооружения (церковь, трапезная, зал капитула, дормиторий) находятся в монашеском клуатре. Архитектура церкви выдержана в духе традиц. зодчества Ниневийской равнины с декором в джалилийском стиле (обрамление порталов, арочных проемов, стенных ниш). Это 3-нефная базилика с куполом над пресбитерием, отделенным массивной алтарной преградой. Главный вход, расположенный с юж. стороны, оформлен в виде айвана (монументального арочного портика). В церкви имеются надгробия халдейских церковных деятелей, в т. ч. патриарха Йосепа Аудо (*Vosté.* 1930. P. 299–314; *Ğāsim.* 2016).

Ист.: *Stroza P.* De dogmatibus Chaldaeorum disputatio. R., 1617; *Niebuhr C.* Voyage en Arabie et en d'autres Pays circonvoisins. Amst., 1780. T. 2; *Campanile G.* Storia della regione del Kurdistan e delle sette di regione ivi esistenti. Napoli, 1818; *Coupperie P.-A.* Mission de Babylone. Notice sur les Chaldéens // Annales de l'Association de la Propagation de la foi. Lyon; P., 1831. T. 5. N 26. P. 216–288; Scriptorum veterum nova collectio / Ed. A. Mai. R., 1831. T. 4; 1838. T. 10; *Rich C. J.* Narrative of a Residence in Koordistan. L., 1836. Vol. 2; *Boré E.* De la vie religieuse chez les Chaldéens // Annales de la philosophie chrétienne. Sér. 3. P., 1842. Vol. 6. P. 405–424; 1843. Vol. 7. P. 57–71, 214–231, 313–321; Vol. 8. P. 31–48, 95–125 (отд. изд.: P., 1843; Piscataway (N. J.), 2012); *Layard A. H.* Nineveh and Its Remains. L., 1849². T. 1; *Fletcher J. P.* Narrative of a Two Years Residence at Nineveh. L., 1850. Vol. 1; *Badger G. P.* The Nestorians and Their Rituals. L., 1852. Vol. 1; *Martin P.* La Chaldée: Esquisse historique, suivie de quelques réflexions sur l'Orient. R., 1867; Liber Thesauri de arte poetica Syrorum nec non de eorum poetarum vitis et carminibus / Ed. G. Cardahi. R., 1875; *Hoffmann G.* Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Lpz., 1880; *Sachau E.* Reise in Syrien und Mesopotamien. Lpz., 1883; The Life of Rabban Hôrmîzd and the Foundation of His Monastery at Al-Ḳôsh / Ed. E. A. W. Budge. B., 1894; *Cheikho L.* Une excursion en Mésopotamie // Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires. Lyon, 1896. T. 69. P. 328–348, 680–689; *Giamil S.* Documenta relationum inter S. Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam // Bessarione. R., 1898/1899. Vol. 4. P. 381–404; Vol. 5. P. 511–547; 1899/1900. Vol. 6. P. 131–160, 301–344, 542–581; Vol. 7. P. 92–136, 318–354, 576–599; 1900/1901. Vol. 8. P. 94–127, 285–330, 521–564; 1901/1902. Ser. 2. Vol. 1. P. 50–60, 203–217; Vol. 2. P. 50–64, 169–180 [= *idem.* Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam. R., 1902]; *Babakhan J.* Deux lettres d'Élie XI, patriarche de Babylone // ROC. 1900. Vol. 5. P. 481–491; *Jean Bar Kaldoun.* Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya / Éd. J.-B. Chabot. P., 1900; The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Bar ʻIdtâ / Ed., transl. E. A. W. Budge. 1902. 2 vol. in 3 pt.; *Vaschalde A. A.* The Monks of Rabban Hormizd // The Catholic Univ. Bull. Lancaster; Wash., 1902. Vol. 8. N 4. P. 472–482; *Gulik W., van.* Die Konsistorialakten über die Begrundung des uniert-chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III // Oriens Chr. 1904. Bd. 4. S. 261–277; *Pognon H.* Chronique syriaque relative au siège de Mossoul par les Persans en 1743 // Florilegium, ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à... M. de Vogüé à l'occasion du 80ème anniversaire de sa naissance. P., 1909. P. 489–503; *Brière M., trad.* Histoire du couvent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832 // ROC. 1910. Vol. 15. P. 410–424; 1911. Vol. 16. P. 113–127, 249–254, 346–355; *Rabbath A.* Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient (XVI–XIX siècle). P.; Lpz., 1910. T. 2; *Budge E. A. W.* By Nile and Tigris: A Narrative of Journeys in Egypt and Mesopotamia on Behalf of the British Museum between the Years 1886 and 1913. L., 1920. Vol. 2; *Wigram W. A., Wigram E. T. A.* The Cradle of Mankind: Life in Eastern Kurdistan. L., 1922²; *Luke H. Ch.* Mosul and Its Minorities. L., 1925; A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Cent. L., 1939. 2 vol.; Les actes du Synode chaldéen célébré au Couvent de Rabban Hormizd près d'Alqoche, du 7 au 21 juin 1853 / Publ. J. M. Vosté. R., 1942; *Harrak A.* Syriac and Garshuni Inscriptions of Iraq. P., 2010. Vol. 1. P. 456–532.

Лит.: *Budge E. A. W.* Rabban Hormizd and His Monastery // The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ, A. D. 840 / Ed. E. A. W. Budge. L., 1893. Vol. 1. P. CLVII–CLXXIII; *Goormachtigh B. M.* Histoire de la mission Dominicaine en Mesopotamie et en Kurdistan // Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum. 1895/1896. T. 2. P. 271–283, 405–419; 1897/1898. T. 3. P. 79–88, 141–158, 197–214, 533–545; *Scher A.* Notice sur les mss. syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences // J. Asiatique. Ser. 10. P., 1906. Vol. 7. P. 479–512; Vol. 8. P. 55–82; *idem.* Episodes de l'histoire du Kurdistan // Ibid. 1910. Vol. 15. P. 119–139; *Preusser C.* Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit. Lpz., 1911. S. 19–20; *Tfinkdji J.* L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui // An. Ponth. Cath. 1914. An. 17. P. 451–525; *Vosté J.-M.* Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq). R.; P., 1929; *idem.* Les inscriptions de Rabban Hormizd et de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq) // Le Muséon. Louvain, 1930. Vol. 43. P. 263–316; *idem.* Kas Kheder Maqdassi à Élie XII, patriarche nestorien d'Alqoš // Ibid. 1937. Vol. 50. P. 353–365; *idem.* Qas Kheder de Mossoul, Nov. 1679 — 30 déc. 1751: Notes biobibliographiques // OCP. 1944. Vol. 10. P. 45–90; *Tisserant E.* L'Église nestorienne // DTC. 1931. T. 11. Col. 157–323; *Beltrami G.* La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione. R., 1933; *Awad G. H.* Ancient Monument in Iraq: The Monastery of Rabban Hormizd. Mosul, 1934 (на араб. яз.); *Bello S.* La Congrégation de S. Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIXe siècle. R., 1939. (OCA; 122); *Seggiano I., da.* L'Opera dei Cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII. R., 1962. (OCA; 163); *Fiey J.-M.* Assyrie chrétienne. Beyrouth, 1965. Vol. 2; *Habbi J.* Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1556 // OrSyr. 1966. Vol. 11. N 1.

P. 99–132; N 2. P. 199–230; *idem.* L'Unification de la hiérarchie chaldéenne dans la première moitié du XIX siècle // PdO. 1971. Vol. 2. N 1. P. 121–143; N 2. P. 305–327; *Haddad P., Isaac J.* Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery, Baghdad. Baghdad, 1988. 2 vol. (на араб. яз.); *Murre-van den Berg H. L.* A Syrian Awakening: Alqosh and Urmia as Centers of Neo-Syriac Writing // Symposium Syriacum VII / Ed. R. Lavenant. R., 1998. P. 499–516. (OCA; 256); *eadem.* Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces, 1500–1850. Leuven etc., 2015; *Zanetti U.* Les saints moines: Témoignages et Vies // Le Monachisme Syriaque du VIIe siècle à nos jours. Beyrouth, 1999. P. 191–209; *Wilmshurst D.* The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. Lovanii, 2000; *Harrak A.* Patriarchal Funerary Inscriptions in the Monastery of Rabban Hormizd: Types, Literary Origins, and Purpose // Hugoye: J. of Syriac Studies. Piscataway (N. J.), 2003. Vol. 6. N 2. P. 293–309; *Ǧāsim A. ʻA.* Al-Kitābāt al-naqšiyya fī dayr al-Rabbān Hurmizd fī Alqūš (tar ama wa-taḥlīl) // Al-Qadisiyah: J. for Humanities Sciences. 2007. Vol. 10. P. 176–232; 2008. Vol. 11. P. 281–326 (на араб. яз.); *idem.* Al-Dirāsa al-luġawiyya li-l-kitābāt al-naqšiyya fī kanīsat dayr al-Sayyida «Ḥāfiẓat al-zurūʻ) fī Alqūš al-Mawṣil // J. of the College of Basic Education. Baghdad, 2016. Vol. 22. P. 1043–1074 (на араб. яз.); *Ḥaddād B.* Šahīd Gabrāʼīl Danbū mu'assis al-ruhbāniyya al-anṭūniyya al-kaldāniyya. Naynawā, 2008 (на араб. яз.); *Jullien F.* Le monachisme en Perse: La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient. Lovanii, 2008. (CSCO; 622. Subs.; 121); *Teule H.* Les Assyro-Chaldéens: Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie. Turnhout, 2008; *Brock S. P.* Monasticism in Iraq: The Cultural Contribution // The Christian Heritage of Iraq / Ed. E. C. D. Hunter. Piscataway (N. J.), 2009. P. 64–80; *Brelaud S.* Un programme de restauration exceptionnelle au nord de l'Irak: Les églises du monastère de Rabban Hormizd // Les églises en monde syriaque / Éd. F. Briquel Chatonnet. P., 2013. P. 381–389; *Vossel V., van.* Couvents du Nord de l'Iraq: Impressions d'une visite en 2012 // OCP. 2014. Vol. 80. P. 35–85; *Carlson Th. A.* Christianity in 15th-Century Iraq. N. Y., 2018; *Parker L.* The Ambiguities of Belief and Belonging: Catholicism and the Church of the East in the 16th Century // EHR. 2018. Vol. 133. N 565. P. 1420–1445.

А. А. Королёв

РА́БИА АЛЬ-АДАВИ́ЙЯ [араб. رابعة العدوية] (ок. 714/8–801), наиболее известная в ислам. традиции женщина-суфий. По преданию, происходила из бедной семьи, была обращена в рабство, а затем отпущена на свободу за свое благочестие. Практиковала аскетизм (зухд) и отшельничество в пустыне, затем поселилась в Басре, где и обрела известность; близ Басры находится и ее гробница. Считается сподвижницей одного из первых суфиев, Хасана аль-Басри (642–728). С именем Р. связывают возникновение идеи любви (махабба) к Аллаху и дружбы (унс) с ним, ставшей в дальнейшем одной из основных тем суфийской метафизики и поэзии. Бескорыстная любовь к Аллаху приводит суфия к отказу от обоих миров — земной жизни (дунйа) и загробной (ахират), мистик стремится только к Аллаху. Другая приписываемая Р. идея — раскрытие (кашф) перед любящим Аллаха суфием абсолютной красоты Всевышнего. В одной из молитв она говорит: «О Господь мой, если я поклоняюсь Тебе из страха перед адом, сожги меня там, если же поклоняюсь я Тебе в надежде на рай, не пускай меня туда, но если я поклоняюсь Тебе только ради Тебя самого, не лишай меня [возможности лицезреть] Твою вечную красоту!»

О взглядах Р. известно лишь из поздних агиографических источников, поэтому отделить достоверную информацию о ней от вымысла не представляется возможным. Известный агиограф суфизма Фарид ад-Дин Аттар (1148/51–1220) называет ее «второй Марьям»; исторически в ислам. традиции Р. остается прежде всего примером благочестивой женщины-мистика, «святой» (вали), никогда не вступавшей в брак.

Лит.: *Smith M.* Rābiʻa the Mystic and Her Fellow-Saints in Islām. Camb., 1928; *Чалисова Н. Ю.* Мат-лы к биографии Рабиа ал-Адавиййа (в связи с вопр. истории раннего суфизма) // Древний и Средневек. Восток: История, филология. М., 1983. С. 284–303; *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: Кр. история / Пер. с англ.: М. Г. Романов. СПб., 2004. С. 33–39; *Cornell P. E.* Rabiʻa from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabiʻa al-ʻAdawiyya. L., 2019.

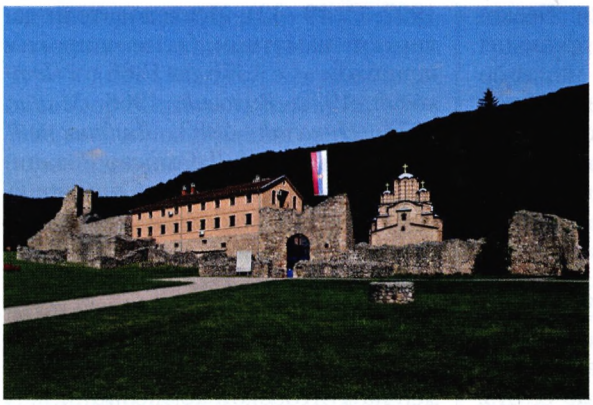
П. Н. Костылев

РАВА́НИЦА, жен. мон-рь в честь Вознесения Господня Браничевской епархии Сербской Православной Церкви. Находится в Моравской долине, у подножия Кучайских гор, на правом берегу р. Раваница, по к-рой получил название, близ с. Сене, около г. Чуприя (Сербия). Как свою задужбину Р. основал сербский кн. мч. *Лазарь* († 1389), о чем сообщалось в ктиторской грамоте, т. н. Раваницкой повелье, текст которой был написан на стене притвора храма (надпись не сохр.) и известен по 2 поздним спискам, вероятно выполненным с оригинала в кон. XVII — нач. XVIII в. Согласно болонскому списку, Р. была возведена в 1376–1377 гг., а по врдницкому — в 1380–1381 гг. (*Младеновић.* 2003. С. 49–127; *Вуловић Б.* Архитектура Раваници // Ман-р Раваница: Споменица. 1997. С. 19–32). Исследователи датируют памятник более широким периодом — с 1376 по 1386 г. (*Петковић.* 1922; *Вуловић.* 1966; *Мадас.* 1974; *Николић.* 1983; *Љубинковић.* 1989; *Богдановић Д.* Смисао Раванице // Ман-р Раваница: Споменица. 1997. С. 9–17; *Медаковић Д.* Две Раванице // Там же. С. 195–200; *Беловић.* 1999. С. 20). Основатель вместе с супругой кнг. прп. *Милицей* и сыновьями блгв. Стефаном (см. *Стефан Лазаревич*) и Вуком представлен на ктиторской композиции.

Кон. 1375 или нач. 1376 г. традиционно датируется приход в Р. прп. *Ромила* Видинского с 7 учениками (о нек-рых из них см. в ст. *Синаиты сербские*). Исследователи предполагают, что кн. мч. Лазарь разрешил им здесь поселиться для утверждения в духовной жизни сербов афонских традиций исихазма. Вскоре прп. Ромил скончался (между 1376 и 1391) и был похоронен у юж. стены храма (ныне его мощи пребывают под спудом в припрате храма).

Согласно изначальному замыслу, комплекс Р. (одним из первых среди серб. обителей) должен был представлять укрепленную крепость и, возможно, помимо княжеской усыпальницы был призван стать духовным центром и епископской резиденцией. Трагическая гибель в Косовской битве и канонизация кн. Лазаря обусловили роль Р. как центра его почитания: в 1390/91 г. его мощи были торжественно положены в монастырском соборе и на протяжении почти 3 веков привлекали к себе многочисленных паломников. Именно в Р. были составлены богослужебные последования в честь князя, а впосл. переписывались посвященные ему тексты.

Во время османского нашествия Р. неоднократно подвергалась разграблениям (1398, 1427, 1438), после падения г. Смедерево и Сербского гос-ва (1459) пришла в запустение, но продолжала упоминаться в тур. документах (напр., в описях 1467 г.). В 1516 г. в мон-ре проживали 20 монахов, в сер. XVI в.— игумен и 32 насельника. В обители переписывались богослужебные книги, проводились строительные работы. В период австро-тур. войны (1683–1699) мон-рь был разорен: надпись на стене нартекса (1721) сообщает о голоде в 1686 г. Монахи покинули Р. во время т. н. Великого переселения



Монастырь Раваница. Фотография. 2014 г.
Фото: А. С. Зверев

сербов, в 1690–1691 гг., взяв с собой ценную утварь и мощи мч. Лазаря, и поселились в венгерском г. Сентендре. К 1697 г., согласно сообщениям иером. Стефана Даскала († 1729), они перешли в опустевший мон-рь *Врдник,* к-рый с тех пор стал именоваться Раваница Новая, а его ц. во имя Иоанна Предтечи была переосвящена в честь Вознесения Господня. Перед подписанием мирного договора между Австрией и Османской империей (1718), согласно которому серб. земли, где находится Р., перешли под австр. владычество, в 1717 г. иером. Стефан Даскал вернулся в Р. и нашел ее здания заросшими кустарником, даже внутри храма высились деревья. В 1719 г. он начал восстановление храма, в 1721 г.— экзонартекса и келий и вскоре открыл школу для священников и монашествующих, к-рая действовала на протяжении XVIII в. В 1737–1739 гг., во время очередной австро-тур. войны, братия вновь укрылась во Врднике. Но вскоре Р. была возрождена и во время нового столкновения Австрии и Турции, в 1788–1791 гг., стала центром борьбы сербов против тур. владычества, за что впосл. подверглась опустошению. Не ранее XVIII в. в обитель передали частицу мощей кн. мч. Лазаря.

При подавлении 1-го Сербского восстания (1804–1813) Р. была сожжена. Игум. Дионисий (Попович), управлявший обителью с 1842 по 1864 г., провел реконструкцию всех монастырских зданий и возвел конак. После него настоятельствовал архим. Иосиф (Гаврилович; † 1905), а с 1908 г.— игум. Макарий (Милетич), организовавший в 1939 г. мероприятия в память 550-летия Косовской битвы. Во время второй мировой войны мон-рь был разграблен, а игум. Макарий арестован и 25 янв. 1943 г. расстрелян фашистами на полигоне в Яинци (ныне на окраине Белграда). В межвоенный период в Р. иногда подвизались рус. монахи, уехавшие из России после революции; с 1929 г. здесь жил иером. Ювеналий (Николаевич), а после второй мировой войны — иером. Варсава (Тепленичев; 1875–1953) и иером. Тихон (Шкатов; 1880–1961), оба похоронены на монастырском кладбище (*Иановић Д.* Руски монаси у епархији браничевској у XX в. // Саборност. Пожаревац, 2017. Бр. 11. С. 143–155). 30 окт. 1946 г. Р. была восстановлена как жен. обитель, в ней поселилась игум. Евфимия (Мичич; † 1958), сестричество насчитывало до 25 монахинь. Почти полвека (46 лет) обителью управляла игум. Гавриила (Игнатович; † 2005), после ее смерти настоятельницей является игум. Мария (Чеперкович). 9 сент. 1989 г., после мероприятий в память о 600-летии Косовской битвы, в Р. были возвращены мощи кн. Лазаря и поставлены на солее близ алтаря собора.

Э. П. Ц.

Архитектура. При возведении монастырский комплекс задумывался как крепость в форме неправильного многоугольника, окруженная поясом мощных, сложенных из неотесанных камней стен, с въездными воротами и 7 башнями (*Вуловић.* 1966. С. 130; сохр. лишь часть сев. стены и развалины 3 башен). Внутри комплекса находятся кафоликон, здания бывших трапезной и больницы и 2-этажные развалины башни-пирга, служившей, вероятно, и придворной капеллой. Вместо келий, изначально примыкавших к монастырским стенам, появились 2 конака.

Церковь Вознесения Господня в Р. относится к последнему, т. н. моравскому, этапу развития средневек. серб. зодчества и является самым крупным строением эпохи кн. Лазаря. Во время восстановительных работ (1719–1721 и 1844–1855) облик храма подвергся значительным искажениям, к-рые были устранены в процессе реставрации, проводившейся в неск. этапов с 1955 по 1970 г. (*Вуловић Б.* Архитектура Раваници // Ман-р Раваница: Споменица. 1997. С. 22–23). Это 4-столпный крестово-купольный 5-главый храм с боковыми конхами-певницами. Традиция возведения 5-главых соборов существовала в Сербии и ранее, однако не стала доминирующей: напр., храмы Пресв. Богородицы Левишки в Призрене (1306–1307), вмч. Георгия в *Старо-Нагоричино* (1312–1313), Успения Пресв. Богородицы мон-ря *Грачаница* (ок. 1315), Пресв. Богородицы мон-ря *Матейге* (ок. 1352), арх. Михаила около Призрена (не сохр., 1348–1352). Наиболее близким архитектурным аналогом храму в Р. является собор в Грачанице. С запада и востока все 5 глав храма в Р. выглядят как единый компактный объем и представляют ступенчато развивающуюся ярусную композицию с ярко выраженной вертикальной ориентацией, где 4 близко поставленные 8-гранные малые боковые главы (диаметр западных — 1,6 м, восточных — 1,5 м) плотно обступают 10-гранную высокую центральную главу (диаметр 3,58 м). Стройные пропорции центрального барабана подчеркиваются детальной профилировкой окон и полуколонками с изящными капителями. Для усиления вертикальной составляющей боковые главы поставлены на постаменты с кокошниками — новый элемент, до сих пор не встречавшийся ни в сербской, ни в греч. традиции. Центральное ядро воспринимается как столпообразное. На юж. и сев. фасадах композиция более уравновешенная. Еще один новый декоративный элемент, к-рый способствует созданию дополнительных членений по горизонтали и подчеркивает ступенчатую организацию объемов,— карнизы.

В плане храм представляет собой компактный, слегка вытянутый по оси «запад—восток» прямоугольник с 3-частным алтарным пространством. Алтарная апсида, северная и южная конхи наоса поднимаются вровень друг с другом чуть ниже сводов рукавов креста, создавая ступенчатую композицию. Жертвенник и диаконник, фланкирующие центральную апсиду, имеют довольно маленькие размеры. Вост. часть отделялась алтарной преградой.

В интерьере доминирует центральное ядро, образованное подкупольным квадратом с главой на высоком барабане, прорезанном окнами. С востока и запада барабан центральной главы опирается на по-

луциркульные своды западной и восточной травей, а с севера и юга — на арки боковых конх.

За счет добавления 2 мощных полукружий боковых апсид, полностью открытых в подкупольный квадрат, возникает ощущение зального пространства, известного и в византийской и в серб. архитектуре. Своды над угловыми компартиментами узких боковых нефов несколько понижены по сравнению с центральным крестом. Сильное уменьшение боковых нефов — редкая особенность в Византии, распространенная на Афоне и встречавшаяся на серб. землях в правление царя *Стефана IV Душана* (1331–1355) лишь в нек-рых храмах, напр. в мон-рях *Лесново* и Люботин. Интерьер ассоциируется с к-польскими образцами, которые повлияли на появление подобных решений в кафоликонах афонских мон-рей, начиная с *Великой Лавры* и заканчивая более близким по времени *Хиландаром*.

Церковь, возможно, является 1-м серб. храмом в Моравском регионе, имеющим структуру триконха с боковыми певницами, впосл. ставшим ведущим среди памятников этого региона. Появление данного типа храма принято связывать с влиянием на серб. архитектуру афонских триконхов, возводившихся на Св. Горе на протяжении средневековья и Нового времени. Причинами распространения данного типа храма в эпоху кн. Лазаря могли стать как желание продемонстрировать восстановление связей Сербии с Византией и Афоном, так и стремление возродить серб. традиции, в соответствии с к-рыми боковые конхи наоса могли использоваться как приделы, связанные с культами местных святых.

В Р. также впервые встречается особая конфигурация несущих столпов, имеющих сложную профилировку. Каждый из них представляет собой круглую опору с как будто приставленными по 4 сторонам полуколонками, хотя в действительности столпы выложены из цельных, фигурно вырезанных плит белого известняка. Скругленные опоры усиливают впечатление зальности пространства, а дополнительные вертикальные тяги подчеркивают развитие композиции вверх. Такие опоры не встречаются в визант. храмах и напоминают европ. готику.

Первоначальный купольный экзонартекс храма предположительно появился на 2-м этапе строительства — в 80-х гг. XIV в., еще при кн. Лазаре (*Вуловић*. 1966. С. 67–89; *Мандић С.* Стари раванички нартекс // Ман-р Раваница: Споменица. 1997. С. 33–38), о чем свидетельствует ктиторская композиция, на к-рой князь и его супруга вместе держат модель храма с прорисованным экзонартексом. Его ширина совпадает с зап. фасадом храма, однако экзонартекс значительно ниже. В плане экзонартекс близок к квадрату с 4 отдельно стоящими опорами и куполом в центре. С севера и юга видны большие двойные проемы с колонками посередине. Снаружи экзонартекс был украшен сложными перспективными профилировками и роскошной резьбой. В сев.-вост. стене на месте декоративной ниши слева от входа был пробит проем, а в юго-вост. части экзонартекса устроено оформленное аркосолием захоронение прп. Ромила Видинского (*Вуловић*. 1966. С. 159; *Мандић С.* Стари раванички нартекс // Ман-р Раваница: Споменица. 1997. С. 33–38). Во время восстановительных работ иером. Стефан Даскал в 1721 г. «зашил» остатки экзонартекса в новые стены, покрыл штукатуркой, а вместо купола устроил полуциркульный свод, придав этой части храма иной облик.

Обширный экзонартекс-лити с куполом или без был обязательной частью рашских монастырских комплексов — напр., Радославов нартекс (1234) в ц. Пресв. Богородицы в монастыре *Студеница*, в мон-рях *Жича* (ок. 1228–1230) и *Милешева* (1235–1236). В нач. XIV в. этот компартимент исчезает и возвращается только в сер. XIV в. в архитектуру косовско-македон. мон-рей — *Дечаны* (1334/35), Лесново (1349), Псача (1354). Наиболее близкая аналогия с раваницким западным компартиментом — экзонартекс мон-ря Хиландар, время возведения к-рого связывают с кн. Лазарем большинство исследователей, кроме С. Джурджича, к-рый относит его к более раннему времени — правлению царя Стефана IV Душана (*Ćurčić*. 1971; *Idem*. 2010).

Декоративное оформление фасадов Р. поражает сложностью: оно включает и кресты, выложенные из керамических горшочков с крестообразными горлышками, и обильный каменный резной декор (оконницы, профилированные горизонтальные тяги, полуколонки, в т. ч. витые), многообразные наборные орнаменты из кирпича и камня разных сортов, полуколонны и вертикальные тяги из лекального кирпича. На выступающих апсидах триконха расположен фриз слепых аркад, для каждой из к-рых выбран особый орнамент. Об этом свидетельствует сохранившаяся в первоначальном виде боковая сев. певница (оригинальное убранство алтарной апсиды и юж. боковой певницы исчезло или было заменено в XVIII–XIX вв.). В декоре храма и экзонартекса почти ни один мотив не повторяется. Полихромность фасадов достигается благодаря комбинации природных цветов строительных материалов и керамической декорации. Судя по частично сохранившейся окраске резных птиц в тимпане окна протесиса, многоцветной могла быть и остальная скульптурная декорация.

Также в храме Р. появляются большие и сложные по рисунку каменные резные розетки, к-рые впосл. станут визитной карточкой моравских церквей. Единственная профилированная розетка с богатым растительным и геометрическим орнаментом находится на зап. фасаде храма, остальные вырезаны в виде медальонов. Имена мастеров, как и клейма камнерезной мастерской, не сохранились. Хотя декор храма выполнен в русле общей для всех визант. территорий тенденции, конкретных прототипов ни для отдельных элементов, ни для всей декоративной программы не найдено. Исследователи отмечают здесь творческое переосмысление византийских и романо-готических традиций, ставших основой оригинального стиля каменной резьбы моравских памятников, окончательно сложившегося в ц. во имя блгв. Стефана в г. Крушевац (Лазарица; 70-е гг. XIV в.) (*Вуловић Б.* Архитектура Раваници // Ман-р Раваница: Споменица. 1997. С. 26).

Типология, строительная техника с чередованием камня и кирпича, богатый декор фасадов, характерный для всей позднепалеологовской архитектуры, свидетельствуют об обращении к визант. традиции, однако мн. греч. черты получили в Р. оригинальную интерпретацию. Свести это явление только к визант. традиции, как и вывести его из неск. более ранних серб. прототипов, невозможно. Художественные особенности памятника создают впечатление

новой программы, собранной из разных источников в единую систему.

Фрески. Исследователи относят росписи Вознесенской ц. к периоду между 1376–1377 гг. и сер.— кон. 80-х гг. XIV в. (*Джурич.* 2000. С. 277, 429; *Мандић С.* Стари раванички нартекс // Ман-р Раваница: Споменица. 1997. С. 33–38; *Николић.* 1961 и др.). В новейших исследованиях выдвигаются предположения о росписи храма ок. 1385 г. (*Стародубцев.* 2016. Кнь. 2. С. 32). От первоначальной живописи, занимавшей поверхность ок. 800 кв. м, сохранилось ок. 500 кв. м. Расчистка и консервация фресок проводились в 1962–1964 гг. (*Живковић.* 1969). Иконографическая программа храма Р. впосл. воспроизводилась в поздних памятниках моравского круга.

Скуфья центрального купола включает образ Христа Пантократора, вписанный в медальон. Изображение почти полностью утрачено, однако хорошо видна закрытая книга в левой руке Пантократора. Эта деталь отсылает к видению Апокалипсиса, в к-ром св. Иоанн Богослов узрел Господа сидящим на престоле с книгой, запечатанной 7 печатями (Откр 5. 1). Примеры данной иконографии встречаются в серб. храмах времени кор. *Милутина* (Стефана Уроша II) (1282–1321): ц. Пресв. Богородицы Левишки (1307–1313), Кралевой церкви (Иоакима и Анны) в Студенице (1313–1314), вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318), Грачанице (1320–1321)).

Вокруг образа Пантократора развертывается сцена Небесной литургии — процессия ангелов в диаконских одеяниях с литургическими атрибутами направляется к небесному престолу. Она символизирует великий вход — торжественное шествие клира с евхаристическими Дарами во время литургии из жертвенника к алтарю через царские врата — и подчеркивает единство земной и небесной литургии. В визант. живописи «Небесная литургия» известна с XII в. по росписям храмов Кипра: ц. Панагии Теотокос в Трикомо (нач. XII в.), Панагии Канакарии в Литрангоми (XII в.), св. Епифания в Лиси (XIII в.) (*Смолчић-Макуљевић.* 2002. С. 468). В серб. памятниках она впервые появляется в 1-е десятилетие XIV в. в милутиновских храмах и во время правления Стефана Душана — в Лесново, Дечанах, ц. Пресв. Богородицы Одигитрии мон-ря *Печская Патриархия* (до 1337).

В барабане центрального купола церкви в Р. в 2 рядах располагаются фигуры 20 пророков: 4 великих (Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила), 9 малых (Иоиля, Аввакума, Ионы, Софонии, Наума, Захарии Младшего, Захарии, Михея и Осии), 6 царей и первосвященников (Аарона, Моисея, Илии, Елисея, Давида и Соломона) и св. Иоанна Предтечи. Из образов евангелистов в парусах наилучшую сохранность имеет изображение Марка, тогда как портреты Матфея, Луки и Иоанна сохранились фрагментарно. Иконографической особенностью является присутствие рядом с евангелистами крылатого образа Софии Премудрости Божией, хорошо просматривающегося за спинами Марка и Матфея. Между парусами помещены Мандилион (с востока) и Керамион (с запада) и 2 изображения благословляющей Десницы Божией (с севера и с юга) в прямоугольном сегменте неба, а также символы евангелистов с книгами.

В скуфьях малых куполов помещены образы Пресв. Богородицы с воздетыми руками (юго-вост. купол), Христа Еммануила (сев.-вост. купол), Христа Ветхого денми (юго-зап. купол) и арх. Михаила (сев.-зап. купол). В барабанах представлены силы небесные (8 ангелов в царских одеяниях с лабарумами и со сферами, херувимы-тетраморфы и серафимы) и 12 ветхозаветных праотцев в 2 ряда. Иконографическая программа всех куполов, акцентируя разные образы Христа и тайну Боговоплощения, представляет один из главных богословских догматов — о единстве божественной и человеческой природы во Христе.

В конхе главной апсиды находится изображение Пресв. Богородицы с Младенцем на престоле и с поклоняющимися архангелами Михаилом (справа) и Гавриилом (слева). Ниже расположена композиция «Причащение апостолов», фланкируемая фигурами 2 неизвестных архиереев. Сцена «Евхаристия» дана в необычном иконографическом изводе: Христос, облаченный в епископские одеяния, как первосвященник-архиерей стоит перед алтарем фронтально с воздетыми в благословляющем жесте руками, Св. Дары преподносят апостолам ангел-диакон (хлеб) и неизвестный священник (вино), за ним изображены 2 ангела в диаконских стихарях с зажженными свечами на подсвечниках. Образ Христа Архиерея в «Евхаристии» можно также встретить в росписях церквей св. Никиты в Чучере (ок. 1316), Николая Орфаноса в Фессалонике (1309–1319), Христа Пантократора в Дечанах (ок. 1348). Данному иконографическому типу соответствует текст из Послания к Евреям ап. Павла, где Христос упоминается как «Первосвященник по чину Мелхиседекову» (Евр 6. 20).

Ниже расположен регистр из 10 медальонов с поясными фигурами св. отцов с богато орнаментированными Евангелиями в руках. Над центральным окном апсиды — медальон со Христом Агнцем в потире, символом Жертвы Христа. К апсиде направляется процессия архиереев с развернутыми свитками литургических молитв из композиции «Служба св. отцов» из нижнего регистра росписей. Иерархи представлены в епископских одеяниях, в $^3/_4$-ном развороте. В простенках алтарного окна — ангелы.

Конхи боковых алтарных апсид отведены под изображения св. диаконов в полный рост с кадилами и дарохранительницами в руках: в жертвеннике — архидиак. Стефана Первомученика, в диаконнике — сщмч. Евпла. Рядом с первомч. Стефаном, в отделяющем протесис от алтаря простенке, представлен прав. Мелхиседек, рядом со сщмч. Евплом — неизвестный ветхозаветный праотец. В средней зоне жертвенника и диаконника продолжается медальонный фриз со святыми, а нижний регистр отведен для шествия св. отцов к алтарю в процессии великого входа.

Медальоны со святыми в разноцветных обрамлениях, расположенные между регистром с композициями и фигурами в рост, а также на столбах — новая иконографическая особенность серб. живописи, распространившаяся из Р. на др. церкви Моравской Сербии: Велуче (ок. 1387), *Любостиня* (1402–1405), Сисоевац (ок. 1402), *Каленич* (1413, 1418–1427), *Манасия* (Ресава, 1406–1418), Рамача (ок. 1395). Ленты медальонов встречаются в искусстве комниновского времени со 2-й пол. XII в. (напр., в мозаиках собора в Монреале на Сицилии, на фресках ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге, где медальоны расположены сходным образом, но не связаны между собой) и в памятниках XIII и XIV вв.

(фрагменты таких же медальонов сохр. в росписях *Баньска монастыря во имя святого Стефана,* ц. Преображения в с. Мескла на Крите, Митрополии в Мистре, см.: *Джурич.* 2000. С. 277–278). Образы в медальонах в Р. разделяются на неск. категорий в соответствии с чинами святости праведников, изображенных в полный рост регистром ниже: в алтарной части над епископами из «Службы святых отцов» в медальонах также изображены архиереи, в боковых апсидах наоса над св. воинами проходит лента медальонов с мучениками, а в зап. части наоса в обоих регистрах — в медальонах и в самой нижней зоне — образы св. монахов. Лента медальонов, идущая по всему периметру церкви, объединяет внутреннее пространство храма и программу росписей.

Расположение сцен «Тайная вечеря» (нижняя зона сев. стены) и «Омовение ног» (нижняя зона юж. стены) в пределах вимы акцентирует тему установления таинства Евхаристии в Церкви и подчеркивает роль священства (*Ђурић В.* Раванички живописи и литургија // Ман-р Раваница: Споменица. 1981. С. 61–62). Верхние части этих стен отведены под чудеса и проповеди Христа: «Воскрешение дочери Иаира» (сев. стена), «Христос у Марфы и Марии» и «Христос успокаивает морскую бурю» (юж. стена). В простенках окон изображены архангел и 2 архиерея (окно сев. стены) и св. отцы (окно юж. стены).

Роспись наоса включает неск. циклов: великие праздники, земное служение Христа, Страстной и Протоевангельский (Богородичный). Нижняя зона отведена под фронтальные изображения святых в полный рост. Праздничный цикл сохранился фрагментарно: «Вход Господень в Иерусалим» (конха юж. певницы), «Успение Пресв. Богородицы» (центральная часть зап. стены над главным входом в храм), сильно поврежденная сцена «Жены-мироносицы у гроба Господня», разделенная каменной розеткой (верхняя часть зап. стены наоса). Страстной цикл помимо упомянутых сцен в виме представлен «Предательством Иуды» (вост. часть свода юж. певницы). Протоевангельский цикл включает 2 сцены — «Рождество Пресв. Богородицы» (юж. часть вост. свода вимы) и редко встречающуюся композицию «Мария и Иосиф отправляются на перепись в Вифлеем» (зап. часть свода юж. конхи наоса), что позволяет предположить существование в Р. оригинального Богородичного цикла.

Исцеление слепорожденного. Роспись ц. Вознесения Господня. Ок. 1385 г.
Фото: И. А. Орецкая

Наилучшую сохранность имеет цикл земного служения Христа (чудеса, притчи и проповеди), сцены из к-рого расположены в основном над лентой медальонов. Кроме уже названных композиций этого цикла в пространстве вимы сюда входят также «Исцеление больного у источника Вифезда» и «Исцеление слепорожденного» (средняя зона юж. певницы), «Исцеление больного водянкой» и «Притча о брачном пире» (средняя зона сев. апсиды). Сцены исцелений и чудес в боковых конхах наоса фланкируются изображениями полуфигур, вырастающих из форм, напоминающих чашу цветка. В среднем регистре юж. стены зап. части наоса расположена подробная сцена «Умножение хлебов», к-рой на сев. стене соответствуют композиции «Исцеление расслабленного» и «Христос и самарянка». «Успение Пресв. Богородицы» в центре зап. стены фланкируется композицией «Исцеление бесноватого» (юж. часть) и сценой, к-рая идентифицируется по-разному: «Беседа Христа с учениками» (*Беловић.* 1999. С. 75, 133) или «Христос в Гефсиманском саду» (сев. часть) (*Живковић Б.* Раваница: Распоред живописа // Ман-р Раваница: Споменица. 1981). В своде в зап. части наоса, над аркой и вокруг нее над юго-зап. столбом,— сильно поврежденная композиция «Брак в Кане Галилейской».

К Христологическому циклу также относится редкая сцена «Свидетельство св. Иоанна Крестителя», представленная в 2 вариантах. Содержание композиций основано на евангельских текстах и иконографически близко к сцене «Крещение Господне». Частично сохранившаяся сцена «Первое свидетельство Иоанна» (Ин 1. 19–28) занимает верхнюю зону юж. стены зап. части наоса и разделена окном. В наименее сохранившейся ее части находятся фрагменты группы свидетелей пророчества св. Иоанна о Христе (сохр. нижние части фигур священника и левитов, во 2-й части — на берегу Иордана представлен св. Иоанн Предтеча с 2 учениками. Близкие аналогии с данной сценой можно найти в живописи афонского мон-ря Протат (90-е гг. XIII в., см. *Карея*) и к-польского мон-ря *Хора* (1315–1321). «Второе свидетельство Иоанна» (Ин 1. 29–34), также разделенное окном в верхней зоне зап. стены наоса, сохранилось лучше. У юж. части окна изображен св. Иоанн Креститель, указывающий на Христа, стоящего по др. сторону оконного проема и благословляющего св. Иоанна. Лик Предтечи повернут в сторону иудейских священников и левитов. За Христом изображены 2 ученика, которых идентифицируют как апостолов Иоанна и Андрея (*Беловић.* 1999. С. 136–138).

В иконографической программе наоса присутствует сцена, к-рая выпадает из контекста традиц. циклов,— «Рождественская стихира», расположенная под «Входом Господним в Иерусалим» в юж. певнице. Утрата аналогичного регистра росписей в противоположной сев. певнице не дает возможности составить полное представление о значении этих сцен в программе. Иконография «Рождественской стихиры», исполняемой на рождественском богослужении, сформировалась в контексте композиции «Рождество Христово». Наиболее ранняя живописная интерпретация песнопения «Что Ти принесем, Христе» встречается в росписях нартекса ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде (1294/1295). Согласно словам Богородичного гимна, все сотворенное Христом поет Ему хвалу и благодарит за Воплощение. На фреске в церкви Р. к Пресв. Богородице в мандорле со Христом на коленях приближаются мудрецы с дарами (сохр. только

нижние части их одежд) и певцы во главе с гимнографом прп. Иоанном Дамаскином, славящие Христа и Богоматерь. Справа от Нее — персонификации Земли и Пустыни в виде жен. фигур, также приносящие дары: Земля — пещеру, Пустыня — ясли. В отличие от ранних примеров данной сцены присутствие среди персонажей певцов во главе с автором песнопения представляет не иллюстрацию текста стихиры, а ее создание (*Джурич В.* Портреты в изображениях Рождественских стихир // Византия, Юж. славяне и Древняя Русь, Зап. Европа. М., 1973. С. 246).

Рядом с «Рождественской стихирой» находится сцена «Проповедь двенадцатилетнего Христа в храме», основанная на евангельском повествовании (Лк 2. 40–50). В монументальной живописи она может изображаться и как отдельная композиция, и как начальный эпизод цикла земного служения Христа. Соседство «Проповеди в храме» с «Рождественской стихирой» обычно объясняется стремлением акцентировать важность ветхозаветных пророчеств о рождении Мессии в Вифлееме.

Нижние зоны наоса отведены под изображения фигур святых в полный рост. В боковых певницах — св. воины (в юж. певнице — великомученики Феодор Стратилат, Георгий, Феодор Тирон, Никита, Артемий и 3 неизвестных; в северной — великомученики Евсевий, Прокопий, Димитрий, Меркурий и 4 неизвестных). Традиция размещения св. воинов в боковых конхах наоса могла быть связана с влиянием росписей кафоликонов на Афоне (*Беловић.* 1999. С. 143).

В зап. части наоса находятся образы св. иноков и пустынножителей (преподобных Антония Великого, Арсения, Евфимия Великого, Макария, Саввы Освященного, Ефрема Сирина, Феодосия Великого, Пахомия, Максима Исповедника, Симеона Немани и др.).

В росписи 4 подкупольных столбов представлены мученики, чем подчеркивается их роль в утверждении и укреплении христ. Церкви. Все названные выше чины святости упоминаются в молитвах чина проскомидии.

В нижнем ярусе зап. стены рядом с монахами-пустынниками, к северу от главного входа, расположена ктиторская композиция. Между кн. Лазарем и кнг. Милицей, держащими

Мч. Орест.
Роспись ц. Вознесения Господня.
Ок. 1385 г.
Фото: И. А. Орецкая

модель храма, стоят их сыновья Стефан и Вук. В верхней части сцены изображен благословляющий Христос в сегменте неба, что является визуальным выражением визант. концепции о божественном начале дарованной правителю власти. Все члены семьи, кроме младшего Вука, облачены в пурпурные саккосы с драгоценными камнями. Верхние туники князя и княгини украшены медальонами с двуглавыми орлами, тогда как синий саккос Вука — медальонами со стилизованными лилиями. На головах родителей — короны, у детей — венцы.

В откосах окон храма — изображения святых, многие не сохранились.

Остатки живописи XIV в. в экзонартексе немногочисленны. На вост. стене в тимпане над центральным порталом находится образ Пресв. Богородицы «Живоносный Источник», над сев. входом — возможно, изображение архим. Вадима и 7 его учеников, претерпевших мученичество за Христа в IV в. (Там же. С. 77, 213), в юж. нише стены — фигура неизвестного святого, ниже — фрагмент сцены с прп. Герасимом Иорданским и со львом: с прп. Герасимом сравнивается погребенный в данном компартименте прп. Ромил в тексте Жития, написанного его учеником прп. Григорием (см. *Григорий Новый*) в кон. XIV в. (Там же. С. 157).

Фрески частично сохранились в парекклисионе в башне-пирге: в алтарной апсиде в нижней зоне Христос Агнец, справа от Которого представлены ангел-диакон и архидиак. Стефан Первомученик, слева сохранился только образ ангела, а 2-е изображение утрачено. В конхе находится образ Пресв. Богородицы с Младенцем и ангелом с сев. стороны (изображение ангела не сохр.) (*Стародубцев.* 2016. Кн. 1. С. 127; Кн. 2. С. 45). Над апсидой — часть надписи 8-го стиха 25 (26) псалма.

Живописное убранство храма Р. не является целостным ни в стилистическом, ни в хронологическом плане, тем не менее единство и логика построения ансамбля сохраняются. Исследователи выделяют 3 живописные манеры и 3 группы работавших там мастеров. К наиболее ранним и слабым в художественном отношении росписям относятся фрески центрального купола с непропорциональными фигурами, далекими от классического идеала, с нескладными движениями скрытых под драпировками тел, с недостаточно продуманным колоритом и резкими цветовыми переходами. Способ работы художника мощной линией рисунка и интенсивным цветом, как и др. особенности его манеры, дает основание полагать, что эти фрески выполнил местный мастер (Там же. Кн. 1. С. 300).

Вторая группа мастеров расписала паруса, малые купола, алтарную часть, своды и наос. Сложные, продуманные архитектурные фоны, гармоничное соотношение фигур с пейзажем, колористические градации, смелые движения и позы персонажей в многолюдных сценах свидетельствуют о высоком мастерстве авторов этих фресок. У персонажей слегка удлиненные лики, карнация со светло-зелеными тенями по основе бледно-охристого цвета. Моделировка осуществляется посредством наложения коротких энергичных вертикальных мазков белого и красного цветов на определенные части ликов (лоб, нос, щеки, скулы). Исключительны по выразительности лики святых в медальонах в алтаре — с яркими и запоминающимися чертами. Появление античных антропоморфных и анималистических масок, написанных в технике гризайли на щите св. воина и в изображениях архитектурных кулис, свидетельствует об ориентации на классические образцы эллинистической и визант. живописи. Нек-рые имена праотцев в северо-вост. куполе написаны по-гречески, что позволяет предположить, что один из живописцев мог быть греком. Этот факт, как и высокое художественное качество наряду со стилистическими параллелями в визант. живописи,

дает основание исследователям связывать живописцев 2-й группы с мастерской Фессалоники (*Ђурић*. 1960. С. 119–124) и предполагать их греч. происхождение (*Стародубцев*. 2016. Кн. 1. С. 325).

С 3-й группой изографов связывают такие композиции, как «Тайная вечеря» и «Омовение ног» в виме, фигуры св. воинов, мучеников и отшельников в наосе, а также ктиторскую композицию и фриз медальонов со святыми, опоясывающий храм (за исключением медальонов в алтаре). О принадлежности росписей этой группы к более позднему этапу свидетельствует шов между средним и нижними регистрами и ряд отличий в живописной манере. Так, лики святых в нижнем ярусе моделированы иначе, нежели в среднем: единство цветового решения создается за счет сочетания санкирных и оливковых теней с темной охрой, тогда как пробела наносятся не вертикально, а горизонтально. Глаза у персонажей у́же, чем у святых, написанных мастерами 2-й группы. Рельефность практически идеальных по пропорциям фигур св. воинов достигается с помощью более мощной и широкой моделировки и детального изображения их парадного воинского облачения. На орнаменте одежд одного из св. воинов некогда существовала надпись: «Константин писал», характерная для художников палеологовской эпохи, свои имена изографы оставили на одеждах св. воинов в церквах: св. Никиты в Чучере и в Старо-Нагоричино (*Беловић*. 1999. С. 163–164; *Джурич*. 2000. С. 277). На юж. грани юго-зап. столба отдельные подписи, так же как и в малом куполе, сделаны на греч. языке, однако долгое время это не казалось исследователям достаточным основанием для признания греч. происхождения мастеров 3-й группы, но в наст. время преобладает именно такая т. зр. (*Стародубцев*. 2016. Кн. 1. С. 325).

В целом фрески храма в Р. выглядят декоративными благодаря орнаментальным лентам на колонках подкупольных столбов, нарядной одежде св. воинов в певницах и общему колористическому решению росписей, основанному на сочетании голубого фона и отдельных голубых одежд иного оттенка с золотыми нимбами и украшениями драпировок.

В притворе работали 2 мастера, хорошо знакомые с классическими традициями, тогда как фрески в башне создал местный художник (Там же. С. 163–164).

Особенности большей части росписи храма в Р. свидетельствуют о прекрасном знании мастерами актуальных тенденций в визант. живописи, а также демонстрируют результат соединения прогрессивных и консервативных традиций в искусстве кон. XIV в.

Лит.: *Петковић В.* Ман-р Раваница. Београд, 1922; *Ђурић В.* Солунско порекло Ресавског живописа. Београд, 1960; *он же (Джурич В.)*. Византийские фрески: Средневек. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000; *Николић Р.* Прилог за проучавање живописа ман-ра Раванице // Саопштења. Београд, 1961. Бр. 4. С. 5–32; *он же*. Када је подигнута и живописана Раваница // Там же. 1983. Бр. 15. С. 45–66; *Вуловић Б.* Раваница: Њено место и њена улога у сакралној архитектури Поморавља. Београд, 1966. (Саопштења; 7); Три моравска ман-ра: Манасија, Раваница, Каленић. Београд, 1966; *Живковић Б.* Конзерваторски радови на живопису ман-ра Раванице // Саопштења. 1969. Бр. 8. С. 137–144; *он же*. Раваница: Цртежи фресака. Београд, 1990; *Ćurčić S.* The Twin-Domed Narthex in Paleologan Architecture // ЗРВИ. 1971. Кн. 13. С. 333–344; *idem*. Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent. New Haven, 2010; *Мадас Д.* Археолошки радови у ман-ру Раваници // Саопштења. 1974. Бр. 10. С. 77–85; *Кашић Д. Љ.* Раваница као жен. ман-р. Београд, 1981; Ман-р Раваница: Споменица о шестој стогодишњици, 1381–1981. Београд, 1981, 1997[2]; *Љубинковић М.* Ман-р Раваница. Београд, 1989, 2002[3], 2011; *Беловић М.* Раваница: Историја и сликарство. Београд, 1999; *Милеуснић С.* Ман-ри Србије: Велика илустр. енцикл. Нови Сад, 2002. Кн. 2. С. 758–763; *Смолчић–Макуљевић С.* Царски деисис и Небески двор у сликарству XIV в. ман-ра Трескавац: Иконографски програм сев. куполе припрате цркве Богородичног Успења // Трећа југослов. конф. византолога, Крушевац 10–13. мај 2000. Београд; Крушевац, 2002. Кн. 2. С. 463–471; *Младеновић А.* Повеље кн. Лазара. Београд, 2003; *Trkulja J.* Aesthetics and Symbolism of Late Byzantine Church Facades, 1204–1453: Diss. Princeton, 2004; *Стародубцев Т.* Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића. Београд, 2016. 2 књ.

Е. А. Немыкина

РАВВИ́НЫ [евр. רבנין, *rabbānîn*, букв.— «большие», «старшие»], наставники, ученые, мудрецы, прошедшие специальную подготовку в традиц. учебных заведениях (см. ст. *Йешива*), часто потомственные носители высшего вероучительного, морального и судебного авторитета в *иудаизме раввинистическом*. Р. обладают монополией на устную Тору и представляют собой традиц. институт с посвящениями, линиями передачи, тайными учениями мистического и магического характера (см. ст. *Каббала*). Движение Р. зародилось в эпоху эллинизма вслед. повышения интереса евреев к точному соблюдению заповедей после окончания вавилонского плена, быстро распространилось в Палестине и диаспоре. *Талмуд* характеризует ранних Р. как мирян-уставщиков, начетчиков, следивших за правильным отправлением священниками своих функций (напр.: Песахим V 8). Известные Р. происходили, как правило, не из священнических семей, что позволяет видеть в институте Р. оппозицию иерусалимской клерикальной знати (*Чериковер*. 2010. С. 197). Однако Р. никогда не ставили под сомнение привилегии левитского священства, установленные в Торе. По-видимому, ошибочно сводить происхождение Р. к сословию писцов, скорее их авторитет был внесословным явлением. Со временем потомки левитских сословий интегрировались в среду Р., фактически ставшую сословной. Отдельные Р. имели свой круг учеников: ап. Павел учился у прав. *Гамалиила I;* апостолы ходили за Иисусом Христом первоначально как за учителем, термин ῥαββί, ῥαββουνί (букв.— «учитель мой», греч. эквивалент διδάσκαλος) употребляется в Евангелии только в отношении к Иисусу, исключая Мф 23. 7–8, где Иисус говорит, что книжники и фарисеи желают называться так, и предостерегает апостолов, чтобы они не назывались ῥαββί. В качестве доминировавшей в раннее время формы движения Р. можно рассматривать партию фарисеев; к установлениям этих Р. можно отнести «предания старцев», упоминаемые в Евангелии (Мф 15. 2 и др.).

Раввинистическим в истории иудаизма называется период между II и IV вв., поскольку письменные источники об этом периоде оставили почти исключительно Р. (*Коэн*. 2014. С. 25). Совр. Р. возводят свою сакральную генеалогию к неск. точкам отсчета, среди к-рых главные — дарование прор. Моисею письменной и устной Торы на Синае; работа Великого собрания от Ездры до первосвященника Симона Праведного; деятельность Гиллеля и Шаммая, основателей 2 основных школ галахи; создание «академии» в Явне (Ямнии) в год разрушения Второго храма (см. ст. *Израиль*); деятельность Р. Акивы бен Йосефа, к-рый «распределил всю Тору, точно монеты» (Авот де-рабби Натан I. XVIII); окончание редакции Мишны в нач.

III в. и Талмуда в VII в. В ранних слоях традиции эта цепочка оценивается в целом как нисходящая: со времени смерти пророков «удалился Дух Святой из Израиля» (Тосефта. Сота. 13. 2) и на смену водительству Бога пришла кодификация обычая. Итогом собирания галахических и агадических преданий с комментариями стал Талмуд — свод, регулирующий все стороны жизни ортодоксального иудея. Он включил в себя, однако, не весь объем предания, но материал, отобранный ввиду определенной программы (*Neusner.* 2002. P. 185). Исторически сложились 2 редакции Талмуда, по центрам его кодификации — школам Палестины и Вавилонии (в то время иран. сатрапии). Первоначально выше ставились мудрецы Палестины, только на земле Израиля Р. мог получить посвящение; но к концу периода амораев (VI в.) вавилонские школы стали пользоваться высшим авторитетом. Нормативным в совр. иудаизме стал Вавилонский Талмуд (Ibid. P. IX). В I тыс. в иудейских общинах Р. централизованно назначались гаоном (главой школы) или эксилархом (главой диаспоры); они обычно не получали жалованья и зарабатывали на жизнь ремеслом или пользовались помощью меценатов. В этот период связь между центром и периферией евр. мира поддерживалась посредством «респонсов» (*Броди.* 2006. С. 219) — письменных ответов гаонов на галахические недоумения руководителей местных общин. С ослаблением в кон. X в. централизованных вавилонских институтов местные общины начинают чаще избирать себе Р., и последние приобретают самодостаточный авторитет. С XIV в. статус Р. приближается к должности, общины начинают содержать их, вместе с тем повышаются требования к их документально подтвержденной научной квалификации. Это ведет к восстановлению централизма уже на локальном уровне: со временем верховные Р., или раввинаты, появляются в Османской, Британской империях, Египте, Молдавии, Польше («сеньорат») и др. странах. Наряду с религиозными признанные гос. властью Р. должны были исполнять фискальные и др. адм. функции. В Российской империи не было централизованного раввината, местные Р. избирались общинами и утверждались губ. властями, причем с 1857 г.— на основании образовательного ценза. Такие Р. назывались «казенными», наряду с ними существовали неофициальные, «духовные» Р., как правило пользовавшиеся бóльшим авторитетом. В совр. мире в большинстве гос-в с крупными евр. общинами есть главные Р., в Израиле их 2 — сефардский и ашкеназский, возглавляющие Верховный раввинат и являющиеся гос. должностными лицами; Р. на местах утверждаются с учетом позиции Мин-ва по делам религии. В традиц. общинах действует раввинский суд; в реформистском иудаизме произошло перераспределение функций Р. от галахических к ритуальным. В традиции хасидизма существует практика почитания особо авторитетных Р. как цадиков (праведников) — не просто праведных людей, но мистических посвященных; в антропологии каббалы они наделены способностью перерождаться и возвращаться в наш мир; нек-рых из них (напр., любавичского раввина М. М. Шнеерсона) часть их последователей почитает как явившегося в мир, но не до конца раскрывшего свои потенции мессию. «Ультраортодоксы» (харедим) имеют собственные раввинские структуры, влиятельность которых в Израиле коррелирует с влиятельностью самой «ультраортодоксальной» общины.

Лит.: *Schechter S.* Aspects of Rabbinic Theology: Major Concepts of the Talmud. N. Y., 1909; *Сантала Р.* Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995; *Ковельман А. Б.* Толпа и мудрецы Талмуда. М., 1996; *Kraemer D.* Reading the Rabbis: The Talmud as Literature. N. Y., 1996; *Schiffman L.* Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism. Hoboken, (N. J.), 1998; *Schwartz H.* Reimagining the Bible: The Storytelling of the Rabbis. N. Y., 1998; *Neusner J.* How the Talmud Works. Leiden etc., 2002; *Броди Р.* Гаоны Вавилонии и формирование средневек. евр. культуры. М., 2006; The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature. N. Y., 2007; *Чериковер В.* Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб., 2010; *Коэн Ш. Дж. Д.* От Маккавеев до Мишны. М., 2014; Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine / Ed. S. Fine, A. Koller. Boston; B., 2014; The Text of the Hebrew Bible: From the Rabbis to the Masoretes. Gött., 2014; *Ковельман А. Б., Гершович У.* Сокрытое и явленное в Талмуде: Очерк нефилос. мышления на исходе античности. М., 2016.

И. С. Вевюрко

РАВВУ́ЛА [Раббула, Равула; сир. ܪܒܘܠܐ] († 7.08.435/6), еп. (с 411/2) Эдессы (сир. Урхай, ныне Шанлыурфа, Турция), почитаемый как святой в *Сирийской яковитской Церкви* (пам. 17/19 дек., 8 авг. и в среду 3-й седмицы по Пасхе).

Источники. Сир. Житие Р. (BHO, N 1023) сохранилось в единственной рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 14652, VI в. (?) (изд.: *Overbeck.* 1865. P. 159–209; *Bedjan.* Acta. T. 4. P. 396–470; араб. переложение: *Scher.* 1906. P. 321–332; англ. пер.: Stewards of the Poor. 2006. P. 65–105; переизд. с англ. пер.: The Rabbula Corpus. 2017. P. 2–83). Вероятно, оно было написано в кругу последователей Р. Однако как исторический источник его подверг критике болландист П. *Петерс,* указавший на энкомиастический характер этого текста, автор к-рого за неимением сведений о Р. заполнил лакуны благочестивой риторикой (*Peeters.* 1928); сравнительно-лит. анализ текста продолжили др. исследователи (*Vööbus.* 1960; *Bowersock.* 2000; *Phenix.* 2005). Р. известен также по упоминаниям в деяниях Соборов, сир. «Житии человека Божия из Эдессы» (см. в ст. *Алексий, человек Божий*), Житии Александра Акимита (см. *Александр Константинопольский,* прп.; VI в.) и др. Наиболее фундированное источниковедческое исследование жизни Р. принадлежит Г. Г. Блуму (*Blum.* 1969). Некоторые уточнения внесли Р. Р. Финикс-младший и К. Б. Хорн в исследовании, предваряющем переиздание и англ. перевод корпуса текстов, относящихся к Р. (The Rabbula Corpus. 2017).

Биография. Р. род. в г. Халкида (Кеннешрин) близ Веррии (ныне Халеб, Сирия). Период его жизни до епископства известен только по агиографическим источникам, к-рые создавались по определенным канонам, поэтому историческая достоверность этих сведений остается под вопросом. Отец Р. был языческим жрецом, мать — христианкой. Узнав об отшельнике Мар Аврааме, Р. посетил его и, став свидетелем исцеления больной женщины, обратился в христианство, следуя затем наставлениям епископов Евсевия Халкидского и Акакия Веррийского. По др. версии, изложенной в Житии Александра Акимита, именно он обратил в христианство Р., префекта Халкиды, когда пришел туда, чтобы разрушить языческий храм, вступил с Р. в диспут и совершил перед ним 2 чуда. В Житии Р. говорится, что на момент обращения он был женат, имел детей и занимал в Халкиде важный офиц. пост; в Житии Алек-

сандра он назван πατὴρ πόλεως (градоначальник), что, вероятно, означает распорядителя финансов. Р. совершил паломничество в Иерусалим и принял крещение в р. Иордан. Вернувшись в Халкиду, он продал все свое имущество, раздал деньги бедным и ушел жить к Мар Аврааму, соблюдая строгие правила сир. отшельничества. Желая совершить подвиг во имя веры, Р. вместе со своим сподвижником Евсевием, буд. епископом Телльским, попытался разрушить идолов в языческом храме в *Баальбеке,* за что оба были избиты и сброшены с лестницы, но остались живы.

После смерти еп. Эдессы Диогена собравшиеся в Антиохии архиереи указали на Р. как на его преемника. С епископским служением Р. совмещал крайний аскетизм и активную благотворительность (эти черты характеризуют его образ и в сир. «Житии человека Божия из Эдессы» с акцентом на его особом попечении о странниках в результате встречи с «человеком Божиим»). Отдельной сферой деятельности Р., к-рая восстанавливается преимущественно из его сборников правил, была забота об упорядочении жизни клириков и аскетов (т. н. сынов/дочерей Завета – см. в ст. *Монашество*). Именно при Р. для них были введены строжайшие правила, напоминавшие энкратитские.

Имеются сведения, указывающие на возможную связь Р. с Антиохийской богословской школой (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*), хотя неизвестно, был ли он убежденным сторонником двухсубъектной христологии (см. в ст. *Несторианство*). Однако затем Р. стал приверженцем богословия свт. *Кирилла* Александрийского († 444). Переписка Р. с еп. *Андреем* Самосатским (CPG, N 6384, 6495) показывает, как от неприятия «12 анафематизмов» свт. Кирилла он перешел к их полному признанию. В 428 г. Р. совершил путешествие в К-поль для обличения архиеп. *Нестория.* Загадкой, не решенной исторической наукой, остается отношение Р. ко *Вселенскому III Собору* (431). Согласно списку участников, Р. не был на Соборе (ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 24–25). Однако его подпись стоит под нек-рым документами сепаратного Собора епископов из диоцеза Восток («соборика» восточных) с анафемой свт. Кириллу и извержением его из сана (*Blum.* 1969. S. 161–162). После Собора Р. упоминается в переписке вост. епископов (Андрея Самосатского и *Александра* Иерапольского: CPG, N 6374; см. также N 6382) как ревностный и убежденный сторонник александрийской партии (ACO. T. 1. Vol. 4. P. 86); это подтверждают и письма ему самого свт. Кирилла (CPG, N 5334, 5374, 5401; см. особенно: ACO. T. 4. Vol. 1. P. 87; *Overbeck.* 1865. P. 226–229). Ввиду этого *Иоанн I,* архиеп. Антиохийский, обратился с посланием (CPG, N 6347) к епископам области *Осроена,* подчинявшимся Эдесской кафедре, предписывая временно приостановить евхаристическое общение с Р. (ACO. T. 1. Vol. 4. P. 87). Р. провозгласил анафему *Феодору,* еп. Мопсуестийскому († 428), и воздвиг гонение на сторонников «Школы персов» (называемой так из-за большого количества студентов из сасанидского Ирана, граница с к-рым была чуть восточнее Эдессы). Сам Р. был энтузиастом школьного движения и помог создать неск. богословских школ в Эдессе. Однако «Школа персов» придерживалась антиохийской христологии и чтила традицию «Феодора Блаженного Толкователя», с чем был не согласен Р. Это предопределило длительный конфликт Р. со школьной средой и со схолархом Кийорой (Киром), при преемнике которого *Нарсае,* уже после смерти Р., «Школа персов» переехала в *Нисибин* (ныне Нусайбин, Турция) на иран. территории. В переписке со свт. Кириллом Р. полностью соглашался с его христологической терминологией и пытался оправдать жесткую позицию в отношении богословия еп. Феодора. Примирительное соглашение свт. Кирилла с «восточными» (Formula unionis) в 433 г. Р., согласно нек-рым источникам, воспринял негативно (*Blum.* 1969. S. 181). Последние годы епископства Р. прошли в ожесточенной борьбе против влияния еп. Феодора, в частности против его последователя пресв. *Ивы* (впосл. епископ Эдесский) (см.: Stewards of the Poor. 2006; *Rammelt C.* Ibas von Edessa: Rekonstruktion einer Biographie und Dogmatischen Position zwischen den Fronten. B.; N. Y., 2008). Из переписки прп. *Акакия,* еп. Мелитинского, с *Сааком I Партевом,* католикосом *Армянской Апостольской Церкви,* и его сподвижником *Месропом Маштоцем* явствует, что сторонники Р. пытались мобилизовать армян на борьбу против феодориан, на что, впрочем, получили ответ из Вагаршапата, что таковых в Армении не имеется. Р. убедил архиеп. К-польского свт. *Прокла* (434–446/7) занять более жесткую позицию в этом вопросе; в частности, влияние Р. отмечают в «Томосе к армянам» свт. Прокла, выдержанном в проалександрийских выражениях и направленном против учения еп. Феодора (*Devreesse.* 1931; *Blum.* 1969. S. 2 sq.). Борьба Р. за «кирилловское» богословие в дальнейшем проложила путь в Сирию как для халкидонитства, так и для антихалкидонитства. Победа радикального александрийского богословия (см. *Монофизитство*) на Эфесском (т. н. Разбойничьем) Соборе 449 г. была победой не только лично архим. Евтиха (см. *Евтихий*), но и нек-рых сторонников Р., продолжавших его линию на бескомпромиссное отвержение всей антиохийской традиции (*Blum.* 1969. S. 202). Выражением этой линии можно считать и осуждение *«Трех Глав»* (т. е. 3 сочинений представителей Антиохийской школы) на *Вселенском V Соборе* (553).

В Эдессе Р. пришлось вести борьбу с различными религ. группами: приверженцами *арианства* и *манихейства,* гностиками-борборианами, маркионитами (см. ст. *Маркион*), авдианами (см. ст. *Авдей Эдесский*), *мессалианами* и др. Церковное предание Эдессы, отраженное в Житии Р. (*Overbeck.* 1865. P. 172), туманно связывает его имя с переводом на сир. язык НЗ, к-рый Ф. К. Беркитт отождествил с *Пешиттой* НЗ (см.: *Blum.* 1969. S. 109). Впрочем, исследования Т. Баарды (*Baarda.* 1960) и А. *Выыбуса* (*Vööbus A.* The Oldest Extant Traces of the Peshitta // Le Muséon. Louvain, 1950. Vol. 63. P. 191–204) опровергли данную гипотезу. Однако это не исключает того факта, что именно во времена Р. и, возможно, в связи с христологическими дискуссиями между ним и Ивой Сирийская Церковь постепенно отказалась от *Диатессарона* и стала переходить к др. текстам (т. н. Vetus Syra, а затем и Пешитта НЗ). Р., по-видимому, переводил на сир. язык сочинения свт. Кирилла, напр. «О правой вере к императору Феодосию» (CPG, N 5218) (см.: The Rabbula Corpus. 2017. P. CCXL–CCXLII, 200–285). По мнению М. Кольбахера, он также сыграл важную роль

в проникновении текстов, связанных с именем свт. *Афанасия I Великого,* в арм. среду (*Kohlbaher.* 2004). Впрочем, в это время в Армении уже действовала т. н. *Грекофильская школа,* в к-рой переводилось большое количество греч. текстов.

Сочинения. «Корпус Раввулы» (2017) обобщает совр. научные представления о дошедших до нас на сир. языке под именем Р. сочинениях, бóльшую часть к-рых впервые издал Дж. Дж. Овербек. К ним относятся: 1. Наставления священникам и «сынам Завета» (CPG, N 6490; Syriac and Arabic Documents. 1960. P. 34–50); 2. Наставления общежительствующим (CPG, N 6491; Syriac and Arabic Documents. 1960. P. 24–33); 3. Каноны (CPG, N 6492; *Mounayer.* 1954; Syriac and Arabic Documents. 1960. P. 78–86); 4. Письмо Гемеллину, еп. Перры, о вере и причастии (фрагм.; CPG, N 6493; *Overbeck.* 1865. P. 230–238); 5. Письмо свт. Кириллу (фрагм.; CPG, N 6494; *Overbeck.* 1865. P. 225; ср. на лат. яз.: CPG, N 5373; ACO. T. 1. Vol. 4. P. 212; T. 4. Vol. 1. P. 89; T. 4. Vol. 2. P. 124); 6. Письмо еп. Андрею Самосатскому (CPG, N 6495; *Overbeck.* 1865. P. 222–223); 7. Проповедь (тургама) в к-польской церкви (CPG, N 6496; *Overbeck.* 1865. P. 239–244); 8. Проповедь об агапах (CPG, N 6497). Кроме того, Р. атрибутируются многочисленные гимнографические тексты в жанрах *taḵšeptā* (букв.— «моление») и *mawrḏā* (букв.— «величит», см.: Лк 1. 46), используемые в богослужении Сирийской яковитской Церкви. Из числа первых выделяются: христологические (о Кресте, о Воскресении, об умовении ног апостолам), евхаристические, в честь Пресв. Богородицы, в честь мучеников и святых, покаянные, заупокойные (*Overbeck.* 1865. P. 245–248, 362–378; Brev. Eccl. Antioch. Vol. 1. P. 77–126). Дискуссия о подлинности приписываемых Р. канонических и гимнографических текстов остается открытой (The Rabbula Corpus. 2017. P. CCXXV–CCXXIX, CCLV– CCLVIII).

Богословие. Ранний (антиохийский) период богословия Р. малоизвестен, за исключением того, что он был членом старо-никейской партии и активно участвовал в мелетианской схизме (см. в ст. *Мелетий I,* свт., архиеп. Антиохийский) (*Kohlbaher.* 2004). В науке существует относительно четкое представление только о «кирилловском» периоде (после III Вселенского Собора), когда Р. начал проводить четкую линию на александрийское богословие. Еп. Андрей Самосатский в переписке с Р. критиковал свт. Кирилла Александрийского, но за критикуемой позицией (*kyānā* = *qnōmā,* а *qnōmā* = *parṣōpā,* т. е. природа равнозначна ипостаси, а ипостась — лицу; см.: *Grillmeier A.* Jesus des Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1990. Bd. 1. S. 493–494) видится, возможно, полемическое искажение позиции Р.: в Троице это может означать три природы и три Лица, а во Христе — две природы и два Лица. Блум справедливо связывает христологический поворот Р. с богословскими интуициями Мар Афрема (прп. *Ефрема Сирина*), которые Э. Палмер даже именовал «протомонофизитскими» (*Palmer A.* The Influence of Ephraim the Syrian // Hugoye: J. of Syriac Studies. 1999. Vol. 2. N 1. P. 83–109) в том смысле, что как арианство в триадологии, так и гипер-рационалистическое радикальное дифизитство в христологии виделись обоим незаконными способами богословия (*Blum.* 1969. S. 136). Р. считал, что в вероучении дóлжно соблюдать баланс между «исследованием» и верой. Разумеется, будучи приверженцем этого «сирийского» типа богословия, Р. постоянно подчеркивал его связь с библейскими выражениями и *Никейским Символом веры.* Стремление построить христологию как продолжение никейского тринитарного богословия в высшей степени характерно для него. В целом его позиция в христологии сводится к адаптации языка свт. Кирилла к языку прп. Ефрема и защите александрийской позиции против антиохийской. Он отвергал любую христологическую идею «изменения» (*šuḥlāpā*), но настаивал на признании использовавшейся свт. Кириллом (аполлинарианской по происхождению) формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». В этом заключается, как считает Блум, и причина его радикального отказа от антиохизма и готовности принимать даже «рискованный» язык, впосл. усвоенный антихалкидонитами.

Соч.: *Overbeck J. J., ed.* S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta: E codicibus syriacis manuscriptis in museo Britannico et bibliotheca Bodleiana. Oxf., 1865; *Mounayer J., éd., trad.* Les canons relatifs aux moines, attribués à Rabboula // OCP. 1954. Vol. 20. P. 406–415; Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism / Ed. A. Vööbus. Stockh., 1960; The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns / Ed. C. B. Horn, R. R. Phenix. Atlanta, 2017.
Ист.: *Bedjan.* Acta. T. 4. P. 396–470; Chron. Edess. 51, 59; *Scher A.* Kitāb sīrat ašhar šuhadā' al-mašriq al-qiddīsīn = Vie des saints martyrs d'Orient. Mossoul, 1906. Vol. 2. P. 321–332 (на араб. яз.); Stewards of the Poor: The Man of God, Rabbula, and Hiba in 5th-Cent. Edessa / Transl. R. Doran. Kalamazoo (Mich.), 2006.
Лит.: *Assemani.* BO. T. 1. P. 197–199; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Св. Равула Едесский // Тамбовские ЕВ. Ч. неофиц. 1873. № 14. С. 425–428; *Köhler L.* Zu den Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa // Schweizerische Theologische Zschr. Zürich, 1908. Bd. 25. S. 210–213; *idem.* Nochmals die Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa // Ibid. 1909. Bd. 26. S. 133–134; *Baumstark.* Geschichte. S. 66, 71–73; *Peeters P.* La Vie de Rabboula, évêque d'Édesse († 7 août 436) // RechSR. 1928. Vol. 18. N 1/2. P. 170–204 (Idem // *Idem.* Recherches d'histoire et de philologie orientales. Brux., 1951. Vol. 1. P. 139–170); *Devreesse R.* Le début de la querelle des Trois-Chapitres: La lettre d'Ibas et le tome de Proclus // RSR. 1931. Vol. 11. N 4. P. 543–565; *Nau F.* Les «belles actions» de Mar Rabboula, évêque d'Édesse de 412 au 7 août 435 (ou 436) // RHR. 1931. Vol. 103. P. 97–135; *Baarda Tj.* The Gospel Text in the Biography of Rabbula // VChr. 1960. Vol. 14. N 2. P. 102–127; *Vööbus A.* Das literarische Verhältnis zwischen der Biographie des Rabbula und dem Pseudo-Amphilochianischen Panegyrikus über Basilius // Oriens Chr. 1960. Bd. 44. S. 40–45; *idem.* Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde. Louvain, 1970. Tl. 1: Westsyrische Originalurkunden. (CSCO; 307, 317. Subs.; 35, 38); *Ortiz de Urbina.* PS. 1965². P. 96–99; *Blum G. G.* Rabbula von Edessa: Der Christ, der Bischof, der Theologe. Louvain, 1969. (CSCO; 300. Subs.; 34); *Bruns P.* Die Kanones des Rabbula († 435) und ihr Beitrag zur Reform des kirchlichen Lebens in Edessa // Theologia und Jus canonicum: Festgabe f. H. Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres / Hrsg. H. J. F. Reinhardt. Essen, 1995. S. 471–480; *idem.* Bishof Rabbula von Edessa — Dichter und Theologe // Symposium Syriacum VII / Ed. R. Lavenant. R., 1998. P. 195–202. (OCA; 256); *idem.* Die Gedichte des Bischofs Rabbula von Edessa // Orientalia Christiana: FS f. H. Kaufhold zum 70. Geburtstag / Hrsg. P. Bruns, H. O. Luthe. Wiesbaden, 2013. S. 129–144; *Drijvers H. J. W.* The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban Poor: Church and Society in the 5th Cent. // JECS. 1996. Vol. 4. N 2. P. 235–248; *idem.* Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power // Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient / Ed. J. W. Drijvers, J. W. Watt. Leiden; Boston, 1999. P. 139–154; *Bowersock G. W.* The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism // Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity / Ed. T. Hägg, Ph. Rousseau. Berkeley; Los Ang.; L., 2000. P. 255–271; *Fiey J.-M.* Saints Syriaques. Princeton (N. J.), 2004. P. 159–160; *Kohlbacher M.* Rabbula in Edessa: Das Weiterwirken eines Schismas in der armenischen Bekenntnistradition // Blicke gen Osten: FS f. F. Heyer / Hrsg. M. Tamcke. Münster, 2004. S. 233–274; *Phenix R. R.* Kunstprosaische Elemente in der «Vita Rabbulae»: Ein Blick auf das Encomium an den Helden // Die

Suryoye und ihre Umwelt: FS f. W. Hage / Hrsg. M. Tamcke, A. Heinz. Münster, 2005. S. 281–293.

А. В. Муравьёв

РАВВУ́ЛЫ ЕВА́НГЕЛИЕ — см. *Четвероевангелие Раввулы.*

РАВЕ́ННИЙ [лат. Ravennius], архиеп. г. Арелат (ныне *Арль,* Юж. Франция) (лето 449 — после 452), ученик свт. *Илария,* архиеп. Арелатского. Основными источниками сведений о Р. являются переписка папы свт. *Льва I Великого* и Житие свт. Илария, написанное между 475 и 480 гг. также учеником свт. Илария, еп. *Гонератом* Массилийским.

О начале жизни Р. ничего не известно. В 445 г. он упоминается в источниках впервые как пресвитер в Арелате, приближенный к свт. Иларию. Во время конфликта с Римской курией свт. Иларий поручил Р. отправиться с миссией в Рим и умолять свт. Льва I смирить свой гнев в отношении Арелатской кафедры (*Honor. Massil.* Vita Hilair. 1995. P. 140). Посольство Р. имело нек-рый успех и позволило наметить условия примирения архиеп. Илария с папой Львом I, к-рое было окончательно достигнуто спустя нек-рое время, хотя уже и без участия Р. Папа Лев I в послании к галльским епископам называл Р. человеком, ему известным (*Leo Magn.* Ep. 40). Во 2-й раз Р. появляется в Житии свт. Илария в рассказе о предсмертном видении святому, когда тот увидел Р., приступавшего к совершению таинства. Из этого видения свт. Иларий понял, что Р. должен стать его преемником на кафедре (*Honor. Massil.* Vita Hilair. 1995. P. 146). Вероятно, свт. Иларий († 5 мая 449) перед смертью указал на Р. как на достойную кандидатуру.

Избрание и поставление Р. состоялись на Соборе митрополии летом 449 г. 22 авг. того же года папа Лев I отправил послание к Собору галльских епископов, в к-ром выражал удовлетворение единодушным поставлением Р. во епископа, назвав его достойным человеком (*Leo Magn.* Ep. 40). Тогда же папа обратился с посланием к Р., поздравил его с избранием и просил почаще писать ему о положении галльских епархий (*Idem.* Ep. 41). Уже 26 авг. 449 г. датировано 2-е послание папы Льва I к Р., в котором папа предупреждает Р. о том, что в Галлии объявился некий Петрониан, он выдает себя за римского диакона, но является самозванцем (*Idem.* Ep. 42).

В 450 г. Р. на правах митрополита поставил епископом в г. Вазион (ныне Везон-ла-Ромен) Фонтея. Это вызвало недовольство архиепископа Вьенны (ныне Вьен), к-рый счел данное событие вторжением в его митрополичьи полномочия. Еще в 445 г., во время конфликта Арелатской кафедры с Римом, папа Лев I передал права митрополита во всей Вьеннской пров. архиепископу этого города, хотя и в ограниченных масштабах, т. к. проводить Соборы этой митрополии было поручено старейшему по рукоположению епископу. В 445–450 гг. неизвестно о к.-л. деятельности Вьеннской кафедры для утверждения своей юрисдикции. Вьеннские архиепископы этого времени, Клавдий и Никита, были сторонниками свт. Илария. Но в 450 г. кафедру занял более властный архиеп. Мамерт, к-рый счел действия Р. узурпацией его митрополичьих прав. Он отправил делегацию в Рим с жалобой на Р. Одновременно в Арелате состоялся Собор, к-рый составил обширную петицию к папе Льву I с доказательством древности и обоснованности привилегий Арелатской кафедры над всеми другими на всей территории старой римской пров. Нарбоннская Галлия. Папа Лев I, рассмотрев доводы обеих сторон, принял решение, которое в основном строилось на закреплении положения галльской церковной иерархии кон. IV в., периода Тавринского Собора 398 г. (Conciles gaulois du IVe s. / Ed. J. Gaudement. P., 1977. P. 136–140. (SC; 241)). Как и тогда, папа Лев I разделил епархии провинции между 2 митрополиями по принципу их территориальной близости к ним. За Вьенной закреплялся север с кафедрами Генавы (ныне Женева), Валенции (ныне Валанс), Грацианополя (ныне Гренобль) и Тарантазии; за Арелатом — все остальные кафедры юга, включая и спорный Вазион (*Leo Magn.* Ep. 65–66).

В это же время с особым посланием от 5 мая 450 г. папа Лев I передал Р. через галльских послов пресв. Петрония и диак. Регула свой «Томос к Флавиану», чтобы Р. распространил его в Галлии и, рассмотрев на провинциальном Соборе, одобрил бы (*Idem.* Ep. 67). Однако созыв галльских епископов затянулся, и ответное послание Р. и Галльского Собора в Рим датируется уже 451 г. В нем епископы извиняются за задержку, выражают свое согласие с верой, изложенной в «Томосе...». Епископы также планировали послать делегацию в К-поль в поддержку папы Льва I, но пришедшие с Востока вести удержали их от поездки. В этот период в К-поле неожиданно умер имп. *Феодосий II* (июль 450), а его преемник имп. *Маркиан* объявил о полной смене курса церковной политики (*Idem.* Ep. 99). Если офиц. соборный ответ и заставил себя ждать долгое время, то «Томос к Флавиану» Р. распространил по Галлии сразу. На это указывает послание к папе Льву I с одобрением «Томоса...», написанное епископами Керетием Границанопольским, Салонием Генавским и Вераном Винцийским (*Idem.* Ep. 68). В послании от 27 янв. 452 г. (*Idem.* Ep. 102) папа извещал галльских епископов о решениях Халкидонского Собора (IV Вселенского). Еще одно послание, написанное вскоре после этого, было адресовано уже только Р. и епископам Рустику Нарбонскому и Венерию Массилийскому. В нем папа специально рассмотрел тему осуждения *Диоскора* Александрийского и приложил текст соборного приговора ему (*Idem.* Ep. 103).

Последнее событие, связанное с деятельностью Р.,— председательство на Арелатском Соборе, к-рый проходил в ризнице местной базилики св. Стефана. Собор решал взаимные претензии, к-рые накопились у настоятеля Леринского мон-ря Фауста и еп. г. Форум Юлия (ныне Фрежюс) Феодора. Собор утвердил исключительные права епархиального епископа над мон-рем в совершении таинств, таких как поставление низших клириков и пресвитеров для мон-ря, освящение хрисмы, совершение конфирмации. Также клирики, поступившие в мон-рь или прибывшие на время, могли допускаться к священнослужению только с разрешения местного епископа. Вместе с тем все вопросы монашеской дисциплины и экономической жизни мон-ря были предоставлены на усмотрение настоятеля, без права епископа вмешиваться в них. Известен день проведения этого Собора — 30 дек., но определение года, в к-ром состоялся Собор, колеблется между 452 и 461 гг. В янв. 462 г. переписку с новым папой, *Иларием,* уже вел еп. Леонтий Арелатский (*Hilar.*

Ер. 1). Фауст был настоятелем Леринского монастыря до 462 г., когда стал епископом г. Регия (ныне Рьез). В собрании писем папы Льва I все хронологические указания относительно Р., а также еп. Феодора обрываются в 452 г.

Ист.: *Mansi.* T. 7. Col. 709; *Leo Magn.* Ep. 40–42, 65–68, 99, 102–103 // PL. 54. Col. 814–818, 870–885, 966–970, 988–992; *Honor. Massil.* Vita Hilair. 1995. P. 140, 146; Арелатские проповедники V–VI вв.: Сб. исслед. и пер. / Ред.: А. Р. Фокин. М., 2004. С. 116–119.

Лит.: *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 2. Pt. 2; *Langgärtner G.* Die Gallienpolitik der Päpste. Bonn, 1964; *Griffe É.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P., 1966. T. 2; *Hamman A.* Ravennius of Arles // EEC. Vol. 2. P. 730; *Mathisen R.* Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Vth Cent. Gaul. Wash., 1989; *Heinzelmann M.* The «Affair» of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman Identity in the Vth Cent. // Vth-Century Gaul: A Crisis of Identity? Camb., 1992. P. 239–251.

Д. В. Зайцев

РАВЕ́ННСКИЙ СВИ́ТОК [лат. Rotulus Ravennatensis], лат. литургическая рукопись, содержащая ряд молитв, читавшихся за богослужением в храмах Равенны в раннее средневековье. Памятник представляет собой пергаменный свиток (опистограф) длиной 3 м 60 см и шириной 19 см. Был обнаружен в частной б-ке кн. Антонио Пио ди Савойя на вилле Момбелло (совр. коммуна Имберсаго, Ломбардия) и опубликован в 1883 г. А. М. Чериани и Дж. Порро Ламбертеньи (введение к факсимильному изданию, вышедшему ограниченным тиражом, перепечатано в журнале: *Ceriani, Porro.* 1884). Спустя нек-рое время в той же б-ке был найден отдельный фрагмент того же пергамена длиной 19 см. Поскольку фрагмент не был включен в издание Чериани—Порро, он долгое время оставался неизвестен большинству исследователей, хотя был опубликован С. Боймером (*Bäumer S.* Geschichte des Breviers. Freiburg i. Br., 1895. S. 184). Основным изданием полного текста Р. с. в настоящее время является издание С. Бенца: *Benz.* 1967. S. 5–15 (все предыдущие публикации были основаны на издании Чериани—Порро, тогда как Бенц получил возможность изучить оригинальный документ). В наст. время рукопись хранится в Амброзианской б-ке в Милане в сейфе для особо ценных рукописей (Ambros. Sala del Prefetto. Cassaforte 1).

Лат. текст написан унциалом и датируется посл. четв. VII — 1-й четв. VIII в. (*Lowe E. A.* Codices Latini Antiquiores: A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the 9th Cent. Oxf., 1938. Vol. 3. P. 371; обычно его сопоставляют с текстом ркп. РНБ. Lat. F. v. I. 12. Fol. 47–62 (*Lowe E. A.* Codices Latini Antiquiores. Oxf., 1966. Vol. 11. P. 1608), к-рая содержит Passio св. Аполлинария, несомненно переписанное в Равенне). По мнению Бенца, памятник следует датировать 3-й четв. VII в.

На оборотной стороне свитка минускулом X в. записаны 8 посланий: 7 посланий Иоанна, архиеп. Равеннского, ставшего впосл. папой Римским *Иоанном X,* и одно послание папы Сергия III к Иоанну, еп. Полы (*Löwenfeld S.* Acht Briefe aus der Zeit König Berengars // NA. 1884. Bd. 9. S. 513–540; CSLMA.AI. P. 159–161). Данный факт позволяет предполагать, что рукопись не покидала пределов Равенны и находилась в распоряжении архиепископа (хотя за богослужением уже не использовалась), пока благодаря деятельности коллекционеров-гуманистов не оказалась в частном собрании.

Основная часть свитка содержит 40 молитв, а фрагмент — окончание 40-й молитвы (к-рое в издании Бенца пронумеровано как 41-я молитва) и еще одну полную (по нумерации Бенца — 42-ю). Текст 1-й молитвы поврежден. Следующая за ним рубрика Item alia говорит о том, что продолжается серия молитв для того же праздника или службы. Эта же рубрика повторяется затем неск. раз на протяжении текста памятника (в нек-рых случаях указано просто alia, что, возможно, свидетельствует о заимствованиях из разных источников). Последняя молитва имеет огромное значение для интерпретации памятника, т. к. содержит рубрику In vigiliis Natalis Domini (На вигилиях на Рождество Господа).

В ту эпоху, когда Р. с. был написан, такого рода литургические тексты, как правило, помещались в Сакраментарии или Коллектарии. В формате свитка в лат. традиции обычно копировался и использовался только текст благословения пасхальной свечи *Exsultet.* В Р. с. все тексты так или иначе относятся к празднику *Рождества Христова* или к предшествующему ему подготовительному периоду (см. *Адвент*).

Среди исследователей нет единого мнения, когда, кем и с какой целью эти молитвы были составлены. По мнению Ф. М. *Кабролля,* молитвы были написаны в V в., нек-рое время спустя после III Вселенского Собора, догматы которого они отражают, а их автором был свт. *Петр Хрисолог,* еп. Равеннский († ок. 450) (*Cabrol.* 1906). Сам памятник является 1-м свидетельством существования литургического периода Адвента. Эта гипотеза стала господствующей в науке XX в.

Иная гипотеза была выдвинута К. Гамбером. По его мнению, эти молитвы предназначались не для месс периода Адвента, к-рого в V в. еще не существовало, а для неевхаристического богослужения вигилии Рождества Христова. Последняя рубрика (In vigiliis Natalis Domini) является заглавием всего чина, а не только последней молитвы. Само богослужение, вероятно, представляло собой один из зап. вариантов *Двенадцати псалмов чина.* Р. с. служил дополнением к воспринятому из Рима Сакраментарию, поскольку в богослужении великих праздников (в данном случае в Равенне) на практике дольше сохранялись архаичные элементы, к-рых в заимствованных книгах не было (*Gamber.* 1958).

Категорически против приписывания авторства молитв Р. с. св. Петру Хрисологу выступил издатель его проповедей А. Оливар (*Olivar.* 1962). По его мнению, памятник действительно отражает богослужение периода Адвента, который сформировался не ранее VI в., причем не в Равенне, а в Риме. Из этого богослужения заимствованы и нек-рые молитвы Р. с. (напр., 27-я молитва встречается как в *Веронском Сакраментарии* (Sacr. Veron. 1243), так и в *Геласия Сакраментарии* (Sacr. Gelas. V 25) — *Olivar.* 1969).

Наиболее полное исследование памятника принадлежит Бенцу (*Benz.* 1971). Согласно его результатам, Р. с. представляет собой компиляцию текстов, возникших в разное время и написанных разными авторами в основном в V–VI вв., т. к. отдельные пассажи понятны только в контексте христологических споров того периода. Возможно, часть молитв написана свт. Петром Хрисологом. В любом случае бо́льшая часть текстов происходит из Равенны (рим. происхождение возможно лишь для 3, 10, 11-й молитв; при этом 27-я молитва, наоборот, имеет местное про-

исхождение, т. к. основана на проповедях св. Петра Хрисолога). Вероятно, Р. с. был создан по поручению Равеннского архиеп. Мавра (644–673) в связи с получением автокефалии, чтобы подчеркнуть свою независимость и противопоставить себя Риму. Молитвы предназначались для богослужения *оффиция* и в основном представляют собой коллекты и епископские благословения (Oratio super populum) (молитва 40/41 похожа на префацию нерим. типа, близкую к inlatio испано-мосарабской традиции). Поскольку памятник носит компилятивный характер, Бенц выделяет неск. источников: 1) молитвы периода Адвента (5–7, 9, 11, 18, 21); 2) молитвы, связанные с приготовлением к празднику Рождества Христова (3, 8, 10, 12–14, 16, 17, 22, 23, 25, 27); 3) молитвы 31 и 36, возможно имеющие арианское происхождение, хотя в целом памятник отличается антиарианской направленностью, т. к. большинство молитв обращено не к Богу Отцу, а к Иисусу Христу; 4) молитвы вигилии Рождества Христова (15, 19, 28, 32, 33, 40/41, 42); 5) молитвы, относящиеся к некоему празднику, связанному с темой Воплощения (4, 20, 24, 26, 30, 37, 38), который, вероятно, был реликтом древней структуры *года церковного* в Равенне, где до введения рим. даты Рождества Христова (25 дек.) праздновалось только Богоявление (6 янв.), а праздник Боговоплощения, возможно, открывал подготовительный к нему период (такая структура известна и в *испано-мосарабском обряде,* где 18 дек., согласно 4-му канону Цезаравгустанского Собора (380), начинался период поста перед Богоявлением; впоследствии по решению X Толедского Собора (656) на эту же дату с 25 марта было перенесено празднование Благовещения Пресв. Девы Марии, что изменило характер праздника с Господского на Богородичный).

В ходе литургической реформы II Ватиканского Собора молитвы Р. с. были включены в реформированные *Миссалы* римского и амвросианского обрядов (*Ward.* 1989; *Idem.* 2003).

Лит.: *Ceriani A., Porro G.* Il Rotolo opistografo del Principe Pio di Savoia // Archivio Storico Lombardo. Ser. 2. Mil., 1884. Vol. 1(11). Fasc. 1. P. 1–34; *Cabrol F.* Autour de la liturgie de Ravenne /// RBen. 1906. Vol. 23. P. 489–520; *Gamber K.* Die Orationen des Rotulus von Ravenna // AfLW. 1958. Bd. 5. S. 354–361; *Lemarié J.* Le mystère de l'Avent et de Noël d'après le Rotulus de Ravenne // Les Questions liturgiques et paroissiales. Louvain, 1961. Vol. 42. P. 303–322; *Olivar A.* Los sermones de San Pedro Crisologo. Montserrat, 1962. P. 414–424. (Scripta et Documenta; 13); *idem.* Abermals der Rotulus von Ravenna // AfLW. 1969. Bd. 11. S. 40–58; *Benz S.* Der Rotulus von Ravenna: Nach seiner Herkunft und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte kritisch Untersucht. Münster, 1967. (LQF; 45); *idem.* Nochmals der Rotulus von Ravenna: Eine Gegenkritik // AfLW. 1971. Bd. 13. S. 213–220; *Ward A.* The Perennial Rotulus of Ravenna // Questions Liturgiques. Leuven, 1989. Vol. 70. N 3. P. 127–167; *idem.* The Rotulus of Ravenna as a Modern Liturgical Source // EphLit. 2003. Vol. 117. P. 115–127.

А. А. Ткаченко

РА́ВНА, болгарский мон-рь во имя Пресв. Богородицы (889 г.– XI в.). Развалины обители находятся в 3 км от с. Равна, в 28 км от г. Провадия (Болгария). Р. была основана в 889 г., в конце правления болг. равноап. кн. *Бориса* (в крещении Михаила; 852–889; † 907) как первостепенный церковный и просветительский центр, но к XI в. пришла в запустение. Упоминаний Р. в источниках и преданиях не выявлено. После обнаружения Р. (1978) в 1979–1990 гг. археологи раскрыли фрагменты стен высотой до 2,5 м и фундаменты различных каменных построек.

2 надписи, выполненные греческими и лат. буквами на камнях стены храма, сообщают о его посвящении Пресв. Богородице и об освящении «в месяц апрель 23-й, индикт 17-й, год 6097; см.: *Бешевлиев.* 1982; *Георгиев.* 1994). Согласно визант. исчислению, в записи указан 589 г. от Р. Х., поэтому основание обители нек-рые исследователи не связывали с Болгарским гос-вом (*Михайлов.* 1984), хотя археологические и архитектурные данные однозначно свидетельствуют о ее возведении уже после Крещения Болгарии (865). Исходя из неправильного указания индикта, В. Бешевлиев и К. Попконстантинов предположили, а большинство исследователей поддержали их выводы, что в записи писец пропустил цифру 300 (Т), и, следов., имел в виду 6397 г., т. е. 889 г. от Р. Х. (*Бешевлиев.* 1982; *Попконстантинов.* 1986). Позже Попконстантинов выдвинул гипотезу о том, что запись могла сообщать о переосвящении храма (*Попконстантинов.* 1992). П. Георгиев полагал, что автор надписи подразумевал 897 г., следуя системе летосчисления, по которой *Евсевий* Кесарийский относил год Рождества Христова к 5200 г. от Сотворения мира, а 6097 г. являлся 17-м годом в 19-летнем лунном цикле (indictio paschae) свт. *Анатолия,* еп. Лаодикийского (*Георгиев.* 1994), однако крайне редкие случаи использования этих систем летосчисления в Византии и тем более в Болгарии опровергают эту версию. На основании дня освящения 23 апр. возникла гипотеза, что мон-рь был посвящен вмч. Георгию Победоносцу, память которого отмечается в этот день, несмотря на прямое указание в записи о посвящении обители Пресв. Богородице.

В год основания Р. болг. кн. Борис уступил престол старшему сыну *Владимиру* (Расате; 889–893). О княжеском статусе Р. свидетельствуют найденные в ней печати болг. царя *Симеона* (893–927) и его старшего сына Михаила. Высокое покровительство обитель, вероятно, утратила в 30-х гг. X в., в разгар династической борьбы после смерти царя Симеона. Но некоторое время Р. действовала, и даже были построены новые, в основном хозяйственного назначения, здания.

О высоком положении Р., подобном статусу Большой базилики при княжеской резиденции в древней болг. столице Плиске, наиболее ярко свидетельствует ее архитектура, нетипичная для др. болг. обителей. Общая площадь комплекса составляла почти гектар. Его окружала каменная стена с 2 башнями на вост. стороне и с одной — на западной, 2 большими воротами — дорога из западных вела в Плиску, из юго-восточных — в г. Овеч (Проватон, ныне Провадия), возле малых юж. ворот с внутренней стороны находилось большое здание, служившее, вероятно, странноприимным домом. В центре комплекса находилась 3-нефная базилика с небольшим наосом, 3-частным алтарем, нартексом и экзонартексом. В вост. части на насыпи возвышалась представительная резиденция, вероятно епископская или княжеская, 4 жилых и хозяйственных здания размещались в юж. части, бани — в северной.

С западной стороны к базилике примыкал просторный атриум, сев. часть которого составляли здания 4-комнатной б-ки, за ней располагались уч-ще и скрипторий, где были обнаружены ок. 30 стилосов и книжных подставок. На стенах храма, б-ки, училища и скриптория сохранились

фрагменты надписей 30 греч. *абецедариев,* текста Пс 144. 13–16 и рисунков с украшениями, характерными для визант. рукописей того периода. Подобным образом на севере от кафоликона располагалась б-ка в *Студийском монастыре,* поэтому можно предполагать, что Р. в тот период играла в Болгарском гос-ве роль просветительского и книжного центра, в к-ром могли работать ученики равноапостольных *Кирилла* и *Мефодия.*

Особый интерес для исследователей представляют ок. 4 тыс. рунических, древнегреч., лат., глаголических и кириллических граффити кон. IX — нач. X в. на стенах и разнообразных предметах, найденных в Р. Характер этих надписей свидетельствует о пестроте этнического и социального состава их авторов, среди них были как монашествующие, так и многочисленные паломники. Разнообразно и содержание надписей: отрывки богослужебных текстов, молитвенные обращения паломников к святым, счета и проч. В рунической системе представлены 40 знаков и 3 надписи, 2 из них имеют параллели с орхоно-енисейской и таласской письменными древнетюркскими системами, с надписями на предметах из клада Надьсентмиклош (найденного близ совр. г. Сынниколау-Маре, Румыния), в скальном мон-ре Басараби (близ совр. г. Мурфатлар, Румыния). Использование рунической системы, особенно в написании «IC XC NI KA» и имен нек-рых святых, указывает на праболг. происхождение их авторов. Из рунических знаков наиболее часто в Р. встречается IYI — знак, предположительно обозначающий праболг. верховное божество Тангру. Изображения этого знака вместе с крестом свидетельствуют о смешении представлений о христианском Боге и языческом божестве. Среди богослужебных записей часто встречаются 2-язычные. На камне, украшенном изображениями орлов, водоплавающих птиц, масок и драконов, в 5 рядах помещен греческий, а затем старослав. текст (слав. текст взят в рамку) из Пс 53 «Боже, во имя Твое спаси мя и в силе Твоей суди мя», читаемый в качестве прокимна на вечерне. Там же, в правой части, между изображениями маски и драконов в греческой надписи упоминается сщмч. *Климент,* еп. Римский, что свидетельствует о почитании в Р. святого, известного ученикам равноапостольных Кирилла и Мефодия, но мало знакомого жителям Вост. Болгарии.

В надписях, в т. ч. и в греко-славянских, встречаются более 60 имен, в основном женских, часто вместе с именем супруга, с крестом или эпитетами «грешный» или «недостойный». Среди имен есть весьма редкие (Левота) и не упоминающиеся в др. источниках (Ждимир, Точена, Градина, Болнс).

На стенах зданий сохранились рисунки и орнаменты, которые украшают памятники минускульного письма 1-й пол. IX в. Особое место среди них занимают изображения языческих жрецов, святых и сцен из Евангелий. Так, представлены св. Василий (в полный рост, в островерхой шапке, в облачении с крестом на груди, широких панталонах и полуботинках) и св. Алексий, композиции «Вознесение Господне», «Лазарь во гробе» и «Удавление Иуды». Нек-рые изображения жрецов сопровождают рунические знаки и надписи: вероятно, они являются отголосками магических обрядов и дохрист. религ. представлений праболгар. В украшениях помимо растительной орнаментики встречаются изображения павлина и голубя, имевших христ. символику, орла и ястреба. Христ. смысл, вероятно, имели и изображения на внешних стенах всадников на конях и животных.

Лит.: *Бешевлиев В.* Гръцки надпис с дата от старобълг. ман-р при Равна // ИНМВн. 1982. Кн. 18(33). С. 118; *Попконстантинов К., Смядовски Т.* За почитанието на Климент, папа Римски в средновек. България: По епиграфски данни от IX–X в. // Palaeobulgarica=Старобългаристика. София, 1983. Год. 7. № 4. С. 86–92; *Михайлов С.* За автентичността на надписа за освещаването на манастирската църква край с. Равна // ИНМВн. 1984. Кн. 20(35). С. 83–89; *Попконстантинов К.* Двуезични надписи и абецедари от старобълг. ман-р при с. Равна, Варненски окръг // Там же. С. 65–81; *он же.* Старобългарската епиграфика през последните 10 години (1974–1984) // Археология. София, 1984. № 4. С. 33–45; *idem (Popkonstantinov K.).* Die Verbreitung des altbulgarischen Schrifttums // Die slavischen Sprachen. B.; N. Y., 1985. Bd. 5. S. 167–200; *он же.* Още веднъж за надписа с дата от старобълг. ман-р при с. Равна, Варненски окръг // Археология. 1986. № 1. С. 8–19; *idem.* Traditionen von Kyrill und Methodius im altbulgarischen Literatur- und Ausbildungszentrum des 9. und 10 Jh. beim Dorf Ravna, Bezirk Varna: Nach epigraphischen Angaben // Symposium Methodianum: Beiträge der Intern. Tagung in Regensburg zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried, 1988. S. 491–511; *он же.* За два паметника от IX–X в. с псалтирни текстове от Равна // Приноси към бълг. археология. София, 1992. Т. 1. С. 113–119; *он же.* Епиграфски бележки за Иван, Царсимеонови син // Българите в Сев. Причерноморие: Изслед. и мат-ли. Вел. Търново, 1994. Т. 3. С. 71–80; *idem.* Das altbulgarische Kloster bei Ravna: Das Schrifftums- und Kulturcentrum // La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps moderne. Wrocław, 1995. Vol. 2. P. 691–701; *он же.* Прабългарските имена от ман-рите при Мурфатлар и Равна // Българите в Сев. Причерноморие. Вел. Търново, 1996. Т. 5. С. 101–108; *он же.* Рунически надписи и знаци от ман-ра при Равна, Провадийско и техните анализи // Проблеми на прабълг. история и култура. Шумен, 1997. Т. 3. С. 110–111; *он же.* Равненският храм Св. Богородица: Осветен или обновен в 889 г.? // Образ и слово: Юбил. сб. по случай 60 годишнината на А. Джурова. София, 2004. С. 369–380; *Георгиев П.* Манастирската църква при с. Равна, Провадийско // ИНМВн. 1985. Кн. 21(36). С. 71–98; *он же.* Оловни печати от ман-ра при с. Равна, Провадийско // Там же. 1990. Кн. 26(41). С. 103–109; *он же.* Историята на Равненския ман-р // Епохи. Вел. Търново, 1993. Т. 1. Бр. 2. С. 57–68; *он же.* Хронологически проучвания върху датирания надпис от Равна // Сб. в чест на Д. Ангелов. София, 1994. С. 273–280; *idem (Georgiev P.).* La significations historique et architecturale de l'église prés de Ravna // La culture matérielle et l'art dans les terres Bulgares VI-e — XVII s. Sofia, 1995. P. 48–58; *он же.* Надписът «Климент папа Римски» от ман-ра при Равна, Провадийско: За книжовния прототип на надписа // Преславска книжовна школа. София, 2017. Т. 17. С. 225–241; *Бояджиев Р.* Някои аспекти на християнската символика в рисунките-графити от старобълг. ман-р край с. Равна, Провадийско // Studia protobulgarica et mediaevalia europensia: В чест на В. Бешевлиев. Вел. Търново, 1993. С. 261–270; *Костова Р.* За библейския смисъл на един ранносредновек. символ // Българите в Сев. Причерноморие. Вел. Търново, 1994. Т. 3. С. 81–101; *она же.* Една хипотеза за поклонничеството в България през X в. // Там же. 1996. Т. 5. С. 149–173; *она же.* Представата за Бог в прехода езичество — християнство в средновек. България: По мат-ли от ман-ра при с. Равна // Бог и Цар в бълг. история. Пловдив, 1996. С. 63–69; *она же.* Център и периферия в Равненския ман-р: По рисунки-графити // Светогорска обител Зограф. София, 1996. Т. 2. С. 221–242; *она же.* Апокрифи и рисунки графити в бълг. средновек. култура: По мат-ли от ман-ра при с. Равна // Изв. на ист. музей, 93. Кюстендил, 1998. Т. 5. С. 325–351; *eadem (Kostova R.).* A Tenth-Century Graffito of St. Basil the Great in the Light of His Cult in Eastern Monasticism // Palaeobulgarica=Старобългаристика. 1998. Год. 22. № 1. С. 75–95; *eadem.* Topography of Three Early Medieval Monasteries in Bulgaria and the Reasons for Their Foundation: A Case of Study // Archaeologia Bulgarica. Sofia, 1998. T. 2. N 3. P. 108–125; *eadem.* Bulgarian monasteries IX to X cent.: Interpreting the archaeological Evidence // Плиска-Преслав: Проучвания и мат-ли. Шумен, 2000. Кн. 8. С. 190–202; *Popkonstantinov K., Kronsteiner O.* Altbulgarische Inschriften. Salzburg; W., 1994. Bd. 1. S. 207–233; *Попконстантинов К., Костова Р.* Скрипторият в Равненския ман-р: Още веднъж за украсата на старобълг. ръкописи от IX–X в. // Средновек. християнска Европа: Изток и Запад: Ценности, традиции, общуване. София,

2002. С. 719–726; *они же.* Манастирите на Покръстителя // Християнската култура в средновек. България: Мат-ли от нац. науч. конф. по случай 1100 години от смъртта на св. княз Борис-Михаил (ок. 835–907). Шумен, 2–4 май 2007 г. Вел. Търново, 2008. С. 173–185; *Попконстантинов К., Костова Р., Плетньов В.* Манастирите при Равна и Караачтеке до Варна в манастирската география на България през IX–X в. // Българските земи през средновековието (VII–XVIII в.): Междунар. конф. в чест на проф. А. Кузев. Варна, 2005. С. 107–121; *Рашев Р.* Съчетанията от графична рисунка и рунообразен надпис в Равна и Мурфатлар // Културните текстове на миналото: Носители, символи и идеи. София, 2005. Кн. 3. С. 140–148.

Д. Чешмеджиев

РАВНОАПО́СТОЛЬНЫЕ [греч. ἰσαπόστολοι, лат. aequales apostolis], наименование одного из ликов (чинов) *святости,* на к-рые принято разделять святых при их почитании. В лике Р. почитаются святые, обратившие в христианство целые народы или способствовавшие их воцерковлению, отличившиеся широкой проповедью Евангелия, миссионерской деятельностью. Иногда Р. называют также апостолами (в значении «просветитель») тех или иных стран или народов, напр. свт. *Патрикий* (Патрик), «апостол Ирландии», или свт. *Стефан* Пермский, «апостол зырян».

По значению термин Р. тесно связан с термином «апостол» (ἀπόστολος — посланник, вестник), к-рым назывались ближайшие ученики Иисуса Христа, избранные и посланные Им на проповедь Евангелия и устроение Церкви (подробнее см. в ст.: *Апостолы*). Однако содержание подвига Р. отличается от апостольского, уникального гл. обр. из-за того, что апостолы были призваны Самим Богом и отправились на проповедь после долгого личного общения со Христом, хотя в памятнике кон. I — нач. II в. «Дидахе» апостолами называются все христиане, подвизающиеся в качестве проповедников. Одним из главных аспектов апостольского служения является пастырство, тогда как Р. часто не наделены пастырской функцией,— в числе Р. почитаются не только мужчины, но и женщины, не только священники, но и миряне. Главные составляющие служения Р.— проповедь, миссионерская деятельность и труды по утверждению христ. веры там, где она уже была проповедана.

Первой святой в лике Р. является св. *Мария Магдалина,* ученица Христа, одна из жен-мироносиц (пам. 22 июля и в *Жен-мироносиц неделю;* пам. визант. 22 июля и 4 авг.; пам. греч. 4 мая; пам. зап. 22 июля). К 1-м векам христианства относится также служение первомц. Феклы (пам. 7 окт.), ученицы ап. Павла и свт. Аверкия, еп. Иерапольского (пам. 22 окт.), почитаемых в лике Р.

В качестве правителя, утвердившего христианство во вверенном его власти гос-ве, в лике Р. почитается имп. *Константин* I Великий (пам. 21 мая), один из императоров, от имени к-рых был выпущен Медиоланский эдикт (313), положивший конец систематическим гонениям на христиан, инициатор проведения I Вселенского Собора (325), 1-й император, по чьему приказу строились христ. храмы. В лике Р. также почитается мать Константина I *Елена* (пам. 21 мая), чьими трудами был обретен Крест Господень и благодаря к-рой началось паломничество на Св. землю. Но если при имп. Константине Великом христианство стало гос. религией в империи, где оно уже существовало неск. столетий, то ряд др. правителей просветили истинной верой свои народы, введя христианство в качестве новой религии. Это *Ростислав,* блгв. кн. Великоморавский († 870; пам. 11 мая), *Борис* (в крещении Михаил) Болгарский († 907; пам. 2 мая), креститель Болгарии. На Руси в лике Р., крестивших свой народ, почитаются св. *Владимир,* князь киевский (978–1015) (пам. 15 июля и 10 окт.— в Соборе Волынских святых), а также его бабка кнг. *Ольга* (в крещении Елена) (пам. 11 июля), 1-я из крестившихся правительниц Руси.

Святые Р., чей подвиг связан с проповедью христианства среди народов, не просвещенных евангельским учением: Нина, просветительница Грузии (IV в.; пам. 14 янв.; пам. груз. 19 мая), Патрикий (Патрик), просветитель Ирландии (V в.; пам. 17 марта), первоучители и просветители славянские Кирилл и Мефодий (пам. 11 мая) (в лике Р. почитаются и 5 учеников Кирилла и Мефодия; см. в ст. *Седмочисленники*) и мн. др. Среди миссионеров Нового времени как Р. почитается *Николай (Касаткин)* (1836–1912; пам. 3 (16) февр.), архиеп. Японский, и др. (не все канонизированные миссионеры прославлены как Р.).

Особое место среди Р. занимает *Косма Этолийский* (1714–1779; пам. 24 авг.), греч. проповедник и миссионер, внесший огромный вклад в дело просвещения народов Балкан и возрождения христ. традиций и церковной жизни в областях исторически христианских, но долгое время находившихся под игом Османской империи и в существенной степени подвергшихся исламизации.

На литургии в РПЦ во время проскомидии за св. равноап. кн. Владимира, святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (наряду с праведными Иоакимом и Анной и святым, чья память совершается в этот день или к-рому посвящен храм) вынимается 8-я частица девятичинной просфоры.

Лит.: *Живов В. М.* Святость: Кр. словарь агиогр. терминов. М.,1994. С. 89–90; *Никулина Е. Н.* Агиология: Курс лекций. М., 2008. С. 53–59.

О. Н. Афиногенова

РАВУ́ЛА [греч. Ραβούλας] (после 427 — после 527), прп. Самосатский (Финикийский, Константинопольский) (пам. 19 февр.). Основным источником сведений о Р. является синаксарное сказание, сохранившееся в рукописном Синаксаре XIV в. (Paris. gr. 1582; изд.: SynCP. Col. 475–476).

Р. был уроженцем Самосаты (ныне Самсат, Турция). Его учителем был некий «славный муж» по имени Варипсава (архиеп. *Сергий (Спасский)* называет его преподобным, но оснований для такого именования нет). Буд. святой хорошо овладел сир. языком и с юности вел высокую аскетическую жизнь. Избрав путь отшельничества, он неск. лет пребывал в горах и пещерах Финикии, но постепенно слава о его подвижничестве распространилась настолько широко, что достигла даже К-поля. При поддержке имп. *Зинона* (474–475; 476–491) и еп. Бейрутского Иоанна Р. основал в горах мон-рь; подвижник и др. насельники обители проповедовали среди местных язычников и почти всех сумели обратить в христ. веру, благодаря чему слава Р. еще увеличилась. После смерти Зинона, в правление имп. *Анастасия* (491–518), подвижник основал при поддержке императора мон-рь, на этот раз в самом К-поле. Кроме того, по сообщению синаксарного сказания, им было создано множество монастырей в др. местах. Р. отличали высочайшие добродетели и особенно — выдающееся знание Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета. К словам

Писания подвижник обращался всякий раз, терпя искушения, и их силой отражал бесовские нападения. Скончался Р. в возрасте 80 лет, уже в царствование св. имп. *Юстиниана* (527–565): святой услышал глас с неба, призывающий его к блаженному упокоению, занемог и после непродолжительной болезни скончался.

Годы подвижничества Р. совпадают со временем правления императоров Зинона и Анастасия; первый из них был инициатором, а второй — усердным продолжателем политики религ. компромисса между правосл. халкидонитами и монофизитами. Годы правления императоров прошли под знаком господства «Энотикона» — документа, воспрещавшего догматические споры по вопросу о соединении Божественной и человеческой природ во Христе и замалчивавшего авторитет *Вселенского IV Собора* (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 14). Р., пользовавшийся личным покровительством обоих императоров, должен был принимать «Энотикон» и держаться компромиссных взглядов по отношению к монофизитству, однако сам подвижник, по-видимому, по своим убеждениям был халкидонитом. В пользу этого свидетельствует факт его сотрудничества с еп. Иоанном Бейрутским, к-рый был православным. Еп. Иоанн возглавлял Бейрутскую Церковь в те годы, когда в городе учился буд. ересиарх *Севир* Антиохийский; последний хорошо относился к нему, но не желал принять крещения от епископа, приверженного халкидонской вере (*Hall L. J.* Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity. L., 2004. P. 178). Несмотря на отсутствие прямых упоминаний об этом в Житии Р., можно предположить, что монахи из возглавляемого им мон-ря также помогали еп. Иоанну во время столкновения на улицах города с языческим населением Бейрута, когда архиерей приказал сжечь колдовские книги (Ibid. 106–108) и столкнулся с сопротивлением части горожан.

Согласно Похвальному слову *Иоанна Мавропода*, митр. Евхаитского, в честь прп. *Вара* (BHG, N 212), Р. подвизался в К-поле совместно с ним и прп. *Патапием*. Однако историческая достоверность этого Похвального слова крайне сомнительна (см.: *Stirnon.* 1968. Col. 1342). Предположительным временем жизни прп. Патапия болландистские издатели считали не V–VI вв., а VII в. Кроме того, в энкомии митр. Евхаитского говорится о егип. происхождении Р., что не совпадает со сведениями, известными из текста синаксарного сказания. Все это заставляет считать Похвальное слово св. Вару ненадежным источником, а сообщаемые им сведения, по всей вероятности, легендарными.

Память П. в визант. период совершалась 19 февр. (Синаксарь Paris. gr. 1582, XIV в.; см.: SynCP. Col. 475–476) и 16 авг. (Синаксарь Paris. Coislin. 223, 1301 г.; см.: SynCP. Col. 903–904). Исключение составляет рукописный Синаксарь Paris. gr. 1623, где память Р. («преподобного Раву») указана под 20 дек. Из визант. стишных синаксарей память П. была включена в слав. Стишные Прологи также под 19 февр. и 16 авг. (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 2. С. 46–47; Т. 12. С. 45), а затем — в Великие Четьи-Минеи свт. *Макария* — как «преподобного Вравулы» (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 489 [1-я паг.]; Стб. 417 [2-я паг.]. Указание архиеп. Сергия (Спасского) о присутствии памяти Р. в сиро-финикийском (монофизитском) месяцеслове под 7 авг. (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 48) ошибочно: под указанной датой в месяцеслове стоит память *Раввулы*, еп. Эдесского, противника *Ивы* Эдесского, а не Р. (*Болотов В. В.* Следы древних месяцесловов Поместных Церквей // ХЧ. 1893. № 1/2. С. 189).

В позднейшей греч. традиции сохранилась только память Р. 19 февр. (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 286–288). Также и свт. *Димитрий (Савич (Туптало))*, митр. Ростовский, в «Книге Житий святых» указывает память Р. под 19 февр. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга Житий святых. К., 1764. Т. 2. Л. 533), а под 16 авг. ограничивается отсылкой к 1-й дате (Там же. Т. 4. Л. 523 об.).

В зап. традиции литургического почитания Р. не сложилось.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 3. P. 136–137; ЖСв. Февр. С. 351–352.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 407; *Stirnon D.* Rabula di Constantinopoli // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 1341–1343.

П. А. Пашков

РАГНАРЁК [Ragnarök, Ragnarök(k)r] (от ragna — боги и rök — причина, происхождение, судьба (в песнях «Старшей Эдды» и др.) или rök(k)r — «сумерки» (у Снорри Стурлусона)), «Участь (Судьба) богов» или «Закат (Сумерки) богов», в древнесканд. мифологии комплекс эсхатологических представлений о гибели и последующем возрождении богов и мира.

Источники. Наиболее последовательно события Р. изложены в «Прорицании вёльвы» (Völuspá), открывающей собрание «Старшей Эдды», сохранившееся в 2 вариантах: в Codex Regius, основном списке «Старшей Эдды», ок. 1270 г., и в рукописи «Книга Хаука» (Hauksbók —RAMI. AM 544 4to), нач. XIV в. Датировка мифологических песней «Старшей Эдды» дискуссионна; по самым ранним оценкам, она сложилась в нач. X в., но не позднее 1064 г., когда ее фрагмент был использован скальдом Арнором Тордарсоном по прозвищу Скальд Ярлов в хвалебной песни, посвященной ярлу Торфинну («Ţorfinnsdrápa»). Пробужденная Одином предсказательница судьбы (вёльва) излагает историю мира от происхождения до гибели и последующего возрождения (38, 40–58). С нек-рыми изменениями и дополнениями те же события изложены в разд. «Видение Гюльви» (26, 34, 51–53) «Младшей Эдды» Снорри Стурлусона (1222–1225). Р. упоминается также в др. песнях «Старшей Эдды»: в «Речах Вафтруднира» (17–18, 38–39, 44–45, 51–52), в которых вопросы, заданные Одином мудрому великану Вафтрудниру, предполагают знание эсхатологического мифа; во «Второй песни о Хельги, убийце Хундинга» (40). Аллюзии на гибель богов и мира встречаются в скальдических стихах в виде кеннингов (метафорических выражений), но прежде всего в поэме «Eiríksmál», заказанной норвеж. кор. Гуннхильдой, Матерью Конунгов, в память о ее супруге Эйрике I Кровавой Секире (ум. в 954), и в поэме «Hákonarmál» скальда Эйвинда Финнсона по прозвищу Погубитель Скальдов, посвященной норвеж. конунгу Хакону I Доброму (ок. 930–961). В них рассказывается о прибытии конунгов в Вальхаллу и об их встрече с Одином. Отдельные эпизоды Р. представлены в изображениях на кресте из Госфорта (Госфорда) (Камбрия, Англия, X в.) и кресте Торвальда Кодранссона (о-в Мэн, X или XI в.), на памятных камнях из Смисса (Готланд), из Ледберга (Эстергётланд, Швеция, XЕ в.) и др.; на памятной надписи на стеле из Скарпокера (Сёдерманланд, Швеция, нач.

XI в.) приводятся строки: «Небо расколется и верхние небеса», которые рассматриваются как аллюзия на Р.

Содержание. Предвестником Р. стала смерть Бальдра, сына Одина,— первая смерть среди богов. До этого боги (асы и ваны) считались бессмертными (таково и одно из их распространенных метафорических обозначений). Зловещие сны Бальдра вызвали у Одина желание пробудить вёльву и узнать будущее богов и мира. Она провидит смерть Бальдра и гибель богов, и последующее их возрождение. Мать Бальдра Фригг берет со всех растений, камней, металлов, животных, птиц и рыб клятву не причинять вреда Бальдру, но пропускает омелу, к-рая показалась ей слабой и безвредной. Уверенные в своей победе над судьбой, асы стали соревноваться в метании стрел в Бальдра, но *Локи,* по происхождению ётун (великан), бог хитрости и обмана, вкладывает побег омелы в руку слепого аса Хёда, к-рый и убивает Бальдра. В наказание боги приковывают Локи (прародителя хтонических чудовищ, в т. ч. владычицы царства мертвых Хель, волка Фенрира, мирового змея Ёрмунганда), цепями к скале, а над ним вешают змею, из пасти к-рой яд падает на голову Локи, причиняя ему страдания (одно из изображений на Госфортском (Госфордском) кресте интерпретируется как сцена собирания яда в чашу женой скованного Локи.

После смерти Бальдра в мире наступает хаос: активизируются хтонические существа, черный дракон Нидхёгг, чудовищные волки, дети Фенрира и др. Согласно «Речам Вафтруднира» и «Видению Гюльви», гибели богов будет предшествовать трехлетняя зима (Fimbullvetr). Мир людей будут сотрясать войны: «Братья начнут / биться друг с другом, / родичи близкие / в распрях погибнут;/ тягостно в мире,/ великий блуд, век мечей и секир, / треснут щиты,/ век бурь и волков / до гибели мира;/ щадить человек / человека не станет» (Прорицание вёльвы. 45).

Гибель мира начинается с того, что Фенрир, разорвав сковывающие его цепи и вырвавшись на свободу, проглатывает солнце, и на земле воцаряется мрак. Петух Гуллинкамби (Золотой Гребешок) пробуждает воинов-эйнхериев в чертогах Одина, страж богов Хеймдалль трубит в Гьяллархорн (Вопящий рог), оповещая о начале сражения, мировое древо *Иггдрасиль* содрогается и гудит, с востока приближается ётун Хрюм, заслоняясь щитом, клекочущий орел терзает павших. В глубинах моря ворочается Ёрмунганд, вызывая огромные волны, затапливающие сушу. По этим волнам из царства мертвых Хель движется корабль, построенный из ногтей мертвецов,— Нагльфар, которым управляет Локи. Через радужный мост Биврёст, соединяющий Асгард (мир богов) с др. мирами, скачут на конях и разрушают его сыны Муспелля, к-рые будут сражаться с эйнхериями Одина. Вместе с ними находится и чудовищный волк Фенрир. Одновременно с юга надвигаются огненные великаны во главе с Суртом (Чёрным), меч к-рого сверкает, как солнце. Разверзаются горные скалы, где укрываются великанши, и карлики стонут у входов в горы. Асы собираются на совет (тинг), но времени на него у них уже не остается: рушатся горы и раскалывается небо.

Начинается последняя битва асов с чудовищами. Один вступает в поединок с Фенриром, но погибает в пасти волка (эта сцена изображена на кресте Торвальда и, вероятно, на камне из Ледберга). Одина сменяет его сын Видар, рожденный после смерти Бальдра как мститель, раздирает волчью пасть (так интерпретируется др. изображение на Госфортском (Госфордском) кресте) и убивает Фенрира, пронзив его копьем и тем самым отомстив за отца. Тор, также сын Одина и «защитник Мидгарда» (Срединного мира, мира людей), вступает в бой с Ёрмунгандом и поражает его насмерть, но и сам погибает от полученных ран (битва Тора с мировым змеем также изображена на кресте Торвальда). Вместе с ним гибнут и люди. Столь же безуспешно борется Фрейр с Суртом.

Наступает конец мира: «Солнце померкло,/ земля тонет в море,/ срываются с неба светлые звезды,/ пламя бушует/ питателя жизни, / жар нестерпимый / до неба доходит» (Там же. 57). После этих событий происходит возрождение. Вёльва видит, как «вздымается снова из моря земля, зеленея, как прежде... Заколосятся хлеба без посева, зло станет благом...» (Там же. 62). На поле Идавёлль (Сияющая равнина или Поле безустанной деятельности) вновь собирается «младшее поколение» богов — сыновья асов Одина, (Видар и Вали) и Тора (Магни и Моди), которые будут владеть молотом своего отца Мьёльниром (их имена называет только Стурлусон). Возвращаются помирившиеся Бальдр и Хёд. Они вспоминают героические деяния прошлого и находят золотые тавлеи, в к-рые некогда играли асы. Уцелевший в битве Хёнир «выбирает жеребьевые палочки», видимо выполняя какой-то ритуал. Место солнца заступит его дочь, сияющая еще ярче. Как и «Речи Вафтруднира», Снорри рассказывает, что род людей возродится благодаря женщине по имени Лив (Жизнь) и мужчине по имени Ливтрасир (Жизнелюб).

Интерпретации. Древнесканд. эсхатология — наиболее разработанная и детализированная из всех известных европ. традиций — продолжала бытовать даже в XIII в. в Исландии (о ее распространении в др. сканд. странах этого времени сведений нет), через 2 века после принятия христианства. Она принадлежит к числу архаических мифов, основанных на циклическом восприятии времени, предполагающем гибель мира и последующее его возрождение.

На протяжении почти 200-летнего изучения эсхатологического мифа сформировались 3 основные теории происхождения и интерпретации древнесканд. эсхатологии. Все они основаны на компаративном методе, но по-разному интерпретируют результаты сопоставления сканд. мифа с другими традициями. 1. Миф о Р. гетерогенен и сложился из мифологических мотивов, возникших в разных регионах мира в разное время. Убежденным сторонником этой теории был дат. фольклорист А. Ольрик, автор исследования эсхатологических представлений в Скандинавии (*Olrik.* 1922). Он выявил параллели с отдельными мотивами, реже — цельными сюжетами мифа о Р. в иранской, кельтской и христианской традициях. Одновременно Ольрик показал присутствие некоторых элементов мифа в дат. народных поверьях и фольклоре, напр., обычай стричь ногти покойникам, с тем чтобы их ногти не могли быть использованы во вред людям,— ср. корабль мертвецов, построенный из их ногтей; он отметил также народные легенды о поглощении солнца чудовищем, погружении земли

в море и др. Наиболее подробно подверглись изучению иран. параллели, и их исследователь Р. А. Райценштейн пришел к радикальному выводу о том, что иран. миф о гибели мира был заимствован и переработан манихеями, с учением которых миф распространился в Галлии и на Руси и оттуда попал в Скандинавию (*Reizenstein.* 1925). 2. Миф о Р. восходит к индоевроп. корням. По мнению О. С. Викандера и Ж. Э. Дюмезиля, сходство между Р. и битвой, описанной в инд. эпосе «Махабхарата», существенно (*Wikander.* 1947; *Dumézil.* 1973). В то же время Дюмезиль обращал внимание и на нек-рые принципиальные различия между обеими традициями: так, в частности, в сканд. мифе хтонические чудовища, противники богов, не имеют «вождя», они не объединены, а действуют порознь (*Dumézil.* 1973. P. 51). 3. Миф о Р. возник под сильнейшим воздействием христианской эсхатологии (*Vries.* 1970. Bd. 2. § 590–598). В рамках этой концепции «Прорицание вёльвы» рассматривается отчасти как христианский памятник.

А. Хультгорд в фундаментальном исследовании древнесканд. эсхатологических представлений отмечает, что миф о гибели и возрождении мира присущ мн. религиям мира (ср. также: *Элиаде.* 1998), и компаративный анализ выявляет круг параллелей в различных традициях, восходящих к индоевропейским корням (*Hultgård.* 2017). Кроме общего представления о гибели и возрождении мира к протоиндоевроп. основе возводится несколько деталей (напр., специальная обувь Видара для борьбы с Фенриром и Вишну для «космических шагов), но прежде всего обращается внимание на более многочисленные и существенные иран. параллели. Прежде всего это мотивы космической битвы сил добра и зла, космической зимы, роли огня в конце времен (в зороастризме через огонь должны будут пройти умершие, чтобы окончательно очиститься) и др. Приводятся и более частные случаи сходства, напр., состриженные ногти должны быть посвящены птице Аскозуште, иначе они будут использованы силами зла (*Reizenstein.* 1925). Однако между этими традициями существуют принципиальные различия. Прежде всего, важнейшим элементом сканд. эсхатологии является возрождение мира, в иранской традиции представления о цикличности отсутствуют. Можно полагать, что это «два комплекса эсхатологических представлений, которые развились на почве архаичного индоевропейского мифа о гибели и возрождении мира» (*Hultgård.* 2017. S. 416).

Возведение древнесканд. эсхатологии, по меньшей мере того варианта мифа, к-рый представлен в эддических песнях и «Младшей Эдде», к христ. представлениям о конце света основывается на том, что они датируются XIII в., т. е. спустя два с лишним столетия после введения в Скандинавских странах христианства. К этому времени скандинавы, прежде всего исландцы, в чьем обществе были созданы эти произведения, уже ознакомились с основными догматами христ. вероучения, в т. ч. с христ. эсхатологией. Примеры этого ознакомления видят в полустрофе 65 «Прорицания вёльвы» в редакции «Hauksbók»: Нисходит тогда / мира владыка, / правящий всем / властелин могучий (дословно: «Тогда приходит свыше к надлежащему правлению могущественный, тот, кто правит всем»). В фигуре могущественного всеправителя обычно видят христ. Бога (или Христа Вседержителя), приход Которого знаменует возрождение мира — мира христианства. Хультгорд отмечает такие сходные мотивы, как исчезновение мира в огне в день Страшного Суда, угасание солнца, падение звезд, а также такие детали, как, напр., оповещение о конце мира Хеймдалем, трубящим в рог, и арх. Гавриилом, использующим трубу (*Hultgård.* 1990).

Особое место в сопоставлении Р. с христ. эсхатологией занимает образ Бальдра. Исследователи видели в Бальдре и солярного бога, сражающегося с тьмой и поглощенного ею, и персонаж мифа о появлении в мире смерти в результате 1-го жертвоприношения и ближневосточного мифа об умирающем и воскресающем боге, но чаще всего — переосмысленный образ Иисуса Христа (*Simek.* Balder, Balders Bestattung, Balders Tod. 1984. S. 34–41; *Lieberman.* 2004). При этом, как справедливо подчеркнул Е. М. Мелетинский, «нельзя полностью исключить связи мифа о Бальдре с культами плодородия и древневосточными мифами, а тем более христианских влияний. Однако Бальдр несомненно относится к мифологии Одина. В основе миф о Бальдре скорее всего представляет собой миф о первой смерти, осложненный мотивами воинских инициаций» (*Мелетинский.* 2000. С. 160).

Как считает большинство совр. исследователей (*Ellis Davidson.* 1990. P. 209–210; *Hultgård.* 2017. S. 416), древнесканд. эсхатология имеет гл. обр. местное происхождение. Разительны ее отличия от христ. представлений. Прежде всего это касается возрождения мира после его гибели, как и людей, переживших Р. и ставших прародителями нового человеческого рода. Борьба божественных и хтонических сил интерпретирована в христианстве как осуществление суда, тогда как в скандинавской традиции это открытая борьба 2 смертельных противников: богов и чудовищ. В сканд. мифе прослеживаются элементы ритуальных практик (*Martin.* 1972). Для мифа о Р. (как и вообще для древнесканд. мировосприятия) важен мотив судьбы, предопределения. Слепой бог Хёд является персонификацией слепого рока, отвратить который не в состоянии всемогущий глава пантеона (Один). Наконец, миф о Р. до определенной степени инвертирует космогонический миф: начала обоих знаменуются первоубийствами — великана Имира, из тела к-рого создается мир, и Бальдра; упорядоченный в начале времен хаос охватывает мир; укрощенные (скованные) хтонические чудовища вырываются на свободу. В еще большей степени космогонические представления редуплицируются в мифе о возрождении мира: земля вторично поднимется из вод; солнце будет заменено его дочерью; вновь, как при создании мира, вырастет трава (особое значение роста травы связано с основой хозяйства норвежцев и исландцев — овцеводством); первопредками людей, в первом цикле созданных из деревяшек,— пары Аск (Askr — Ясень) и Эмбла (Embla — Лоза), в возрожденном мире станет пара Лив и Ливтрасир, спасшаяся в Лесу сокровища Мимира (Hoddmimis holt), в мировом древе Иггдрасиль, из корней к-рого вытекает источник мудрости великана Мимира. Перекличка космогонических и эсхатологических представлений является важным показателем оригинального происхождения древнескандинавской эсхатологии, возможно восходящей к общегерманской, а через

нее к индоевроп. (иран.) традиции. Отголоском герм. мифа о Р. может быть обозначение конца света в огне – Muspilli — в названии и тексте древневерхненем. поэмы «Муспилли» о Страшном Суде в рукописи ок. 870 г. и в древнесаксон. эпической поэме «Хелианд» о жизни Иисуса Христа (нач. IX в.) (Muspell, Muspellheim, Muspellssönne. 1984). «Сыны Муспелля» (а также Муспеллсхейм, «мир Муспелля») упоминаются в «Прорицании вёльвы» (и в др. текстах) как противники богов-асов.

Наконец, в формирование нек-рых мотивов мифа о конце мира в Скандинавии (и особенно в Исландии) определенный вклад могли внести природные катастрофы. Описания мощных извержений вулканов в Исландии (напр., вулкана Скаптар Йокуль в 1783) сходны с последовательными изображениями природных катаклизмов в «Прорицании вёльвы»: землетрясение, потемнение солнца (от выбросов пепла), поднимающийся пар, языки пламени, достигающие небес, пожирающий все огонь (потоки лавы), поглощение суши водой (от таяния ледников на вершинах гор). Активная вулканическая деятельность на острове (так, Гекла извергается примерно раз в 35 лет) была постоянной угрозой жизни для исландцев и могла осмысляться в мифологических формах (предполагается, что великан Сурт был связан с вулканами: его имя присутствует в названиях неск. кратеров в Центр. Исландии, напр., Surtshellir) (*Ellis Davidson*. 1990. P. 208–209). Др. природной катастрофой, к-рая также могла найти отражение в мифе о Р.,— похолодание с особо низкими зимними температурами: период климатического оптимума начинается в эпоху викингов, климатические условия предшествующих столетий были значительно более суровыми.

Сохранение эсхатологического мифа после принятия христианства и его актуализация, с одной стороны, могли поддерживаться отдаленными параллелями с эсхатологией Страшного Суда; с др. стороны, этот миф имел глубокие социальные корни в самой структуре сканд. обществ догос. времени — прежде всего в военизированности социального устройства. Вальхалла и эйнхерии Одина в Асгарде не только воспроизводили отношения конунга и его дружинников в Мидгарде, но и прямо взаимодействовали друг с другом: погибший в бою воин, согласно верованиям, попадал в Вальхаллу и пополнял ряды эйнхериев, к-рые должны были сразиться с чудовищами в конце мира. Не случайно в 2 ранних, сер. X в., скальдических поминальных поэмах использован мотив встречи павшего конунга с Одином в Вальхалле.

Ист.: Старшая Эдда / Пер.: А. Корсун; ред.: М. И. Стеблин-Каменский. М., 1963; Беовульф / Пер.: В. Тихомиров. Старшая Эдда / Пер.: А. Корсун. Песнь о Нибелунгах / Пер.: Ю. Корнеев. М., 1975. (БВЛ; 9); *Снорри Стурлусон*. Младшая Эдда / Пер.: О. А. Смирницкая; ред.: М. И. Стеблин-Каменский. М.; Л., 1970, 1994[р]. (Лит. памятники); Эйвинд Погубитель Скальдов. Речи Хакона // Поэзия скальдов / Пер.: С. В. Петров, ред.: М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1979. С. 34–39. (Лит. памятники).

Лит.: *Olrik A.* Ragnarök: Die Sagen vom Weltuntergang. B., 1922; *Reitzenstein R.* Weltuntergangsvorstellungen: Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte // Kyrkohistorisk Årsskrift, 1924. Uppsala, 1925. S. 129–212; *Wikander S.* Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mystiska förutsättningar // Religion och Bibel. Stockh., 1947. T. 6. S. 27–39; *Vries J., de.* Altgermanische Religionsgeschichte. B., 1970[3]. 2 Bde; *Martin J. S.* Ragnarök: An Investigation into Old Norse Concepts of the Fate of the Gods. Assen, 1972; *Dumézil G.* Gods of the Ancient Northmen / Ed., transl. E. Haugen. Berkeley, 1973; *Simek R.* Balder, Balders Bestattung, Balders Tod // *Idem.* Lexikon der germanischen Mythologie. Stuttg., 1984. S. 34–41; *idem.* Hoddmímir // Ibid. S. 186; *idem.* Muspell, Muspellheim, Muspellssönne // Ibid. S. 274–276; *idem.* Ragnarök // Ibid. S. 321–322; *Ellis Davidson H. R.* Gods and Myths of Northern Europe. Harmondsworth, 1990; *Hultgård A.* Old Scandinavian and Christian Eschatology // Scripta Instituti Donneriani Aboensis. Åbo; Stockh., 1990. Vol. 13. P. 344–356; *idem.* Midgård briner: Ragnarök i religionshistorisk belysning. Uppsala, 2017; *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторение. СПб., 1998; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 2000[3]; *Bailey R. N.* Scandinavian Myth on Viking-period Stone Sculpture in England // Old Norse Myths, Literature, and Society / Ed. M. Clunies Ross. Sydney, 2000. P. 15–23; *Liberman A.* Some Controversial Aspects of the Myth of Baldr // Alvíssmál. B., 2004. T. 11. S. 17–54.

Е. А. Мельникова

РАДЕГУ́НДА [лат. Radegundis, франц. Radegonde] (ок. 520 — 13.08. 587, Пиктавий (ныне Пуатье, Франция)), франк. королева, мон., основательница мон-ря Св. Креста в Пиктавии, св. (пам. зап. 13 авг.).

Источники. Основные сведения о Р. содержатся в трудах лично знавших ее современников: еп. *Григория Турского* (538/9 — 593/4) и еп. *Венанция Фортуната* (ок. 535 — ок. 600 или 609). В «Историях» еп. Григорий рассказывает о происхождении Р., ее браке с кор. Хлотарем I, принятии монашеского пострига и основании мон-ря в Пиктавии (*Greg. Turon.* Hist. Franc. III. 4, 7), приобретении реликвий, в т. ч. частицы Честного Креста, и конфликте с еп. Пуатье Маровеем (Ibid. IX. 40), а также о ее кончине и погребении (Ibid. IX. 2). Кроме того, он упоминает ряд чудес, происшедших в монастыре при жизни святой (Ibid. VI. 29, 34), и подробно рассказывает о беспорядках в Пиктавии вскоре после смерти Р. (Ibid. IX. 39–43; X. 14–17, 20). Еп. Григорий также приводит послание к Р. галльским епископам, не названным по имени. В нем Р. сообщает об основании монастыря, принятии Устава еп. *Кесария* Арелатского, а также просит о покровительстве обители после ее смерти (Ibid. IX. 42). В «Истории» приведен и ответ епископов — участников Туронского Собора 567 г. во главе с еп. *Евфронием* Туронским, на это же или на другое несохранившееся послание Р. (Ibid. IX. 39). Подробный рассказ о погребении Р. еп. Григорий, лично возглавивший церемонию, включил в соч. «О славе исповедников» (*Idem.* Glor. conf. 104). В соч. «О славе мучеников» он упомянул о том, как Р. приобрела для своего мон-ря частицу Св. Креста и мощи мн. святых, а также сравнил ее с равноап. *Еленой*. Кроме того еп. Григорий описал неск. чудес, совершившихся от этих реликвий (*Idem.* Glor. martyr. 5). Еп. Венанций Фортунат, познакомившийся с Р. в 567 г., стал ее близким другом. Сохранилось ок. 50 его стихотворений и посланий, адресованных Р. или др. пиктавийским монахиням (*Venant. Fort.* Carm.). Фортунат также посвятил Р. стихотворное «Житие св. Мартина» (CPL, N 1037; изд.: *Venant. Fort.* Opera poetica / Ed. F. Leo. B., 1881. P. 293–370). Известно, что Р. тоже посылала Фортунату стихи, но они не сохранились. Спорным остается вопрос об авторстве 3 стихотворных посланий от имени Р.: к ее двоюродному брату Амалафриду, который после гибели королевства тюрингов бежал в К-поль, где сделал успешную военную карьеру (озаглавлено «О гибели Тюрингии» (De excidio Thoringiae) и написано по образцу античных стихотворений о гибели Трои); к некоему Артахизу, родственнику умершего Амалафрида; к имп. Юстину II и его жене Софии с благодарностью за присланные реликвии (*Venant. Fort.* 1881. P. 271–

279). Традиционно считалось, что они написаны еп. Венанцием Фортунатом, с кон. XIX в. нек-рые исследователи высказывали мнение, что автором была сама Р. (подробнее о дискуссии и об аргументах в пользу авторства Фортуната: *Brennan.* 1996). Из остальной переписки Р., вероятно довольно обширной, сохранилось лишь адресованное ей и некой Рихильде (возможно, др. имя Агнессы, аббатисы мон-ря Св. Креста в Пиктавии) послание аббатисы Кесарии Младшей (возможно, племянницы или сестры еп. Кесария Арелатского) в ответ на просьбу прислать список устава для жен. мон-рей, составленного еп. Кесарием (CPL, N 1054).

Вскоре после смерти Р. еп. Венанций Фортунат написал ее 1-е Житие (CPL, N 1042; BHL, N 7048; изд.: *Venant. Fort.* 1888. P. 364–377). В нем основное внимание уделено аскетическим подвигам святой, к-рые она совершала и в мирской жизни, и после принятия монашеского пострига. Рассказывается о нескольких ее прижизненных чудесах. Житие получило достаточно широкое распространение в средневек. Зап. Европе (известно ок. 30 списков, самый ранний — в легендарии кон. VIII в., возможно, из *Корби,* ныне: Torino. Bibliot. Nazionale Universitaria. MS D.V.3), оказало влияние на развитие лат. *житийной литературы,* посвященной святым женам (*Moulinier.* 2001). В нач. VII в. (не позднее 613) Баудонивия, монахиня из Пиктавия, воспитанная Р., составила 2-е Житие, задуманное как дополнение к сочинению Фортуната (BHL, N 7049; изд.: *Venant. Fort.* 1888. P. 377–395). Она включила материал, отсутствующий в 1-м Житии, в т. ч. о приобретении Р. частицы Св. Креста и др. реликвий, о ее смерти и погребении, привела ряд прижизненных и посмертных чудес святой, а также 3 ее видения. В сочинении мон. Баудонивии больший акцент сделан на статусе Р. как представительницы знатного рода и королевы. Даже после ухода в мон-рь она сохранила контакты с двором, играла роль миротворца в конфликтах между франк. королями, выступала как заступница своей обители и при жизни, и после смерти. Сохранилось ок. 15 рукописей этого Жития (самые ранние — X в.), в большинстве случаев оно содержится вместе с сочинением Фортуната, как его

Св. Радегунда. Мозаика Палатинской капеллы в Палермо. 1146–1151 гг.
Фото: М. Лидова

2-я книга. В кон. XI или нач. XII в. плодовитый лат. поэт и писатель Хильдеберт Лаварденский, еп. Лемана (1097–1125; впосл. архиепископ Турский (1125–1133)), составил новое Житие, переработав материал из сочинений Фортуната и мон. Баудонивии в соответствии с лит. вкусами своего времени (BHL, N 7051). Он также внес нек-рые содержательные дополнения, напр., утверждение, что Р. сохранила девственность в браке. Труд не получил широкого распространения. Единственная известная рукопись (вероятно, XIII или XIV в.), по к-рой он был напечатан в 1708 г., впосл. была утрачена (ActaSS. Aug. T. 3. P. 83–92).

Житие. Р. была дочерью Бертахара, короля герм. племени тюрингов, занимавшего земли в Центр. Германии (в бассейнах рек Майн и Зале). Ок. 525–530 гг. Бертахар был убит своим братом Германифридом. В 531 г. франк. короли Теодорих I (511–533/4) и Хлотарь I (511–561) из династии Меровингов разбили Германифрида и завоевали королевство тюрингов. Хлотарь увез Р. и ее брата как заложников. Они воспитывались в королевском поместье Ати в Вермандуа (ныне департамент Сомма, Франция). По свидетельству Фортуната, Р. в детстве научилась читать и писать, впосл. в круг ее чтения входили труды свт. Григория Богослова, свт. Василия Великого, свт. Афанасия Великого, еп. Илария Пиктавийского, свт. Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима Стридонского, блж. Августина, Целия Седулия и Павла Орозия (*Venant. Fort.* Carm. VIII. 1). Баудонивия отмечала интерес Р. к чтению и постижению смысла Свящ. Писания (*Idem.* 1888. P. 383–384). Р. с детства отличалась набожностью, мечтала о мученической кончине и стремилась служить ближним. Позднее (вероятно, между 536 и 540) Хлотарь взял Р. в жены. Известно о 6 женах и конкубинах Хлотаря, хронология его браков остается спорной, возможно, он, как и некоторые др. ранние Меровинги, практиковал многоженство (*Smith.* 2009. P. 305). Брак Р. с Хлотарем был бездетным. По словам Фортуната, Р. тяготилась обязанностями королевы, тайно практиковала аскезу (носила власяницу, молилась по ночам, довольствовалась самой простой пищей), заботилась о бедных, в т. ч. построила в Ати дом для нуждающихся женщин, щедро жертвовала монастырям. Ок. 550 г., после того как Хлотарь приказал убить брата Р., она покинула двор и отправилась в г. Новиомаг (ныне Нуайон) и добилась от еп. Медарда, чтобы он совершил над ней монашеский постриг и посвятил в *диакониссы.* Затем Р. посетила общины святых Иумера, Дадона и Гундульфа, позднее ставшего епископом Меттиса (ныне Мец), а также предприняла паломническую поездку в Туроны (ныне Тур) к гробнице еп. Мартина и в Кондат (ныне Канд-Сен-Мартен), где умер этот святой. Все эти церкви и мон-ри она щедро одарила. Возможно, тогда же она основала в Туронах муж. мон-рь, упоминаемый Баудонивией (*Venant. Fort.* 1888. P. 388–389). Затем Р. поселилась на предоставленной ей кор. Хлотарем вилле Сведы (ныне Се, деп. Вьенна). По сообщению Баудонивии, спустя нек-рое время (возможно, ок. 555) Хлотарь попытался вернуть ко двору бывш. жену, но Р. при содействии Германа, еп. Паризиев (ныне Париж), смогла отговорить его от этого замысла. Затем при поддержке приближенных кор. Хлотаря: Пиенция, еп. Пиктавия († ок. 560), и Австрапия, дукса (герцога) Турон и Пиктавия, она основала в Пиктавии, внутри городских стен, жен. мон-рь во

имя Пресв. Богородицы (по др. версии, мон-рь был основан ранее, в 552 или 553).

Р. ввела в обители устав, составленный для жен. мон-рей еп. Кесарием Арелатским. Возможно, для его изучения она посетила Арелат (ныне Арль), где познакомилась с аббатисой Кесарией Младшей. Позднее та прислала в Пиктавий список устава. Устав предполагал строгий затвор и избрание настоятельницы самими монахинями. Р. пожелала остаться простой монахиней, добившись избрания аббатисой своей воспитанницы Агнессы. Среди насельниц мон-ря были представительницы галло-римской (напр., Юстина, племянница еп. Григория Турского, и Дисциола, племянница Сальвия, еп. г. Альбига (ныне Альби)) и франк. аристократии, в т. ч. принадлежавшие к роду Меровингов (Базина, дочь кор. Хильперика I, и Хродехильда (Клотильда), дочь кор. Хариберта I). Ко времени смерти Р. в монастыре жили ок. 200 монахинь. Ок. 561 г. при поддержке аристократа (лат. vir inlustrus) Льва, возможно приближенного Храмна, сына Хлотаря I, к-рый ок. 555–560 гг. восстал против отца и установил контроль над частью Аквитании, Р. построила близ Пиктавия базилику во имя Пресв. Богородицы (*Halfond.* 2017).

Баудонивия отмечает стремление Р. к приобретению различных реликвий, проявившееся еще в мирской жизни. Живя на вилле Сведы, она получила от пресв. Магна частицы мощей ап. Андрея Первозванного и др. святых. Уже после основания мон-ря она отправила в Иерусалим врача Реовала (впосл. ставшего священником), который с разрешения не названного по имени патриарха Иерусалимского привез в Пиктавий мизинец мч. *Маманта* Кесарийского (возможно, первоначальной целью посольства было приобретение частицы Св. Креста: *Moreira.* 1993. P. 291–298). Желая приобрести частицу Св. Креста, Р. обратилась к Сигиберту I, кор. Австразии (561–575), с просьбой о разрешении отправить посольство за реликвиями в К-поль. Посланцы Р., в т. ч. Реовал, побывали в К-поле в 568–569 гг. и получили от имп. Юстина II и его жены Софии частицу Св. Креста в реликварии, украшенном золотом и самоцветами, а также др. реликвии и Евангелие в драгоценном окладе (*Venant. Fort.* 1888. P. 388). Посольство Р. могло быть связано с дипломатическими переговорами, которые кор. Сигиберт I ок. 565–574 гг. вел с имп. Юстином II, надеявшимся на помощь франков в изгнании из Италии лангобардов (*Cameron.* 1976). Прибытие в Пиктавий Св. Креста усугубило конфликт Р. с местным еп. Маровеем (ок. 568 — до 594). Он, как и его предшественник Пасценций (ок. 561 — ок. 567), поддерживал культ еп. Илария, центром которого была базилика, расположенная к юго-западу от стен Пиктавия. Появление в городе новой почитаемой реликвии грозило уменьшением значения базилики еп. Илария. Кроме того, еп. Маровей воспринимал монастырь Р., поддерживавшей прямые контакты с королевским двором и др. епископами, как угрозу собственной власти. Вероятно, именно по этой причине церемонию посвящения аббатисы Агнессы совершил еп. Герман Паризийский, а не епископ Пиктавия. После возвращения посольства из К-поля еп. Маровей отказался возглавить церемонию внесения реликвий в монастырь и покинул город. Р. распорядилась поместить реликварий со Св. Крестом в своем мон-ре в Туронах и обратилась к кор. Сигиберту I с просьбой разрешить другому епископу совершить церемонию. По поручению короля это сделал Евфроний, еп. Туронский. Существует предположение, что конфликт Р. с еп. Маровеем имел и политическую подоплеку, поскольку епископ был ставленником кор. Хильперика I (561–584), враждовавшего с Сигибертом I, покровителем Р. (*Dailey.* 2012). В честь прибытия реликвии Св. Креста еп. Венанций Фортунат составил ряд стихотворений, в т. ч. гимны «Знамена веют царские» (Vexilla regis prodeunt) и «Воспой, язык, сраженье славной страсти» (Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis), вошедшие в лат. богослужение. Вместе с тем он не стал рассказывать об этом событии в составленном им Житии Р., вероятно не желая конфликта с еп. Маровеем. Реликварий с частицей Св. Креста хранился в особой капелле, возможно построенной в подражание ц. Санта-Кроче-ин-Джерузалемме в Риме (остатки раскопаны в 1962; *Noga-Banai.* 2019). После прибытия реликвий мон-рь в Пиктавии стали называть в честь Св. Креста.

Мощи и почитание. Р. скончалась 13 авг. 587 г. в своем мон-ре. Поскольку еп. Маровей отсутствовал в городе (возможно, намеренно), церемонию ее погребения в ц. Пресв. Богородицы за стенами Пиктавия возглавил еп. Григорий Турский. По-видимому, гробница быстро стала центром местного культа. В Житии авторства Баудонивии упоминаются исцеление слепого, происшедшее во время погребальной процессии, а также ряд др. исцелений на гробнице святой, в т. ч. некоего аббата Аббона, приехавшего в Пиктавий вместе с Лейфастом, еп. Августодуна (ныне Отён). Исцеление получали также те, кто выпивали воду, в к-рую погружали покров с гробницы святой. Вскоре после смерти Р. аббатиса Агнесса обратилась за покровительством к еп. Маровею, к-рый получил от кор. Хильдеберта II (575–595) грамоту, подтверждавшую контроль епископа над монастырем. Однако вскоре мир в обители был нарушен. После смерти Агнессы против ее преемницы Леубоверы подняли восстание ок. 40 монахинь во главе с Базиной, дочерью кор. Хильперика I, и Хродехильдой, дочерью кор. Хариберта I (589). Они отправились в Туроны, где им дал пристанище еп. Григорий, а Хродехильда обратилась за помощью к кор. св. *Гунтрамну.* Не получив от него поддержки, монахини (нек-рые из них в Туронах нарушили обеты и вступили в брак) вернулись с нанятым вооруженным отрядом в Пиктавий, захватили мон-рь и устроили в городе беспорядки. По приказу кор. Хильдеберта II один из его комитов (графов) подавил восстание. На церковном суде под предводительством Гундегизиля, еп. Бурдигальского (к митрополии к-рого относился Пиктавий) Базина, Хродехильда и их сторонники были осуждены и отлучены от Церкви. Базина и Хродехильда позднее были помилованы Собором в Меттисе (нояб. 590), Базина вернулась в мон-рь. Житие Р., написанное Баудонивией, возможно, было призвано изгладить память об этих драматических событиях и способствовать консолидации монастырской общины вокруг почитания ее основательницы. На противоречивое восприятие фигуры Р. в монастыре указывает изложенная Баудонивией история о наказании Виноберги, одной из служанок Р., к-рая осмелилась после смерти святой сесть в ее кресло. Ее внутренности были охвачены огнем; мучения

прекратились лишь спустя 3 дня, когда она принесла покаяние (*Venant. Fort.* 1888. P. 385–386). Баудонивия отмечала, что ко времени, когда она писала Житие (нач. VII в.), базилику, где была похоронена Р., стали называть в ее честь. При церкви возникла община клириков, Баудонивия упоминает ее настоятеля (abbas) Арнегизиля (Ibid. P. 394).

В IX в. покровительство мон-рю Св. Креста в Пиктавии и ц. св. Радегунды оказывали представители династии *Каролингов*. Имп. *Людовик Благочестивый* издал (ок. 822–824) капитулярий, отдававший монахинь и клириков под покровительство своего сына Пипина, назначенного королем Аквитании (797–838). Максимальное число монахинь устанавливалось в 100 чел., клириков — в 30 (MGH. Leg. Capit. T. 1. P. 302). Пипин в 838 г. был похоронен в ц. св. Радегунды. В 863 г. церковь была разорена норманнами, восстановлена аббатисой Ротрудой († до 878), дочерью кор. *Карла Лысого*, и заново освящена 24 сент. 863 г. Еще одну грамоту, подтверждавшую мон-рю и ц. св. Радегунды ранее предоставленные им привилегии, издал в 878 г. брат Ротруды, кор. Людовик II Заика (877–879). Согласно традиции, отмеченной историком XVI в. Ж. Буше, во время нападения норманнов мощи Р. были перенесены в монастырь Сен-Бенуа-де-Кенсе, к югу от Пуатье, но достоверность этого сообщения сомнительна (*Edwards*. 2019. P. 101). В 955 г. церковь вновь пострадала при осаде Пуатье Гуго Великим, графом Парижским (ок. 898–956). К 970 г. община при ц. св. Радегунды представляла собой коллегию секулярных каноников (Ibid. P. 100). В XI в. произошло возрождение интереса к культу Р. В февр. 1012 г., при аббатисе Белиарде, во время строительных работ в ц. св. Радегунды была обнаружена крипта, где покоились мощи святой. Она была восстановлена, гробница Р. открыта для паломников. Церковь, пострадавшая от землетрясений и пожаров (1018, 1083), была вновь перестроена в романском стиле в кон. XI в. и освящена 18 окт. 1099 г. С XII в. она была одним из промежуточных пунктов паломников на пути в Сантьяго-де-Компостела. Важным свидетельством культа Р. стало создание в посл. четв. XI в., вероятно в мон-ре Св. Креста, богато иллюминированной рукописи ее Жития (ныне Poitiers. Biblioth. Municipale. 250; первоначально включала оба Жития, отрывки из «Историй» и «О славе исповедников» еп. Григория Турского, литургические тексты в честь Р., документы о привилегиях мон-ря; впосл. листы с Житием авторства Баудонивии были утрачены). Возможно, с перестройкой ц. св. Радегунды в кон. XI в. было связано и создание еп. Хильдебертом Лаварденским нового Жития. При перестройке в XIII в. нефа ц. св. Радегунды в готическом стиле в 1269 г. в нем были установлены витражи, в т. ч. со сценами, посвященными Р. (большинство демонтировано в 1783). С кон. XIII в. в мон-ре Св. Креста наряду с годовщиной кончины Р. (13 авг.) отмечались и другие связанные с ней праздники: обретение ее мощей в 1012 г. (reversio; 28 февр.), перенесение мощей (3 авг.), принесение в Пиктавий реликвии Св. Креста (19 нояб.), а также еще один праздник без уточнения подробностей (25 окт.; к XV в. связывался с прибытием святой в Пиктавий). С XIV в. праздник 28 февр. начал ассоциироваться со спасением Р., укрывшейся от преследовавшего ее кор. Хлотаря на чудесно выросшем овсяном поле (упоминается в источниках с сер. XIII в.). В позднее средневековье получил распространение обычай приносить овес как подношение к гробнице Р. В день 3 авг. совершалась торжественная процессия с изображением Р. из мон-ря Св. Креста к ее гробнице. Ко 2-й пол. XV в. праздник стали связывать с явлением Христа Р., о к-ром упоминает Баудонивия. С XIV в. в мон-ре показывали камень с отпечатком стопы Христа (после разрушения мон-ря в 1792 перенесен в ц. св. Радегунды). В XIII–XIV вв. были составлены 2 сборника историй о чудесах, совершившихся на могиле святой (BHL, N 7054c, 7054d; не опубликованы). Жан I Великолепный, герцог Беррийский и граф Пуату (1340–1416), младший сын кор. Иоанна II Доброго (1350–1364), получил разрешение 28 мая 1412 г. вскрыть гробницу Р. в присутствии еп. Пуатье и др. священнослужителей. Согласно описанию церемонии, мощи святой были нетленными. Герцог с разрешения каноников снял кольцо с пальца святой, но не смог отделить ее главу. Церковь св. Радегунды была разорена *гугенотами* во время религ. войн во Франции (1562). Они осквернили мощи святой; в 1566 г. обгоревшие останки были помещены обратно в реликварий, оставшийся в церкви. При его обследовании 13 дек. 1988 г. внутри был обнаружен скелет женщины небольшого роста. В XVII–XVIII вв. гробница Р. оставалась популярным местом паломничества. В сер. XVII в. в церкви была установлена мраморная статуя Р. (скульптор Н. Лежандр; по нек-рым сведениям, имеет портретное сходство с Анной Австрийской, женой кор. *Людовика XIII*). Община каноников при церкви была упразднена в годы Французской революции (1789–1799). Новый импульс культ Р. получил во 2-й пол. XIX в., когда возобновилась практика паломничества. Папа Римский *Лев XIII* в честь 1300-летия кончины Р. распорядился короновать ее статую и назвал Р. «матерью Франции» (бреве от 12 июля 1887).

В средние века почитание Р. распространилось во Франции (гл. обр. в зап. и сев. районах), в Англии (отмечено с IX в., получило новый импульс после Нормандского завоевания 1066), ряде герм. земель (Франконии, Баварии, Тюрингии), Австрии. День памяти Р. под 13 авг. встречается в нек-рых ранних рукописях Мартиролога Иеронима (включая бернскую и вайсенбургскую: ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. P. 105), а также в ирл. Мартирологе из Тамлахты (Таллахта), стихотворном Мартирологе Вандальберта Прюмского. В традиции средневек. «исторических» *мартирологов* заметка о Р. под 13 авг. впервые встречается у Узуарда. Рассказы о Р. включены во мн. агиографические сборники позднего средневековья и раннего Нового времени (Пьера Кало, *Петра Наталиса*, Лаврентия Сурия и др.). Под той же датой (13 авг.) ее включил в Римский Мартиролог кард. Ц. Бароний (80-е гг. XVI в.).

Ист.: ActaSS. Aug. T. 3. P. 46–92; *Greg. Turon.* Glor. conf. 104; *idem.* Glor. martyr. 5; *idem.* Hist. Franc.; *Venant. Fort.* Opera poetica / Ed. F. Leo. B., 1881. (MGH. SS. AA; T. 4/1) (рус. пер.: *Венанций Фортунат.* Избр. стихотворения / Пер. с лат., коммент.: Р. Л. Шмараков. М., 2009); *idem.* De vita S. Radegundis libri II // MGH. SS. Scr. Mer. 1888. T. 2. P. 358–395 (рус. пер.: *Венанций Фортунат.* Житие св. Радегунды / Пер. с лат., коммент.: Н. Ю. Бикеева // Адам и Ева: Альм. гендерной истории. М., 2012. № 20. С. 188–204); *Баудовиния.* Житие св. Радегунды. Гл. 1–14 / Пер. с лат., коммент.: Н. Ю. Бикеева // Адам и Ева: М., 2017. № 25. С. 306–328; То же: Гл. 15–28 // Там же. 2018. № 26. С. 207–225; *Césarie abbesse d'Arles.* Lettre aux saintes dames Richilde et Radegonde // *Eadem.* Œuvres monastiques / Éd. A. de Vogüé,

J. Courreau. P., 1988. Vol. 1. P. 476–495. (SC; 345) (рус. пер.: *Цезария Младшая*. Послание Рихильде и Радегунде / Пер. с лат., коммент.: Ю. М. Прогунова // Cursor Mundi: Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Иваново, 2014. № 6. С. 73–79); La Vie de S. Radegonde par Fortunat: Poitiers, Bibliothèque Municipale MS 250 (136) / Publ. R. Favreau. P., 1995.

Лит.: *Aigrain R.* S. Radegonde (vers 520 – 587). P., 1918[2]; *Cameron A.* The Early Religious Policies of Justin II // Studies in Church History. Camb., 1976. Vol. 13. P. 51–67; *Scheibelreiter G.* Konigstochter im Kloster: Radegund (d. 587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589) // MIOG. 1979. Bd. 87. S. 1–37; *Brennan B.* St Radegund and the Early Development of Her Cult at Poitiers // JRH. 1985. Vol. 13. P. 340–354; *idem.* The Disputed Authorship of Fortunatus' Byzantine Poems // Byz. 1996. Vol. 66. P. 335–345; La Riche personnalité de St. Radegonde: Conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIVe centenaire de sa mort (587–1987). Poitiers, 1988; *Gäbe S.* Radegundis: sancta, regina, ancilla: Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia // Francia. Sigmaringen, 1989. Bd. 16. S. 1–30; *Carrasco M. E.* Spirituality in Context: The Romanesque Illustrated Life of St. Radegund of Poitiers: (Poitiers, Bibliothèque Municipale, MS 250) // The Art Bull. N. Y., 1990. Vol. 72. P. 415–435; *Folz R.* Les Saintes Reines du Moyen Âge en occident (VIe–XIIIe siècles). Brux., 1992; *Moreira I.* Provisatrix Optima: St Radegund of Poitiers' Relic Petitions to the East // JMedH. 1993. Vol. 19. P. 285–305; *Van Dam R.* Saints and their Miracles in Late Antique Gaul. Princeton, 1993; *Whatley G. E.* An Early Literary Quotation from the Inventio S. Crucis: A Note on Baudonivia's Vita S. Radegundis (BHL 7049) // AnBoll. 1993. Vol. 111. P. 81–91; *Favreau R.* Le Culte de St. Radegonde à Poitiers au Moyen Âge // Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours / Publ. N. Bouter. Poitiers, 1994. P. 91–109; *Coates S.* Regendering Radegund?: Fortunatus, Baudonivia and the Problem of Female Sanctity in Merovingian Gaul // Gender and Christian Religion / Ed. R. N. Swanson. Woodbrige, 1998. P. 37–50: (Studies in Church History; 24); *Kleinmann D.* Radegunde: Eine europäische Heilige, Verehrung und Verehrungsstätten im deutschsprachigen Raum. Graz, 1998; *Moulinier L.* Un témoin supplémentaire du rayonnement de S Radegonde au Moyen Âge?: La Vita domnae Juttae (XIIe siècle) // Bull. de la société des Antiquaires de l'Ouest et de musées Poitiers. Ser. 5. 2001. Vol. 15. P. 181–197; *Wehlau R.* Literal and Symbolic: The language of asceticism in Two Lives of Radegund // Florilegium. Ottawa, 2002. Vol. 19. P. 75–89; *Joye S.* Basine, Radegonde et la Thuringe chez Grégoire de Tours // Francia. 2005. Bd. 32. S. 1–18; *Hahn C. J.* Collector and Saint: Queen Radegund and Devotion to the Relic of the True Cross // Word and Image. L., 2006. Vol. 22. P. 268–274; Radegonde de la couronne au clootre / Dir. R. Favreau. Poitiers, 2006; Radegunde: Ein Frauenschicksal zwischen Mord und Askese / Hrsg. H. Eidam, G. Noll. Erfurt, 2006; *Smith J. M. H.* Radegundis peccatrix: Authorizations of Virginity in Late Antique Gaul // Transformations of Late Antiquity: Essays for P. Brown / Ed. P. Rousseau. Aldershot, 2009. P. 303–326; *Glenn J.* Two Lives of St. Radegund // The Middle Ages in Texts and Texture / Ed. J. Glenn. Toronto, 2011. P. 57–70; *Dailey E. T.* Misremembering Radegund's Foundation of Sainte-Croix // Erfahren, erzählen, erinnern: Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter / Hrsg. H. Brandt et al. Bamberg, 2012. S. 117–140; *Jones L. A.* Perceptions of Byzantium: Radegund of Poitiers and Relics of True Cross // Byzantine Images and their Afterlives: Essays in Honor of A. W. Carr / Ed. L. A. Jones. Farnham, 2014. P. 105–124; *Бикеева Н. Ю.* «Тайный» аскетизм св. Радегунды: Конструирование святости в агиографии Раннего Средневековья // УЗ Казанского ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2016. Т. 158. № 3. С. 796–806; *она же.* Женские мон-ри в системе «баланса сил» во Франкском гос-ве Меровингов // Там же. 2018. Т. 160. № 3. С. 710–722; *она же.* Образы св. Радегунды в источниках эпохи Меровингов: Письма, жития, история, поэзия // Там же. 2019. Т. 161. № 2/3. С. 43–59; *Halfond J.* Ecclesiastical Politics in the Regnum Chramni: Contextualising Baudonivia's Vita Radegundis, Ch. 15 // JEcclH. 2017. Vol. 68. N 3. P. 474–492; *Edwards J. C.* Superior Women: Medieval Female Authority in Poitiers' Abbey of Sainte-Croix. Oxf.; N. Y., 2019; *Noga-Banai G.* Relocation to the West: The Relic of the True Cross in Poitiers // East and West in the Early Middle Ages: The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective / Ed. S. Esders et al. Camb., 2019. P. 189–201.

С. Г. Мереминский

РАДИКА́ЛЬНАЯ РЕФОРМА́ЦИЯ [англ. Radical reformation], термин, обозначающий т. н. левое крыло протестант. *Реформации* (см. также *Анабаптисты*). Понятие «Радикальная реформация» объединяет протестант. движения, имеющие ряд общих признаков: отрицание крещения младенцев в пользу крещения взрослых верующих с публичным покаянием и провозглашением своей веры, общее недоверие к светской власти и требование возврата к раннехрист. взглядам на природу Церкви и управление ею, отрицание национальной или гос. Церкви. В то же время каждая из групп имела особенности: *меннониты* и *амиши* делали акцент на пацифизме и непротивлении, *гутериты* — на общем владении собственностью, швенкенфельдеры — на мистицизме, мельхиориты — на апокалиптизме и т. д. Автором термина «Радикальная реформация» является Дж. Х. Уильямс, выпустивший одноименную книгу (*Williams G. H.* The Radical Reformation. Phil., 1962).

РАДОВИ́ЦКИЙ ВО И́МЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Московской епархии) находится в с. Радовицы Егорьевского р-на Московской обл., в 150 км к юго-востоку от Москвы, в 80 км от г. Рязани и в 70 км от г. Коломны. До 1922 г. Егорьевский у. входил в состав Рязанской губ. и соответственно Р. Н. м. относился к Рязанской епархии. Точное время основания Р. Н. м. и личность основателя неизвестны. Согласно монастырскому преданию, изложенному в конце рукописной книги описаний чудес, происшедших в Р. Н. м. от образа свт. Николая Чудотворца, на месте обители изначально была устроена Акакиева пуст. Ее основатель, иером. Пахомий, прибыл в Россию из Греции в свите митр. Киевского и всея Руси *Фотия* († 1431) (*Макарий (Миролюбов)*. 1863. С. 261. Примеч. 61). Местность вокруг пустыни иером. Пахомий назвал Радовицы в память о своей родине в Фессалии (*Владимир (Добролюбов), архим.* 1882. С. 3–4). Изначально Акакиева пуст. располагалась на острове посреди озера, которое именовалось Святым или Радовицким. Вблизи пустыни постепенно образовалась деревня (*Макарий (Миролюбов)*. 1863. С. 260).

Первым известным по письменным источникам настоятелем Акакиевой пуст. был игум. Иона (Рогожа). В 1580 г. «в доме рождеству Пречистыя, в Акакиеву пустынь, образу Николе Чудотворцу, на озере Радовицком при игумене Рогоже» была дана вкладом монастырская кн. «Собрание канонов и служб и проч.» (*Владимир (Добролюбов)*. 1882. С. 2); из дарственной записи в ней следует, что при игум. Ионе в обители уже находился чудотворный резной образ свт. Николая, чудесное явление к-рого относят к сер. XVI в. Считается, что при игум. Ионе вслед. увеличения количества насельников обитель была перенесена с острова на берег озера. В 1778 г. 70-летний монастырский служитель Е. Г. Букин сообщил, ссылаясь на свидетельства старожилов, что образ свт. Николая явился игум. Ионе (Рогоже) на месте, куда впосл. был перенесен Р. Н. м. Игум. Иона не раз пытался унести образ на остров, в находившуюся там пустынь, но тот неизменно возвращался (*Он же*. 1870. С. 7).

В 80-х гг. XVI в. игум. Иона получил грамоту царя Иоанна IV Васильевича Грозного на монастырские владения, год выдачи в тексте грамоты не упоминается, но в ней обитель уже официально именовалась Николае-Радовицкой, по имени явленного образа и по названию местности. Следующий известный по источникам настоятель Антоний в 1619 г.

испросил у царя Михаила Феодоровича повторную грамоту вместо утерянной в Смутное время грамоты царя Иоанна Грозного (*Он же.* 1882. С. 61–62).

В книге описаний чудес от образа свт. Николая Чудотворца есть указание на разграбление Р. Н. м. в 1619 г., после к-рого были утрачены все более ранние сведения о явленных им чудесах.

Об управлении Р. Н. м. игум. Иосифом упоминается в 1620 г. в выписке из вотчинных книг, данной по наказу царя Михаила Феодоровича, и в утвердительной грамоте 1623 г. от него и патриарха Московского и всея Руси Филарета (Романова).

В 1634 г. на Р. Н. м. напали крестьяне соседнего с. Нювдуши и избили братию. Особенно пострадал настоятель игум. Евфимий, пытавшийся сохранить монастырскую казну; упоминания о нем содержатся в мировой записи (Там же. С. 25, 62).

В 1642 г. следующий известный настоятель Р. Н. м., игум. Антоний, подал челобитную царю Михаилу Феодоровичу о причислении к мон-рю «порожней» земли, принадлежавшей запустевшей церкви в Перевитском Торжке. После передачи этого надела на месте церкви была построена Николаевская Перервинская пуст., к-рую содержал мон-рь. При игум. Антонии была построена каменная 5-главая ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделом во имя свт. Николая Чудотворца (на 2-м этаже). Придел во имя свт. Николая был освящен в 1650 г. архиеп. Рязанским и Муромским *Моисеем,* а основной придел — в 1651 г. архиеп. Рязанским и Муромским сщмч. *Мисаилом.* С зап. стороны к притвору примыкала колокольня, на 2-м ярусе к-рой была устроена ц. во имя прп. Михаила Малеина (Там же. С. 62; Ист.-стат. и археол. описание. 1898. С. 39–40).

В писцовых книгах 1659 г. упоминается настоятель Р. Н. м. игум. Иосиф, согласно сведениям П. М. Строева, он возглавлял обитель с 23 янв. 1653 г. Имя игум. Нифонта указано на серебряном паникадиле, данном вкладом в Р. Н. м. в 1663 г. В списке настоятелей мон-ря, составленном Строевым, под 1669 г. также упоминается игум. Иоасаф.

Имя настоятеля игум. Ферапонта (в схиме Феодот) зафиксировано в надписи, к-рая была сделана в 1669 г. на серебряном окладе образа свт. Николая, принесенного в обитель по завещанию И. А. Ржевского. Кроме того, сведения о нем есть в книге описаний чудес от явленного образа свт. Николая (чудо № 184), где сказано, что игум. Ферапонт, будучи тяжело болен, призвал на помощь святителя и внезапно поправился (*Владимир (Добролюбов).* 1882. С. 63).

Радовицкий Никольский монастырь. Гравюра. 1874 г.

В 1677–1681 гг. обителью управлял игум. Иаков, подавший челобитную царю Феодору Алексеевичу о размежевании земель. В царской грамоте, выданной по его просьбе, сообщается, что в 1678 г., во время пожара, сгорели все монастырские здания (Там же). В том же году с сев. стороны к ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы был пристроен придел во имя св. Иоанна Предтечи.

В кон. XVII — нач. XVIII в. настоятелями Р. Н. м. были игум. *Игнатий* (*Шалгин (Шангин);* 6 дек. 1681 — 30 окт. 1688; впосл. епископ Тамбовский и Козловский), игум. Иларион (7 янв. 1689 — 6 мая 1697), игум. Герасим (24 июня 1697 — 2 марта 1700), игум. Давид (март 1700 — янв. 1702), игум. Иродион (1702–1704).

Среди вкладчиков Р. Н. м. упоминаются царица Наталия Кирилловна (2 янв. 1684 дала 9 золотых для поминовения своих убитых братьев Ивана и Афанасия, а также сестры Евдокии, в 1689 — 2 золотых и 10 серебряных рублей за молебен), царевна-регент София Алексеевна (1 янв. 1686 пожертвовала через боярыню А. Н. Лобанову-Ростовскую 100 р. на устроение иконостаса), царь Иоанн V Алексеевич и его супруга Параскева Феодоровна (в 1688 вложили ризы и поручи «в дом чудотворца Николая»), царица Евдокия Феодоровна (в 1689 дала в обитель 10 р.). Также в 80-х гг. XVII в. вкладчиками были кн. В. И. Волконский, кнг. Ф. В. Долгорукова, кн. Андрей Черкасский, боярин Ф. Е. Бутурлин, кн. А. И. Вадбольский, бояре П. В. и Ф. П. Шереметевы, кн. Я. Н. Одоевский.

15 февр. 1704 г. на должность настоятеля определен иером. Мисаил (управлял мон-рем до 1711; с 7 марта 1704 архимандрит). При нем были поставлены новые кресты на ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы. 31 авг. 1712 г. настоятелем назначен архим. Иосиф, к-рый во время управления пытался отремонтировать здания мон-ря. В 1717 г. он был переведен в рязанский Свято-Духов монастырь. Согласно П. М. Строеву, следующим настоятелем до 2 февр. 1718 г. был архим. Софроний, но о нем нет упоминаний в документах Р. Н. м., и по др. источникам он неизвестен (Там же. С. 64). В числе вкладчиков обители нач. XVIII в. названы Ю. А. Долгоруков, А. В. Ляпунов, князья А. М. и А. И. Волконские, Г. Д. Строганов, боярин А. С. Шеин, кн. Б. А. Голицын.

В 1722 г. по указу Синода из обители был изъят чудотворный образ свт. Николая и вместе с др. резными иконами отправлен в Москву. Архим. Гедеон составил список всех исцелений, совершавшихся в течение XVII в. от этого образа, и представил в Синод в февр. 1723 г., доказывая, что образ действительно является чудотворным, и умоляя вернуть его в обитель.

Архим. Гедеон принимал участие в погребении имп. Петра I Алексеевича в 1725 г. Во время его поездки в С.-Петербург обителью управлял настоятель *Солотчинского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря* архим. Софроний (Лихуд; см. ст. *Лихуды*). В 1726 г. в Р. Н. м. случился сильный пожар, во время

к-рого сгорели неск. келий, обгорела колокольня и расплавились колокола, сгорели многие важные документы. В числе жертвователей в 1730 г. на восстановление обители прислала 1 тыс. р. серебром имп. Анна Иоанновна. 20 янв. 1728 г., согласно предписанию Синода, образ свт. Николая Чудотворца был передан в Р. Н. м., и архим. Гедеон сопровождал его из Москвы.

В 1739 г. архим. Гедеон был переведен в *муромский в честь Благовещения Пресвятой Богородицы монастырь.* Его сменил архим. Иоасаф (1739–1755) из Солотчинского монастыря, к-рый в 1750 г. подал прошение имп. Елизавете Петровне о размежевании и возобновлении межевых знаков.

В 1755 г. в должность настоятеля Р. Н. м. вступил архим. Манассия. По-видимому, при нем было получено благословение архиеп. Рязанского и Муромского *Димитрия (Сеченова)* на возведение в обители св. врат. 29 дек. 1756 г. по завещанию московского купца Н. И. Истомина в мон-рь был передан серебряный позолоченный крест с частицами мощей (Там же. С. 20, 66–67).

При архим. Антонии (1759–1762) в Р. Н. м. были построены св. врата и начато возведение колокольни с ц. во имя апостолов Петра и Павла взамен обгоревшей в пожаре и разобранной. На построение надвратной церкви архим. Антония благословил еп. Рязанский и Муромский *Палладий (Юрьев)* в 1760 г. В 1761 г. архимандрит получил разрешение на возведение на острове ц. во имя свт. Николая Чудотворца (Там же. С. 67).

13 сент. 1762 г. настоятелем Р. Н. м. был определен игум. Викентий, вскоре возведенный в сан архимандрита. Согласно описи 1763 г., в обители помимо хозяйственных построек были св. врата, над которыми возвышалась Петропавловская ц., каменная башня, в которой устроена ц. во имя праведных Иоакима и Анны (точная дата возведения и освящения неизв.), 2-этажные деревянные настоятельские кельи и кельи братии, «все это строение было деревянное, ветхое и почти развалилось» (Там же. С. 6). Посреди двора располагалась ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы с колокольней и приделами во имя свт. Николая Чудотворца и во имя св. Иоанна Предтечи. На острове за мон-рем были построены новая деревянная ц. во имя свт. Николая и при ней 3 кельи.

В 1764 г. в ходе секуляризационной реформы имп. Екатерины II Алексеевны Р. Н. м. был причислен к третьеклассным мон-рям, и с этого времени им управляли игумены. После того как у обители были отобраны вотчины и иссякли средства, Николаевская Перервинская пуст. была закрыта, деревянная церковь отдана в с. Ганкино, утварь перенесена в Р. Н. м. Вторая Николаевская пуст., находившаяся при Ст. Рязани, была передана *Рязанскому в честь Преображения Господня монастырю* по просьбе его наместника иером. Антония; братия пустыни перешла в Р. Н. м., а церковная утварь и проч. имущество поступили в Преображенский мон-рь (Там же. С. 47). При архим. Викентии было окончено строительство колокольни на средства купца И. М. Демидова.

В 1775 г. в обители снова произошел пожар: сгорели конный двор с амбарами, сенницами и сараями, а также 2 строения с братскими кельями. В 1778 г. мон-рь посетил недавно назначенный Рязанский и Шацкий еп. *Симон (Лагов),* к-рый предписал поставить в Р. Н. м. каменные кельи, все строения привести в порядок, а обветшавшие — разобрать и впредь по возможности использовать при строительстве только камень по причине обилия болот в этой местности.

В 1779 г. над Иоанно-Предтеченским приделом Богородице-Рождественского храма был надстроен придел в честь Сретения Господня. 15 июня 1781 г. настоятелем Р. Н. м. был назначен иером. Иоаким с возведением в сан игумена. По его указанию из серебряных привесок был сделан ковчег весом 32 фунта. В период его управления в Р. Н. м. остались только иеромонахи и монахи преклонных лет, к-рые не могли служить литургию (Там же. С. 68–69). Через неск. лет игум. Иоаким был переведен в *рязанский во имя Святой Троицы мужской монастырь,* а на должность настоятеля Р. Н. м. направлен из того же мон-ря игум. Сергий (1797–1804). 8 марта 1799 г., согласно предписанию консистории, в обители для борьбы с пьянством вводилась подневная чреда священнодействия вместо понедельной. Игум. Сергий за слабый надзор за мон-рем, несмотря на личное благочестие, был отправлен на покой. Временное управление обителью было поручено иером. Гавриилу, а благочинному, священнику с. Н. Белоомут Василию Силину, было предписано наблюдать за целостностью денежных сборов (Там же. С. 69–70).

С 1780 по 1800 г. попечением еп. Симона (с 1792 архиепископ) в обители были возведены 2-этажные братские кельи и несколько зданий, цепью расположенных от ц. во имя праведных Иоакима и Анны до братского корпуса, новые настоятельские кельи, конный двор, житница и пекарня — все здания из камня, на сваях и покрыты железом (Там же. С. 6). В 1785 г. был начат ремонт ц. во имя праведных Иоакима и Анны (вновь освящена 15 нояб. 1786).

23 марта 1805 г. настоятелем Р. Н. м. был назначен иером. Гедеон († 1808; с 21 мая 1805 игумен) из *Санаксарского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря.* По его настоянию братия Р. Н. м. прекратила исповедоваться в др. мон-рях и у приходских священников. При нем началась постройка настоятельского корпуса.

Следующим настоятелем Р. Н. м. стал иером. Виссарион (1808–1811; с 6 дек. 1808 игумен) из *Донской иконы Божией Матери московского мужского монастыря.* При игум. Виссарионе в течение 3 лет было закончено возведение настоятельского корпуса, в конце его управления мон-рем ему был прислан на помощь иером. Мелхиседек (Сокольников; впосл. настоятель *московского Симонова монастыря* и *Новоиерусалимского в честь Воскресения Христова ставропигиального мужского монастыря*).

Настоятель Р. Н. м. игум. Авраамий (1811–1819), бывш. строитель *Раненбургской Петропавловской пустыни,* в 1811–1813 гг. стал членом Комитета по строительству Рязанской ДС, в 1815–1817 гг.— благочинным Свято-Троицкого мон-ря, Успенского Ольгова мон-ря, *Пронского в честь Преображения Господня мужского монастыря* и других обителей. При нем в 1816 г. был заложен холодный Никольский собор, построенный в итальянском стиле с высоким круглым куполом и небольшой главой, украшенный высокими портиками с сев., зап. и юж. сторон. Главный придел был освящен во имя свт. Николая, левый придел — во имя прп. Сергия Радонежского, в правом приделе до 1875 г.

была устроена ризница (проект архит. И. Ф. Руска, строительными работами руководил архит. О. И. Бове).

Период управления Р. Н. м. игум. Паисием (1819–1832; с 1828 архимандрит; переведен из Раненбургской Петропавловской пуст.) считается временем расцвета обители. В «Историческом обозрении Рязанской епархии» Т. Я. Воздвиженского говорится, что Радовицкая обитель — «знаменитейшая в России» и по числу посещений богомольцами сравнима с наиболее известными российскими мон-рями (*Воздвиженский*. 1820. С. 323). В монастыре подвизалось ок. 50 чел.

Игум. Гедеон (1832–1835) был переведен из Успенского Ольгова монастыря уже в преклонном возрасте. Он не смог поддерживать управление Р. Н. м. на должном уровне, при нем число насельников уменьшилось вдвое.

20 июля 1835 г. настоятелем Р. Н. м. был назначен иером. Иоаким (возглавлял мон-рь до 1841; с 1837 архимандрит). Ко времени его поступления в обитель после осушения озер и болот просел фундамент строящегося Никольского собора. Игум. Иоаким нашел опытного архитектора и в короткие сроки смог укрепить фундамент и закончить устройство храма и его украшение. 22 окт. 1839 г. храм был освящен архиеп. Рязанским и Зарайским свт. *Гавриилом (Городковым)*. В 1841 г. игум. Иоаким переведен в *Евфимиев суздальский в честь Преображения Господня мужской монастырь*.

В период настоятельства игум. Павла (1842–1852), с 31 дек. 1851 г., согласно указу Синода, Р. Н. м. был передан под управление Рязанских архиереев, к-рые назначали в обитель наместников (*Владимир (Добролюбов)*. 1882. С. 59).

Первым наместником Р. Н. м. в февр. 1852 г. стал иером. Иоасаф (с 3 июня 1854 игумен, с мая 1858 архимандрит). Во время управления обителью он по указанию настоятелей утеплил холодный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы, на колокольне устроил высокий железный шпиль, выстлал чугунными плитами площадь между Никольским храмом и настоятельскими кельями.

В кон. 1862 г. наместником монастыря с возведением в сан архимандрита был назначен игум. Владимир (Добролюбов; возглавлял обитель до 1878). Во время его управления Р. Н. м. была перестроена ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (проект епархиального архит. Н. М. Чистосердова), для чего было собрано ок. 50 тыс. р. серебром с благотворителей, а из монастырских сбережений потрачено ок. 10 тыс. р. Богородице-Рождественская ц. была заново освящена 26 авг. 1870 г. архиеп. Рязанским и Зарайским *Алексием (Ржаницыным)*. В 1872 г. в деревянной островной Никольской ц. на пожертвование московского купца П. Е. Луфьева устроен новый иконостас, расширены двери и окна и заменена отделка. В Никольском соборе был поновлен иконостас, в 1875 г. на месте ризницы был устроен придел во имя свт. Алексия, митр. Московского, на средства зарайского купца И. К. Цыпулина. Кроме того, архим. Владимир открыл приют для 10 мальчиков-сирот духовного звания. Ему также принадлежит 1-е описание Р. Н. м., основной источник сведений о жизни обители. 4 авг. 1878 г. архим. Владимир (Добролюбов) был переведен в рязанский Троицкий мон-рь.

При наместнике Р. Н. м. игум. Несторе (Ильинском; с 27 апр. 1887 архимандрит), назначенном 8 янв. 1879 г., островная Никольская церковь была обложена кирпичом и т. о. получила вид каменной (Там же. С. 78).

22 мая 1890 г. рано утром в обители произошел очередной пожар, на этот раз в алтаре Никольского собора. На средства почетной гражданки г. Коломны М. Н. Шевлягиной был заказан новый иконостас для главного придела собора мастеру А. Т. Быкову из Коломны, он же «поправил» и 2 иконостаса левого и правого приделов; общая стоимость работ составила 22 тыс. р. Кроме того, Шевлягина заплатила 3 тыс. р. московскому иконописцу Т. И. Теорину за написание местных и др. икон и 4 тыс. р. за роспись и уборку всего храма. От др. благотворителей обители поступило 15 686 р. 6 к., которые были израсходованы на приобретение церковной утвари, устройство ризницы, замену пола, установку дверей и окон. 1 июня 1895 г. Никольский собор был вновь освящен: правый придел во имя свт. Алексия, митр. Московского,— наместником архим. Нестором, левый придел во имя прп. Сергия Радонежского — настоятелем Иоанно-Богословского монастыря архим. Виталием (Виноградовым), а главный придел во имя свт. Николая Чудотворца — настоятелем Р. Н. м. еп. Рязанским и Зарайским свт. Иустином (Полянским) (Ист.-стат. и археол. описание. 1898. С. 30–33).

В кон. 90-х гг. XIX в. в Р. Н. м. подвизались 7 иеромонахов — Александр (казначей), Нифонт (ризничий), Никанор (духовник), Иоанн, Ириней, Дорофей и Филарет, 5 иеродиаконов — Савва, Иона, Мелетий, Василий, Иоанн и 5 монахов — Сергий, Пахомий, Кирилл, Павел, Герман (Там же. С. 91).

С кон. XVIII в. и на протяжении XIX в. Р. Н. м. активно помогал др. обителям и принимал участие во всех важных благотворительных мероприятиях Рязанской епархии, пожертвовав в общей сложности 300 р. серебром и 130 757 р. 95 к. ассигнациями.

Ок. 1900 г. следующим наместником Р. Н. м. стал игум. Тихон. Сведений о нем не сохранилось, неизвестно также, как долго он управлял обителью. Отсутствуют и сведения о последующих возможных наместниках вплоть до 1919 г.

Главной святыней Р. Н. м. являлся чудотворный образ свт. Николая, вырезанный из яблоневого дерева, на к-ром святитель изображен в рост, с мечом в правой руке и с обителью в левой, в крещатой фелони, с палицей, в митре и с омофором. 19 апр. 1785 г. усердием помещика с. Юрьева А. А. Беклемишева для этого образа была изготовлена сребропозлащенная риза, 15 апр. 1800 г. крестьянин П. С. Сорокин из с. Дединова приложил к иконе серебряный меч, украшенный алмазами, яхонтами и изумрудами; венец в виде сияния вокруг головы святителя, вклад кн. Одоевского в 1687 г., убран жемчугом и драгоценными камнями. В 1780 г. купец г. Венёва И. Д. Глухов приложил к обуви святителя на иконе серебряные башмачки (Там же. С. 57–59).

Др. известный образ свт. Николая, с частицей мощей, хранившийся в Р. Н. м., был покрыт сребропозлащенной ризой. Его пожертвовал в обитель в июне 1868 г. действительный статский советник Н. А. Дивов. Частицу мощей он получил в Риме, к ней прилагалось свидетельство кард. К. Патрици Наро, написанное на латыни. Третьему образу свт. Николая, почитавшемуся в Р. Н. м., особо поклонялись старообрядцы, т. к.

на нем святитель изображен с двуперстным благословением (вложен в обитель в 1669 по завещанию Ржевского). В числе других чтимых святынь и реликвий мон-ря — сребропозлащенный напрестольный крест-мощевик (в написи на задней стороне указано, что в нем хранились 62 частицы мощей святых (вклад Шеина)), напрестольное Евангелие 1655 г. (вклад царевны Татианы Михайловны), напрестольное Евангелие 1681 г. (вклад диак. Феодора Максимова), храмовая икона Рождества Пресв. Богородицы под сребропозлащенной ризой, икона апостолов Петра и Павла (обе пожертвованы в 1684 кн. А. И. Вадбольским), золотой наперсный крест с мощами, украшенный жемчугом и яхонтами (вклад кн. Б. К. Черкасского), икона Божией Матери «Знамение» древнего письма в сребропозлащенной ризе, список чудотворной Казанской иконы Божией Матери (принесен в обитель при игум. Иосифе, в сер. XVII в.).

27 мая 1919 г. зав. Егорьевским подотделом по ликвидации церковного имущества А. С. Борисов в присутствии настоятеля Р. Н. м. игум. Мелетия составил опись монастырского имущества, затем оно было изъято, а обитель — закрыта. В 1923 г. монахов выгнали из келий, в мон-ре остался только игум. Мелетий. Известно, что он совершал богослужения и требы, был уважаем местными жителями, умер в кон. 30-х гг. XX в. Также в кон. 30-х гг. был взорван монастырский собор во имя свт. Николая.

В годы Великой Отечественной войны в монастырских помещениях находился временный госпиталь, затем в уцелевших строениях размещали военнопленных. После войны на нужды местного предприятия по добыче торфа был использован кирпич юж. и зап. стен. Храм на острове Святого оз. был полностью разрушен, здания монастырских гостиниц разобраны до основания.

В нач. 50-х гг. XX в. при торфяных разработках Святое оз. соединили с каналом Жилинского, вслед. чего остров почти полностью соединился с берегом. До 60-х гг. в игуменском корпусе находилась сельская школа, в храме во имя праведных Иоакима и Анны — пункт по приему от населения молочной продукции, братский корпус передан под хлебопекарню и прядильный цех, в монастырской гостинице располагался акушерский пункт, также в обители был устроен коровник. Остался нетронутым лишь храм в честь Рождества Пресв. Богородицы, в который перенесли всю неизъятую утварь.

В 1960 г. по ходатайству настоятеля Пятницкой ц. с. Туголес Шатурского р-на прот. Михаила Сырчина Радовицкий чудотворный образ свт. Николая был передан в ц. во имя вмц. Параскевы с. Туголес. С образа были сорваны все серебряные и золотые накладки, частично сбит левкас; после возвращения проведена реставрация, лик прописан заново масляными красками. В 1968 г. московский резчик П. Ф. Чувелёв восстановил утраченные детали иконы: митру, меч и обитель в левой руке свт. Николая.

После того как в 60-х гг. XX в. все службы из бывш. обители были переведены в новый рабочий поселок, при попустительстве властей монастырские здания стали целенаправленно осквернять и разрушать.

В 1994 г. по благословению митр. Крутицкого и Коломенского *Ювеналия (Пояркова)* при храме в честь Рождества Пресв. Богородицы в Радовицах была зарегистрирована правосл. община. В 2001 г. настоятелем церкви стал иером. Августин (Французов), к-рый поселился на территории бывш. монастыря. В ходе реставрационных работ на Богородице-Рождественском храме воздвигнут купол с крестом, вставлены окна и двери, приобретена церковная утварь. На месте Никольского храма на острове Святого оз. установлен крест. 12 сент. 2006 г. с. Радовицы посетил вик. Московской епархии, архиеп. Можайский *Григорий (Чирков)*.

26 дек. 2006 г. на заседании Синода приход храма в честь Рождества Пресв. Богородицы преобразован в мон-рь, настоятелем назначен иером. Августин (Французов) с возведением в сан игумена. В 2009 г. митр. Ювеналий освятил храм во имя апостолов Петра и Павла в отреставрированной колокольне, в 2010 г.— собор в честь Рождества Пресв. Богородицы, в 2011 г.— последний из сохранившихся на территории Р. Н. м. отреставрированный храм во имя праведных Иоакима и Анны. В 2009 г. в мон-рь был возвращен чудотворный образ свт. Николая.

К 2020 г. в Р. Н. м. под руководством игум. Августина проживали 2 монаха, послушник и 8 трудников.

Арх.: ГАРО. Ф. 967. Оп. 1. Д. 22. Св. 1а. Л. 1–15, 38; Ф. 1282. Оп. 1. Д. 2. Св. 2. Л. 115.
Ист.: *Макарий (Миролюбов), архим.* Сборник церк.-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. Отд-ние 4: Мон-ри в Рязанской епархии. М., 1863. С. 260–288; *Владимир (Добролюбов), архим.* Николае-Радовицкий мон-рь. Рязань, 1870; То же, доп., изм. назв.: Описание Николае-Радовицкого мон-ря. Зарайск, 1882[2]; Ист.-стат. и археол. описание Николо-Радовицкого муж. мон-ря Рязанской губ. Егорьевского у. / Ред.: И. Ф. Токмаков. М., 1898.
Лит.: *Воздвиженский Т. Я.* Ист. обозрение Рязанской иерархии. М., 1820. С. 319–323; Православные русские обители. С. 397; *Булгаков С. В.* Русские мон-ри в 1913 г. // Русские мон-ри / Сост.: К. П. Михайлов, А. А. Логунов и др. М., 1995. Т. 1: Центр. часть России. С. 357–397; Памятники архитектуры Московской обл. / Ред.: Е. Н. Подъяпольская. М., 1999. Вып. 2. С. 36–40.

О. В. Хабарова

РАДОМИ́РОВА ПСАЛТИ́РЬ

[болг. Радомиров Псалтир] (Ath. Zogr. Slav. 1д13; прежний шифр Н 47), пергаменная кириллическая рукопись XIII в. среднеболг. извода. Один лист рукописи еп. *Порфирий (Успенский)* привез с Афона в Россию (РНБ. Q.п.I 11). Иногда памятник называется Зографским, основное название он получил по имени писца «грешного дьяка» Радомира, оставившего запись с просьбой простить его невольные ошибки (Л. 167а). В научной лит-ре распространено мнение о принадлежности перу того же книжника и *Радомирова Евангелия* (напр.: *Mošin V.* O podrijetlu Mihanovićeve ćirilske zbirke // Slovo. Zagreb, 1955. S. 74–75; *Христова, Караджова, Узунова.* 2003), однако существенные различия в почерках этих рукописей отвергают возможность подобного отождествления (*Турилов А. А.* Старые заблуждения и новые «блохи» // ВЦИ. 2009. Вып. 1/2(13/14). С. 333, 349).

Кодекс содержит 172 листа с утратами в разных частях. Листы отличаются размером (от 14,2×15 см до 14,5×10 см), цветом и разной степенью выделки (в основном грубой) пергамена. Текст написан одним почерком, уставом, буквы достигают в высоту до 1,5 см и составляют по 19 строчек на странице (размер поля 9,4×7 см), пагинация современная. Рукопись имеет богато украшенные заставки и инициалы в стиле «техническая тератология», выполненные, возможно, под опосредованным влиянием восточнослав. образцов. Орфография памятника отличается смешением носовых гласных,

деназализацией > и В, утратой еров в слабой позиции и вокализацией ь в е и ъ в о в сильной позиции, периодическим пропуском l-эпентетикум.

Содержание Р. П. имеет как ряд архаичных черт, так и особенности, нехарактерные для греч. и слав. редакций XIV в. (*Карачорова*. 1989). Последовательность псалмов и молитв соответствует порядку их чтения за богослужением и в этом отношении совпадает с *Погодинской Псалтирью*. После фрагмента молитвы перед чтением Псалтири (Л. 1–1а) следуют советы читающему Псалтирь (Л. 2–5а), псалмы с Пс 27. 1 по Пс 117, с тропарями и молитвой после каждой кафизмы (5а — 130а), фрагмент Часослова (Л. 130а — 137а), 7 *библейских песней:* 2 песни прор. Моисея (Исх 15. 1–19; Втор 32. 1–43), пророчицы Анны (1 Цар 2. 1–10), прор. Аввакума (Авв 3. 1–19), прор. Исаии (Ис 26. 9–19), прор. Ионы (Иона 2. 3–10) и 3 Вавилонских отроков в пещи (Дан 3. 26–35) (Л. 156а — 165а), Пасхальная таблица (Л. 166), «Слово о гонении Саула на Давида» («Слово егда Саул гонеши Давида»; Л. 167а — 169а), указания псалтирных чтений в дни значимых празднований (Л. 170–170а) и полунощница (Л. 171–172).

Впервые в научный оборот Р. П. ввел И. И. Срезневский (*Срезневский И. И.* Древний слав. перевод Псалтири. СПб., 1877. Ч. 1. С. 53–54), впосл. она упоминалась в каталогах, подробно охарактеризована в «Описании рукописей библиотеки Зографского монастыря» (*Кодов, Райков, Кожухаров*. 1985. С. 27–29) и в исследованиях И. В. Карачоровой (*Карачорова*. 1989; *Она же*. 1990). Наборное издание текста памятника в сопровождении палеографического и лингвистического анализа текста осуществила Л. Макарийоска (Радомиров псалтир. 1997). Относительно датирования рукописи мнения исследователей разделились: кон. XIV — нач. XV в. (еп. Порфирий), кон. XIV в. (А. П. Стоилов, В. С. Захариев), XIII–XIV вв. (Срезневский, П. А. Лавров, Е. Э. Гранстрем) и XIII в. (Х. Кодов, Б. Райков, С. Кожухаров, В. Десподова). Макарийоска пришла к выводу, что памятник является продуктом Охридской книжной школы 2-й пол. XIII в. (Радомиров псалтир. 1997. С. 131–132).

Изд.: *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1914. С. 122–123. Рис. 119, 120. (ЭСФ; 4. 1); *Мошин В. А.* Палеографски албум на јужнослов. кирилско писмо. Скопје, 1966. Ил. 51а; *Джурова А.* 1000 години бълг. ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. Табл. 105–109; Радомиров псалтир / Приред.: Л. Макаријоска. Скопје, 1997 [Библиогр.: С. 133–147].

Лит.: *Захариев В.* Орнаменталната украса на Радомировия псалтир от б-ката на Зографския ман-р // Родина. София, 1939. Год. 2. № 2. С. 154–158; *Гранстрем Е. Э.* Описание рус. и слав. пергаменных рукописей. Л., 1953. С. 82; *Десподова В.* Македонски писмени споменици во ленинградските б-ки // Македонистика. Скопје, 1984. Бр. 3. С. 5–61; *Кодов Х., Райков Б., Кожухаров С.* Опис на слав. ръкописите в б-ката на Зографския ман-р. София, 1985. Т. 1. С. 27–29, 113–115, 225–226. Табл. 1–3, 93, 94; *Коцева Е., Карачорова И., Атанасов А.* Некоторые особенности слав. псалтырей на мат-ле XI–XVI в. // Polata knigopisnaja = Полата книгописьна. Nijmegen, 1985. N 14/15. P. 25–75; *Десподова В., Славева Л.* Македонски средневек. ракописи. Прилеп, 1988. Т. 1. С. 189–191; *Карачорова И.* Към въпроса за Кирило-Методиевия старобълг. превод на Псалтира // КМС. 1989. Кн. 6. С. 130–245; *она же.* Особености в текста на Радомировия псалтир // Старобългаристика. София, 1990. Год. 14. Кн. 4. С. 47–60; *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на бълг. книжовници: X–XVIII в. София, 2003. Т. 1. № 28; *Макаријоска Л.* Зборообразувачките особености на Радомировиот псалтир // *Она же.* Студии од ист. зборообразување. Скопје, 2009. С. 133–144; *Христова Б. и др.* Славянски ръкописи от бълг. произход в РНБ. СПб.; София, 2009. № 17.

М. М. Р.

РАДОМИ́РОВО ЕВА́НГЕЛИЕ (Загреб. ХАЗУ.III.b.24), пергаменная кириллическая рукопись сер. XIII в. среднеболг. извода с западноболг. особенностями. Название памятнику дал В. А. *Мошин* по имени одного из писцов рукописи, оставившего молитвенную просьбу: «**помени мѧ х҃е·азь грѣшни радомиръ писахь велика ми бѣ тѫга на срдци**» (Л. 169). В научной лит-ре распространено мнение о принадлежности перу этого же книжника и *Радомировой псалтири* (напр.: *Mošin.* O podrijetlu Mihanovićeve ćirilske zbirke. 1955. S. 74–75; *Десподова. Славева.* 1988. С. 156. № 43; С. 188. № 56; *Христова, Караджова, Узунова.* 2003), однако существенные различия в почерках этих рукописей отвергают возможность подобного отождествления (*Турилов А. А.* Старые заблуждения и новые «блохи» // ВЦИ. 2009. Вып. 1/2(13/14). С. 333, 349).

Рукопись содержит 182 листа форматом 4° (пергамен хорошей выделки, тонкий, бледно-желтого цвета, пагинация поздняя), с утратами начальных, заключительных и отдельных листов в середине. Листы местами загрязнены и имеют повреждения, вызванные частым использованием. Переплет новый, следов прежнего не осталось. Содержит Евангелие-апракос с чтениями на каждый день года, кроме дней Великого поста, на к-рые приводятся чтения только на субботу и воскресенье; начинается с Ин 5. 19 (среда 2-й седмицы по Пасхе) и обрывается на Лк 23. 45 (утреня Страстной пятницы). По составу относится к южнославянской группе Евангелий-апракос мстиславского и юрьевского типа подобно *Вуканову Евангелию* (XIII в.), *Карпинскому Евангелию* (XIII в.) и Лесновскому Евангелию (Каллиникову, 2-я четв. XIV в.). На л. 22–28 чтения с 7-й недели по Пасхе до 1-й Недели всех святых пронумерованы, вероятно, по системе *Аммония Александрийского* (т. н. аммониевы главы): в четверг 7-й недели (Ин 16. 23) — **РИ҃**, в пятницу 7-й недели (Ин 17. 1) — **РИГ**, в субботу 7-й недели (Ин 21. 14) — **СКЗ**, во вторник 1-й недели по Пятидесятнице (Мф 4. 23) — **КГ**, в субботу 1-й недели по Пятидесятнице (Мф 5. 33) — **ДО**, в 1-ю Неделю всех святых (Мф 10. 32) — **СІ** (!). Наличие подобных указаний свидетельствует о копировании книжниками текста с древнего образца: аналогичные пометы имеются в глаголическом *Мариинском Евангелии* (нач. XI в.) и в упомянутых кириллических Вукановом, Карпинском и Лесновском.

Текст размещен по 2 столбца на каждом листе (за исключением л. 23), в среднем по 25 строчек в каждом. В создании рукописи участвовали как минимум 4 книжника: 1-й, вероятно Радомир, переписал бо́льшую часть (кроме л. 22 и 23), 2-й — 51d1–52a11, 3-й — л. 94a14–22 и 124a1–125c25, 4-й — 102d1–13, 123a1–123d25, 133d1–7, 168b1–13. Возможно, последним 2 писцам принадлежит правка (преимущественно прояснение нечетких букв и восполнение пропущенных) по всему кодексу. Текст написан уставом разного размера. На мн. листах сохранились кириллические, почти нечитаемые записи мелким шрифтом. Украшение рукописи отличается богатством и оригинальностью и включает 2 заставки (л. 80 и 145v) и 314 неповторяющихся инициалов тератологического и византийского стиля. Заставки выполнены киноварью, а инициалы (наиболее часто **В** и **Р**) — киноварью и заполнены зеленым или желтым цветом. Из палеографических особенностей выделяется напи-

сание букв **Ѣ** (горизонтальная перекладина лежит по верхней линии строки), **Ѡ** (с низкой, едва обозначенной средней мачтой), **Ч** (чашеобразная, симметричная), **Ѧ** (треугольная петля спускается с верхней до нижней линии строки), **Ж** (верхняя часть сильно редуцирована), **И** (средняя перекладина у 1-го писца находится в нижней части строки, у 2-го — в верхней), **Ъ** (встречается редко, похожа на **Ь**), **ꙋ** (у 1-го писца обе петли одинаковы, у 2-го верхняя в виде маленького треугольника), **ѫ** (употребляется редко, верхние части слиты), **Ф** (имеет особое начертание: кольцо с точкой внутри и 2 мелкими внешними черточками — вниз и вверх). Встречаются, прежде всего у 1-го писца, редкие по сочетанию лигатуры. Нек-рые сокращенные слова пишутся без титла. Из надстрочных знаков также используются одинарная точка (над **І** (только в **Ы**), **ѹ** (часто без **О**), **Ѡ**, над др. гласными — в инициале и поствокальной позиции) и двойная точка (над диграфами и группами согласных).

Для орфографии 1-го писца характерно употребление 3 юсов (крайне редко **ѫ**), йотированных гласных (часто **Ю** после **Ч** и иногда после **Л**; **ѥ** не встречается), преимущественно **Ь** и правильная постановка **Ѣ**, а 2-й придерживался одноерового (**Ь**) и юсового (все 4) правописания. Орфографическая система 3-го книжника отличается определенной свободой в следовании нормам, использовании еров и юсов без позиционного выделения, последовательным употреблением **Ѣ**. Рашскому правописанию с одним ером (**Ь**), отказом от юсов и последовательной расстановкой йотированных гласных следовал 4-й книжник. В лексическом отношении памятник интересен сочетанием архаических черт и новообразованиями, а принцип перевода греческих лексем сближает его с Вукановым и рус. *Мстиславовым Евангелием*. Палеографические, орфографические и лингвистические особенности памятника демонстрируют приверженность каждого писца отличным системам правописания, что, вероятно, вызвано их обучением в разных школах. Некоторые особенности памятника отражают восточнославянское влияние кон. XII — сер. XIII в. (см. в ст. *Древнерусские (восточнославянские) влияния* на книжность юж. славян).

О судьбе Р. Е. известно лишь с кон. 60-х гг. XIX в., когда его купил католич. еп. Й. Ю. Штроссмайер у родственников А. Михановича (1796–1861), бывшего австр. консулом в Белграде и затем в Фессалонике. Возможно, подобно большинству книг из своего собрания, консул нашел кодекс в одном из македон. мон-рей. В научной лит-ре впервые памятник упомянут в «Лексиконе древнеславянско-греко-латинском» Ф. Миклошича (Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum: Emendatum auctum / Ed. F. Miklosich. Vindobonae, 1866. P. 9). Только Г. А. *Воскресенский* датировал Р. Е. XIV в. (*Воскресенский Г. А.* Славянские рукописи, хранящиеся в заграничных б-ках: Берлинской, Пражской, Венской, Люблянской, Загребской и двух Белградских. СПб., 1882. С. 45–46. (СбОРЯС; Т. 31. № 1)), остальные исследователи — XIII в.: Миклошич, еп. *Никанор (Ружичич)* (*Никанор (Ружичић), еп.* Стари српски рукописи у књижници Југослав. Академије у Загребу // ССКА. Разред 2. 1900. Књ. 34. С. 129–147), Б. Цонев (*Цонев Б.* Кирилски ръкописи и старопечатни книги в Загреб // Сб. Бълг. акад. на науките. София, 1913. Т. 1. С. 10), Мошин и др. Фототипическое издание текста в сопровождении палеографического и лингвистического исследования предприняли Р. Угринова-Скаловска и З. Рибарова (Радомирово евангелие. 1988).

Изд.: *Джурова А.* 1000 години бълг. ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. Табл. 104; Радомирово евангелие / Изд.: Р. Угринова-Скаловска, З. Рибарова. Скопје, 1988.

Лит.: *Mošin V.* Čirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1952. Dio 2: Reprodukcije. S. 12; 1955. Dio 1. № 7–12; *idem.* O podrijetlu Mihanovićeve ćirilske zbirke // Slovo. Zagreb, 1955. Br. 4/5. S. 71–84; *он же.* Палеографски албум на јужнослов. кирилско писмо. Скопје, 1966. С. 55; *Миовски М.* Морфолошка адаптација на личните и географските имиња во Радомировото евангелие // Годишен зб. на Филозофскиот фак-т. Скопје, 1973. С. 229–237; Речник на македон. црковнослов. текстови: Пробна свеска. Скопје, 1978; *Рибарова З.* Кон лингвистичко-литерарни контакти во северомакедон. библиски текстови, Радомирово евангелие // XI Науч. дискусија на семинарот за македон. језик, лит-ра и култура. Скопје, 1985. С. 167–176; *она же.* Глаголските форми во Радомировото евангелие // Литературен збор. Скопје, 1986. Год. 33. Кн. 3. С. 11–20; *она же.* Радомировото евангелие и неговото место во развојот на македон. црковнослов. писменост во 13 в. // Предавања на XXI семинар за македон. јазик. Скопје, 1989. С. 27–44; *она же.* Местото на Радомировото евангелие меѓу македон. црковнослов. текстови // Studia Linguistica Polono-Jugoslavica. Wrocław; Sarajevo, 1991. T. 6. C. 21–31; *она же.* Русизми во Радомировото евангелие // Македон.-рус. јазични, лит. и културни врски: Мат-ли од I македон.-рус. славистичка конф., Охрид, 23–24 авг. 1995 г. Скопје, 1998. С. 195–204 (то же // *Она же.* Палеословенистички студии. Скопје, 2009. С. 113–121); *она же.* Јазикот на македон. црковнослов. текстови. Скопје, 2005; *Десподова В., Славева Л. и др.* Македонски средневек. ракописи. Прилеп, 1988. Т. 1. С. 157–159; *Горина Н. Л.* Опыт оценки текстологической значимости разночтений: (На мат-ле списков слав. Евангелия XI–XV вв.) // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 323–338; *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на бълг. книжовници X–XVIII в. София, 2003. Т. 1. № 29; *Трајкова К.* За иницијалите во Радомировото евангелие // Филол. заметки. 2016. Вып. 14. № 1. С. 55–67.

М. М. Р.

РА́ДОМЫСЛЬСКОЕ И ЧЕРНО́БЫЛЬСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Киевской епархии, существовало в 1921–1930 гг., названо по г. Радомыслю (с 1946 Радомышль, ныне Житомирской обл., Украина). Викариатство было образовано не позднее 1 окт. 1921 г., когда с титулом «епископ Радомысльский и Чернобыльский» впервые упоминается викарий Киевской епархии *Назарий (Блинов)*. Еп. Назарий не признал обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ) (см. также *Обновленчество*). В кон. 1922 или нач. 1923 г. ВЦУ его «уволило на покой» и 25 янв. 1923 г. назначило на Радомысльскую кафедру прот. Александра Раевского; в качестве «Радомысльского и Чернобыльского архиепископа», викария обновленческой Киевской епархии, ок. 1924 г. упоминается Александр Чекановский.

В ночь на 4 апр. 1923 г. еп. Назарий был арестован, вероятно, в июле того же года выслан в Москву. 14 сент. 1924 г. во епископа Радомысльского и Чернобыльского, викария Киевской епархии, был тайно хиротонисан архим. Сергий (Куминский), его поставление позже было признано патриархом Московским и всея России св. *Тихоном (Беллавиным)*. В янв.—апр. 1925 г. еп. Сергий осуществлял временное управление *Киевской епархией*, на нем лежали обязанности по установлению связей между Патриархией и укр. епископами. 1 авг. 1926 г. еп. Сергий участвовал в хиротонии во епископа Бершадского, викария Подольской епархии, архим. *Варлаама (Козули)*. 23 окт. 1926 г. еп. Сергий был арестован в Москве, 7 янв. следующего года приговорен к ссылке в Марийскую

АО, после освобождения получил назначение в 1930 г. на *Бузулукское викариатство* Самарской епархии. После 1930 г. Р. и Ч. в. не замещалось.

В 1923–1928 гг. в неканонической *Украинской автокефальной православной церкви* имелось Радомысльско-Малинское вик-ство Киевской епархии, осуществлявшее управление приходами Радомышльской и Малинской окружных «рад». Викариатство возглавляли «епископы» Иоанн Гей (28 окт.—нояб. 1923), Михаил Маляревский (кон. 1923–1928). Последний в 1944 г. был принят в клир РПЦ в сане протоиерея, скончался в 60-х гг. XX в.

Лит.: *Білокінь С. І.* Розгром Київського єпархіального управління 1923 р. // Київська старовина. 1999. № 1(325). Січень/лютий. С. 89–106; *Ігнатуша О. М.* Інституційний розкол православної Церкви в Україні: Генеза і характер (XIX ст.— 30-ті рр. XX ст.). Запоріжжя, 2004; *Тригуб О. П.* Розгром української церковної опозиції в Російській Православній Церкві (1922–1939 рр.). Миколаїв, 2009; *он же.* Розкол Російської Православної Церкви в Україні (1922–39 рр.): Між державним політичним управлінням та реформацією. Миколаїв, 2009.

В. Г. Пидгайко

РА́ДОНИЦА (радуница), весенний поминальный день в народном календаре славян; в богослужении РПЦ — вторник 2-й седмицы по Пасхе (после воскресенья Антипасхи), посвященный поминовению усопших (см. ст. *Заупокойное богослужение*). Др. народные названия этого дня — «проводы», «деды», «гробки», «могилки» (см.: *Агапкина.* 2002. С. 294–298); у юж. славян подобные обряды связаны с понедельником той же седмицы, к-рый называется «побусани» или «бусани» у сербов и «софинден» у болгар (см.: *Миглев И.* Пасха мертвых: Связь с названием столицы Болгарии и ее праздником покровителя города // Revista de Etnologie și Culturologie. Chișinău, 2012. Vol. XI/XII. P. 127–130).

Происхождение и этимология. Комплекс весенних поминовений в слав. традициях, куда входит и Р., вероятно, имеет истоки в античности, в таких рим. праздниках в честь усопших, как Lemuria (Lemuralia), Carnaria, Rosalia, приходившихся на май—июнь (*Агапкина.* 2002. С. 266; см. также статью, критикующую последовательное приравнивание италийских Rosalia к слав. русалиям: *Златковская.* 1978). В Византии, а впосл. в разных регионах Греции ῥοσάλια/ῥοσσάλια/ῥουσάλια могли отмечаться как на Светлой седмице, так и до или после Пятидесятницы (с этой же традицией, вероятно, связаны арм. праздник Вардавар и южноиталийское наименование Пятидесятницы pascha rosata/pasca rusata) (*Puchner.* 2009). Однако этимология слова «радоница» не совсем ясна. По мнению М. Ю. Ф. Фасмера, наиболее адекватным является толкование этого слова как «радостного» пасхального поминовения; менее вероятной считается его связь со словом «родители» (в форме «родоница», также встречающемся в источниках) (*Фасмер М.* Этимологический словарь рус. языка. М., 1987. Т. 3. С. 431–432). Толкование Р. как «радостного» дня широко распространено в народной традиции («радульные деды», «радость мертвым» — *Агапкина.* 2002. С. 286, 288, см. также: *Булгаков.* Настольная книга. С. 653). Известны попытки объяснить слово «радоница», используя греч. слово ῥοδωνιά («розовый куст»), на основании аналогии с rosalia, древним италийским праздником в честь умерших, однако слово ῥοδωνιά не употребляется для обозначения поминального дня, а слово rosalia у славян преобразовалось в название языческих праздников после Пятидесятницы, не совпадающих по форме с античными,— «русальная» неделя (*Златковская.* 1978. С. 223). Еще одним вариантом является попытка сблизить слово «радоница» с литов. rauda — «рыдание», «плач» (*Неверович В. Э.* О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная кн. Смоленской губ. 1859 г. Смоленск, 1859. С. 216; *Лаучюте Ю.* Перунъ, Велесъ и балто-славянская проблематика // Балто-славянские этноязыковые отношения в ист. и ареальном плане. М., 1983. С. 30). Прот. Г. Дьяченко сопоставлял слово «радоница» с лат. radio (блистать) (Полный церковно-славянский словарь. М., 1900, 1993р. С. 535–536).

Р. в богослужебном уставе. В Типиконе и богослужебных книгах нет ни самого слова «радоница», ни указаний на поминовение усопших на 2-й седмице по Пасхе. Церковную традицию поминать усопших во вторник 2-й седмицы по Пасхе обычно объясняют тем, что в течение 2-й половины Страстной седмицы и всю Светлую седмицу запрещено совершение заупокойных литий и панихид: «Подобает ведати: Яко литиа за упокой в притворе не бывает до недели фомины» (указание Типикона после 1-го часа в *Великий четверг*). Это правило фиксируется в разных редакциях Иерусалимского устава (см., напр.: *Миркович.* Типикон. Л. 146б; ГИМ. Син. 329. Л. 233, 3-я четв. XIV в.; греч. Типикон 1577 г. (Fol. 82)). Указание на восстановление ежедневных заупокойных литий помещается в Типиконе после утрени понедельника 2-й седмицы по Пасхе. Об этом же говорится в гл. 169 Номоканона при Большом Требнике: «В дванадесятодневном, в первую седмицу 40-цы, и в Великую седмицу, и в Светлую неделю, в недельныя дни, и в великия праздники помины не бывают» (Требник. М., 1884. Л. 289). Первым днем после этого периода является вторник 2-й седмицы; понедельник этой седмицы не совсем подходит для установления поминовения, поскольку накануне, в воскресенье вечером, еще не совершаются заупокойные литии,— следов., неуместно и совершение панихиды (см.: *Никольский.* Устав. С. 642; *Афанасий (Сахаров), священноисп., еп.* О поминовении усопших по уставу Правосл. Церкви. СПб., 1995. С. 47).

Возможные основания для Р. в святоотеческой традиции. В популярной и даже научной лит-ре нередко встречается утверждение, что к Р. имеет отношение гомилия свт. Иоанна Златоуста «О кладбище и кресте» (*Ioan. Chrysost.* De coemet. et de cruc. // PG. 49. Col. 393–398; CPG, N 4337), произнесенная предположительно в Великую пятницу в 391 или 392 г. Однако в этой гомилии говорится о выходе на кладбище в день воспоминания Св. Креста, что не имеет связи с к.-л. особым днем поминовения усопших.

Кроме того, с днем Р. связывается проповедь, приписываемая свт. Амвросию Медиоланскому (нач.: «Достойно и праведно есть, братие, после торжества Пасхи, которое мы праздновали, разделить радость нашу со святыми и мучениками и им, как участникам Страданий Господа, возвестить славу Воскресения Господня») (см., напр.: *Булгаков.* Настольная книга. С. 653). Атрибуция этой проповеди свт. Амвросию восходит к дополненному венециан-

скому переизданию мавристского издания его творений (*S. Ambrosii Mediolanensis episcopi* Opera. Venetiis, 1751. T. 4. Appendix. Col. 584–585 (Serm. 61)). Впосл. эта проповедь всегда публиковалась среди творений св. Максима, еп. Туринского, но с оговорками о сомнительности и такой атрибуции тоже (*Maxim. Taurin.* Serm. 86 // PL. 57. Col. 703–704; *Idem.* Serm. 14 (dub.). De Natale Martyrum // CCSL. 23. P. 54–55). В России этот текст в XIX в. был использован для обоснования древности и легитимности существующей практики отмечать Р. (вероятно, он был заимствован не из издания творений свт. Амвросия, а из тридентского Римского Бревиария, в к-ром отрывок приписываемой ему проповеди (иногда обозначается как Serm. 22) входит в качестве чтения в состав общей службы апостолам, евангелистам и мученикам в пасхальное время).

Очевидно, в формировании традиции Р. как дня поминовения бóльшую роль играли народные традиции.

Поминовение усопших в Великий четверг. У слав. народов известна традиция поминовения усопших в Великий четверг (*Агапкина.* 2002. С. 267): в этот день у болгар, гагаузов, сербов приняты посещение кладбища и ритуальное «кормление» покойников (в т. ч. предложение покойникам крашеных яиц). У сербов это поминовение может носить название «предускршње задушнице» (т. е. поминальный день перед Воскресением; см.: Велика недеља // Словенская митологија: Енциклопедијски речник. Београд, 2001. С. 69–70). За пределами Балканского региона этот поминальный день встречается редко, однако фиксируется в средневек. источниках. В Польше в XV в. проповедник Михал из Яновца обращался к прихожанам с упреками, что они в Великий четверг устраивают трапезу на могилах, танцуют и разжигают костры для «обогрева» покойников (*Агапкина.* 2002. С. 272). На Руси поминовение усопших в Великий четверг упоминается в нескольких памятниках XVI в.: 1) в особой редакции XVI в. «Слова о посте к невежам» («...в святыи Великии четверток поведають мрътвым мяса и млеко и яица...»; см.: *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Др. Руси. М., 1913. С. 15; датировка «Слова...» XII–XIII вв. сомнительна, ср.: *Мансикка В. Й.* Труды по религии восточных славян. М., 2016. С. 206); 2) в одной из редакций XVI в. рус. компиляции на основе слова свт. Григория Богослова на Богоявление (слово 39, «Опять Иисус мой, и опять таинство», рус. компиляция, нач.: «Ведите ли оканьную и скверньную службу»): «...и сметье у ворот жгут в великои четверг. молвящ тако у того огня душа приходяще огреваются...» (*Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Др. Руси. М., 1913. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. С. 34); 3) в Стоглаве, в ответе на 26-й царский вопрос (гл. 41): «...А в Великии четверг порану солому палят и кличют мертвых; никоторыи ж невегласе попы в великий четверг соль под престол кладут и до се[д]мого четверга по велице дни тако держат...» (см.: Царские вопросы и соборные ответы о многоразличных церковных чинах: (Стоглав). М., 1890. С. 193). В столовом Обиходнике Волоколамского мон-ря XVI в. в Великий четверг указана панихида (ЧОИДР. 1880. Кн. 3. С. 16: «В великий четверток перед обеднею панахида бывает...»), что явно говорит о частичной церковной рецепции поминовения усопших в этот день, но данная инициатива распространения не получает, поскольку явно противоречит церковному уставу.

Пасха как поминальный день. У вост. славян важное место в цикле поминальных дней занимает Пасха: согласно народным представлениям, на Пасху или в четверг Светлой седмицы («навский великдень», т. е. Пасха покойников) покойники возвращаются на землю, к живым, а потом их нужно проводить обратно — отсюда название «проводы» (*Агапкина.* 2002. С. 274–278). Существовало представление о том, что умершие тоже справляют Пасху — в сам день Пасхи или в Светлый четверг. Посещение кладбищ в день Пасхи и оставление на могилах красных яиц были своего рода оповещением усопших о наступлении Пасхи. На кладбищах могла устраиваться трапеза (собственно — разговление после поста). Исследователи отмечают, что наибольшее распространение и разнообразие получают у вост. славян традиции, связанные с поминовением усопших именно на Р.,— не исключено, что это связано с тем, что поминовение становилось возможным после Антипасхи с т. зр. церковного устава, и с тем, что идея разделить радость Воскресения Христова с усопшими была не чуждой и для представителей Церкви. Были широко распространены посещение могил на Р., уход за ними, трапеза на могилах, выливание остатков вина или др. спиртных напитков на могилу. Одним из основных продуктов на этих трапезах были крашеные яйца красного (*Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 765) или др., более «скромного» («жалобного») цвета — желтого или зеленого (*Агапкина.* 2002. С. 285–289; *Сахаров И. П.* Сказания рус. народа. СПб., 1885. С. 187).

Р. на Руси в XV–XVIII вв. В качестве обозначения определенного дня (или седмицы) годового круга термин «радоница» (радуница, радуницы) используется в рус. документах с XV в. Самое раннее зафиксированное употребление слова «радоница» — в известии о событиях 1372 г. из Троицкой летописи по списку предположительно нач. XV в.— рукописи, сгоревшей во время московского пожара 1812 г., так что это употребление известно лишь из выписки, сделанной Н. М. Карамзиным: «Литва и ляхи и жемоть придоша изгоном по Велице дни на другой недели во вторник на заутрие по радунице, в то время, егда обедню поют» (*Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 1993. Т. 5. Примеч. 25. С. 231). В академическом списке Суздальской рукописи кон. XV в. слово «радоница» отсутствует (РГБ. Ф. 173/I. № 236. Л. 256; ПСРЛ. СПб., 1846. Т. 1. С. 232; Т. 1. Ч. 3. Л. 1928. Стб. 534). В аналогичных изложениях событий 1372 г. слово встречается и в др. рукописях: в «Летописи Авраамки» по рукописи кон. 60–70-х гг. XV в. (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 95; ЦНБ АН Литвы, F 22–49, 1-я часть конволюта), в Новгородской 4-й летописи по списку посл. четв. XV в. (ПСРЛ. Л., 1929. Т. 4. Ч. 1. С. 297), в этой же летописи — при описании зимы 1390 г. (Там же. Ч. 2. С. 369).

В XVI в. слово «радоница» употребляется регулярно: в изложении событий 1372 г. в Симеоновской летописи (ПСРЛ. Т. 18. С. 112, по списку нач. XVI в.) и др. летописях (напр.: ПСРЛ. Т. 16. Стб. 95); в ряде летописей под 1493 г., при описании пожара в Москве: «Апреля 16, на радуницы»

(ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 162; Т. 8. С. 226; Т. 12. С. 235; Т. 18. С. 278; Т. 20. С. 359); в нек-рых случаях Р. характеризуется как день поминовения: «Противъ Радуницы усопшихъ вь вторникъ» (в Тверской летописи — ПСРЛ. СПб., 1863. М., 1965[Р]. Т. 15. Стб. 501); в известии о солнечном затмении 1540 г. (Псков. Лет. 1955. Вып. 2. С. 229); о закладке церкви в 1549 г. и о приезде архиеп. Пимена в 1555 г. (ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 153, 157). Как обозначение времени слово «радоница» используется в разрядах 70-х гг. XVI в. (ДРВ. М., 1790. Ч. 14. С. 311, 359).

В нек-рых списках XVI в. «Хождения за три моря» Афанасия Никитина используется выражение «в Радуницу» вместо «в Фомину неделю» (Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1466–1472 гг. М.; Л., 1948. С. 12, 37, 135 (примеч. к С. 12) — это, возможно, говорит о правке языка в нек-рых списках, из-за чего слово «радоница», как более народное, было удалено, см.: Хожение за три моря Афанасия Никитина. Л., 1986. С. 116). Намек на поминовение усопших можно усмотреть в указании приходно-расходной книги Тихвинского мон-ря за апр. 1591 г.: «Куплено яиц на братью посли Велица дни к радоницам на 16 алтын на 4 деньги» (*Абеленцева О. А.* Трапеза в Успенском Тихвинском монастыре (по мат-лам «Указа о трапезе» 1589/90 г. и расходной книги 1590–1592 гг.) // Петербургский ист. ж. 2018. № 3(19). С. 14). В Стоглаве Р. упоминается в гл. 41 (соборные ответы на царские вопросы), в вопросе 25: «А о велице дни окличка на радуницы въюнец, и всякое в них бесование» (Царские вопросы и соборные ответы о многоразличных церковных чинах: (Стоглав). М., 1890. С. 192) — в этом контексте Р. связана скорее всего не с поминовением усопших, а с окликанием молодоженов (*Грузнова.* 2012. С. 155; *Фурсова Е. Ф., Васеха Л. И.* Очерки традиционной культуры украинских переселенцев Сибири XIX — первой трети XX в. (по материалам Новосиб. обл.). Новосиб., 2004. Ч. 1. С. 46; об амбивалентности функций Р., поминальной и свадебной (ср. название «Красная горка»), см.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области слав. древностей. М., 1982. С. 65. Примеч. 64). В некоторых документах XVII в. Антипасха обозначается словами «Радоничное (или Радонишное) воскресенье» (Словарь рус. языка XI–XVII вв. М., 1995. Вып. 21. С. 124).

Слово «радоница» появляется в особой редакции Типикона (по ркп. 1608 г.), в текст которого включены указания столового Обиходника: «В ту ж в неделю в радоницу братии рыба да пиво сычное, а другои недели по Пасце в среду и в пяток икра или лапша да пиво обычное» (РГБ. Ф. 256. № 449. Л. 488 об.).

Т. о., в документах XV–XVI вв. отсутствуют ясные указания на заупокойное богослужение в этот день. В большинстве рус. монастырских Обиходников и соборных Чиновников XVI–XVII вв. Р. не упоминается, тем более это касается канонического корпуса богослужебных книг (Типиконов, Триодей). На основании упомянутых выше предостережений против языческого поминовения усопших в Великий четверг и указания на панихиду в Обиходнике Волоколамского мон-ря можно сделать вывод, что Великий четверг воспринимался в народном сознании как более важный поминальный день по сравнению с Р., хотя поминовение усопших на Р. в этот период, видимо, все-таки существовало («Радоница усопших» в Тверской летописи).

Заупокойные службы во вторник 2-й седмицы по Пасхе в документах XVII — 1-й пол. XVIII в. имеют характер частного поминовения и не сопровождаются термином «радоница». Впервые определенное указание на церковное поминовение усопших в этот день фиксируется в «Указе о звону и о чину» московского Успенского собора 30-х гг. XVII в., в к-ром отмечено совершение «большой» панихиды (по всей видимости, в понедельник 2-й седмицы по Пасхе вечером) по патриарху сщмч. Ермогену и всем пострадавшим от поляков; во вторник после заамвонной молитвы на литургии совершалась еще одна панихида. Несмотря на соборный характер, панихида была все-таки посвящена не всем усопшим вообще, а вполне определенной группе людей. В др. годы эта панихида могла быть перенесена на 6-ю или 2-ю субботу по Пасхе (*Голубцов.* Чиновники московские. 1908. С. 133–134; то же — в московском успенском «Указе трезвоном во весь год», ок. 1634 — РИБ. Т. 3. Стб. 138–139).

В московских «Выходах патриарших» 1666–1674 гг. во вторник 2-й седмицы по Пасхе 1669 г. указана панихида по скончавшейся незадолго до этого царице Марии Ильиничне Милославской, супруге Алексея Михайловича. Такая же панихида повторяется в четверг и в субботу этой седмицы (ДАИ. Т. 5. С. 141). В Уставе Московских патриархов (ДРВ. Ч. 10. С. 255) отмечается совершение панихиды по царице Марии в разные дни этой седмицы (во вторник в 1687, в четверг в 1688, в субботу в 1689) — т. о., это была частная панихида, не привязанная к Р., при этом годовая поминальная память царицы переносилась с Великого поста на Фомину седмицу. Аналогичное указание о переносе панихиды по царице Марии приводится в «Чиновнике соборном» 10-х гг. XVIII в.: если 1 апр. (день рождения царицы) случится на Страстную или Светлую седмицу, панихиду по ней поют в четверт 2-й седмицы по Пасхе (*Голубцов.* Чиновники московские. 1908. С. 224). В «Реестрах... о бываемых повсягодно поминовениях» с XVIII в. печатается указание о переносе годовых памятей почивших на 2-ю седмицу по Пасхе: «По которых же из оных высочайших персон памяти прилучатся быть между субботы Лазаревою и Фоминым понеделником, в неделю Ваий, и на Страстной и Светлой неделях, и о таковых о всех поминовение чинить в Фомин понеделник, отправляя общую по них паннихиду неотменно» (изд. «Реестра...» 1745 г. (Л. 12), 1762 г. (Л. 12 об.); в XIX в. вместо «понедельника» стали печатать «вторник»: изд. «Реестра...» 1826 и 1874 гг. (Л. 13), «Панихидная роспись» 1897 г. (Л. 14)).

В окружном послании еп. Переяславского Гервасия (Линцевского) от 13 янв. 1758 г. содержится пункт о Р.: «...такожде по Светлом празднике Воскресения Христова, в понедельник Фомин, т. е. на проводы, под церквами на гробех усопших не пировать, кроме церковнаго помянавения» (Маяк. 1843. Т. 11. С. 122–132; *Неверович.* О праздниках. С. 216). Как особый день поминовения в этом тексте указан понедельник, к-рый называется «проводы» — традиционное для западнорус. епархий обозначение Р. Не исключено, что под церковным поминовением подразумевается заупокойная лития или полная панихида, но точных данных об этом текст послания не содержит.

Празднование Р. в XIX–XXI вв. В «Церковном словаре» П. А. Алек-

сеева слово «радуница» впервые появляется только в 3-м изд., 1817–1819 гг. (Т. 4. С. 5–6; ни в 1-м изд. 1773–1779 гг., ни во 2-м изд. 1794 г. этого слова нет). Материалы XIX в. показывают картину соединения церковного поминовения усопших с народными обычаями. Р. (или проводы) могла отмечаться в разные дни, как правило во вторник 2-й седмицы по Пасхе (*Никольский*. Устав. С. 641; *Булгаков*. Настольная книга. С. 652; *Теодорович Н. И.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1888–1903. Т. 2. С. 613, 622, 851). В западнорус. епархиях проводы чаще всего отмечались в понедельник той же седмицы (см., напр.: *Теодорович*. Там же. Т. 1. С. 151, 154; *Фурсова, Васеха*. Очерки традиционной культуры. С. 63). В материалах Н. И. Теодоровича есть указания на проводы в воскресенье Антипасхи (*Теодорович*. Ист.-стат. описание. Т. 1. С. 67, 121, 151; Т. 3. С. 286), в дни Светлой седмицы (вторник и суббота: Там же. Т. 3. С. 220; пятница: Т. 3. С. 284; достаточно часто — суббота: Т. 1. С. 143; Т. 3. С. 283; ср.: Бабий велыкдень // Волынские ЕВ. 1905. № 16. С. 515; Черты из религ. жизни народа (из пастырских наблюдений) // Подольские ЕВ. 1900. № 8. Ч. неофиц. С. 162), в четверг 2-й седмицы (*Теодорович*. Ист.-стат. описание. Т. 4. С. 764). Не исключено, что существование этих вариантов было обусловлено разной степенью готовности церковного причта пойти навстречу желанию народа поминать сродников в период, когда по уставу поминовение не положено. В нек-рых случаях фиксируется совершение проводов в разные дни (напр., как выше, в Светлые вторник и субботу или же в Светлую субботу и на Антипасху, см.: Бабий велыкдень. С. 515). Иногда распределение проводов на неск. дней преследовало практическую цель поминовения усопших на разных кладбищах: напр., в г. Кременец Волынской епархии находилось 3 кладбища, проводы на к-рых отмечали в разные дни — в Светлую субботу, в понедельник и во вторник 2-й седмицы по Пасхе (*Теодорович*. Ист.-стат. описание. Т. 3. С. 60; см. также: Нечто по поводу предложения данного преосвященным Вениамином Черниговской духовной консистории касательно поминовения умерших на их могилах // Волынские ЕВ. 1884. № 1. Ч. неофиц. С. 479; описание посещения неск. кладбищ в один день на Р. в художественной лит-ре: *Шмелев И.* Лето Господне. М., 2009. С. 379–380). Иногда проводы переносили на др. день (обычно со вторника на понедельник или воскресенье), для того чтобы не терять рабочий день, важный для весенного сезона (*Теодорович*. Ист.-стат. описание. Т. 2. С. 1097; *Иларионов В., свящ.* Из дневника священника // Туркестанские ЕВ. 1907. № 16. С. 419). При совпадении Р. с царским праздником поминовение могло быть в понедельник (*Булгаков*. Настольная книга. С. 652).

Проведение Р., или проводов, имело неск. вариантов. Самый полный вариант церковного поминовения усопших в этот день подразумевал крестный ход на кладбище после литургии и служение частных панихид на кладбище (Бабий велыкдень. С. 515; *Теодорович*. Ист.-стат. описание. Т. 4. С. 860, 875); общая панихида по усопшим могла проводиться в церкви до крестного хода (Там же. Т. 2. С. 1093) или же на кладбище после него (Там же. Т. 3. С. 425–426; Фомина неделя // Подольские ЕВ. 1902. № 16–17. С. 378–379).

Из-за отсутствия в Типиконе Р. и на основании общего праздничного характера богослужения этих послепасхальных дней знатоки устава и в XIX и в XX в. неоднократно указывали на то, что вечерня, утреня и литургия на Р. не должны включать заупокойных песнопений (*Булгаков*. Настольная книга. С. 652; *Афанасий (Сахаров)*. О поминовении усопших. С. 47). Несмотря на это, в документах упоминается служение заупокойной литургии (Проводы или радоница в ее истории // Кишиневские ЕВ. 1888. Ч. неофиц. № 10. С. 378. *Теодорович*. Ист.-стат. описание. Т. 3. С. 425–426; Архиерейские служения // Рижские ЕВ. 1912. № 8. С. 269; Епархиальная хроника // Тверские ЕВ. 1903. № 10. С. 272). Согласно подробному описанию торжества на Р. в г. Каменец-Подольском в 1896 г., во время объединенного крестного хода от городских церквей пели ирмосы пасхального канона, читали Евангелие о воскресении мертвых, совершали заупокойную литию, в кладбищенском храме служили заупокойную литургию (с заупокойным кондаком по входе и с заупокойной ектенией), общую панихиду, в середине к-рой (по 6-й песни канона) совершали обход кладбища при пении пасхальных ирмосов и тропаря Пасхи, неск. литий над могилами, затем у часовни продолжалась панихида. После окончания общих торжественных богослужений священники проводили частные панихиды на могилах (см.: *Белостоцкий И., свящ.* Церковно-народное торжество поминовения усопших в г. Каменце-Подольском 2 апр. сего 1896 г. // Подольские ЕВ. Ч. неофиц. 1896. № 19–20. С. 383–388).

Крестный ход мог не совершаться, и люди добирались до кладбища кто как мог (Проводы или радоница в ее истории // Кишиневские ЕВ. 1888. Ч. неофиц. № 10. С. 376); нередко на кладбище собирались во 2-й половине дня, без посещения литургии в храме, но на кладбище обязательно совершались панихиды или литии (*Теодорович*. Ист.-стат. описание. Т. 2. С. 1097; *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 765; *Неверович*. О праздниках. С. 150). После совершения панихид начиналось угощение, к-рое нередко перерастало в безобразную пьянку, о чем неоднократно высказывались представители духовенства на страницах церковной печати. В нек-рых случаях богослужение на Р. ограничивалось панихидой в церкви.

В связи со стесненным положением Русской Церкви в XX в. традиция крестных ходов на Р. оказалась почти утраченной, хотя в нек-рых местах они все же совершаются и в наст. время (напр., в Каменской епархии). В Богослужебных указаниях 50-х гг. XX в. присутствовала несогласованность по поводу возможности добавления заупокойных текстов: напр., согласно Богослужебным указаниям на 1951 (С. 70, 25 апр.) и 1953 (С. 155, 1 апр.) гг., на литургии допускается добавление заупокойных прокимна, Апостола, аллилуиария и Евангелия, а Богослужебные указания на 1958 г., наоборот, строго запрещают такое добавление (С. 137, 9 апр.). В практике Русской Церкви кон. XX — нач. XXI в. Р. неизменно отмечается во вторник 2-й седмицы по Пасхе; при совпадении с днем памяти великого святого (напр., вмч. Георгия Победоносца 23 апр. по ст. ст.) Р. остается на своем месте, а память святого переносится на другой день (понедельник или среду — см.: Богослужебные указания на 1997 г. М., 1996. С. 186, 189; Богослужебные

указания на 2008 г. М., 2007. С. 298), добавление заупокойных текстов не разрешается. В практике РПЦЗ видно более гибкое отношение к дате Р.: при совпадении вторника 2-й седмицы по Пасхе с днем памяти великого святого Р. переносится на понедельник (см., напр.: Типикон сиесть Церковный устав на 1997 г. Б. м., б. г. С. 55), добавление заупокойных текстов запрещено.

Р. у старообрядцев. В XIX — нач. XX в. у старообрядцев фиксируется традиция совершения крестного хода с пасхальными песнопениями на кладбище и обхождения могил (хотя нек-рые календари, издававшиеся старообрядческими изд-вами, не содержат указания на Р.: Старообрядческий месяцеслов-календарь [на 1910–1911 гг.]. Уральск, 1910. С. 9). В том же виде эта традиция бытует и у мн. общин совр. старообрядцев — после литургии совершается крестный ход с пением пасхального канона, на могилах проходят заупокойные литии и исполняются песнопения Пасхи. Согласно богослужебным указаниям, издаваемым клириками Русской Православной Старообрядческой Церкви (см., напр.: Богослужебный устав на праздничные и воскресные дни 2019 года. Б. м., б. г. С. 83–85), вечерня и утреня не имеют заупокойных добавлений, панихида совершается после отпуста вечерни, на литургии по входе на «Славу» — кондак заупокойный, к чтениям добавляются заупокойные прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие и причастен, произносится заупокойная ектения. Заупокойные чтения отмечаются и в календарях, иногда вместе с указаниями на заупокойную ектению (напр.: Православный старообрядческий церковный календарь, 7518. 2010. М., б. г. С. 34; в разные годы такие указания помещались как на вторник, так и на понедельник и вторник, в последние годы — только на вторник). Те же указания, касающиеся дня Р. и добавления заупокойных чтений, можно встретить в календарях, издаваемых Русской Древлеправославной Церковью. В календарях, издаваемых беспоповскими согласиями, Р. и поминовение усопших отмечаются для понедельника и вторника, так же в календарях Древлеправославной Поморской Церкви; при совпадении вторника с днем памяти великого святого, напр. 23 апр., поминовение бывает только в понедельник (Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 1997 г. М., 1996. С. 22). В месяцесловах, издаваемых старопоморскими общинами, Р. и поминовение усопших отмечаются или только во вторник (месяцесловы 1998, 2001 гг., при совпадении вторника с днем памяти великого святого — только в понедельник, напр. в изд. 1997 г.), или в понедельник и во вторник 2-й седмицы по Пасхе (напр., месяцеслов на 2001–2002 гг.), а в изданиях последних лет слово «радоница» отсутствует (Месяцеслов христиан древлеправославного кафолического исповедания и благочестия старопоморского согласия, 2011. 7519. М., б. г. С. 53; в тексте календаря есть только фраза «От сего дня начинается поминовение усопших») или же в тексте календаря помещается указание, осуждающее Р. (напр.: «Ни киих же радониц глаголемых от нециих несмысленых, отнюдь не прияли от отец устава служити и не вемы како» — Месяцеслов християн древлеправославнокафолического исповедания и благочестия старопоморского федосеевского согласия на лето 7518 (с сент. 2009 по сент. 2010 г.). С. 53).

Сведения о том, что нек-рые старообрядческие общины не отмечают Р., по всей видимости, связаны с достаточно поздним временем осознания Р. как общего дня поминовения (*Авдеева В. И.* Старообрядцы Сибири — кержаки // УЗ Алтай. гос. акад. культуры и иск-в. 2018. № 3(17). С. 265).

Лит.: *Туманов П. С.* Нарочитые дни поминовения умерших в течение Пятидесятницы: Радоница и Троицкая суббота // Черниговские епарх. изв. 1905. № 9. Ч. неофиц. С. 285–293; *Златковская Т. Д.* Rosalia — русалии? (О происхождении восточнослав. русалий) // VIII Междунар. съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор слав. народов. М., 1978. С. 210–226; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы слав. нар. календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002; *Puchner W.* In Namen der Rosa: Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel // *Idem.* Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums. W.; Köln; Weimar, 2009. S. 47–105; *Грузнова Е. Б.* На распутье Средневековья: языческие традиции в рус. простонародном быту (конец XV–XVI вв.). СПб., 2012.

А. А. Лукашевич

РА́ДУ БРЫНКОВЯ́НУ [румын. Radu Brâncoveanu] († 15 авг. 1714, Стамбул), мч. (пам. румын. 16 авг.) Румынской Православной Церкви, сын господаря Валашского княжества мч. Константина Брынковяну — см. в ст. *Константин Брынковяну.*

РАДУЖА́НСКИЙ В ЧЕСТЬ КАЗА́НСКОЙ ИКО́НЫ БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Владимирской и Суздальской епархии Владимирской митрополии), находится в г. Радужном Владимирской обл. Основан решением Синода РПЦ от 15 июля 2016 г. на месте архиерейского Казанского подворья, образованного в 2014 г. в г. Радужном. В мон-ре имеются храм во имя преподобномучениц вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и инокини Варвары (2007–2008), сестринский корпус, хозяйственные постройки. С 2020 г. планируется возведение собора в честь Казанской иконы Божией Матери.

К обители приписаны подворья в г. Петушки (с домовой ц. Иверской иконы Божией Матери) и в г. Суздале, при Кресто-Никольском храме (1770).

Среди святынь Р. м.— ковчег с частицей мощей прп. Александра Свирского, икона священноисп. Афанасия (Сахарова) с частицей его мощей и чтимый Иверский образ Божией Матери, написанный на Св. Горе Афон.

К июню 2020 г. в Р. м. проживали игум. Варвара (Скобелкина) и 7 сестер.

Арх.: Архив ЦНЦ.

РАДУ́ЛЬФ ГЛАБЕ́Р — см. *Родульф Глабер.*

РА́ЕВ Николай Павлович (18.02. 1855, Н. Новгород — 26.02.1919, Армавир), обер-прокурор Синода, российский гос. и общественный деятель, педагог, организатор высшего жен. образования. Род. в семье проф. Нижегородской ДС Павла Ивановича Раева (фамилия по отцу — Писарев; впосл. митрополит С.-Петербургский и Ладожский *Палладий (Писарев-Раев)*) и его супруги Анны Ивановны Покровской († 1860), дочери протоиерея нижегородского кафедрального собора. Крещен 20 февр. того же года в нижегородской Николаевской ц., восприемниками были дедушка, ключарь кафедрального собора прот. Иоанн Львович Покровский (с 1859 архим. Иоаким), и бабушка, вдова священника с. Ивановского Арзамасского у. Прасковья Васильевна Писарева (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 8. Д. 5. Л. 381–381 об.).

По окончании курса в среднем светском учебном заведении и после сдачи экзамена на аттестат зрело-

сти был принят в число студентов Лазаревского ин-та восточных языков, 1 июня 1878 г. окончил курс. Начал гос. службу 29 янв. 1878 г. старшим канцелярским чиновником в Московской удельной конторе. Указом Сената от 6 марта 1880 г. утвержден в чине губ. секретаря. 27 апр. 1881 г. назначен окружным надзирателем IX округа 1-го разряда Московской удельной конторы. 24 сент. 1881 г. произведен в коллежские секретари.

17 июня 1882 г. Р. утвержден в звании директора Вязниковского тюремного отделения. 19 окт. 1883 г. избран почетным мировым судьей Вязниковского судебного округа. 20 июня 1884 г. указом Сената за выслугу лет Р. произведен в титулярные советники. Тогда же назначен членом попечительского совета Вязниковской жен. прогимназии, но 11 окт. 1885 г. по собственному прошению освобожден от этой должности. До 12 нояб. 1885 г. Р. заведовал Вязнико-Гороховецким округом, затем исполнял обязанности инспектора народных училищ 2-го р-на Саратовской губ. (в 1886 утвержден в занимаемой должности).

8 янв. 1888 г. Р. произведен в чин коллежского асессора, 15 июня 1890 г.— в чин коллежского советника. 10 окт. 1890 г. назначен директором народных уч-щ Вологодской губ., 8 июля 1891 г. получил чин статского советника. 8 янв. 1892 г. Р. перевели на должность директора народных уч-щ Курской губ.

24 сент. 1894 г. Р. назначен чиновником особых поручений 5-го класса при министре народного просвещения. По предложению министра народного просвещения гр. И. Д. Делянова от 8 окт. 1894 г. на него возложили исполнение обязанностей директора С.-Петербургских (Бестужевских) высших жен. курсов. Директором этих курсов он стал 29 мая 1895 г. (Высочайший приказ датирован 11 июля 1895). 1 янв. 1896 г. произведен в действительные статские советники. В 1898 г., после смерти отца, митр. Палладия, пожертвовал его церковную б-ку С.-Петербургским высшим жен. курсам.

По предложению министра народного просвещения В. Г. Глазова от 13 мая 1905 г. Р. был оставлен на службе еще на 5 лет, однако 8 окт. его уволили с должности директора Высших жен. курсов. 12 окт. 1905 г. назначен членом Совета министра народного просвещения (без денежного содержания).

3 дек. 1905 г. Р. учредил в С.-Петербурге Высшие историко-литературные и юридические жен. курсы (курсы высшего образования для женщин). Осенью 1906 г. началось систематическое обучение слушательниц на 2 фак-тах: историко-литературном и юридическом. Среди лекторов были известные рус. ученые, в т. ч. прот. К. М. *Аггеев,* А. А. *Васильев,* проф. А. И. *Введенский,* Н. О. *Лосский,* С. Л. *Франк,* М. В. Бернацкий, И. Х. Озеров, П. Б. Струве, Вяч. И. *Иванов,* Н. А. Котляревский, П. Н. Сакулин, Л. В. Щерба, В. Н. Перетц, И. Ф. *Анненский,* Э. Д. Гримм, Ф. Ф. Зелинский, И. Д. Андреев, Р. М. Орженцкий, Н. А. Гредескул, П. И. Люблинский, М. Я. Пергамент, М. А. Рейснер. В числе слушательниц курсов была А. А. *Ахматова.*

Р. оставался директором курсов вплоть до назначения на должность обер-прокурора Синода, затем обязанности директора исполняла его 2-я супруга Софья Георгиевна Бедюх, дочь потомственного дворянина, с которой Р. обвенчался 7 янв. 1908 г. в с.-петербургской ц. во имя мц. Татианы при Ларинской гимназии (его 1-й женой была дочь почетного гражданина Евгения Ивановна Куликова; брак расторгнут 12 нояб. 1903 постановлением Синода № 10711, тогда же Р. было разрешено вступить в новый брак). 8 нояб. 1912 г. Р. и его супруга получили потомственное дворянство. 12 янв. 1915 г. Р. был утвержден почетным мировым судьей Царскосельского у. Петроградской губ.

К лету 1916 г. обер-прокурор Синода А. Н. *Волжин,* резко отрицательно относившийся к Г. Е. *Распутину* и митр. Петроградскому и Ладожскому *Питириму (Окнову),* решил подать в отставку и сообщил об этом председателю Совета министров Б. В. Штюрмеру. 1 авг. 1916 г. Штюрмер сделал личный доклад имп. Николаю II, в к-ром указал, что Волжин просил представить на Высочайшее рассмотрение его ходатайство об отставке. В сводке своего доклада Штюрмер записал, что митр. Питирим хотел бы видеть в качестве преемника Волжина ген. Н. К. Шведова, вновь назначаемого товарища обер-прокурора Синода кн. Н. Д. *Жевахова,* Р. или гос. секретаря С. Е. Крыжановского. Император временно отложил решение этого вопроса, назначив и. о. обер-прокурора Н. Ч. Зайончковского, товарища обер-прокурора в 1915–1916 гг. (Монархия перед крушением: 1914–1917: Из бумаг Николая II / Сост.: В. П. Семенников. М., 1927. С. 141). Т. о., назначение нового обер-прокурора в то время зависело непосредственно от желания митр. Питирима, который имел наиболее доверительные отношения с Р., поскольку митр. Палладий (Раев) в 1894 г. возглавил епископскую хиротонию митр. Питирима (*Куликов С. В., публ.* «Успокоения нечего ожидать»: Письма кн. М. М. Андроникова Николаю II, Александре Федоровне, А. А. Вырубовой и В. Н. Воейкову // Источник: Док-ты рус. истории. М., 1999. № 1. С. 39). Об этом свидетельствовал и протопр. Г. И. *Шавельский,* отметивший, что путь к креслу главы духовного ведомства в то время лежал «через гостиную столичного митрополита», в к-рой «пресмыкались» ген. Шведов, кн. Жевахов и Р. (*Шавельский.* 1996. С. 65–66). В итоге имп. Николай II остановился на кандидатуре Р., к-рый был принят им в Ставке 25 авг. 1916 г. 27 авг. 1916 г. Р. посетил митр. Питирима в Александро-Невской лавре и по окончании часовой беседы получил от него благословение иконой Божией Матери.

30 авг. 1916 г. имп. Николай II назначил Р. обер-прокурором Синода. 1 сент. 1916 г. Р. представил ему свой 1-й всеподданнейший доклад, в к-ром заявлялось о его вступлении в должность. 8 сент. Р. был представлен имп. Александре Феодоровне. Она беседовала с Р. ок. часа и отметила в письме императору, что Р.— интересный человек и хорошо разбирается «во всех важных вопросах» (Переписка Николая и Александры Романовых: М.; Л., 1927. Т. 5: 1916–1917 гг. С. 16). Этой аудиенции предшествовал разговор императрицы с А. А. Вырубовой, к-рая сообщила ей, что с Р. в течение часа беседовал Распутин и назвал его «истинным даром Божиим» (Там же. С. 6). Следующий прием Р. у императрицы состоялся 20 сент. 1916 г., после ее встречи с Распутиным, который просил Александру Феодоровну поговорить с Р. относительно судьбы монахов-имяславцев *Русского во имя великомученика Пантелеимона монастыря* на Афоне, насильственно высланных со Св. Горы в 1913 г. (Там же. С. 47).

Официальное уведомление Синода о назначении Р. обер-прокурором

состоялось 2 сент. 1916 г. Вступив в должность, Р. дал газетное интервью, в к-ром, в частности, заявил, что обер-прокурор Синода — представитель в Совете министров духовного ведомства, а не Церкви. Он обещал внимательно следить за тем, чтобы синодальные постановления и определения были строго согласованы с общеимперскими узаконениями, и горячо отстаивать интересы духовного ведомства в Совете министров и в высших гос. учреждениях. При этом в вопросах чисто церковных Р. видел себя таким же послушным сыном Церкви, как и все верующие правосл. христиане, т. к., по его мнению, в этой сфере решающий голос должен был принадлежать церковным иерархам. Кроме того, Р. заявил о своем сочувствии стремлению православных клириков улучшить уровень образования в духовно-учебных заведениях (мужских и женских), констатировав факт крайне тяжелого положения сельского духовенства, и обещал приложить все силы к поднятию его духовного авторитета и улучшению материального положения. Р. также собирался учитывать интересы правосл. паствы, в т. ч. принять меры к упорядочению бракоразводного процесса. При этом он не обещал обязательное проведение конкретных церковных реформ и ограничился уверениями, что ни одно полезное преобразование в церковном строе не встретит препятствий с его стороны. Р. затруднился указать, какие церковные дела будут рассмотрены им в первую очередь, заявив лишь об искреннем желании помочь Синоду достигнуть в своей деятельности «наивысшего направления и продуктивности» (см.: Новый обер-прокурор. 1916. С. 3).

11 сент. 1916 г. Р. был избран почетным членом Витебского Свято-Владимирского братства, о чем получил письмо еп. Полоцкого и Витебского Кириона (Садзаглишвили; впосл. католикос-патриарх всей Грузии сщмч. *Кирион III (II)*), а 1 окт. 1916 г.— почетным членом Ставропольского епархиального церковно-археологического об-ва; архиеп. Кавказский и Ставропольский *Агафодор (Преображенский)* напоминал в письме Р., что один из первых дипломов об-ва на звание почетного члена был в свое время передан его отцу, митр. Палладию. 27 окт. 1916 г. архиеп. Черниговский и Нежинский *Василий (Богоявленский)* уведомил Р. об избрании почетным членом братства св. Михаила, кн. Черниговского. В нач. 1917 г. Р. являлся также членом Постоянной комиссии по устройству народных чтений.

Большинство современников были невысокого мнения о Р. Так, директор департамента МИД камергер В. Б. Лопухин, характеризуя его назначение на пост обер-прокурора (равно как и его предшественника Волжина), отметил: «Два обер-прокурора, имевшие фамилии, но не стяжавшие имен» (*Лопухин В. Б.* Записки бывш. директора департамента МИД. СПб., 2008. С. 270). Весьма резко характеризовал внешность Р. протопр. Г. Шавельский, называя его «молодившимся стариком довольно неприличного тона» и считая, что и в уме Р. «сказывалась простота» (*Шавельский*. 1996. С. 67). В свою очередь кн. Жевахов, близко знавший Р., отзывался о нем как о простом в общении, скромном, смиренном, безукоризненно воспитанном человеке (*Жевахов*. 1993. Т. 1. С. 129–130).

Для современников было очевидно, что скорее митр. Питирим управляет Р., чем Р. влияет на него (они были лично знакомы с того времени, когда митрополит служил в Курске, а Р. был директором народных уч-щ). По отзыву протопр. Г. Шавельского, своим поведением в Синоде и вне Синода Р. подчеркивал почтительность к митр. Питириму и поддерживал все его начинания (*Шавельский*. 2005. С. 132–133), являлся сторонником митрополита и в проведении реформы правосл. прихода.

На заседаниях Совета министров Р. целиком поддерживал министра внутренних дел А. Д. Протопопова. После того как 9 нояб. 1916 г. имп. Николай II решил уволить председателя Совета министров Штюрмера и назначил новым руководителем правительства А. Ф. Трепова, на короткое время актуализировался вопрос о возможной отставке ряда одиозных, с т. зр. большинства членов Гос. думы, министров: Протопопова, министра земледелия гр. А. А. Бобринского, министра торговли и промышленности кн. В. Н. Шаховского, а также Р., однако Трепов сумел добиться лишь увольнения гр. Бобринского.

В кон. дек. 1916 г. Трепов получил отставку и новым председателем Совета министров стал кн. Н. Д. Голицын. Его кабинет был вынужден решать вопрос о сроках возобновления заседаний Гос. думы (официально — 12 янв. 1917). Меньшинство кабинета высказалось за соблюдение обещанного срока, большинство выступало за отсрочку. Среди тех, кто полагали необходимым отсрочить заседания до 31 янв., были председатель Совета министров, министр земледелия А. А. Риттих и министр путей сообщения Э. Б. Войновский-Кригер. Министры, к-рых общественное мнение называло «распутинцами» (министр внутренних дел Протопопов, министр юстиции Н. А. Добровольский, министр народного просвещения Н. К. Кульчицкий и Р.), полагали правильным открыть заседания Думы 14 февр. 1917 г. Имп. Николай II присоединился к мнению последних. В 1-й день работы Думы, выступая на заседании, правый депутат В. М. Пуришкевич отнес Р. (вместе с министрами: военным — М. А. Беляевым, торговли и промышленности — кн. Шаховским, финансов — П. Л. Барком и юстиции — Добровольским) к представителям т. н. 2-го лагеря правительства, девизом к-рого якобы являлась «политика собственных интересов, карьеры» (Гос. Дума, 1906–1917: Стеногр. отчеты. М., 1995. Т. 4. С. 242).

По сообщению петроградской газ. «Всероссийский церковно-общественный вестник», 27 февр. 1917 г. на заседании Синода Р. предложил выпустить специальное воззвание против освободительного движения, которое, как он указывал, состояло из одних изменников, начиная с членов Думы и заканчивая рабочими. По данным газеты, Синод отклонил предложение обер-прокурора, заявив ему, что вопрос о том, откуда идет измена — сверху или снизу, является спорным (Всерос. церк.-обществ. вестн. 1917. № 1, 7 апр. С. 2–3). Однако ранее др. газеты сообщали, что 27 февр. Р. не было в Петрограде и он, т. о., не мог присутствовать на этом заседании. В газ. «Новое время» было указано, что с начала крупномасштабных забастовок в столице обер-прокурор исчез, при этом его жена и близкие уверяли, что он уехал из Петрограда по служебным делам, однако Синод не возлагал на него никаких поручений. При этом Р. был назван ставленником Распутина (Где Раев? 1917. С. 6). В действительности 27 февр. 1917 г. Р. посетил имп. Александру Феодоровну в Александровском дворце (Послед-

ние дневники имп. Александры Федоровны Романовой: Февр. 1917 г.– 16 июля 1918 г. Новосиб., 1999. С. 16).

В первые дни Февральской революции Р. не был арестован. Вскоре после образования Временного правительства он позвонил в Таврический дворец и спросил, как ему поступить. Получив предложение явиться и добровольно передать дела В. Н. Львову, он прибыл в здание Думы. После краткого опроса Р. отпустили домой, где он находился под надзором милиционера, командированного Временным правительством. Визит Р. в Думу не был запротоколирован Чрезвычайной следственной комиссией (ЧСК) Временного правительства. 15 мая 1917 г. ЧСК вернула коменданту почт и телеграфов поступившие на имя Р. письма с предписанием о том, что эта корреспонденция не подлежит задержанию и к направлению посланий адресату никаких препятствий не существует.

Временное правительство не предъявило претензий к общественно-политической деятельности Р., разбирательству подверглись лишь 2 скандальных бракоразводных процесса, по которым он был обвинен в пристрастном отношении: развод доктора Н. С. Безроднова и развод кн. В. В. Барятинского (оба дела были решены в пользу супругов). Дела о разводе попали в ЧСК, Р. обвинялся бывш. женами Безроднова и кн. Барятинского в том, что не информировал одну из заинтересованных сторон о назначенном рассмотрении дела в Синоде и сам выступил докладчиком и свидетелем по нему. В мае 1917 г. Р. послал в ЧСК объяснения по делу Безроднова, утверждая, что все решения принимались не им, а Синодом. 3 июня 1917 г. ЧСК постановила назначить предварительное следствие по делу Р. по признакам преступления о «неправосудии» (ГАРФ. Ф. 1467. Оп. 1. Д. 490. Л. 1), однако вплоть до кон. окт. 1917 г. следствие не было закончено. К тому времени Р., против к-рого не принималось судебных санкций, уехал на Кавказ и проживал в Пятигорске вместе с митр. Питиримом. По воспоминаниям кн. Жевахова, Р. старался помогать митрополиту, пел на клиросе, но в итоге не выдержал условий обстановки и уехал из Пятигорска в Армавир, где и скончался (*Жевахов*. 1993. Т. 2. С. 106).

Р. был награжден орденом св. Анны 3-й (1 янв. 1888), 2-й (30 дек. 1897) и 1-й (1 янв. 1908) степени, орденом св. Станислава 2-й (1 янв. 1894) и 1-й (1 янв. 1904) степени, орденом св. Владимира 3-й (1 янв. 1901) и 2-й (1 янв. 1915) степени.

Арх.: Дело о дворянстве Раевых (18 окт. 1912 – 7 февр. 1913) // РГИА. Ф. 1343. Оп. 36. Д. 20609; Письмо директора С.-Петербургских высш. жен. курсов Н. П. Раева А. В. Половцову о включении В. В. Половцова в число кандидатов на кафедру ботаники // Там же. Ф. 1654. Оп. 1. Д. 97; О назначении члена Совета министра народн[ого] просвещ[ения] д. с. с. Н. П. Раева обер-прокурором Св. Синода // Там же. Ф. 797. Оп. 86. Отд. 1. Ст. 1. Д. 123.

Ист.: Новый обер-прокурор о своей деятельности // Колокол. 1916. № 3085, 2 сент. С. 3; Новый обер-прокурор Св. Синода о своей деятельности // Новое время. 1916. № 14544, 1(14) сент. С. 2; Где Раев? // Там же. 1917. № 14723, 10(23) марта. С. 6; Показания А. Д. Протопопова // Падение царского режима: Стеногр. отчеты допросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной следств. комис. Временного правительства. Л., 1926. Т. 4. С. 41, 101, 226, 290, 322–323; *Жевахов Н. Д.* Восп. товарища обер-прокурора Св. Синода. М., 1993. Т. 1. С. 129–130, 144–140, 150; Т. 2. С. 106; *Шавельский Г. И., протопр.* Восп. посл. протопресвитера рус. армии и флота. М., 1996². Т. 2. С. 66–69, 82, 84–87; *он же*. Рус. Церковь пред революцией. М., 2005. С. 128–137.

Лит.: С.-Петербургские высш. жен. (Бестужевские) курсы: 1878–1918 гг.: Сб. ст. Л., 1973². С. 23, 31–33, 36, 39, 45, 236–237; *Аврех А. Я.* Царизм накануне свержения. М., 1989; *Фирсов С. Л.* Правосл. Церковь и гос-во в посл. 10-летие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 454–461; *Шилов Д. Н.* Гос. деятели Рос. империи: Главы высш. и центр. учреждений, 1802–1917: Биобиблиогр. справ. СПб., 2001. С. 554–555; *Соколов А. В.* Гос-во и Правосл. Церковь в России в февр. 1917 – янв. 1918 гг. СПб., 2015. С. 67–69, 73, 133–138, 461.

С. Л. Фирсов

РАЕ́ВСКИЙ Семен Артемьевич (1689/90–1759), прокурор Синода, российский военный и гос. деятель, бригадир (с 1741). Отец — стольник Артемий Иванович Раевский († 1696), мать — Евдокия Сеитовна (урожд. Хрущова; † не ранее 1720).

С 1704 г. Р. был занят на военной службе, принимал участие в Северной войне 1700–1721 гг. В 1704–1706 гг. служил в драгунском полку С. И. Кропотова (с 1706 Троицкий драгунский полк), в 1706–1708 гг.— в драгунском полку Т. Н. Стрешнева (с 1707 Ростовский драгунский полк), в 1708–1709 гг.— в драгунском полку П. И. Яковлева, в 1709–1722 гг.— в Ингерманландском пехотном полку (Офицерские сказки. 2015). Р. участвовал в Курляндской операции 1705–1706 гг., отличился в сражении под Быховом (1707), в 1708–1709 гг. участвовал в подавлении восстания под рук. К. А. Булавина, отличился в Полтавской битве 1709 г. и преследовании и пленении швед. войск на Днепре, а также при осаде Риги (1709–1710) и при осаде и взятии Штеттина (ныне Щецин; 1713). В 1714–1719 гг. принимал участие в операциях рус. галерного флота, в т. ч. на территории Швеции.

19 сент. 1722 г. Р. назначен прокурором *Монастырского приказа* (с сент. 1724 Камер-контора синодального правительства). В этой должности Р. пришлось не только решать вопросы, связанные с прокурорским надзором, но и налаживать системы денежных и хлебных гос. сборов с подведомственных приказу вотчин. О непростом положении в этой сфере Р. сообщил обер-прокурору Синода И. В. Болтину в доношении от 4 июня 1723 г. (*Горчаков*. 1868. С. 284–285). Высшие духовные власти без пиетета относились к представителям прокурорской системы. Осенью 1723 г. в очередном донесении обер-прокурору Р. доложил, что в окт. он сделал Московской духовной дикастерии предложение о пересмотре 2 неправильно решенных дел, но ее члены не признали за ним права обращаться в дикастерию с подобными предложениями и решительно отказались от исполнения требований прокурорской власти (*Благовидов*. 1900. С. 67–68). Р. продолжал настаивать, но в итоге после 2 безрезультатных письменных предложений председательствовавший в дикастерии архиеп. Сарский и Подонский Леонид (Петровский) заявил Р. перед всем собранием членов, «чтобы впредь он, Раевский прокурор, и в дикастерию не приходил» (ОДДС. Т. 3. № 536. Стб. 561–562). Хотя Синод и определил произвести тщательное и справедливое расследование дела, члены Московской духовной дикастерии не были признаны виновными, т. к. следствие установило, что во время столкновения с Р. они не имели от Синода указа, к-рый бы обязывал их принимать прокурорские предложения о пересмотре дел (Там же. Стб. 565–566).

14 июля 1726 г. Р. был определен в Синод простым прокурором (Опись. 1875. Т. 2. № 1825. С. 30) в ходе реформы Синода, приведшей к значительному падению влияния этого органа. За 2 дня до назначения Р., 12 июля, Синод был разделен на 2 департамента, 1-й из к-рых должен был

заниматься духовными вопросами, а 2-й — делами, касающимися светских лиц и вотчин (туда был переведен и обер-прокурор А. П. Баскаков, см.: ПСЗ. Т. 7. № 4919. С. 673–674; с 26 сент. 1726 именовался Коллегией экономии синодального правления (Там же. № 4959. С. 697–698), в 1727 преобразована в Коллегию экономии). Одновременно с назначением Р. Синод был лишен звания «Правительствующий», замененного определением «Святейший» (Там же. № 4925. С. 677). Назначение Р. простым прокурором вызвало серьезное недовольство членов Синода, усмотревших в таком решении «явное стремление Верховного Тайного Совета унизить... честь и достоинство» этого органа, т. к. простые прокуроры не назначались в высшие гос. учреждения (*Благовидов*. 1900. С. 118). Р. пробыл на посту прокурора Синода чуть более полугода.

В 1727 г. (по разным данным, 5 или 28 марта) Р. был переведен на должность воеводы в Курск, приступил к обязанностям 28 июня 1727 г. (Областные правители. 2008. С. 553). Снят с воеводства после разбирательства по челобитной поручика Л. И. Мозалевского (Мазалевского) об «обидах и разорениях» со стороны Р. приговором Сената от 13 февр. 1731 г. (подтвержден указом Белгородской губ. канцелярии от 5 марта). В 1732 г. он состоял при Генеральном кригс-комиссариате, с дек. 1732 по 1734 г. руководил Счетной комиссией Акцизной камеры Камер-коллегии. С осени 1734 по февр. 1736 г. Р. занимал должность советника Генеральной счетной комиссии, контролировавшей и ревизовавшей распределение налогов по полка́м и сотням Правлением гетманского уряда на Левобережной Украине, процесс их поступления в казну и сбор недоимок. Член Мундирной конторы Военной коллегии (февр. 1736 — не ранее 1739), в 1738–1740 гг. прикомандирован к Походному комиссариату: в февр.— сент. 1738 г. занимался сбором рекрутов и поставкой лошадей в Вологодской, Тверской и Ярославской провинциях, а затем их передачей в действующую армию (Там же). 13 мая 1741 г. Р. был уволен со службы (Опись. 1878. Т. 3. С. 52. № 8442, 8443). 29 сент. 1748 г., уже во время отставки, он назначен руководить следствием по делу о якобы имевшем место в Казанской губ. выступлении татар-мусульман, но в Казань не поехал (*Мустафина*. 2008. № 2. С. 174).

В 1721 г. Р. имел земельные владения в Калужском, Каширском, Тульском и Чернском уездах (Офицерские сказки. 2015. С. 1612), в 1737 г. приобрел в Каширском у. сельцо Якимовское. В 1720–1722 гг. близ своего имения, сельца Покровского Калужского у., он построил деревянную ц. во имя блгв. вел. кн. Александра Невского (освящена в кон. 1722 монахами *Лаврентиева калужского в честь Рождества Христова мужского монастыря;* см.: Мат-лы для истории. 1903. С. 78–80).

По всей видимости, с 1718 г. (см.: Дворяне Москвы. 2015) был женат на Ульяне Ивановне (урожд. Бибиковой; † после 1766). Внук — герой Отечественной войны 1812 г. генерал от кавалерии Н. Н. Раевский (1771–1829).

Ист.: ПСЗ. 1830. Т. 7; Опись Высочайшим указам и повелениям, хранящимся в С.-Петербургском сенатском архиве за XVIII в. / Сост.: П. И. Баранов. СПб., 1875. Т. 2: 1725–1740. № 4891, 5146, 5399, 6537; То же. СПб., 1878. Т. 3: 1740–1762. № 8442, 8443; ОДДС. Т. 3; Мат-лы для истории церквей Калужской епархии. Калуга, 1903. Вып. 2: Калужской десятины жилые данные церкви и пустовые церк. земли. С. 78–80, 91–93; Дворяне Москвы: Свадебные акты и духовные завещания петровского времени / Сост.: Н. В. Козлова, А. Ю. Прокофьева. М., 2015. С. 511. № 608; Офицерские сказки 1-й четв. XVIII в. Полевая армия: Сб. док-тов / Сост.: К. В. Татарников. М., 2015. Т. 2. С. 1611–1612.

Лит.: *Горчаков М. И., свящ.* Монастырский приказ (1649–1725 гг.): Опыт ист.-юрид. исслед. СПб., 1868; *Благовидов Ф. В.* Обер-прокуроры Свят. Синода в XVIII и в 1-й пол. XIX ст. Каз., 1900; Род Раевских герба Лебедь / Сост.: Б. Л. Модзалевский. СПб., 1908. С. 24–25, 30–31; *Смолич.* История РЦ. М., 1996. Ч. 1; *Калашникова Л. В.* Раевские в Калужском у. // Калуга в шести веках: Мат-лы 3-й гор. краевед. конф. Калуга, 2000. С. 389–392; *Серов Д. О.* Администрация Петра I. М., 2007. С. 267; *Мустафина Д. А.* Бунт татар-мусульман в 1748 г.— несостоявшийся факт или вымысел? // Гасырлар авазы (Эхо веков). 2008. № 2. С. 159–175; 2009. № 1. С. 112–130; Областные правители России, 1719–1739 гг. / Сост.: М. В. Бабич, И. В. Бабич. М., 2008. С. 54, 553–554.

А. П. Пятнов

РАЖДЕ́Н [груз. რაჟდენ] († 3.08. 464, Цроми), первомч. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. 3 авг.). Сведения о нем сохранились в сочинении историка XI в. Джуаншера Джуаншериани «Жизнь Вахтанга Горгасала» (в составе древнегруз. летописного свода *«Картлис Цховреба»*) (*Джуаншер Джуаншериани*. 2008), в метафрастическом сочинении католикоса-патриарха Вост. Грузии *Виссариона* (Орбелишвили-Бараташвили; 1724–1737/38 или 1735) «Мученичество и подвиг святого великого мученика, который был замучен в годы великого царя Вахтанга от персиян в Картли, в селе Цроми» (долгое время ошибочно считалось произведением анонимного автора XII в.) (НЦРГ. S 3269, 1720 г. Л. 262–275 — автограф католикоса-патриарха Виссариона; НЦРГ. A 170, 1733 г. Л. 222–227; *Сабинин*. Рай. С. 169–179; ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 64–79; перевод на лат. язык: *Peeters*. 1914. P. 305–317) и в метафрастическом сочинении католикоса-патриарха *Антония I* (*Багратиони;* 1744–1755, 1764–1788) «Восхваление и слово о деяниях и страстях великого мученика святого Раждена», вошедшем в его сб. «Мартирика» (1768–1769) (НЦРГ. Q 78, S 1272; ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 136–153). Католикос-патриарх Виссарион в качестве источников своего произведения указывает «древние летописи» — видимо, в т. ч. и сведения «Картлис Цховреба». Труд католикоса-патриарха Антония I в основном опирается на сочинение католикоса-патриарха Виссариона.

В соч. «Жизнь Вахтанга Горгасала» приведены краткие сведения о Р.: он был воспитателем дочери персид. шаха, ставшей 1-й супругой св. *Вахтанга Горгасали* (2-я пол. V в.) — царя вассального сасанидскому Ирану восточногруз. царства *Картли*. Прибыв в Картли, Р. обратился в христианство. В одном из сражений с войском персид. шаха он оказался в плену, и его понуждали отречься от веры, но Р. «избрал себе непреходящую славу и был замучен за Христа». Мощи Р. хранились в церкви Никози (см. в ст. *Никози*) (*Джуаншер Джуаншериани*. 2008. С. 100).

В др. произведениях помещено более детальное описание жизни и мученической кончины Р. Указано, что он род. в знатной персид. семье (даты рождения, а также прибытия в Картли неизв.), поклонялся «огню, солнцу и луне», служил при дворе персидского шаха Ормизда III (457–459) и был воспитателем (использовано слово მაძაძუძე, букв. означающее «отец, вскармливающий грудью») царевны Балендухт, сопровождая к-рую оказался в древнегруз. столице Мцхета и принял крещение. Спустя нек-рое время персид. шах, разозлившись на св. Вахтанга, проявлявшего дружелюбие в отношении христ. Византии,

предпринял нашествие на Картли. В битве близ Мцхеты Р., сражавшийся на стороне грузин, попал в плен к персам и был замучен за Христа. Мощи святого упокоили «в том месте, где был алтарь идолопоклонников»; позже св. Вахтанг воздвиг близ места упокоения мощей Р. церковь Никози, перенес в церковь мощи и основал архиерейскую кафедру (см. в ст. *Никозская епархия*) (Там же). Царевич Вахушти Багратиони (1696–1757) датировал эту битву и соответственно мученичество Р. 464 г. Описанное в источниках персид. вторжение можно сопоставить с историческими событиями в Закавказье, связанными с провизант. политикой царя св. Вахтанга, с упрочением в регионе персид. господства, с упразднением *Албании Кавказской* (463) и с укреплением перевалов и проходов Центр. Кавказа, через к-рые северокавказские кочевники вторгались во владения Сасанидов.

Сочинение католикоса-патриарха Виссариона содержит характерные для метафрастического произведения особенности и эпизоды, не встречающиеся в др. источниках. Так, агиограф отмечает, что, когда Р. попал в плен, его отвезли на суд шаха в с. Цроми (ныне муниципалитет Хашури, Шида-Картли, Грузия). По просьбе знатных грузин, служивших при персид. дворе, шах отпустил Р. на короткий срок домой, чтобы он перед казнью попрощался с семьей и близкими. Жена и дети умоляли его остаться, однако Р. сдержал слово, вернулся и был распят. Персид. воины изрешетили его стрелами. Тело Р. бросили на съедение диким зверям и поставили возле него стражу, чтобы христиане не похитили и не похоронили его (этот эпизод совр. ученые трактуют иначе: для персов Р. оставался приверженцем маздеизма, и его тело согласно маздеизмскому обычаю оставили под открытым небом, чтобы дух Р. возвысился к солнцу, а не задержался на земле). Внезапно потемнело, поднялся ветер, напуганная стража разбежалась. Христиане, среди к-рых был священник, забрали тело Р. и тайно похоронили. Спустя нек-рое время между Картли и Ираном наступило перемирие. Царь св. Вахтанг пытался разыскать место захоронения Р. Однажды ночью священнику, участвовавшему в погребении первомученика, явился Р. и велел ему указать место, которое ищет царь. Могила Р. была обнаружена недалеко от культового огня приверженцев маздеизма (поблизости жили персы, переселенные из Ирана). В перенесении мощей Р., как отмечает католикос-патриарх Виссарион, принимали участие все епископы древнегруз. Картлийской Церкви, царский двор и народ.

Св. Вахтанг воздвиг в г. Уджарма (ныне село в муниципалитете Сагареджо, край Кахети, Грузия) в предгорьях Гомборского хребта посвященную Р. церковь. Также этот храм упоминается в сочинении Джуаншера Джуаншериани, описавшего нашествие персов в нач. VI в.: св. Вахтанг, опасавшийся за судьбу Картлийской Церкви в лице ее предстоятеля, католикоса Картли (Мцхетского) *Петра I* (60-е гг. V в.), велел ему укрыться в церкви Р., т. к. в Уджарме «воздвигнуты ограды твердые и мощные» (Там же. С. 101). Др. церковь во имя Р. была основана царем св. Вахтангом в местечке Самгора (не локализуется) около Уджармы (ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 79). В летописи «История и восхваление венценосцев» (в составе «Картлис Цховреба») говорится о церкви Р. в Никози: в ней похоронили осет. царевича — одного из претендентов на руку царицы Грузии св. *Тамары* (1184–1207/13) (История и восхваление венценосцев. 2008. С. 259).

В 1985 г. в интерьере храма *Цроми* рядом с нишей, устроенной между алтарем и жертвенником, была выявлена 2-строчная лапидарная надпись VIII в.: წ(მიდა)ო რ(ა)ჟ(დე)ნ შ(ეიწყალ)ე / წ(მიდა)ო თბნ (Святой Ражден, помилуй,/ святой, Тбн). Ниша, вероятно, указывает на место первоначального погребения Р. Надпись подтвердила высказанное ранее Н. Чубинашвили мнение о том, что Р. почитали в Картлийской Церкви уже ко времени возведения храма Цроми (20–30-е гг. VII в.) (*Схиртладзе*. 1985. С. 165–170). В с. Земо-Никози Никозской епархии ГПЦ действуют 2 мон-ря, посвященные Р.

Ист.: *Джуаншер Джуаншериани*. Жизнь Вахтанга Горгасала // Картлис цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 75–134; История и восхваление венценосцев // Там же. С. 243–302.
Лит.: *Peeters P.* S. Ražden le Persan // AnBoll. 1914. Vol. 33. P. 294–305; *Кавтария М.* Жизнь и творчество Виссариона Орбелишвили // Мацне (Вестник) / Ин-т рукописей АН Груз. ССР. Тб., 1959. Вып. 1. С. 75–113, здесь 90–93 (на груз. яз.); *он же*. Из истории древнегруз. поэзии XVII–XVIII вв. Тб., 1977 (на груз. яз.); *он же*. Виссарион Орбелишвили // ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 105–107; *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 351; *Схиртладзе З.* К истории Цромского храма // Мацне (Известия) / АН Груз. ССР. Сер. истории, археологии, этнографии и истории искусства. Тб., 1985. № 3Б. С. 165–170 (на груз. яз.); *Габидзашвили Э.* Следы одной маздеизмской традиции в нек-рых груз. агиогр. сочинениях // *Он же*. Труды. Тб., 2011. Т. 3. С. 253–257 (на груз. яз.); *он же*. Мученичество св. Раждена // *Он же*. Оригинальная древнегруз. духовная литература. Тб., 2015. С. 21 (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили, Г. Чеишвили

Гимнография. Служба Р., написанная католикосом-патриархом Виссарионом (Орбелишвили-Бараташвили), дошла в рукописях XVIII в. (НЦРГ. A 130, A 111, S 3269, A 170, A 1093, A 176, H 2077, S 1464). Все рукописи имеют утраты текста, полный вариант службы удалось восстановить М. Н. Кавтарии (изд.: *Кавтария*. 1977): в качестве основы он использовал рукопись НЦРГ. S 3269, варианты составил по рукописям НЦРГ. A 130 и A 170. Сравнив гимнографические тексты и Мученичество Р., написанное католикосом-патриархом Виссарионом, Кавтария пришел к выводу, что первой была составлена служба Р., а затем на ее основе — агиографический текст; вместе с этим, по его мнению, оба произведения опираются на тексты «Картлис Цховреба» (Там же. С. 184–186).

Служба содержит канон 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа (без 2-й песни), нач.: ცნობა განმინათლე, ქრისტე ღმერთო: (Разум просвети, Христе Боже...), с ирмосом გალობაᲲ შევსწიროთ: (Песнь пожертвуем... — возможно, **Пѣснь возслѣмъ:**); на *«Господи, воззвах»* 3 стихиры-подобна плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа. Богородичны, использованные в службе, стандартные, помимо одного, к-рый, по мнению Кавтарии, был написан католикосом-патриархом Виссарионом. В рукописи НЦРГ. A 130 богородичны не указаны, лишь у 2 приведены начальные слова; в рукописи НЦРГ. S 3269 отсутствует 9-я песнь канона. В Праздничных Минеях, составленных католикосом-патриархом Вост. Грузии Антонием I (Багратиони) (НЦРГ. S 1464) и прот. Алексием Месхишвили (см. в ст. *Алекси-Месхишвили*), богородичны в службу Р. помещены другие — вероятно, созданные Антонием I или прот. Алексием. По мнению Кавтарии, кондак и икос, помещенные в рукописях позднего времени, не принадлежат католикосу-патриарху Виссариону.

Канон значительно отличается не только от др. текстов католикоса-патриарха Виссариона, но и в целом от всех груз. гимнографических текстов XVIII в. В нем достаточно подробно передаются обстоятельства жизни и мученичества Р. (что связано, очевидно, с отсутствием на тот момент агиографического произведения); образ святого представлен в соответствии с жанром Похвалы. Гимнограф

обыгрывает имя Ражден, трактуя его значение как «светило веры» и метафорически используя понятия, связанные с понятием «свет» («Божественный свет», «сияющий в обоих мирах» и др.); Р. назван «сияющей звездой», «утренней зарей»; о нем говорится, что он освятил своей кровью Церковь, и т. д. (*Кавтария.* 1977. С. 199). В отношении Р. гимнограф активно использует сложные эпитеты со словом «Бог»: «богоосвященный», «богоокутанный», «богоносный» и др. В каноне ветхо- и новозаветные эпидигматические образы переосмыслены для создания новых: напр., в сцене, когда жена Р. уговаривает его не возвращаться к персид. шаху, Р. сравнивает ее с Евой, соблазнившей Адама; суд над Р. и распятие святого показаны через призму суда над Спасителем и Его распятия (предстояние Р. перед судом шаха — Христос перед судом Каиафы; во время распятия Р. случилось затмение, поднялась буря) и др.

Лит.: *Кавтария М.* Из истории древнегруз. лит-ры, XVII–XVIII вв. Тб., 1977. С. 184–190 [исслед.], 198–202 [текст] (на груз. яз.).

Н. Сулава

«РАЗБО́ЙНИЧИЙ» СОБО́Р, церковный Собор в *Эфесе* 449 г.,— см. в ст. *Эфесские Соборы.*

РАЗВО́Д [розвод; древнерус. **розвод,** чаще в сокращениях, под титлами и с выносными буквами: **ро** и **роз**], термин древнерус. распевщиков, обозначающий способ раскрытия посредством *дробного знамени* певч. содержания разноуровневых структурных элементов *знаменного распева,* каковыми являлись в первую очередь знаки и знаковые комплексы, содержащие *тайнозамкненность:* а) сложные «гласопеременные» знамена (изменяющие свое певч. значение в зависимости от гласового контекста); б) *лица* и *фиты;* в) *попевки.* В попевках Р. подлежали преимущественно знаки, изменяющие в попевочном контексте алфавитное певч. значение; в лицах и фитах Р. подлежал весь оборот, зашифрованный в условном начертании. С одной стороны, Р. тесно связан с принципом *осмогласия* и с такими его проявлениями в столповом распеве, как формульность, «гласопеременное» знамя, тайнозамкненность; с другой стороны — данный прием применялся для трактовки графических элементов *знаменной нотации* также и вне рамок системы осмогласия. В частности, Р. использовался с целью раскрытия алфавитного значения знаков знаменной нотации, особенно многостепенных (таких, как тряска, трясовозводная, трясострельная, два в челну с подверткой и др.). В руководствах по *путевой нотации* и *демественной нотации* Р. служил средством интерпретации знаков и знаковых комплексов этих нотаций. С появлением *двознаменников* в древнерус. теорию церковного пения вошло понятие «нотный розвод». В знаменно-нотолинейных двознаменниках Р. осуществлялся параллельно дробным столповым знаменем и 5-линейной нотацией в цефаутном ключе или только нотной записью.

Семантика термина и область его использования. Вариантное именование лиц и фит как «узлов» в древнерус. *азбуках певческих* (см., напр., в ркп. ГИМ. Син. певч. № 219 — «Ины фиты и узлы») проясняет назначение Р. как способа раскрытия, «развязывания» сложного «узла», в к-ром «завязан» распев тайнозамкненных гласовых оборотов. Прием Р. широко использовался в древнерус. теоретических руководствах по безлинейным нотациям с целью интерпретации певч. материала и предоставления учебно-справочной информации, а также в рядовых певч. рукописях для расшифровки и облегчения прочтения гл. обр. условной записи мнемонических формул знаменного распева. М. В. *Бражников* предлагал относить понятие «развод» к графической стороне лицевой или фитной формулы, а «распев» — к явлению мелодического порядка (*Бражников.* 1984).

Продолжительность и способы подтекстовки. Р., являвшийся средством графической фиксации пространных фитных и лицевых мелодий, характеризовался продолжительностью и мог включать до 60 знаков (см., напр., фиту «кобыла» 2-го гласа). Краткие лицевые и фитные формулы являются исключением (напр., фита «со змейцею» 1-го и 4-го гласов имеет Р. из 3 знаков). Поскольку распев лиц и фит обычно содержал от одного (напр., фита «умильна» 2-го гласа) до 6 (напр., фита «кобыла» 2-го гласа) слогов распеваемого текста, Р. подтекстовывался с помощью повтора гласной под каждым новым знаком, или то на месте распеваемой гласной ставился прочерк.

Симиографический состав Р. осуществлялся с помощью основного набора знаков знаменной нотации, употребленных в их алфавитном (нетайнозамкненном) певч. значении. К числу этих знаков принадлежат как однозвучные (крюки, стопицы, запятые, стрелы простые, статьи), так и многозвучные (двузвучные восходящие: скамейцы, переводки, голубчики, стрелы мрачные, громомрачные и мрачнокрыжевые; двузвучные нисходящие: стопицы с очком, подчашия, сложития; многозвучные: два в челну, стрелы светлые, громосветлые, поводные со облачком, хамила) знамена. В Р. исключались сложные знаки: трясовозводная, трясострельная, мечик, труба/дуда, немка, паук, осока, дербица, палка воздернутая, т. е. такие знаки, которые сами являлись объектом Р., а также специальные знаки (фита, рог, кобыла, змейца) и знаковые комбинации, образующие характерный рисунок лицевых, фитных (напр., «скопление» статей и змейц) и попевочных начертаний.

История Р. Возникновение Р. как приема транскрипции графических элементов древнерус. нотаций относится, по всей видимости, ко 2-й пол. XVI в.— периоду господства певч. азбук-перечислений *«Имена знамению»,* включавших в свой состав немногочисленные начертания и наименования фит, и азбук-толкований «Како поется». Прием словесно-описательного толкования, направленный на раскрытие певч. значения отдельных знаков, не подходил для трактовки пространных мелизматических распевов фитных и лицевых формул. Общая тенденция ко все более точной письменной фиксации звучащего мелоса (в русле к-рой позднее будут изобретены киноварные *пометы*) и возникновение во 2-й пол.— кон. XVI в. *многораспевности,* т. е. разных мелодических версий одного богослужебного текста, в к-рых формулы знаменного распева могли получать свое особое истолкование, несколько отличное от общепринятого, привели к необходимости раскрытия мелодического содержания лиц и фит. Это обусловило появление специальных теоретических руководств — *фитников,* а эти последние нуждались в новом, более точном и конкретизированном приеме интерпретации фитных и лицевых формул, каким и явился Р. В XVII в. возникает целый ряд теоретических руководств и трактатов, таких как «Розвод знамени мудрому...», *Согласник, Грани,* «Описание знамени перемен-

ному», активно использующих прием Р. *«Ключ знаменной»* инока *Христофора* (РНБ. Кир-Бел. № 665/922, 1604 г.) является самым ранним известным рукописным памятником, содержащим полную подборку певч. азбук нового типа, в к-рых принцип трактовки элементов невменных нотаций посредством Р. становится доминирующим. Термин «розвод» и одно из его производных фигурируют в заголовках 2 разделов «Ключа...»: «А се путное знамя розведено столповым» (Л. 1013 об.) и «Розвод знамени мудрому и фитам...» (Л. 1015). В заголовках 2 др. разделов данной азбуки — «Имена путнаго знамени... И решение ему розведено против столповым знаменем» (Л. 1012 об.) и «...И решение путному знамени в коемже гласу» (Л. 1003 об.) — этот термин заменен близким по смыслу термином «решение», проясняющим значение первого. Начиная с «Ключа знаменного», Р. становится универсальным принципом толкования разноплановых графических единиц древнерус. безлинейных нотаций в певч. азбуках и рядовых богослужебных рукописях.

Р. знаков и тайнозамкненных формул в певческих рукописях появляются в посл. четверти XVI в. Раньше всего Р. стали подвергаться строки в песнопениях, содержащих большое количество мелизматики — напр., в евангельских стихирах и воскресных светильнах. Два наиболее ранних известных списка евангельских стихир, в к-рых часть фит и лиц записана в Р., без тайнозамкненных начертаний: ГИМ. Единоверч. № 37 (1584 г.) и РГБ. Ф. 304 № 427 (80-е — 90-е гг. XVI в.) (см.: *Тюрина.* 2015). В певческих рукописях посл. четв. XVI–XVII в. Р. тайнозамкненных гласовых оборотов или отдельных трудночитаемых знамен могли быть представлены как в самом тексте, так и в виде схолий на полях, или глосс, надписанных над основной знаменной строкой. Так, в Октоихе РНБ. Погод. № 1925 этот прием используется регулярно: напротив основного текста, содержащего начертание попевки, на полях выписывается Р. (напр., в тексте дана формула «мережа с пауком», на полях выписан Р. паука дробным знаменем — стопицей с очком, крюком светлым, стопицей, запятой, статьей мрачной — л. 217; трясогласная стрела 1-го гласа разведена крюком светлым, сложитием, крюком мрачным и стопицей — л. 6 об.). Вариантные разночтения в виде крюковых глосс, надписанные над основной строкой Р. и затрагивающие его непродолжительные участки, присутствуют в фитнике свящ. *Феодора Христианина* (РНБ. Погод. № 1925). В певч. сборнике наонной поморской редакции РГБ. Барс. № 765, атрибутируемом Иосифу Ловзунскому, одиночные многозвучные знаки или «гласопеременные» знаки сопровождаются киноварным Р., надписанным над основной тушевой строкой знамен: напр., полкулизмы большая обычно разводится скамейцей и сложитием или скамейцей и статьей мрачной, палка с ломкой — скамейцей, полкулизмы — стрелой крыжевой, два в челну — полкулизмой и т. д. Полные и частичные Р. надписываются киноварью над нек-рыми лицами, фитами и попевками (напр., стрельностатийное лицо и попевка стезка — л. 65, колесо 4-го гласа — л. 39, колесо 7-го гласа — л. 80 об., кулизма срединная 2–6-го гласов — л. 36). Иногда Р., выполняющие функцию «подсказки», даются только самым характерным тайнозамкненным знакам попевки: напр., в кулизме срединной 2–6-го гласов над знаком «полкулизмы» надписано подчашие мрачное, в дрябях с помощью знака «два в челну» поясняется стрела поводная, в дербице знак «дербица» разводится стрелой громосветлой с сорочьей ножкой, в рафатке крюк светлый разведен скамейцей. В рукописи прослеживается тенденция к дробной записи тайнозамкненных оборотов, свойственная этому времени. Способ Р., осуществляющийся в виде глосс к отдельным знакам и имеющий целью напоминание их контекстуального значения, в традиции старообрядцев-поморцев носит название «помета подобен»: термин означает, что распев объясняемого знака подобен киноварному Р. (*Григорьев.* 2001. С. 37).

Р. в фитниках. Появление разводного фитника как типа музыкально-теоретического руководства в отечественной муз. медиевистике связывают с «Ключом...» инока Христофора, где данное руководство помещено под заголовком «Розвод знамени мудрому и фитам...» (Л. 1015). Большинство образцов лицевых и фитных формул, заимствованных из певч. кн. *Праздники,* представлено в данном фитнике в одних Р., без тайнозамкненных начертаний. В фитнике в слабой мере отражается принцип *многораспевности:* Р. отдельных лиц и фит в рамках единого текста приводятся в 2, реже в 3 вариантах, существенно различающихся между собой (при этом указания на «ин перевод» отсутствуют). В ранних разводных фитниках подчеркиваются новаторство и значимость приема Р., что видно как из организации самого материала, где лица и фиты излагаются преимущественно в одних Р., без начертаний, так и из заголовков азбучных разделов, обязательно включающих термин «розвод», а иногда содержащих его повтор и «обыгрывание», как, напр., в фитнике 30-х гг. XVII в. РНБ. Солов. № 690/771 (Л. 221 об.): «Строки розводные розведены в розводе». Плеоназм в данном заголовке свидетельствует о необычайной значимости для автора данного принципа, выведшего теорию певч. искусства на новый уровень. В более поздних фитниках (РНБ. Солов. № 690/771. Л. 221 об., 30-е гг. XVII в.; № 690/767. Л. 382, 403 об. (2 фитника), 40-е гг. XVII в.; РНБ. Кир.-Бел. № 642/899. Л. 407, 30–40-е гг. XVII в., и др.), являющихся своеобразными словарями-приложениями с примерами, заимствованными из певч. рукописей, в которых они помещены, продолжается традиция фитника инока Христофора. Названия фитников в разных рукописях незначительно варьируются, но во всех заголовках присутствует термин «розвод»: «Фиты в розводе на Владычны праздники» (ГИМ. Син. № 52), «Того знамени лица и их розводы» (РГБ. Ф. 310. № 176), «Строчки и фитки в розводе знаменем», «Одне фиты борзые розводим» (РГБ. Муз. № 875), «Знаменные строки в розводах» (ГИМ. Син. № 67), «Выписка розводным фитам и мудрым строкам» (ГИМ. Син. № 219). Термин «розвод» становится неотъемлемой частью обиходной терминологии древнерус. распевщиков. Фитники 2-й пол. XVII в., отличающиеся большей информативностью и систематичностью в изложении материала и включающие расширенный круг гимнографических жанров, имеют обобщенный характер справочных пособий, не привязанных к конкретной рукописи. Р. лиц и фит в них, как правило, предваряется тайнозамкненным начертанием, указанием гласа, певч. книги и богослужебного последования, материал для

иллюстрации фитных Р. более разнообразен (Октоих, Праздники, Ирмологий, Триоди, Кенаник, Трезвоны), для выборочных формул используются вариантные и авторские Р. (см., напр., фитник свящ. Феодора Христианина 60-х гг. XVII в. РНБ. Погод. № 1925. Л. 183).

Унификация графики Р. фит и лиц. Сопоставительный анализ показывает, что в более ранних фитниках инока Христофора (РНБ. Кир-Бел. № 665/922) и свящ. Феодора Христианина (РНБ. Погод. № 1925) Р. отдельных фит и лиц имеют частично или полностью альтернативные прочтения; в более поздних фитниках (напр., мон. *Тихона Макариевского* РГБ. Ф. 379. № 2, 18), а также в певч. сборниках посл. четв. XVII в. (РГБ. Ф. 379. № 18, 19 и др.) наблюдаются окончательный отбор и закрепление основного варианта Р. за конкретной фитой и лицом, кристаллизация и унификация графики Р., особенно их концовок. Разночтения в Р. минимизируются: сводятся к заменам равнозначных знаков и знаковых пар (напр., стопица заменяется сложитием, стрела поводная — переводкой и подчашием, крюк мрачный и стопица с очком — статьей малозакрытой и др.). В результате к кон. XVII в. графика Р. оказывается более стабильной и унифицированной, чем графика самих лицевых начертаний.

Структура Р. фит и лиц. Если тайнозамкненное начертание служило кратким условным шифром, сигнализирующим о появлении в тексте пространной мелизматической формулы, то Р. является непосредственной знаменной записью самой фитной или лицевой формулы, отражающей на графическом уровне ее мелодическую структуру. Р. представляет собой графическую формулу фиты и лица в ее «декодированном», освобожденном от графической условности виде, к-рая, однако, подобно нетайнозамкненной попевке, имеет все структурно-симиографические признаки формулы. Разводная формула является четко организованной синтагмой, элементы к-рой следуют в заданной очередности в согласии с нормами знаменного синтаксиса: графемы распределены по позициям и наделены позиционной функцией. Разводная формула имеет четко очерченные границы и обычно 3-частную структуру, включающую краткий «приступ» из 2 или одного определяющих знамен, к-рые задают начальный тон формулы, центральную часть — «ядро», где происходит основное мелодическое развитие формулы, и заключительный оборот — «концовку». Концовка обычно присуща целой группе фитных или лицевых формул вне зависимости от их гласа (глас может менять ладотональность и опорный тон заключительного оборота, графическая запись остается той же). Напр., заключительный оборот принадлежит следующим фитам: «кобыла» 2-го гласа, «зельносердна» 3-го гласа, «хабува» и «громозельна» 5-го гласа, «спускна», «зилотна», «громна», «хамильна», «сложитна» 6-го гласа и др.; заключительный оборот является общим для фит: «снедна» 1-го гласа, «пятогласна» 1-го и 5-го гласов, «тресветла», «утешительна» и «умильна» 2-го гласа, «громосветла» и «спускна» 3-го гласа, «возводна» 6-го гласа, «подчашна» 8-го гласа и др.; концовка обслуживает фиты: «кудрява» 1-го гласа, «поводна» 1-го и 4-го гласов, «обычна» 4-го гласа и др. С определяющих знамен приступа начинается основной Р. фит и лиц (напр., для фиты «кудрявой» 1-го гласа это, как правило, статья мрачная с пометой «строка»; данной фите в большинстве случаев также предшествует «разбег стопиц»; для фиты «поводной» 1-го гласа определяющие знамена — стрела поводная с пометой «строка» и статья светлая с пометой «равно»; эта фита обычно комбинируется с попевкой «рутва», окончание к-рой служит ее приступом). Концовка является наиболее стабильной частью разводной формулы, тогда как приступ и ядро могут редуцироваться до минимального количества знаков либо вовсе отсутствовать (напр., у фиты «поводная» присутствуют 2 части — приступ и концовка, характерная для целого ряда формул, которая в данной формуле исполняет также функцию ядра). Несмотря на общие закономерности, структура фит и лиц в достаточной мере индивидуальна; она также может варьироваться в зависимости от певч. контекста. В фитниках выбор границ Р. часто остается за составителем, к-рый может включать в Р. конкретного тайнозамкненного оборота — полностью или частично — предшествующие и последующие попевки, а также лица и фиты.

Р. в кокизниках. Разводные *кокизники* появляются значительно позднее разводных фитников — ко 2-й пол. XVII в. Так, в «Ключе знаменном» инока Христофора принцип Р., уже широко используемый для разъяснения фитных и лицевых начертаний, а также путевых знамен и строк, не применяется в разделах, посвященных попевкам,— «Имена попевкам» и «Ведомо же буди како коеждо знамя поется», выдержанных в стиле азбук-перечислений и толкований XVI в. Первый разводный кокизник входит в состав трактата мон. *Александра Мезенца* (Стремоухова) *«Извещение о согласнейших пометах»* (1670), представленного в списках кон. XVII — нач. XVIII в. (РНБ. Q.XII.1, 80-е гг. XVII в., и др.). В «Строках из ирмосов», имеющих 2-частное построение,— «В сей части лица», «В сей же разводы» — приведено более 60 попевок в лицевых начертаниях и в полном дробно-знаменном изложении. В комментариях, помещенных на полях, заостряется внимание на распеве ключевых знаков, имеющих в попевках контекстуальное прочтение, а также на сложных знаках-мелодемах (напр.: «зри: труба в четыре степени») с отсылками к статьям разд. «Ино сказание о знамени». Полный Р. попевки заключается в транскрипции всех ее многостепенных знаков — как тайнозамкненных, так и не меняющих своего певч. значения в конкретной формуле. Напр., в строке «яко славно прославися», распетой долинкой, Р. дан как для знаков «два в челну» и «голубчик с ломкой», имеющих рядовое значение в данной попевке, так и для полкулизмы и стрелы громной, исполняющихся в формуле «не своим намерением». В «Строках из ирмосов» прием Р. дробным знаменем совмещается со словесно-описательным способом толкования («Зри: чашку за скамеицу, скамеицу же за стопицу»), перекликающимся с приемом толкования знамен в певч. азбуке 2-й четв. XVII в. «Указ знамени — како что колко ступает и за что ступает и ставится» (РГБ. Ф. 210. № 1). Др. принцип — фрагментарного Р. отдельных «гласопеременных» знаков попевок — отражен в 3-й главе трактата *«Ключ разумения»* мон. Тихона Макариевского «Описание знамени перемен-

ного, что изменяются по гласом в различных попевках и в сокровенно различных лицах» (см. списки трактата нач. XVIII в.: РНБ. Погод. № 376; ОЛДП. Q. 649; Соф. № 182 и др.). В данном двознаменном руководстве прием Р. направлен на раскрытие мелодического значения отдельных «гласопеременных» знаков, изменяющих свое певч. значение в зависимости от контекста гласовой попевки. Главная идея азбуки отражается в ее структуре — подзаголовки носят название трактуемого ключевого знамени.

Авторские Р. тайнозамкненных гласовых оборотов. В рукописях XVII в. Р. фит, «строк мудрых» и попевок в ряде случаев имеют вариантные прочтения. Такие Р. обычно выписаны в отдельных разделах или на полях певч. рукописей и отмечены как «ин перевод», «ин роспев», «ино преводне», «произвол», «усольский», «монастырский», «лукошко». Возникновение вариантных Р. объясняется как особенностью традиций локальных школ, так и индивидуальным творчеством выдающихся мастеров посл. четв. XVI–XVII в.— митр. *Варлаама* (Рогова), свящ. Феодора Христианина, архим. *Исаии* (Лукошкова), мон. *Логгина* (Шишелова), *Фаддея Никитина Суботина* и др. Авторские Р., созданные мастерами-распевщиками в посл. четв. XVI — 1-й четв. XVII в., в последующие десятилетия вошли в певч. практику и рукописную традицию и воспроизводились с указанием их имен в позднейших фитниках и собраниях попевок, см., напр., фитник 1666–1669 гг. «Выписка строкам мудрым. И мелким дробям» (РГАДА. Ф. 181 № 600. Л. 1–15), который изобилует авторскими Р. свящ. Феодора Христианина и Р., помеченными ремарками «усолской», «лукошко», «исаин глас», а также фитник из рукописи РНБ. Погод. № 1925, неизвестный автор которой собрал и записал Р. свящ. Феодора Христианина через полвека после его смерти (*Гусейнова.* 2001). В фитниках «Фиты розводные и строки из Охтая...» (РНБ. Ф. 37. № 93. Л. 626 об.— 628; Ф. 201. № 1. Л. 123–125 об.) Р. фиты «зельной» и перевяски 6-го гласа, а также неск. фит 8-го гласа отмечены ремарками «усольские» и «монастырские». Авторские версии, как правило, имеют различия в общей продолжительности (количестве знаков) и выборе знамен преимущественно в начальных частях фитных Р. при неизменности симиографического состава концовки. В фитнике свящ. Феодора Христианина 60-х гг. XVII в. РНБ. Погод. № 1925 ряд фит, подтекстованных одним и тем же сегментом песнопения, имеют 2 вариантных Р., второй из которых маркируется как «ин перевод» или «усольский». «Ин переводы» в одних случаях почти идентичны основным Р. (см., напр., строку «дохнуша ветри» — л. 188), незначительные расхождения касаются кратких участков; в других же случаях (см., напр., в строке «Богоневесто Владычице» — л. 189 об.) симиографические различия основного Р. и «ин перевода» столь значительны, что их можно рассматривать как самостоятельные версии распева одной и той же фитной формулы. В «Строках из ирмосов» «Извещения...» мон. Александра Мезенца есть указания на «усольский» и «христианинов» Р. применительно к попевкам («Зри: лицу розвод христианинов»). Вариантность внутреннего порядка — универсальный и широко применяемый принцип средневек. творчества. В церковно-муз. искусстве принцип ограниченной импровизации давал мастерам возможность создавать авторские распевы, восходящие к локальным певч. школам (см. *Местные распевы*) и монастырским традициям (см. *Монастырские распевы*), к-рые они представляли, и в то же время оставаться в рамках незыблемой древней традиции.

Р. рядовых знаков знаменной нотации в певческих азбуках. В теоретических руководствах по знаменной нотации посл. четв. XVII в. Р. не только применялся к «гласопеременным», сложным знаменам и тайнозамкненным формулам, но и служил средством интерпретации алфавитного певч. значения для всех без исключения знаков столповой нотации (см., напр., азбуку 80-х гг. XVII в. РНБ. Q.12.1. Л. 83–92: «...лица и знамена тайнозамкненны, дробностию же и розводы люботщательных показуются откровены... в пении поются сими розводами»). В знаменной азбуке посл. четв. XVII в. РГБ. Ф. 272. № 429, оформленной в виде таблиц, в правых столбцах представлены Р. дробным знаменем как для рядовых знамен знаменной нотации с целью раскрытия их обычного алфавитного значения, так и для сложных знаков-идиографов, знаковых комплексов, лиц и наиболее трудночитаемых фрагментов попевок, содержащих элементы тайнозамкненности (дополнительным средством детальной транскрипции элементов нотации в данной азбуке служит избыточная опометка в Р.).

Р. знаков и попевок путевой и демественной нотаций в Гранях и Согласнике. Изобретение двознаменных азбук — Граней и Согласника — в совр. музыкознании связывают с именем инока Христофора: обе азбуки в виде разделов входят в состав азбуки «Ключ знаменной». Грани в азбуке инока Христофора предваряются заголовком «Имена путнаго знамени... И решение ему розведено против столповым знаменем» и оформлены в виде таблиц, где путевые знаки выписаны киноварью, а соответствующие им Р.— тушевыми столповыми знаменами. Др. списки Граней нач.— сер. XVII в. (РНБ. Ф. 37. № 240; РГБ. Ф. 247. № 217; ГИМ. Син. певч. № 1240) имеют ту же структуру, но иной заголовок: «Ведомо будет еже кая знамения вместо когождого столпового знамени поется...» Целью Р. в руководствах данного типа является предоставление ключа к прочтению менее известных знаков путевой нотации посредством хорошо известного алфавита столповой нотации. В более поздний период в старообрядческой среде появляются демественные азбуки, построенные по принципу путно-знаменных Граней, в левых колонках к-рых перечисляются знаки демественной нотации, а в правых даны их Р. дробным знаменем столповой нотации (см.: *Шабалин.* 2003. С. 294). В Согласниках, представляющих собой чередование 3 строк, в первых 2 из к-рых фиксируются знаменная попевка и соответствующая ей по тексту попевка путевого распева, а в 3-й строке дается дробно-знаменный Р. путевой попевке, Р. путевых строк отличаются продолжительностью, что отвечает специфике путевого знамени как певч. стиля с развитым внутрислоговым распевом, где одной графемой может обозначаться мотив или целая мелодема. В остальном для Р., представленных в Гранях и Согласниках, выдерживается общий принцип — стремление к простоте знаменной записи и отдание предпочтения немногозвучным знакам (стопицам,

крюкам, скамейцам, сложитиям, стрелам, запятым, переводкам). Самый ранний список Согласника «Согласие знамени с путным знаменем... И решение путному знамени в коемже гласу» входит в состав «Ключа знаменного» инока Христофора. Наличие 3 строк, фиксирующих Р. путевых формул, составляет особенность данного Согласника и подобных ему Согласников «христофоровского» типа (РГБ. Ф. 247. № 217; ГИМ. Син. певч. № 1160 и др.), в Согласниках «большаковского» (РГБ. Ф. 37. № 93) и «соловецкого» (РНБ. Солов. № 690/752) типов Р. путевых формул отсутствует. Назначение Согласника состояло в обучении путевым формулам и показе их связи со столповыми строками.

Частично разводные рукописи и выборочная опометка в Р. Смешанный «выборочно-разводный» стиль нотирования песнопений встречается уже в рукописях посл. четв. XVI в. (напр.: ГИМ. Единоверч. № 37; РГБ. Ф. 304. № 427; см.: *Тюрина*. 2015. С. 45–48). В 1-й пол. XVII в. он является обычным стилем записи, в частности для мелизматических евангельских стихир (см. рукописи РГБ. Ф. 304. № 429; Ф. 379. № 23 и др.). В Праздниках 1676–1682 гг. истинноречной пометной редакции РГБ. Ф. 379. № 18 фиты, лица и сложные знаки (нередко в пределах одних и тех же песнопений) выборочно представлены: а) в одних Р. без начертаний (в некоторых случаях начертания выписаны на полях); б) в одних начертаниях без Р.; в) в начертаниях и Р. одновременно (сначала приведено начертание, а за ним после указания «роз» следует Р.). Принцип выборочного Р., характерный также для рукописей поморского письма, состоял в напоминании распевов редко встречающихся фитных и лицевых начертаний; наиболее же употребительные, визуально хорошо знакомые распевщику и бывшие «на слуху» тайнозамкненные начертания оставляли без Р. Примером частично разводной рукописи являются и поморские Праздники РНБ. Погод. № 1925, где фитные обороты представлены то в виде тайнозамкненных формул, то в виде Р., причем последние могут быть опомечены, а могут иметь беспометную запись. Отсутствие систематичности в проставлении киноварных помет в Р. для певч. рукописей этого периода является нормой. В певч. рукописях XVIII в. Р. начинают вытеснять тайнозамкненные начертания, так что в основном тексте песнопения фиты и лица следуют в Р. дробной записью, а их начертания вынесены на поля либо отсутствуют (см., напр., двознаменный Октоих нач. XVIII в. РНБ. Солов. № 619/647, в к-ром начертания лиц и фит приведены на полях, а в тексте даны их Р. в знаменно-дробном и нотолинейном изложении).

Избыточная опометка в Р. как средство дополнительной конкретизации распева. В период повсеместного централизованного введения в знаменную нотацию степенных киноварных помет в певческих азбуках и рядовых рукописях появляются пометные Р. Опометка являлась добавочным средством детализации и конкретизации Р. В ряде рукописных источников этого времени, в частности в многочисленных списках «Извещения...» Александра Мезенца и «Ключа разумения» мон. Тихона Макариевского, в Р. применяется избыточная опометка (см., напр., в азбуке посл. четв. XVII в. РГБ. Ф. 272. № 429. Л. 15 об.–20, в фитниках: мон. Тихона Макариевского РГБ. Ф. 379. № 2 и 18 и др.), состоявшая в том, что с помощью киноварных степенных помет маркировался не только верхний, но и каждый звук многостепенных знамен (напр., у стопицы с 1 или 2 очками, стрел полукрыжевых, скамейцы проставлялись по 2 степенных пометы; у стрелы светлой — 3 пометы; у стрел громосветлой с сорочьей ножкой и поводной со облачком и у змейцы — по 4 степенных пометы, при этом помета «равно» нередко дополнительно уточнялась степенной пометой, к-рую она заменяла). Пометы проставлялись также у знаков со «вспомогательной» функцией, у которых по правилам проставления степенных помет они должны были отсутствовать — у голубчика борзого и тихого, переводки, хамилы и сложитий.

Нотные Р. в древнерусских певческих азбуках и двознаменниках. Понятие «нотный розвод» появляется в кон. XVII — нач. XVIII в., в период внедрения в древнерус. богослужебную практику нотолинейной *киевской нотации* и знаменно-нотных руководств. В последних графические элементы столповой нотации трактуются с помощью нотных Р. Ярким образцом двознаменной азбуки является «Ключ разумения» мон. Тихона Макариевского (РНБ. Q.XII.1), в 4-й главе к-рого представлен двознаменный фитник с дробным столповым и нотолинейным Р. лиц и фит. В нек-рых нотнознаменных азбуках наравне с дробно-знаменным Р. избыточной опометкой и нотолинейной транскрипцией Р. продолжает использоваться прием словесно-описательного толкования (см., напр., азбуку 80-х гг. XVII в. РНБ. Q.XII.1). В рукописи сер. XIX в. РГБ. Ф. 379. № 6 находится знаменная азбука, к-рая предваряется заголовком «Посем — развод тайнозамкненным лицам и скрытым узлом. Красныя — значит лица, а черныя — развод. Таже — развод и нотою». Азбука оформлена в виде Граней: в 1-м столбце — «Лицы знамю», во 2-м — «Розвод знамен», в 3-м — «Розвод нотной».

Появление Р. и дробной записи в посл. четв. XVII в., а также введение в знаменную нотацию системы киноварных помет и *признаков* во 2-й пол. XVII в. объясняются общей тенденцией средневек. искусств и эволюцией муз. логики, выражающейся в постепенной «рассимволизации», переходе от условно-символического идеографического письма (ранняя беспометная знаменная нотация XII в.) к диастематическому (пометно-призначная знаменная нотация XVII в.), а затем — к невменно-линейному и квадратному нотному письму. Смену этих фаз можно сопоставить не только с общей эволюцией письма, но и с общеисторическими процессами и переходом от символической средневек. европ. культуры к культуре Нового времени с ее логическим мышлением и иным восприятием мира.

Лит.: *Бражников М. В.* Древнерусская теория музыки: По рукоп. мат-лам XV–XVIII вв. Л., 1972; *он же.* Лица и фиты знаменного распева. Л., 1984; *Христофор.* Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников, Г. А. Никишов; предисл., коммент., исслед.: Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ; 9); *Парфентьева Н. В.* О нек-рых особенностях авторских разводов фит: По певч. рукописям XVII в. // Музыкальная культура средневековья. М., 1990. Вып. 1. С. 133–139; *она же.* К реконструкции азбуки попевок «Усольского мастеропения»: На примере «Извещения» Александра Мезенца // Муз. культура правосл. мира: Традиции, теория, практика: Мат-лы науч. конф. М., 1994. С. 222–231; *она же.* Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв. Челябинск, 1997. С. 11–78; *Гусейнова З. М.* «Извещение» Александра Мезенца и теория музыки XVII в.: Докт. дис. СПб., 1995; *она же.* Фитник Федора Крестьянина. СПб., 2001;

Григорьев Е. Пособие по изучению церк. пения и чтения. Рига, 2001; *Шабалин Д. С.* Певческие азбуки Др. Руси: Тексты. Краснодар, 2003; *Лукашевич А. А.* Принципы изложения мат-ла в путевых (казанских) Согласниках XVII в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2014. Вып. 2(14). С. 83–104; *Тюрина О. В.* О графическом воплощении евангельских стихир большого распева: от тайнозамкненной формы записи – к разводу дробным знаменем // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2015. Вып. 3(19). С. 41–51.

А. В. Шек

РАЗДЕЛЕ́НИЕ ЦЕРКВЕ́Й (Великая схизма, Раскол 1054 г.), условное название событий в К-поле в 1054 г., в результате которых полностью прекратилось евхаристическое общение между *Римско-католической Церковью* и *Константинопольской Православной Церковью*. Несмотря на то что разрыв церковных отношений между Римом и К-полем произошел задолго до 1054 г., а в указанных событиях непосредственно участвовали лишь послы папы Римского св. *Льва IX* (к тому времени покойного) во главе с кард. *Гумбертом* и патриарх К-польский *Михаил I Кируларий* (1043–1058), в совр. лит-ре Р. Ц. считается вехой, отделившей весь католич. мир от полноты Православия.

Источники. Информация о церковном конфликте 1054 г. содержится гл. обр. в письмах К-польского патриарха Михаила I, папы Льва IX, кард. Гумберта, патриарха Антиохийского *Петра III* (1051/52 — не позже 1057), архиеп. Аквилейско-Градского Доминика (список: *Michel.* 1924–1930. Bd. 1. S. 1–4), а также из полемических сочинений *Льва,* архиеп. Охридского, *Никиты Стифата* и некоторых др. текстов. Одним из основных источников, отражающих т. зр. Римской Церкви на Р. Ц., является «Памятная записка» (Commemoratio), составленная кард. Гумбертом. Визант. историки XI–XII вв. об этих событиях не сообщают; краткие упоминания о них можно найти в речи *Михаила Пселла,* посвященной Михаилу Кируларию, а также в приписке XIII в. к «Хронике» *Георгия Кедрина* (*Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 2. P. 555).

Предпосылки Р. Ц. Лат. и греч. христианство изначально развивались на различной культурной основе, что отражало двойственную природу греко-рим. цивилизации. Даже в святоотеческую эпоху единая правосл. кафолическая Церковь на лат. Западе и на греч. Востоке имела свои литургические, канонические и богословские особенности. Сочинения даже самых известных греч. богословов мало переводились на лат. язык, а наиболее авторитетный автор зап. патристики, блж. *Августин* Аврелий, еп. Гиппонский, стал широко известен в Византии только в XIII в. Зап. церковные деятели в основном были юристами или политиками, тогда как на Востоке образованные иерархи имели риторическое, филологическое и философское образование. Культурные и цивилизационные отличия значительно усилились в VI–VII вв., после распада Римской империи и последующей «варваризации» Зап. Европы и «эллинизации» Византии. В 691–692 гг. на Трулльском Соборе (см. в ст. *Вселенский VI Собор*) были зафиксированы и осуждены особенности лат. церковной традиции, представлявшиеся в К-поле неприемлемыми: пост по субботам во время Четыредесятницы (см. *Великий пост*), *целибат* всех клириков, совершение *конфирмации* исключительно епископом. На Западе неприятие вызывали не только еретические учения, возникавшие на Востоке (*монофелитство, иконоборчество*), но и практика поставления мирян в епископский сан после формального проведения их через степени диакона и пресвитера (при этом в Римской Церкви считалось допустимым поставление диакона непосредственно во епископа). Различались и бытовые обычаи, в т. ч. отношение к бритью бороды и стрижке, кулинарные предпочтения, имеослов. Но самые важные разногласия возникли в догматической сфере (учение о двойном исхождении Св. Духа, см. *Filioque*) и экклезиологии (учение о *примате* в Церкви).

Обострению межцерковных отношений способствовала политическая конкуренция Византии и самого сильного гос-ва Запада — Франкского королевства, к-рое с сер. VIII в. стало покровителем отделившегося от К-поля Папского гос-ва, а после имп. коронации *Карла Великого* (800) превратилось в основу «возрожденной» папами Римской империи. Франко-визант. противостояние особенно активно протекало на Балканах и в Юж. Италии, где с VIII в. существовали епархии К-польского Патриархата. Самым заметным церковным конфликтом стало противостояние К-поля и Рима при свт. *Фотии I* (858–867, 877–886) и папе св. *Николае I* (858–867), в ходе которого на первый план вышла проблема внесения в *Никео-Константинопольский Символ веры* формулы «и от Сына», касавшейся исхождения Св. Духа (примечательно, что в это время вопрос о включении указанной формулы в Символ не был окончательно решен в самой Римской Церкви, см., напр.: Ratio Romana de symbolo fidei // Das Konzil von Aachen, 809 / Hrsg. H. Willjung. Hannover, 1998. S. 287–294. (MGH. Conc.; T. 2. Suppl. 2)). Конфликт удалось уладить дипломатическими средствами, и в нач. X в. отношения Рима и К-поля развивались с относительным успехом: так, на Соборе 907 г. легаты папы Римского *Сергия III* выступали арбитрами в конфликте патриарха К-польского свт. *Николая I Мистика* и имп. *Льва VI Мудрого,* заняв сторону последнего, что привело к церковной смуте в Византии и кратковременному разрыву церковного общения между Римом и К-полем (см. в ст. *Константинопольские Соборы*), а в 933 г., в понтификат *Иоанна XI,* папские представители совершили поставление *Феофилакта,* 16-летнего сына имп. *Романа I Лакапина,* в патриарха К-польского.

Создание *Священной Римской империи* (962) и систематическое избрание предстоятелей Римской Церкви под давлением герм. правителей также нанесли ущерб отношениям К-польского Патриархата и Рима. В Византии не признали избрание папой *Сильвестра II* (999–1003), а *Иоанн XVIII* (1003–1009) стал последним понтификом, имя которого поминалось в *диптихах* К-польскими патриархами. В правление имп. *Василия II Болгаробойцы* (976–1025) поминовение пап в К-поле было прекращено. Причины этого не вполне ясны и не были известны уже последующим визант. хронистам; возможно, интронизационное послание, направленное папой Римским *Сергием IV* (1009–1012) патриарху К-польскому *Сергию II* (1001–1019), содержало учение об исхождении Св. Духа «и от Сына», что и вызвало конфликт (см.: *Runciman.* 1955. P. 33–34; ср.: *Jugie.* 1941. P. 166–167). По всей видимости, неизбежным разрыв стал после офиц. включения слов «и от Сына» в Символ веры, санкционированного папой *Бенедиктом VIII* в 1014 г. по случаю имп. коронации *Генриха II*

(*Siecienski A. E.* The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. Oxf., 2010. P. 113).

Характерно, что в 1054 г. Михаил Кируларий заявил в письме Петру Антиохийскому, что возношение имени папы за богослужением якобы было прекращено на Востоке «со времен Шестого Вселенского Собора» по причине отказа папы *Вигилия* анафематствовать послания *Феодорита,* еп. Кирского, и *Ивы,* еп. Эдесского (Acta et scripta. 1861. P. 178–179). В своем ответе Петр III указывал Михаилу I на явную путаницу Соборов, к-рая содержалась в письме К-польского патриарха, и вспоминал, что лично был свидетелем поминовения папы Иоанна XVIII в Антиохии и в К-поле «45 лет назад», т. е. в 1008/09 г. (Ibid. P. 191–193).

В 1-й пол. XI в. в Риме развернулась борьба между группировками Кресценциев и графов Тускуланских (Тусколо), к-рые контролировали Папский престол соответственно в 1003–1012 и 1012–1046 гг. Герм. короли, прибывавшие в Рим на имп. коронацию, в свою очередь стремились возвести на кафедру города своих ставленников, что приводило к конфликтам с местными итал. группировками. В 1049 г. папой был избран Бруно из Эгисхайма, принявший имя Лев IX, выходец из эльзасской аристократической семьи, представители к-рой находились в родственных отношениях с Франконской (Салической) династией. Соответственно в правление герм. королей Конрада II (1024–1039; император с 1027) и *Генриха III* (1039–1056; император с 1046) в Римской Церкви значительно усилилось влияние заальпийского (франко-германского) духовенства. Широкая программа нравственного оздоровления и канонической нормализации церковной жизни, начатая *клюнийской реформой* и впосл. развившаяся в *григорианскую реформу,* в это время получила полную поддержку как папской, так и имп. власти. Лев IX собрал вокруг себя группу активных сторонников церковных преобразований, в которую входили его земляки: Гумберт (с 1050 г. титулярный архиепископ занятого арабами о-ва Сицилия, затем кард.-епископ Сильва-Кандиды), Гильдебранд (впосл. папа *Григорий VII*) и *Петр Дамиани.* Для преодоления недостатков церковной жизни реформаторы опирались на авторитет Римского престола.

В 1041–1043 гг. в Юж. Италии был нарушен неустойчивый баланс сил между Византией, Свящ. Римской империей, папским Римом и местными правителями. Впечатляющие успехи визант. войск в борьбе с арабами на о-ве Сицилия были перечеркнуты внутриполитической нестабильностью в К-поле. На территории фемы Лонгивардия (Лангобардия) вспыхнуло восстание под рук. Аргира (сына лидера антивизант. движений Мелуса из Бари), поддержанное т. н. норманнами — рыцарями из Нормандии, осевшими в Юж. Италии. Визант. полководец Георгий Маниак подавил восстание, однако вскоре сам поднял мятеж против нового имп. *Константина IX Мономаха* (1042–1055) и вовлек норманнов в борьбу за престол. После гибели Маниака в битве под Фессалоникой (1043) норманны начали бесконтрольный захват визант. владений в Юж. Италии, а еще осенью 1042 г. они провозгласили своего предводителя Вильгельма де Отвиля графом Апулии. Через нек-рое время кн. Гваймарий (Гвемар) IV Салернский официально признал его правителем отторгнутых у Византии земель. В 1047 г. брат и преемник Вильгельма, Дрогон, получил в Риме инвеституру от имп. Генриха III с титулом графа норманнов в Апулии и Калабрии. Для борьбы с норманнами имп. Константин IX в 1051 г. назначил Аргира, перешедшего к этому времени на сторону империи и получившего сан магистра, вестом и дуксом Италии и приказал ему заключить военный союз с папой Львом IX, владения к-рого также подвергались нападениям.

Военно-политическое сближение Рима и Византии в Италии требовало нормализации их межцерковных отношений. В 1051/52 г. избранный на Антиохийскую кафедру выходец из К-поля Петр III отправил — возможно, по поручению императора (*L'Huiller.* 1954. С. 160) или по просьбе Аргира (*Michel.* 1924–1930. Bd. 2. P. 23; *Idem.* 1955. S. 368) — интронизационное послание (синодику) папе Льву IX. В нем ставился вопрос о причинах, по которым «великий преемник великого Петра, пастырь старшего Рима откололся и отделился (διασχίζοιτό τε καὶ διατέμνοιτο) от божественного тела Церквей». Как указывал Петр, святые отцы не одобряют разделения, вызванные вещами маловажными, нарушений же догматов он у своих не наблюдает, а от папы не ожидает, учитывая авторитет Римской Церкви. В поисках точного ответа новопоставленный патриарх решил прибегнуть к «древней традиции»: он отправил папе исповедание веры, прося и того прислать в ответ свое (*Michel.* 1924–1930. Bd. 2. S. 450–454). В ответном письме Лев IX изложил развернутый Символ веры (с Filioque) и указал на свою строгую приверженность церковному единству, заявив о главенстве престола ап. Петра над всеми Церквами мира и посоветовав патриарху «не допускать умаления достоинства» Антиохийской Церкви (Acta et scripta. 1861. P. 168–171). В дальнейшем Петр Антиохийский, к авторитету которого взывали как патриарх Михаил Кируларий (Ibid. P. 172–188), так и лат. прелат Доминик Маренго, патриах Аквилеи-Градо (Ibid. P. 205–228) оставался сторонником церковного примирения с Римом и призывал не обращать внимания на второстепенные обрядовые различия, отстаивая, впрочем, принципиальную недопустимость внесения формулы «и от Сына» в Символ веры.

Более радикально был настроен Михаил I Кируларий, выступивший главным действующим лицом Р. Ц. со стороны правосл. Церкви. Заняв непримиримую позицию по вопросу совершения *Евхаристии* на *опресноках,* К-польский патриарх, по его собственным словам, неоднократно «отгонял от причастия» Аргира, к-рый защищал традиции Римской Церкви, и прежде всего необходимость использования опресноков (Ibid. P. 177). Резко негативное отношение к опреснокам, не фиксируемое на более ранних этапах греко-лат. взаимодействия, развилось в Византии, по всей вероятности, в ходе полемики с *Армянской Апостольской Церковью.* Эта полемика активизировалась в 1-й пол. XI в. в связи с включением основной части Армении в состав империи. Вскоре после присоединения Анийского царства (1045) католикос Петрос I Гетадардз (1019–1058) был депортирован в К-поль, где находился в 1049–1053 гг. Переговоры с ним повлекли за собой обсуждение особенностей арм. традиции, в т. ч. использования не квасного, а пресного хлеба, что визант. богословы свя-

зывали с их христологическим учением, к-рое отождествлялось с *монофизитством*. Согласно общепринятому в совр. науке мнению, использование опресноков на лат. Западе действительно являлось нововведением, восходящим к рубежу VIII и IX вв. и далеко не сразу получившим широкое распространение (см.: *Кунцлер М.* Литургия Церкви. М., 2001. Т. 2. С. 110–111; *Snoek G. J. C.* Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction. Leiden etc., 1995. P. 40); тем не менее оно не имело отношения к иудейскому влиянию и не отражало христологических заблуждений.

Вопрос об опресноках не обсуждался в ходе греко-лат. конфликтов до сер. XI в. (очевидно, в связи с недостаточной распространенностью практики служения на пресном хлебе в предшествующий период); из прежних спорных тем внимание первоначально уделялось только субботнему посту и целибату, тогда как ключевые догматические и экклезиологические различия зап. и вост. традиций долгое время воспринимались как второстепенные вопросы (хотя внесение доктрины об исхождении Св. Духа и от Сына в Символ было предано анафеме Кируларием; см.: Acta et scripta. 1861. P. 158–160). Тем не менее именно расхождения в сфере вероучения и церковного устройства в конечном счете стали причиной того, что локальный церковно-дипломатический инцидент перерос в крупнейший в истории христианства внутрицерковный конфликт.

Периодизация. *Начало полемики (1053 – сер. 1054)*. Летом 1053 г., пользуясь гибелью гр. Дрогона Апулийского (1051) и его патрона Гваймария IV Салернского (1052), римско-византийская коалиция в Италии перешла в наступление. Однако оно развивалось неудачно. 18 июня 1053 г. папская армия, двигавшаяся в Апулию для соединения с силами Аргира, была разбита при Чивитате соединенными силами норманнов во главе с графами Ричардом I Аверсским и Гумфредом Апулийским, а также с братом последнего Робертом Гвискаром. Папа Римский Лев IX, сопровождавший войско, сдался в плен и был с почетом сопровожден норманнскими воинами в Беневенто. Лишь через 8 месяцев, 12 марта 1054 г., заключив мир с норманнами, понтифик отправился в Рим, где вскоре умер (19 апр. 1054). Т. о., главные события Р. Ц. разворачивались во время пребывания предстоятеля Римской Церкви у норманнов и вскоре после его кончины.

Вслед за папским войском в сер. 1053 г. норманнами была разбита и визант. армия. Для получения помощи Аргир направил в К-поль Иоанна, еп. г. Трани в визант. Апулии, путь к-рого проходил через Охрид, где Иоанн, по всей видимости, и получил от архиеп. Льва полемическое послание для передачи «всем архиереям франков и самому почтеннейшему папе» (Acta et scripta. 1861. P. 51–64; см.: *Бармин.* 2006. С. 128–130). Не позднее лета 1053 г. гонение на опресноки, начатое в ходе дискуссии с армянами, распространилось также на лат. церкви и мон-ри К-поля (Acta et scripta. 1861. P. 80–81, 153–154, 256; см.: *Avvakumov.* 2002. S. 69–74; *Бармин.* 2006. С. 123–124). Стремясь предупредить жалобы на указанные действия и при этом не осознавая в полной мере серьезность возникшей проблемы, визант. иерархи во главе с патриархом попытались донести свою позицию до зап. собратьев. В послании Льва Охридского, написанном, очевидно, по поручению Михаила Кирулария (или даже самим патриархом, см.: *Michel.* 1922; *Idem.* Die Echtheit. 1941), впервые официально осуждалось использование латинянами опресноков. По мнению автора, Господь Иисус Христос, хотя и совершал на опресноках иудейскую *Пасху,* затем на Тайной вечере преподал апостолам обычный хлеб и вино, как Первосвященник «по чину Мелхиседека» (Евр 5. 10; Пс 109. 4; см. также: Евр 5. 6; 7. 17). Опреснок, «символ страдания и горя» иудеев в Египте, архиеп. Лев сравнивает с бездушным камнем и глиной, тогда как «живительный, одушевленный и дающий теплоту» квасной хлеб «возвышает человека до небес». Т. о., ἄρτος (хлеб) сближается в послании со словом αἴρω (поднимать). Поскольку «с переменою священства необходимо быть перемене и закона» (Евр 7. 12), предписанное ВЗ употребление опресноков должно прекратиться. То же касается и зап. обычая поститься по субботам в Великий пост, противоречащего канонам (Ап. 64; Трул. 55). Веруя во Христа, но сохраняя опресноки и субботы, «франки» оказываются ни иудеями, ни «чистыми христианами». Далее автор осуждает зап. обычай употреблять в пищу удавленину (дичь, пойманную в силки), что запрещено апостолами (Деян 15. 20, 29; 21. 25). Осуждается также исключение пения *Аллилуия* из богослужений Великого поста. Критикуя эти «заблуждения», Лев Охридский считает, что они проникли в Римскую Церковь извне; самих «франков», в т. ч. своего адресата еп. Иоанна, он именует «людьми Божиими». Несмотря на дипломатичный тон, именно это сочинение, крайне болезненно встреченное в Италии, обычно считается исходным пунктом в череде событий, завершившихся Р. Ц. (см.: *Бармин.* 1996).

Вернувшись в Италию, Иоанн Транийский ознакомил с посланием кард. Гумберта, к-рый перевел его на лат. язык как совместное письмо патриарха Михаила I К-польского и архиеп. Льва (Acta et scripta. 1861. P. 61–64). В кон. 1053 г. папа Римский Лев IX (или от его имени сам Гумберт, см.: *Michel.* 1924–1930. Bd. 1. S. 66–73) написал послание-памфлет (libellus), адресованное «епископам Михаилу и Льву» (Acta et scripta. 1861. P. 65–85; см.: *Бармин.* 2006. С. 130–137). Послание представляет собой апологию лат. традиции с особым вниманием к главенству престола св. Петра над всеми Церквами мира и к его абсолютной неподсудности, в связи с чем привлекаются (впервые в греко-лат. полемике) подложный канон Никейского Собора и *Константинов дар,* целиком вставленный в текст. Далее автор перечисляет ереси, к-рые возникли в К-поле и с к-рыми боролись папы (к заблуждениям отнесено и «скандальное» присвоение патриархами титула «Вселенский»); осуждает допускаемые греками рукоположения евнухов; сетует на закрытие лат. церквей и мон-рей, в то время как греч. обряды в Италии допускаются и даже поощряются. Памфлет, однако, едва ли был отправлен в К-поль (см.: *Бармин.* 2006. С. 135–137).

Др. ответом на обвинения Льва Охридского, к-рый, вероятно, также был составлен в кон. 1053 г., стал «Диалог римлянина и константинопольца» (приписывается в источниках кард. Гумберту; Acta et scripta. 1861. P. 93–126; см.: *Бармин.* 2006. С. 139–142). Римлянин обвиняет

оппонента в том, что он и его единомышленники превзошли наглостью всех еретиков, безумно навязывая собственное мнение «первому и апостольскому престолу с наложением анафемы (cum interpositione anathematis)», хотя и в греч. оригинале, и в лат. переводе послания архиеп. Льва анафема отсутствует. Далее последовательно опровергаются обвинения, содержащиеся в послании, а также выдвигаются встречные претензии к визант. традиции. В ответ на попытку усмотреть в опресноках и субботнем посте влияние иудеев греки обвиняются в общении с «яковитами» и «теопасхитами» (сирийцами и армянами) и в том, что они сами уподобляются иудеям, отменяя пост в субботу словно в праздник. Противопоставление ВЗ и НЗ автор сравнивает с ересью *Маркиона* и *манихейством*. Последнее он усматривает и в противопоставлении «бездушных» опресноков «живому» хлебу, допуская использование квасного хлеба для Евхаристии, но утверждая, что именно опресноки использовались Господом на Тайной вечере. Элементы опресноков (мука, вода и огонь) толкуются как прообразы плоти, разумной души и Божества Христова. Римлянин критикует литургические обычаи византийцев: вырезание евхаристического *Агнца* на *проскомидии*, к-рое сравнивается с иудейским *обрезанием*, погружение Тела Христова в чашу и причащение с помощью *лжицы* (что, по его сведениям, не практикуется в Иерусалимской Церкви). Запрет на удавленину объявляется со ссылкой на слова ап. Павла (1 Кор 10. 25) временным. Отказ от пения Аллилуия в течение 9 недель до Пасхи толкуется как напоминание о том, что человек, призванный хвалить Бога вместо падших ангелов, сам пал и был восстановлен в достоинстве лишь Христом. В конце греч. священники обвиняются в закапывании или бросании в колодец непотребленных Св. Даров, в служении литургии после супружеского общения, в недопуске к причастию женщин в период нечистоты, в т. ч. рожениц, в отказе в крещении младенцев до 8-го дня даже при угрозе смерти, в изображении мирян у Распятия и в попирании ногами Св. Таин.

«Диалог» кард. Гумберта, возможно, входил в число лат. полемических сочинений, доставленных в нач. 1054 г. в К-поль бенедиктинским аббатом Базилием и Николаем, архиеп. Бари. В ответ Никита Стифат, иеромонах столичного *Студийского монастыря*, известный визант. богослов и активный участник полемики с армянами, на основе своего 5-го противоарм. «Слова» составил «Слово об опресноках, субботнем посте и браке иереев», к-рое сохранилось в пространной, сокращенной и краткой редакциях (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη. Т. 1. Σ. 18–36; *Michel*. 1924–1930. Bd. 2. S. 320–342; о соотношении редакций см.: *Schweinburg*. 1934; *Michel*. 1935; *Gemeinhardt*. 2002; *Бармин*. 2006. С. 142–153). Обращаясь к «благочестивым римлянам» и их «первой и великой Церкви верных, от которой воссиял великий Константин», автор подчеркивает отличие духовных христ. обрядов от «законнических» иудейских, к последним он относит и опресноки. Прп. Никита повторяет те же самые обвинения, что и в «Слове против армян», однако уже не именует вкушение пресного хлеба на литургии «ересью». Новым стало добавление пасхалистического аргумента: в 5534 г. от сотворения мира (26 г. по Р. Х.) иудейская Пасха пришлась на пятницу, следов., Тайная вечеря была не пасхальной, а предпасхальной трапезой, на которой не могло быть опресноков. Кроме того, на Трулльском Соборе ни легаты папы Римского свт. *Агафона* (678–681), ни свт. *Григорий*, еп. Акраганта (ныне Агридженто, Италия), который, согласно житийной традиции, активно участвовал в соборных заседаниях, не возражали против запрета вкушать от «иудейских опресноков» (Трул. 11). Далее автор порицает пост по субботам, полные литургии в Великий пост и запрет на браки священников. Впрочем, прп. Никита Стифат не сомневается в благочестии римлян и все «искажения» приписывает неким застарелым иудейским влияниям.

Книжная полемика не мешала тесным дипломатическим контактам Рима и К-поля. В кон. 1053 г. папа Римский Лев IX получил письма от имп. Константина IX Мономаха и патриарха Михаила I Кируларии. Судя по сохранившимся ответам, оба призывали Льва крепить единомыслие против «франков» (норманнов). При этом патриарх, не упоминая об опресноках и др. спорных вопросах, предложил восстановить поминание имени папы «во всем мире» (in toto orbe terrarum) на условиях взаимности. В янв. 1054 г. Лев IX составил вполне дипломатичные ответы императору и патриарху (Acta et scripta. 1861. P. 85–92; см.: *Бармин*. 2006. С. 155–156). Папа именует Константина Мономаха «желанным блюстителем мира», радуется обещанной поддержке в борьбе с норманнами для возвращения владений Римского престола в Юж. Италии и жалуется на Михаила Кируларию, к-рый «анафематствовал всех служащих на опресноках» и пытается подчинить своей власти Александрийского и Антиохийского патриархов. В ответ Лев IX хвалит Михаила за стремление к «согласию и единству», но порицает за восхождение на престол прямо из мирян, за попытки лишить древних привилегий вост. патриархов и присвоение себе титула «Вселенский», наконец, за дошедшие до него слухи об анафемах причащающимся на опресноках. Предложение «дражайшего брата» восстановить взаимное поминовение папе кажется «чудовищным» (quid hoc monstri est?); Римская Церковь не только не «одинока», но есть «глава и мать Церквей», и любой «народ» в мире, не находящийся с ней в согласии, есть «сборище еретиков, скопление схизматиков и синагога сатаны».

Взаимные анафемы (июль 1054). Вернувшись в марте 1054 г. в Рим, Лев IX направил в К-поль посольство, к-рое возглавили апокрисиарии (нунции) Гумберт, кард.-еп. Сильва-Кандиды, Петр, архиеп. Амальфи, а также папский библиотекарь и канцлер Фридрих Лотарингский (впосл. *Стефан IX (X)*, папа Римский). Они везли с собой письма Льва IX и некие полемические сочинения. В К-поле нунциев встретили радушный прием со стороны имп. Константина IX Мономаха, заинтересованного в укреплении военно-политического союза с Римом, и полное неприятие со стороны патриарха Михаила I Кируларии, к-рый, узнав о кончине понтифика, отказался считать Гумберта и его спутников законными представителями папы. Впосл. в письме патриарху Антиохийскому Петру III Михаил Кируларий, назвав почившего понтифика «добродетельным, благородным и сведущим» и своим единомышленником в деле искоренения «пресловутых тамошних соблазнов, ка-

сающихся православной веры», попытался представить нунциев как агентов Аргира, задумавшего интригу с целью ослабить власть Византии в Италии. Злокозненный магистр будто бы перехватил письма патриарха папе и, сфальсифицировав ответ, вручил его 3 своим доверенным лицам и направил их в К-поль под видом папских послов (Acta et scripta. 1861. P. 175–176).

В К-поле нунции перевели краткую версию трактата прп. Никиты Стифата на лат. язык (Ibid. P. 127–136), и кард. Гумберт написал его опровержение в крайне резком тоне (Ibid. P. 136–150). Автор сразу же объявляет Никите об отлучении и в дальнейшем не скупится на гневные выражения, обнаруживая глубокие расхождения зап. и вост. богословия (см.: *Jugie*. 1937; *Бусыгина*. 1991). По настоянию послов имп. Константин Мономах организовал в день рождества Иоанна Предтечи, 24 июня 1054 г., богословский диспут в Студийском мон-ре. Согласно «Памятной записке» Гумберта, в ходе спора прп. Никита признал правоту латинян, анафематствовав и свое сочинение, и всех, отрицающих, что Римская Церковь есть «первая среди всех Церквей», и обвиняющих в чем-либо ее «всегда православную веру». После этого по просьбе нунциев император приказал сжечь «Слово об опресноках». На следующий день, придя к послам во дворец, находившийся в пригороде Пиги, и получив «совершенное решение своих вопросов», прп. Никита Стифат вновь объявил «клятвенную анафему» всему «сказанному, сделанному или задуманному против апостольского престола», после чего был принят нунциями в общение и стал их «близким другом» (Acta et scripta. 1861. P. 150). Затем Гумберт сообщил, что все речи и писания нунциев против «провинностей греков», особенно в опровержение сочинений Михаила Кируларий, Льва Охридского и Никиты Стифата, по приказу императора были переведены на греч. язык (Ibidem). Сообщение Гумберта о «покаянии» прп. Никиты критиковалось архим. Андроником (Димитракопулосом) и рядом других правосл. ученых (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη. Τ. 1. Σ. 5; со ссылками на патриарха Иерусалимского *Досифея II Нотару* (1669–1707) и митр. Афинского *Мелетия II* (1703–1713)), однако в целом его рассказ считается достоверным (*Χρήστου*. 1966; *Бармин*. 2006. С. 144).

На 1-м этапе полемики визант. богословы не акцентировали внимание на Filioque. При этом указанная проблема, ставшая, вероятно, основной причиной прекращения формального церковного общения между Римом и вост. Патриархатами ок. 1009 г., была прекрасно известна в Византии; на первом же приеме апокрисиариев папы Льва IX в К-поле имп. Константин IX попросил их дать разъяснения по данному вопросу. В ответ кард. Гумберт, опираясь на труды блж. Августина, *Алкуина* и др. авторов, от имени нунциев подготовил «Доказательства исхождения Святого Духа от Отца и Сына» (*Michel*. 1924–1930. Bd. 2. S. 97–111; см.: *Gemeinhardt*. 2002. S. 360–367; *Бармин*. 2006. С. 163–165). Автор именует всех противников Filioque сторонниками ереси *духоборчества*, лишенными надежды на спасение (ср.: Мф 12. 31–32), хотя и признаёт, что «мятежные и неверные гречишки (graeculi)» предъявляют «матери Церквей» греч. и лат. текст Символа веры (без этой вставки) на медной доске за алтарем рим. базилики св. ап. Павла. В свою защиту Гумберт приводит слова папы Льва IX, на Соборе в Бари сравнившего Лица Св. Троицы с источником, рекой и озером, а также греч. цитату, приписанную свт. *Иоанну Златоусту*, архиеп. К-польскому. Дошло ли это сочинение до адресата, неизвестно, однако византийцы обратились к теме Filioque уже после того, как это сделали послы.

Несмотря на удачный для латинян студийский диспут, патриарх Михаил Кируларий, конфликтовавший как с императором, так и со студийскими монахами, идти на уступки не собирался и по-прежнему отказывался общаться с нунциями. Послы, убедившись в отсутствии у Кирулария и его сторонников серьезной поддержки, решились пойти на открытый конфликт. Утром 16 июля 1054 г., перед субботней литургией, Гумберт, Петр и Фридрих явились в храм Св. Софии и на глазах клира и народа положили на главный алтарь отлучительную грамоту против патриарха (Acta et scripta. 1861. P. 151). Иподиаконы попытались вернуть документ послам, однако последние отказались его принять и удалились из храма. Документ, брошенный на пол, пошел по рукам, и патриарх забрал его себе, «дабы не обнародовать содержавшиеся там богохульства» (Ibid. P. 161). 18 июля послы, запретив местным латинянам под угрозой анафемы принимать причастие из рук греков, хулящих лат. мессу, с имп. подарками выехали в обратный путь. 19 июля призванные патриархом переводчики (римлянин протоспафарий Косма Пир и испанец мон. Иоанн) представили греч. перевод грамоты, к-рый не мог не произвести шокирующее впечатление.

Текст, адресованный «всем сынам кафолической Церкви», начинался с заявления о том, что «первому и апостольскому» Римскому престолу принадлежит, «как главе», обычай особого попечения обо всех Церквах. Далее говорилось, что сам город (civitas, πόλις) является «христианнейшим и православным», поскольку речь идет о «столпах империи, почтенных и мудрых гражданах», а Михаил, «незаконно называемый патриархом», и «поборники его глупости» обличаются как сторонники едва ли не всех известных ересей (симониане, приверженцы *арианства, донатизма*, николаиты, севириане, духоборцы, манихеи, назаряне), кроме того, они порицаются за отращивание волос и бороды. Затем Михаил Кируларий обвинялся в том, что не только не послушал призывов папы (в греч. перевод добавлено: «...и добрых советов императоров и мудрецов»), но и «среди своих сынов анафематствовал апостольский престол, вопреки которому он до сих пор пишет себя Вселенским патриархом». В заключительной части записки содержится анафема «самовольному патриарху-неофиту», а также Льву Охридскому, патриаршему сакелларию Константину, «топтавшему латинское жертвоприношение», и всем их последователям (Ibid. P. 153–154, 161–165; *Успенский*. История. 1997. Т. 2. С. 506). Т. о., папские послы вовсе не объявляли о разрыве церковных отношений между Римом и К-полем: напротив, они пытались противопоставить правую веру большинства византийцев во главе с императором «ереси» Михаила Кирулария и его сторонников. Среди обвинений в адрес патриарха К-польского и его единомышленников особенно характерно их причисление к «духоборцам, или богоборцам» за то, что они якобы «убрали из Символа исхождение

Святого Духа от Сына» (sicut Pneumatomachi vel Theumachi absciderunt a symbolo Spiritus sancti processionem a Filio) (Acta et scripta. 1861. P. 153, 162). Это обвинение, нелепое с историко-догматической т. зр., показало всю глубину взаимного непонимания сторон.

Ознакомившись с содержанием записки, патриарх немедленно доложил о нем императору и попросил вернуть Гумберта и его спутников для объяснений. 20 июля послы, успевшие доехать до Силимврии, были спешно возвращены в К-поль (Ibid. P. 152, 166). В тот же день патриарх Михаил Кируларий созвал в катихумениях Св. Софии экстренный Собор из 17 митрополитов и 5 архиепископов для рассмотрения дела «о подбрасывании римскими послами на святой алтарь записки (πιττάκιον) против Святейшего патриарха». Однако легаты категорически отказались идти на суд и, как объявил епископам через сановников Константин IX, предпочли «скорее умереть, чем явиться на Собор». Император (на Собор не приглашенный) отказался применять силу и, опасаясь за жизнь легатов, отпустил их домой, объявив патриарху, что не властен над иностранными подданными, выполняющими дипломатическую миссию (Ibid. P. 166). Тогда, по словам Гумберта, патриарх возбудил против Константина толпу, обвиняя его в потворстве латинянам. Император был вынужден схватить лат. переводчиков, Петра и его сына Смарагда, к-рых обвинили в фабрикации анафемы, ослепили, обрили и выдали Собору. Кроме того, были арестованы зять и сын Аргира, объявленный инициатором всей этой провокации (Ibid. P. 152, 167).

В воскресенье, 24 июля 1054 г. (*Kaplan*. 1995. P. 157), К-польский Собор принял решение «анафематствовать нечестивую записку, а также положивших ее, написавших и приложивших какое-либо содействие или совет к ее созданию». В соборном оповещении (σημείωμα), составленном на основе «Окружного послания» свт. Фотия, были перечислены «заблуждения» латинян (в т. ч. Filioque), приведен греч. перевод записки легатов; в то же время Гумберт и его спутники были объявлены самозванцами, подосланными Аргиром, а не послами папы (Ibid. P. 155–168; *Успенский*. История. 1997. Т. 2. С. 507–509). Записка легатов была сожжена, а ее «прототип» помещен на хранение в Патриаршую б-ку. В кон. июля Михаил Кируларий отправил свое «Окружное послание» трем вост. патриархам, где сообщил о случившемся.

Позже, по уверению кард. Гумберта, имп. Константин IX получил «из города руссов (a civitate Russorum)» (имеется в виду г. Русион во Фракии, лежащий на обратном пути легатов) точный текст отлучения и доказал народу, что греч. перевод сфальсифицирован. Это вызвало конфликт между императором и патриархом и повлекло за собой удаление от двора близких к Кируларию лиц (Acta et scripta. 1861. P. 152). В янв. 1055 г. имп. Константин скончался.

Содержание обвинений против Западной Церкви. И легаты, и К-польский Собор подчеркивали частный характер налагаемых ими анафем, причем в последнем случае «именные» анафемы легатам не выносились. Главные участники конфликта вскоре сошли со сцены. Патриарх Михаил I Кируларий в 1058 г. был низложен, арестован и вскоре погиб. Кард. Гумберт умер в 1061 г. Аргир оставался визант. наместником в Италии и поддерживал дружеские отношения с преемниками Льва IX, в т. ч. со Стефаном IX, одним из участников посольства 1054 г. На фоне бурных событий 2-й пол. XI в. частный конфликт послов папы и патриарха К-польского остался незамеченным визант. историками. Тем не менее процесс Р. Ц. был запущен и оказался необратим. Его подлинная причина заключалась вовсе не в ссорах и капризах отдельных лиц, а в глубинных факторах, обусловивших нараставшее отчуждение лат. и греч. традиций. Важнейшим из этих факторов стала григорианская реформа, в ходе к-рой была резко усилена давняя тенденция к универсальному характеру власти папы. Римская Церковь, объединившая весь лат. мир, оказалась самодостаточной и объективно не заинтересованной в примирении с греч. Востоком, который стал рассматриваться на лат. Западе как «схизматический». Все последующие попытки визант. императоров восстановить церковные отношения с Римом наталкивались либо на молчание папства, либо на жесткие условия «воссоединения», фактически понимавшегося как инкорпорирование др. Церквей в «материнское лоно» католич. Церкви путем заключения *унии*. В свою очередь византийцы воспринимали церковное отчуждение Запада как результат его «варваризации» и были склонны рассматривать Р. Ц. не столько в догматическом, сколько в общекультурном контексте. Характерно, что в антилат. полемике весьма активную роль играли рус. церковные деятели XI в.: митрополиты Киевские *Ефрем* (1061 — нач. 1062), *Георгий* (ок. 1062 — после 1073) и *Иоанн II* († после 1089), а также митр. Переяславский *Леон* (Леонт, Лев; † до 1076) и прп. *Феодосий Печерский*.

К кон. XI в. сложился относительно устойчивый перечень «латинских вин», обозначенный уже в послании Михаила Кирулария к Петру Антиохийскому (1054). В трактате «Веруемое и совершаемое франками вопреки обычаю», к-рый ложно приписывается Кируларию, этот перечень выглядит следующим образом (*Чельцов*. 1879. С. 368–370): 1) Filioque; 2) возглашение: «Един Свят, един Господь Иисус Христос во славу Бога Отца чрез Духа Святаго»; 3) опресноки; 4) лобзание священника вместо причастия; 5) пост в субботы Четыредесятницы; 6) вкушение удавленины и скверной пищи; 7) отсутствие сырной седмицы; 8) вкушение монахами сала, а епископами мяса при болезни; 9) бритье бород священниками; 10) принуждение священников к безбрачию; 11) перстни у епископов в знак обручения с Церковью; 12) участие епископов в войнах; 13) разрешение брака 2 братьев с 2 сестрами; 14) ежедневная полная литургия в Великий пост; 15) опущение пения Аллилуия в Великий пост; 16) перевод фразы «малая закваска квасит все тесто» (1 Кор 5. 6) как «малая закваска портит все тесто»; 17) отсутствие почитания святителей *Василия Великого, Григория Богослова* и Иоанна Златоуста; 18) крещение через однократное погружение; 19) отсутствие миропомазания при крещении; 20) наполнение солью уст крещаемых; 21) наречение имен не по святцам; 22) непочитание мощей; 23) непочитание икон; 24) именование Пресв. Богородицы Девой Марией (якобы подобно сторонникам *несторианства*); 25) крестное знамение 5 пальцами («подобно монофелитам»); 26) служение в один день на одном алтаре 3 и более литургий; 27) допуск в алтарь всех желающих,

в т. ч. женщин; 28) отпущение грехов через помазание слюной; 29) пост в Господские праздники; 30) вытягивание рук покойников вдоль бедер вместо скрещивания на груди и заливание воском их ноздрей и ушей; 31) задержка на 3 дня с началом Великого поста; 32) вкушение рыбы, яиц и молока в Страстную седмицу; 33) кормление младенцев молоком и сыром в Великий пост.

К этим пунктам могли добавляться и др. обвинения, иногда довольно экзотичные (сидение и разговоры во время богослужения; ежедневный обряд очищения и окропления от злых сил; продажа *индульгенций* (упом. уже в ПВЛ в рассказе о крещении вел. кн. Киевского равноап. *Владимира (Василия) Святославича*); содержание наложниц епископами; музыка в церквах; цветные облачения духовенства; еда из одной посуды с собаками и кошками; питье мочи; вкушение черепах, медвежатины и проч. скверной пищи и др.). Подавляющее большинство этих «вин» не имеет отношения к догматике. В ответ на послания Михаила Кирулария патриарх Петр Антиохийский призывал не драматизировать «заблуждения франков», считая недопустимым только один пункт — Filioque (Acta et scripta. 1861. P. 189–204). Он и оказался впосл. в центре внимания визант. полемистов. Между тем для зап. полемистов именно неприятие греками абсолютной верховной власти в Церкви являлось главным и достаточным основанием для признания их отколовшимися от «церковной полноты» (см.: *Попов*. 1875; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 114–115; *Чичуров*. 1997).

Закрепление Р. Ц. Долгое время церковный разрыв между Римом и К-полем оставался не закрепленным документально: прекращение поминания папы с 1009 г. не оставило памяти в истории, а анафемы 1054 г. не касались отношений между Церквами. Отсутствие канонического оформления Р. Ц. позволяло рассматривать его как временный разрыв церковного общения и регулярно возобновлять переговоры о воссоединении. В XI–XIV вв. визант. императоры как никогда активно заключали брачные договоры с представителями зап. династий; в правосл. Руси в этот же период, несмотря на повторявшиеся запреты духовенства на общение «с латиною», династические связи князей со странами католич. Европы были намного сильнее, чем с правосл. Византией; в 1075 г. изгнанный во 2-й раз из Киева вел. кн. *Изяслав (Димитрий) Ярославич* обещал папе Григорию VII в обмен на помощь привести свой народ «в лоно Римской Церкви»; в 1089 г. делегация Русской Церкви участвовала в Соборе в Бари по случаю освящения церкви над гробницей свт. *Николая,* архиеп. Мир Ликийских, мощи к-рого были тайно вывезены в Италию из Византии в 1087 г., и праздник перенесения мощей святителя «в град Бар» (9 мая) закрепился в рус. правосл. традиции. В 1089 г. в ответ на жалобу папы Римского *Урбана II* (1088–1099) имп. *Алексей I Комнин* (1081–1118) поручил выяснить причины отсутствия имени папы в диптихах; К-польский Собор с участием 22 архиереев (включая митрополита Руси (Ρωσίας)) признал факт «разделения» Римской и К-польской Церквей, однако объявил, что оно не является «каноническим» ввиду отсутствия к.-л. соборных актов по этому вопросу, и согласился возобновить поминание папы сразу после получения от него «здравого» исповедания веры (см. в ст. *Константинопольские Соборы*). Указанное предложение Урбан II не принял, но и не отверг (*Holtzmann*. 1928). В течение нек-рого времени после 1054 г. общение с Римом сохраняли др. вост. патриархи.

Гораздо большее значение, чем формальные обвинения, имели политические факторы. В период *крестовых походов,* инициированных Урбаном II при активном участии имп. Алексея I Комнина как помощь «братьям, обитающим на Востоке» перед лицом нашествия сельджуков (*Заборов*. 1977. С. 49), в захваченных крестоносцами Антиохии и Иерусалиме были созданы *латинские Патриархаты,* что канонически закрепило факт Р. Ц. В 1107 г. *Боэмунд Тарентский,* кн. Антиохии, впервые объявил крестовый поход против Византии как гос-ва «схизматиков». Символом окончательного отчуждения лат. Запада и греч. Востока стало разграбление К-поля крестоносцами в 1204 г., за к-рым последовали временная ликвидация Византийской империи и перенос в Никею правосл. К-польского Патриархата (Там же. С. 214–243).

В период *Ватиканского II Собора,* 7 дек. 1965 г., одновременно в Риме и Стамбуле папа Римский *Павел VI* (1963–1978) и патриарх К-польский *Афинагор I* (Спиру) (1949–1972) объявили о том, что события 1054 г. «стерты из памяти и из среды Церкви» и должны быть «преданы забвению». Однако в действительности конфликт 1054 г. не был ни началом, ни окончательным оформлением Р. Ц., к-рое стало следствием длительного процесса становления зап. и вост. типов христ. цивилизации и представляет собой феномен, выходящий далеко за рамки собственно церковных отношений.

Ист.: *Cedrenus G.* Vol. 2. P. 555; Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη / Ἐκδ. ἀρχ Ἀνδρόνικος Δημητρακόπουλος. Λειψία, 1866. Hildesheim, 1965[r]. Τ. 1. Σ. 18–36 [«Слово об опресноках» Никиты Стифата]; PG. 120. Col. 833–844, 1011–1022; PL. 143. Col. 744–781, 983–1004; Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI composita extant / Ed. C. Will. Lipsiae; Marpurgi, 1861, 1963[r]. P. 172–204; Σάθας. Τ. 4. Σ. 348–349; *Michel A.* Humbert und Kerullarios: Quellen und Studien zum Schisma des 11. Jh. Paderborn, 1924–1930. 2 Bde; *Петр, патр. Антиохийский.* Об опресноках: Из письма к архиеп. Граденскому и Аквилейскому [Доминику] // ХЧ. 1841. Ч. 1. С. 398–402; Антология вост.-христ. богосл. мысли: Ортодоксия и гетеродоксия / Ред.: Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 421–425; *Nicétas Stéthatos.* Opuscules et lettres / Éd. J. Darrouzès. P., 1961; Послание святейшего патр. Константинопольского Михаила Кирулария блаженнейшему патр. Антиохийскому Петру (1054) / Пер.: Л. А. Герд; ред. и коммент.: В. М. Лурье // Вертоградъ-информ. 2001. № 2(71). С. 62–72.

Лит.: *Allatius L.* De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione. Coloniae Agrippinae, 1648. Farnborough, 1970; *Pichler A.* Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. Münch., 1864–1865. Bd. 1–2; *Попов А. Н.* Историко-лит. обзор древнерус. полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875; *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-рус. полемики против латинян. СПб., 1878; *Чельцов М. П.* Полемика между греками и латинянами по вопросу опресноков в XI–XII вв. СПб., 1879; *Скабаланович Н. А.* Разделение Церквей при патриархе Михаиле Керулларии // ХЧ. 1884. № 11/12. С. 626–656; 1885. № 1/2. С. 95–145; *он же.* Визант. гос-во и Церковь в XI в. СПб., 2004. 2 кн.; *Bréhier L.* Le Schisme oriental du XIe siècle. P., 1899. N. Y., 1968; *Суворов Н. С.* Визант. папа. М., 1902; *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-вост. Церкви в IX, X и XI вв. М., 1902. СПб., 1998[p]; *он же.* История разделения Церквей в IX, X и XI вв. СПб., 1905[2]. СПб., 2004[p]; *Norden W.* Das Papsttum und Byzanz. B., 1903; *Gay J.* L'Italie méridionale et l'Empire byzantin. N. Y., 1904; *Michel A.* Der Autor des Briefes Leos von Achrida: Eine Väterversammlung des Michael Kerullarios // BNJ. 1922. Bd. 3. S. 49–66; *idem.* Verstreute Kerullarios- und Humbert-Texte // RQS. 1931. Bd. 39. S. 355–376; *idem.* Die Fälschung der römischen Bannbulle durch Michael Kerullarios // Ibid. 1932/1933. Bd. 9. S. 293–319; *idem.* Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azymen // BZ.

1935. Bd. 35. S. 308–336; *idem.* Die Antizipation des Paschamahles im Schisma des 11. Jh. // OCP. 1936. Vol. 2. P. 155–163; *idem.* Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054–1090). R., 1939; *idem.* Lateinische Aktenstücke und Sammlungen zum griechischen Schisma (1053/4) // Hist. Jb. 1940. Bd. 60. S. 46–64; *idem.* Die Echtheit der «Panoplia» des Michael Kerullarios // Oriens Chr. 1941. Bd. 36. S. 168–204; *idem.* Die Friedensbotschaft Grados an Antiocheia im Schisma des Kerullarios (1053–1054) und ihr Widerhall // Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana. R., 1947. Vol. 2. P. 163–188; *idem.* Die römischen Angriffe auf Michael Kerullarios wegen Antiocheia (1053/4) // BZ. 1951. Bd. 44. S. 419–427; *idem.* Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost vor dem verschärften Schisma des Kerullarios (1054) // OS. 1952. Bd. 1. S. 145–173; *idem.* Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054: Michael Psellos // 1054–1954: L'Église et les Églises. Chevetogne, 1955. T. 1. P. 351–440; *Leib B.* Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. P., 1924; *Becquet Th.* Au lendemain du Schisme de 1054 // Irénikon. 1926. Vol. 1. N 4. P. 181–192; *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089 // BZ. 1928. Bd. 28. S. 38–67; *Laurent V.* Le schisme de Michel Cérulaire // EO. 1932. Vol. 31. P. 97–110; *Schweinburg K.* Die Textgeschichte des Gesprächs mit den Franken von Niketas Stethatos // BZ. 1934. Bd. 34. S. 313–347; *Jugie M.* Le schisme de Michel Cérualaire // EO. 1937. T. 36. N 188. P. 440–473; *idem.* Le schisme byzantin. P., 1941; *idem.* Le schisme byzantin de 1054 // NRT. 1954. T. 86. P. 563–575; *Grumel V.* Le premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire // BLE. 1942. T. 43. P. 21–29; *idem.* Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question romaine avant 1054 // REB. 1952. T. 10. P. 5–23; *Herman E.* I legati inviati da Leone IX nel 1054 a Costantinopoli erano autorizzati a scomunicare il patriarca Michele Cerulario? // OCP. 1942. Vol. 8. P. 209–218; *Мейендорф И., прот.* У истоков спора о Filioque // ПМ. 1953. Вып. 9. С. 114–137; *Egender N.* Un douloureux anniversaire: La rupture de 1054 // Irénikon. 1954. Vol. 27. N 2. P. 142–156; *Pierre (L'Huiller), hiérom.* Le schisme de 1054 // ВРЗЕПЭ. 1954. № 15. С. 144–164; *Mayne R.* East and West in 1054 // CHJ. 1954. Vol. 11. P. 133–148; *Remmers G. M.* Rome en Byzantium aan de vooravond van 1453 // Het christelijk Oosten en hereniging. Nijmegen, 1953/1954. Bd. 6. S. 89–112; *idem.* Het karakter van het schisma van 1054 // Ibid. 1955/1956. Bd. 8. S. 11–32; *Runciman S.* The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the 11th and 12th Cent. Oxf., 1955 (рус. пер.: *Рансимен С.* Вост. схизма. Визант. теократия. М., 1998. С. 15–140); *Сюзюмов М. Я.* «Разделение церквей» в 1054 г. // ВИ. 1956. № 8. С. 44–57; *Joseph R. J.* Cardinal Humbert, «De S. Romana Ecclesia»: Relies of Roman-Byzantine Relations 1053–1054 // Medieval Studies. 1958. Vol. 20. P. 206–238; *Stadtmüller G.* Europa auf dem Wege zur großen Kirchenspaltung (1054). Mainz, 1960; *Dvornik F.* Byzance et la primauté romaine. P., 1964; *Denzler G.* Das sog. morgenländische Schisma im Jahre 1054 // Münchener Theol. Zschr. 1966. Bd. 17. S. 24–46; *Χρήστου Π. Κ.* Νικήτας ὁ Στηθᾶτος // ΘΗΕ. 1966. Τ. 9. Σ. 466–470; *Darrouzès J.* Un faux Περὶ τῶν ἀζύμων de Michel Cérulaire // REB. 1967. T. 25. P. 288–291; *Gauss J.* Ost- und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jh. Zürich, 1967; *Böhmer K.* Das Schisma von 1054 im Lichte der byzantinischen und fränkisch-deutschen Reichspolitik // Sapienter ordinare: FS E. Kleinedam. Lpz., 1969. S. 317–336; *Petrucci E.* Rapporti di Leone IX con Costantinopoli // Studi Medievali. Ser. 3. Spoleto, 1973. Vol. 14. P. 733–831; *Заборов М. А.* История крестовых походов в док-тах и мат-лах. М., 1977; *Krause H.-G.* Das «Constitutum Constantini» im Schisma von 1054 // Aus Kirche und Reich. Sigmaringen, 1983. S. 131–158; *Tinnefeld F.* Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058): Kritische Überlegungen zu einer Biographie // JÖB. 1989. Bd. 39. S. 95–127; *Μεθόδιος (Φούγιας), ἀρχιεπ.* Ἡ ἐκκλισιατικὴ ἀντιπαράθεσις Ἑλλήνων καὶ Λατίνων ἀπο τῆς ἐποχῆς τοῦ Μεγάλου Φωτίου μέχρι τῆς Συνόδου τῆς Φλωρεντίας, 858–1439. Ἀθῆναι, 1990; *Бусыгина М. А.* К изучению догмат. содержания споров о евхаристии в XI–XII вв. // Славяне и их соседи: Католицизм и православие в ср. века. М., 1991. С. 8–9; *Рогов А. И.* Отражение в идеологической жизни славян разделения Церквей в 1054 г. (XI–XIII вв.) // Раннефеод. слав. гос-ва и народности. София, 1991. С. 88–90. (Studia Balcanica; 20); *Kaplan M.* La place du schisme de 1054 dans les relations entre Byzance, Rome et l'Italie // Bsl. 1993. T. 54. P. 29–37; *idem.* Le «schisme» de 1054: Quelques éléments de chronologie // Ibid. 1995. T. 56. P. 147–157; *Лидов А. М.* Схизма и визант. храмовая декорация // Восточнохрист. храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 17–35; *Бармин А. В.* Греко-лат. полемика XI–XII вв.: Опыт сравн. рассмотрения и классификации // Визант. очерки. М., 1996. С. 101–115; *он же.* Совр. историография о датировке церк. схизмы между Западом и Востоком христ. экумены // Традиции и наследие христ. Востока. М., 1996. С. 117–126; *он же.* Языковые сложности споров XI–XII вв. о Filioque // Средневек. православие от прихода до патриархата. Волгоград, 1998. Вып. 3. С. 51–62; *он же.* Вероятная причина церковного столкновения 1053–1054 гг. // Мир Православия. Волгоград, 2004. Вып. 5. С. 104–109; *он же.* Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006; *он же.* Противолат. полемика в Др. Руси: визант. параллели // ВВ. 2010. Т. 69(94). С. 120–131; *он же.* Римско-визант. переговоры 1089–1091 гг.: отзвуки в религ. полемике // Визант. очерки. СПб., 2011. С. 23–32; *он же.* Сочинение «В чем состоят гнусные дела римлян» (Paris gr. 1295) // ВВ. 2017. Т. 100. С. 279–293; *Dagron G.* Empereur et prêtre: Étude sur le «césaropapisme» byzantin. P., 1996 (рус. пер.: *Дагрон Ж.* Император и священник. СПб., 2010); *Успенский.* История. 1997. Т. 2. С. 496–509; *Чичуров И. С.* Схизма 1054 г. и антилат. полемика в Киеве (сер. XI – нач. XII в.) // RM. 1997. Vol. 9. N 1. P. 43–53; *Дионисий (Шлёнов), иеродиак.* Прп. Никита Стифат и его богосл. сочинения: Канд. дис. Серг. П., 1998; *Kolbaba T.* The Byzantine Lists: Errors of the Latins. Urbana, 2000; *eadem.* On the Closing of the Churches and the Rebaptism of Latins: Greek Perfidy or Latin Slander? // BMGS. 2005. Vol. 29. N 1. P. 39–51; *Oberdörfer B.* Filioque. Gött., 2001; *Avvakumov G.* Die Entstehung des Unionsgedankens. B., 2002; *Bayer A.* Spaltung der Christenheit: Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054. Köln; Weimar; W., 2002, 2004²; *Gemeinhardt P.* Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. B.; N. Y., 2002; *Chrysos E. K.* 1054: Schism? // Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI). Spoleto, 2004. T. 1. P. 547–557; Правосл. Византия и лат. Запад: (К 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата К-поля крестоносцами): Сб. мат-лов Междунар. церк.-науч. конф. М., 2005; *Беневич Г. И.* Полемика об опресноках при патр. Михаиле Кируларии // Антология вост.-христ. богосл. мысли. 2009. Т. 2. С. 402–420; *Κατερέλος Κ.* Μιχαὴλ Κηρουλάριος καὶ Πέτρος Ἀντιοχείας· Παράλληλες προσεγγίσεις στὶς δυτικὲς καινοτομίες // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών. 2009. Τ. 44. Σ. 565–579; *Φειδᾶς Β. Ι.* Ὁ συνοδικὸς θεσμὸς καὶ τὰ ἀναθέματα τοῦ 1054 // Ibid. Σ. 493–500; *Λαρεντζάκης Γ.* Τα ἀαναθέματα τοῦ 1054 καὶ ἡ «ἄρση» αὐτῶν // Μνήμη μητρ. γέροντος Ἐφέσου Χρισοστόμου (Κωνσταντινίδου). Ἀθῆναι, 2010. Σ. 447–484; *Gastgeber Ch.* Die manipulative Macht der Übersetzung: Die Auseinandersetzung zwischen Patriarch Michael Kerullarius und Kardinal Humbert von 1054 im Spiegel der bewussten Inhaltsverfälschung // Byzanz und das Abendland. Bdpst, 2014. Bd. 2: Studia Byzantino-Occidentalia / Hrsg. E. Juhász. S. 29–44; *idem.* The So-Called Schism of 1054 and its Impact on Byzantine Society // A Book of Psalms from 11th-Century Byzantium: The Complex of Texts and Images in Vat. gr. 752. Vat., 2016. P. 193–227.

П. В. Кузенков

РАЗДЕЛЬНОРЕ́ЧИЕ — см. в ст. *Истинноречие.*

РАЗИ́ [Фахруддин Абу Абдуллах Мухаммад ибн Умар ар-Рази] (1149, Рей, Иран — 1209, Герат, Афганистан), видный представитель ашаритского *калама,* 6-й муджаддид (обновитель веры). Род. в семье араб. переселенцев из племени курайшитов, которые переехали в Рей. Учился у отца Зияуддина аль-Мекки, мекканца по происхождению, в Мерве (близ совр. г. Мары, Туркмения), а затем в Мараге (ныне Мераге, Иран) — у Меджду́ддина аль-Джили, ученика аль-*Газали* (1058–1111), последователя богословской школы аль-*Ашари* (873–935 (941)). Р. получил большую известность как полемист, дискутируя с мутазилитами, ханбалитами, исмаилитами. Особенно часто Р. спорил с каррамитами, к-рые обвиняли его в отступничестве от ислама и, возможно, имели отношение к его смерти. Р. составил также комментарий к дивану (собранию стихотворений) крупного араб. поэта Абу-ль-Аля аль-Маарри (973–1057/58). Он служил при дворах гуридских султанов и хорезмшахов. Последние годы жизни провел в Герате, где основал свое медресе. По некоторым сведениям, в конце жизни Р. перешел в суфизм.

Вклад Р. в развитие калама (мусульм. схоластического богословия) способствовал расцвету ислам. богословской мысли. Р. был сначала под влиянием аль-Ашари, а затем

аль-Газали. Он использовал в своих трудах элементы учения мутазилитов и философский подход. Попытки сблизить калам с философией вызывали активное противодействие со стороны других ислам. богословов, из-за чего за Р. даже закрепилась репутация вольнодумца. Наиболее важным примером синтеза мысли Р. может быть решение им проблемы вечности мира и его отношения к Богу. Он попытался по-новому рассмотреть аргументы богословов и философов по этому вопросу. Р. считал, что по большей части аргументы философов в пользу вечности мира сильнее позиции богословов, делающих акцент на временной природе мира.

Р. использовал в своем богословии аргументы *Аристотеля* и др. греч. философов для понимания *Корана,* при этом авторитет последнего был для него непререкаемым. Он высоко ценил философию *Ибн Сины* (Авиценны) и использовал ее, чтобы сформулировать мусульманскую систему индуктивной логики, предвосхитив систему индуктивного метода, разработанную Дж. С. Миллем (1806–1873). Р. применил индуктивную логику к *шариату* и *фикху* (мусульманскому праву). Он считал, что правоведы еще до Мухаммада аш-Шафии (767–820) занимались основами права, но у них отсутствовали универсальные принципы для их изучения. Эта работа в области права была проделана аш-Шафии, а в области «науки разума» — Аристотелем.

Р. принадлежит знаменитый тафсир (комментарий, толкование Корана) «Мафатих аль-гайб» (Ключи от сокровенного), к-рый он написал в ответ на тафсир мутазилита Махмуда аз-Замахриши (1075–1144). Большинство исследователей считает, что этот труд Р. закончили его ученики: Шамсуддин Ахмад ибн Халиль аль-Хои и Ахмад ибн Мухаммад ибн Абуль-Хазм аль-Махзуми (ум. в 1326). Труд Р. выделяется среди др. тафсиров своим рационализмом. В нем Р. говорит о несовместимости существования лишь одного единственного мира со всемогуществом Создателя: «Установлено, что за пределами мира лежит беспредельная пустота, и также установлено, что сила Бога Наивысочайшего превосходит силу всех возможных существ. Поэтому в Его, Наивысочайшего, силе создать тысячу тысяч миров за пределами этого мира, и каждый из этих миров больше и массивнее нашего мира, имея все, что имеет наш мир: небеса, землю, солнце, луну. Аргументы философов в пользу единственности мира слабы, это хрупкие аргументы, основанные на невнятных предпосылках» (Большой тафсир).

Р. отверг представления Аристотеля и Ибн Сины о единой Вселенной, вращающейся вокруг единого мира. Он описывает их основные аргументы против существования множественных миров или вселенных, указывая на их слабые стороны и опровергая их. Это неприятие возникло из его отвержения атомизма, отстаиваемого школой ашаритов, к-рые предполагали существование пустого пространства, где атомы движутся, объединяются и разделяются. Р. подробно остановился на проблеме пустоты — пустых пространствах между звездами и созвездиями во Вселенной, к-рые содержат мало или вообще не содержат звезд. Он утверждал, что существует бесконечное внешнее пространство за пределами известного мира, и что Бог обладает силой заполнить вакуум бесконечным числом вселенных.

Рассматривая вопросы этики, Р. считал, что только Бог через откровение определяет нравственные ценности для человека, и именно они дают повод для похвалы и осуждения. Сам Бог находится за пределами моральной сферы и действует без всякой посторонней для Него цели, будь то из чистого блага или ради блага Своего творения. Вслед за аль-Газали, а до него — за Абу-ль-Маали аль-Джувайни (1028–1085) Р. решал проблему угрозы наказания и награды, признавая субъективную рациональную способность человека, позволяющую ему понять, что причиняет ему удовольствие и боль, и тем самым давая ему возможность разобраться, в чем заключается его преимущество. В «Науке об этике» (араб. Ильм аль-ахляк) Р. опирался на этические труды аль-Газали.

В вопросе о свободе воли Р. был сторонником детерминизма и решительно отвергал ашаритскую доктрину касб (приобретения). По его мнению, 2 фактора необходимы для производства действия: сила делать это или не делать и преобладающий фактор — мотивация, к-рая приводит к совершению действия или несовершению. Как только преобладающий фактор присутствует вместе с возможностью его осуществить, то действие либо происходит обязательно, либо становится невозможным. Р. довел этот по существу мутазилитский тезис, к-рый также сходен с рассуждениями Ибн Сины, до логического завершения, утверждая, что и сила, и преобладающий фактор должны быть созданы Богом для того, чтобы результат обязательно существовал, и поэтому все человеческие действия осуществляются благодаря Божественной воле. Т. о., мы кажемся себе свободными, потому что действуем в соответствии со своими мотивами, но на деле мы ограничены. Следствием этой теории, когда она применяется к собственным деяниям Бога, является то, что поскольку Бог действует по Своей воле, он Сам должен действовать либо через принуждение (если в данном случае преобладает фактор), либо случайно (если его нет), и оба эти вывода нарушают центральное положение суннитов о том, что Бог является полностью свободным. Преемники Р. чувствовали, что он не смог должным образом разрешить это противоречие. Он сам признавался, что ни с позиции разума, ни с т. зр. традиции в конечном счете нет удовлетворительного решения проблемы свободы воли.

Р. придерживался ашаритской позиции, что Бог может воссоздать то, что стало несуществующим, и это положение легло в основу его букв. понимания телесного воскресения. Однако он также высказывал взгляды, на к-рые повлияла теория мутазилита Ибн аль-Малахими, занимавшего противоположную позицию относительно восстановления небытия: мир не переходит в небытие, а его части разъединяются, и существенные из этих частей вновь собираются при воскресении. Эта амбивалентность со стороны Р., возможно, отражает изменения в его позиции по атомизму: то, что яростно отрицалось им в ранних философских работах, получило положительную оценку в конце его жизни.

Соч.: Muhassal afkar al-mutaqaddimin wa-'l-muta'akhkhirin min al-'ulama' wa-'l-hukama' wa-'l-mutakallimin [=Жатва мысли древних и новых ученых, мудрецов и мутакаллимов]. Cairo: al-Matba'ah al Bahiyyah al-Misriyyah, 1905; at-Tafsir al-kabir. Mafati? al-Ghayb [=Большой тафсир. Ключи от сокровенного]. Cairo, 1938, 32 vol. in 16; Lubab al-Isharat

[=Суть замечаний] /Ed. M. Shihabi in al-Tanbihat wa-'l isharat [=Комментарии к работе Ибн Сины «Предостережения и замечания». Предостережения и замечания]. Tehran, 1960; al-Mabahith al-mashriqiyya fi «ilm al-ilahiyyat wa-»l-tabi'iyyat [Восточные исследования по метафизике и физике]. Tehran, 1966. 2 vol.; *al-Razi, Fakhr al-Din.* Kitab al-nafs wa-'l-ruh wa sharh quwa-huma [Книга о душе и духе и разъяснение их способностей / Ed. M.S.H. al-Ma'sumi, Islamabad: Islamic Research Inst. 1968; пер. на англ. яз.: M. S. H. al-Ma'sumi, Imam Razi's «Ilm al-akhlaq, Islamabad, 1969. Лит.: *Гудман Л.* Мухаммад ибн Закарийя ар-Рази // Minbar: Islamic Studies. 2008: Vol. 1. N 2. С. 82–97.

М. Ю. Рощин

РАЗРЕШИ́ТЕЛЬНАЯ МОЛИ́ТВА — см. в ст. *Исповедь.*

РАЗУ́МНИК [Синесий, греч. Συνετός, лат. Synesius] († 270–275), мч. Римский (пам. 12 дек.; пам. греч. 12 дек., 22 февр.). Основным источником сведений о святом служит синаксарное сказание, входящее в состав Синаксаря К-польской ц. (сер. X в.). Согласно этому сказанию, Р. был чтецом при папе Римском св. *Сиксте II.* Однажды, в царствование имп. *Аврелиана* (270–275), святой увидел царя приносящим жертвы идолам и сам притворно обещал поклониться истуканам вместе с ним, но вместо этого посмеялся над языческой верой. По др. версии сказания, Р. просто насмехался над обрядами идолопоклонников, о чем было донесено Аврелиану, к-рый приказал пытать его за это.

Император приказал сечь святого, так что вся земля вокруг была залита кровью. После этого Р. был брошен в темницу, а наутро его пытали на раскаленной железной жаровне. Во время страданий мученик слышал глас Божий, укрепляющий и утешающий его; после этого хлынул ливень, к-рый погасил огонь и остудил жаровню. Тогда мучители выкопали яму глубиной в 10 локтей, на дне которой были острые колья. Р. сбросили туда, но полученные им многочисленные раны немедленно зажили. После этого святой притворно согласился принести жертву идолам и был на 12 дней в одиночестве заперт в рим. Пантеоне. За это время мученик, исполненный силы и ревности свыше, сбросил всех истуканов с постаментов и свалил их грудой в углу храма. Золотую же статую Юпитера он раздробил на мелкие части и раздал их нищим, тайно покинув храм через ворота, к-рые ангелы раскрыли перед ним. По прошествии 12 дней император в сопровождении сенаторов пришел в Пантеон, чтобы проверить, принес ли Р. жертвы. Увидев, что сделано со статуями, Аврелиан приказал подвесить Р. вниз головой и пытать железными когтями. Мученик легко переносил боль, даже когда палачи рвали его тело на части. Наконец он был усечен мечом.

Как указал И. *Делеэ,* синаксарное сказание о Р. имеет легендарный характер (MartRom. Comment. P. 579). Не вполне понятно, почему о Р. сообщается, что он был чтецом при св. Сиксте († 258), в то время как сам он пострадал при имп. Аврелиане. Возможно, составитель повествования был плохо знаком с хронологией царствования императоров и со сроками понтификата пап того периода.

Кард. Цезарь *Бароний* отождествил Р. с мч. Синесием, мощи к-рого почивают в мон-ре *Райхенау.* В греч. традиции это отождествление не было воспринято, но оно встречается в рус. традиции (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 503). В действительности, что также отметил Делеэ, речь идет о разных лицах (MartRom. Comment. P. 579). Мученик, мощи к-рого в 829/30 г. были перенесены в мон-рь *Райхенау,* носил имя Генесий (только в одном источнике он именуется Сенесием; см.: Miracula S. Marci // MGH. SS. Scr. Vol. 4. P. 450), и его останки первоначально находились в Иерусалиме. Впосл. они были перенесены в Венецию и лишь оттуда — в Алеманнию, о чем говорит отдельное сказание (MGH. SS. Scr. Vol. 15. Pars 1. P. 169–172). Перенесение его мощей совпало по времени с перенесением в Райхенау мощей св. ап. Марка (см. также в Хронике Германа из *Райхенау* (*Hermannus Augiensis.* Chronicon. An. 830 // MGH. SS. Scr. Vol. 5. P. 103)). Т. о., ни о каком тождестве этого святого с легендарной фигурой, к-рой является Р., говорить не приходится.

Память Р. совершалась 12 дек., согласно Синаксарю К-польской ц. (SynCP. Col. 303–304). Также под 22 февр. указана память одноименного святого (Ibid. Col. 484); архиеп. *Сергий (Спасский)* и бывш. митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) сомневаются в возможности отождествить его с Р. (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 439; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 382). Память мученика с кратким сказанием приводится под 12 дек. и в Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.; PG. 117. Col. 203–204). Февральской памяти этот источник не включает. Оба дня памяти указываются прп. *Никодимом Святогорцем* (см.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 295–296.; Т. 3. Σ. 304).

Синаксарное чтение о Р. вошло под 12 дек. в состав слав. нестишного Пролога, переведенного с греческого в кон. XI — нач. XII в. (изд.: Славяно-русский пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 460–463); под 22 февр. также указывается память «мученика Синета» (Там же. С. 788); т. о. в славяно-рус. стишной Пролог, переведенный в Болгарии в XIV в., вошла только февральская память Р. (как «мученика Синета») (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 6. С. 56). Сказание о мученичестве Р. приводится в ВМЧ свт. *Макария* под 12 дек. (см.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 235 [1-я паг.]); без сказания его память указана и под 22 февр. (как «мученика Синета») (Там же. Стб. 492 [1-я паг.]).

«Книга Житий святых» свт. *Димитрия* (Савича (Туптало)), митр. Ростовского, содержит только декабрьскую память Р. Под 12 дек. его память входит и в совр. месяцеслов РПЦ.

В лат. традиции литургическое почитание Р. впервые устанавливается в Римском Мартирологе кард. Ц. Барония (80-е гг. XVI в.), к-рый перенес память святого из греч. синаксарей (MartRom. P. 578). Совр. редакция Римского Мартиролога память Р. не включает.

Ист.: BHL, N 3314; ЖСв. Дек. С. 380–384; *Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Т. 2 . Л. 94 об.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 382; Т. 3. С. 503; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 439; *Caraffa F.* Sineto // BiblSS. Vol. 11. Col. 1215.

П. А. Пашков

РАЗУМО́ВСКИЙ Димитрий Васильевич (18.10.1818, с. Воскресенское Одоевского у. Тульской губ.– 2.01.1889, Москва), прот., историк и теоретик церковной музыки, палеограф. Сын, внук и правнук священников ц. Обновления храма Воскресения Христова с. Воскресенского. Учился в Тульском уездном уч-ще (с 1827) и Тульской ДС (1834–1839), где изучал помимо специальных предметов философию, историю, физику и математику, греч., лат., франц. и евр. языки. В 1839–1843 гг.

учился в КДА, в 1845 г. защитил магистерскую диссертацию по философии. В 1843–1852 гг. преподавал в Вифанской ДС в звании профессора физику, математику и древнеевр. язык. В 1847 г. в Сергиевском посаде обвенчался с дочерью проф. МДА прот. Ф. А. *Голубинского* Марией (1828–1858), у них родились дочь Анна и сын Михаил (выпускник МДС, псаломщик; помогал отцу в копировании текстов и нот, участвовал в корректорской работе нотного изд-ва семьи *Юргенсон* (см.: *Рахманова.* 2010)).

В 1850 г. рукоположен во священника к Николаевской домовой ц. МДС, спустя 2 года был назначен служить в Николаевской ц. у Боровицких ворот Московского Кремля, с 1854 г. и до конца жизни — настоятель ц. св. Георгия на Всполье. В этой церкви Р. совершил венчание П. И. *Чайковского* и А. И. Милюковой. В 1858 г. был назначен членом Комиссии для рассмотрения и исправления нотных церковных сочинений. В 60–70-х гг. преподавал Закон Божий в Голицынской школе при Московском благотворительном об-ве и в Ломоносовской семинарии при лицее в память цесаревича Николая на Остоженке. В 1866 г. приглашен в качестве законоучителя и преподавателя истории церковного пения в Московскую консерваторию (с 1871 профессор). В 1870 г. возведен в сан протоиерея.

На протяжении мн. лет Р. занимался изучением древнерус. пения на основе рукописных источников, разрабатывая методы их палеографического и музыковедческого анализа. Основные выводы исследований Р., сосредоточенные в монографии «Церковное пение в России...» (1867–1869), позволяют считать его основоположником рус. муз. медиевистики. Судя по архивным материалам, в своих исследованиях Р. опирался на широкий круг источников на различных языках. В своих работах он затронул целый комплекс проблем муз. медиевистики, важнейшими из к-рых являются: ладовая организация древнерус. и визант. песнопений, развитие формы муз. *нотации,* взаимосвязь письменной традиции и устной практики, происхождение тех или иных форм невменной записи и др. Он также написал многочисленные заметки и эссе по истории и теории визант. муз. наследия, к-рые только частично были отражены в указанном труде; бóльшая их часть, в т. ч. 1-й рус. перевод визант. трактата *«Агиополит»,* не опубликована и хранится в его архиве (РГБ. Ф. 380). В работе «О нотных безлинейных рукописях церковного пения» (1863) Р. впервые сделал вывод о происхождении *знаменной нотации* от *византийской нотации.* Курс истории рус. церковного пения, разработанный Р. в результате его научных изысканий, стал 1-м в истории муз. образования России. Прослушавший этот курс З. З. *Дуров* при поддержке Р. стал 1-м преподавателем истории церковного пения в С.-Петербургской консерватории (с 1883).

Среди неопубликованных работ Р. следует отметить палеографический альбом, посвященный греч. церковнопевческой традиции и включающий 38 примеров из различных рукописей (РГБ. Ф. 380. Карт. 5. Ед. хр. 16. Л. 1–47).

В течение всей жизни Р. собирал древнерус. и греч. певч. книги (в наст. время это собрание хранится в РГБ (Ф. 379)).

Р. рецензировал и корректировал труды, направлявшиеся ему Учебным комитетом при Синоде. Среди этих работ — «Краткий учебник гармонии, приспособленный к чтению духовно-музыкальных сочинений в России», составленный Чайковским (1875) (*Мещерина.* 2017. С. 29).

Активный участник I, III и IV Археологических съездов (1869, 1874, 1877).

Принял участие в изданиях ОЛДрП: подготовил крюковые тексты и написал предисловие к «Кругу церковного древнего знаменного пения» по рукописи старообрядца И. А. *Фортова* (СПб., 1884–1885), курировал издание «Стихир, положенных на крюковые ноты: Творение царя Иоанна, деспота Российского» с предисловием архим. *Леонида (Кавелина)* и нотной расшифровкой Фортова (1886). Смоленский также отмечал заслугу Р. в изобретении нового крюкового шрифта для издания нотных певч. книг (РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 109–110).

Нек-рые рассуждения и отдельные выводы Р. в наст. время переосмыслены (определение *путевого распева* как неосмогласного, приоритет звукоряда в определении гласовой принадлежности песнопения и невнимание к мелодической формульности и др.), однако бóльшая часть его идей дала импульс к развитию отечественной муз. медиевистики и до наст. времени остается актуальной.

Ю. К. *Арнольд* характеризовал Р. как «бескорыстного, до самозабвения преданного своему предмету ученого» (цит. по: РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 112), Д. Ф. *Голубинский* писал «о его совершенной нестяжательности, редкой доброте души и постоянной готовности помочь всякому нуждающемуся» (Там же. С. 110), С. В. *Смоленский* подчеркивал «удивительную честность и положительность в научных работах» Р. (Там же. С. 108), а также его качества как исследователя: «...до какой высокой степени был учен и умен Д. В. Разумовский, как он умел разбираться в исторических данных — умел делать широкие обобщения и осмысливать данные, не имеющие, казалось, никакой связи между собою, а порознь, сами по себе, вполне мелкие» (цит. по: РДМДМ. Т. 6. Кн. 2. С. 400).

Р.— почетный корреспондент имп. Публичной б-ки (1862), действительный член Московского ОЛДП (1863), Музыкального об-ва в К-поле (1863), Об-ва древнерусского искусства (1864) и МАО (1865), Православного миссионерского об-ва (1870), член-корреспондент имп. Русского археологического об-ва (1862) и ОЛДрП (1883), член-сотрудник по отд-нию ученых исследований и изданий ППО (1883), член Наблюдательного совета при Синодальном уч-ще и хоре (с 1886), почетный член МДА (1887). Был награжден орденами св. Анны 2-й и 3-й степени, св. равноап. кн. Владимира 4-й степени, серебряной медалью РАО (за труд «Церковное пение в России»).

Р. имел дружеские и научно-творческие отношения с кн. В. Ф. *Одоевским* с 1862 г. вплоть до кончины последнего (см.: *Скирская.* 2016); примечательны их «математические» письма, посвященные вопросам ладовых систем (см.: Переписка В. Ф. Одоевского с Д. В. Разумовским // Князь Владимир Одоевский: Дневник. Переписка. Мат-лы: К 200-летию со дня рождения / Ред.-сост.: М. П. Рахманова. М., 2005. С. 430–453). Поддерживал научно-творческие связи с коллекционером древних рукописей П. И. Севастьяновым; описал собрание снимков с афонских певч. рукописей, сделанных в ходе экспедиции Севастьянова (1859–1860) по просьбе директора Публичной б-ки И. В. Делянова (РНБ.

Ф. 244. Оп. 1. Ед. хр. 53; опубл.: *Скирская.* 2017. С. 127–159). В 1862–1866 гг. вел переписку с В. В. *Стасовым,* который поделился с Р. своими материалами по древнерус. певч. искусству и греч. пению (см. его благодарственное письмо Стасову от 12 июня 1866: РМГ. 1895. № 11. С. 645; *Шеховцова И. П.* По следам Афонской экспедиции Севастьянова // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2017. Вып. 26. С. 121–123). Также переписывался с архим. *Антонином (Капустиным),* однокурсником Р. по КДА. Архим. Антонин обращался к Р. с различными вопросами, касающимися происхождения и датировки греч. рукописей (см.: *Шеховцова И. П.* Греческие муз. рукописи в собирательской деятельности архим. Антонина (Капустина) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2014. Вып. 4(16). С. 113–142). Поддерживал идею гармонизации древних распевов в «строгом стиле» Н. М. *Потулова.* Р. в течение мн. лет оказывал поддержку и давал консультации Арнольду (см.: Записи о взаимоотношениях с Ю. К. Арнольдом (после 1879) // РГБ. Ф. 380. Карт. 4. Ед. хр. 30; Замечания [на исслед. Арнольда по теории визант. музыки] // Там же. Ед. хр. 29; *Арнольд Ю. К.* Воспоминания. М., 1893. Вып. 3). Многолетнее научное сотрудничество связывало Р. со Смоленским, который стал его преемником на курсе истории церковного пения в консерватории (1889–1901). К Р. за консультациями обращался прот. И. И. *Вознесенский* в процессе написания работы «О пении в православных церквах греческого Востока с древнейших до новых времен» (1895) (см.: Письма И. И. Вознесенского к Д. В. Разумовскому // РГБ. Ф. 380. Карт. 14. Ед. хр. 44).

В доме Р. бывали такие выдающиеся муз. деятели, как Н. Г. Рубинштейн, С. И. *Танеев,* Н. Д. *Кашкин,* В. Н. *Кашперов,* И. В. Гржимали, Н. А. Губерт, К. К. Альбрехт, Н. А. *Римский-Корсаков,* М. А. *Балакирев* и др. Чайковский консультировался с Р. при сочинении Всенощной.

Соч.: О нотных безлинейных рукописях церк. знаменного пения. М., 1863. (ЧОЛДП; 1); *Бычков А. Ф.* Отрывки Евангелия XI в. [с публ. мат-лов исслед. Д. В. Разумовского] // ИИАО. 1865. Т. 5. Вып. 1. Стб. 29–37; Мат-лы для археол. словаря // Древности: Тр. МАО. М., 1867. Т. 1. Вып. 2. С. 15–16, 18, 20–35; 1870. Т. 2. С. 6–16; 1874. Т. 4. С. 13, 15–17, 30; Об основных началах богослужебного пения Правосл. Грекорос. Церкви // СбОДИ на 1866. Отд. 1. М., 1867. С. 107–124 (отд. изд.: М., 1866); Патриаршие певчие диаки и поддиаки // Древности: Археол. вестн. М., 1867. Т. 1. С. 241–253 (отд. отт.: М., 1868); Церковное пение в России: (Опыт ист.-техн. изложения): Из уроков, чит. в Консерватории при Моск. муз. об-ве. М., 1867–1869. 3 вып. (гл. 1–7 переизд. с коммент. И. Е. Лозовой: Муз. академия. 1998. № 1, 2; 1999. № 1, 3, 4); Музыкальная деятельность кн. В. Ф. Одоевского // В память о кн. В. Ф. Одоевском: Заседание ОЛРС 13 апр. 1869 г. М., 1869. С. 33–42; То же // РДМДМ. 2000. Т. 3. С. 46–49; Обозрение растений, упоминаемых в Свящ. Писании. М., 1871, 2012[2]; Церковнорусское пение. Народное мирское пение и собственно музыка: Ист. заметка о мирском пении рус. народа // Тр. I Археол. съезда в Москве в 1869. М., 1871. Т. 2. С. 444–473; Какое значение имеет гармония Потулова для пения нашей православной церкви? // Тр. III Археол. съезда в России в 1874. К., 1878. Т. 2. Прил. С. 161–164; Государевы певчие диаки. М., 1881; О знаменном распеве // Круг церк. древнего знаменного пения: В 6 ч. СПб., 1884. [Т. 1]. С. I–XXIII (2-я паг.). (ОЛДрП; 83); Разбор рукоп. соч. З. Дурова «Опыт истории музыки в России» // Отчет о присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1885; Богослужебное пение Правосл. Грекороссийской Церкви: Теория и практика церк. пения. М., 1886; Патриаршие певчие диаки и поддиаки. Государевы певчие диаки. М., 1895; Письма к В. В. Стасову // РМГ. 1909. № 1. Стб. 1–6.

Лит.: *Ларош Г. А.* Русская муз. лит-ра (Краткий отзыв на «Церковное пение в России» Разумовского) // РВ. 1869. Т. 83. Сент.—окт. С. 774–783; *Д. С[оловьев].* Прот. Д. Разумовский // ЦВед. 1889. № 5; *Финдейзен Н. Ф.* Прот. Д. В. Разумовский: (Очерк его деятельности) // *Разумовский Д. В., прот.* Патриаршие певчие диаки и поддиаки. Государевы певчие диаки. М., 1895. С. 5–18; *он же.* Новые мат-лы для биографии прот. Д. В. Разумовского // РМГ. 1896. № 12. Стб. 1571–1578; Биографический словарь членов Имп. московского археологического об-ва. М., 1915; *Грановский Б. Б.* Д. В. Разумовский: Кр. очерк жизни и деятельности: Мат-лы архива // Собрания Д. В. Разумовского и В. Ф. Одоевского. Архив Д. В. Разумовского: Описания / Ред.: И. М. Кудрявцев. М., 1960. С. 23–35; *Мерцалова О. Д.* Д. В. Разумовский в письмах о церк. пении в России // Гимнология. М., 2000. Вып. 1. Кн. 1. С. 26–29; *она же.* Проблемы рус. церк.-певч. искусства XIX в. в переписке Д. В. Разумовского // Музыка в совр. мире: Наука, педагогика, исполнительство: Тезисы II Междунар. науч.-практ. конф., 27 янв. 2006. Тамбов, 2006. С. 55; *Смоляков Б. Г.* Вопросы совр. науч. изучения древнепевч. терминологии и их отражение в трудах Д. В. Разумовского // Гимнология. 2000. Вып. 1. Кн. 1. С. 30–39; *Шлихтина Ю. Р.* Мат-лы по визант.-рус. муз.-теоретич. связям из архива Д. В. Разумовского // Там же. С. 19–25; *Velimirovic M.* Father Razumovsky and Byzantine Chant // Там же. С. 13–18; *Смоленский С. В., Голубинский Д. Ф., Арнольд Ю. К.* Восп. о прот. Д. В. Разумовском // РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 108–115; *Рахманова М. П.* Димитрий Разумовский: священник и ученый // РДМДМ. 2010. Т. 6. Кн. 2. С. 377–392; *Скирская Т. В.* Прот. Д. В. Разумовский и кн. В. Ф. Одоевский: Науч. контакты // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2016. Вып. 3(23). С. 151–158; *она же.* У истоков рус. муз. византологии // Там же. 2017. Вып. 25. С. 123–160; *Мещерина Е. Г.* Научная деятельность прот. Д. В. Разумовского в области богослужебного пения Правосл. Церкви // Вестн. Акад. хорового искусства. М., 2017. № 8. С. 15–37; *Шеховцова И. П.* Из истории моск. собраний греч. певч. рукописей: Коллекция Д. В. Разумовского // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2015. Вып. 2(18). С. 31–47; *она же.* Из истории отеч. муз. византинистики: Д. В. Разумовский (1818–1889) // Гимнология. 2017. Вып. 7. С. 9–30; *она же.* Малоизвестные страницы биографии прот. Д. Разумовского: (К 200-летию со дня рождения ученого) // Культура и искусство. 2018. № 12. С. 1–28; *она же.* Об одной неизв. работе о. Димитрия Разумовского (к 200-летию со дня рождения ученого) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2018. Вып. 29. С. 92–111.

И. В. Старикова

РАЙСА, мц. Александрийская (пам. 5 и 23 сент., 5 марта) — см. в ст. *Ираида, мц.*

РАЙФСКАЯ ГРУЗИ́НСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ — см. *Грузинская икона Божией Матери.*

РАЙФСКИЙ В ЧЕСТЬ ГРУЗИ́НСКОЙ ИКО́НЫ БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Казанской епархии Татарстанской митрополии), находится в пос. Местечко Раифа Зеленодольского р-на Республики Татарстан.

1613–1917 гг. По преданию, основан в 1613 г. первоначально как пустынь иером. Филаретом († 1659), «московским купеческим сыном», постриженником московского Чудова мон-ря (*Баженов.* Записки. 1845. С. 2); иногда его называют учеником патриарха Московского и всея Руси сщмч. *Ермогена* (Раифская Богородицкая пуст. 2004. С. 145). В 1613 г. иером. Филарет прибыл в Казань и нек-рое время подвизался в *казанском в честь Преображения Господня мужском монастыре,* где многие пожелали поставить его настоятелем. Иером. Филарет «был радушно принимаем в домах известных граждан и людей высшего сословия», что наложило на него «свои узы». Стремясь от них избавиться, иером. Филарет принял на себя подвиг юродства (*Баженов.* Записки. 1845. С. 3). Он часто удалялся в дремучие леса и урочища близ Казани и наконец поселился в хижине на берегу лесного Сумского (Раифского) оз. Вскоре к старцу стали приходить окрестные жители, в небольшой пустыни были построены кельи и часовня. В первоначальном обустройстве пустыни иером. Филарету помогал состоятельный казанский купец Сергей, принявший постриг с именем Серапион в *Седмиезерской Богородицкой пустыни,* но вернувшийся в Раифу и поселившийся со стар-

Раифский монастырь. Фотография. 2008 г.

цем в одной келье. Здесь иером. Филарета также навещали «люди богатые и знатные» (Там же. С. 4–5). По преданию, одному из первых насельников обители было видение благословляющей руки из облака. Перед кончиной иером. Филарет вернулся в казанскую Преображенскую обитель; в 1659 г. после приобщения Св. Таин он умер и был погребен в ограде мон-ря. Дату основания Р. м. некоторые исследователи подвергают сомнению: «...скорее всего это произошло несколькими годами позже, ведь в разгар Смутного времени отшельник Филарет не мог поселиться среди язычников-черемис (марийцев), которые участвовали во всех «шалостях»» (*Липаков*. 2007. С. 69).

В 1661 г. из пустыни к митр. Казанскому и Свияжскому *Лаврентию* (в схиме Левкию) прибыл «старший из братии» инок Фаддей с 2 спутниками. Они попросили архиерея благословить сооружение церкви и назначить в нее священнослужителя. В 1662 г. митр. Лаврентий посетил обитель, поставил игуменом иером. Савватия, пожертвовал средства на церковное строительство. В Р. м. были сооружены деревянные храм во имя свт. Евфимия, архиеп. Новгородского, и 2 надвратные церкви: в честь Происхождения Древ Животворящего Креста Господня и во имя преподобномучеников, в Синае и Раифе избиенных.

Главной святыней мон-ря стал список *Грузинской иконы Божией Матери*, происхождение к-рого связывают с митр. Лаврентием. В 1661 г. по его распоряжению была сделана точная копия с чудотворного образа, хранившегося в Красногорском Богородском мон-ре на р. Пинеге, и прославленного в 50-х гг. XVII в. патриархом Московским и всея Руси *Никоном (Миновым)*. В 1668 (1662?) г. торжественным крестным ходом список был принесен в Р. м. По преданию, уже в том же году по молитвам перед иконой в мон-ре происходили чудесные исцеления немощных: слепым возвращалось зрение, а хромые получали «исправление». Раифский список иконы стал почитаться как чудотворный. Узнав об этом, жители г. Свияжска попросили у митр. Лаврентия дозволения приносить образ и к ним. По благословению митрополита 31 июля икону стали «поднимать с места» в Р. м. и крестным ходом приносить в *свияжский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь* и др. храмы. На др. день после литургии крестным ходом святыню обносили вокруг всего города. Жителям Свияжска дозволялось вносить икону в свои дома, а с 6 по 21 авг. с ней совершали крестный ход по окрестным селениям и 22 авг. возвращали в Р. м.

Вероятно, в 1670 г. в Р. м. был построен деревянный собор в честь Грузинской иконы Божией Матери. В 1689 г. все здания мон-ря сгорели, бóльшая часть братии перешла в др. обители.

Каменные храмы и другие постройки. Восстановление Р. м. началось по инициативе и на личные средства митр. Казанского и Свияжского *Адриана* (буд. патриарха Московского и всея Руси), решившего «устроить сей монастырь в великолепном виде... привести его в то благолепие, которым он будет удивлять взоры богомольцев и других посетителей, дабы через это привлечь к святой христианской вере» (*Куприянов*. 2008. С. 19). Для этого в 1690 г. он пригласил на должность настоятеля Р. м. уроженца Казани иером. Германа из *Новоиерусалимского в честь Воскресения Христова монастыря*. Трудами игум. Германа при поддержке Казанского митр. *Маркелла* (собственной казной и пожертвованиями благотворителей) были построены каменные храм в честь Грузинской иконы Божией Матери, церкви во имя преподобномучеников, в Синае и Раифе избиенных (1708), во имя свт. Николая Чудотворца (служба совершалась ежегодно 9 мая), ограда и 3 двухэтажных корпуса: для настоятеля, для братии и для трапезы. Все работы велись под рук. мастера иером. Ермогена, также прибывшего из Новоиерусалимской обители.

Особо благоволил мон-рю митр. Казанский и Свияжский *Тихон (Воинов)*, в дек. 1722 г. завещавший похоронить здесь свои останки (однако в 1724 он был погребен в Благовещенском соборе Казанского кремля). Именно он закончил сооружение некоторых каменных храмов, снабдил их богатой ризницей, завещал монастырской б-ке полный комплект Миней (1705; ныне в б-ке Казанского гос. ун-та), построил в Р. м. дом для проживания во время своих частых приездов, в 1720 г. украсил Грузинскую икону серебряным окладом. Согласно духовному завещанию митрополита, часть средств, оставшихся после его кончины, предназначалась «на строение» мон-ря. Однако в 1725 г. «пожитки» митр. Тихона были переданы в Московскую Синодальную контору (ОДДС. Т. 4. № 170). Среди вкладчиков Р. м. также известен 2-й казанский вице-губернатор ген.-майор Н. (М.) Н. Кудрявцев, в 1774 г. убитый сообщниками Е. И. Пугачёва на церковной паперти казанского Богородицкого девичьего мон-ря.

По ведомости о мон-рях Казанской епархии, представленной в Синод в 1739 г., в обители было 12 храмов с 15 престолами (Там же. Т. 21. С. 798). В каменном холодном соборе было 2 престола — во имя Св. Троицы и в честь Грузинской иконы Божией Матери. В иконостасе храма, слева от царских врат, находился чтимый Грузинский образ, к 1-й пол. XIX в. украшенный окладом с жемчугом и драгоценными камнями (*Даниил (Сивиллов), архим.* 2019. С. 22). При Раифско-Синайской ц. «в трапезе» имелся придел св. Евфимия, архиеп. Новгородского, а «вверху» — маленькая ц. во имя Севастийских мучеников Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста. «Да вокруг монастыря на каменной ограде» имелись церкви свт. Николая Чудотворца (на вост. св. воротах), иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», свт. Тихона, еп. Амафунтского (домовая), ап. Иакова, ц. «во имя Страшного Суда», святителей Гурия, Варсонофия и Германа

Казанских, в честь Зачатия св. Иоанна Предтечи (а «при ней же во имя Ярославских чудотворцев»), «над ними вверху во имя Алексия, человека Божия; во имя св. мученицы Екатерины».

В кон. XVIII в. от удара молнии пострадала ц. Страшного Суда, примыкавшая к сев. стене монастыря. В 1794 г. игум. Венедикт сообщал, что храм требует капитального ремонта, средства на который выделяет казанская мещанка полковница Н. И. Киселёва. 25 авг. 1795 г. после ремонта церковь была освящена (по желанию благотворительницы) во имя мучениц Веры, Надежды, Любови и матери их Софии. После пожара (14 июля 1826) храм был восстановлен и вновь освящен; богослужения в нем совершались лишь раз в год — 17 сент. В 1839–1840 гг. к церкви был пристроен 2-этажный братский корпус.

В 1842 г. по настоянию архиеп. Казанского свт. *Филарета (Амфитеатрова)* при игум. (впосл. архимандрит) Амвросии (Боголюбове) вместо пришедшего в ветхость храма XVII в. был построен каменный теплый собор Грузинской иконы Божией Матери с приделами свт. Иоанна Златоуста и свт. Либерия, еп. Римского (архит. М. П. Коринфский). Его сооружение стоило ок. 50 тыс. р., самый большой вклад (10 тыс. р. серебром) внес казанский мещанин Д. Орлов при поступлении в мон-рь. Средства на устроение престолов выделил томский купец Л. Колычев. Собор имел в подвале котельную и отапливался при помощи воздушных отдушин внутри стен. В стенах собора свт. Филарет устроил кельи, где собирался «упокоиться от трудов своих», но был переведен митрополитом в Киев.

Ок. 1896–1898 гг. под рук. губ. архит. Ф. Н. Малиновского был обновлен обветшавший Раифский храм, с западной его стороны пристроена обширная братская трапезная с кухней и складом. Вместо башни с надвратной Никольской ц. на средства купца 2-й гильдии лесопромышленника М. Т. Атлашкина († 1901) была возведена 5-ярусная колокольня в русско-визант. стиле (1889–1903). На 2-м этаже колокольни освятили ц. во имя арх. Михаила. Сохранилась могила Атлашкина на монастырском кладбище. В 1904 г. на месте старого Свято-Троицкого храма был заложен и 6 июня 1910 г. архиеп. Казанским и Свияжским *Никанором (Каменским)* освящен кирпичный собор Св. Троицы. Храм вмещал ок. 3 тыс. чел. и славился замечательной акустикой — по воспоминаниям очевидцев, пение 4 иноков на хорах слышалось вокруг на 2 версты. К 1905 г. Р. м. также располагал 4 каменными 2-этажными корпусами, одноэтажным корпусом братских келий, 2-этажной гостиницей для богомольцев, хозяйственными службами.

В 1813 г. в вотчинной дер. Васильево в 12 верстах от обители по инициативе игум. Илария была возведена деревянная часовня, в 70-х гг. XIX в. отстроенная в камне. В 1833 г. по проекту губ. архит. А. К. Шмидта при входе в мон-рь, на т. н. Галицкой дороге, вместо обветшавшей деревянной часовни была построена каменная. В ней находился небольшой иконостас со списком Грузинской иконы Божией Матери. Недалеко от *казанского во имя святого Иоанна Предтечи мужского монастыря* стояла еще одна часовня Р. м., но она была разобрана ок. 1767 г.

Хозяйство. Первоначально Р. м. не был обеспечен угодьями. В 1670 г. игум. Савватий писал в челобитной царю Алексею Михайловичу: «Зачата пустынь строиться, а братьи собрано человек с двадцать, а к той пустыни вотчины и пустых земель нету; строить нечем, скитаются Христовым именем» (Раифская Богородицкая пуст. 2004. С. 152). Вскоре царь передал мон-рю пустошь Свиные Горы (с. Рождественское, ныне Свиногорье Елабужского р-на, Татарстан) над р. Камой. В 1674 г. по челобитной игум. Алексия обители отошли лес, пашни и луга, находившиеся рядом с ней, вместе с близлежащими деревнями и крестьянами. Перед реформой 1764 г. Р. м., одному из крупнейших по земельным владениям во всей Казанской епархии, принадлежали села и деревни: Васильево, Ильинское, Софоново, Тенишево, Белая Безводная и Свиные Горы. В них проживали 405 крестьян муж. пола. С 2 часовен Казанского подворья Р. м. получал 10 р. 37 к., с 7 харчевен — 70 р., с 6 жилых изб — 54 р. 85 к., с 2 лавок — 6 р., с 2 мельниц — 28 р. 65 к., «за сенные покосы» — 3 р. (ОДДС. Т. 21. С. 798).

К 1904 г. Р. м. владел: лесной дачей (1041 дес. 425 саж.) с оз. Сумским и полянами сенных покосов; мукомольной мельницей на р. Бирле Свияжского у.; кирпичным заводом «с одним горном» и 3 сараями; пчельником с деревянным флигелем.

Настоятели, насельники, значимые события. При учреждении пустыни в ней подвизались 20 чел., в 1-й пол. XVIII в.— 30 чел. В сер. XVIII в. помимо насельников в монастыре проживали военные, напр. в 1741 г.— 2 капрала. В 1731 г. в Р. м. приезжал опальный архиерей бывш. митр. Коломенский *Игнатий (Смола)*. Здесь он общался с Казанским митр. *Сильвестром (Холмским)*, относившимся к нему с уважением (ОДДС. Т. 11. № 338). В авг. 1748 г. по своему прошению в обители поселился уволенный на покой еп. *Димитрий (Сеченов)*. В февр. 1752 г. он был вызван в С.-Петербург, а 21 июня определен епископом Рязанским и Муромским.

В 1764 г. Р. м. был причислен к 3-му классу с дозволением иметь 12 чел. братии, но фактически в обители проживали 25 насельников (13 – «сверх штата, на своем содержании»). В 1802 (1800?) г. в Р. м. был введен общежительный устав. В 1880 г. в мон-ре проживали 42 чел., в 1892 г.– 51, в 1904 г.— архим. Димитрий (Сокольников) и ок. 80 насельников, в 1917 г.— 81 чел. В 1882 г. в Р. м. по совету прп. *Амвросия (Гренкова)* поступил иеродиак. Тихон (Зырянов), впосл. схиархим. прп. *Гавриил (Зырянов)*. С апр. 1888 г. в мон-ре на покое пребывал еп. Екатеринбургский и Ирбитский *Кирилл (Орлов)*. В 1891–1902 гг. настоятелем Р. м. был иеросхим. Пантелеимон (Шиляев), постриженик *Русского во имя великомученика Пантелеимона монастыря* на Афоне, духовник братии *Новоафонского во имя апостола Симона Кананита мужского монастыря*.

В 1707 г. вдова-царица Марфа Матвеевна Апраксина (1664–1715) передала монастырской б-ке комплект месячных Миней (12 книг). В 1734 г. указом архиеп. Казанского *Иларион (Рогалевского)* 4 пушки из мон-ря были отправлены в Казенный приказ. Во время *Отечественной войны 1812 г.* Р. м. пожертвовал для армии 4 фунта серебра. В 1914 г. близ мон-ря был организован поселок инвалидов для воинов первой мировой войны.

1918–2020 гг. 8 июня 1918 г. в Р. м. ворвался отряд из 7 чекистов и красноармейцев, к-рые под предлогом обыска разорили обитель, в алтаре сорвали антиминс с престола. Од-

нако крестьяне монастырской слободки и дер. Белая Безводная (ныне с. Бело-Безводное Зеленодольского р-на), вооружившись топорами и дубинами, прибежали в обитель и арестовали, а 15 июня убили «святотатцев» (среди убитых оказался сын В. И. Несмелова, профессора КазДА). Вскоре власти направили в Р. м. новый отряд красноармейцев (ок. 80 чел.), изгнавший насельников. Временно исполнявший обязанности настоятеля бывш. ризничий иером. сщмч. *Сергий (Гуськов)* в рапорте от 20 дек. 1918 г. сообщал, что «пустынь совершенно разграблена, разорена и уничтожена. Ни одной лошади и коровы не оставили, одни пустые стены остались... и сами Христа ради питаемся» (Раифская Богородицкая пуст. 2004. С. 159).

В 1919 г. был основан лесной факультет Казанского ун-та, которому по инициативе проф. А. Я. Гордягина передали часть зданий обители. Вернувшиеся в Р. м. монахи возобновили богослужения в 2 монастырских храмах — Раифском и Грузинском.

В июле 1920 г. по благословению митр. Казанского и Свияжского сщмч. *Кирилла (Смирнова)* настоятелем Р. м. был назначен игум. (впосл. архимандрит) Феодосий (Лузгин), бывш. настоятель *Макариева Свияжского в честь Вознесения Господня монастыря*. В период отъездов о. Феодосия обязанности настоятеля исполнял иером. Сергий (Гуськов), проживавший в с. Бело-Безводном. В июне 1924 г. в Р. м. были переведены волостной исполком, больница и школа из с. Б. Ключи (ныне Зеленодольского р-на), в это время в мон-ре проживали игум. Феодосий, 25 монахов и 18 послушников.

В июне 1928 г. Р. м. был закрыт, но братии удалось зарегистрировать Раифский храм как приходской. В церковную общину вошли 7 чел. из бывш. насельников.

С 23 янв. 1930 г. ОГПУ произвело аресты некоторых монахов, проживавших в с. Бело-Безводном и др. окрестных селениях. 27 янв., в день престольного праздника, во время Божественной литургии отряд ОГПУ из Казани окружил Раифскую ц. По нек-рым свидетельствам, по окончании богослужения были арестованы все находившиеся в храме. По приговору от 20 февр. того же года Особой тройки при Полномочном представительстве ОГПУ в Татарской АССР весной того же года были расстреляны 6 насельников: иеромонахи Сергий (Гуськов), *Антоний (Чирков), Иов (Протопопов), Иосиф (Гаврилов), Варлаам (Похилюк)*, послушник *Петр (Тупицын)* и миряне Василий Гаврилович Гаврилов (род. в 1882 в крестьянской семье с. Бело-Безводного) и Стефан Абрамов. Еще 8 иноков и послушников, ок. 20 монахинь и 10 мирян были приговорены к 5 годам лагерей или высылке в Северный край. 6 апр. 1997 г. состоялась канонизация преподобномучеников Сергия, Антония, Иова, Иосифа, Варлаама и Петра в лике местночтимых святых Казанской епархии. 11 марта 2020 г. решением Синода имена 6 раифских новомучеников внесены в список почитаемых святых для общего церковного прославления. В наст. время в Раифском храме, где совершилась памятная литургия 1930 г., освящен придел во имя всех Новомучеников Российских.

После полного закрытия мон-ря в 1930 г. колокола со звонницы были сняты и увезены в Казань на переплавку, а самый большой колокол (более 8 т), рухнув, полностью ушел под землю. По воспоминаниям очевидцев, после падения и удара «земля долго гудела». Остававшиеся в обители иконы, книги, священнические облачения и проч. были разграблены или сожжены.

В сент. 1933 г. на территории Р. м. была организована Раифская трудовая коммуна — колония ОГПУ ТатССР. В храмах и корпусах располагались производственные мастерские и столовая, в Троицком соборе — гараж и станочный цех, в Грузинской ц.— клуб. В 1941 г. на территории колонии был построен барак для осужденных женщин. В 1941–1943 гг. в Раифу перевели заключенных из эвакуированных тюрем оккупированных городов (Ленинграда, Кишинёва, Одессы и др.).

С 1960 г. по постановлению Совета министров РСФСР монастырский ансамбль находится на гос. охране в составе Волжско-Камского гос. природного биосферного заповедника.

Р. м. стал 1-й восстановленной обителью Казанской епархии. В дек. 1990 г. решением Совета по делам религии при Совмине СССР на территории колонии был открыт Грузинский храм. Вскоре колония была переведена за стены мон-ря. Решением Синода от 18 июля 1991 г. Р. м. был возобновлен, наместником назначен игум. Всеволод (Захаров; † 20 авг. 2016), в 1993 г. возведенный в сан архимандрита.

12 мая 1991 г. на куполе Грузинского собора был установлен крест. 14 авг. 1991 г. 1-ю литургию в возрожденном храме отслужил еп. Казанский и Марийский *Анастасий (Меткин)*. В Грузинской ц. имеется 3-ярусный иконостас, хранятся одноименная икона Божией Матери (святыня, сбереженная после закрытия мон-ря преподавателями Казанского ун-та, 23 июня 1991 была возвращена в мон-рь), чтимая икона Божией Матери «Всецарица», икона прп. Гавриила Седмиезерского с частицей мощей. 4 сент. 1992 г. был освящен храм преподобномучеников, в Раифе и Синае избиенных (в 2017 заменена его кровля), 2 июня 1996 г.— Свято-Троицкий собор. Восстановлены также храм святых Веры, Надежды, Любови и матери их Софии, колокольня с Михаило-Архангельской ц. (освящена в нояб. 2005), келейные корпуса, ограда с башнями. Рядом с Р. м. построен 2-этажный дом для паломников (2008). На территории Р. м. расположено старое монастырское кладбище, в центре которого поставлен поклонный крест в память всех погребенных, и находится могила 1-го наместника возрожденной обители архим. Всеволода (Захарова). В мон-ре установлено неск. скульптурных изображений, в т. ч. основателя старца Филарета. 4 сент. 2018 г. во время торжеств, посвященных 350-летию принесения в Р. м. Грузинской иконы Божией Матери, митр. Казанский и Татарстанский *Феофан (Ашурков)* освятил мозаичное панно с изображением этой иконы, установленное около стен мон-ря. На берегу Раифского оз. построена деревянная купальня для паломников в честь Крещения Господня (2020).

В авг. 1994 г. при Р. м. был организован приют для мальчиков-сирот (к 2020 проживало ок. 20 детей). В юго-вост. башне Р. м. организован монастырский музей, полное открытие к-рого совершил 4 сент. 2019 г. еп. Елабужский Иннокентий (Васецкий). В музее хранятся панагия митр. Лаврентия, рукописные и печатные книги XVII в., церковные облачения и утварь XVIII в., документы по новейшей истории обители. Мон-рь занимается книгоиздательской, благотворительной и просветительской

деятельностью, в т. ч. в местах лишения свободы. В 2006 г. был снят фильм «Раифа: Анатомия монастырства», посвященный обители. Совершаются крестные ходы с Грузинской иконой. С 2000 г. возобновилась традиция проведения крестного хода в Р. м. из с. Новые Параты Республики Марий Эл.

К нач. XXI в. обитель имела неск. подворий. В 1994 г. к Р. м. была приписана ц. во имя св. Илии Пророка (1816–1827; закрыта в 30-х гг. XX в.) в с. Ильинском Зеленодольского р-на. В 1995 г. было устроено подворье при ц. во имя ап. Иоанна Богослова (1832; закрыта в 1937) в с. Б. Ключи. Здесь почитаются иконы ап. Иоанна Богослова, прп. Серафима Саровского, Ярославских благоверных князей Феодора, Давида и Константина (с частицами мощей святых) и икона 1913 г. «Положение во гроб» из казанского Богородицкого мон-ря. В 2000 г. Р. м. был передан каменный храм Московских святителей Петра, Алексия, Ионы и Филиппа (1739; казанский архит. П. И. Романов) в Казани. В здании церковноприходской школы устроены кельи, 2 мая 2001 г. освящена домовая ц. Жен-мироносиц. На территории подворья сооружен деревянный храм, в котором совершаются крещения, с 6 нояб. 2016 г. действуют воскресная школа и мастерская по пошиву церковных облачений. 1 дек. 2007 г. организовано подворье в с. Кашаеве Нижнекамского р-на при деревянном храме св. Иоанна Предтечи, освященном 7 дек. 2007 г. С апр. 2019 г. ведется строительство деревянного скита свт. Николая Чудотворца в дер. Никольское Зеленодольского р-на (до 1918 в Никольском действовал 3-престольный храм, закрытый в 1928 и в 1961 сгоревший; ныне в деревне действует одноименная часовня).

1 сент. 1997 г. Р. м. посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)*, освятивший на храмовой площади обители водосвятную часовню и подаривший братии Иверскую икону Божией Матери (ныне в Троицком соборе). 21 июля 2016 г. Р. м. посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл (Гундяев)*, передавший обители икону прп. Никона Радонежского, 18 дек. 2002 г.— Президент Российской Федерации Б. Н. *Ельцин*, 7 авг. 2008 г.— Президент Российской Федерации Д. А. *Медведев*, 24 мая 2003 г.— принц Великобритании и Сев. Ирландии Майкл Кентский.

К июлю 2020 г. в Р. м. проживали ок. 30 насельников, наместник (с 2018) игум. Гавриил (Рожнов).

Д. Б. К.

Архитектурный ансамбль. Древнейшая церковь мон-ря — во имя преподобных отцов Синая и Раифы, по композиции — 2-ярусный четверик, ныне перекрытый 4-скатной кровлей с декоративной главкой на высоком барабане. На фотографиях 1877 г., сделанных Е. Н. Аршауловым, видно, что в то время церковь еще имела восьмерик с арочным ярусом звона и поверх него др. восьмерик и декоративную главку, т. е. представляла собой храм «иже под колоколы»; однако, по описанию Баженова, состояние здания уже в 1845 г. представляло угрозу для служащих в нем; судя по литографии 1902 г. с видом Р. м., ярусы звона были разобраны и заменены на декоративную главку. По типу объемно-плановой композиции храм представлял упрощенный вариант 2-ярусных церквей, излюбленный в допетровской архитектуре и в храмовом зодчестве Казани петровского времени, напр. в михляевских храмах: Петропавловский собор рядом с домом И. А. Михляева (Микляева) в Казани (1723–1726), Свято-Духовская ц. в Суконной слободе (1738); по тому же типу была возведена каменная ц. во имя Московских святителей и чудотворцев с приделом во имя свт. Николая Чудотворца (1739) на казанском подворье Р. м. С вост. стороны четверик и ц. во имя Преподобных отцов дополнены 3-частными алтарными апсидами. Убранство внешних стен скупо: объединяющие карнизы с кронштейнами и прямоугольные ниши окон, к-рые в нижнем ярусе имеют скругленный верхний контур и дополнены сверху каждое декоративным карнизом, имитирующим наличники нарышкинского барокко (по В. В. Седову — стиля «вечного мира с Польшей»).

Многоярусные церкви, возводимые над проездными вратами, создавали дополнительные вертикали наряду с шатровыми завершениями угловых башен и являлись приметой монастырского зодчества в Московской Руси с сер. XVII в. (о символике монастырских оград см. ст.: *Крепость*). Это качество сближало ансамбль, возведенный под рук. иеромон. Германа с 1690 по 1717 г., с обликом Новоиерусалимского монастыря. К числу сложных сооружений относится надвратная церковь на южной стене вдоль берега озера, посвящение которой неизвестно. О том, что над проездными вратами, обращенными к берегу озера, в процессе восстановления обители была устроена церковь, можно судить по описаниям XIX в., по изобразительным источникам, лито- и фотографиям XVIII и XX вв. В надвратном ярусе здание в виде квадрифолия более всего напоминало по плану и объемной композиции надвратную Преображенскую ц. в ограде того же Новоиерусалимского мон-ря (освящена в 1697). Можно только предполагать, каким было посвящение церкви над юж. вратами Р. м.: в списке престолов на 1739 г. (см. выше) здесь могли находиться только 3 — в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», во имя свт. Тихона Амафунтского и во имя свт. Иакова, брата Господня. Стены и надвратные церкви были возведены после пожара; в память о видении Божией Матери в образе Неопалимой Купины прор. Моисею на горе Синай, в окрестностях которой находится древнейшая Раифа, могло иметь место посвящение во имя этой иконы. Посвящение престола брату Господню «по плоти» сщмч. Иакову Иерусалимскому также могло напоминать о Синайском монастыре, где подобный престол был устроен после переделок восточной части кафоликона в честь Преображения Господня (не позднее 1217), в его сев. пастофории (в южном — престол во имя Синайских и Раифских мучеников; см. ст. *Екатерины великомученицы монастырь на Синае*). Наличие престола во имя святого — покровителя правящего архиерея, служило памятью о его роли как ктитора восстановительных работ в мон-ре. Косвенным доказательством служит факт, что во имя свт. Тихона Амафунтского была освящена в 1706 г. др. надвратная церковь — в бывш. Воскресенском муж. мон-ре в окрестностях Казани, известном под названием «Новый Иерусалим» или «Архиерейская дача» (ныне в Приволжском р-не г. Казани, сохр. частично, в 1905 — с престолом, переосвященным во имя свт. Тихона Задонского; *Рощектаев А. В.* Нов. Иерусалим и Раифа // Раифский альманах Раифа, 2013. Вып. 3. С. 130). Церковным в тот период уже было

назначение 2-ярусного сооружения в составе юж. братского корпуса, не имевшего, судя по фотографии 1912 г., шатрового завершения (*Филарет (Златоустов), игум.* Раифский Богородицкий мон-рь: Путев. Раифа, 2005. С. 7); к 1845 г. оно было приспособлено под кельи (*Баженов.* 1845. С. 14). Архитектурные формы рубежа XVII и XVIII вв. были сохранены в облике ц. святых Веры, Надежды, Любови и матери их Софии, примыкавшей к проездным воротам на сев. стене и сев. братскому корпусу. Эта 3-ярусная конструкция, типа восьмерик на четверике, и есть собственно храм в верхнем ярусе, с одной апсидой, примыкающей к четверику с востока, и крытым гульбищем-папертью с юга; декорация украшает церковь в виде карниза из кронштейнов в завершении четверика нижнего яруса и кладки в виде «бегунка» в завершении фасадов четверика самой церкви, а также филенок в ограде паперти и полуколонок в оформлении восьмерика с главкой и оконных наличников церкви (окна келий не имеют украшений). В нижнем ярусе Софийской ц. находится издательский отдел Р. м., образованный в 2001 г.; с 4 июля 2019 г. в юго-вост. башне начал работу Музей истории обители.

Собор в честь Грузинской иконы Божией Матери, теплый зимний храм Р. м., имеет архитектурный облик в формах позднего классицизма (ампир): автор проекта (см. ст. *Коринфский* М. П.) был одним из учеников архит. А. Н. *Воронихина.* Главной особенностью собора является отсутствие характерных для церковной архитектуры того времени вынесенных вперед портиков, так что обязательные для фасадов фронтоны имеют бóльшую протяженность и опираются на дорический триглифно-метопный фриз в верхней части 2-светных стен; от портиков отказались из-за массивности купола. В плане это 6-столпная 3-нефная базилика с низким уплощенным куполом над центром сооружения, чей массивный барабан подчеркивают 4 термальных люнета в его основании. Центральный неф базилики подобен залу и перекрыт навесным плафоном, к-рый опирается на карниз, единый с алтарной апсидой. Квадратные в плане опоры, увенчанные ныне вызолоченными композитными капителями, усиливают конструктивную устойчивость и соответствуют дворцовому характеру внутреннего декора. Использование дорики в декоре напоминает оформление столичных храмов, напр. соборной церкви при бывш. Главном Адмиралтействе в С.-Петербурге с престолом во имя свт. Спиридона Тримифунтского, Адмиралтейского собора (1821, архит. О. Р. Монферран, Д. М. Калашников, И. Г. Гомзин, не сохр.; в составе зап. ризалита юж. фасада Главного Адмиралтейства). Небольшой вынос центральных ризалитов на боковых фасадах собора в честь Грузинской иконы Божией Матери создает символическую крестообразность. Окна на фасадах освещают базиликальный наос и кельи, устроенные свт. Филаретом. После восстановления храм был заново расписан в академическом стиле группой художников-реставраторов из С.-Петербурга под рук. Ю. В. Пугачёва (с лета 1996 до его смерти в 1997) и Ю. В. Пацукова (до завершения работ в 1999) (*Филарет (Златоустов) игум.* Раифский Богородицкий мон-рь: Путев. Раифа, 2005. С. 58). Были восстановлены залы на 2-м этаже здания собора: согласно сведениям 1845 г., это были «комнаты для приезда Архиепископа», к-рые в его отсутствие занимал настоятель (*Баженов.* 1845. С. 14); ныне здесь обустроены Тронный зал (расписан к 2000, украшен портретной галереей патриархов работы худож. А. Ю. Рябко), конференц-зал и приемная.

Холодный храм Р. м., Троицкий собор, согласно описаниям 1845 г., фотографиям 1879 г. и литографии с видом мон-ря (1902), был одноглавым, в виде четверика, архитектурная композиция создавала эффект древности, «исхода XVI в.» (Там же. С. 9). С запада к храму была пристроена широкая трапезная с 2-скатным перекрытием и высоким закрытым тамбуром с крыльцом-лестницей. 2-светные (с 2 ярусами окон) боковые фасады, декор в виде лопаток и наличников окон напоминали оформление ц. свт. Тихона Амафунтского в Воскресенском мон-ре близ Казани. В 1894 г. был одобрен проект перестройки собора (*Филарет (Златоустов), игум.* Раифский Богородицкий мон-рь: Путев. Раифа, 2005. С. 30), в 1904–1910 гг. был возведен новый Троицкий собор. По архитектуре он близок к лучшим церковным постройкам русско-визант. стиля, в к-ром работали ведущие столичные архитекторы, напр. В. А. *Косяков:* раифский храм — 5-главый, бесстолпный, перекрытый внутри мощными арками, образующими крещатую основу купольного светового барабана и отразившимися в завершении центрального прясла боковых фасадов в виде кокошника, с горками кокошников в основании барабанов боковых главок, с 3-арочным оконным заполнением этого же прясла, с филенками как основным элементом декора — воспроизводит формы собора Успения Пресв. Богородицы на подворье Киево-Печерской лавры на Васильевском о-ве в С.-Петербурге (1895–1897, ныне подворье Оптиной пуст.; фрагмент чертежа юж. фасада Троицкого собора из д. 141 в ф. 2 в НАРТ опубл.: *Куприянов.* 2008. С. 98–99; *Новиков С. В.* Творческая деятельность Ф. Н. Малиновского — гражданского инженера и епарх. архитектора Казанской губ. // Изв. КГАСУ. 2015. № 1(31). С. 28; в 2014 крест над главным куполом Троицкого собора был обновлен на частные пожертвования). Этот же стиль был использован при возведении надвратной ц. во имя арх. Михаила с колокольней, о чем свидетельствуют килевидные очертания наличников и арок в ярусе звона, филенок — в декоре пилястр и полуколонн, обработка нижнего яруса стен рустом. Ансамбль врат с храмом и колокольней полностью восстановлен к 2004 г., в 2005 г. поднят 1-й колокол, в нояб. того же года освящен престол в храме, расписанном и украшенном новыми иконами (работы худож. Рябко). В 1997 г. была освящена часовня над источником, имеющая вид четверика с шатровым перекрытием и декоративными элементами в стиле декора церквей и башен кон. XVII в. Частью наружного убранства Р. м. помимо монументальных скульптурных композиций и групп, украшающих стены храмов и прилегающую к ним территорию, является сооруженный на пути к мон-рю от проездной дороги памятник Примирения (2006, архит. А. Н. Лопаткин и скульптор В. Н. Савельев) в виде креста, установленного на мраморной плите с искусственным расколом — символом гражданской войны.

К архитектурному ансамблю Р. м. принадлежат также храмы его подворий. Илиинская ц. в с. Ильинском Зеленодольского р-на (1816–1827),

построенная в честь победы России в войне с Наполеоном, сохранила традиц. композицию провинциального храма: наос с трапезной и колокольней; все части здания находятся на одной оси, имеют вид четверика. Боковые приделы — правый свт. Николая Чудотворца, левый прп. Сергия Радонежского — перестроены в 1860 г. по проекту П. Т. Жуковского. В храм из Троице-Сергиевой лавры привезены святыни: камень с застывшей частицей крови ап. Симона Кананита; фрагменты мощей равноап. Марии Магдалины, святителей Филарета и Иннокентия, митрополитов Московских, Хузивийских мучеников; частица мощей прп. Сергия Радонежского; мощи св. князей Феодора, Давида и Константина Ярославских, для чего написаны их иконы. Работа с новыми росписями, написанием икон и убранством завершена к 2010 г. В ц. ап. Иоанна Богослова в с. Б. Ключи (освящение в 1832) классические формы и декоративные детали сочетаются с более традиционными — соединенный с колокольней общим карнизом объем наоса увенчан не куполом, а восьмериком с декоративной главкой под крестом; в храме уцелели росписи сер. XIX в. (реставрированы бригадой художников-иконописцев из С.-Петербурга под рук. А. Батанова), утраченные воссоздаются на основе прежней композиции худож. Пацуковым, им же выполнены новые иконы. Еще одно подворье — в дер. Кашаево Нижнекамского р-на — представлено ц. во имя прор. Иоанна Предтечи на месте несохранившейся церкви, сооруженной на средства одного из купцов Стахеевых; новое здание деревянное и воспроизводит облик средневек. клетской церкви (2005–2007).

М. А. Маханько

Лит.: ИРИ. 1813. Ч. 5. С. 663–665; Описание мон-рей в Российской империи находящихся. М., 1834. С. 101; *Баженов Н. К.* Записки о Раифской пуст., кресте в Аках и казанском мон-ре. Каз., 1845; *Рыбушкин М. С.* О св. местах в Казани и Казанской губ. // *Он же.* Краткая история г. Казани. Каз., 1849. Ч. 2. С. 119–127; *Ратшин.* Монастыри. 1852. С. 105–106; *Лаптев М.* Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба. [Т. 8]: Казанская губ. СПб., 1861. С. 465; *Платон (Любарский), еп.* Сб. древностей Казанской епархии и др. приснопамятных обстоятельств. Каз., 1868; *Малов Е. А., прот.* Раифская Богородицкая пуст. Казанской епархии: Ист. описание. Каз., 1880; *Богословский Г. К.* Раифская Богородицкая муж. пуст. // *Он же.* Справ. книга для Казанской епархии. Каз., 1900. С. 538–540; *Покровский И. М.* Из истории Казанских мон-рей до 1764 г. Каз., 1902; Справ. книга Казанской епархии. Каз., 1904. С. 740–743; *Дульский П. М.* Экскурсии в Раифскую пуст. Каз., 1915; *Журавский А. В.* Жизнеописания новых мучеников Казанских: Год 1918. Каз., 1995; Новые преподобномученики Раифские. Каз., 1997; Раифская Богородицкая пуст., муж. мон-рь // Рус. мон-ри: Средняя и Нижняя Волга. М., 2004. С. 142–179; *Рощектаев А. В.* Путеводитель по святыням Казанской епархии. Каз., 2006; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007 гг. Каз., 2007; *Куприянов В. Н.* Раифа: Альб.-монография. Каз., 2008; Святые обители: Мон-ри Казанской епархии / Сост.: А. Г. Петрикин, В. А. Павлов. Набережные Челны, 2010; *Даниил (Сивиллов), архим.* Путешествие в Раифскую пуст. в Казанской епархии (1830) // Раифский альм.: Сб. Раифа, 2019. Вып. 9. С. 12–85.

Д. Б. К.

РАЙ, в религии и философии — место и/или состояние вечной совершенной жизни. В христианстве Р. рассматривается в 2 аспектах: 1) первозданный земной Р.— насажденный Богом сад в стране Едем, в к-ром пребывали *Адам* и *Ева* до грехопадения (см. ст. *Грех первородный*); 2) Р. небесный — место и/или состояние, уготованное Богом от начала мира для пребывания в нем душ праведников после смерти и частного суда вплоть до всеобщего *воскресения мертвых* и *Страшного Суда,* после к-рого райскому блаженству будут причастны не только души, но и воскресшие тела праведных людей.

Адам в раю.
Миниатюра из Октатевха. Кон. XI в.
(Vat. gr. 747. Fol. 19r)

Терминология. Согласно кн. Бытие (Быт 2. 8), Бог насадил на востоке «сад в Едеме» (древнеевр. גַּן־בְּעֵדֶן / *gan-bə‘ēden;* греч. παράδεισον ἐν Εδεμ; в слав. и рус. синодальном переводах — «рай в Едеме»). Поскольку термин *‘ēden* не имеет артикля, обычно он воспринимается как имя собственное. Греч. παράδεισος и лат. paradisus происходят от среднеперсид. *paridēz,* персид. *pairidaēza* (фруктовый сад, парк, ухоженный сад). Из персид. языка термин перешел в древнееврейский (*pardēs* — Песн 4. 13; Еккл 2. 5; Неем 2. 8), сирийский (*pardaysā*), арабский (*firdaus*) с тем же значением. Он более или менее синонимичен древнеевр. *gan* (сад) и шумер. *edin.*

Древнеевр. термин *‘ēden* восходит к ассир. корню *edinu,* который означает «равнина» (*Cothenet.* 1960. Col. 1180–1181; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme / Dir. G. Wigoder. P., 1996. P. 762; *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. P., 1999. P. 857). Некоторые шумерологи добавляют также значение «степь, пустыня», полагая, что *edinu* — это оазис в пустыне. В клинописных текстах *edinu,* как правило, употребляется в качестве имени собственного и означает равнинную местность между Тигром и Евфратом. При этом различаются Н. Един в районе шумер. г. Гирсу (Нгирсу; ныне Телль-Телло, Юж. Ирак) и В. Един в районе древнего г. Забала (ныне Телль-Ибзейх, Юж. Ирак) (*Jacobsen Th.* Mesopotamian Mound Survey // Archaeology. N. Y., 1954. Vol. 7. P. 54). В качестве имени собственного *‘eden* (с сеголь) употребляется в 4 Цар 19. 12 (בְּנֵי־עֵדֶן — сыны Едена; ср.: Ис 37. 12; Иез 27. 23; Амос 1. 5). Под «сынами Едена» здесь подразумеваются арамеи, жившие в регионе, к-рый находился между реками Белих (приток Евфрата) и Евфрат и к-рый в клинописных текстах называется Бит-Адини (Bit-Adini) (*Cothenet.* 1960. Col. 1178). Поскольку иногда в Библии термин «Еден» употребляется как имя лица (2 Пар 29. 12; 31. 15), можно предположить, что «сыны Едена» считали себя предками некоего родоначальника и Едем из личного имени стал топонимом. В кн. Бытие не упоминается регион Бит-Адини, хотя Евфрат и называется как одна из райских рек. Общий контекст рассказа об Едеме предполагает, что это место находится очень далеко на Востоке, а не в регионе, близком к Ханаану (ср.: Иез 28).

В шумер. мифологии Един воспринимался как место обитания первых людей, однако до наст. времени исследователями не было предложено убедительных аргументов в пользу прямой зависимости библейского

рассказа об Едеме от шумер. мифа. Высказываются предположения лишь о возможном косвенном влиянии. Идеограмма EDIN из шумерского перешла в аккад. язык и использовалась для записи терминов: *ṣerū* (равнина, степь) и *edinu* (поздний термин, употребляемый только в текстах экономического характера в значении «пахотная земля») (*Labat R.* Manuel d'épigraphie akkadienne: Signes, syllabaire, idéogrammes. P., 1948. N 168). В западносемит. языках изначальный шумер. термин, по-видимому, претерпел нек-рые изменения, поскольку ни в шумерском, ни в аккадском нет фонемы, эквивалентной древнеевр. *ʻēden*. Попытки найти в угаритских текстах из Рас-Шамры, а также в т. н. Амарнском архиве слова с корнем *ʻdn* в значении «равнина» не принесли результатов. Поэтому все больше ученых склоняются к тому, чтобы отказаться от шумер. этимологии древнеевр. *ʻēden*. Корень *ʻdn* зафиксирован в древнееврейском, угаритском, сирийском и арабском в значениях «изобилие», «радость». В кн. Бытие в термин «Едем», по-видимому, вложена именно эта идея. Остается открытым вопрос, было ли здесь превращено абстрактное понятие в топоним или использован уже известный восточносемит. топоним, имеющий иное этимологическое происхождение, но созвучный западносемит. термину, к-рый выражал идею радости и счастья.

В греч. версиях ВЗ слово *ʻēden,* как правило, переводится именем собственным: Εδεμ (Быт 2. 8, 10; 4. 16 (по LXX); Быт 2. 8 (по переводу *Акилы*)), но иногда передается как τρυφή (сладость) (Быт 3. 23–24; Иез 28. 13; 31. 9). *Симмах* перевел Едем в Быт 2. 8 как παράδεισος ἀνθηρός (греч. цветущий сад). От этого парафраза, по-видимому, зависят выражение paradisus jucunditatis (лат. рай сладости) в 3 Ездр 7. 36 (по тексту *Вульгаты*) и соответствующие места из Вульгаты (предпочтительны сочетания с voluptas и deliciae; напр.: paradisus voluptatis — рай сладости — Быт 2. 8); слово Eden в Вульгате используется лишь один раз (Быт 4. 16). В большинстве случаев упоминания термина *ʻēden* в ВЗ имеется в виду не конкретная всем известная страна, а характеристика первозданного райского сада. Иногда, впрочем, Едем воспринимается как место, в к-ром находится Р. Так, в Быт 2. 10 сказано, что из Едема вытекала река, орошающая райский сад. В Иез 28 под Едемом подразумевается «гора Божия», на к-рой Бог насадил сад (Иез 28. 13, 16; ср.: Ис 51. 3).

Слово *gan* (сад) одни исследователи считают шумерским (*Deimel.* 1925. P. 48; *Castellino.* 1957. P. 122), другие возводят его к древнеевр. корню גנן / *gnn* (защищать). Согласно последней этимологии, сад (*gan*) — место, защищенное оградой. В *Септуагинте* этот термин систематически переводится как παράδεισος. Греч. эквивалентом персид. слова должно было быть *περιτοιχος (огороженный стеной) (*Boisacq E.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Hdlb.; P., 1916. P. 746–747), однако распространение получила калькированная форма персид. термина, к-рую впервые ввел Ксенофонт. Описывая сады персид. царей, он называет словом παράδεισος увеселительный парк, полный диковинных растений и животных (*Xen.* Anabas. I 2. 7). Ксенофонт сообщает, что *Сократ* хвалил персид. царя за его любовь к садам, которые носят название παράδεισοι (*Idem.* Oeconom. IV 13). Этот термин, в смысле ухоженного сада, огороженного стеной, стал общеупотребительным и встречается во многих греч. папирусах (*Moulton J. H., Milligan G.* The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources. L., 1926. Vol. 6. P. 482). В папирусе POxy. 639 (211 по Р. Х.) упоминается ἐλαιωνοπαράδεισος (сад, состоящий из оливковых деревьев). В тексте Септуагинты иногда παράδεισος употребляется в смысле обычного сада (Числ 24. 6; 2 Пар 33. 20; Ис 1. 30; Дан 13. 4, 7), а образ сада как такового в Свящ. Писании (Песн 2. 3; 4. 12–16; 6. 2, 11; Дан 13; Иез 47. 7–12; Откр 22. 2) в той или иной степени зависит от образа Р. От древнеевр. *gan* происходят соответствующие термины, означающие Р. и сад, в сирийском (*ganntha*), эфиопском (геэз *gannat*) и арабском (*ǧanna;* ср. однокоренное *inn* — джинн, дух, демон) языках. В классическом арм. языке Р. обозначается словом *draxt* (букв.— «сад»). Груз. სამოთხე (рай), имеющее неясную этимологию, нек-рые филологи производят от слова მოთხე (префикс მო + თხე; вариант ხე — дерево, древесина) — «ларец, сундук из дерева», или «место, где растут деревья», т. е. лес, сад.

Р. в Библии. В кн. Бытие земной Р. представлен как прекрасный сад, насажденный в местности, именуемой Едем. В этом саду особо выделяются 2 древа: древо жизни и древо познания добра и зла (Быт 2. 9). В Р. был помещен не только первый человек, Адам,— в нем пребывали также и животные, полностью подчиненные Адаму (Быт 2. 19). В земном Р. человек находился в тесном непосредственном общении с Богом (Быт 3. 8); он не был подвержен смерти (Быт 3. 3), но при этом его состояние не было статичным; на человека возлагалась обязанность «возделывать и хранить» Р. (Быт 2. 15), ему была дана заповедь не вкушать от древа познания добра и зла (Быт 2. 17). Блаженство Адама, т. о., зависело от его свободной воли и было обусловлено соблюдением заповеди Божией.

Согласно переводу Семидесяти, райский сад был насажден «на востоке» (κατὰ ἀνατολάς, древнеевр. *miqqédem*). Однако в др. греч. переводах, а также в *Пешитте* это выражение понимается в темпоральном смысле — «от начала»: ἀπὸ ἀρχῆθεν (Акила), ἐκ πρώτης (Симмах), ἐν πρώτοις (*Феодотион*), *men qḏem* (Пешитта). Так же переводит блж. *Иероним Стридонский,* следуя иудейской традиции: «a principio» (*Hieron.* Quaest. hebr. in Gen. 2. 8 // PL. 23. Col. 960; см. также: *Lagrange M. J.* St. Jérôme et la tradition juive dans la Genèse // RB. 1898. T. 7. N 4. P. 563–566). С филологической т. зр. такой перевод вполне допустим; он предполагает, что райский сад был насажден прежде создания Адама. В Быт 3. 24 говорится, что Бог поместил Херувима с пламенным мечом «на востоке сада Едемского» (синодальный перевод неточен: «...на востоке у сада Едемского»), как будто Адам мог попытаться проникнуть в Едем с вост. стороны. Страна Нод, в которую отправился *Каин* после убийства *Авеля,* также находилась на востоке от Едема (Быт 4. 16). Все это, по мнению ряда исследователей, свидетельствует в пользу того, что Едем не следует помещать на востоке и что выражение *miqqédem* нужно понимать в темпоральном смысле (*Cothenet.* 1960. Col. 1182).

Кн. Бытие описывает Р. как место, изобилующее водой. Из Едема вытекает орошающая Р. великая река, к-рая разделяется «на четыре реки» (Быт 2. 10 (по LXX) — εἰς τέσσαρας

ἀρχάς, букв.— «на четыре начала» (древнеевр. ראשים)). В библейской символике число 4, как правило, указывает на идею универсальности и всемирности (ср.: Зах 2. 1; Иез 42. 20). В культурах древних Месопотамии и Египта существовало представление о 4 углах земли, 4 частях неба. Следов., кн. Бытие связывает 4 райские реки с 4 частями земли и подчеркивает, что Р. превосходит изобилием и плодородием все известные регионы мира. В сир. «Апокалипсисе Павла» (Apoc. Paul. Syr. 24) 4 реки непосредственно связываются с 4 сторонами света. Локализация рек Тигр и Евфрат, как правило, не вызывает трудностей. Дискуссия разворачивается по поводу местонахождения 2 др. «райских» рек — Фисона и *Гихона* (Геона). Они упоминаются только в Быт 2. 11–13 и Сир 24. 27–29. Название 1-й реки происходит от древнеевр. корня פוש (прыгать, скакать), следов., Фисон означает «скачущий», что больше подходит к горной реке с быстрым течением. Фисон обтекает землю Хавила. Последним термином в Библии называется араб. племя потомков Иоктана (Быт 10. 29; 1 Пар 1. 23). Согласно 1 Цар 15. 7, царь *Саул* поразил *амаликитян* «от Хавилы до окрестностей Сура», что на восток от Египта (ср.: Быт 25. 18; Исх 15. 22). Отсюда следует, что Хавила находилась на севере *Аравии*. Богатства этой страны — золото (возможен перевод «благовония»), бдолах (ароматическая смола) и камень оникс (красный сердолик) — вполне согласуются с историческими данными об Аравии, однако здесь нет рек с быстрым течением. Отождествление Фисона с Гангом, предлагаемое *Иосифом Флавием* (*Ios. Flav.* Antiq. I 1. 3) и мн. христ. писателями (*Euseb.* Onomast. 5 // GCS. 11/1. S. 81; *Epiph.* Ancor. 58; *Ambros. Mediol.* De Parad. III 14; *Hieron.* Quaest. hebr. in Gen. 2. 11; *Aug.* De Gen. II 10. 13; *Ephraem. Syr.* In Gen. II 6 // CSCO. 152. P. 29 (прп. *Ефрем Сирин* допускает, что Фисон это и Ганг, и Дунай)), нельзя относить к древней иудейской традиции. Имя р. Гихон восходит к корню גיח (прорываться, проноситься), следов., Гихон — «прорывающийся»; он обтекает землю Куш (Быт 2. 13). Некоторые исследователи отождествляют Куш со страной касситов (Kassu) — горным массивом, возвышающимся над Месопотамией на востоке (*Delitzsch.*

Райские реки, феникс и павлин у креста. Рельеф саркофага. V в. (Национальный музей Равенны, Италия)

1881. S. 11–32). Некая страна Куш существовала в Аравии (Авв 3. 7); на жительнице этой страны женился прор. *Моисей* (Числ 12. 1; ср.: Исх 2. 16). Если помещать Куш в Месопотамии или Аравии, то нарушается гипотетическая схема соответствия 4 райских рек 4 сторонам света, поэтому большинство исследователей склоняются к локализации Гихона в Египте. Кушем в Библии чаще всего обозначается Нубия (Ис 11. 11; 20. 3; Иез 30. 4), поэтому Гихон традиционно отождествляется с Нилом. В переводе Семидесяти «воды из Нила» в Иер 2. 18 переведены как ὕδωρ Γηων (воды Геона). Здесь имеется в виду та часть Нила, к-рая протекала в Нубии, а не в Египте. Согласно Книге Юбилеев, Гихон отделял потомков *Сима* от потомков *Хама* (Юб 8). Иосиф Флавий (*Ios. Flav.* Antiq. I 1. 3) и большинство христ. писателей (*Euseb.* Onomast. 3 // GCS. 11/1. S. 60; *Hieron.* Onomast. // PL. 23. Col. 898; *Aug.* De Gen. II 10. 13) следуют этой традиции. Если исходить из схемы соответствия 4 рек 4 сторонам света и взять за точку отсчета Ханаан, то Тигр, который протекает перед *Ассирией* (Быт 2. 14), будет соответствовать востоку; Евфрат, к-рый протекает через северо-запад Месопотамии,— северо-востоку; Фисон (страна Хавила, т. е. Аравия) — юго-востоку; Гихон (страна Куш, т. е. Нубия) — юго-западу. Такое разделение земли, не отличающееся точностью, вполне характерно для исторических и пророческих книг Библии.

Главная трудность, с к-рой сталкиваются ученые, пытающиеся отождествить 4 райские реки с ныне известными реками, заключается в том, что ни один из возможных вариантов не предполагает наличие у совр. рек общего истока. Тигр, Евфрат, Ганг и Нил не вытекают из единой реки (ср.: Быт 2. 10). Такое несоответствие обычно объясняют или ошибочными географическими представлениями библейского автора, или тем, что он не хотел указать на конкретное местоположение Едема, а лишь старался привязать райский сад (в к-ром обитает Бог) к обитаемой земле, а также обратить внимание на обилие в этом месте воды и необычайное плодородие (*Brock-Utne.* 1936).

В науке высказывалось мнение, согласно к-рому рассказ кн. Бытие о Р. и о грехопадении человека в очень незначительной мере повлиял на мировоззрение иудеев до возникновения христианства (*Imschoot P., van.* Théologie de l'Ancien Testament. Tournai, 1956. T. 2. P. 294; *Dubarle.* 1958. P. 101). Тем не менее во мн. книгах ВЗ содержатся аллюзии на реалии, описанные в Быт 2. 8–17. В Книге Притчей Соломоновых 3 раза упоминается «древо жизни» (Притч 11. 30; 13. 12; 15. 4), которое представлено как символ мудрости и источник долголетия. Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, сравнивает закон с великими райскими реками (Сир 24. 25–27). Мудрец, размышляя о законе, способствует восстановлению изначального состояния мира и совершенства.

В пророческих книгах имеются места, к-рые можно интерпретировать как обетования о возвращении к райскому состоянию: необычайному плодородию земли (Ам 9. 11–15; Ос 2. 18–25; 14. 2–9; ср.: Исх 3. 8), мирному сосуществованию с дикими зверями (Ос 2, 18) и т. п. Однако следует учитывать общий контекст такого рода изречений: не во всех из них говорится о Р., а плодородие земли и защита от зверей в ВЗ традиционно ставятся в зависимость от исполнения заповедей и соблюдения Завета с Богом и обещаются избранному народу в наст. жизни. Лишь немногие пророчества, как правило описывающие мессианское Царство, можно относить к возвращению в потерянный Р. В Книге пророка Исаии Царство Мессии систематически представляется в образах, характерных для Быт 2. 8–17. Палес-

тина изображается как новый Р., «гора Господня», на к-рой царит мир между людьми и зверями, а земля изобилует плодами (Ис 2. 2–5; 4. 2–3; 7. 15; 11. 1–9; 29. 17; 30. 23–26; 32. 15–20).

В послепленную эпоху тема «нового Р.» получила нек-рое развитие. В Книге пророка Иезекииля говорится, что опустевшая *Земля обетованная* превратится в «сад Едемский» (Иез 36. 35). Это произойдет не ради славы Израиля, оказавшегося недостойным народом, а ради славы имени Божия (Иез 36. 22, 32, 36). В Иез 40–48 описывается буд. Храм, в к-рый возвратится слава Божия (Иез 43. 1–12), и развивается тема райской реки, вытекающей из Храма. Он будет построен на высокой горе (Иез 40. 2; ср.: Пс 43. 2; Ис 14. 13) и соединит небо и землю. Строение Храма напоминает зиккурат: на его вершине находится жертвенник, имеющий 4 рога (название жертвенника הראל / *har'ēl* является транслитерацией аккад. *Arallu* — «гора Божия»; см.: *Vincent L.-H.* L'autel des holocaustes et le caractère du temple d'Ézéchiel // AnBoll. 1949. Vol. 67. P. 7–20). Из-под правого порога Храма, обращенного на восток, будет течь вода на восток в юж. сторону жертвенника (Иез 47. 1), т. е. в то место, где протекал источник Гихон в Кедронской долине близ Иерусалима (одноименный одной из райских рек). В видении прор. *Иезекииля* поток, исходящий из Храма, протекает по Кедронской долине и устремляется в Мёртвое м., чудесным образом разрастаясь до таких размеров, что пророк не может его перейти (Иез 47. 5). По берегам этой великой реки произрастает пышная растительность, листья деревьев не увядают и имеют целительные свойства (Иез 31. 8–10), а плоды служат пищей и не оскудевают (Иез 47. 12). Сад Божий полон драгоценных камней (Иез 28. 13). Образ небесной реки или 2 рек, вытекающих из Храма, встречается также в книгах некоторых малых пророков (Иоил 4. 18; Зах 14. 8).

В пророческих книгах образ первого земного Р. сочетается с новыми элементами, связанными с эсхатологическими ожиданиями: тема возвращения в Р. из греховного плена настоящей жизни (Иез 36, 40–48); представление о Р. как о мессианском Царстве (Ис 7, 11; 65. 25), Новом Иерусалиме (Ис 60–62; Иез 48. 30–35; ср.: Откр 3. 12; 21–22).

В Иез 31, хотя и не употребляется термин Р., райский сад, или сад Божий, представляется как место, где встречаются умершие. По мнению большинства ученых, представления евреев о загробной жизни претерпели нек-рую эволюцию под влиянием опыта плена и контактов с соседними народами, особенно с персами. В допленный период место воздаяния описывалось в земных пространственных категориях. Преисподняя (*шеол,* яма, могила, *геенна, ад*) помещалась под землей (Иов 17. 13), куда сходили души всех усопших и где они не имели никакой силы (Ис 14. 10). Образ ада как нижнего уровня шеола, «места нечестивых», появляется в ВЗ лишь с III в. до Р. Х. В представлении пророков после великого «дня Господня» (Ис 28. 5), с наступлением Царства Мессии появятся «новые небеса» и «новая земля», к-рые будут свободны от болезней, страдания и смерти (Ис 65. 17–25). Это царство будет предназначено уже не для душ умерших, а для воскресших праведников (Иез 37. 1–14; Ис 26. 19) из всех народов (Ис 2. 2). Т. о., в поздней иудейской религии, несмотря на присутствие земных образов, Р. все чаще начинает описываться как небесная реальность, место и состояние духовного блаженства.

В НЗ воприятие Р. сформировано во многом под влиянием иудеохрист. традиции. Для большинства раннехрист. писателей Р.— это небесная обитель Бога и Его избранных, а Едем, описанный в ВЗ, является лишь несовершенным образом этой обители. Авторы книг НЗ используют слово «рай» только 3 раза (Лк 23. 43; 2 Кор 12. 2–4; Откр 2. 7). Во всех 3 случаях речь идет не о первозданном Едеме, а о месте пребывания праведников до дня Суда, к-рое осмысливается в эсхатологических категориях и не содержит материальных характеристик. Слова Иисуса Христа благоразумному разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 43) — чаще всего интерпретируются как пришествие Христа в светлое место упокоения ветхозаветных праведников (*«лоно Авраамово»* — Лк 16. 22); оно может интерпретироваться в т. ч. и как отдельная часть шеола, в к-рой отсутствуют страдания. В позднейшей христ. традиции утвердилось мнение, что Христос во время 3-дневного пребывания Его тела во гробе сошел во ад и вывел оттуда праведников, что лишь крестные страдания и Воскресение Христово открыли для человека доступ в Р. (*Grelot.* 1967. P. 196–197). Ап. Павел говорит о Р. как о небесной реальности («третье небо»), которая может быть достигнута даже в этой жизни в экстатическом состоянии (2 Кор 12. 2–4). Остается открытым вопрос, разделял ли ап. Павел нетрадиционное для палестинского иудаизма учение о 7 небесах или же придерживался теории 3 небес. Не исключено, что, обращаясь к коринфянам, он имел в виду греч. планетарную систему, приписываемую Птолемею (*Vuippens.* 1925. P. 97–122). В Откровении Иоанна Богослова Христос обещает «побеждающему» вкушение плода от древа жизни, к-рое находится «посреди рая Божия» (Откр 2. 7). Автор книги опирается на традиц. представления о Р. в иудейских апокалипсисах (ср.: 1 Енох 25. 5), развивая уже известный по Иез 47 образ Р. как небесного Иерусалима и эсхатологического храма с вытекающей из него рекой (Откр 19–22; ср.: Зах 14. 8).

Помимо слова παράδεισος в НЗ используются и др. термины для обозначения Р.: Царство Небесное (Мф 3. 2; 6. 33; 11. 11–12; и др.), Царство Божие (Мф 6. 33; Мк 9. 1; Лк 7. 28; 12. 31–32; 17. 20–21; Рим 14. 17; 1 Кор 6. 9), «дом Отца» (Ин 14. 2), к-рые в зависимости от контекста можно понимать как Церковь Христову, весь мир, область обитания ангелов и святых и как имманентную реальность, духовное состояние (действие благодати Св. Духа в уверовавшем в Иисуса Христа человеке).

Р. в мифологии народов Ближ. Востока и Европы. В большинстве религий и культур наблюдаются общие черты в описаниях Р. Он изображается как страна изобилия и беззаботной жизни, место (как правило, гора или остров) с пышной растительностью, обильно орошаемое водой. Ученые-традиционалисты видят в таком сходстве доказательство единства человеческой цивилизации; описания Р. у разных народов восходят к одному источнику. По мнению мн. религиеведов, совпадения представлений о Р. в древних религиях связаны с тем, что человек проецирует на далекое прошлое и эсхатологическое будущее идею гармонии и счастья, стремясь, т. о., «темпорализировать», т. е. представить в историческом времени, идеальное состояние совершенства, к-рое в наст.

момент, как правило, считается утерянным.

В шумеро-аккадских, финикийских или персид. мифах встречаются элементы, близкие к библейскому описанию Р. В эпосе о *Гильгамеше* упоминается т. н. Дильмун — богатый и плодородный сад на острове, родина человечества и колыбель цивилизации в целом и шумерского народа в частности (возможно, совр. о-в Бахрейн). Согласно мифу об Энки (шумер. бог мудрости) и Нинхурсаг (его супруга), Дильмун был создан Энки как цветущий сад, посреди к-рого находится источник воды; в нем не было страдания, болезней и старости, но вкушение Энки запретных плодов привело к тому, что первоначальное состояние Дильмуна было утрачено, в него вошли страдания и смерть. В шумер. сказаниях героического цикла и в эпосе о Гильгамеше Дильмун фигурирует как место жительства *Зиусудры* (Утнапишти) — человека, спасшегося от потопа (*Lion*. 2003. P. 56–59).

В месопотамских и угаритских мифах жилище богов и героев находится на горе или острове при истоках рек (*Driver G. R.* Canaanite Myths and Legends. Edinb., 1956. P. 108). В эфиоп. Книге Еноха (1 Енох 17. 7–8) Енох видит возле Р. «устья всех рек земных и устье Океана». Совр. комментаторы приходят к выводу, что здесь идет речь об истоках всех земных рек (*Grelot*. 1958. P. 50). В шумер. и аккад. космологиях существует представление о 2 морях: соленом и пресном. Огромный резервуар пресной воды находится под землей и является источником для всех земных рек. В этом пресном океане, который по-аккадски называется *apsū* и соответствует р. Океан греч. мифологии, плавает наша земля (*Dhorme* É. Les religions de Babylonie et d'Assyrie: Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens. P., 1945. P. 32). Земной океан связан с небесным океаном (ср.: Пс 148. 4–6), из которого выпадают дожди (ср.: Быт 7. 11). Связь между ними осуществляется посредством подземных каналов, к-рые находятся внутри высочайших гор, поддерживающих небосвод (ср.: «столпы небес» — Иов 26. 11). Четыре райские реки на образном языке древней культуры Востока могут указывать на одну из таких гор (ср.: Иез 28. 12–14, где Едем прямо называется «горой Божией»), связывающих небо с землей (*McKenzie*. 1956. P. 327).

В лит-ре Др. Египта высший небесный мир, в к-ром пребывают избранные праведники после смерти, представлен как остров, где блаженные живут в обществе богов. На этом острове имеются 4 реки, включая небесный Нил, обитает райская птица феникс, а также произрастают древо жизни и древо познания (*Vuippens*. 1925. P. 41). В егип. религии потусторонний мир осмысляется в категориях культа солнца. Египтяне верили, что праведники будут воссозданы лучами солнца и, уподобившись *Осирису*, победителю *Сета*, будут пребывать в Р., т. е. в царстве Осириса, который воспринимается как гарант воскресения людей, судья и защитник усопших. Параллели к библейскому описанию Р. имеются в персид. мифах о саде Йимы. Йима — правитель «золотого века», который жил на мифической горе Хукарья (Ясна. 65. 3). Его царство закончилось после того, как он согрешил, украв у богов напиток бессмертия.

В греч. лит-ре классического периода райский сад предстает в 3 образах: сад для живых, называемый Аркадия,— идиллическое место, населенное пастухами, живущими в гармонии с природой (основной символ «золотого века»; см.: *Hes*. Opp. 112–119); «счастливые острова», или «острова блаженных», расположенные на краю света или даже в ином мире и предназначенные, по ранним представлениям, только для героев (полубогов-полулюдей), к-рые подвигами обрели бессмертие (согласно более поздней традиции — для всех праведников); «Елисейские поля» (греч. Ἠλύσιον πεδίον; лат. Elysium) — царство мира и покоя, предназначенное для усопших праведников, прославившихся подвигами и талантами. Гомер помещает «Елисейские поля» на зап. краю света, у берегов р. Океан (*Homer*. Od. IV 563–569). В эпоху эллинизма, когда в результате завоевательных походов *Александра Великого* (Македонского) географический кругозор греков значительно расширился, получил развитие жанр «парадоксографии», или «тауматургии», в к-ром были созданы утопические описания чудесных вост. стран. Так, в трудах Евгемера из Мессены (кон. IV — нач. III в. до Р. Х.) и Ямбула (II или I в. до Р. Х.) описываются соответственно идеальный о-в Панхайя и острова Солнца, локализованные в Индийском океане. В трактате Плутарха «О видимом лике Луны» упоминается мифический о-в Огигия (одни исследователи отождествляют его с Мальтой, другие — с Фарерскими о-вами), где природа не увядает и течение времени неощутимо (*Plut*. De fac. 26). Диодор Сицилийский, опираясь на труды Дионисия Скитобрахиона, приводит описания чудесных о-вов Гесперии и Нисы (*Diodor. Sic*. Bibliotheca. III 53, 68). В позднейшей европ. (в т. ч. оккультной) традиции сложился миф о Туле, легендарном острове-призраке на севере Европы.

В кельтской мифологии Р. традиционно помещается на «островах блаженных» посреди океана на крайнем западе (сага «Плавание Брана, сына Фебала»). Известно множество названий этих островов: Великая земля, Земля жизни, Авалон (у бриттов), Хай-Бризейл, или Бразил (у ирландцев).

В слав. мифологии представление о Р. связано с чудесной страной, находящейся на теплом море на западе или юго-западе земли, где зимуют птицы и змеи (т. н. Ирий — ирей, вирий, вырий, вырей; древнерус. ирье; белорус. вырай; чеш. Irij; польск. Wyraj, совр. рус. «рай»; от индоевроп. *uir* — «водоем, море», ср. литов. jura — «море»). Ирием называется также райское мировое древо, у вершины которого обитают птицы и души умерших (*Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области слав. древностей. М., 1982. С. 144–148). В XIV в. свт. *Василий Калика*, архиеп. Новгородский († 1352), написал послание Тверскому еп. свт. Феодору II Доброму о Р., к-рое помещено под 1347 г. в Софийской первой, Воскресенской и в некоторых др. летописях (текст см.: Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о Рае / Подгот. текста, пер. и коммент.: Н. С. Демкова // БЛДР. Т. 6. С. 42–49). В этом тексте Р. представлен как место, находящееся на краю света; осенью туда уползают змеи и улетают птицы. Свт. Василий утверждал, что Р. видели новгородцы во главе с Мойславом, шедшие на 3 ладьях. Ок. 1300 г. они отправились в сторону Ледовитого океана, на северо-восток; буря занесла их к острову, где на высокой горе виднелся «нерукотворный лазоревый Деисус», слышалось чудное пение, земля изоби-

ловала плодами, а из середины острова вытекала океан-река, разделявшаяся на 4 начала (*Седельников А. Д.* Мотив о рае в рус. средневек. прении // Bsl. 1937/1938. Vol. 7. P. 170–171). Представление о Р. и «островах блаженных» в традиц. рус. культуре также связывается с преданием об о-ве Буяне, на к-ром находится центр мира — мировое древо (дуб) и камень Алатырь, а также обитают «птицы райския Гомаюнъ и Финиксъ» (*Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 135).

Р. в ранней апокрифической литературе. В течение почти 3 тысячелетий в иудейской и христ. традициях (за редким исключением) описание Р. в Быт 2. 8–17 понималось буквально-исторически. По общему убеждению, после грехопадения земной Р. не исчез с лица земли, но лишь оказался недоступным. В иудейских текстах периода Второго Храма (II в. до Р. Х.— I в. по Р. Х.), в ранних христ. апокрифах I–III вв., а также в раввинистической лит-ре библейское представление о Р. либо подтверждается, либо уточняется и обогащается новыми элементами.

В поздней иудейской лит-ре эпохи Второго Храма, а также в ранней иудеохрист. апокалиптике, находящихся под заметным влиянием эллинистической культуры и дуалистических концепций, довольно подробно описывается потусторонний мир в целом и Р. в частности. Как правило, образ Р. в этой лит-ре непосредственно связывается с эсхатологическими ожиданиями, представлением о всеобщем воскресении, Суде и мессианском Царстве (понимаемом иногда в милленаристском ключе; см. ст. *Хилиазм*). Р. рассматривается с 3 основных позиций: как место пребывания первого человека; как промежуточное место пребывания праведников до воскресения; как состояние мира в конце времен после воскресения и Суда.

Первозданный Р., с т. зр. позднего иудаизма, существовал до создания Адама. Книга Юбилеев (II в. до Р. Х.) относит создание Едема к 3-му дню творения (Юб 2. 7). Всемирный потоп не затронул Едема, поскольку он был и остается местом обитания Господа, Его ангелов и Его избранных. Именно из Едема, находясь как бы на вершине высокой горы, не поглощенной водами потопа, Енох, помещенный Богом в райский сад, свидетельствовал против всех людей, перечисляя все их грехи вплоть до дня Суда (Юб 4. 24; *Vuippens*. 1925. P. 10). Согласно большинству памятников поздней иудейской и иудеохрист. лит-ры, Едем продолжает находиться на земле и после изгнания из него человека. Иногда, впрочем, высказывается мнение о том, что он был перенесен на небо после грехопадения Адама (Apoc. Bar. Syr. 4). «Завет Левия», помещая ангельские воинства на 3-м небе, локализует место пребывания святых выше — на 4-м небе (Test. Lev. III 3). Во Второй книге Еноха Р. помещается на 3-м небе (из 7), хотя он и продолжает обладать теми же характеристиками, что и Едемский сад (2 Енох 8–10; *Braga*. 2004. P. 168). Такое представление о 7 небесах и о Р., находящемся на 3-м небе из 7, сформировалось именно в иудеохрист. среде, возможно, под влиянием вавилонской концепции 7 концентрических небесных сфер (для традиц. палестинского иудаизма характерно учение лишь о 3 небесах; ср.: Apoc. Mos. 37. 5). Р. здесь помещен в общую картину мироздания: хотя он находится и не на земле, он не трансцендентен абсолютно этому миру и остается связан с нашей вселенной. В большинстве раннехрист. апокрифов I–II вв. словом παράδεισος без комментариев и определений именуется «сад сладости», в к-ром пребывал Адам и к-рый продолжает существовать. До всеобщего воскресения там находятся праведники в ожидании окончательного воздаяния (*Ricciotti G.* L'apocalisse di Paolo siriaca. Brescia, 1932. T. 2: La cosmologia della Bibbia. P. 92). В раввинистической лит-ре, как правило, употребляется древнее выражение *gan ʿēden*, обозначающее сад, куда был помещен первозданный Адам и где обитают праведники после смерти.

Т. о., райский сад также рассматривается как место пребывания праведников до всеобщего воскресения. Нек-рые авторы помещают его на земле, но чаще всего — на одной из небесных сфер. Развитое учение о воздаянии после смерти появляется в иудейской лит-ре не ранее III в. до Р. Х. В древнем иудаизме всеобщее распространение получило представление о том, что все умершие, и праведники и грешники, пребывают в преисподней (шеоле). В «Апокалипсисе Еноха» шеол, «подземное царство для мертвых», уже разделяется на 4 пещеры: 3 — темные и 1 — наполненную светом. В светлой пребывают праведные мученики и проч. праведники, в темных — грешники, не понесшие никакого наказания на земле, и, отдельно,—. те грешники, которых преследовали др. грешники (Apocalypsis Henochi graece / Ed. M. Black. Leiden, 1970. P. 33–34; *Martin F.* Le livre d'Hénoch. P., 1906. P. XXXIV). Схожая идея дифференциации участи усопших отражена в Третьей книге Ездры (3 Ездр 7): души праведных пребывают в покое вместе с Всевышним, различаясь по 7 степеням блаженства; нечестивые страдают, подвергаясь 7 видам мучений. Ездра также упоминает о некоем переходном месте между жизнью и вечностью, в к-ром души ожидают воскресения и окончательного Суда (возможно влияние орфико-пифагорейской традиции; см.: *Pugliese Carratelli G.* Les lamelles d'or orphiques: Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs. P., 2003. P. 9). В Первой книге Еноха Р. как место пребывания праведников помещается то на Западе, то на Востоке, в стране пряностей, где растет древо познания добра и зла (1 Енох 26–32). Совр. комментаторы интерпретируют эту разницу в локализации Р. как 2 маршрута, по которым можно достичь одного места (*Cothenet*. 1960. Col. 1208–1211), либо объясняют ее влиянием на текст разных традиций (месопотамской, финикийской или сирийской) (*Grelot*. 1958. P. 68).

В древней иудейской традиции эсхатологический Р.— это место на земле Израиля, где будут находиться праведники. Оно будет расположено рядом с геенной так, чтобы праведники могли видеть мучения нечестивых (см., напр.: 3 Ездр 7. 36; 1 Енох 63–66). Р. представлен как идеальное царство или период существования царства, к-рый, хотя и является длительным, однако будет иметь конец (1 Енох 61–62; 3 Ездр 7. 28). Это царство будет отличаться необычайным плодородием земли и чувственными удовольствиями (представления о Р. в *исламе* предположительно зависят от такого рода лит-ры). Согласно сир. «Апокалипсису Баруха», мессианское Царство будет иметь ограниченную продолжительность; оно понимается как период мира, справедливости, великого изобилия, материального и духовного

блаженства (Apoc. Bar. Syr. 30. 1). Пребывая в этом Царстве, праведники сияют светом небесной красоты, становятся похожими на ангелов и звезды (Ibid. 49–51). Эта ассимиляция Р. с ангельским и астральным миром является общим местом поздней иудейской лит-ры. Царство Мессии в ряде текстов понимается не только в «институциональном», но и в «территориальном» аспекте. Мессианская эра характеризуется материальными радостями, земным блаженством, когда будут удовлетворены повседневные человеческие потребности. Раннехрист. традиция восприняла данный образ Р. как тысячелетнего Царства Мессии и праведников, к-рое наступит на земле, когда сатана будет связан на тысячу лет (Откр 20. 2–7). В ряде гностических систем, в частности в учении Керинфа, тысячелетнее Царство рассматривается в материалистических категориях как полное плотских удовольствий (*Euseb.* Hist. eccl. VII 25. 3). В др. текстах, напротив, Р. все чаще начинает восприниматься как духовное ангельское состояние, полное мира и нематериального блаженства: праведники наслаждаются божественной славой, светом и красотой, а не материальными благами (Apoc. Bar. Syr. 53–74; 1 Енох 37–71, 88–104).

«Апокалипсис Павла» (II–III вв.), опираясь на 2 Кор 12. 2–5 (восхищение до 3-го неба), впервые в христ. традиции подробно описывает устройство потустороннего мира, обращая особое внимание на состояние душ между моментом смерти и всеобщим воскресением (*Carozzi.* Le voyage. 1994. P. 4; *Idem.* Eschatologie. 1994. P. 16). На 3-м небе ап. Павел находится в присутствии Еноха и Илии; он видит прекрасный город, земля и жители в нем сияют ярче золота. Город окружен 12 стенами, отстоящими друг от друга на расстоянии 1 стадии; в каждой стене — ворота. Сквозь город протекают 4 реки (с такими же именами, как и в описании Едема в кн. Бытие), отождествляемые с реками меда, молока, масла и вина. Ап. Павел также видит большой алтарь, возле к-рого стоит прор. царь *Давид,* играющий на арфе и поющий «Аллилуйя». Затем апостол спускается в ад и возвращается на землю, в земной Р., где его встречают праведники (Apoc. Paul. 1–48).

Р. в патристической письменности. В обобщенном виде понимание Р. в патристической традиции можно свести к 3 позициям: земной и небесный Р. тождественны; они тождественны, но их функция изменится в конце времен: земной Р. станет небесным после всеобщего воскресения и Суда; земной Р. является для праведников местом ожидания воскресения и Суда, небесный Р.— местом или состоянием блаженства праведников после Суда. В конце средневековья на лат. Западе представление о Р. как о промежуточном месте пребывания праведников стало постепенно исчезать, однако вплоть до Нового времени сохранялась убежденность в том, что Едемский сад все еще существует на земле.

Представления первых поколений христиан о Р. формировались под сильным влиянием поздней ветхозаветной религии. Нек-рые христ. авторы II–III вв. были убеждены в том, что Р. находится на земле в историческом времени и что после воскресения и Суда человек должен вернуться именно в тот райский сад, из к-рого был изгнан (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 26; *Lact.* Div. inst. II 13; *Hipp.* De Christ. et Antichrist. 54). Однако довольно рано возникла аллегорическая интерпретация библейского рассказа о Р.

Для *Филона Александрийского,* который не отвергал буквального толкования Р., в символическом смысле Р. означает мудрость, науку о божественном и человеческом и об их причинах (*Philo.* Leg. all. I 43; *Idem.* De plant. 32; *Idem.* Quaest. in Gen. I 6). *Ориген* говорил о Р. довольно часто в аллегорическом смысле не столько как о месте, сколько как о состоянии блаженства (*Orig.* De princip. IV 3. 1). Он понимал Р. как некое «небесное место» (*Idem.* In Ioan. comm. II 29. 176; *Idem.* In Num. 26, 5), «Царство Божие» (*Idem.* In Ioan. comm. XXXII 32. 395), состояние, в к-ром находились первозданные разумные сущности до падения (*Idem.* In Ezech. hom. 13. 1). Пространственные характеристики, согласно Оригену, появились лишь после «второго творения», т. е. наделения первых сущностей телами. Слова Оригена о Р. на земле (*Idem.* De princip. II 11. 6) нек-рые исследователи приписывают редакторской деятельности *Руфина Аквилейского* (*Rauer.* 1961). Будучи критически настроен к милленаризму, Ориген категорически отвергал представления о Р. как о месте или времени чувственных наслаждений (*Orig.* De princip. II 11. 2). Свт. Амвросий Медиоланский, зависящий от александрийской традиции, хотя и допускал буквальную интерпретацию Р., отдавал предпочтение духовному толкованию (*Ambros. Mediol.* De Parad. I 5–6; II 51; *Idem.* Ep. 45. 3).

Блж. *Августин* Гиппонский рассматривал 3 интерпретации первозданного земного Р., которые, по его мнению, знала предшествующая христианская традиция: одни понимали Р., описанный в кн. Бытие, буквально-телесно (corporaliter); другие толковали его духовно (spiritaliter) и аллегорически; третьи, так же как и блж. Августин, допускали обе интерпретации (utroque modo), признавая историческую реальность Р. как конкретного места, но не исключая понимания Р. как духовного состояния (*Aug.* De Gen. VIII 1–2, 5). Блж. Августин считал, что лит. жанр кн. Бытие предполагает не набор аллегорических образов, а описание реальных исторических событий (Ibid. VIII 1. 2), поэтому отрицать букв. понимание Р. невозможно; однако и аллегорическая интерпретация Быт 2. 11–14, с его т. зр., вполне допустима, если она служит назиданию. Так, 4 части райской реки блж. Августин толковал как 4 главные добродетели: благоразумие, мужество, умеренность и справедливость, а драгоценные камни — как чистоту вечной жизни, т. е. результат этих добродетелей (*Aug.* De Gen. contr. manich. II 10. 13–14). В трактате «О граде Божием» блж. Августин представляет Р. двояким образом: как христ. Град, находящийся на земле, т. е. Церковь, 4 реки к-рого соответствуют 4 Евангелиям, древо жизни — Христу или Кресту; как «небесный Иерусалим» (образ, заимствованный из Откровения Иоанна Богослова).

Отстаивая аллегорическое понимание первозданного Р., а также связывая телесность Адама с фактом грехопадения, Ориген, по мнению его древних критиков, ставил под сомнение истинность Свящ. Писания и устранял веру в воскресение плоти. В полемике с Оригеном свт. *Епифаний Кипрский* (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 64. 42) и блж. Иероним (*Hieron.* Ep. 51. 5) настаивали на буквально-историческом толковании Р. Свт. Епифаний доводит мысль Оригена до абсурда: если Р. не был земным и чувственным, то все, о чем написано в кн. Бытие, не

Град Божий и аллегорические фигуры 4 райских рек. Мозаика Дворцовой капеллы в Ахене, Германия. 20-е гг. XX в.
Фото: В. Е. Сусленков

истинно: нет ни древа познания добра и зла, ни Евы, ни Адама; следов., нет и людей, к-рые произошли от Адама, а все Свящ. Писание есть миф (*Epiph.* Ancor. 58. 6–8). К букв. пониманию склонялись также свт. *Иоанн Златоуст* (*Ioan. Chrysost.* In Gen. 13. 3) и прп. Анастасий Синаит в «Вопросоответах» (в приписываемом тому же автору «Шестодневе» упоминается традиция 3 толкований Р., изложенная блж. Августином — *Anast. Sin.* In Hex. VII // PG. 89. Col. 961–970). На вопрос: «Является ли рай чувственным или умопостигаемым (νοητός)?» — прп. Анастасий Синаит отвечает: «Поскольку в Писании говорится о двух Иерусалимах, одном небесном и другом земном, то существует два рая, один духовный (πνευματικόν) и другой чувственный (αἰσθητόν)... Если мы примем в аллегорическом смысле змея, деревья и реки, то мы будем толковать аллегорически всё, в том числе Адама и Еву, и таким образом мы отвергнем всё Писание» (*Idem.* Quaest. 23 // PG. 89. Col. 540). Способ интерпретации первоначального земного Р. во многом определял учение тех или иных христ. писателей о спасении человека, крещении, воскресении и вечном блаженстве праведников. Для одних (напр., для свт. *Григория,* еп. Нисского) спасение есть возвращение в потерянный Р. (*Greg. Nyss.* In bapt. Christ. // PG. 46. Col. 599); для других (в частности, для блж. Августина) спасение есть не только восстановление человека в его первоначальном состоянии до грехопадения, но и нечто большее (*Aug.* De Gen. VI 23. 34–28, 39; см.: *Daniélou J.* Sacramentum futuri. P., 1950. P. 3–52).

В библейской традиции Р. представляется в ряде образов: «Земля обетованная», «тысячелетнее Царство», «Царство Божие», «Царство Небесное», «Церковь». Историческая Земля обетованная (Ханаан), отличающаяся необыкновенным плодородием (Числ 13. 21–27), воспринималась евреями как новый Р., в котором «течет молоко и мед» (Исх 13. 5; Втор 6. 3; 26. 9; 27. 3; 31. 20; Нав 5. 6). Этот же образ был воспринят христ. традицией (см., напр.: *Sym. N. Theol.* Eth. 2. 5). Некоторые древние церковные писатели малоазийского происхождения наряду с принятием в целом идеи милленаризма описывали Р. как время полного изобилия. Напр., свт. *Папий,* еп. Иерапольский, говорил, что во время тысячелетнего Царства будут расти виноградные деревья, на каждом из которых будет по 10 тыс. лоз, на каждой лозе по 10 тыс. веток, на каждой ветке по 10 тыс. прутьев, на каждом пруте по 10 тыс. кистей и на каждой кисти по 10 тыс. ягодин и каждая выжатая ягодина даст по 25 мер вина (ар. *Iren.* Adv. haer. V 33. 3–4). Данная традиция непосредственно зависит от поздних ветхозаветных апокрифов (ср.: Apoc. Bar. Syr. 29. 5; 1 Енох 2. 48–49) и никак не согласуется с духом и буквой НЗ. Подобные доктрины могли развиться в общинах, к-рые были знакомы с Откровением Иоанна Богослова (ср.: Откр 20. 4–6), но вольно интерпретировали его смысл. По мысли сщмч. *Иринея,* еп. Лионского, тысячелетнее Царство — это время, когда «достойные постепенно привыкают вмещать Бога» (*Iren.* Adv. haer. V 31. 1). Стократное воздаяние тем, к-рые оставили все и последовали за Христом (Мф 19. 29), сщмч. Ириней толковал буквально, как возможность вкушать праведникам всякие яства на трапезе, уготованной Богом (*Iren.* Adv. haer. V 33. 2). При этом он настаивал на том, что образ Р. в Свящ. Писании нельзя понимать в аллегорическом смысле (Ibid. V 35. 2).

В ряде памятников агиографической и аскетической лит-ры (как правило, при описании видений и снов, без привязки к идее тысячелетнего Царства) встречается образ Р. как благоухающего цветущего сада, в котором никогда не заходит солнце (см., напр.: Pass. Perp. 11; Pass. Sebast. 13; Reg. Magistr. 10. 94–101, 118–122; Vita s. Andreae Sali. 36). В период раннего средневековья атриум базилики св. ап. *Петра* в Риме, украшенный фонтанами и кустарниками, называли paradisus. Лат. термин в результате контракции превратился в pareis, от к-рого произошло лат. parvis (паперть). В визант. лит-ре особое развитие получили «райские тексты» — размышления о Р. и его описания в житиях, поздних апокалипсисах, богословских трактатах и в гимнографии. Часто эти тексты находятся в связи с описаниями загробной участи души, снов или экстатических видений подвижников. Наиболее подробные описания Р. встречаются в памятниках X–XI вв.: в Житии св. Нифонта Константианского (BHG, N 1371z), в Житии св. Василия Нового (BHG, N 264–264f) и в Житии Андрея Юродивого (BHG, N 115z). Отдельные упоминания о видениях Р. и ада встречаются и в более древних памятниках: в Житии Антония свт. Афанасия Великого, в различных редакциях Жития прп. *Пахомия Великого,* в *Apophthegmata patrum* и др. (обзор этих мест см.: *Λαμπάκης.* 1982; *Cupane.* 2014). В ранних текстах не столько описывается сам Р., сколько путь к нему, по к-рому идут души. В ряде памятников, напр. в Житии преподобного Феодора Сикеота, святой попадает в Р., но описания увиденного там в текстах нет. Одни Жития представляют Р. цветущим садом (о влиянии таких текстов на визант. искусство см.: *Maguire.* 2002), другие следуют апокалиптической традиции и описывают его как «небеса». В поздних памятниках Р. изображается как небесный город, ландшафт к-рого проработан в мельчайших подробностях за счет «перенесенных» в мир иной деталей городской топографии (*Timotin.* 2011; *Cupane.* 2014. P. 58).

С раннехрист. времен Р. в патристической письменности представлен в экклезиологических категориях. В этой парадигме Церковь как Тело Христово воспринимается как символ Р., в к-рый человек возвращается посредством крещения; воды крещения ассоциируются с райскими реками, Евхаристия — с плодом древа жизни (*Iren.* Adv. haer. V 20. 2; *Hipp.* In Dan. I 17; *Cypr. Carth.* Ep. 73. 10; 74. 11; 75. 15; *Ephraem. Syr.* De

Рай.
Шествие праведных.
Фрагмент композиции
«Страшный Суд»
в соборе мон-ря Ахтала,
Армения.
Между 1205 и 1216 гг.
Фото: В. Е. Сусленков

Paradiso. VI 7–8; *Aug.* De civ. Dei. XIII 21; *Cyr. Hieros.* Procatech. 15; *Idem.* Mystag. 1, 9; *Sym. N. Theol.* Eth. II 7). В зап. монашеской традиции Р. иногда называется мон-рь или монашеская келья, а райскими плодами — книги Свящ. Писания, к-рыми должен непрестанно наслаждаться монах (*Hieron.* Ep. 125. 7; *Anselm.* Ep. 418; *Bernard. Clar.* Serm. de divers. 42. 4; *Idem.* In Cant. 63. 6; см.: *Wodtke.* 1964).

Все интерпретации Р. как места или периода времени на земле, понимаемые строго буквально, неизбежно ставили перед толкователями вопрос: почему в наст. жизни Р. не реализуется так, как о нем говорят, — Земля обетованная не источает молоко и мед; наступление тысячелетнего Царства откладывается на неопределенный срок; члены Церкви, понимаемой как Р., далеки от совершенства. Поэтому наряду с образными описаниями земного Р. возникали теории, в к-рых Р. выступал как идеальная небесная или по крайней мере недоступная на земле реальность, которую невозможно или очень трудно выразить даже образным языком. У большинства авторов V–VIII вв. слово «рай» без эпитетов, как правило, обозначало райский сад, описанный в кн. Бытие, в к-ром пребывают души праведников, ожидая дня воскресения (*Delumeau.* 2002–2003. Т. 1. Р. 11–13; *Vuippens.* 1925. Р. 28–29), в то время как «Царство Небесное» чаще всего воспринималось как место или состояние блаженства праведников после Суда. Свт. Амвросий Медиоланский, ссылаясь на рассказ о восхищении ап. Павла до 3-го неба (2 Кор 12. 2–3), пришел к выводу, согласно которому «небесный» Р. вообще невозможно описать — он должен оставаться сокровенным для большинства людей (*Ambros. Mediol.* De Parad. I 1). Опираясь на 3 Ездр 7. 32, свт. Амвросий называл Р. «вместилищем душ» (promptuarium animarum) и теми «обителями» (mansiones), о которых говорит Христос в Евангелии от Иоанна (Ин 14. 2) (*Ambros. Mediol.* De bono mortis. 10, 46). Прп. Ефрем Сирин, составивший 15 гимнов (мадрашей) о Р., также признавал, что человеческий язык не способен описать Р. (*Ephraem. Syr.* De Paradiso. XI 3–8; XV 1). Тем не менее, поскольку Бог использует в Свящ. Писании чувственные образы, возможно поэтическим языком сказать нечто о Р. Для прп. Ефрема Р.— это место пребывания праведников, подобное Едему, описанному в кн. Бытие: великолепный сад, расположенный на высокой горе и разделенный на 3 части (Ibid. I 4); на вершине этой горы находится Бог, в то время как праведники, в зависимости от степени их святости, располагаются на склонах (Ibid. II 11–13). Внутри Р. находятся древо жизни и древо познания добра и зла. Образом Р. является Церковь, а его центром — новый Адам, Христос (Ibid. VI). Высшее блаженство в Р.— это созерцание Бога, к-рое дается всецелому человеку, имеющему душу и тело (Ibid. IX). Согласно прп. Ефрему, Р. не допускает ничего несовершенного, поэтому прежде чем попасть в Р., нек-рые души помещаются в «бездну» — место временного очищения, в к-ром они ожидают воскресения (Ibid. VIII). Это не ад и не геенна; в «бездне» душа видит себя и свои грехи, но не имеет возможности общаться с др. душами и не может молиться (Ibid. I 12–14). Свт. *Григорий I Великий* в «Диалогах» утверждал, что воздаяние человеку за его дела совершается в момент смерти: праведники наслаждаются блаженством, грешники горят в адском пламени, нек-рым людям (до Страшного Суда) дается возможность очиститься от грехов благодаря молитве близких, милостыне и литургическому поминовению. Праведники, облеченные в белые одежды, пребывают на небесах, в месте исключительной красоты, в к-ром они узнают друг друга, говорят на любом языке и живут в любви (*Greg. Magn.* Dial. IV 28). Это место разделено на множество обителей соответственно заслугам каждого (Ibid. IV 36). «Диалоги» во многом повлияли на распространение в позднейшей лат. традиции (особенно в VII–XIII вв.) произведений в жанре рассказов о посещении потустороннего мира. Р. и ад в них, как правило, лишь называются, но не описываются подробно (*Carozzi.* Le voyage. 1994. P. 44–60; *Pomel.* 2001).

Др. тенденция в интерпретации Р., характерная гл. обр. для поздней аскетической лит-ры,— стремление к «интериоризации» Р., т. е. отождествление его с внутренним состоянием человека, соединившегося со Христом. Р.— это Сам Христос и Его присутствие в человеке. При таком понимании Р. его описание в Библии рассматривается в психологическом или мистическом планах: Р.— это не место на земле или на небе, а характеристика мистического соединения Бога и человека (ср.: *Ambros. Mediol.* In Luc. 10. 121). Душа, достигшая девственной чистоты и соединившаяся с Христом, становится райским садом (*Method. Olymp.* Conv. decem virg. VII 152; *Greg. Nyss.* In Cant. Cantic. 9 // PG. 44. Col. 961; ср.: Песн 4. 12–16). Видение ап. Павла (2 Кор 12. 1–4) часто интерпретируется как описание мистического опыта созерцания Бога «лицом к лицу» (*Orig.* De orat. 1; *Idem.* Exhort. ad martyr. 13; *Aug.* De Gen. XII 28. 56; 34. 65–67). Наиболее ярко данное направление интерпретации Р. представлено в сочинении прп. *Никиты Стифата* «Созерцание рая». Прп. Никита признавал, что существуют два Р., соответствующие 2 частям человека: Р. видимый и чувственный, названный в Свящ. Писании Едемом и находящийся на Востоке, и Р. невидимый, духовный, к-рый пребывает внутри человека, потому что человек являет собой «мир в мире», а мир должен содержать Р. Воскресение Христово сделало ненужным первый, видимый Р., и человек стал обладать собственным внутренним Р., к-рый служит для него вратами в Царство Небесное. Древо жизни во внутреннем Р.— это Бог Дух Святой, древо познания добра и зла — наши чувства, ибо только через чувственное удовольствие человек понимает, что такое добро и зло (*Nicet. Pector.* De paradiso. 3, 18–20). Прп. Никита Стифат различал также третий Р.— мир, который окружает человека после грехопадения. Древо жизни в этом Р.— сам Бог, дре-

во познания добра и зла — человек; главное делание человека — самопознание, познание творения Божия и прославление Бога (Ibid. 6–17). Прп. Никита Стифат был убежден в том, что Р. достижим для человека уже в земной жизни; человек всегда им обладает, ибо Р. находится в человеческой душе (ср.: Лк 17. 21). Послание о Р. свт. Василия Калики, архиеп. Новгородского, было написано в контексте исихастских споров XIV в. Его главной идеей стало изложение т. зр. на интересовавший визант. богословов вопрос — сохранился ли земной Р. или он погиб и существует только мысленный; духовный Р. Не отрицая существования мысленного Р., свт. Василий пытался доказать, что райский сад, в к-ром пребывали Адам и Ева, существует на земле до сих пор (*Лончакова*. 2003; *Федоровская*. 2014).

Попытки локализации земного Р. Вплоть до нач. XX в. библеистами высказывались различные предположения по поводу локализации первозданного земного Р. Его помещали в Месопотамии, Армении, на Памире, в Индии, Аравии, Китае, на о-ве Цейлон, на Канарских о-вах, в Перу и др. частях Америки, в Европе (обзор см.: *Vigouroux*. 1912. Col. 2121–2128) и на Северном полюсе (*Warren W. F.* Paradise Found: The Cradle of the Human Race at the North Pole: A Study of the Prehistoric World. L., 1885). Попытки определить местоположение земного Р. начались еще в позднем средневековье. *Фома Аквинский*, опираясь на климатические критерии, предполагал, что райский сад находится ниже экватора (*Thom. Aquin.* Sum. th. I 102). *Бонавентура* и *Дюранд из Сен-Пурсена* († 1334) считали, что Р. расположен на востоке и граничит с линией равноденствия (т. н. небесный экватор). Папа *Пий II* (1405–1464) в соч. «Всемирная история и описание стран» (Historia rerum ubique gestarum locorumque descriptio) оспаривал это мнение, сомневаясь в том, что человек вообще может жить на экваторе (*Delumeau*. 1991. P. 136–137). В XVI в. гипотезы о местонахождении библейского Р. привели к появлению множества диаграмм и карт (cosmographiae, mappae mundi), на к-рых обозначен Едем. Как правило, он представлен в виде высокой горы, расположенной на крайнем Востоке или за непреодолимым пространством океана, в местах, недосягаемых для людей, но тем не менее на нашей земле (*Idem*. 2002–2003. T. 1. P. 27–30). Х. *Колумб* (1451–1506) наивно полагал, что зал. Пария, открытый им во время 3-го путешествия в Америку, и есть земной Р. в букв. смысле (Œuvres de Christophe Colomb / Présentées, trad., annot. A. Cioranescu. P., 1961. P. 237). Исп. доминиканец Л. де Уррета (1570–1636), автор «Истории Эфиопии», склонялся к экваториальной теории локализации земного Р., связывая последний с мифическим царством *Иоанна Пресвитера* (легенда восходит к XII в.), поскольку многие считали, что оно располагалось в Эфиопии. Мифическую райскую гору Амара Уррета локализовал в Эфиопии возле истока Нила (*Delumeau*. 1991. P. 140). Комментаторы XVI–XVII вв., знакомые с результатами великих географических открытий, полностью отвергли экваториальную гипотезу, обращая внимание на прямое указание кн. Бытие о расположении Р. на востоке, а не на юге, а также на названия райских рек. Ж. *Кальвин* полагал, что «райское место было расположено между восходящим солнцем и Иудеей». В отличие от М. *Лютера* он считал, что это место можно обнаружить (*Calvin J.* Commentaires sur l'Ancien Testament. Gen., 1961. P. 48).

С появлением «новой астрономии» И. Кеплера (1571–1630) и Г. *Галилея* (1564–1642) возникли теории локализации Р., согласно к-рым он располагается на небесах (в физическом смысле слова): в земной атмосфере, на «третьем небе», на «четвертом небе», на «лунном небе», на самой Луне, на некой горе возле «лунного неба», на неподвижной сфере звезд или за ней (в последнем случае предполагается гелиоцентрическая модель мира). Франц. католич. филолог еп. Пьер Даниэль Юэ († 1721) в трактате «О местоположении земного рая» (1691) пытался доказать, что Р. находится к югу от Вавилона в самом центре древнего Шумера (*Massimi*. 1988). В XVIII в. франц. иезуиты Ж. Ардуэн и И. Ж. Беррюйе вернулись к гипотезе о расположении Р. в Палестине, к-рая, очевидно, предполагает исчезновение Едема на земле (*Braga*. 2004. P. 383). В нач. XX в. нек-рые ученые, комментируя кн. Бытие, все еще пытались определить место, где некогда находился земной Р., исчезнувший с географических карт. Значительная часть зап. исследователей пришли к отрицанию самого факта существования земного Р. даже в прошлом, расценив библейский рассказ как описание идеального, а не реального места (см., напр.: *Driver S. R.* The Book of Genesis. L., 1909. P. 57). Геологические и палеонтологические открытия эпохи Просвещения привели к господству скептического отношения к историчности кн. Бытие. Вопрос о местонахождении земного Р. учеными и богословами более не ставится, а сам Р. осмысливается или как мифический образ, или как реальность метафизическая, небесная, выходящая за пределы видимого мира и известных в наст. время средств его постижения.

Лит.: *Delitzsch F.* Wo lag das Paradies?: Eine biblisch-assyriologische Studie mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde und einer Karte Babyloniens. Lpz., 1881; *Vigouroux F.* Paradis // Dictionnaire de la Bible / Ed. F. Vigouroux. P., 1912. T. 4. Col. 2119–2128; *Deimel A.* Wo lag das Paradies? // Or. 1925. Vol. 15. P. 44–54; *Vuippens I., de.* Le Paradis terrestre au troisième Ciel exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles: Dis. P.; Fribourg, 1925; *Obbink H. T.* The Tree of Life in Eden // ZAW. 1928. Bd. 46. S. 105–112; *Sutcliffe E. F.* St. Gregory of Nyssa and Paradise // The Ecclesiastical Review. Phil., 1931. Vol. 84. P. 337–350; *Schulz A.* Eden // ZAW. 1933. Bd. 51. S. 222–226; *Headlam W. G.* Prometheus and the Garden of Eden // CQ. 1934. Vol. 28. N 2. P. 63–71; *Herbst E. L.* Classical Mythology in Paradise Lost // CPh. 1934. Vol. 29. N 2. P. 147–148; *Brock-Utne A.* Der Gottesgarten: Eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie. Oslo, 1936; *Humbert P.* Mythe de création et mythe paradisiaque dans le 2nd chapitre de la Genèse // RHPhR. 1936. Vol. 16. P. 445–461; *idem.* Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse. Neuchâtel, 1940; *Alonso J.* Descripción de los tiempos mesiánicos en la literatura profética como una vuelta al paraíso // Estudíos eclesiástícos. Madrid, 1950. Vol. 24. N 95. P. 459–478; *Kapelrud A. S.* The Gates of Hell and the Guardian Angels of Paradise // JAOS. 1950. Vol. 70. P. 151–156; *Castellino G.* La storicità dei capitoli 2–3 dei Genesi // Salesianum. 1951. Vol. 13. P. 334–360; *idem.* Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes // Volume du Congrès Intern. pour l'étude de l'Ancien Testament, Strasbourg 1956. Leiden, 1957. P. 116–137. (VTS; 4); *Morino C.* Ritorno al paradiso di adamo in S. Ambrogio: Itinerario spirituale. R., 1952; *Daniélou J.* Terre et paradis chez les Pères de l'Église // Eranos-Jahrbuch. Zürich, 1953. Bd. 22. S. 433–472; *Eliade M.* La nostalgie du paradis dans les traditions primitives // Diogène: Revue intern. des sciences humaines. P., 1953. Vol. 3. P. 31–45; *idem.* Paradis et utopie: Géographie mythique et eschatologie // Eranos-Jahrbuch. 1963. Bd. 32. S. 211–234; *Lambert G.* Le drame du jardin d'Eden // NRT. 1954. Vol. 76. P. 917–948; *Pézard A.* Nymphes platoniciennes au Paradis terrestre // Congrès de Tours et de Poitiers, 3–9 sept. 1953 / Assoc. G. Budé. P., 1954. P. 321–323; *Ortiz de Urbina I.* La Paradis eschatologique d'après St. Ephrem // OCP. 1955. Vol. 21. P. 467–472; *McClain J. P.* The Doctrine of Heaven in the

Writings of St. Gregory the Great, Wash., 1956; *McKenzie J. L.* Mythological Allusions in Ezek 28: 12–18 // JBL. 1956. Vol. 75. P. 322–327; *Dubarle A. M.* Le péché originel dans l'Écriture. P., 1958. (Lectio divina; 20); *Grelot P.* La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales // RB. 1958. Vol. 65. N 1. P. 33–69; *idem.* Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis (Luc XXIII, 43) // Ibid. 1967. Vol. 74. N 2. P. 194–214; *Cothenet E.* Paradis // Dictionnaire de la Bible: Suppl. / Ed. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles. P., 1960. Vol. 6. Col. 1177–1220; *Langhe R., de.* La terre promise et le paradis d'après l'apocryphe qumrânien de la Genèse // Scrinium Lovaniense: Mélanges historiques E. Van Cauwenberg. Louvain, 1961. P. 126–135; *Rauer M.* Origenes über das Paradies // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht / Hrsg. G. Delling. B., 1961. S. 253–259; *Wodtke F. W.* Die Allegorie des «inneren Paradieses» bei Bernhard von Clairvaux, Honorius Augustodunensis, Gottfried von Strassburg und in der deutschen Mystik // FS J. Quint. Bonn, 1964. S. 277–290; *Jeremias J.* Paradeisos // TDNT. 1967. Vol. 5. P. 765–773; *Séd N.* Les Hymnes sur le paradis de St. Éphrem et les traditions juives // Le Muséon. 1968. Vol. 81. P. 455–501; *Fontaine J.* Trois variations de Prudence sur le thème du paradis // Forschungen zur römischen Literatur: FS K. Büchner / Ed. W. Wimmel. Wiesbaden, 1970. Tl. 1. S. 96–115; *Haag E.* Der Mensch am Anfang: Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2–3. Trier, 1970; *Murray R.* The Lance with Re-opened Paradise: A Mysterious Reading in the Early Syriac Fathers // OCP. 1973. Vol. 39. P. 224–234; *Gross N. P.* Zeus and Adam: Pagan Rhetoric in the Garden of Eden // Classical Bull. St. Louis, 1975. Vol. 52. P. 29–31; *Grimm R. R.* «Paradisus coelestis, paradisus terrestris»: Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200. Münch., 1977; *Lodolo G.* Il tema simbolico del Paradiso nella tradizione monastica dell' Occidente latino (sec. VI–XII) // Aevum. Mil., 1977. Vol. 51. P. 252–288; 1978. Vol. 52. P. 177–194; *Kronholm T.* The Trees of Paradise in the Hymns of Ephraem Syrus // Annual of the Swedish Theolog. Inst. Leiden, 1978. Vol. 11. P. 48–56; *Lincoln A. T.* Paul the Visionary: The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II Corinthians XII, 1–10 // NTS. 1979. Vol. 25. N 2. P. 204–220; *idem.* Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology. Camb., 1981; *idem.* Paradiso ora e non ancora: Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo. Brescia, 1985; *Lincoln B.* On the Imagery of Paradise // Indogermanische Forsch. B., 1980. Bd. 85. S. 151–164; *Dockx S.* Le récit du paradis Gen. 2–3. P., 1981; *Magne J.* L'exégèse du récit du paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens // Augustinianum. R., 1982. Vol. 22. P. 263–270; *Λαμπάκης Στ.* Οι Βυζαντινές θεολογικές καταβάσεις και οι καταβολές τους στα απόκρυφα // Οι καταβάσεις στον κάτω κόσμο στη Βυζαντινή και μεταβυζαντινή λογοτεχνία: Διδακτορική διατριβή. Αθήνα, 1982. Σ. 40–81; *Miquel P.* Paradis // DSAMDH. 1984. Vol. 12. Pt. 1. Col. 187–197; *Pagels E. H.* The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1–3 Versus that of John Chrysostom // HarvTR. 1985. Vol. 78. N 1/2. P. 67–99; *Thesleff H.* Notes on the Paradise Myth in Ancient Greece // Temenos: Studies in Comparative Religion Presented by Scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden. Helsinki, 1986. Vol. 22. P. 129–139; *Davies M.* Description by Negation: History of a Thought-pattern in Ancient Accounts of Blissful Life // Prometheus. Firenze, 1987. Vol. 13. N 3. P. 265–284; *Gauthier N.* Les Images de l'au-delà durant l'Antiquité chrétienne // REAug. 1987. Vol. 33. P. 3–22; *Alexandre M.* Entre ciel et terre: Les premiers débats sur le site du Paradis (Gen. 2, 8–15 et ses receptions) // Peuples et pays mythiques: Actes du Ve Colloque du Centre de recherches mythologiques de l'Universite de Paris X (Chantilly, 18–20 sept. 1986) / Ed. F. Jouan, B. Deforge. P., 1988. P. 187–224; *Ferrari L. C.* The Tree in the Works of St. Augustine // Augustiniana. R., 1988. Vol. 38. P. 37–53; *Gelinne M.* Les Champs Élysées et les îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare // Les Études classiques. Namur, 1988. Vol. 56. P. 225–240; *Husson G.* Le paradis de délices (Genèse 3, 23–24) // REG. 1988. Vol. 101. P. 64–73. *Massimi J. R.* Montrer et démontrer: Autour du Traité de la situation du Paradis terrestre de P. D. Huet (1691) // Moïse géographe: Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace / Ed. A. Desreumaux, F. Schmidt. P., 1988. P. 203–217; *Michell J.* The Dimensions of Paradise: The Proportions and Symbolic Numbers in Ancient Cosmology. L., 1988; *Wyatt N.* «Supposing Him to be the Gardener» (John 20, 15) // ZNW. 1990. Bd. 81. S. 21–38; *Delumeau J.-P.* Le paradis terrestre se trouvait-il à l'Equateur? // CRAI. 1991. Vol. 135. P. 135–144; *idem.* Une traversée du millénarisme occidental // Religiologiques. Montreal, 1999. Vol. 20. P. 165–179; *idem.* Une histoire du paradis. P., 2002–2003. 3 t.; *idem.* Une traversee du millenarisme en Occident // Socioanthropologie. P., 2013. Vol. 28. P. 153–160; *Deléani S.* Une quatrieme «variation sur le paradis» dans le «Cathémerinon» de Prudence // De Tertullien aux Mozarabes: Mélanges offerts à J. Fontaine. P., 1992. P. 465–477; *Taisne A.-M.* St. Cyprien et St. Jérôme, chantres du Paradis // Bull. de l'Association G. Budé. 1992. N 1. P. 47–61; *Maso S.* Il giardino/porcile di Epicuro // Lexis: Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica. Venezia; Amst., 1993. Vol. 11. P. 135–150; *Morray-Jones C. R. A.* Paradise Revisited (2 Cor 12: 1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate, 1 // HarvTR. 1993. Vol. 86. P. 177–217; *Rompay L., van.* Memories of Paradise: The Greek «Life of Adam and Eve» and the Early Syriac Tradition // Aram Periodical. Oxf., 1993. Vol. 5. P. 555–570; *Baudry G.-H.* Le retour d'Adam au Paradis, symbole du salut de l'humanité // MSR.. 1994. Vol. 51. N 2. P. 117–147; *Carozzi C.* Eschatologie et au-delà recherches sur l'«Apocalypse de Paul». Aix-en-Provence, 1994; *idem.* Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine V^e^–XIIIe s. R., 1994; Il Paradiso in terra: Genesi 2 e la storia della sua interpretazione. Bologna. 1996. (AnSE; 13/2); *Мильков В. В.* Концепция земного рая в древнерус. апокрифах // Апокрифы Др. Руси: Тексты и исслед. М., 1997. С. 229–254; *он же.* Концепт земного рая в переводной и оригинальной книжности Др. Руси: Специфика интерпретации // ДРВМ. 2016. № 4. С. 109–128; *он же.* Справочник древнерус. апокрифических текстов, представляющих концепции земного рая // Язык и текст. М., 2018. № 5(4). С. 49–67; Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity / Ed. G. P. Luttikhuizen. Leiden etc., 1999; *Sinclair A.* Jardins de gloire, de délices et de Paradis. P., 2000; *Pomel F.* Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge. P., 2001; *Maguire H.* Paradise Withdrawn // Byzantine Garden Culture / Ed. A. Littlewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn. Wash., 2002. P. 23–35; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Тайна рая: Отрывки о рае из богосл. сочинений прп. Никиты Стифата по слав. «Диоптре» Филиппа Пустынника // БВ. 2003. Т. 3. С. 70–128; *Лончакова Г. А.* Об одном прочтении «Послания о земном рае» новгородского архиеп. Василия Калики в XVII в. // Книга и лит-ра в культурном контексте: Сб. науч. ст., посвящ. 35-летию начала археогр. работы в Сибири, 1965–2000 / Ред.: Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. Новосиб., 2003. С. 203–212; Образ рая: От мифа к утопии. СПб., 2003. (Symposium; 31); *Evans R.* Searching for Paradise: Landscape, Utopia, and Rome // Arethusa. Baltimore, 2003. Vol. 36. N 3. P. 285–307; *Gosserez L.* Une métamorphose allégorique: Les bêtes féroces de Circé vues par les Pères de l'Église // Gaia: Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque. Grenoble, 2003. Vol. 7. P. 447–459; *Lion B.* Âges d'or et paradis perdus dans la littérature sumérienne // Représentations du temps dans les religions: Actes du Colloque organisé par le Centre d'histoire des religions de l'Université de Liège / Ed. V. Pirenne-Delforge, Ö. Tunca. Gen., 2003. P. 55–73; *Palmer A. N.* Paradise Restored // Oriens Chr. 2003. Bd. 87. S. 1–46; *Braga C.* Le paradis interdit au Moyen âge la quête manquée de l'Eden oriental. P. etc., 2004; *Bregni S.* «Paradisus, locus amoenus»: Immagini del paradiso nei primi cinque secoli dell'era cristiana // RSLR. 2005. Vol. 41. P. 297–328; *Kominko M.* New Perspectives on Paradise: The Levels of Reality in Byzantine and Latin Medieval Maps // Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods / Ed. R. Talbert, R. W. Unger. Leiden; Boston, 2008. P. 139–153; *Schmid K., Riedweg C.* Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History / Ed. K. Schmid, Ch. Riedweg. Tüb., 2008; *Завгородний Ю. Ю.* Топос земного рая в книжной культуре Др. Руси (на примере «Съказания отца нашего Агапия») // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: История. Психология. Философия: Сб. мат-лов 2-й междунар. науч. конф. / Ред.: С. В. Пахомов. СПб., 2009. С. 160–171; *Rasimus T.* Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden, 2009; *Shanzer D.* Poetry and Exegesis: Two Variations on the Theme of Paradise // Lateinische Poesie der Spätantike: Intern. Tagung in Castelen bei Augst, 11.–13. Okt. 2007 / Hrsg. H. Harich-Schwarzbauer, P. Schierl. Basel, 2009. S. 217–243; *Borgognoni R.* No Animals in the New Paradise?: The «Hall of Philia» from Antioch and the Patristic Exegesis of Isaia's «Peaceable Kingdom» // StPatr. 2010. Vol. 44. P. 21–26; *Bouteneff P.* Whatever That Was!: Paradise According to Gregory of Nazianzus // Ibid. Vol. 47. P. 141–145; *Bouvier D.* Les Jardins de l'«Odyssée», lieux de l'ambiguïté et de la mémoire // Jardins antiques: Grèce-Gaule-Rome / Ed. F. Bertholet, K. Reber. Gollion, 2010. P. 21–47; Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views / Ed. M. Bockmuehl, G. G. Stroumsa. Camb.; N. Y., 2010; *Timotin A.* La vision du paradis d'André Salos: Héritages anciens et ideologie impériale byzantine // RHR. 2011. T. 228. N 3. P. 389–402; *Wallace J. B.* Snatched into Paradise (2 Cor 12:1–10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience. B.; N. Y., 2011. (BZNW; 179); *Федоровская Н. А.* Двадцать поприщ до рая: Символический подтекст «Послания о рае» Василия Калики // Исторические, филос., полит. и юрид. науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 3(41). Ч. 2. С. 199–202; *Cupane C.* The Heavenly City: Reli-

gious and Secular Visions of the Otherworld in Byzant. Literature // Dreaming in Byzantium and Beyond / Ed. Ch. Angelidi, G. T. Calofonos. Farnham; Burlington, 2014. P. 53–68; *Denkha A.* L'imaginaire du paradis et le monde de l'au-delà dans le christianisme et dans l'islam, une étude comparative. P., 2014; *Tardieu M.* Le paradis chaldaïque (fr. 107 et 165) // Oracles chaldaiques: Fragments et philosophie / Ed. A. Lecerf, L. Saudelli, H. Seng. Hdlb., 2014. P. 15–29; The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe / Ed. A. Scafi. L., 2016; *Deproost P.-A.* «Tout est né ici»: La pédagogie des délices dans le paradis de Claudius Marius Victorius // «Studium in libris»: Mélanges en l'honneur de J.-L. Charlet / Ed. G. Herbert de La Portbarre-Viard, A. Stoehr-Monjou. P., 2016. P. 125–137; *Пенская Д. С.* Греч. «Сказание отца нашего Агапия»: Богосл. диспут в сказочном нарративе: Дис. М., 2017.

Е. В. Ткачёв

РАЙМУ́НД ЛУ́ЛЛИЙ – см. *Луллий* Раймунд.

РАЙМУ́НД ПЕНЬЯФО́РТСКИЙ [Раймонд, Рамон; лат. Raimundus de Pennaforte; испан. Raimundo de Peñafort; каталон. Ramon de Penyafort] (между 1175 и 1185, замок Пеньяфорт, близ Барселоны, Каталония – 6.01.1275, Барселона, Каталония), св. Римско-католической Церкви (пам. 7 янв.), монах-доминиканец, генеральный магистр ордена доминиканцев (1238–1240), средневек. католич. богослов, юрист, канонист.

Жизнь. Происходил из знатного каталон. рода. Впервые о Р. П. упоминается в документе 1204 г. из капитула Барселоны как о «писце» (scriptor). Согласно позднейшим источникам (хроники 2-й пол. XIII в., Житие, составленное между 1318 и 1351), он получил образование в школе при кафедральном соборе Барселоны, затем там же преподавал риторику и логику. Ок. 1210 г. отправился в *Болонью,* чтобы изучать право. Подробный рассказ о путешествии из Барселоны в Болонью и о случившихся во время этого путешествия чудесах, якобы написанный в 1271 г. самим Р. П., сохранился лишь в рукописи XVII в. и является позднейшей подделкой. Среди его преподавателей в Болонском ун-те был, вероятно, известный представитель школы глоссаторов Ацо († ок. 1230), соучениками Р. П. были юристы Аккурсий († между 1259 и 1263), Танкред (ок. 1185–1236), Синибальдо Фьески (папа Римский *Иннокентий IV* в 1243–1254). Р. П. получил степень д-ра канонического права, в 1216–1219 гг. преподавал в Болонском ун-те. По-видимому, в 1218/19 уч. г. он читал курс по Декрету Грациана и ранним сборникам *декреталий.* Согласно Житию, ок. 1219 г. Болонью посетил Беренгарий (Беренгер) II, епископ Барселоны (1212–1241). Он познакомился с Р. П. и пригласил его преподавать в семинарии, к-рую он собирался основать в Барселоне в соответствии с декретами *Латеранского IV Собора* (1215). Ок. 1220 г. Р. П. вернулся на родину, стал каноником и, возможно, деканом кафедрального собора Барселоны. По одной версии, он вступил в орден *доминиканцев* в апр. 1222 г. С деятельностью этого ордена Р. П. мог познакомиться еще в Болонье, где доминиканский конвент действовал с 1217 г. Достоверно известно, что Р. П. вернулся в Барселону к авг. 1220 г.: как магистр он был упомянут в одной грамоте в качестве свидетеля. Согласно др. версии, он присоединился к ордену доминиканцев не ранее 1229 г. (*Viejo-Ximénez.* 2019. P. 52). Традиционно имя Р. П. связывалось с основанием в кон. 10-х или нач. 20-х гг. XIII в. ордена *мерцедариев,* однако документальных подтверждений этому нет (*Taylor B.* Structures of Reform: The Mercedarian Order in the Spanish Golden Age. Leiden etc., 2000. P. 8).

В 1229 г. Р. П. сопровождал в поездке по Пиренейскому п-ову папского легата кард. *Иоанна Гальгрина,* участвовал в созванном им Соборе в Льейде (Лериде) и в переговорах о расторжении брака между Хайме (Жауме) I, королем Арагона (1213–1276), и Элеонорой Кастильской, дочерью Альфонсо VIII Благородного, короля Кастилии (1158–1214). В нояб. 1229 г. папа Римский *Григорий IX* (1227–1241) поручил Р. П. проповедовать на юге Франции (в церковных провинциях Арль и Нарбон), чтобы оказать поддержку экспедиции кор. Хайме I на Балеарских о-вах против мусульман.

Вскоре (вероятно, ок. 1230) папа Григорий IX вызвал Р. П. в Рим и назначил его своим капелланом, исповедником и *пенитенциарием.* Главной задачей Р. П. стала подготовка систематического свода *декретального права.* Этот труд был завершен в 1234 г. Папа Римский направил списки свода в Парижский и Болонский ун-ты (булла «Rex pacificus» от 5 сент. 1234). Григорий IX распорядился считать официальным только этот сборник и впредь не составлять новые правовые своды без разрешения Папского престола. Свод не имел офиц. названия, впосл. стал известен как «Liber Extra» или «Gregoriana» (см. *Декреталии Григория IX*). Вероятно, еще до отъезда из Рима Р. П. подготовил свод документов и протоколов канонизационного процесса католич. св. *Елизаветы* Тюрингской (Processus et ordo canonizationis – BHL, N 2493a).

Большое внимание Р. П. уделял борьбе с распространением в Арагонском королевстве движений *катаров* и *вальденсов,* признанных еретическими. Вероятно по инициативе Р. П., папа Григорий IX поручил архиепископу Таррагоны и его суффраганам принять меры против еретиков (1232). В 1235 г. Р. П. через папу Римского направил администратору вакантной тогда Таррагонской кафедры особую инструкцию для инквизиторов, определявшую среди прочего их статус по отношению к епископам и возможные меры воздействия на подозреваемых в ереси. Согласно Житию, в 1234 г. Р. П. отказался занять вакантную кафедру Таррагонского архиеп-ства.

В 1236 г. из-за ухудшившегося здоровья Р. П. получил разрешение вернуться из Рима на родину. При этом он сохранял статус папского капеллана до конца жизни. Принимал участие в кортесах в Монсоне (15 окт. 1236), созванных кор. Хайме I для организации похода на Валенсию. В 1237 г. по поручению папы Римского снял с кор. Хайме I церковное отлучение, наложенное на него за конфликт с избранным епископом Сарагосы. В том же году от имени папы Римского Григория IX принял отказ Гильема де Монгри от архиепископской кафедры Таррагоны. На генеральном капитуле ордена доминиканцев, созванном в Болонье (22 мая 1238) после гибели в кораблекрушении 2-го генерального магистра ордена Иордана Саксонского (13 февр. 1237), Р. П., находившийся в то время в Барселоне, был избран генеральным магистром. На этом посту он подготовил новую редакцию орденских статутов (утверждены на генеральных капитулах 1239–1241, действовали с изменениями до 1924). На генеральном капитуле в Болонье (3 июля 1240) подал в отставку, ссылаясь на слабое здоровье.

Остаток жизни провел гл. обр. в барселонском конвенте св. Екатерины, пользовался большим влиянием в Арагонском королевстве,

а также среди доминиканцев. В 1241 г. его имя фигурировало среди душеприказчиков в завещаниях кор. Хайме I и еп. Беренгария II. Как пенитенциарий Папского престола участвовал в разрешении споров относительно выборов епископов и аббатов, определении законности браков, обвинений в ереси, *диспенсаций* и др. Так, в 1252 г. он был одним из арбитров в конфликте между епископом Уржеля и графом Фуа о сюзеренитете над долиной Андорры. В 1274 г. улаживал тяжбы между мерцедариями и францисканцами относительно прав на земельный участок в Барселоне. Был одним из доверенных советников кор. Хайме I, а также его сына Педро (кор. Педро III Великий в 1276–1285). Р. П. по-прежнему уделял много внимания борьбе с еретиками. По его совету Пере д'Альбалат, архиепископ Таррагоны (1238–1251), на Соборе в Таррагоне (13 мая 1242) издал правила для инквизиторов.

Большое значение Р. П. придавал проповеди христианства среди иудеев и мусульман. По его инициативе доминиканцы открыли школы в Тунисе (для изучения араб. языка, ок. 1245–1258), Мурсии (для изучения араб. и евр. языков, ок. 1266–1280) и в Барселоне (для изучения араб. языка, ок. 1259–1266). Папа Римский *Александр IV* (1254–1261) дал Р. П. полномочия отправлять миссионеров в Тунис и др. «варварские страны» (15 июля 1260). Согласно каталон. хронисту-доминиканцу Пере Марсили († 1318), именно по настоянию Р. П. католич. св. *Фома Аквинский* написал трактат «Сумма против язычников» (San Raimundo de Penyafort: Diplomatario. 1954. P. 341).

Почитание. Р. П. умер в доминиканском конвенте в Барселоне, похоронен там же с почестями (согласно нек-рым источникам, на церемонии присутствовали короли Арагона и Кастилии). Гробница Р. П. стала местом паломничества, в 1279 г. епископ Барселоны распорядился начать сбор свидетельств о происходивших там исцелениях. В том же году провинциальный Собор в Таррагоне направил прошение папе Римскому *Николаю III* (1277–1280) о начале процедуры канонизации, в 1282 г. кор. Арагона Педро III с той же целью послал в Рим прокуратора. Однако из-за конфликта между Арагоном и Папским престолом по вопросу о правах на Сицилийское королевство (см. ст. *Мартин IV*) канонизационный процесс был отложен.

В 1299 г. в доминиканской церкви Барселоны за королевский счет была построена капелла в честь Р. П. В 1317 г. папа *Иоанн XXII* (1316–1334) назначил комиссию, к-рая рассмотрела присланные в Авиньон материалы расследования 1279 г. и санкционировала его продолжение. На процессе в Барселоне в 1318 г. были признаны 13 чудес, совершённых по заступничеству Р. П., однако по неясным причинам процесс приостановился. Лишь в 1542 г. папа Римский *Павел III* (1534–1549) санкционировал написание службы в честь Р. П. для совершения в доминиканских конвентах Испании, что de facto означало его *беатификацию*. В XVI в. появились новые сообщения о чудесах святого, в т. ч. о плавании с о-ва Мальорка в Барселону на лодке, сооруженной из плаща (каппы) и посоха. Этот сюжет получил широкое распространение в иконографии Р. П. В 1587 г. канонизационный процесс был возобновлен по настоянию аудитора Римской роты испанца Франсиско Пеньи (ок. 1540–1612). Благодаря вмешательству королей Испании Филиппа II (1556–1598), а затем Филиппа III (1598–1621) папа Римский *Климент VIII* (1592–1605) 29 апр. 1601 г. провозгласил Р. П. святым Римско-католической Церкви. День памяти первоначально был установлен 7 янв., в 1671 г. папа Римский *Климент X* (1670–1676) перенес его на 23 янв., в 1969 г. в ходе литургической реформы поминовение было возвращено на первоначальную дату.

В 1838 г. мощи Р. П. перенесли в кафедральный собор Барселоны, с 1879 г. они покоятся в специально сооруженной капелле. В Испании Р. П. почитается как покровитель юристов, в 1944 г. был учрежден гос. орден креста св. Раймунда Пеньяфортского, к-рый вручают за заслуги в области юриспруденции.

Сочинения. Р. П. принадлежит ряд важных трудов, определивших развитие католич. церковного права. Еще в Болонье он начал работать над оригинальной «Суммой канонического права» (Summa juris canonici или Summa de jure canonico, между 1218 и 1221). По первоначальному плану она должна была состоять из 7 частей. Возможно, труд остался незавершенным: в 2 известных к наст. времени рукописях содержатся только 2 его первые части (полностью в ркп. Vat. Borg. 261, фрагмент в ркп. Bamberg. Staatsbibl. Can. 19). Также в Болонье Р. П. составил глоссы на Декрет Грациана и, возможно, на один из ранних декретальных сборников («Compilatio IV»).

По возвращении в Барселону Р. П. по просьбе Суэро Гомеса (1170–1221), приора орденской пров. Испания, работал над пособием для исповедников. Ок. 1225 г. он завершил 1-ю редакцию «Суммы о казусах» (Summa de casibus), известной также как «Сумма о покаянии» (Summa de poenitentia). Трактат состоял из 3 книг, посвященных преступлениям против Бога, преступлениям против ближних и каноническому статусу священнослужителей. Каждая книга делилась на главы (титулы; 16 — в 1-й книге, 8 — во 2-й, 34 — в 3-й), в них сначала излагались общие положения, а затем в форме вопросов и ответов рассматривались конкретные примеры. При работе над этим трудом Р. П., по-видимому, пользовался материалами, собранными в ходе составления «Суммы канонического права».

Важнейшим трудом Р. П. стал свод декретального права «Liber Extra» (нач. 30-х гг. XIII в.; о нем и методах работы Р. П. см. ст. *Декреталии Григория IX*), быстро получивший широкую известность в католич. мире. Уже в 1234 г. сам Р. П. составил как пособие для исповедников-доминиканцев выборку из 6 декреталий, посвященных вопросам отлучения от Церкви, симонии и ростовщичества. В янв. 1235 г. по поручению папы Григория IX он направил служившим в Тунисе доминиканцам и францисканцам письмо, в к-ром разбирал проблемы отношений христиан с иноверцами (*Tolan*. 2007). Тогда же он начал работу над новой редакцией «Суммы о покаянии», завершенной уже после возвращения в Барселону (1235–1236). В частности, были добавлены материалы из новых декреталий Григория IX, а также ссылки на «Liber Extra». Одновременно с этим Р. П. составил «Сумму о браке» (Summa de matrimonio), к-рую в дальнейшем обычно переписывали вместе с «Суммой о покаянии», как ее 4-ю книгу. Главным источником для книги Р. П. стала «Сумма о супругах и браке» (Summa de sponsalibus et matrimonio) декреталиста Танкреда. Спорным остается вопрос об авторстве Р. П. трактата

о допустимых для заключения брака степенях кровного родства и свойства (Summula de consanguinitate et affinitate), широко известного в средние века. Завершив 2-ю редакцию «Суммы о покаянии», Р. П. составил ответы на 34 вопроса, заданные в письме Ранольдом, приором орденской пров. Дакия (объединяла конвенты в Дании и др. скандинавских странах). Часть вопросов касалась орденского управления (в т. ч. пределов полномочий генерального магистра), другие были посвящены церковным прещениям, правилам совершения Евхаристии, выдаче индульгенций, распределению церковных *бенефициев*.

2-я редакция «Суммы о покаянии» вместе с «Суммой о браке» были востребованы в католич. Церкви в средние века и раннее Новое время. Уже в сер. XIII в. Вильгельм Редонский составил к ним глоссы, во 2-й пол. XIII–XIV в. появился ряд адаптаций этих трактатов. Благодаря сочинениям Р. П. получили широкую известность разработанная католич. юристами-канонистами система обстоятельств (circumstantiae), принципы инквизиционного расследования, критерии справедливой и несправедливой войны и др. «Сумма о покаянии» оказала влияние и на памятники светского права, в т. ч. на «Семь партид», составленных под рук. короля Кастилии Альфонсо X Мудрого (1252–1282/4). Тем самым труды Р. П. стали важной вехой в формировании общеевропейского jus commune.

Соч.: Liber Extra // CorpICan. Pars 2. P. X–XLIX, 1–928; Summa de iure canonico / Ed. X. Ochoa, A. Diez. R., 1975. (Universa biblioteca iuris; 1.A); Summa de paenitentia / Ed. X. Ochoa, A. Diez. R., 1976. (Universa biblioteca iuris; 1.B); Summa de matrimonio. Decretales novae. Responsiones ad dubitabilia. Quaestiones canonico-pastorales. Summula de consanguinitate et affinitate / Ed. X. Ochoa, A. Diez. R., 1978. (Universa biblioteca iuris; 1.C).

Ист.: Raymundiana: Seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta / Ed. F. Balme, C. Pabam. R., 1898–1901. 2 vol. (MOFPH; 6. 1–2); El Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort / Ed. F. Valls i Taberner // Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona, 1929. Vol. 5. P. 249–304; San Raimundo de Penyafort: Diplomatario: (Documentos, vida antigua, crónicas, procesos antiguos) / Ed. J. Rius Serra. Barcelona, 1954; *Collell Costa A.* Raymundiana: Apéndice à un Diplomatario // Ausa. Barcelona, 1955. N 13. Fasc. 2. P. 102–109; Idem. // Analecta Sacra Tarraconensia. 1957. Vol. 30. P. 63–96; 1958. Vol. 31. P. 341–366; *Robles Sierra A.* La biografía inédita de S. Ramón de Penyafort escrita por Vicente Justiniano Antiist, O. P. (s. XVI) // Escritos del vedat. Torrente, 1977. Vol. 7. P. 29–60.

Лит.: *Valls i Taberner F.* San Ramón de Penyafort. Barcelona, 1936; *Creytens R.* Les constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort (1241) // AFP. 1948. Vol. 18. P. 5–68; *idem.* Operetta sconosciuta di Raimondo da Peñafort: «Responsa ad quaesita fr. Ranoldi O. P. provincialis Daciae» // Escritos del vedat. 1980. Vol. 10. P. 141–154; *Giménez Martínez de Carvajal J.* San Raimundo de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio // Anthologica annua. R., 1955. Vol. 3. P. 201–338; *Cortabarría A.* San Ramón de Penyafort y las escuelas dominicanas de lenguas // Escritos del vedat. 1977. Vol. 7. P. 125–154; *Horwitz S.* Magistri and Magisterium: St. Raymond of Peñafort and the Gregoriana // Ibid. P. 209–238; *Kuttner S.* Raymond of Peñafort as editor: The «Decretales» and «Constitutiones» of Gregory IX // Bull. of Medieval Canon Law. N. S. R., 1982. Vol. 12. P. 65–80; Ramon de Penyafort i el dret català: Quatre cents anys de la canonització del patró dels advocats de Catalunya, 1601–2001. Barcelona, 2000; Magister Raimundus: Atti del convegno per il IV cent. della canonizzazione di S. Raimondo de Penyafort (1601–2001) / Ed. C. Longo. R., 2003; *Tolan J. V.* Taking Gratian to Africa: Raymond de Penyafort's legal advice to the dominicans and franciscans in Tunis (1234) // A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200–1700 / Ed. A. Husain, K. Fleming. Oxf., 2007. P. 47–63; The History of Medieval Canon law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX / Ed. W. Hartmann, K. Pennington. Wash., 2008; *Viejo-Ximénez J. M.* Raimundo de Peñafort decretalista // Revista española de-derecho canónico. Madrid, 2018. Vol. 75. P. 329–264; *idem.* Raymond of Penyafort // Great Christian Jurists in Spanish History / Ed. R. Domingo, J. Martínez-Torrón. Camb., 2019. P. 50–67.

С. Г. Мереминский

РАЙТ [англ. Wright] Джордж Эрнест (5.09.1909, Зейнсвилл, шт. Огайо, США — 29.08.1974), амер. протестант. библеист и археолог, президент (1966–1974) *Американской школы исследований Востока*. Учился в пресвитерианском Вустерском колледже (шт. Огайо; бакалавр, 1931), в 1934 г. окончил Теологическую семинарию Маккормика в Чикаго (бакалавр теологии), в том же году был ординирован в Пресвитерианской церкви (см. *Пресвитерианство*).

После 1-го опыта работ в археологической экспедиции в Вефиле (1934, руководитель У. Ф. *Олбрайт*) Р. поступил в ун-т Джона Хопкинса, где изучал археологию (в 1936 защитил магистерскую, в 1937 докторскую диссертации). В 1939–1958 гг. был профессором на кафедре богословия ВЗ в семинарии Маккормика (Чикаго) и профессором богословия в Гарвардской богословской школе (с 1958), которая выпускала начинающих археологов и специалистов в области *библеистики*. В 1961 г. Р. стал куратором Семитского музея.

В 1937 г. в Хейверфордском колледже Р. классифицировал материал керамики, полученный в ходе работ в Айн-Шемсе/Бейт-Шемеше. В 1938 г. стал полевым секретарем Американской школы исследований Востока, в том же году основал ж. «Библейский археолог» (The Biblical Archaeologist, в наст. время — Near Eastern Archaeology), целью к-рого стала популяризация археологии для неспециалистов. В течение 25 лет работы в журнале Р. написал для него неск. десятков статей и множество заметок и обзоров. Вместе с Ф. В. Филсоном подготовил «Вестминстерский исторический атлас Библии» (The Westminster Historical Atlas to the Bible. Phil., 1945).

В 1956 г. Р. присоединился к совместной экспедиции ун-тов Дру и Маккормика в Телль-Балата/Сихеме, в 64 км к северу от Иерусалима. Целью работ было подтвердить данные, ранее опубликованные австрийско-герм. экспедицией Э. Ф. М. *Зеллина;* обучить новое поколение полевых археологов; выработать собственный метод исследования. В 1964 г. Р., будучи в то время директором отд-ния археологии в Еврейском объединенном колледже в Иерусалиме, вместе с Н. *Глюком* организовал экспедицию в *Гезере* (возглавлял ее в 1964–1965). В 1971–1974 гг. возглавлял «Объединенную американскую экспедицию» в Идалионе (Кипр). В 1966 г. Р. стал президентом Американской школы исследования Востока. Этот пост он занимал до своей смерти.

Р.— автор многочисленных монографий и статей на различные темы — от библейской теологии до археологии *Палестины* (см. в ст. *Археология библейская*).

Р.— признанный лидер теологических исследований, известных как «Библейское богословие», имевших целью обосновать ценность ВЗ для Церкви (уже в работе 1944 г. «Вызов израильской веры»), предложить некий синтез и компромиссное для фундаменталистов и модернистов представление о Свящ. Писании и об истории древнего Израиля. Это направление возникло как следствие разочарования в литературно-критическом подходе к изучению Писания (см. в ст. *Библеистика*). В качестве предпосылок для исследований

Р. называет следующие: 1) принять библейский теизм и супранатурализм; 2) не упускать из виду такой объединяющий исторические события фактор, как воля Божия, и Его цель в истории; 3) сохранять религ. веру в библейских исследованиях (*Wright G. E.* Neo-Orthodoxy and the Bible // J. of Bible and Religion. 1946. Vol. 14. N 2. P. 87–93, здесь P. 90–93).

Библейско-теологическая тематика получила классическое выражение в книге Р. «Бог, Который действует» (*Idem.* 1952). В предисловии Р. определил библейское богословие как своего рода апологетику, теологию провозвестия деяний Божиих, а также логических выводов из них (Ibid. P. 11). Ключевым здесь становится исторический аспект, т. к. деяния Божии происходили в определенном историческом контексте (Ibid. P. 13). На этом основании Р. формулировал свой взгляд на библейскую археологию. Он отверг эволюционную модель развития израильской веры: «Невозможно по каким-либо эмпирическим причинам понять, как Бог Израиля мог развиться из многобожия. Он уникален, sui generis, совершенно Другой» (Ibid. P. 21).

В 1957 г. Р. опубликовал кн. «Библейская археология», в к-рой изобразил археологию как инструмент для изучения библейской истории и религии. В ней дан очерк развития принципов этой науки и последовательный обзор всех находок, имеющих отношение к Свящ. истории. Автор анализирует сходство и различие между ветхозаветным учением и религиями Др. Востока. По убеждению Р., известные результаты научного изучения Библии не противоречат представлению о ее *богодухновенности,* историки и лит. критики лишь уточняют, каким образом *Откровение* дошло до совр. христиан. Вопросам библейского богословия посвящена также популярная работа Р., написанная совместно с Р. Х. Фуллером,— «Книга деяний Божиих» (The Book of the Acts of God. Garden City (N. Y.), 1957).

Синтез библейской археологии и библейского богословия в работах Р. породил научные дискуссии. Его историческая позиция вызвала критику со стороны историков и филологов, а представление о связи истории с божественными манифестациями — со стороны теологов (см.: *Gilkey.* 1961). Нек-рые из его выводов, особенно результаты исследований Сихема относительно патриархальных историй из кн. Бытие, были впосл. оспорены.

Соч.: *Wright G. E.* Eisegesis and Exegesis in the Interpretation of Scripture // Expository Times. 1937. Vol. 48. P. 353–357; *idem.* The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age. New Haven, 1937; *idem.* The Challenge of Israel's Faith. Chicago, 1944; *idem.* OT against Its Environment. Chicago; L., 1950; *idem.* God Who Acts: Biblical Theology as Recital. L., 1952; *idem.* Biblical Archaeology. Phil., 1957, 1962²; *idem.* The Biblical Doctrine of Man in Society. L., 1954; *idem.* The Bible and the Ancient Near East. Garden City (N. Y.), 1961; *idem.* The Archaeology of Palestine // The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W.-F. Albright / Ed. G. E. Wright. Garden City (N.Y.), 1961. P. 73–112; *idem.* Shechem: The Biography of a Biblical City. N. Y., 1965; *idem.* The OT and Theology. N. Y., 1969; *idem.* What Archaeology Can and Cannot Do // BiblArch. 1971. Vol. 34. P. 70–75; *idem.* The «New» Archaeology // Ibid. 1975. Vol. 38. P. 104–115.

Лит.: *Gilkey L.* Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language // J. of Religion. 1961. Vol. 41. P. 194–205; *Cross F. M. et al., ed.* Magnolia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. E. Wright. Garden City (N. Y.), 1976; *Dever W. G.* Biblical Theology and Biblical Archaeology: An Appreciation of G. E. Wright // HarvTR. 1980. Vol. 73. P. 1–15; *King P. J.* The Influence of G. E. Wright on the Archaeology of Palestine // Archaeology and Biblical Interpretation: Essays in Memory of D. G. Rose / Ed. L. G. Perdue et al. Atlanta, 1987. P. 15–29; *Meyers E. M. et al.* 50th Anniversary Salute to the Founder of Biblical Archaeology // BiblArch. 1987. Vol. 50. P. 5–21; *Davis T. W.* Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology. Oxf., 2004.

К. В. Неклюдов

РА́ЙХЕНАУ [лат. Augia; нем. Reichenau], муж. бенедиктинское аббатство в честь Пресв. Девы Марии и ап. Марка на о-ве Райхенау на Боденском оз. (к западу от г. Констанц, земля Баден-Вюртемберг, Германия), один из крупнейших средневек. нем. мон-рей. Реконструкция обстоятельств, в которых был основан Р., затруднена из-за отсутствия аутентичных документальных источников. Сведения, представленные в агиографических памятниках и хрониках IX–XI вв., противоречивы и в целом малодостоверны. Наиболее ранний текст, содержащий информацию о начальном периоде истории Р.,— поэма «О видениях Веттина» (De visionibus Wettini; 825–826), написанная *Валафридом Страбоном* († 849), монахом, а впосл. аббатом Р. (838–840, 842–849). В поэме приводится перечень первых 10 аббатов и указывается число лет, к-рое каждый из них занимал этот пост. Согласно этому сочинению, 1-м аббатом был св. *Пирмин,* возглавлявший мон-рь 3 года (Visio Wettini *Walahfridi* // MGH. Poet. T. 2. P. 304). О происхождении 1-го настоятеля и об обстоятельствах возникновения обители ничего не сказано. У исследователей имеются сомнения в достоверности данных поэмы, поскольку Валафрид мог специально подобрать числа, имеющие символическое значение (в т. ч. указание на то, что Р. был основан ровно 100 лет назад) (*Derschka.* 2016. S. 2). В Житии св. Пирмина (BHL, N 6855; изд.: Vita et miracula Sancti Pirmini // MGH. SS. T. 15. P. 17–31), написанном несколько позже (ок. 830) в мон-ре Хорнбах в Пфальце, где был похоронен этот святой, приводится более подробный рассказ об основании Р. Знатный алеманн по имени Зинлац (Синлац), по неясным причинам отправившийся странствовать, познакомился с еп. Пирмином и пригласил его проповедовать у себя на родине. С разрешения папы Римского (по имени не назван) и франк. кор. Теодориха IV (721–737) св. Пирмин приехал к Зинлацу и попросил у него необитаемый остров, с к-рого изгнал змей и др. ядовитых гадов. Спустя 3 года святому пришлось покинуть остров из-за враждебности алеманнского дукса Лантфрида, к-рый считал св. Пирмина ставленником своих врагов, франков. Преемником св. Пирмина на посту аббата стал его ученик Хеддон († 776). В Житии заметно влияние лит. источников (напр., Жития прп. Павла, составленного блж. *Иеронимом Стридонским*) и агиографических клише, что ограничивает его ценность как исторического источника. Иное предание приводится в Житии св. Майнарда (Мегинарта), написанном, вероятно, в X в. в Р. Согласно этому Житию, некий пресв. Зиндлеоц основал монашескую общину (habitacula monachorum) на о-ве Зиндлеоцесавгия (на алеманнском диалекте «остров Зиндлеоца»), а затем по распоряжению знатного алеманна Бертольда пригласил туда св. Пирмина с товарищами (MGH. SS. T. 15. P. 445). Житие датирует эти события правлением франк. кор. *Пипина Короткого* (751–768).

Для позднейших источников, происходящих из Р., характерен синтез обеих традиций. Согласно «Хрони-

ке» мон. Германа Расслабленного из Р. (сер. XI в.), в 724 г. алеманнские князья Бертольд и Неби привели «аббата и хорепископа» св. Пирмина к «дуксу Карлу» (майордому Австразии и Нейстрии *Карлу Мартеллу*), к-рый подарил святому о-в Авгию, где тот, изгнав змей, основал мон-рь. В 727 г. Теодебальд, сын дукса Готфрида, враждебно относившийся к Карлу Мартеллу, изгнал св. Пирмина, к-рый назначил преемником Хеддона и удалился в Эльзас (*Hermanni Augiensis* Chronicon. An. 727 // MGH. SS. T. 5. P. 98). Несмотря на хронологические нестыковки (согласно другим источникам, деятельность алеманнских князей Бертольда и Неби относится ко 2-й пол. VIII в.), эта версия стала основой для позднейших повествований о начальной истории аббатства Р.

В сер. XII в. Удальрих, монах и ризничий Р., сфабриковал 2 грамоты, якобы изданные Карлом Мартеллом (в одном из этих документов он анахронично назван императором) и адресованные герц. Лантфриду и гр. Бертольду. Карл Мартелл сообщал, что берет под покровительство прибывших из Галлии аббата Пирмина и монахов и дарит им остров (назван Sindleizzisauua или Sindleozzesauua), а также 5 соседних вилл из королевских владений (фиска) для строительства мон-ря, к-рый будет жить по бенедиктинскому уставу (Der Text der Reichenauer «Gründungsurkunden» / Hrsg. I. Heidrich // Die Gründungsurkunden der Reichenau. 1977. S. 82–88). В целом исследователи признают вполне вероятным возникновение мон-ря в 1-й трети VIII в., хотя невозможно достоверно восстановить конкретные обстоятельства, а также роль в этом событии св. Пирмина и некоего Зинлаца (или Зиндлеоца), по имени которого первоначально назывался остров. Согласно одной из версий, основание Р. могло быть частью политики Карла Мартелла по распространению франк. влияния на земли алеманнов. По др. версии, инициатива в устройстве мон-ря принадлежала местной знати, и лишь в IX в. монахи Р. сфабриковали предание об изначальной связи своей обители с династией *Каролингов*. Согласно выдвинутой недавно гипотезе, предание об изгнании св. Пирмином змей могло быть аллегорическим изображением конфликта вокруг острова, на к-ром жила неортодоксальная христ. община (возможно, арианского толка). Сравнение еретиков со змеями и др. ядовитыми гадами было распространенным топосом в христианской лит-ре (*Derschka*. 2016. S. 9–32).

После смерти в 730 г. дукса Лантфрида (он, вероятно, погиб в битве против франков) единоличным правителем Алеманнии остался его брат Теодебальд, признававший зависимость от Меровингов. Согласно «Хронике» Германа Расслабленного, в 731 г. при аббате Хеддоне по 12 монахов из Р. отправились в новые мон-ри в Мурбахе (ныне Мюрбак, Эльзас), Нидеральтайхе (Бавария) и Пфеферсе (ныне кантон Санкт-Галлен, Швейцария), при этом в самом Р. осталось тоже 36 монахов. В 732 г. дукс Теодебальд изгнал Хеддона, но в том же году при поддержке Карла Мартелла аббат вернулся в Р. Спустя 2 года Карл предложил Хеддону занять епископскую кафедру г. Аргенторат (ныне Страсбур (Страсбург), Франция), и тот назначил своим преемником в Р. мон. Кебу († 734). После смерти аббата Кебы его преемником стал мон. Арнефрид, одновременно назначенный на епископскую кафедру Констанца (736–746). Совмещение постов епископа Констанцского и аббата Р. сохранялось и при преемниках Арнефрида — Сидонии (746–760) и Иоанне II (760–782, с 759 был также аббатом мон-ря *Санкт-Галлен*), к-рые, согласно «Хронике» Германа Расслабленного, тоже были монахами Р. (*Hermanni Augiensis* Chronicon. An. 746, 759 // MGH. SS. T. 5. P. 99). Более вероятно, однако, что Арнефрид, Сидоний и Иоанн не были монахами этой обители, а лишь осуществляли контроль за Р. в качестве епископов Констанцских. Установление епископского контроля над мон-рями было важным элементом церковной политики Каролингов (под власть Каролингов Алеманния перешла после победы майордома св. *Карломана* над дуксом Теодебальдом и казни в Канштатте значительной части местной знати (746)). Согласно записям в «Поминальной книге» (Liber memorialis) аббатства Р., в сер. VIII в. мон-рь пользовался поддержкой алеманнской знати, в нем подвизались ок. 100 монахов.

Восстановление независимости Р. от епископов Констанцских, по-видимому, стало возможным при поддержке одного из главных покровителей мон-ря, Герольда II Младшего († 799) — брата Хильдегарды († 783), жены франк. кор. *Карла Великого* (768–814, император с 800). В 782 г. аббатом был избран престарелый мон. Петр (782–786), преемником к-рого в 786–806 гг. был Вальдон († 814/5), аббат мон-ря Санкт-Галлен (782–784). Из-за конфликта с епископом Констанцским Вальдон покинул Санкт-Галлен и удалился в Р. Он поддерживал тесные связи с королевским двором: в 791 г. назначен одним из опекунов сына Карла Великого — Пипина, короля Италии (781–810), а также администратором диоцезов Павии (до 801) и Базеля (ок. 802–805). В 805 или 806 г. Вальдон стал аббатом мон-ря *Сен-Дени*. В 799 г. в Р. удалился на покой Эгинон († 802), бывш. епископ Веронский (780–799), происходивший из знатного алеманнского рода. С разрешения аббата Вальдона он основал на зап. оконечности острова небольшой мон-рь (целлу) в честь св. апостолов Петра и Павла (т. н. Нижняя целла; нем. Niederzell). При Вальдоне и его преемниках, Хаттоне I (Хайтоне; 806–823), Эрлебальде (823–838), Руадхельме (839/40–842) и Валафриде Страбоне, Р. стал одним из крупнейших мон-рей Франкского гос-ва и важным центром *Каролингского возрождения*. Материальное положение Р. укрепилось благодаря сделанным имп. Карлом Великим обширным земельным пожалованиям, а также фискальным льготам и иммунитету от епископской юрисдикции (подтверждены 14 дек. 815 имп. *Людовиком Благочестивым*). Аббат Хаттон I († 836), который одновременно был епископом Базельским (802/5–823), неоднократно выполнял дипломатические миссии на службе у имп. Карла Великого. В 811 г. он ездил в К-поль и привез оттуда многочисленные реликвии. Хаттон I участвовал в Ахенском Соборе (813), по итогам которого издал для церквей и мон-рей Базельского диоцеза статуты из 25 статей по вопросам религ. дисциплины (эти статуты — один из ранних примеров епископских *капитуляриев;* изд.: MGH. Capit. episc. T. 1. P. 210–219). При аббате Хаттоне I в Р. вели активные строительные работы, была построена новая, крестообразная в плане, базилика в честь Пресв. Девы Марии (освящена 16 авг. 816). Вероятно, тогда же в Р. составили план идеального

Собор Пресв. Девы Марии мон-ря Райхенау. 10-е гг. IX в. Фотография. 2013 г.
Фото: Hilarmont / Wikimedia Commons

мон-ря, сохранившийся в рукописи из Санкт-Галлена (см. в ст. *Каролингское возрождение*). В 823 г. Хаттон I сложил с себя обязанности епископа и аббата и остаток жизни провел в Р. как простой монах. При аббате Эрлебальде в мон-ре начали вести «Поминальную книгу» — синодик, в к-рый вносились имена монахов Р., благотворителей мон-ря, а также монахов и каноников тех аббатств и капитулов, с к-рыми Р. заключал соглашения о взаимном поминовении. «Поминальная книга» пополнялась до сер. XV в. (включает более 38 тыс. имен). Мон-рь посещали дети имп. Людовика Благочестивого: в 829 г.— Карл (впосл. король зап. франков и имп. *Карл Лысый*), в 831 и 838 гг.— Лотарь (впосл. имп. Лотарь I). В 838 г. Эрлебальд отказался от поста аббата, и имп. Людовик Благочестивый попытался сделать его преемником мон. Валафрида Страбона, воспитателя своего младшего сына Карла. Однако бóльшая часть монахов Р., по-видимому, отказалась поддержать кандидатуру Валафрида и избрала новым аббатом Руадхельма († 857). Это было связано, по одной версии, с молодостью Валафрида (род. в 808/9), по другой — с враждебным отношением к нему старших сыновей Людовика Благочестивого: имп. Лотаря I и кор. Людовика II Немецкого. После смерти Людовика Благочестивого (840) Валафриду пришлось уехать из Р. в Шпайер, но спустя 2 года он смог вернуться и занять пост аббата благодаря посредничеству своего бывшего учителя Гримальда, который стал канцлером кор. Людовика II Немецкого.

После скоропостижной смерти Валафрида (18 авг. 849 он утонул при переправе через р. Луару, исполняя дипломатическое поручение кор. Людовика II Немецкого) начался период относительного упадка духовной и интеллектуальной жизни в Р. Уменьшилась численность братии (ок. 850 в монастыре подвизались 134 чел., в 876 — 124 чел., а ок. 940 — 96 чел.). Тем не менее во 2-й пол. IX–X в. материальное положение мон-ря оставалось прочным, ему по-прежнему покровительствовали правители Восточнофранкского королевства. Аббатство владело землями в Швабии, Тюрингии, на севере совр. Швейцарии. Монахами Р. были королевские архикапелланы Лиутберт (870–882, 887; архиепископ Майнцский в 863–889) и Лиутвард (882–887; епископ Верчелльский в 880–901/2). На основании записей в «Поминальной книге» исследователи предполагают, что в нач. 70-х гг. IX в. в Р., возможно, нек-рое время держали в заключении равноап. *Мефодия* и его спутников, осужденных осенью 870 г. на синоде баварских епископов (освобождены в 873 или 874). В 878 и 884 гг. мон-рь посещал кор. Карл III Толстый (876–887, император с 881). Брат Лиутварда Хадольт, епископ Новары (882–891), ок. 885 г. учредил в Р. особую церемонию (plenum senrvitium pro anima imperatoris), совершавшуюся в годовщину коронации императора (*MacLean S.* Kingship and Politics in the Late Ninth Century: Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire. Camb., 2003. P. 145–146). В 888 г. Карл III, свергнутый племянником Арнульфом Каринтийским (король в 887–899, император с 896), был похоронен в Р. Еще один монах Р., Хаттон († 913), стал ближайшим советником Арнульфа, который назначил его аббатом Р. (как Хаттон III, с 888), Эллвангена (889–905), Лорша (900–913), Вайсенбурга (с 891), а также архиепископом Майнцским (с 891). Хаттон III играл важную роль на Соборах во Франкфурте (892) и Трибуре (895), сопровождал кор. Арнульфа в поездке на коронацию в Рим (895–896). В вост. части о-ва Райхенау аббат Хаттон III построил целлу (т. н. Верхняя целла; нем. Oberzell) с ц. вмч. Георгия (по др. версии, храм был возведен еще в 1-й пол. IX в., при аббате Хаттоне I, и лишь перестроен при Хаттоне III). Вероятно, тогда же перестроили зап. фасад монастырского собора. В 887 или 888 г. Хаттон III написал для католич. св. Рихарды Швабской, бывш. жены имп. Карла III Толстого, Житие прп. Верены Золотурнской. Прп. Верена почиталась в мон-ре Цурцах (ныне Бад-Цурцах, кантон Аргау, Швейцария), принадлежавшем Рихарде Швабской. После ее смерти (ок. 900) Цурцах перешел во владение Р. (до 1265, когда был продан епископу Констанцскому). После пресечения в Восточнофранкском королевстве династии Каролингов (911) Хаттон III поддержал претензии на престол Конрада Франконского (король в 911–918), что привело к его конфликту с Генрихом, герц. Саксонским (кор. *Генрих I Птицелов* в 919–936). Историк *Видукинд Корвейский* (ок. 925 — после 973), близкий к Саксонской династии, даже обвинял Хаттона III в подготовке покушения на Генриха и утверждал, что в наказание за вероломство он был убит молнией (*Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. I 22 / Ред.: Г. Э. Санчук. М., 1975. С. 140).

После прихода к власти Саксонской династии в Р. начался период кризиса. Владения мон-ря пострадали от набегов венгров, на них также покушались представители швабской знати. По-видимому, в этот период для защиты владельческих прав аббатства монахи впервые прибегли к практике фабрикации грамот. Контроль над Р. стремился установить Бурхард II, герцог Швабский (917–926). В 922 г. он сместил аббата Херибрехта (916–926), поставив на его место своего ставленника Лиутхарда (926–934), а также изгнал часть монахов. Однако официально Лиутхард был признан аббатом лишь после смерти герц. Бурхарда II, возможно, из-за вмешательства кор. Генриха I. Возрождение монашеской дисциплины началось при аббате Алавихе I (934–958), который поддерживал контакты с крупнейшими центрами церковных реформ: монастырями *Горце* и *Клюни*. В 945 г. было возобновлено соглашение с монастырем Санкт-Галлен о взаимном молитвенном поминовении. В 946 и 960 гг. кор. *Оттон I* (936–973, император с 962) издал грамоты, подтверждавшие владения, которые были подарены аббатству Р. имп. Кар-

лом III Толстым. Мон-рь остался верен королю во время восстания герцогов Лиудольфа Швабского и Конрада Лотарингского (953–954). Это способствовало укреплению связей мон-ря с правящей династией. Оттон I останавливался в Р., возвращаясь из Италии (янв. 965, авг. 972). Во время 1-го посещения он подтвердил привилегии мон-ря, в т. ч. право свободного избрания аббата. Во время 2-го посещения обители, когда в Р. находились также *Оттон II* (король в 961–983, император с 967) и его супруга Феофано, вероятно, был преодолен конфликт между братией и аббатом Эккехардом I (958–972). Тесные связи монастыря с королевским двором установились в правление кор. *Оттона III* (983–1002, император с 996). Аббат Витиговон (985–996/7) был одним из ближайших советников короля. В его честь ок. 995 г. мон. Бурхард (Пурхард) написал поэму «Деяния Витиговона» (*Purchards* Gesta Witigowonis // MGH. Poet. T. 5. P. 262–279) в форме диалога поэта с аллегорией мон-ря Р. В этом произведении аббат назван «устами» и «десницей» короля (os regis, manus regis). В 990 г. кор. Оттон III подтвердил привилегии мон-ря, включая право избрания аббата. Витиговон неоднократно сопровождал Оттона III в поездках в Рим (989–900, 996). В Р. аббат вел активную строительную деятельность. Была перестроена каролингская базилика, возведены новые капеллы и церкви: в честь святых Варфоломея, Иануария, Пирмина, Пелагия, Еразма и Ираклия. На территории мон-ря был построен королевский дворец (нет свидетельств, что Оттон III его посещал). Частые отлучки и дорогостоящие строительные проекты Витиговона вызвали недовольство части монахов, и он был смещен с поста аббата. Его преемник, Алавих II (996/7–1000), тоже пользовался расположением императора, к-рый даровал мон-рю право на устройство ярмарки и монетного двора в Алленсбахе (на побережье Боденского оз., напротив Р.). В 997–998 гг. аббат Алавих посетил Рим и получил от папы Римского *Григория V* (996–999) ряд привилегий для себя и своих преемников. Аббата Р. должен был назначать лично папа Римский, настоятели этого мон-ря получали право служить мессу с епископскими *инсигниями*

Вмч. Георгий. Роспись ц. вмч. Георгия мон-ря Райхенау. Кон. X в.
Фото: Wolfgand Sauber / Wikimedia Commons

(*далматикой* и сандалиями). Независимость аббатства Р. от местного епископа подтвердил папа Римский *Иоанн XIX* (1024–1032), установивший тогда же, что аббат должен избираться из числа насельников монастыря (1032). В 1000 г. имп. Оттон III назначил аббата Алавиха II епископом Страсбургским (1000–1001). В кон. X в. (при Витиговоне или Алавихе II) была отреставрирована и расписана ц. вмч. Георгия (Нижняя целла) — один из самых ранних сохранившихся циклов монументальной росписи в Европе к северу от Альп.

Несмотря на полученные от Римских понтификов привилегии, в т. ч. право избирать аббата из насельников мон-ря, кор. *Генрих II* (1002–1024, император с 1014) после смерти аббата Верингера (1000–1006) назначил его преемником Иммона, аббата Горце (984–1006) и Прюма (1003–1006), одного из лидеров движения за реформу монашества и сторонника строгой аскезы. Его политика вызвала недовольство монахов Р., по их просьбе в 1008 г. Генрих II заменил Иммона на аббата *Бернона* (1008–1048), воспитанника мон-рей Прюм и Флёри (среди прочих он учился у *Аббона из Флёри* († 1004)). При аббате Берноне мон-рь Р. пережил новый расцвет. Аббат неоднократно ездил в Италию, сопровождая королей Генриха II и Конрада II (1024–1039, император с 1027), посещал Рим (1014, 1021/22, 1027) и аббатство Монте-Кассино (1022). Он смог урегулировать конфликт в Р. и укрепить его материальное положение. Он начал восстановление собора, в 1006 г. пострадавшего от пожара. Новое здание (в основном сохр. до наст. времени) было освящено 24 апр. 1048 г. в присутствии имп. *Генриха III* (1046–1056). Бернону принадлежат сочинения по теории музыки, богословию (трактат «Об осуждении чернокнижия, или Вызывания демонов»), а также Житие св. Удальрика, еп. Аугсбургского (BHL, N 8362). Учеником Бернона был католич. блж. Герман Расслабленный (1013–1054). Он происходил из знатного швабского рода, с детства страдал от тяжелого неврологического заболевания, сопровождавшегося частичным параличом (вероятно, боковой амиотрофический склероз). С 7 лет Герман воспитывался в Р. и заслужил славу выдающегося ученого: он составил «Хронику» (от Рождества Христова до 1154), написал ряд сочинений по математике (в т. ч. об использовании абака), астрономии («Об использовании астролябии», «О предсказании солнечных и лунных затмений»), теории музыки (предложил собственную систему «интервальной нотации»). Герман — автор дидактической поэмы «О восьми главных грехах». Также он составил собственную редакцию т. н. исторического мартиролога. Ему принадлежит авторство 2 секвенций (в т. ч. Ave praeclara maris stella), спорным остается вопрос о принадлежности ему антифонов «Мать-кормилица Спасителя» (Alma Redemptoris Mater) и «Радуйся, Царица» (Salve Regina), вошедших в католич. богослужение.

Со 2-й пол. XI в. уменьшается значение Р. как интеллектуального центра, стал заметен упадок монашеской дисциплины. Во многом это было связано с общим для Зап. Европы процессом социального замыкания бенедиктинских монастырей, куда стали принимать гл. обр. представителей местной аристократии. Эккехард II фон Нелленбург (1071–1088), убежденный сторонник *григорианской реформы,* после своего избрания в 1073 г. аббатом Р. был утвержден в должности папой Римским *Григорием VII* (1073–1085). С 1077 г. Эккехард II принимал активное участие в междоусобной войне в Германии, поддерживая избранного римской партией антикороля Рудольфа Швабского против кор. *Генриха IV* (1054–1105, император с 1084). В 1077–1081 гг. аббат Р. вел боевые действия против монастыря Санкт-Галлен, который возглавлял

аббат Ульрих фон Эппенштейн (1077–1121; с 1086 одновременно был патриархом Аквилеи), ставленник Генриха IV. Военные действия ухудшили экономическое положение Р. и не позволили воспользоваться полученной Эккехардом II в 1075 г. привилегией о восстановлении ярмарки в Алленсбахе. Аббат Удальрих II фон Дапфен (1088–1123) примирился с Генрихом IV, к-рый в 1100 г. издал привилегию об открытии ярмарки в Радольфцелле (поселение на сев.-зап. берегу Боденского оз., основано в 826 Ратольдом, еп. Веронским (между 799 и 803 — 840), другом аббата Хаттона I, как целла Р.). Основные усилия аббат Удальрих II направил на защиту независимости мон-ря от епископов Констанцских. Хотя аббат Р. был утвержден в должности папой Римским *Урбаном II* (1088–1099) на Соборе в Пьяченце (1095), понтифик подтвердил, что на мирян и клир аббатства Р. распространяется юрисдикция епископа Констанцского. Для обоснования монастырских привилегий при Удальрике II в Р. началась масштабная кампания по фабрикации документов (практика подделки документов продолжалась в Р. на протяжении XII в.). Отношения Р. с аббатством Санкт-Галлен нормализовались после заключения нового соглашения о взаимном поминовении (1145).

Последним аббатом Р., сыгравшим заметную роль в политической жизни Свящ. Римской империи, был Дитхельм фон Кренкинген (1169–1206), с 1189 г. занимавший также епископскую кафедру Констанца. Он был одним из советников имп. *Фридриха I Барбароссы* (1155–1190), в 1183 г. участвовал в подготовке Констанцского соглашения с городами Ломбардии. Позднее Дитхельм входил в окружение младшего сына Фридриха I Барбароссы — герц. Филиппа Швабского (в 1198–1208 герм. антикороль). В 1197 г. Филипп, собиравшийся в поход в Италию, поручил ему управление Швабским герц-ством. В 1201–1204 гг. за поддержку партии Штауфенов Дитхельм был отлучен папой Римским *Иннокентием III* (1198–1216) от Церкви. Аббат оказывал покровительство *цистерцианцам* (в т. ч. за счет имущества Р.), в 1206 г. он отказался от всех церковных должностей и удалился в цистерцианское аббатство Залем (близ Констанца).

В XIII–XIV вв. значение аббатства Р. уменьшалось, все более сложным было экономическое положение мон-ря, усугубленное сильным пожаром 1235 г. Попытки возродить монашеское общежитие, предпринятые в 1258 г. аббатом Санкт-Галлена Бертольдом фон Фалькенштейном (был назначен коадъютором Р.) и в 1306–1343 гг. аббатом Дитхельмом фон Кастелем, не имели успеха. В 1367 г. все монастырское имущество было передано кредиторам, гл. обр. родственникам аббата Эберхарда фон Брандиса (1349–1379). В нач. XV в. в Р. жили аббат и 2 насельника (domini claustrales), ни один из к-рых не имел пресвитерского сана. Службы совершали наемные викарии.

Период аристократической закрытости закончился после того, как папа Римский *Мартин V* (1417–1431) назначил аббатом представителя незнатного рода Фридриха фон Вартенберга-Вильденштайна (1427–1453). Он за 2 года привлек в мон-рь более 10 новых насельников, некоторых из них отправил на учебу в Вену. Возрождалась литургическая жизнь, были перестроены рефекторий и дормиторий, монастырские строения обнесли оградой. В 1477 г. вост. часть собора была перестроена в готическом стиле. Аббат Фридрих уделял много внимания монастырской б-ке, укрепил экономическое положение Р. Усилия по возрождению мон-ря не получили продолжения при его преемниках. С посл. трети XV в. за контроль над Р. боролись Габсбурги, епископы Констанцские и *Тевтонский орден*. На рубеже XV и XVI вв. по инициативе аббата Мартина фон Вейссенбурга (1492–1508) пресв. Галл Эхем (ок. 1445–1522), учившийся в ун-тах Фрайбурга-им-Брайсгау (1461–1463) и Базеля (1468–1469), написал на нем. языке хронику мон-ря Р. до 1453 г.— один из важнейших источников по истории обители. После смерти аббата Мартина фон Вейссенбурга Гуго фон Хохенланденберг, еп. Констанцский (1496–1529, 1531–1532), получил от папы Римского *Юлия II* (1503–1513) буллу от 22 сент. 1508 г. о присоединении к своим владениям монастырских земель и зданий (в самом аббатстве к тому времени оставалось лишь 2 монаха). Из-за противодействия Габсбургов реализация этого решения растянулась на неск. десятилетий. Лишь в февр. 1540 г. аббат Маркус фон Кнёринген окончательно отказался от своей должности в пользу епископа Констанцского. В 1541–1542 гг. имп. *Карл V* (1519–1555) утвердил светскую юрисдикцию епископа над монастырем Р.

На острове была создана община из 12 монахов (гл. обр. из бюргерской среды) во главе с приором, назначавшимся епископом. Они получали фиксированное содержание. Ок. 1605–1610 гг. еп. Йоханн Якоб Фуггер (1604–1626) построил новый комплекс монастырских зданий к югу от собора, учредил фонд для обучения монахов. Попытки приоров Лазаруса Липпа (1585–1590) и Маркуса Гриссера (1648–1653) восстановить самостоятельность мон-ря не увенчались успехом, как и просьбы о присоединении к швабской или швейцарской конгрегациям ордена бенедиктинцев. Еп. Франц Конрад фон Родт (1750–1775), столкнувшись с враждебным отношением со стороны монахов, добился от папы Римского *Бенедикта XIV* (1740–1758) бреве об упразднении конвента. 30 марта 1757 г. монахи были выдворены с острова и отправлены в др. мон-ри. На острове была создана миссия из 12 монахов, имевших священнический сан, к-рые осуществляли пастырскую работу и управляли небольшой школой. На практике число членов миссии почти всегда было меньше, наряду с монахами в нее входили регулярные каноники, а с 1772 г. также секулярные клирики. В 1799 г. в связи с наступлением франц. войск в ходе войны 2-й коалиции (1798–1802) миссия была распущена, ее члены покинули остров.

В 1803 г. Констанцское еп-ство было упразднено, его территория, в т. ч. и Р., вошла в состав курфюршества (с 1806 — великого герцогства) Баден. В 1809 г. монастырский собор получил статус приходской церкви. Некоторые монастырские постройки были снесены: церкви св. Иоанна (1812) и св. Адальберта (1832), капеллы святых Еразма и Ираклия (1838), св. Пирмина и др. В 1838–1839 гг. остров был соединен дамбой с материком. В 80–90-х гг. XIX в., после того как на берегу озера, напротив острова, была построена железнодорожная станция, а на самом острове реставрирован собор и открыты росписи в церквах св. апостолов Петра и Павла и вмч.

Георгия, бывшее аббатство стало популярным местом туризма. Попытки возродить монашескую жизнь в Р. в 1-й пол. XX в. не имели успеха. В 2001 г. на острове поселились 2 монаха-бенедиктинца, в июне 2004 г. при ц. св. апостолов Петра и Павла была официально открыта целла св. Бенедикта в юрисдикции аббатства Бойрон. В 2000 г. монастырь Р. включен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО.

Реликвии. Как и др. герм. мон-ри, основанные в каролингскую эпоху, Р. на протяжении IX в. приобрел мощи мн. святых, гл. обр. из Италии. Согласно монастырским анналам, в 829 или 830 г. в Р. были привезены реликвии святых Валентина (или Валента) и Синезия (или Центсия) (Annales Augienses. I. An. 829 // MGH. SS. T. 1. P. 67). Из др. источников известно, что это сделал Ратольд, еп. Веронский, алеманн по происхождению, к-рый с разрешения аббата Р. основал на побережье Боденского оз. небольшой мон-рь, куда удалился на покой в 840 г. В X в. эта история была переосмыслена (по одной версии, в 30-х гг., по другой — в 3-й четв. X в.). Согласно составленному одним из монахов Р. сказанию «О чудесах евангелиста Марка» (BHL, N 5285; изд.: Ex miraculis S. Marci // MGH. SS. T. 4. P. 449–452 (фрагменты); *Klüppel.* 1980), еп. Ратольд приобрел мощи ап. Марка у некоего венецианца, однако, приехав в Р., выдал их за останки св. Валента. Мощи пребывали в Р. в небрежении, пока апостол не явился во сне Гебхарду, еп. Констанцскому († 875). Начиная с посл. четв. X в. аббатство стало крупнейшим центром почитания ап. Марка на нем. землях (подробнее о становлении почитания см. ст. *Марк,* ап.). При аббате Витиговоне после освящения во имя св. Марка нового зап. хора собора апостол стал почитаться как один из главных покровителей Р., наравне с Пресв. Девой Марией. В день памяти ап. Марка (25 марта) в Р. прибывали паломники, в их числе были императоры Генрих V (в 1121), Карл IV (в 1353) и Максимилиан I (в 1492). При аббате еп. Генрихе фон Клингенберге (1296–1306) на средства Елизаветы Каринтийской († 1313), жены герм. кор. Альбрехта I Австрийского, для мощей был изготовлен новый реликварий из серебра и бронзы с евангельскими сценами и изображением чудес евангелиста. Почитание ап. Марка на острове, в т. ч. процессии с мощами 25 марта, не прекратилось и после упразднения мон-ря (1799–1803).

Согласно Валафриду Страбону, имп. Лотарь I в 838 г. привез в Р. мощи мч. Ианнуария (MGH. Poet. T. 2. P. 415–416). Однако в кратком сказании, написанном в Р., вероятно в посл. трети IX в., сообщается, что мощи мч. Ианнуария и его товарищей Прокла, Евтихия и Акутия, пострадавших при имп. Диоклетиане в г. Нола в Кампании, привез в Р. в 871 г. некий алеманн, служивший кор. Людовику II Немецкому. В рукописях не ранее XI в. сохранился и др. вариант того же сказания. В нем дата была изменена на 874 г., а имена святых — на мц. Фортунату и ее братьев Карпония, Евариста и Присициана (Translationes S. Iannuarii et S. Fortunatae in Augiam // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 472–473). В 1780 г. Максимилиан Кристоф фон Родт, еп. Констанцский (1775–1799), предпринял обследование мощей и обнаружил 2 фрагмента берцовой кости мч. Ианнуария и частицы мощей святых Прокла, Евтихия и Акутия. 13 мая 1781 г. реликвии 3 святых были возвращены в г. Поццуоли в Италии, традиционно считающийся местом их мученичества.

В 896 г. аббат Хаттон III привез из Рима в Р. главу вмч. Георгия, подаренную ему папой Римским *Формозом* (891–896). Основную часть реликвии он поместил в новой церкви в честь великомученика (Нижняя целла), частицу также передал в собор мон-ря. Первоначально реликвии покоились в каменном саркофаге в крипте ц. вмч. Георгия, в 1308 г. были перенесены в ее главный алтарь.

Ок. 925 г. мон-рь приобрел реликварий с землей с Голгофы, впитавшей Кровь Господа, а также с частицами плата с Его Кровью и Честного Креста. Согласно сказанию, написанному во 2-й четв. X в. (BHL, N 4152; изд.: *Klüppel.* 1980. S. 152–164), Азан (Хасан), «префект Иерусалима», тайный христианин, передал имп. Карлу Великому множество реликвий, связанных со Страстями Христовыми. Император распределил их по разным мон-рям. Хунфрид, «герцог Реции», получил ампулу с Кровью Христовой, к-рую поместил в основанный им мон-рь в Шенисе (ныне кантон Санкт-Галлен, Швейцария). При праправнуке Хунфрида реликвия была перенесена в Цурцах, откуда попала в Р. При аббате Алавихе I (в 40-х гг. X в.) к собору с востока была пристроена капелла в честь Крови Господней в виде ротонды, возможно спроектированная в подражание храму Гроба Господня в Иерусалиме (демонтирована в XV в. при перестройке хоров в готическом стиле). Ныне хранящаяся в Р. реликвия представляет собой позолоченный серебряный крест-энколпион визант. работы. На лицевой стороне помещено изображение Распятия, на оборотной стороне — надпись на греч. языке от имени некоего игум. Илариона Цирифона. На основании стиля изображения и надписи крест датируют временем между IX и XII вв.; род Цирифонов фигурирует в визант. источниках с нач. X в. (*Charalampakis P.* A Contribution to Byzantine Prosopography. 2. The Tzirithon Family // Βυζαντινά Σύμμεικτα. Αθήνα, 2018. Vol. 28. P. 55–56). Почитание Крови Господней играло важную роль в духовной жизни Р. Во время *Тридцатилетней войны* (1618–1648) реликвию перевезли в цистерцианский мон-рь Гюнтершталь, чтобы спасти обитель от разграбления швед. войсками, в 1737 г. вернули в Р. Ежегодные процессии с реликвией в понедельник после Пятидесятницы были возрождены в 1738 г. В 1739 г. на средства еп. Иоганна Франца Шенка фон Штауффенберга был изготовлен новый реликварий-алтарь, в 1746 г.— монстранца в барочном стиле (ювелир Ф. А. Вех из Констанца).

Вскоре после мученической кончины еп. Адальберта Пражского (997) по распоряжению имп. Оттона III частицы его мощей отвезли в главные центры империи, включая и Р. Почитание св. Адальберта, демонстрировавшее связь с королевским двором, имело важное значение для мон-ря. Ок. 1000 г. началось строительство церкви в честь этого святого; в нояб. 1049 г. папа Римский Лев IX (1049–1054) освятил храм. Церковь св. Адальберта была снесена в 1832 г., судьба мощей неизвестна. В 1001 или 1002 г. в Р. была написана секвенция в честь святого.

Скрипторий и библиотека. Согласно «Хронике» Галла Эхема (рубеж XV и XVI вв.), основу монастырской б-ки заложил св. Пирмин, подаривший обители 50 книг. Его

преемники продолжили пополнение книжного собрания. Считается, что аббат Петр (782–786) привез из Рима ряд кодексов, в т. ч. парадную Псалтирь на греч. языке (не сохр.). Книги в б-ку дарили и вступавшие в мон-рь клирики (*Lehmann.* 1918. S. 234–238). Одним из таких вкладов в б-ку была копия «Толкования на Матфея» блж. Иеронима Стридонского, написанная во 2-й пол. VIII в., вероятно в Италии, частично как палимпсест поверх стертых текстов VI–VII вв. (в т. ч. поверх фрагментов галликанской Псалтири и «Мессы Мона», см. ст. *Галликанский обряд*). Манускрипт находился в Р. уже при аббате Иоанне (760–782) (в наст. время хранится в: Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Perg. 253). Сохранились несколько итал. рукописей, вероятно привезенных в Р. удалившимся сюда на покой в 799 г. еп. Эгиноном Веронским: сочинения еп. Исидора Севильского (Ibid. 57), свт. Григория I Великого (Ibid. 200, 240), блж. Иеронима Стридонского (Ibid. 181), а также иллюминированный Гомилиарий Алана из Фарфы (Кодекс Эгинона; Berlin. SB. Philipps. 1676). О знакомстве в Р. с ирл. монашеской традицией свидетельствует ряд литургических рукописей, к-рые служат важными источниками для реконструкции *кельтского обряда:* фрагменты Сакраментария (VIII в.; Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Fragm. Aug. 17, 18), алфавитный гимн «Archangelum mirum magnum», приписываемый аббату мон-ря Тамлахт (Таллахт) Маэл Руану (нач. IX в.; Ibid. Aug. Perg. 221. Fol. 192), календарь (между 835 и 842; Ibid. 167) и др.

С посл. четв. VIII в. можно уверенно говорить о деятельности скриптория в Р. До сер. IX в. в Р., как и в Санкт-Галлене, был распространен особый тип письма, т. н. алеманнский минускул, несколько отличавшийся от классического каролингского минускула. Переписывание книг было тесно связано с литургической реформой, направленной на исправление и унификацию богослужения (см. в ст. *Каролинги*). Так, монахи Гримальд и Таттон, ок. 817 г. отправленные аббатом Хаттоном I на обучение в основанный *Бенедиктом Анианским* мон-рь *Инден,* переписали там Устав св. Бенедикта (см. в ст. *Венедикт Нурсийский*), предположительно с манускрипта, к-рый в кон. VIII в. прислали ко двору Карла Великого из Италии. Свою копию, к-рая является наиболее ранним из известных к наст. времени списком устава, они отправили в Р. (St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. 914; по др. версии — это сделанная в Санкт-Галлене копия с рукописи Гримальда и Таттона). О тесных связях Р. и Санкт-Галлена в 1-й пол. IX в. свидетельствует и тот факт, что Госберт (Готсберт), аббат Санкт-Галлена (816–837), заказал монахам Р.— Веттину и Валафриду Страбону — 2 версии Жития св. Галла (816–824 и 833–834).

Ключевой фигурой в деятельности скриптория и организации б-ки в Р. был мон. Регинберт († 846). К наст. времени исследователями выявлено более 20 полностью или частично переписанных им книг, в нек-рых из них он оставил колофоны с упоминанием своего имени, в т. ч. стихотворные. Мон. Регинберт поддерживал контакты и обменивался книгами с аббатом *Лупом* из Ферьера (ок. 841 — ок. 862) и др. известными библиофилами. Ученик Регинберта Валафрид Страбон по его просьбе написал один из первых известных историко-литургических трактатов «О происхождении и развитии некоторых вещей, относящихся к церковному служению» (840–842; De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis // PL. 114. Col. 919–966). Регинберт принимал участие в составлении плана «идеального мон-ря», сделанного для Госберта, аббата Санкт-Галлена (St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. 1092). На плане, возможно лишь отчасти отражающем реальное устройство Р., к апсиде собора с севера примыкает помещение скриптория, над которым размещена б-ка. Регинберт составил опись книг монастырской б-ки — один из самых ранних библиотечных каталогов в Зап. Европе (821/2, датирован 8-м годом правления Людовика Благочестивого). Каталог был выполнен в форме свитка, который хранился в Р. до кон. XVIII в., но впосл. был утрачен. Текст впервые напечатали в 1803 г. по копии (не сохр.), сделанной в 1630 г. Иоганном Эгоном, приором Р. (1627–1643) и автором биобиблиографического соч. «О знаменитых мужах монастыря Авгия» (De viris illustribus monasterii Augiae). Кроме того, частичная копия каталога сохранилась в рукописи сер. IX в. из мон-ря Мурбах, с к-рым у Р. было соглашение о молитвенном братстве. Основная часть описи разделена на тематические группы: книги Свящ. Писания, упорядоченные по авторам труды по экзегетике, богословию и истории Церкви (блж. Августина, блж. Иеронима Стридонского, свт. Григория Великого, свт. Льва I Великого, сщмч. Киприана Карфагенского, свт. Амвросия Медиоланского, еп. Исидора Севильского, Беды Достопочтенного, Алкуина и др.), юридические тексты (отдельно светское право и церковные каноны), книги по медицине, литургические тексты, жития святых (2 раздела: «De vita partum» и «De passionibus sanctorum»), книги по грамматике и стихосложению, глоссы. В особый раздел, не имеющий заглавия, были включены исторические сочинения (еп. *Григория Турского,* Эйнхарда), карта мира в форме свитка, поэзия на нем. языке (De carminibus Theodiscae) и устав для каноников. Далее приведены перечни книг, переписанных в Р. при аббатах Эрлебальде и Руадхельме, подаренных или проданных монастырю различными священниками, а также список манускриптов, к-рые Регинберт переписал сам, велел переписать или получил в дар при аббатах Вальдоне, Хаттоне I, Эрлебальде и Руадхельме (*Lehmann.* 1918. S. 244–262). Согласно каталогу, к 821/2 г. в Р. хранилось более 400 книг (только в основной части каталога перечислены 415 томов), т. е. б-ка мон-ря была одной из самых значительных во Франкской империи.

Во 2-й пол. IX в. был составлен еще один каталог б-ки. Он выполнен в форме простого списка (первоначально в виде свитка; сохр. копия XIV в.) и содержит меньше подробностей, чем опись Регинберта. Там перечислено ок. 350 томов, при этом в отличие от более раннего каталога представлено довольно много произведений античных языческих авторов: Саллюстия, Овидия, Витрувия, Персия, Ювенала, Юстина, Стация, Сенеки, Гигина и др. (Ibid. S. 262–266). Однако сами рукописи до наст. времени не дошли.

О деятельности скриптория в позднекаролингский период сохранилось меньше сведений. Возможно, именно в Р. во 2-й пол. IX в. был создан историко-географический труд, содержащий ценные сведения о Вост. Европе,— *«Баварский географ»*. В 925 г. из-за угрозы нападения венгров в Р. временно были перевезены книги из мон-ря Санкт-Галлен.

В оттоновскую эпоху (2-я пол. X — 1-я четв. XI в.) Р. стал крупнейшим центром создания парадных иллюминированных рукописей. Ок. 969 г. по заказу Геро, архиеп. Кёльнского (969–976), был изготовлен манускрипт с богослужебным Евангелием (Кодекс Геро; Darmstadt. Hessische Landes- und Hochschulebibliothek. 1948), содержащий 7 полностраничных иллюстраций (4 изображения евангелистов; Христос во славе; писец Анно (Аннон) передает рукопись архиеп. Геро; архиеп. Геро вручает рукопись ап. Петру; жены-мироносицы у Гроба Господня). В стилистике иллюстраций заметно подражание каролингским образцам, но есть и оригинальные черты: бóльшая монументальность фигур и меньшая реалистичность. В выполненном тем же писцом богато иллюминированном Петерсхаузенском Сакраментарии (ок. 980; Heidelberg. Universitätsbibliothek. Sal. IX b) прослеживается влияние визант. искусства. В миниатюре с изображением Пресв. Богородицы или аллегории Церкви, возможно, содержатся отсылки к образу имп. Феофано, супруги имп. Оттона II. Тем же временем датируются Евангелие из мон-ря Пусе (Paris. Lat. 10514), а также Псалтирь (Cividale del Friuli. Museo Archeologico Nazionale. 136) и служебное Евангелие (Trier. Stadtbibl. 24), выполненные для Эгберта, архиеп. Трирского (977–993). Псалтирь позднее принадлежала Гертруде Польской, жене киевского кн. *Изяслава (Димитрия) Ярославича* (1054–1068, 1069–1073, 1077–1078). В Киеве в посл. четв. XI в. в рукопись добавили 5 миниатюр визант. работы. Ряд рукописей был выполнен в Р. для императоров Оттона III и Генриха II: Евангелие Лиутхара (ок. 996; Aachen. Domschatzkammer. S. n.), Евангелие Оттона III (ок. 1000; Monac. Clm 4453), Бамбергский Апокалипсис (содержит также евангельские чтения; ок. 1001–1010; Bamberg. Msc. Bibl. 140), Перикопы Генриха II (ок. 1007–1012; Monac. Clm 4452). По-видимому, членам имп. семьи предназначались рукопись с толкованиями на книги ВЗ (Песнь Песней, Книга прор. Даниила и отрывки из др. пророков) с глоссами на древневерхненем. языке (ок. 1000; Bamberg. Msc. Bibl. 22) и Евангелие из кафедрального собора Бамберга (ок. 1000–1020; Monac. Clm 4454). Помимо миниатюр большую художественную ценность представляют и сохранившиеся переплеты кодексов (в Перикопах Генриха II, Евангелии Оттона III, Евангелии из Бамбергского собора). В 2003 г. 10 иллюминированных рукописей оттоновского времени из Р. были включены в список Всемирного наследия ЮНЕСКО.

Несмотря на трудности, которые мон-рь переживал в позднее средневековье и раннее Новое время, бóльшая часть б-ки сохранялась в Р. до нач. XIX в. Основная часть рукописей (более 400 манускриптов, в т. ч. более 250 пергаменных) в нач. 1804 г. была перевезена в Карлсруэ, столицу Бадена (ныне хранятся в б-ке земли Баден-Вюртемберг). Еще ок. 25 манускриптов, увезенных ранее из Р., находятся в др. европ. б-ках, из них 6 — в б-ке бенедиктинского аббатства Санкт-Пауль-им-Лафантталь (Австрия), куда они попали из мон-ря Санкт-Блазиен в Шварцвальде (в 1760 из Р. их забрал Мартин Герберт, аббат Санкт-Блазиена). Еще 3 рукописи (в т. ч. «Поминальная книга») ныне хранятся в Центральной б-ке в Цюрихе; их увез в мон-рь Райнау в 1787 г. мон. Мориц Хохенбаум ван дер Меер, составивший по поручению епископа Констанцского опись б-ки Р.

Ист.: *Herimanni Augiensis* Chronicon / Ed. G. Pertz // MGH. SS. T. 5. P. 67–133; Libri confraternitatum S. Galli, Augiensis, Fabariensis / Ed. P. Piper. B., 1884. P. 217. (MGH. Necr. Germ.; Suppl.); MGH. Poet. T. 2. P. 259–473; Vita et miracula S. Pirminii / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. T. 15. P. 17–31; Die Reichenauer Urkundenfälschungen / Hrsg. K. Brandi. Hdlb., 1890; Die Chronik des Gallus Öhem / Hrsg. K. Brandi. Radolfszell, 1892; Die Briefe des Abtes Bern von Reichenau / Hrsg. F.-J. Schmale. Stuttg., 1961; *Lendi W.* Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik: Die Murbacher Annalen. Freiburg, 1971. (Scrinium Friburgense; 1); Die Gründungsurkunden der Reichenau / Hrsg. P. Classen. Sigmaringen, 1977; Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau. Hannover, 1979. (MGH. Mem. N. S.; 1); Die Taten des Abtes Witigowo von der Reichenau (985–997): Eine zeitgenössische Biographie von Purchart von der Reichenau / Hrsg. W. Berschin, J. Staub. Sigmaringen, 1992; Das Wappenbuch des Gallus Öhem / Hrsg. H. Drös. Sigmaringen, 1994; Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054–1100 / Hrsg. I. S. Robinson. Hannover, 2003. (MGH. Script. Rer. Germ. N. S.; 14); *Heito und Walahfrid Strabo.* Visio Wettini / Hrsg. H. Knittel. Hdlb., 2004²; Leben und Taten des Bischofs Pirmin: Die karolingische Vita Pirminius / Hrsg. R. Antoni. Hdlb., 2005; *Walasfrid.* De cultura hortorum (Hortulus). Das Gedicht vom Gartenbau / Hrsg. W. Berschin. Hdlb., 2007 (рус. пер.: *Валафрид Страбон.* Садик // *Валафрид Страбон.* Садик. *Вандальберт Прюмский.* О названиях, знаках Зодиака, культурах и климатических свойствах 12 месяцев. *Марбод Реннский.* Лапидарий / Ред.: Ю. Ф. Шульц. М., 2000. С. 7–20. (Лит. памятники)).

Лит.: *Dietrich J.* Die Geschichtsquellen des Klosters Reichenau bis zur Mitte des 11. Jh. Giessen, 1897; *Oesch H.* Berno und Hermann von Reichenau als Musiktheoretiker. Bern, 1961; Die Kulur der Abtei Reichenau / Hrsg. K. Beyerle. Aalen, 1970². 2 Bde; Die Abtei Reichenau: Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters / Hrsg. H. Maurer. Sigmaringen, 1974; Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau / Hrsg. A. Borst. Sigmaringen, 1974; *Quarthal F.* Reichenau // Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg. Augsburg, 1975. S. 503–548. (Germania Benedictina; 5); *Stoffler H.-D.* Der Hortulus des Walahfrid Strabo: Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau. Sigmaringen, 1978; *Klüppel T.* Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Sigmaringen, 1980; *Robinson I. S.* Die Chronik Hermanns von Reichenau und die Reichenauer Kaiserchronik // DA. 1980. Bd. 36. S. 84–136; *Begrich U.* Reichenau // Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz / Hrsg. E. Gilomen-Schenkel. Bern, 1986. Bd. 2. S. 1059–1100. (Helvetia sacra. Abt. III: Die Orden mit Benediktinerregel; 1); *Berschin W., Klüppel T.* Die Reichenauer Heiligblut-Reliquie. Konstanz, 1988; *iidem.* Der Evangelist Markus auf der Reichenau. Sigmaringen, 1994; *Zettler A.* Die frühen Klosterbauten der Reichenau: Ausgrabungen, Schriftquellen, St. Galler Klosterplan. Sigmaringen, 1988; Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter / Hrsg. R. Rappmann, A. Zeitler. Sigmaringen, 1998; *Berschin W., Zettler A.* Egino von Verona: Der Gründer von Reichenau-Niederzell (799). Stuttg., 1999; *Berschin W.* Walafrid Strabo und die Reichenau. Marbach am Neckar, 2000; *idem.* Eremus und Insula: St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter: Modell einer lateinischen Literaturlandschaft. Wiesbaden, 2005²; *idem.* Hermann der Lahme: Gelehrter und Dichter (1013–1054). Hdlb., 2013; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего средневековья. СПб., 2001; *Erdmann W.* Die Reichenau im Bodensee: Geschichte und Kunst. Königstein, 2004²; *Blume D.* Bern von Reichenau (1008–1048): Abt, Gelehrter, Biograph; Ein Lebensbild mit Werkverzeichnis sowie Edition und Übersetzung von Berns «Vita S. Uodalrici». Ostfildern, 2008; *Berschin W., Kuder U.* Reichenauer Wandmalerei 840–1120: Goldbach, Reichenau-Oberzell St. Georg, Reichenau-Niederzell St. Peter und Paul. Hdlb., 2012; *iidem.* Reichenauer Buchmalerei, 850–1070. Wiesbaden, 2015; *Veronese F.* St. Marc entre Venise et Reichenau: Les reliques de l'évangeliste comme objet et enjeu de compétition (IXᵉ–Xᵉ siècles) // Compétition et sacré au haut Moyen Âge: Entre médiation et exclusion / Éd. P. Depreux et al. Turnhout, 2015. P. 295–312; *Derschka H.* Die Gründung der Abtei Reichenau und der Arianismus // DA. 2016. Bd. 72. S. 1–32; *idem.* Klosterinseln im Bodensee // Inselklöster — Klosterinseln: Topographie und Toponymie einer monastischen Formation / Hrsg. G. Signori. B., 2019. S. 149–166; Hermann der Lahme: Reichenauer Mönch und Universalgelehrter des 11. Jh. / Hrsg. F. Heinzer, T. Zotz. Stuttg., 2016; *Le Jan R.* Reichenau and its amici viventes: Competition and Cooperation? // Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honour of M. de Jong / Ed. R. Meens. Manchester, 2016. P. 262–278; *Pokorny R.* Freisinger Annalen von der Reichenau // DA. 2018. Bd. 74. S. 525–583.

С. Г. Мереминский

РА́КА [от лат. arka — гроб, ящик, ларь, сундук], саркофаг со священными останками (*Беляев*. 1996. С. 40); склеп, гробница, надгробница (*Голубинский*. 1903. С. 273). Это крупный, в рост человека, прямоугольный в плане предмет в виде массивного полого параллелепипеда с плоской или 2-скатной крышкой и высокими стенками. Р. изготавливали из дерева, металла, камня; они были как роскошными, богато украшенными, так и простыми. Для небольших частиц мощей делали миниатюрные Р., к-рые именовались «ковчег», «ковчежец», «ларец с мощами», «реликварий», «мощехранительница». Такие ковчеги повторяли конструкцию и декор больших Р. или имели фигурную форму.

Древнейшие Р. были высечены из камня или вырезаны из дерева. Упомянутая в Библии Р. (Быт 50. 26), вероятно, была изготовлена из дерева (сикоморы или смолистой акации). Во мн. Р. сочетаются неск. материалов и техник. Корпус и крышка роскошных Р., чеканные изображения, орнамент, а также надписи были сделаны из тонко раскованных и тщательно подогнанных листов драгоценного металла, крепящихся к деревянному или каменному основанию, благодаря чему создавалось впечатление массивности и большого веса золотых или серебряных ковчегов, сделанных в рост человека. Сходные по форме мраморные и порфировые саркофаги, украшенные искусной резьбой, изготавливали в Др. Риме и в раннехрист. период в Византийской империи.

Для христиан на протяжении мн. столетий погребение в Р. мучеников и подвижников было важным памятным событием, связанным с прославлением, местным почитанием и общей канонизацией святого. Р. с мощами святых, к к-рым обращались за помощью в исцелении, о защите от врагов и т. д., становились объектом паломничества верующих (см. в ст. *Мощи*). Летописи повествуют о том, что у Р. в храмах совершались праздничные богослужения и прославления св. мощей, проводившиеся в определенный памятный день. При этом происходили чудеса исцеления людей от болезней, а св. мощи «источали миро». В странах христ. мира наряду с деревянными и каменными Р. делали металлические саркофаги: золотые, серебряные, бронзовые, медные, оловянные. Известны разнообразные техники их изготовления: выколотка, чеканка, басма, литье, гравировка, чернь и др.

На территории Византийской империи была широко распространена традиция изготовления Р. с горельефными иконами — скульптурными изображениями святых на крышке. Святые представлены, как правило, с открытыми глазами, «яко живы». Такие изображения являлись священными моленными образами, на к-рых святой представлен с округлым венцом, с благословляющей правой рукой, держащим Евангелие, крест или свиток. В отличие от изображений на католич. саркофагах скульптурные образы святых на византийских и древнерусских Р. трактуются как иконы. На крышку Р. полагали шитый надгробный покров с изображением креста или святого в рост или др. надгробные ткани. Над Р. сооружали киворий, ставили ажурные решетки, зажигали лампадки или свечи, символизирующие молитву.

Наряду с иконами мощевики активно уничтожали иконоборцы: по свидетельству свт. Германа I, патриарха К-польского, мощи, «кучами (грудами) положенные в честных ковчегах... быв выброшенными из последних иконоборцами, истреблены были огнем» (*Голубинский*. 1903. С. 35). Массовое изготовление Р. возобновилось после VII Вселенского Собора (787), определившего 7-м правилом совершать положение мощей «с обычной молитвой», «если какие-либо честные храмы были освящены без святых мощей мученических».

С XI по XV в. на Руси по примеру визант. погребальной церемонии распространился обычай захоронения в мраморных или каменных Р., к-рые нередко украшали резьбой, расписывали красками и золотили. Упомянутая под 1054 г. в «Повести временных лет» «рака мраморяна» (или «морморяна» — см.: ПВЛ. 1950. Ч. 1. С. 108–109, 133; Ч. 2. Прил. С. 412) — это сохранившийся мраморный саркофаг блгв. вел. кн. Ярослава Мудрого, к-рый в 1054 г. был поставлен в Киеве в Софийском соборе в вост. торце сев. внутренней галереи (*Беляев*. 1996. С. 66). Саркофаг имеет крышку в виде 2-скатной «кровли» с 4 остроконечными «шипами» по углам, украшен резным

Саркофаг блгв. вел. кн. Ярослава Мудрого в соборе Св. Софии в Киеве. 1054 г.

рельефным декором, повторяющим мотивы раннехрист. образцов VI–VII вв.

В 60-х гг. XII в. в Ростове в каменном Успенском соборе, построенном блгв. кн. Андреем Юрьевичем Боголюбским, у юж. стены диаконника была размещена белокаменная рака с мощами сщмч. Леонтия, еп. Ростовского. Об обретении мощей и о создании каменной Р. прп. Феодосия Печерского в Успенской ц. Киево-Печерского мон-ря говорится в Лаврентьевской летописи (ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Ст. 209–214); спустя 50 лет после обретения мощей прп. Феодосия тысяцкий Георгий (Юрий), сын варяжского кн. Шимона (Симона), послал из Суздаля золото и серебро для украшения «на окование раце» прп. Феодосия (*Срезневский*. 1903. Ст. 64; *Голубинский*. 1903. С. 55). Белокаменные Р. и надгробные плиты христ. некрополей на Руси в XIII–XVI вв. наиболее близки к художественной традиции каменных раннехристианских, романских и византийских надгробных памятников (*Беляев*. 1996. С. 96, 154, 158).

В период монг. разорения крупные Р. из драгоценного металла не изготавливали: искусные мастера были убиты или угнаны в Золотую Орду, а также отсутствовали средства и материалы. В XIII–XIV вв. Р. делали деревянные или каменные с резным декором, их украшали золочением и иконописными изображениями.

Рус. князья приходили к Р. с мощами чудотворцев, обращаясь с молитвой о защите и помощи в победе над врагами. 15 авг. 1515 г. перед походом на юж. границы во время

нашествия крымцев вел. кн. Василий III Иоаннович молился у Р. свт. Петра, митр. Московского, в Успенском соборе Московского Кремля (ПСРЛ. Т. 13. С. 71). В усыпальницах св. князей у их Р. приносили клятву: «...умолиша Святополка, и заводиша и у раку святою Бориса и Глеба, и сняша с него оковы, и опустиша и» (ПВЛ. 1950. Ч. 1. С. 182) и т. д.

Местонахождение Р. Надгробный комплекс. Кивории над Р. В средневековье Р. устраивали в храмах или в специально созданных приделах — усыпальницах, как правило, близ алтаря; они находились над поверхностью пола, были частично заглублены или помещались под полом в склепе. Нередко их устанавливали вплотную к стене храма либо в специально сделанной глубокой дугообразной нише, или «комаре» (аркосолии). Р. рус. князей и святителей располагали большей частью у юж. стены храма, справа от входа и ближе к алтарю, что считалось наиболее почетным местом. Нередко над могилой святого или над его мощами, находившимися в земле под спудом, ставили пустую Р. («надгробницу учиниша над ним»), или кенотаф.

Р. находились также в расположенных отдельно от других зданий часовнях, или «палатках». Известны случаи, когда на месте захоронения святого воздвигали храм (*Бакалова.* 2003. С. 32–33). В каменных или драгоценных Р. нередко помещали деревянный гроб с мощами святого, к-рый закрывали крышкой. Во время праздника гроб с мощами вынимали из Р. и ставили в храме для поклонения, а после литургии его возвращали на прежнее место (*Голубинский.* 1903. С. 69). Мощи выставляли для поклонения и в открытых Р. Существовали Р. с «оконцем» на крышке: напр., сохранилось сообщение об «оконце на верху гроба св. Ольги» (равноап. кнг. Ольги.— *Авт.*) в Десятинной церкви (Там же. С. 55). Плоские крышки древнерус. Р. с горельефными изображениями святых нередко ставили у изголовья гробниц, наподобие икон (*Соболев.* 2000. С. 287; Христианские реликвии в Моск. Кремле. 2000. С. 216).

Мн. ветхие Р. перестраивали, дополняли деталями или заменяли новыми, устраивали кивории, или «сени», усложняли различные части, заменяли крышки или пьедесталы со ступеньками, устанавливали ажурные решетки, светильники. При этом не только изменялись внешний вид и форма саркофага, но преображалось пространство вокруг Р., а также всего надгробного комплекса.

Кивории над Р. («шатры», «сени», «теремы серебряные» (ПВЛ. 1950. Ч. 1. С. 199–200), «теремцы каменные» (Новгородские летописи. 1879. С. 68)) представляли собой сложные, богато украшенные архитектурные сооружения. Примером кивория визант. типа в виде шатра на колоннах с конусообразной кровлей, со светильниками в верхнем ярусе, являлась усыпальница с Р. вмч. Димитрия Солунского в Фессалонике. О конструкции этого 8-гранного кивория, выполненного в античных традициях, дает представление его миниатюрная модель — серебряный реликварий XI в. из Музеев Московского Кремля с надписью на греч. языке: «Я есть истинный образ кивория пронзенного копьем мученика Димитрия» (Христианские реликвии в Моск. Кремле. 2000. С. 115–118; Византийские древности. 2013. С. 114–119).

В визант. храме Р. с киворием являлась своего рода пространственной иконой, указывающей на святость усопшего (*Богданович.* 2011. С. 303). Краткие описания подобных шатров, или «теремов серебряных», имеются в рус. летописях: при перенесении в 1115 г. двух Р. с мощами св. князей Бориса и Глеба в каменный храм в Вышгороде возник спор о месте, где расположить надгробный комплекс: «среде церкви» с возведенным над нею киворием («теремом серебряным») или «в комаре». Блгв. кн. Владимир Всеволодович Мономах искусно украсил тонко раскованными золочеными серебряными и золотыми пластинами не только Р. св. князей Бориса и Глеба, но и киворий с хрусталями, а также светильники со свечами и ограду (*Георгиевский.* 1914. С. 8–9).

Ажурные кивории в готическом стиле возводили над Р. и в западноевроп. храмах. В 1508–1519 гг. для Р. XIV в. св. Зебальда в Зебальдускирхе в Нюрнберге скульптор Петер Фишер Старший с сыновьями изготовил киворий, отлитый из бронзы, в виде ажурного готического храма с тонкими колоннами, с фигурами и горельефными изображениями святых. В его центре на возвышении была поставлена Р. с 2-скатной «кровлей». Все части этого надгробного комплекса представляют собой единый высокохудожественный архитектурный ансамбль.

Обретение и переложение мощей из древних Р. в новые. «Гробовые доски», «надгробные покровы». На раннехрист. каменных саркофагах IV–V вв., выполненных в античных традициях, нередко высекали высокорельефные многофигурные изображения со сценами из ВЗ и НЗ, воспроизводили раннехрист. символы — 4-конечный крест, монограмму имени Иисуса Христа, Агнца, пальмовые ветви, лозы с гроздями винограда и др. (разнообразие иконографической программы саркофагов впервые наиболее комплексно представлено в труде Й. Вильперта: *Wilpert J.* I sarcophagi christiani antichi. R., 1929–1936. 3 vol. in 5).

С IV по VII в. в К-поле создаются многочисленные Р. для св. мощей. Особенно роскошные Р. и миниатюрные ковчеги изготавливали из драгоценных материалов (золота, серебра, камней, жемчуга, эмалей, слоновой кости и др.) в период наивысшего расцвета искусства Византии — в X–XI вв. Такие святыни во время пышных церемоний поклонения и проведения праздничных и поминальных служб переносили в храмы города.

На Руси по примеру Византии с канонизацией св. князей появилась практика, когда их тела, погребенные, как правило, в дубовых долбленых колодах, изымали из-под пола княжеских усыпальниц и помещали в каменные Р. с крышкой, к-рые находились вверху над полом в соборах-усыпальницах или в особых приделах храмов, предназначенных для заупокойных служб (*Панова.* 2003. С. 12; *Седов.* 2003. С. 447–448). Летописи нередко сообщают об обретении и перенесении мощей св. князей и святителей во вновь построенные храмы или церковные приделы. Так, напр., во время закладки и начала строительства Успенского собора в Московском Кремле в 1472 г. были обретены мощи Московских митрополитов Киприана, Фотия, Ионы. Перенесение и положение мощей святых в новые Р. приобрели особенно широкое распространение в царствование Иоанна IV Васильевича и его сына Феодора Иоанновича после общерус. канонизации святых в 1547 и 1549 гг.

Напр., 30 апр. 1558 г., ко дню обретения мощей и канонизации Новгородского еп. свт. Никиты, его мощи были переложены из ветхой в дубовую Р., «новый ларец» (Новгородские летописи. 1879. С. 89) на круглых ножках с иконописным изображением святого на крышке. В 1629 г. Р. была украшена басменным золоченым серебром, характерным для работы новгородских серебряников этого времени, фронтальная стенка декорирована крупными круглыми медальонами, обитыми узорчатой басмой (ГНИМА. Фото И. Ф. Барщевского. Негатив № 1024). Р. сохранялась в ризнице новгородского Софийского собора. Из дубовой Р. мощи свт. Никиты в 1809 г. были переложены в бронзовую, в 1846 г.— в серебряную Р. (Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Публ.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркиной // НИС. СПб., 2003. № 9(19). С. 598).

При перекладывании мощей из древних Р. в новые сберегали гробовые доски, к-рые также становились священными реликвиями, поскольку соприкасались со св. мощами. К особо чтимым святыням относится икона вмч. Димитрия Солунского, принесенная во Владимир в 1197 г. из Фессалоники (Христианские реликвии. 2000. С. 118–120). Эта большая икона (169×86 см) была написана на «доске гробной» — на крышке Р. вмч. Димитрия Солунского (сохр. с поздней живописью 1701 г., ныне в ГММК). Доставленная вместе с этой иконой «сорочка того же мученика», видимо, являлась надгробной пеленой или шитым покровом с Р. вмч. Димитрия Солунского.

К чтимым святыням относятся доски Р., к-рые распиливались («разнимались») и использовались для создания реликварных крестов, образков и складней с резными рельефными изображениями, украшенными серебряными окладами, выполненными в техниках чеканки, скани, басмы, черни, эмали и др. Сохранились реликварные складни, иконы, образки, кресты в ставротеках, сделанные из гробовых досок деревянных Р. русских святых: свт. Петра, митр. Московского (ГТГ, ГММК, СИХМ; см.: *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 2. С. 311–312; *Игошев.* 2018. С. 20, 162–164, 264–265, 342–343), свт. Алексия, митр. Московского (икона «Успение Богоматери», ГММК; см.: Христианские реликвии. 2000. С. 210–211), прп. Сергия Радонежского (СПГИАХМЗ) (*Олсуфьев.* 1926. С. 256–259), Ярославских блгв. князей Василия и Константина Всеволодовичей (ГРМ) (*Игошев.* 2018. С. 19, 164–166), кн. мч. Михаила Черниговского (СИХМ) (Там же. С. 19–20, 254–256), прп. Пафнутия Боровского и др. О подобных святынях повествуют письменные источники, о них также известно из надписей на сохранившихся предметах. Напр., по указанию царя Феодора Иоанновича при переложении мощей прп. Сергия Радонежского в новую, драгоценную Р. 1555–1585 гг. деревянная Р. 20-х гг. XV в. была «разнята на образы». На досках древней Р. троицким келарем Евстафием (Головкиным) в 1588 г. была написана иконаскладень «Явление Богоматери прп. Сергию, Иоанн Предтеча, арх. Михаил, Ангел Хранитель» (СПГИАХМЗ) с удостоверяющим текстом на ней: «...а лежали мощи чудотворцевы в древней раке 165 лет» (*Он же.* 2016. С. 325). Евстафием (Головкиным) на доске древней Р. прп. Сергия была написана еще одна икона — «Прп. Сергий Радонежский, с житием» (1591, СПГИАХМЗ), украшенная серебряным чеканным окладом. В описных книгах Старицкого Успенского мон-ря 1607 г. отмечен образ прп. Пафнутия Боровского «штилистовой», обложенный серебряным золоченым чеканным окладом, написанный на доске от Р. преподобного; на полях иконы изображены арх. Михаил и прав. Иов (справа), ап. Иоанн Богослов и прп. Парфений (слева), а также «в облаце Пречистая воплощение» (Описные книги Старицкого Успенского мон-ря: 7115–1607 г. Старица, 1911. С. 21). На обороте строгановской иконы «Богоматерь Боголюбская, с избранными святыми» в серебряном окладе нач. XVII в. (ГТГ) имеется надпись, что она сделана из «гробовой доски» свт. Петра, митр. Московского (*Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 2. С. 312; *Игошев.* 2018. С. 264–265). На образке «Св. кн. Михаил Черниговский» (кон. XVI — нач. XVII в., СИХМ) надписано: «Сие древо гроба великого кнзя Михаила Черниговского» (*Игошев.* 2018. С. 254–256).

На Р. святых возлагали «надгробные покровы», «одеяния гроба», «надгробные ткани», «надгробные шитые пелены» с лицевым изображением святого в рост или небольших размеров пелены с изображением Голгофского креста. Соприкасавшиеся с Р. покровы становились реликвиями — свидетельством глубокого почитания святого. Они являлись частью единого надгробного комплекса, их нередко выставляли в деревянных рамах у Р. и изголовья святого. Шитые покровы с изображением святых были объектом поклонения вместо мощей, а при архиерейском богослужении во время великого входа их выносили вместе с др. святынями (*Макарий (Миролюбов).* 1860. М., 1860. Ч. 2. С. 304).

При описании чудес у Р. святых упоминаются и конкретные реликвии. Напр., в 1533 г. часть восковой свечи, чудесным образом возгоревшейся у Р. прп. Варлаама Хутынского, была послана архиеп. Макарием вел. кн. Василию III (Никоновская летопись // ПСРЛ. 1904. Т. 13. 1-я пол. С. 73). Особо почитались принадлежавшие святым предметы, находившиеся при их Р.: вериги, посохи, священнические ризы, кресты, панагии, посуда для питья, оружие. В Успенском жен. мон-ре во Владимире в Благовещенском приделе над каменным гробом св. Авраамия Болгарского висели его вериги, исцеляющие больных (*Голубинский.* 1903. С. 62). Железные вериги находились и при гробнице св. кн. Андрея Смоленского (Там же. С. 86). На Р. прп. Варлаама Хутынского в 20–30-х гг. XVI в. лежал посох, который был орудием наказания при попытке вел. кн. Иоанна III Васильевича своей властью и без должного почтения открыть Р. святого, но остановленного огнем (*Дмитриев Л. А.* Житийные повести Рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 49, 52, 54). У Р. с мощами блгв. кн. Новгородского и Псковского Всеволода Мстиславича (в крещении Гавриил) находились его меч (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 116) и щит (оба предмета не сохр., приписываемый князю меч датируется XV в., ПИАМ). Р. первоначально находилась в ц. вмч. Димитрия Солунского в Довмонтовом городе, в 1192 г. мощи князя были переложены в новую Р., поставленную в Троицком соборе Пскова на правой стороне близ амвона. В 1834 г. «скудная» деревянная Р. «для лучшего благолепия» была вложена в новую, серебряную Р. (Празднование 700-летней годовщины обретения мощей св. блгв. кн. Всеволода (Гавриила)

угодника псковского. Псков, 1894. С. 71–74).

Образы святых на крышках Р. Горельефные изображения фигур на визант. Р. трактовались как священные образы мучеников, свидетельствующие о нетленности их мощей (*Grabar A.* Le théme du «gisant» dans l'art byzantine // Cah. Arch. 1980/1981. T. 29. P. 145–146). Р. этого типа, с крупными скульптурными или высокорельефными чеканными изображениями святых на крышке и стенках, по решению декора сходны с драгоценными литургическими сосудами и окладами икон, сделанными из листового золота или золоченого серебра и украшенными драгоценными камнями. Примером может служить миниатюрный серебряный ковчег-реликварий работы к-польского мастера XI в. из мон-ря Ватопед на Афоне (*Богданович.* 2011. С. 302–303, 313), вероятно повторяющий большую Р. вмч. Димитрия Солунского с его чеканным образом в рост.

На Руси в XV–XVII вв. идея нетленности останков святых воплощалась через создание многочисленных драгоценных Р. со скульптурным изображением святого на крышке. Под 1478 г. имеется упоминание о серебряном скульптурном образе Новгородского чудотворца прп. Варлаама Хутынского на крышке Р. в Спасо-Преображенском Хутынском мон-ре, у к-рой молился вел. кн. Иоанн III (ПСРЛ. 1841. Т. 3. С. 241–242); Р. была утрачена в Смутное время. Вероятно, серебром была окована только крышка с чеканным горельефным образом прп. Варлаама, а саркофаг был каменным. Подобные горельефные образы являлись 3-мерными иконами, изготовленными в разных техниках из различных материалов: их вырезали из дерева, высекали из камня, изготавливали в технике выколотки и чеканки по серебру, золоту или золоченой меди, а в Новое время отливали из бронзы. Выдающиеся по своим качествам горельефные изображения фигур святых в рост были созданы в кремлевских мастерских в XVI–XVII вв. Сохранились 3 сходные серебряные золоченые крышки Р. со скульптурными изображениями святых, выполненные в технике выколотки и чеканки царскими мастерами Серебряной палаты во главе с золотых дел мастером Гавриилом Евдокимовым: св. царевича Димитрия Иоанновича (1628–1630, ГММК), прп. Кирилла Белозерского (1642–1643, ГММК) и прп. Александра Свирского (1642–1643, ГРМ).

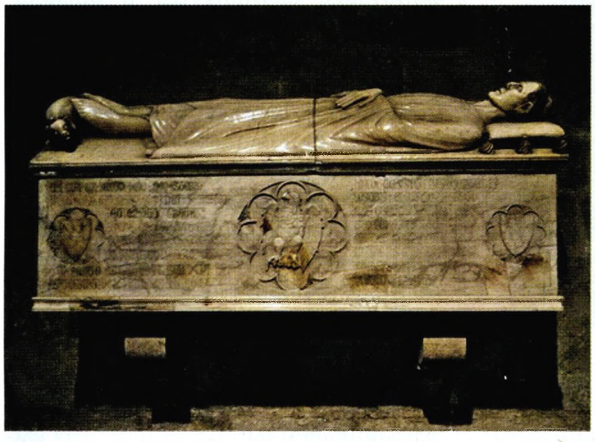
Крышка раки прп. Кирилла Белозерского. 1643 г. Фотограф Н. Н. Алексеев
Фото: © Музеи Московского Кремля

Наряду со скульптурными резными деревянными, каменными и чеканными по металлу изображениями были хорошо известны иконописные образы святых. Они выполнялись на плоских крышках Р. в технике живописи яичной темперой по левкасу. Нередко деревянные резные скульптурные изображения на крышках древнерус. Р. с массивным цоколем покрывали левкасом и расписывали темперой.

Многие роскошные, драгоценные древнерус. Р. не сохранились, их золотые и серебряные оклады разрубали и похищали во время набегов и войн, они гибли в огне пожаров. В монг. нашествие были утрачены окованные золотом и серебром Р. равноап. кнг. Ольги, св. князей Бориса и Глеба, прп. Феодосия Киево-Печерского. В Смутное время литов. отряды разграбили Успенский собор в Ростове и «с Леонтия чюдотворца взяли раку золотую весом пол 9 пуд, а Исаи чюдотворца раку пол 7 пуд...» (цит. по: *Маханько, Саенкова.* 2006. С. 350–351); в 1611 г. уничтожена серебряная Р. прп. Макария Калязинского (ПСРЛ. Т. 14. С. 102. № 243). В Отечественную войну 1812 г. были вскрыты и разграблены древние драгоценные Р. св. князей, преподобных и святителей в Успенском соборе Московского Кремля. В XVIII в., после проведения реформ в области «церковных художеств» сподвижниками имп. Петра I — «латинником» митр. Стефаном (Яворским), к-рый был сторонником скульптуры в римокатолич. духе, и «протестантствующим» архиеп. Феофаном (Прокоповичем) — часть Р. с горельефными образами на крышках заменили новыми, с живописными изображениями (*Успенский.* 1996. С. 356). Постановлением Синода от 21 мая 1722 г. запрещалось «иметь в церквах иконы резные, или истесанные, издолбленные, изваянные», «от неискусных или злокозненных иконников выдуманные» (*Успенский Л. А.* Богословие иконы. М., 1996р. С. 356). Основанием этому решению послужил обращенный к Синоду указ императора от 15 мая 1722 г. об изъятии из храмов и мон-рей Переславля-Залесского верхних деревянных крышек Р. с горельефными изображениями святых — «издолбленные колоды, которые покрыты покровами» — по причине того, что прихожане храмов эти образы святых на крышках принимали за подлинные «телеса». Вместо изъятых скульптурных изображений, к-рые должны были срочно прислать в Синод, надлежало сделать крышки Р. из досок с иконописными образами (*Голубинский.* 1903. С. 306). В 1732 г. последовал новый указ Синода — о запрещении скульптуры в храмах (*Успенский.* 1996. С. 356, 391. Сн. 14).

На католич. Западе средневек. скульптурные изображения имели широкое распространение и делались не только на Р. святых, но и на гробницах знати. Католич. святые на крышках Р. представлены, как правило, с закрытыми глазами, со сложенными на груди руками и часто наделены индивидуальными чертами. Нередко у них отсутствуют нимбы, а также имеются атрибуты, характерные для светских надгробий. Напр., на крышке алебастрового готического саркофага XIV в. в мон-ре Сан-Жоан-де-лес-Абадессес вырезана горельефная фигура Мирона из Тагаманена, голова к-рого

покоится на подушке прямоугольной формы, а ноги упираются в тело собаки. Западноевроп. Р. XII–XIV вв. по форме напоминают романские базилики с высокой 2-скатной «кровлей». К подобным роскошным памятникам XIV в. относится Р. св. Симеона из храма св. Симеона в Задаре (Хорватия), изготовленная в 1377–1380 гг. в виде прямоугольного в плане ковчега с 2-скатной «кровлей» с ажурным гребнем, к-рый поддерживают бронзовые фигуры ангелов.



Саркофаг католич. св. Мирона из Тагаманена. XIV в. (мон-рь Сан-Жоан-де-лес-Абадессес, Испания)

Р. выполнена из кедра и обложена тонко раскованными серебряными золочеными пластинами общим весом 240 кг. На кровле — чеканное скульптурное изображение св. Симеона со скрещенными руками, его глаза закрыты. Поверхность стенок и кровли украшена чеканными рельефными сценами из Жития святого и готическим растительным орнаментом. На кровле Р. чеканная лат. надпись с указанием имени автора этого памятника — ювелира Франческо из Милана (Der Gold und Silberschats von Zadar und Nin. Zagreb, 1972).

Миниатюрные Р. (ковчеги для мощей) получили широкое распространение во всем христ. мире. Их изготавливали из серебра, золота, меди, медных сплавов, железа, кости, дерева, камня и др. материалов в виде коробочек или шкатулок с откидной на петлях крышкой или др. форм и украшали орнаментом, священными изображениями и надписями. Такие ковчеги именуются «раками» во вкладных надписях. Обычно они находились в алтарях храмов внутри престолов, на престолах или вблизи них, а также их выставляли для поклонения (*Стерлигова И. А.* Новозаветные реликвии в Др. Руси // Христ. реликвии в Моск. Кремле / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 23). Основное отличие правосл. ковчегов-мощевиков от католических в том, что они предназначены для сокрытия святынь: мощи, как правило, были закрыты от взора молящихся (Там же. С. 29). Большая часть ковчегов «была четырехугольной формы в виде ящика», такие миниатюрные «раки для св. мощей» И. Е. Забелин особо выделял и отличал их от больших Р., в рост человека (*Забелин.* 1853. С. 54–55).

Св. мощи, положенные в небольшой ковчежец, переносили на дискосе, поднятом на главу, во время крестного хода при освящении новопостроенного храма (*Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Правосл. Церкви. М., 2002. С. 297–299; Реликвии в визант. чинопоследованиях // Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2006. С. 72. Сн. 16). В Лаврентьевской летописи под 1217–1218 гг. приведено описание торжественного несения архиереем небольшой «святой раки» с мощами: «Взятъ же епископъ на главу свою святую ту раку, в ней же положено святое то сокровище, и тако возвратишася въ градъ» (*Срезневский.* 1903. Т. 3. Ст. 63).

Широкое распространение небольших ковчегов-мощевиков началось с сер. IV в. и связано с практикой перенесения мощей с места захоронения в освященный во имя святого храм (*Желтов М., диак.* Реликвии в визант. чинопоследованиях // Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2006. С. 70). Для небольших частиц мощей изготавливали миниатюрные Р., размером приблизительно с ладонь, нередко копирующие форму и декор крупных, в рост человека, саркофагов. К подобным предметам относится изготовленный в К-поле при имп. св. Юстиниане I, ок. 550 г., серебряный реликварий (13×11×8,5 см; найден при раскопках в Херсонесе; 1857 г.) в виде прямоугольной в плане шкатулки с высокой 2-скатной крышкой, к-рый копировал большие мраморные саркофаги ранневизант. периода. На его крышке чеканены четыре 4-конечных креста, а на длинных стенках — по 3 медальона с погрудными изображениями Иисуса Христа, апостолов Петра и Павла, на др. стороне — Богоматерь и 2 архангела. На боковых стенках — по медальону с чеканными изображениями святых Сергия и Вакха (ГЭ; см.: *Банк А. В.* Визант. искусство в собраниях Советского Союза. Л.; М., 1966. С. 288. Ил. 80–82).

Известны небольшие ранневизант. ковчеги-реликварии с 2-скатной или плоской крышкой (*Беляев.* 1996. С. 91; *Kitzinger E.* Early Medieval Art in the British Museum. L., 1940. P. 10. Pl. 3), копирующие формы и декор крупных, в рост человека, Р., сделанных в это же время. На нек-рых визант. каменных Р. и миниатюрных ковчегах на коньках крышек в центре имеется отверстие, которое, по мнению Л. А. Беляева, было необходимо для «совершения обряда возлияния елея на останки мучеников» (*Беляев.* 1996. С. 86, 91).

Западноевроп. миниатюрные реликварии средневек. мастеров нередко повторяют не только конструкцию больших Р., но и архитектурные формы зданий. Таковы выполненные в Лиможе в XII–XIII вв. многочисленные миниатюрные ковчеги-мощевики в виде ларцов с ажурными гребнями на 2-скатных крышках — формой и пропорциями они сходны с большими Р. с высокой 2-скатной «кровлей», к-рые воспроизводили облик романских базилик.

На Руси получили распространение привозные с христ. Востока небольшие ковчеги-мощевики разнообразной формы, которые иногда вкладывали в более крупные короба, находившиеся на престоле храма. Имеются сведения о 8 миниатюрных серебряных Р. с греч. надписями, вложенных в деревянный ящик с распятием, к-рый поставлен на престол новгородского храма Спаса Преображения на Ильиной ул. (Опись Новгорода 1617 г. / Под ред. В. Л. Янина. М., 1984. Ч. 1. С. 70). Такое хранение ковчегов имеет устойчивую традицию. В 1901 г. для Успенского собора Московского Кремля мастерами Фабрики золотых и серебряных дел А. И. Кузьмичёва сделана бронзовая Р. с крышкой (ГММК) для хранения небольших ковчежцев с мощами, заменившая деревянную Р. 1859 г. с этими же мощами (*Коварская С. Я.* Новые сведения о сооружении и вос-

Мощехранительница (реликварий). Ок. 550 г.
Фото: © Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург)

становлении утвари храмов Моск. Кремля в XX в. // Правосл. святыни Моск. Кремля в истории и культуре России. М., 2006. С. 284–285). В нач. XX в. для Покровского храма на Рогожском кладбище в Москве изготовлена большая Р., предназначенная для хранения миниатюрных ковчегов-мощевиков. Деревянная Р. прямоугольная в плане (142×62 см), с крышкой в виде односкатной «кровли» (91×108 см), обита басмой с узорами стилизованных трав, листьев, цветов и 8-лепестковых розеток на вьющихся и закручивающихся стеблях.

Как миниатюрные упомянуты: «рака Животворящему Кресту» (6,5×5,0 см), принадлежавшая кн. Иоанну I Даниловичу Калите (1413–1414, ГММК) (Христианские реликвии в Моск. Кремле. 2000. С. 55); Р., вложенная в 1231 г. в ц. Пресв. Богородицы в Ростове (еп. Кирилл «внесе в св. церковь кресты честныя, многи мощи святых в раках прекрасных» — ПСРЛ. Т. 1. Л. 158–158 об.); «...рака серебряная, басменная, с мощьми, на верхней дске образ святаго Стефана и Пантелеимона мученика» в Благовещенском соборе Московского Кремля (Переписная книга моск. Благовещенского собора XVII в. по спискам архива Оружейной палаты и Донского мон-ря // СбОДИ на 1873 г. М., 1873. С. 22; цит. по: Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. 1996. С. 190–191). Р. в Благовещенском соборе (1-я треть XIV в., ГММК) представляет собой изготовленный новгородским мастером прямоугольный деревянный ящичек, от к-рого сохранилась небольшая серебряная накладка на крышке (15×9,5 см) с чеканными изображениями вмч. Пантелеимона и св. Стефана.

Миниатюрные ковчежцы-реликварии кон. XVI–XVII в. работы московских мастеров по форме точно воспроизводили крупные Р. с плоской крышкой с чеканным скульптурным изображением святого, изготовленные московскими же мастерами в XVI в. В кремлевских мастерских с 1598 по 1605 г. по повелению царя Бориса Феодоровича Годунова были изготовлены 19 серебряных миниатюрных ковчегов-мощевиков, воспроизводивших формы больших, в рост человека, серебряных Р. XVI в. По замыслу Бориса Годунова такие ковчеги были предназначены для грандиозного, но неосуществленного проекта по возведению в Москве храма «Святая святых», который бы повторял иерусалимский храм Гроба Господня. Ковчеги-мощевики сделаны в виде прямоугольных ящичков с выдвигающейся крышкой, как правило, с чеканными высокорельефными или реже — с гравированными изображениями святых, травным узором и надписями (ГММК) (*Журавлёва И. А.* Об одной группе серебряных ковчегов-мощевиков кон. XVI — 1-й трети XVII в. // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Исслед. и атрибуции. С. 391–411; *она же*. Надписи и др. особенности оформления серебряных реликвариев XVI–XVII вв. из Благовещенского собора Моск. Кремля // Россия и Восточно-христ. мир: Древнерус. скульптура: Средневек. пластика. М., 2003. Вып. 4. С. 128–152; *она же*. Серебряные ковчеги со св. мощами // Царский храм. Святыни Благовещенского собора Моск. Кремля. М., 2003. С. 298–303). В сер. XVII в. таких предметов было 35, они наряду с частью Ризы Господней, хранящейся в двойном ковчеге, и др. святынями участвовали в чине омовения мощей (*Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 390–393). Всего в царской казне при домовом Благовещенском соборе хранилось более 100 миниатюрных ковчегов-мощевиков. Лишь небольшая часть этих предметов сохранилась до наст. времени (Христианские реликвии в Моск. Кремле. 2000. С. 128–134, 200–201. № 34–35, 53).

Древнерусские серебряные Р. (XVI–XVII вв.) можно отнести к одному типу. Они напоминают архитектурные сооружения: в основании имеется профилированный цоколь, вверху — антаблемент, к-рый поддерживают украшенные орнаментом колонки-пилястры с базами и капителями. Фронтальные стенки декорированы 3 крупными круглыми медальонами с чеканными надписями, изображениями из житий святых и орнаментом. Такие же 3 круглых клейма, как правило, имеются на противоположной стенке, на боковых стенках — по одному клейму.

На типологию древнерусских Р. с 3 круглыми медальонами на стенках значительное влияние оказал образ Гроба Господня, известный по многочисленным изображениям на реликвиях (на каменных образках, предметах литургической утвари и др.), приносимых паломниками со Св. земли, к-рые воспроизводили оформление христ. святыни (*Беляев*. 1996. С. 74–97). Т. о., конструкция древнерус. Р. являлась своего рода иконой Гроба Господня и живым напоминанием о нем. До наст. времени сохранилось неск. таких серебряных Р. XVI–XVII вв., часть из них — фрагментарно; нек-рые из утраченных Р. известны по описаниям в источниках или по изображениям на архивных фотографиях.

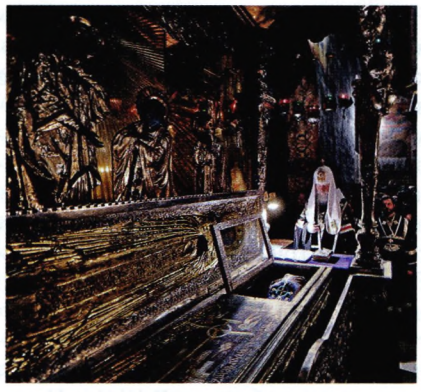
В 1531–1535 гг. по обету вел. кн. Василия III для Московских святителей Петра и Алексия были изготовлены 2 драгоценные чеканные Р.: для свт. Петра — серебряная с золотой крышкой, с горельефным образом святого и с драгоценными камнями, для свт. Алексия — серебряная, с его горельефным позолоченным образом. Обе Р. не сохранились. В 1585–1586 гг. серебряные Р. этим святителям были изготовлены по приказу царя Феодора Иоанновича, они также были утрачены.

Во время проведения Макариевских Поместных Соборов (1547 и 1549) были канонизированы мн. рус. святые, что в свою очередь потребовало создания Р. для их св. мощей. По приказу царей Иоанна IV и его сына Феодора Иоанновича русскими и западноевропейскими мастерами были сделаны серебряные Р. св. чудотворцам с чеканными скульптурными изображениями на крышке: прп. Сергию Радонежскому (1555–1585), свт. Ионе, митр. Московскому (1585), прп. Макарию Калязинскому (1585–1586), прп. Кириллу Белозерскому (1585–1586), прп. Пафнутию Боровскому (1585–1586), св. Василию Блаженному (1587–1588). С этими Р. по типу сходны Р., изготовленные группой рус. мастеров в царских мастерских в XVII в.

(на крышках чеканные горельефные серебряные изображения святых, а на стенках — крупные медальоны, разделенные плоскими колонками-пилястрами): св. царевича Димитрия (1628–1630, ГММК), прп. Кирилла Белозерского (1642–1643, ГММК), прп. Александра Свирского (1642–1643, ГРМ), блгв. кнг. Анны Кашинской (1651–1652, не сохр.), вмц. Екатерины (1687–1688, монастырь вмц. Екатерины на Синае).

Изготовление драгоценной Р. прп. Сергия Радонежского (202×59×61 см) было начато в 1555 г. по приказу царя Иоанна IV и завершено в 1585 г. его сыном Феодором Иоанновичем (ПСРЛ. Т. 29. С. 218). Эти сведения зафиксированы также в чеканной рельефной надписи вязью на саркофаге, изготовленном из деревянных досок в форме ящика прямоугольной формы с плоской крышкой, окованном серебром и золотом. Забелин приводит имена мастеров, русских и иностранцев, к-рых царь Феодор Иоаннович наградил в 1585 г. после завершения работы по созданию этой и других Р.: Третьяк Астафьев, Гость и Степан Дмитриевы, Булгак и Иван Лисицыны, Микита Макаров, Сидор и Федка Никитины, Иван Островенский, Дмитрий Петров, Григорий Романов, Роман Степанов (он же — Ратман) и Василий Юрьев (*Забелин*. 1853. С. 112–135; *Олсуфьев*. 1926. С. 23). Согласно Ф. Я. Мишукову, во главе группы мастеров, создававших Р. прп. Сергия, были 2 иностранца — Клеус Севастьянов и Борис Томасов; в той же артели состояли Лисицыны — Иван и Булгак, Петровы — Тимофей и Дмитрий и др. рус. мастера (*Мишуков Ф. Я.* Утварь Троицкой лавры // Троице-Сергиева лавра. Сергиев, 1919. С. 103).

Из всех сохранившихся древнерус. саркофагов XVI–XVII вв. Р. прп. Сергия является самой роскошной, дорогой и сложной в изготовлении. Ее поверхность украшена тщательно подогнанными тонкими серебряными и золотыми пластинами с чеканными рельефными изображениями, орнаментом и надписями вязью, драгоценными камнями, жемчугом, а также накладными дробницами с резными черневыми изображениями избранных святых, изготовленными в царских мастерских в XVI в. Р. выполнена под влиянием саркофагов западноевроп. работы, а именно ренессансных образцов 1-й пол.



Рака прп. Сергия Радонежского в Троицком соборе Троице-Сергиевой лавры. 1555–1585, 1730–1741 гг.

XVI в., и напоминает архитектурное сооружение: в основании имеется профилированный цоколь, вверху — антаблемент, поддерживаемый колонками-пилястрами с базами и капителями и украшенный симметричным чеканным растительным узором, воспроизводящим архитектурный декор или элементы гравюр эпохи Ренессанса. На фронтальной стенке Р., разделенной пилястрами на 3 равные части, помещаются 3 овальных, крупных, несколько выступающих медальона с рельефной чеканной надписью в 10 строк. Два аналогичных медальона с чеканной надписью вязью, обрамленные пилястрами, имеются на боковых стенках и 3 — на тыльной стороне Р.

Вкладные украшения к Р. прп. Сергия Радонежского со временем вошли в единый надгробный комплекс или стали частью саркофага, детали, появившиеся позднее, закрывали или заменяли отдельные оригинальные части. В сер. XVII в. перед Р. находилась «большая решетка из чистого серебра», упоминаемая архидиак. Павлом Алеппским (*Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 429). В 70-х гг. XVII в. на этом же месте на средства боярина и оружейничего Богдана Матвеевича Хитрово поставлена медная позолоченная решетка «немецкого дела» (*Кириченко Л. А., Николаева С. В.* Кормовая книга Троице-Сергиева мон-ря 1674 г.: Исслед. и публикация. М., 2008. С. 132), в 1671 г. царь Алексей Михайлович пожертвовал к Р. подставку, обложенную гладким золотом (*Леонид (Кавелин), архим.* Надписи Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1881. С. 46). В 1730–1741 гг. по распоряжению имп. Анны Иоанновны для Р. были сделаны из серебра, добываемого из новооткрытых отечественных рудников, ограждение, сень и др. детали весом более 26 пудов, к-рые почти полностью закрыли корпус саркофага XVI в.

Переделки затронули также и оригинальную плоскую крышку Р. (СПГИАХМЗ. Инв. № 2392) с поздним иконописным изображением преподобного в рост в драгоценном окладе XVI в. Оклад надгробной иконы состоит из полей, округлого венца с цатой и света (фона), украшенных чеканным растительным орнаментом трав, рельефным чеканным образом Св. Троицы, 2 камеями, 20 резными черневыми золотыми медальонами с образами патрональных святых царя Феодора Иоанновича и царицы Ирины Феодоровны, драгоценными камнями и жемчужной обнизью (*Игошев*. 2016. С. 324–340).

Первоначально в центральной части крышки Р. на месте иконописного был серебряный чеканный высокорельефный скульптурный образ прп. Сергия в рост, отмеченный в описи Троице-Сергиевой лавры 1641 г. Сходные скульптурные чеканные изображения имелись на крышках серебряных Р. XV–XVII вв., изготовленных в царских мастерских. Форма и конструкция Р. прп. Сергия аналогичны форме и декору Р. XVI–XVII вв., выполненных в царских мастерских московскими мастерами в той же технике. На Р. прп. Сергия Радонежского возлагались 2 вида надгробных тканей, датируемых XV — нач. XX в.: большие, в размер Р., и малые, закрывающие лишь голову святого (*Черкашина Г. П.* Лицевые покровы на гробницы прп. Сергия Радонежского из собр. Сергиево-Посадского музея-заповедника: Состав колл. и вопросы атрибуции // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Мат-лы IX междунар. науч. конф. 16–17 окт. 2014 г. Серг. П., 2016. С. 340–350).

Сохранившаяся в Успенском соборе Московского Кремля серебряная чеканная Р. для мощей свт. Ионы, митр. Московского, была сооружена в 1585 г. московскими мастерами. На ее стенках в крупных, слегка выпуклых медальонах, разделенных плоскими колонками-пилястрами, чеканен текст молитвы, выше — полоса с вкладной чеканной надписью вязью. Крышка Р. похищена наполеоновскими солдатами в 1812 г. (*Толстая Т. В.* Успенский собор Моск. Кремля: К 500-летию

уникального памятника рус. культуры. М., 1979. С. 37. Ил. 23). По описи Успенского собора 1701 г., крышка была декорирована высокорельефным чеканным изображением свт. Ионы в рост, в роскошном саккосе, с омофором, в митре («шапке»), с округлым венцом, в левой руке — Евангелие, богато украшенное многочисленными драгоценными камнями и жемчугом (РИБ. 1876. Т. 3). В 1635 г. московские царские мастера Лев Григорьев и Дмитрий Карпов участвовали в «починке» Р., для чего обили ее серебряными пластинами весом 153,4 г и украсили пластины сусальным золотом, всего же было израсходовано серебра «весом 36 золотник, да золота — 50 листов» (*Троицкий*. 1928. Вып. 1. С. 34). У изголовья Р. на стене собора (по описи Успенского собора, не ранее 1898) находился в деревянной золоченой раме «покров древний с изображением на оном святителя Ионы в рост; этот покров шит золотом и серебром по лазоревой камке» (цит. по: *Вилкова М. В.* Надгробные покровы на раку свт. Филиппа // Сохраненные святыни Соловецкого монастыря: Мат-лы и исслед. ГММК / Отв. ред.: Л. А. Щенникова. М., 2003. Вып. 17. С. 104).

Рака свт. Ионы, митр. Московского. 1585 г. Фотограф В. Е. Оверченко
Фото: © Музеи Московского Кремля

В кремлевских мастерских в 1585–1586 гг. была изготовлена серебряная Р. прп. Макария Калязинского. О создании Р. по приказу царя Феодора Иоанновича повествует Пискаревский летописец, в к-ром также отмечено, что в 1593 г. при посещении Калязина мон-ря в Кашине царь с боярином Борисом Годуновым «нес раку к Макарью чудотворцу и шел из города за ракою пеш, и за Деревной город и с царицею» (ПСРЛ. Т. 34. С. 199–200, 203). В Смутное время, в 1611 г., литов. людьми Р. прп. Макария Калязинского была уничтожена; новая, драгоценная, была сделана в 1699 г. на средства вкладчиков (ПСРЛ. Т. 14. С. 102. № 243).

Для Кириллова Белозерского монастыря в 1585–1586 гг. изготовлена серебряная Р. к мощам прп. Кирилла Белозерского, к-рая не была доставлена в мон-рь — «не успеша отвести за долгопутным шествием» (*Маханько, Саенкова*. 2006. С. 381). По описи 1601 г., в Успенском соборе над мощами преподобного, которые покоились под спудом, находилась каменная Р. с комплектом повседневных и праздничных надгробных покровов (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. СПб., 1998. С. 73, 245–246). Вместо утраченной в Смутное время Р. в 1642–1643 гг. на средства боярина Ф. И. Шереметева золотых дел мастером Г. Евдокимовым с др. мастерами Серебряной палаты была изготовлена Р. из кипарисовых досок, обложенная чеканным серебром (*Варлаам (Денисов), архим.* Описание ист.-археол. древностей и редких вещей, находящихся в Кирилло-Белозерском мон-ре // ЧОИДР. 1859. Кн. 3. Отд. 1. С. 5–6; *Шакурова Е. В.* Рака Кирилла Белозерского из Кирилло-Белозерского мон-ря // ПКНО, 1982. Л., 1984. С. 408–416; *Пивоварова*. 2020). С 4 сторон Р. украшена серебряными чеканными и басменными листами с золочеными крупными медальонами, а также медными листами с золочением «через огонь», колонками-пилястрами и карнизом. На крупных чеканных медальонах по сторонам Р. имеются рельефная надпись вязью из текста Жития прп. Кирилла, а также чеканные изображения погребения прп. Кирилла и сцены чудес. Мн. части Р. утрачены. Хорошо сохранилась серебряная крышка с чеканным горельефным изображением преподобного в рост (ГММК). На полях иконы-крышки по углам чеканены 4 круглые дробницы — с изображениями прп. Сергия Радонежского, прп. Алексия, человека Божия, прп. Феодора Освященного и прп. Ферапонта Белозерского. Около Р., поставленной на деревянный помост, с 2 сторон сделаны по 3 ступени, обитые медью, установлена медная решетка.

Царскими мастерами в 1585–1586 гг. была изготовлена серебряная Р. прп. Пафнутия Боровского. В 1522 г. над захоронением преподобного возвели придел. По приказу царя Бориса Годунова при его «походе» с семьей в Пафнутиев Боровский мон-рь в 1600–1601 гг. была доставлена серебряная Р. прп. Пафнутия (Труды Вятской уездной архивной комиссии. 1905. Вып. 2. С. 47).

Серебряная чеканная Р. св. Василия Блаженного для храма Покрова на Рву была изготовлена в 1587–1588 гг. в кремлевских мастерских по указу царя Феодора Иоанновича, к-рый велел ее «позлатити и учредити камением с жемчугом» (Новый летописец. 1910. Т. 14. С. 38). Р. не сохранилась (*Игошев*. 2016. С. 331).

В 1639 г. московские серебряники Савин Артемьев, Тихон Зиновьев, Матфей Григорьев, Василий Иванов начали работу над серебряной золоченой чеканной Р. прп. Варлаама Хутынского (НовгорЛет. 1879. С. 389–390). Вероятно, тогда же московскими мастерами была изготовлена бронзовая литая золоченая ажурная ограда Р., поставленная в Спасо-Преображенском соборе Хутынского мон-ря (*Игошев В. В.* Отражение традиций древнерус. искусства в наследии худож. по металлу, реставратора и исслед. Ф. Я. Мишукова // ВестнПСТГУ. 2020. Сер. 5. Вып. 38. С. 114).

Серебряная Р. св. царевича Димитрия сделана в Москве в 1628–1630 гг. царскими мастерами золотого и серебряного дела Павлом Власовым, Дмитрием Алексеевым, Василием Коровниковым, Тимофеем Ивановым, Василием Малосольцем во главе с ведущим мастером Г. Евдокимовым (*Постникова-Лосева М. М.* Золотые и серебряные изделия мастеров Оружейной палаты XVI–XVII вв. // Гос. Оружейная палата Моск. Кремля: Сб. науч. тр. по мат-м Оружейной палаты. М., 1954. С. 204. Рис. 44 на с. 201). Крупные серебряные листы, необходимые для изготовления Р., ковал из серебряных слитков московский котельных дел мастер Дмитрий Сверчков (*Забелин*. 1853. Ч. 3. С. 130). На крышке (155×86 см) в технике выколотки и чеканки представлено изображение св. царевича Димитрия в парадном облачении, в княжеском венце, со скрещенными на груди руками

и с широко открытыми глазами. Изображение украшено золочением и драгоценными камнями, а на полях чеканены 8 медальонов с поясными изображениями святых, вверху в центре, в дробнице фигурной формы,— «Троица Ветхозаветная». В 1812 г. серебряная Р. была похищена наполеоновскими солдатами, от нее сохранилась только крышка с чеканным горельефным изображением св. царевича Димитрия в рост (ГММК). В XVIII в. крышка находилась в Архангельском соборе Московского Кремля в одном киоте с иконописным изображением св. царевича Димитрия (Христианские реликвии в Моск. Кремле. 2000. С. 205–206).

Р. прп. Александра Свирского (ГРМ) была сделана в 1642–1643 гг. московскими мастерами (ГРМ, сохр. только крышка; *Петренко*. 2002. С. 28–29; *Пивоварова*. 2020. С. 127–129). Монастырские синодики называют имена 2 мастеров: «государева серебряника» Сергея Григорьева, сопровождавшего Р. из столицы в Александров Свирский мон-рь, и мастера Золотой и Алмазной палаты Семена Гурьева (*Соловьёва И. Д.* Организация иконописного дела по мат-лам архива Александро-Свирского мон-ря // НИС. 1993. С. 275). Этим ювелирам в 1643 г. по царским указам от 12 и 16 февр. выдано 300 «угорских» золотых для золочения раки и 20 аршин бархата для обивки ее внутренней поверхности. Выделены также деньги на золочение Р. (*Викторов*. 1883. С. 398).

В 1651–1652 гг. повелением царя Алексея Михайловича для мощей блгв. кнг. Анны Кашинской мастерами Серебряной палаты была изготовлена серебряная Р., украшенная 5 медальонами, с чеканной надписью и горельефным чеканным образом св. княгини на крышке. Сохранилось подробное описание этого утраченного памятника, сделанное в Большой казне Оружейной палаты 5 мая 1686 г.: «Рака серебряная, с трех сторон чеканная, четвертая сторона басемная, золочена. Наверху на кровле вычеканен образ преподобные. Подпись: св. великая Княгиня инокиня Анна Кашинская. С трех сторон пять дробниц, в них чеканены слова, в главах тропарь, на стороне на трех дробницах Преподобные похвала...» (РГАДА. Ф. 396. Московская Оружейная палата. Оп. 2. Кн. 936). В приходных и расходных книгах

Крышка раки блгв. царевича Димитрия. 1628–1630 гг. Фотография В. Е. Оверченко
Фото: © Музеи Московского Кремля

Оружейной палаты указано, что 22 окт. 1676 г. внутренняя часть Р. мастерами Оружейной палаты была «оклеена серебром» (*Викторов*. 1883. С. 444), что свидетельствует о подготовке к переложению мощей блгв. княгини в новую, серебряную Р., к-рую должны были доставить в Кашин. Однако в связи с обострением старообрядческого раскола в 1677–1678 гг. в ходе соборного рассмотрения дела об освидетельствовании мощей княгини было постановлено упразднить ее почитание как святой. С гроба княгини был

Рака для мощей вмц. Екатерины Александрийской. 1688 г., детали 1652 г. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

снят шитый покров с ее образом, а все писаные иконы «взяты к Москве» (*Голубинский*. 1903. С. 165). Р. до 1687 г. хранилась в царской казне в Оружейной палате. В 1687–1688 гг. мастерами Серебряной палаты она была переделана в Р. вмц. Екатерины Александрийской.

В 1653 г. по указу царя Алексея Михайловича 6 мастерами серебряного басменного дела Барашской слободы для собора ярославского Спасского мон-ря были изготовлены серебряные Р. для Ярославских чудотворцев, св. князей Василия и Константина. В работе принимали участие Макар Иванов, Федор Игнатьев, Кондратий Исаев, Василий Игнатьев, Лука и Мартын Потаповы (*Троицкий*. 1928. С. 45, 50, 51). На плоских крышках Р. были иконописные ростовые изображения св. князей. В документах отмечено, что «куплено сусального серебра сто [листов], а отдано серебро иконописцу Ивану Леонтьеву, ярославским чудотворцам на раку» (*Викторов*. 1883. С. 438). Эти же мастера одновременно с Р. делали серебряные оклады для иконостаса Успенского собора Московского Кремля.

Серебряная Р. вмц. Екатерины Александрийской, сделанная царскими мастерами Серебряной палаты в 1687–1688 гг. в Москве,— один из самых значительных даров монастырю вмц. Екатерины на Синае, поступивших из России. В Синайском мон-ре сохранились 3 Р. для вмц. Екатерины: мощи святой находятся в древнем, известном по описаниям еще в 1231 г. мраморном саркофаге, к-рый помещен на возвышении в центре алтаря базилики. Здесь же, в алтаре у иконостаса, поставлены 2 серебряные Р. (без мощей) — 1687–1688 гг. и 1860 г.,— присланные из России.

Серебряная Р. 1687–1688 гг. является одним из немногих сохранившихся драгоценных вкладов в Синайский мон-рь, сделанных от имени рус. царей Иоанна и Петра Алексеевичей и их сестры царевны Софии Алексеевны. Р. представляет собой деревянный прямоугольный в плане саркофаг (182,5×63×61,5 см), обитый серебряными, частично золоченными тонкими пластинами с чеканным и гравированным орнаментом. Форма

и принцип декорации Р. вмц. Екатерины, а также горельефное чеканное изображение лика аналогичны образам и декору серебряных Р., выполненных в Москве в царских мастерских в XVI–XVII вв. В отличие от серебряных Р. XVI в., напоминающих архитектурные сооружения, на Р. вмц. Екатерины вместо узорчатых плоских столбиков, расположенных между овальными медальонами с надписями, сделаны узкие гладкие полоски, а на крышке отсутствуют широкие поля. Крышка по краю обрамлена массивным двойным узорчатым кантом. На крышке чеканено высокорельефное скульптурное изображение вмц. Екатерины в рост. В ее правой руке — 7-конечный крест, в левой — свиток с чеканной рельефной надписью вязью с молитвенным обращением к Спасителю. Голову святой венчает княжеская корона, вокруг лика на плоскости крышки чеканен золоченый округлый венец с «сиянием» в виде остроконечных, плавно извивающихся лучей. Горельефные изображения рук и скульптурный, тщательно прочеканенный лик великомученицы позолочены, спадающие на плечи волосы, тонко прочеканенные по серебру частыми параллельными линиями, оставлены без золочения. Особенно выделяется мастерски выполненный одухотворенный лик святой с широко открытыми глазами. Одежды и княжеская корона украшены чеканным орнаментом, воспроизводящим драгоценные камни и жемчуг. В изображении типично рус. длинных одежд святой — телогреи и шубки — использованы сочетания чеканной фактурной проработки и гладкого отполированного металла, а также яркого солнечного цвета «огневого» золочения и белого серебра. Чеканный узор на одеждах состоит из крупных пышных белых цветов на толстых, косо срезанных стеблях с остроконечными узкими длинными листьями, проработанными фактурными чеканами, выделяющимися на отполированном гладком золоченом фоне. На фронтальной стенке Р. расположены 3 крупных медальона овальной формы с рельефными надписями, чеканенными сложной, изысканной вязью, обрамленными орнаментом трав и цветов. Два медальона с чеканными надписями представлены на торцевых стенках Р. Здесь же укреплены на скобах парные овальные массивные С-образной формы кольца-рукояти, сделанные из медного сплава и предназначенные для перенесения саркофага. Четвертая стенка Р., противоположная фронтальной, декорирована серебряной басмой с узорами трав.

Из текста чеканной многословной надписи на боковой стенке следует, что Р. была изготовлена в «лета 7196 (1688) июня въ 2 (д[ень])». Изучение серебряных деталей позволило выявить разновременные части Р., сделанные в сер. XVII в., к-рые по стилю и технике изготовления отличаются от чеканных фрагментов, выполненных в 1687–1688 гг. В ходе спешной работы над Р. для вмц. Екатерины царские мастера использовали отдельные части серебряной Р. блгв. кнг. Анны Кашинской, сделанной в 1651–1652 гг.,— 2 столбика с чеканным орнаментом трав, расположенные по торцам Р. у передней стенки, а также ажурные полосы с резным орнаментом, прибитые по краю крышки Р. (по бокам и вверху, над венцом), которые как бы заменяют отсутствующие орнаментальные поля, что является яркой конструктивной особенностью этой Р. К сер. XVII в. относятся также деревянная основа Р., скульптурно чеканенные лик и кисти рук святой, сделанные в технике выколотки и чеканки, а также узорчатый басменный оклад, закрепленный на стенке с тыльной стороны Р. Косвенно о переделке Р. блгв. кнг. Анны Кашинской и об использовании ее деталей для Р. вмц. Екатерины свидетельствует чеканная надпись на одной из 5 дробниц синайского ковчега: «...оному с[вя]т(а)му телу сію серебряную и позлащеную раку и(з) нашея црскія ка(з)ны оустроивше». Изучение особенностей стиля и техники Р. 1687–1688 гг. дает возможность получить более полное представление о типологии серебряных Р., т. к. мн. аналогичные памятники утрачены или сохранились в виде отдельных фрагментов.

Серебряная Р. вмц. Екатерины 1860 г. (167×95×75 см) с иконописным изображением лика и кистей рук святой на плоской крышке, вероятно, изготовлена в С.-Петербурге (*Игошев В. В.* Серебряная рака [XVII в.] для мощей вмц. Екатерины // Рус. иконы Синая: Жалованные грамоты, иконы и произведения декоративно-прикладного искусства XVI–XX вв. из России, хранящиеся в мон-ре св. Екатерины на Синае. М., 2015. С. 96, 414–417). Крышка украшена серебряным, частично золоченым чеканным узорчатым окладом, на фронтальной боковой стенке Р. в обрамлении густого орнамента расположены 3 крупных овальных клейма. На среднем клейме чеканено перенесение ангелами тела вмц. Екатерины на Синай, а на боковых клеймах — 4-конечные кресты.

Деревянные Р. с резным изображением на крышке XVI–XVII вв. создавались рус. мастерами по образцу серебряных и точно воспроизводили их формы и декор, но за счет материала были дешевле. На крышках деревянных Р. также располагалось горельефное резное изображение святого в рост. Напр., из дерева в 1559 г. изготовлена Р. свт. Иоанна, архиеп. Новгородского (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. С. 124; *Плешанова И. И.* Резные фигуры «старцев» в собр. ГРМ // ПКНО, 1974. М., 1975. С. 274–277), с резным изображением святого на крышке и с круглыми резными клеймами с надписями вязью на стенках. Скульптурные изображения фигур левкасили, расписывали темперой, отдельные части покрывали сусальным золотом, имитируя чеканные золотые Р. Часто встречались плоские крышки с иконописным образом святого, выполненным в технике яичной темперы по левкасу. Изображения святых нередко украшали серебряным окладом с венцом и цатой. Напр., на плоской крышке деревянной Р. XVI в. прп. Игнатия Угличского написан его образ в схиме, с чеканным золоченым венцом и цатой, украшенный серебряным позолоченным басменным окладом с чеканной медной ризой (*Савваитов*. 1902. С. 37–38).

В 1566 г. новгородскими мастерами на крышке деревянной Р. основателя Соловецкого мон-ря прп. Зосимы вырезано его горельефное изображение в рост с благословляющим жестом, в левой руке — свернутый свиток. Резной скульптурный лик святого с открытыми глазами и с длинной, сужающейся книзу раздвоенной бородой обрамлен округлым венцом с тисненным по левкасу растительным орнаментом. Подобный орнамент, часто встречающийся на новгородской серебряной басме сер. XVI в., украшает поля и фон на крышке, а также боковые стенки Р. прп. Зосимы (ГТГ, ГММК) (*Померанцев Н. Н., Масленицын С. И.*

Русская деревянная скульптура. М., 1994. С. 118–130; *Соколова И. М.* Русская деревянная скульптура XV–XVIII вв.: Кат. М., 2003. С. 80–98. Кат. 9). Этот орнамент получил широкое распространение в XVI в. в Новгороде и на Русском Севере (*Игошев В. В.* Исследование и атрибуция тиснения по левкасу на иконах XVI в. // Исслед. и консервация культ. наследия: Мат-лы конф. 2005. С. 108–117). Поля крышки Р. украшены 11 круглыми медальонами с резными рельефными поясными изображениями избранных святых. На крышке деревянной Р. прп. Савватия Соловецкого вырезана фигура святого с плоским иконописным ликом и кистями рук, к-рые обрамлены плавными рельефными складками риз. Округлый венец, поля и свет крышки Р., отдельные части стенок украшает тисненый растительный орнамент, такой же, как и на Р. прп. Зосимы. На полях крышки Р. прп. Савватия крепились 12 небольших круглых медальонов с рельефными поясными изображениями избранных святых, 3 из них утрачены. На боковых стенках Р. преподобных Зосимы и Савватия в квадратных клеймах, сгруппированных по 4 более мелких квадрата, вырезаны барельефные сцены из Жития прп. Савватия. Композиция клейм отличается от традиц. крупных круглых клейм на серебряных и деревянных древнерус. Р. XVI–XVII вв. В 60-х гг. XVII в. по заказу боярина Бориса Ивановича Морозова Р. были декорированы частично сохранившимися серебряными золочеными пластинами с чеканным орнаментом, выполненным в «цветочном стиле» гамбургскими (ГММК) и амстердамскими мастерами (*Кудрявцева А. Г.* Серебряные доски гамбургского мастера для рак преподобных Зосимы и Савватия // Сохраненные святыни Соловецкого монастыря: Мат-лы и исслед. М., 2003. Вып. 17. С. 116–122).

Деревянная Р. прп. Саввы Вишерского изготовлена в 1522 г. одновременно с освящением в Саввиной пуст. деревянной ц. Покрова Пресв. Богородицы (ПСРЛ. 2004. Т. 43. С. 216), которая неоднократно «поновлялась» или полностью переделывалась. В 1571 г. была освящена каменная ц. Покрова Пресв. Богородицы, где находилась заново сделанная Р. прп. Саввы Вишерского, «да и над чюдотворцевым гробом

Крышка раки свт. Филиппа (Колычева), митр. Московского. Посл. четв. XVII в.
Фото: © Музеи Московского Кремля

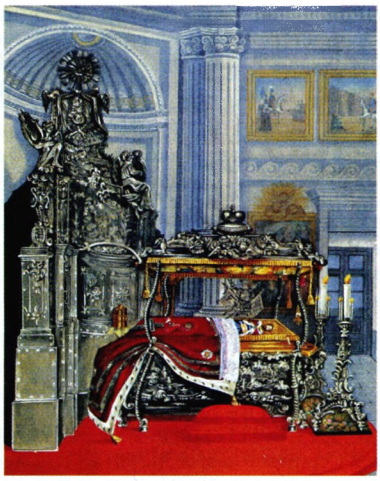
новую раку и гроб новои нарежали после государеву разгрому...» (ПСРЛ. 1929. Т. 4. Вып. 3. С. 399). В 1662 г. при обрушении Покровской ц. Р. прп. Саввы была раздроблена: «...деревянную раку и круги с летописью, на той раке бывшею раздробила кроме среднего образца чудотворца Саввы, вырезанного на верху раки на дске, которой хотя не был раздроблен, но требовал некоторой починки» (ИРИ. Ч. 3. С. 545–546). Этот резной образ прп. Саввы 1571 г. сохранился и находится в ГРМ. В 1669–1670 гг. в Москве была изготовлена новая деревянная Р. для мощей прп. Саввы Вишерского и отправлена в Новгород. Первоначально плотники выполнили заготовку, к-рую передали в Резную палату, затем над ее украшением трудились самые опытные резчики: Клим Михайлов, Давыд Павлов, Герасим Окулов, Андрей Иванов (*Снегирев*. 1856; *Соболев*. 2000. С. 287, 291). К работе, к-рая велась спешно, в т. ч. по праздничным и воскресным дням, было приказано присоединиться также «резного деревянного дела мастеру Андрею Федорову да станочникам Гришке Ермолину, Ларке да Лукашке Васильевым, Артемке Никитину, Мишке Григорьеву». По окончании резных работ Р. была за 32 дня расписана и позолочена «задворным конюхом Федькой Павловым сыном Свицерским». По окончании работы Р. упаковали в сундук, обитый внутри войлоком, «чтобы не попортилась дорогой резьба», и отправили по санному пути в Новгород (*Снегирев*. 1856; *Соболев*. 2000. С. 291).

Из Соловецкого мон-ря в 1652 г. были перенесены мощи свт. Филиппа, митр. Московского, и положены в деревянную Р. в серебряном окладе, поставленную в Успенском соборе Московского Кремля на юж. стороне у входа в храм (*Маханько, Саенкова*. 2006. С. 369). Серебряный оклад Р. был утрачен в Отечественную войну 1812 г. Крышка с горельефным скульптурным изображением святителя выполнена в технике горельефной резьбы по дереву с последующей росписью темперой по левкасу (Христианские реликвии в Моск. Кремле. 2000. С. 215–217). Мощи Новгородского чудотворца прав. Иакова Боровичского после обретения в 1544 г. и перенесения в Свято-Духовскую ц. «лежат на верх земли, в раце древяне», в 1654 г. по приказу патриарха Никона (Минова) они были перенесены в Иверский Святоозерский мон-рь на Валдае и положены в новую серебряную Р. (Там же. С. 387). В 1688 г. по заказу кн. Якова Никитича Одоевского была изготовлена деревянная Р. кн. мч. Михаила Черниговского. Она сделана в виде прямоугольного в плане ящика, стенки украшены золоченым, резным по дереву орнаментом виноградной лозы в барочном стиле, а на крышке имеется иконописное изображение святителя в рост (*Панова*. 2003. С. 84–86; *Зыбалов Ю. М.* Почитание св. блгв. кн. Михаила Черниговского в Моск. Кремле // Правосл. святыни Моск. Кремля в истории и культуре России. М., 2006. С. 69–70). В 1679–1680 гг. мастерами Никифором и Пантелеем Афанасьевыми, Василием Яковлевым, Ларионом Фёдоровым, Яковом Поликарповым в царской Серебряной палате была изготовлена серебряная Р. прп. Саввы Сторожевского (*Смирнов С. К.* Историческое описание Саввина Сторожевского

мон-ря. М., 1860. С. 44; *Троицкий.* 1928. Вып. 1; 1930. Вып. 2. С. 16, 106).

Серебряные Р. XVIII — нач. XX в. Многочисленные серебряные Р. XVIII–XIX вв. большей частью утрачены во время изъятия церковных ценностей в 20-х гг. XX в. В лучшем случае от них сохранились фрагменты, которые наряду с подробными описаниями и архивными фотографиями дают представление об этих памятниках серебряного дела. В музеях представлены редчайшие надгробные комплексы.

В собрании ГЭ находится уникальный надгробный комплекс блгв. кн. Александра Невского, происходящий из Александро-Невской лавры. Он выполнен из серебра и состоит из неск. сложных по замыслу и исполнению предметов. Р. князя сделана из дерева в 1695 г. мастерами Оружейной палаты в Москве по приказу царей Петра и Иоанна Алексеевичей. Она имеет вид прямоугольного в плане ящика с плоской крышкой с иконописным изображением святого в рост в схиме. Стенки украшены медным золоченым чеканным окладом в стиле рус. барокко, сходным с окладом на серебряной раке 1687–1688 гг. вмц. Екатерины из Синайского монастыря. Крупные круглые медальоны, крепившиеся на стенках Р., утрачены. На ковчеге (205×110×69 см) отчеканена надпись вязью: «Преподобнаго Алексія Невскаго в Владимирскаго и Всея России чюдотворца...» Деревянная Р. помещена в более крупную серебряную (266×168×123 см), изготовленную в 1747–1752 гг. в С.-Петербурге по приказу имп. Елизаветы Петровны вместе с комплексом серебряных предметов для мощей св. князя. Это большая, 5-ярусная декоративная пирамида с парными ангелами; 2 пьедестала с воинскими трофеями и 2 подсвечника составляют с Р. единый ансамбль. Предметы выполнены из 1-й плавки серебра, добытого на Колывано-Воскресенских серебряных рудниках (*Завадская Л. А.* Рака Александра Невского в собр. Эрмитажа // Александр Невский и история России. Мат-лы науч.-практ. конф. Новг., 1996. С. 86–91). На 3 сторонах серебряной Р. чеканные горельефные изображения из Жития блгв. кн. Александра Невского. Все предметы надгробного комплекса изготовлены по рис. Г. К. Гроота, эскизы ис-



Рака
блгв. кн. Александра Невского.
1859–1860 гг.
Акварель худож. А. Д. Лосева
(ГРМ)
Фото: © Русский музей, Санкт-Петербург

торических сцен на Р. разработали акад. Я. Я. Штелин, скульпторы И. Ф. Дункер и И. Франц, тексты составил М. В. Ломоносов. В надписях прославляются Александр Невский, Петр I и имп. Елизавета Петровна. В работе над Р. с надгробным комплексом принимало участие большое число художников и мастеров различных специальностей — чеканщиков, литейщиков, формовщиков, граверов и др. (*Бернякович З. А.* Русское худож. серебро XVII — нач. XX в. в собр. Эрмитажа. Л., 1977. С. 264. Ил. 43–45; Sinai. Byzantium. Russia: Orthodox art from the 6th to the 12th cent. 2000. P. 321–322). Серебряная Р., изготовленная в 1807 г. для мощей Смоленского блгв. кн. Андрея (мощи покоились под спудом в Никольской ц. Переславля-Залесского), сохранилась в Переславль-Залесском музее в виде 4 фрагментов — крупных серебряных дробниц. В 1807 г. дубовый гроб был обложен чеканным, частично золоченным серебром и украшен крупными дробницами с чеканными и гравированными черневыми изображениями и надписями, херувимами и цветочными гирляндами (Церк. и различные описи Переславской Николаевской Князь-Андреевской ц. 1812 и 1870 гг. // Архив ПЗИХМ. Инв. № 10179. Л. 36 об.). На одном из фрагментов Р. вырезано и заплавлено чернью имя мастера — Трифон Семенов Добряков (*Игошев В. В.* Худож. серебро из Переславль-Залесского музея-заповедника XV–XVIII вв. М., 2020. С. 138–139, 362–365).

Серебряная Р. 1-й пол. XIX в. свт. Варсонофия, еп. Казанского, утрачена в 20-х гг. XX в. Сохранилась серебряная крышка с чеканной рельефной фигурой свт. Варсонофия (Национальный музей Республики Татарстан), на изображение определенное влияние оказали католич. образцы — святитель представлен с закрытыми глазами.

По заказу царя мч. Николая II Александровича и по проекту главного художника ювелирной фирмы Оловянишниковых С. И. Вашкова в 1913 г. сделаны «рисунок и модель раки» (64×34×25 см) сщмч. Ермогена, патриарха Московского и всея Руси. В этой маленькой Р. помещались модель деревянного гроба и икона святителя на оловянной пластине; на внутренней стороне крышки Р. указано, что ее изготовили царским «повелением» и «иждивением» «для почивания честных мощей» сщмч. Ермогена (ГИМ).

В 1914 г. по этой модели мастерами ювелирной фирмы Оловянишниковых была сделана ныне утраченная большая Р. сщмч. Ермогена для одноименного храма, устроенного в подклете собора Чудова мон-ря (*Георгиевский.* 1914. С. 3–15). Одновременно с Р. был выполнен из кипарисовых досок гроб с серебряными рукоятями и чеканными накладками фигурной формы, закрепленный на особых носилках, к-рый вынимали из Р. и носили во время торжественных крестных ходов. Боковые стенки Р. украшены чеканными серебряными листами с растительным орнаментом и драгоценными камнями. На 2-скатной крышке Р. по фронтальной стороне в центре имелись эмалевое поясное изображение благословляющего сщмч. Ермогена с Евангелием в киотце и широкий поясок крупной чеканной надписи вязью текста тропаря. На фронтальной стенке в центре помещена дробница фигурной формы с чеканным изображением 8-конечного Голгофского креста. Форма Р. сщмч. Ермогена повторяет формы раннехрист. мраморных саркофагов, в особенности саркофага блгв. кн. Ярослава Мудрого.

По проекту Вашкова ювелирами фирмы Оловянишниковых выполнена Р. для мощей свт. Макария, митр. Московского (*Вашков С. И.* Религиозное искусство: Сб. работ церк. и гражданской утвари, исполненной товариществом П. И. Оловянишников и сыновья. М., 1911[2]. С. 140–141).

Стенки Р. обиты басменным окладом с густым узором переплетающихся стеблей трав и цветов. По периметру сделан поясок с чеканной надписью и орнаментом, а в месте его разрыва в центре на фронтальной стенке — иконописное поясное изображение свт. Макария, держащего 8-конечный крест и закрытое Евангелие. На противоположной стороне Р., в месте разрыва пояска с узором,— процветший крест, а на 2 боковых стенках — архангелы на фоне 4-конечного креста и парные рукояти. Р. покоится на 4 массивных блоках из белого камня. Лапидарные и мощные формы Р., изготовленных в стиле рус. модерна по проекту Вашкова, включают лучшие традиции и раннехрист. мраморных саркофагов, и памятников древнерус. искусства, сочетающихся со стилем модерн.

Лит.: *Забелин И. Е.* О металлическом производстве в России до XVII в. // ЗРАО. 1853. Т. 5. Вып. 1; *Снегирев И. М.* Моск. Успенский собор. М., 1856; *Макарий (Миролюбов), архиеп.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 124; *Викторов А. Е.* Описание записных книг и бумаг старинных Дворцовых приказов: 1613–1725 г. М., 1883. Вып. 2; *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых Русской Церкви. М., 1903²; *Срезневский И. И.* Мат-лы для словаря древнерус. языка по письменным источникам. СПб., 1903. Т. 3; *Георгиевский В. Т.* Рака и облачение для мощей свт. Гермогена // Светильник: Религ. искусство в прошлом и настоящем. 1914. № 9. С. 3–15; *Олсуфьев Ю. А.* Опись древнего церк. серебра б. Троице-Сергиевой лавры (до XVIII в.). Серг. П., 1926; *Троицкий В. И.* Словарь моск. мастеров золотого и серебряного и алмазного дела XVII в. Л., 1928. Вып. 1. С. 34; Вып. 2. С. 16, 106; *Постникова М. М., Мишуков Ф. Я.* Изделия из драгоценных металлов // Рус. декоративное искусство. М., 1962. Т. 1. С. 357, 367–368; *Либман М. Я.* Немецкая скульптура 1350–1550. М., 1980; Русское серебро XIV — нач. XX в. из фондов Гос. музеев Моск. Кремля. М., 1984; *Плешанова И. И., Лихачева Л. Д.* Древнерусское декоративно-прикладное искусство в собр. ГРМ. Л., 1985. С. 202. Ил. 68, 69; *Беляев Л. А.* Русское средневек. надгробие: Белокаменные плиты Москвы и Северо-Вост. Руси XIII–XVII вв. М., 1996; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV в. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 1996. С. 190–191; *Соболев Н. Н.* Русская народная резьба по дереву. М., 2000; Христианские реликвии в Моск. Кремле / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000; *Мартынова М. В.* Художественный металл в интерьере Архангельского собора // Архангельский собор Моск. Кремля. М., 2002. С. 407–409; *Петренко Т. А.* Произведения древнерус. прикладного искусства из Александро-Свирского монастыря (по архивным мат-лам) // Страницы истории отеч. искусства: XII — 1-я пол. XIX в. СПб., 2002. Вып. 7. С. 24–45; *Бакалова Е.* Реликвии у истока культа святых // Восточнохрист. реликвии / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2003; *Панова Т. Д.* Кремлевские усыпальницы: История, судьба, тайна. М., 2003; *Седов В. В.* Погребения «святых князей» и архитектура княжеских усыпальниц Др. Руси // Восточнохрист. реликвии / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2003; *Пятницкий Ю. А.* Жалованная грамота 1689 г. мон-рю св. Екатерины на Синае // Россия и христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 444–448; *Маханько М. А., Саенкова Е. М.* Реликвии по известиям рус. летописей XI–XVII вв. // Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2006. С. 355; *Богданович Е.* Перформативность усыпальниц в византийской церкви: святилища и реликварии св. Димитрия // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2011. С. 275–316; Византийские древности: Произведения искусства IV–XV вв. из собр. Музеев Моск. Кремля: Кат. / Отв. ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2013. С. 114–119; Ризница Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 2014. [Т. 1]: Троице-Сергиев мон-рь. С. 244; *Игошев В. В.* Была ли переделана серебряная рака св. кнг. Анны Кашинской 1652 г. в раку св. Екатерины из Синайского мон-ря в 1687–1688 гг.? // XVII–XVIII науч. конф. «Экспертиза и атрибуция произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусства»: Мат-лы 2011, 2012 / ГТГ. М., 2015. С. 158–170; *он же.* Серебряная рака прп. Сергия Радонежского и аналогичные саркофаги XVI–XVII вв. работы царских мастеров // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Духовное служение Отечеству. Мат-лы IX междунар. науч. конф. 16–17 окт. 2016 г. Серг. П., 2016. С. 325–334; *он же.* Строгановское худож. серебро XVI–XVII вв. М., 2018; *Пивоварова Н. В.* Серебряные раки рус. чудотворцев XVII в.: К вопросу о конструктивных особенностях и декоративном оформлении драгоценных рельефных надгробий при первых царях из династии Романовых // Вестник сектора древнерус. искусства. 2020. № 1. [Ч. 1:] Произведения 1640-х гг. С. 126–139.

В. В. Игошев

РАКИТНЯ́НСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Белоцерковской и Богуславской епархии УПЦ, существовало с 23 дек. 2010 по 20 июля 2012 г. Решением Синода УПЦ от 23 дек. 2010 г. епископом Ракитнянским был избран секретарь *Белоцерковской и Богуславской епархии* архим. *Никодим (Барановский),* епископская хиротония состоялась 25 дек. 2010 г. Кафедральным храмом епархии являлся собор в честь Рождества Пресв. Богородицы в пос. Ракитное Киевской обл. (Украина). Р. в. стало одним из первых вик-ств, архиерей которого, согласно новому порядку епархиального управления в УПЦ, являлся правящим епископом для части территории епархии. 20 июля 2012 г. еп. Никодим был переведен на *Ровеньковское викариатство* Луганской и Алчевской епархии. Впосл. Р. в. не замещалось.

Ист.: Журнал № 45 заседания Свящ. Синода УПЦ от 23 дек. 2010 г.; Вісник пресс-службы УПЦ. 2011. № 112; Журнал № 66 заседания Свящ. Синода УПЦ от 20 июля 2012 г.

В. Г. Пидгайко

РА́КОВИЦА, жен. мон-рь во имя арх. Михаила Белградской епархии Сербской Православной Церкви. Находится в одноименном районе на окраине Белграда. Предположительно основание Р. датируется XIV в., а возведение сохранившейся трехнефной церкви в моравском стиле – периодом между восстановлением Печской Патриархии (1557) и великим переселением сербов (1690). Валашский воевода Константин Брынковяну Басараб в повеле 1701 г. сообщал, что Р. возвел валашский воевода Раду. Исследователи выдвигают различные предположения о личности основателя: Р. Флора полагает, что речь идет о мунтенийском воеводе Раду Великом (1495–1508), Д. Кашич — о валашском воеводе Раду I (1377 — ок. 1385), связанном родственными узами с серб. кн. мч. *Лазарем* (1371–1389).

Впервые Р. упоминается в путевых записках Феликса Петанчича 1502 г., затем — в тур. описях 1560 г. Сохранилось неск. свидетельств об обители от кон. XVII в. Записи 1684 г. сообщают, что хаджа Комнен вложил в Р. Четвероевангелие, а Мария – ВЗ на помин души Михаила.

Интересна фигура настоятеля обители — мон. Григория. В документах Посольского приказа сохранилось донесение, согласно к-рому он по заданию думного советника П. Б. Возницына, пребывавшего с миссией на венг. землях, неск. раз в 1698 г. ходил в мирском платье в «турской стан» и передавал письма тур. министру А. Маврокордату, а в 1699 г. в Стамбуле он доставлял послания рус. посла в Османской империи Е. И. Украинцева Иерусалимскому патриарху и обратно (Москва — Сербия, Белград — Россия: Сб. док-тов и мат-лов. М.; Београд, 2009. С. 354. № 127). 11 июня 1701 г. мон. Григорий подал царю челобитную, в которой просил передать обители Евангелия напрестольное и повседневное, Апостол, Минеи месячные и общую, Цветную и Постную Триоди, Псалтири «са заведованием» и учебную, «акафиихисис», 2 Часослова, Устав, Соборник, сочинения Григория Назианзина, крест напрестольный в окладе, священнические облачения, потир, дискос и кадило (Там же. С. 469). В знак благодарности за труды сверх просимого царь даровал 4 иконы и 100 р. В том же 1701 г. мон. Григорий, вероятно по пути в Москву или обратно, посетил

Валахию и получил от воеводы Константина Брынковяну Басараба вышеупомянутую повелью, согласно к-рой Р. ежегодно будет получать помощь в размере 100 больших кусков соли. В 1705 г. Григорий, уже в сане архимандрита, вместе с попом Виссарионом и иеромонахом из монастыря Рача Иерофеем совершил паломничество в Иерусалим.

В период с 1718 по 1739 г. Р. находилась на австр. территории. Во время австро-тур. войны 1737–1739 гг. она оказалась на линии фронта, поэтому монахи были вынуждены уйти в мон-рь *Ремета,* взяв ризницу и богослужебные книги. В 1739 г., когда освобождение Белграда от турок было невозможно, раковицкие и реметские монахи составили договор об объединении обителей, но при этом оговаривалось возвращение в Р. 3–4 монахов для совершения регулярных богослужений. В 1778 г. упоминается настоятель Р. архим. Спиридон (Виткович): он поехал в Россию, чтобы навестить переселившихся туда родственников, и там скончался. Обитель вновь пострадала во время австро-тур. войны 1788–1790 гг., но полностью разрушенные келейные корпуса были вскоре восстановлены.

Расцвету Р. в XIX в. способствовали представители серб. правящей династии *Обреновичей.* Кн. Милош в 1822 г. возвел келейный корпус с большой трапезной. На средства Томании, супруги Ефрема Обреновича, построили жилой корпус (Томаниин конак); вместе с мужем и детьми она была похоронена в припрате монастырского храма. Там же похоронен и известный серб. ген. М. Блазнавац.

Совр. облик церковь Р. получила в 1862 г., при настоятеле Иосифе Требиньце. Благодаря денежным пожертвованиям кн. Михаила Обреновича церковь была достроена, поставили новый иконостас, рядом возвели звонницу и еще один жилой корпус. В нач. XX в. иконы для иконостаса выполнил мон. сщмч. *Рафаил (Момчилович).*

В 1906 г. в Р. начала действовать 4-летняя монашеская школа (см. *Пузовић П.* Монашка школа у ман-ру Раковица. Београд, 2011). В 1912–1914 гг. ею с перерывом руководил свящ. *Иосиф* (*Цвийович;* впосл. митрополит Скопский). В начале первой мировой войны учащиеся школы сформировали отряд и в 1914 г. участвовали в освобождении Белграда. В 1921 г., после перерыва, школа возобновила деятельность.

Монастырь Раковица. Фотография. 2018 г.
Фото: М. Магдевский / Wikimedia Commons

В 1925 г. руководитель школы архим. *Платон* (*Йованович;* впосл. епископ Баня-Лукский) возвел для нее и типографии здание (Платонов конак; рус. архит. В. В. Сташевский). В 1931–1932 гг. в школе преподавал иером. *Иоанн* (*Кухтин;* впосл. митрополит Пражский и всей Чехословакии). В 1932 г. школу перевели в мон-рь *Дечаны.* В 1933 г. в Р. состоялись занятия миссионерского певч. курса. 1 марта 1934 г. по благословению патриарха Сербского *Варнавы (Росича)* в обители открылась 3-летняя синодальная иконописная школа под рук. рус. старообрядческого иконописца и реставратора П. М. Софронова. После смерти патриарха Варнавы, летом 1937 г., школа была закрыта. Обучение в ней успел пройти 21 чел.— сербы, русские (в т. ч. еп. Печерский *Иоанн (Булин)*), македонцы и боснийцы (*Рајчевић У.* Синодска иконописна школа у ман-ру Раковица код Београда // Руска емиграција у српској култури XX в.: Зб. радова. Београд, 1994. Књ. 2. С. 78–83; *Ржоутил М.* «Желание мое и попечение в том, чтобы не погибло и не ушло в историю правильное иконописание»: Письма книгописца П. М. Софронова кнг. Н. Г. Яшвиль 1930-х гг. // Старообрядчество в России (XVIII–XX вв.). М., 2013. Вып. 5. С. 518–585).

Во время второй мировой войны в Р. некоторое время жил патриарх Сербский *Гавриил V (Дожич).* В военные годы в Платоновом конаке жили дети серб. беженцев из Хорватии. С 1949 г. в зданиях мон-ря располагалась Белградская ДС (богословия свт. Саввы Сербского, в нач. 1958 г. вернулась в Белград; см.: *Игнатије (Марковић), мон.* 175 година Богословије св. Саве у Београду (1836–2011). Београд, 2011. С. 155–166), а в 1958–1962 гг.— больница для пациентов с микозом. С 1959 г. Р. является жен. мон-рем. В 1999 г. обитель пострадала во время бомбардировки Белграда авиацией НАТО.

Во дворе мон-ря похоронены патриархи Сербские *Димитрий (Павлович)* и *Павел (Стойчевич).*

Ист.: *Шафарик Ј.* Два писмена споменика који се тичу ман-ра Раковица код Београда // Гласник Дружтва српске словесности. Београд, 1866. Год. 17. Књ. 20. С. 229–235; *Стојановић.* Записи. 1902. Књ. 1. Бр. 1832, 1837; 1923. Књ. 4. Бр. 7061; 1925. Књ. 5. Бр. 7341; *Руварац Д.* Опис српских фрушкогорских ман-ра. Сремски Карловци, 1903. С. 342; *Димитријевић С. М., прот.* Грађа за српску историју из рус. архива и б-ка. Београд, 1922. С. 221–222. (ССКА. Т. 53. Други разред; 45).
Лит.: *Милићевић М. Ђ.* Манастир Раковица // *Он же.* Манастири у Србији. Београд, 1867. С. 16–18; *Рувим, архим.* Манастир Раковица. Београд, 1909, 2007р; *Платон (Јовановић), архим.* Раковица. Београд, 1927; *Флора Р.* Повеља Константина Брѣнковеана: Прилог питању постанка ман-ра Раковице. Нови Сад, 1956; *Кашић Д.* Манастир Раковица. Београд, 1970; *Петровић М.* Црква манастира Раковца: Пропорције у плану основе // Грађа за проучавање споменика културе Војводине. Нови Сад, 1999. Год. 20. С. 81–104; *Симић З.* Стари манастир Раковица // Соопштења. Београд, 2009. Књ. 41. С. 319–331; *Симић З., Јанковић М.* Локалитет стари ман-р Раковица // Гласник Друштва конзерватора Србије. Београд, 2008. Бр. 32. С. 74–77; 2009. Бр. 33. С. 94–98; *Ђокић Н.* Манастир Раковица // Натписи и записи. Београд, 2016. Књ. 2. С. 87–105; *Даутовић В.* Мобилијар Обреновића из београдског Старог ман-ра Раковица // Обреновићи у музејским и другим збиркама Србије и Европе. Горњи Милановац, 2018. Т. 5. С. 107–135.

Прот. П. Пузович

РА́ЛЛИС [греч. Ράλλης] Георгиос (1804, К-поль — 1883, Гастайн (ныне Бад-Гастайн, земля Зальцбург, Австрия)), греч. ученый и гос. деятель. Р. происходил из семьи фанариотов. Его отец, Александрос Раллис, работал на османской дипломатической службе, но в начале греч. национально-освободительного восстания, в 1821 г., был обвинен в измене и казнен. Р. переехал в Париж, а затем в Вену, где получил юридическое образование. В 1829 г. вернулся в Грецию, стал судьей в г. Аргос, затем — прокурором в судах Фив и Афин. Впосл. Р. сделал блестящую карьеру одновременно в академической среде и на гос. службе.

В 1837 г. Р. был избран профессором коммерческого права в только что открытом Афинском ун-те, в 1838–1841 и 1867–1869 гг. работал ректором Афинского ун-та. В 1849–1861 гг. Р. являлся председателем Верховного суда Греции (Ареопага), неск. раз занимал пост министра юстиции (1841–1843, 1848–1849, 1857–1860), временно исполнял обязанности министра финансов (1842–1843) и министра иностранных дел (1849).

Р. познакомил греч. юридическое сообщество с достижениями европ. правовой науки. В 1831 г. он издал 1-й полный новогреч. перевод книги швейцар. юриста Э. де Ваттеля «Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов» 1758 г. (Δίκαιο τῶν ἐθνῶν, ἢ Ἀρχαὶ τοῦ φυσικοῦ νόμου προσηρμοσμένου εἰς τὴν διαγωγὴν καὶ εἰς τὰ πράγματα τῶν ἐθνῶν καὶ τῶν κυριαρχῶν. Ναύπλιον, 1831). Перевод Р. посвятил верховному правителю Греции И. Каподистрии. В 1838 г. вышел совместный перевод М. Ренериса и Р. «Учебника римского права» нем. юриста Ф. Макельдея (Ἐγχειρίδιον τοῦ Ῥωμαικοῦ δικαίου. 2 τ. Ἀθῆναι, 1838) с посвящением королю Греции Оттону. Книга была расширена за счет греч. источников визант. периода (*«Василик»* и трудов Константина *Арменопула*). В предисловии переводчики писали, что в отличие от Зап. Европы в греч. мире живая традиция рим. права не прерывалась и жители свободной Греции по сей день ощущают себя римлянами, поэтому рим. право не должно восприниматься ими как нечто чуждое. Цель восстановить утраченную связь между греч. и европ. традициями изучения рим. права преследовало и издание перевода «Институций» антецессора Феофила (*Θεοφίλου Ἀντικήνσωρος* Τὰ Ἰνστοτοῦτα. Ἀθῆναι, 1836). В последующие годы Р. занимался систематизацией торгового права (Ἑρμηνεία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐμπορικοῦ δικαίου. 3 τ. Αθῆναι, 1848–1851) и совместно с еще одним профессором Афинского университета М. Потлисом — публикацией памятников гражданского (Ἑλληνικοὶ κώδικες· Μετὰ τῶν τροποποιούντων αὐτοὺς νεωτέρων Νόμων καὶ Βασιλικῶν Διαταγμάτων. 2 τ. Ἀθῆναι, 1844) и церковно-канонического права с VI по XIV в. (*Афинская синтагма*).

Лит.: Ράλλης Γ. // ΘΗΕ. Τ. 10. Σ. 755–756; *Troianos S.* Staatskirchenrecht an der Universität Athen im 19. und 20. Jh. // Verfassungsgeschichte und Staatsrechtslehre: Griechisch-deutsche Wechselwirkungen / Hrsg. G. Kassimatis, M. Stolleis. Fr./M., 2001. S. 169–180; *idem.* Der lange Weg zu einer neuen Rechtsordnung // Byzanzrezeption in Europa: Spurensuche über das Mittelalter und die Renaissance bis in die Gegenwart / Hrsg. F. Kolovou. B., 2012. S. 273–295. (Byzant. Archiv; 24); *idem.* Das byzantinische Recht im 19. und frühen 20. Jh. // *Idem.* Die Quellen des byzantinischen Rechts. B.; Boston, 2017. S. 351–381; *Petmezas S. D.* From Privileged Outcasts to Power Players: The «Romantic» Redefinition of the Hellenic Nation in the Mid-Nineteenth Century // The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism, and the Uses of the Past (1797–1896) / Ed. R. Beaton, D. Rocks. Farnham; Burlington, 2009. P. 123–136; *Sotiropoulos M.* European Jurisprudence and the Intellectual Origins of the Greek State: The Greek Jurists and Liberal Reforms (ca 1830–1880): Diss. L., 2014; *Malaspina E. F.* L'eterno ritoro del «Droit des gens» di Emer de Vattel (sec. XVIII–XIX): L'impatto sulla cultura giuridica in prospettiva globale. B., 2017. P. 226–228.

Л. В. Луховицкий

РАЛЬФС [нем. Rahlfs] Альфред (29.05.1865, Линден (ныне в черте Ганновера, Германия) — 8.04.1935, Гёттинген, там же), нем. лютеран. теолог и библеист, один из представителей *Истории религий школы,* исследователь текста *Септуагинты.* Учился в ун-те г. Галле и в Гёттингенском ун-те (1883–1885), в Гёттингене (1885–1886) изучал теологические дисциплины, философию и востоковедение (*Schäfer.* 2016. S. 8–9), ученик П. А. де *Лагарда.* Докторскую диссертацию в 1887 г. защитил в Гёттингене. Здесь же, в Гёттингенском ун-те, был преподавателем: приват-доцент (с 1891), экстраординарный (1901–1914), ординарный профессор по ВЗ (с 1919). В 1933 г. вышел в отставку. С 1918 г. член Гёттингенской АН.

Под влиянием Лагарда начал составлять критическое издание текста LXX с целью реконструировать его первоначальный вариант. Для этого в 1907 г. вместе с рядом известных нем. специалистов по ВЗ основал «Гёттингенский проект по Септуагинте» (Göttinger Septuaginta-Unternehmen) при Гёттингенской и Берлинской академиях наук и искусств. Под руководством Р. работала международная комиссия, со стороны РПЦ в ее работе принял участие И. Е. *Евсеев.* В рамках проекта (с 1908 по 1934) собрано множество копий рукописей и сформулированы принципы издания. Еще при жизни Р. вышли первые 3 тома «Исследований по Септуагинте» (Psalmi cum Odis, Ruth, Genesis). (О значении этого издания для реконструкции истории текста и о роли результатов исследований Р. см. в ст. *Септуагинта.*) После смерти Р. издано еще 20 томов. Система обозначений собранных копий рукописей LXX известна под названием «нумерация Ральфса», она получила международное признание.

Соч.: Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters. B., 1901; Verzeichnis der griechischen Handschriften des AT, für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt. B., 1914; Das Buch Ruth griechisch als Probe einer kritischen Handausgabe der Septuaginta. Stuttg., 1922; Psalmi cum Odis. Gött., 1931. (Septuaginta. VTG; 10); Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Stuttg., 1935 (многочисленные переиздания, последнее — Idem / Ed. altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Stuttg., 2006); Septuaginta-Studien: Vermehrt um einen Aufsatz aus dem Nachlass. Gött., 1965². 3 Bde in 1; Verzeichnis der griechischen Handschriften des AT. Gött., 2004. Bd. 1. Tl. 1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jh. / Bearb. D. Fraenkel. (= Septuaginta. VTG. Suppl).
Лит.: *Schäfer N.* A. Rahlfs (1865–1935) und die kritische Edition der Septuaginta: Eine biographisch-wissenschaftsgeschichtliche Studie. B.; Boston, 2016 [Библиогр.].

РА́МА [санскр. Rāma], главный герой древнеинд. эпоса *«Рамаяна».* Большинство индуистов считают Р. аватарой бога Вишну, некоторые видят в нем самодостаточное верховное божество (напр., последователи вишнуитской школы Рамананда-сампрадая) или культурного героя (члены далитской общины Вальмики-самадж). Имя Р. первоначально имело значение «черный», «темный», «смуглый», но большинство средневек. и совр. индуистских авторов переводят его как «радующий». Вероятно, первые сказания о Р. начинают складываться в VIII–VI вв. до Р. Х., окончательно оформляясь в форме эпической поэмы к V–II вв. до Р. Х. В самых ранних частях «Рамаяны» Р. предстает перед читателем как справедливый правитель, идеальный муж, сын, брат, доблестный воин, преданный своему долгу. Его постоянные эпитеты — Рагхава (представитель династии Рагху), Рагхуприя (любимец Рагхавов), Рагхавендра (Индра из династии Рагху), Рагхунандана (сын династии Рагху), Дашаратханандана (сын царя Дашаратхи). Во всей последующей традиции Р.— марьяда-пурушоттама, «идеальный человек», объект почитания и образец для подражания. Изображается Р. как юноша, вооруженный луком

и стрелами. В нач. I в. утверждается представление о Р. как о земном воплощении Вишну, о чем помимо «Рамаяны» сообщают автор «Вишну-пураны», альвары (напр., Наммальвар в поэме «Тируваймоли») и др. Самый древний из сохранившихся храмов Р., Раджив-лочан мандир, находится в окрестностях г. Райпур (штат Чхаттисгарх) и датируется VII в., что свидетельствует о его развитом культе в ту эпоху.

Согласно «Рамаяне», Р.— старший сын царя Кошалы Дашаратхи и его 1-й жены Каушальи, к-рые в одной из прошлых жизней были прародителями человечества Ману и Шатарупой, снискали особую милость Вишну, к-рый пообещал родиться у них в качестве сына. Почти одновременно с Каушальей 2 др. жены царя — Кайкейи и Сумитра — родили Бхарату и братьев Лакшману и Шатругхну. В развитой традиции Р. и 3 брата — воплощения Вишну и его различных аспектов. В частности, Лакшмана — это мировой змей Шеша, на котором покоится Вишну и головы которого поддерживают многочисленные вселенные. Супруга Р.— Сита, дочь царя Митхилы Джанаки. Ее имя дословно переводится как «борозда», оно встречается уже в «Атхарва-веде» и относится к одной из богинь земли, плодородия, символизирующих пашню. Неслучайно в «Рамаяне» Сита появляется из земных недр: вспахивая поле во время засухи, Джанака натыкается на деревянный ларец, где и находит свою буд. дочь. В культе Р. Сита играет роль его энергии, шакти, а в эпической лит-ре она образец поведения идеальной жены, матери, дочери и сестры. Еще один постоянный спутник Р.— вождь ванаров (обезьянолюдей, или просто обезьян) Хануман, к-рый помог герою вызволить супругу из плена на Ланке, где она оказалась после ее похищения правителем о-ва Раваной. Хануман — образец верности и преданности. Его широко почитают по всей Индии, особенно на севере, как вместе с Р., так и в качестве самостоятельного божества.

В XIV в. в Варанаси благодаря проповедническим усилиям поэта-святого Свами Рамананды появляется община Рамананда-сампрадая, в которой Р. почитается как верховное божество. Ее последователи — рамананди — верят в то, что Р.— тот самый древний дух, Парабрахман или Параматман, к-рый стоит у истоков мироздания и о к-ром повествуют Веды. С их т. зр., он включает 2 основных аспекта — сакара, или обладающий именем, формой и благородными качествами царевич Р., и ниракара, или всепроникающее начало, находящееся за пределами любых определений. Высшие боги индуизма — Брахма, Вишну и Шива — лишь его функциональные проявления, призванные творить, поддерживать и разрушать миры. Будучи эгалитаристами, рамананди считают, что Р. видит всех людей равными: для него не существует разницы между индусами и мусульманами, брахманами и неприкасаемыми. Рамананда, к-рому приписывают фразу: «Не спрашивай человека о его происхождении или касте: кто воспевает Хари (Вишну или Раму), тот принадлежит Хари», принимал всех, кого отвергали ортодоксальные учителя. Так, среди его учеников были мусульманин Кабир, благодаря к-рому имя Р. стало нарицательным в сев-роинд. языках и наречиях для обозначения Бога в принципе, башмачник Равидас и др. По мнению рамананди, чтобы обрести милость Р., не нужно прибегать к сложным ритуалам или заниматься подвижничеством — достаточно лишь полностью предаться ему, непрестанно повторяя его имя. В наст. время рамананди — одни из наиболее активных проповедников культа Р., располагающих многочисленными храмами в Сев. Индии и многомиллионной армией садху (отшельников).

В XVI в. под влиянием наследия Рамананды поэт Госвами Тулсидас пишет свою версию истории о Р. под названием «Рамачаритманаса», или «Озеро деяний Рамы». Ее главное отличие от «Рамаяны» Вальмики в том, что она была написана не на санскрите, языке образованных людей, а на народных наречиях, впосл. положенных в основу совр. лит. хинди. Популярность поэмы Тулсидаса способствовала становлению образа Р. как одного из главных и любимых божеств для индийцев, говорящих на хинди. В «Рамачаритманасе» Р. сразу предстает как Всевышний, пришедший на землю, отвечающий на молитвы и чаяния своих почитателей. История отношений между Р. и Ситой стала более романтичной, добавлена сцена их встречи в цветочном саду перед сваямварой (см. ст. «Рамаяна»), исчезли эпизоды, связанные с финальным изгнанием Ситы. Одна из причин, по которым Тулсидас написал свою «Рамаяну», заключалась в том, чтобы в условиях мусульм. владычества вдохновить индийцев на борьбу с завоевателями и на сохранение собственного духовного и культурного наследия.

Р.— до сих пор одно из самых почитаемых божеств в Сев. Индии. В его честь каждой весной проводится праздник Рама Навами, день рождения (или воплощения) Р., регулярно организуются публичные чтения «Рамаяны» (Рама-катха), к-рые транслируются по основным каналам инд. телевидения. Во время 9-дневного осеннего праздника Наваратри разыгрываются рамлилы, театрализованные представления о жизни Р. и Ситы, причем актеры, задействованные в них, воспринимаются как земные воплощения своих персонажей, им оказывается особый почет. В последний день рамлилы сжигается чучело Раваны, празднуется победа добра над злом.

Р. известен не только индуистам — история о нем приводится в джайнской и буддийской лит-ре, а также в священной книге сикхов «Шри Гуру-грантх Сахиб». По мнению джайнского поэта Вималасури, Р. был приверженцем ахимсы, а Равану убил его брат Лакшмана, впосл. оказавшийся за этот поступок в аду. Буддийская «Дашаратха-джатака» показывает Р. как предыдущее воплощение Будды Гаутамы, что способствовало популяризации образа во мн. странах Юго-Вост. Азии. Так, свои версии «Рамаяны» появились в Таиланде, Индонезии и Малайзии. В кн. «Шри Гуру-грантх Сахиб» имя Р. может относиться как к Всевышнему, не имеющему зримого образа (наследие поэзии Кабира, отдельные произведения которого включены в сикхское писание), так и к главному герою эпоса (к-рого сикхи не считают Богом).

Лит.: *Tulasīdāsa Goswāmī.* Śrī Rāmacaritamāṅasa. Gorakhpur, s. a.; Vālmīki Rāmāyaṇa. Gorakhpur, s. a.; *Демченко М. Б.* Наследие Рамананды и его влияние на формирование культа Рамы в качестве верховного божества // Евразия: Духовные традиции народов. М., 2012. С. 160–168.

М. Б. Демченко

РАМАДА́Н [персид., тюрк. рамазан], 9-й месяц мусульм. календаря, в к-рый верующим предписано соблюдать пост (ас-саум). Один из

5 столпов *ислама*. Р. начинается на следующий день после очередного новолуния и длится 29–30 дней. Пост — это время молитвы, размышления и духовного общения, празднование первого откровения, полученного *Мухаммадом*. В течение месяца правоверные мусульмане в дневное время отказываются от приема воды, пищи, курения и интимной близости. Пост начинается на рассвете (после утреннего азана) и заканчивается с заходом солнца (после вечернего азана). Продолжительность времени от рассвета до заката варьируется в разных частях света в зависимости от летнего или зимнего солнцестояния. Большинство мусульман постятся ежедневно в течение 11–16 часов во время Р. Однако в полярных регионах период между рассветом и закатом летом может превышать 22 часа, напр. в Исландии или на севере России. В районах, характеризующихся непрерывными ночью или днем, мусульмане следуют графику поста, соблюдаемому в ближайшем городе, в то время как другие следуют времени Мекки.

Р. упоминается в *Коране* один раз: «Поститься следует считанное количество дней. А если кто из вас болен или находится в пути, то пусть постится столько же дней в другое время. А тем, которые способны поститься с трудом, следует во искупление накормить бедняка. А если кто добровольно совершает доброе дело, то тем лучше для него. Но вам лучше поститься, если бы вы только знали! В месяц рамадан был ниспослан Коран — верное руководство для людей, ясные доказательства верного руководства и различение. Тот из вас, кого застанет этот месяц, должен поститься. А если кто болен или находится в пути, то пусть постится столько же дней в другое время. Аллах желает вам облегчения и не желает вам затруднения. Он желает, чтобы вы довели до конца определенное число дней и возвеличили Аллаха за то, что Он наставил вас на прямой путь. Быть может, вы будете благодарны» (II 184–185).

Мусульманам желательно за полчаса до появления зари закончить утренний прием пищи (сухур) и начать разговение (ифтар) сразу после наступления времени разговения. Разговляться рекомендуется водой, молоком и финиками по традиции, восходящей к Мухаммаду. После обязательной ночной молитвы (иша) совершается желательная молитва таравих (перерыв, отдых), называемая так потому, что после каждых ее 4 ракатов молящиеся отдыхают и слушают назидания имама.

В один из 10 последних нечетных дней Р. отмечается Ночь предопределения, или Ночь судьбы (см. ст. *Лейлят аль-кадр*), в память о даровании Мухаммаду 1-й суры Корана в пещере Хира горы Эн-Нур (610). В Ночь предопределения принято просить прощения у Бога за совершённые грехи и читать Коран.

До завершения Р. мусульманам полагается подать милостыню разговения (араб. закят аль-фитр) нуждающимся мусульманам. Милостыня разговения является обязательным деянием (ваджиб) для мусульман. Глава семьи подает милостыню за всех членов своей семьи, к-рые находятся на его попечении, во искупление (каффара) возможных ошибок и упущений, сделанных в течение месяца поста.

Мусульмане продолжают работать в период Р., однако в нек-рых ислам. странах, напр. в Омане и Ливане, рабочее время сокращается. В отдельных мусульм. странах на улицах и площадях развешивают фонари (традиция восходит к эпохе халифата Фатимидов). В Индонезии на о-ве Ява верующие купаются в св. источниках, чтобы подготовиться к посту. В г. Семаранг начало Р. отмечается карнавалом, когда по улицам водят Варака — помесь лошади и дракона.

От соблюдения поста освобождаются дети, старики, больные, беременные и кормящие женщины, путники, а также женщины, у к-рых идет менструация или послеродовое очищение.

В 1-й день мусульм. месяца шавваль в честь окончания Р. проводится праздник разговения Ид аль-Фитр (по-арабски), или Ураза-байрам (на тюрк. языках).

Лит.: Коран / Смысловой пер. и коммент.: Э. Р. Кулиев. М., 2003; *Кулиев Э. Р., Абаскулиев Р.* Уроки благословенного месяца. Баку, 2003; *al-Azami.* The History of The Quranic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments. Leicester; Jeddah, 2008; *Ал-Ашкар Умар Сулейман.* Судьба и предопределение / Пер. с араб., вступ. слово и примеч.: Э. Р. Кулиев. Баку, 2009.

М. Ю. Рощин

РАМА́З [груз. რამაზი] (VI в.), мч. (пам. груз. 22 февр.) Грузинской Православной Церкви — см. в ст. *Колайские мученики*.

РАМАКРИ́ШНА [также Рамакришна Парамахамса, имя при рождении — Гададхар Чаттерджи] (18.02. 1836 — 16.08.1886), инд. гуру, мистик, проповедник. Род. в семье бедных брахманов в Зап. Бенгалии. Окончив школу, стал жрецом храма Кали в Дакшинешваре близ Калькутты, где во время мистических опытов ему являлась богиня. В 1859 г. Р. женился на 7-летней Сараде Деви, с к-рой не жил супружеской жизнью и к-рую почитал как воплощение Кали; впосл. супруга стала его спутницей, а после его смерти — наставницей его учеников.

Р. прошел путь почитателя Рамы, Кали, Чайтаньи, увлекался христианством и исламом, но в 1865 г. получил посвящение в санньясу (индуистское монашество) и принялся изучать веданту под рук. Тотапури. В результате Р. пришел к выводу о едином источнике всех религий и заявил о себе как об их человеческом воплощении (sarva-dharma-svarūpa, см. сборник ежедневных гимнов Шри Рамакришна Матха: Ārātrika and Rāmanām. Madras, 1979. P. 20).

Р. излагал учение преимущественно притчами, заимствованными из эпических поэм «Рамаяна» и «Махабхарата», Пуран и народного фольклора, делая особый акцент на единстве религий: «Вайшнавы, магометане, христиане и индусы, все жаждут одного и того же Бога; но они не знают, что тот, кто есть Кришна, в то же время и Шива, и божественная Мать, и Христос, и Аллах. Бог один, но имеет много имен» (Провозвестие. 2004. С. 20). Р. осуждал эксклюзивизм христианства: «Христиане говорят, что никто не может достичь Царства Небесного иначе, как путем Христа. Христос есть единственный путь, и христианство — единственная религия, все остальные религии — ложны. Но это показывает только узость ума... Утверждения такого рода не могут быть верными» (Там же). Нек-рые образы из рассказов Р. приобрели большую популярность: напр., история о хамелеоне, меняющем цвет в зависимости от условий, демонстрирующая, что и Бог в различных культурах принимает разный облик, до сих пор пересказывается индуистскими учителями.

Философия Р. включает элементы адвайта-веданты и шактизма. Так, он признает адвайтистскую концепцию

майи, мировой иллюзии, но отождествляет ее с шакти, божественной силой, проявлением к-рой считаются богини (Сарасвати, Лакшми, Дурга, Кали и проч.). Экстатические состояния Р., известные по его биографиям, свойственны скорее последователям шактизма, чем ведантинам в строгом смысле слова. Р., объясняя свой взгляд на шакти, часто приводил в пример бенгальского поэта Рампрасада (1723–1775), описывавшего свое состояние печали от разлуки с избранным божеством (в его случае с Кали) и проявления одержимости им.

Р. приобрел мировую известность благодаря своему ученику Свами Вивекананде, который в 1893 г. на Парламенте религий в Чикаго (шт. Иллинойс, США) выступил с докладами о Р. Вивекананда впервые встретился с Р. в 1881 г. и вначале отнесся к нему с недоверием. Однако по мере их общения он стал считать его своим наставником. Несмотря на некоторые серьезные различия в их мировоззрении (Вивекананда считается одним из основателей «неоведанты», Р. же известен как простой деревенский мудрец), их союз дал начало движению по популяризации индуизма и веданты за пределами Индии. С этой целью уже после смерти Р. в 1897 г. Вивекананда основал мон-рь Шри Рамакришна Матх, монахи которого посвятили жизнь проповеди идей Р. и Вивекананды, а также осуществляли деятельность по публикации переводов священных текстов древней и средневековой Индии в свете наследия Р.

Согласно преданиям, Р. передал свою духовную силу Вивекананде, к-рому незадолго до смерти сообщил о том, что является аватарой бога Вишну. В этом качестве его и почитают последователи.

Р. оказал влияние на деятелей «бенгальского ренессанса», в частности на Кешаба Чандру Сена, одного из лидеров универсалистского движения Брахмо Самадж. Кешаб также экспериментировал с различными верами: уйдя из Брахмо Самадж, принял на время христианство, но затем под влиянием Р. вернулся к почитанию индуистских богов. Встречались с Р. и основатель Арья Самадж Свами Даянанда, и отец Рабиндраната Тагора Дебендранатх (а сам Тагор впосл. посвятил ему стихотворение), и другие известные представители искусства, лит-ры, религ. деятели того времени. Франц. писатель и нобелевский лауреат Р. Роллан издал в 1929 г. биографию Р. под названием «Жизнь Рамакришны».

Наследием Р. интересовался Л. Н. Толстой, неоднократно упоминавший его в своих дневниках и письмах.

Лит.: Провозвестие Рамакришны // Философия йоги: В поисках свободы. М., 2004. С. 7–211.

М. Б. Демченко

РАМАНУ́ДЖА [Рамануджачарья] (ок. 1017, Шриперумбудур, близ совр. Мадраса — 1137, Ширангам, в черте совр. г. Тируччираппали), индуистский философ и теолог, основатель вишишта-адвайта-веданты — 2-й (после *адвайта-веданты*) из значимых ветвей *веданты*. Название «вишишта-адвайта-веданта» можно перевести как «ограниченный недуализм», «различенный монизм». В вишишта-адвайта-веданте при постулировании абсолютной реальности и конечной истинности *Брахмана* мир не есть обман или ложь, но обладает реальностью, поскольку также реально происходит из Брахмана и зависит от него.

Р. вначале учился у представителя адвайты, для к-рой на первом плане было почитание *Шивы*, однако вскоре попал под влияние *вишнуизма* и «неортодоксальной» поэзии альваров, где основным средством богопознания и богообщения провозглашался путь *бхакти*. Всю оставшуюся жизнь Р. проповедовал вишнуизм, отождествляя *Вишну*-Нараяну и Брахмана, путешествовал по Индии, восстанавливая вишнуитские храмы, и занимался разработкой и унификацией ритуальных практик.

Р. выстраивает учение вишишта-адвайта-веданты через традиц. схему комментирования «трех китов» веданты: шрути, *«Бхагавадгиты»*, сутр системы (Брахма-сутры, или Веданта-сутры). Из сочинений Р. наиболее значимыми являются те, к-рые построены на комментировании этих текстов. «Ведартха-самграха» (Краткое изложение смысла Вед) — своеобразный комментарий на *Упанишады*, где отражено становление школы вишишта-адвайта-веданты в ходе полемики с представителями др. философских систем: мимансы и адвайта-веданты. В дискуссии с приверженцами мимансы, называемой в традиции пурва-мимансой или «первичным изучением (Вед)» (т. е. следующей буквальному, ритуалистическому толкованию текстов), Р. отстаивает метафизически-аллегорическую интерпретацию священного канона, вслед. чего веданту еще называли «уттара-мимансой» или «дальнейшим, возвышенным изучением (Вед)». Если миманса ставила на 1-е место ритуал, то Р., как и др. ведантисты, учил о первичности знания в экзегезе текстов и о том, что правильное познание Брахмана, являющееся основой ритуала, приводит в конечном счете к максимальному сближению с ним и к освобождению (*мокша*). Р. также представил развернутую критику адвайтистской концепции майи, сформулировал и выдвинул свое понимание природы Брахмана, природы души (*джива*) и путей освобождения. Кроме того, в «Ведартха-самграхе» Р. разрабатывает методы интерпретации Упанишад, полные противоречивых высказываний о соотношении Брахмана и мира, и, опираясь гл. обр. на «Чхандогья-упанишаду», обосновывает тезис о реальности мира. Для подтверждения своих положений Р. привлекает тексты не только шрути, но и *смрити:* чтобы утвердить вишнуитскую идеологию, философ для доказательства отождествления Брахмана Упанишад с Вишну-Нараяной обращается к текстам «Бхагавадгиты» и «Вишну-пураны» (см. *Пураны*).

В «Гита-бхашье» (Комментарий к «Гите») Р. развивает тезис о том, что существует 3 способа (марга) освобождения (мокша) — знание (джняна), изучение священных текстов, йогическая практика; действие (карма), бескорыстное выполнение каждым долга, полученного им от рождения в соответствии с варной; преданная любовь и почитание божества (бхакти). Но именно в бхакти синтезируются все др. марги, ибо действия долга следует исполнять не «механически», а в силу преданности и любви к божеству. Бхакти предписано всем, независимо от касты и пола (в соответствии со ст. «Бхагавадгиты» — IX. 32). В отличие от адвайтистов, считавших мистико-интеллектуальную медитацию и *йогу* главными в достижении освобождения, Р., не отрицая их пользу, полагал необходимыми условиями их эффективности метод самоотдачи и участие в ритуале, предписываемом ведийскими текстами.

«Шри-бхашья» Р. (Комментарий к «Брахма-сутрам») содержит все основные положения философии вишишта-адвайта-веданты в наиболее объемном и систематическом виде. В ведантистской традиции сформировались 3 кардинальные проблемы, решение к-рых было определяющим для того или иного направления веданты и по к-рым шла неизбежная полемика. Первая касалась описания природы Брахмана, апофатического либо катафатического; 2-я — космогоническая, 3-я — о соотношении души и *атмана:* тождественны ли они или нет. Р. опровергает концепцию майи (майя-вада) Шанкары по неск. направлениям: «недостижение собственной природы», «недостижение сокрытия», «недостижение неописуемости» и т. д. Если майя реальна, считает Р., то возникают 2 реальности Брахмана и майи, что противоречит принципу недвойственности (адвайта); если майя нереальна, подобно миру, то она должна объясняться какой-то др. майей (или *авидьей* — «продуктом незнания»),— аргумент progressus ad infinitum (ср. «третий человек» в аргументации Аристотеля против Платона по поводу мира идей). Майя, по Р., не может «затемнять» и «скрывать», как выражается Шанкара, Брахмана, к-рый в результате этого как бы повреждается, что не соответствует вечному и неизменному Абсолюту. К онтологическим аргументам критики Р. добавляет гносеологические: никакие достоверные средства познания (прамана) не свидетельствуют в пользу интерпретации майи Шанкарой.

Первая проблема веданты в адвайта-веданте решается апофатически, в пользу невозможности описания, непознаваемости, «бескачественности» Брахмана («ниргуна» Брахман). Р. же в вишишта-адвайта-веданте делает акцент на катафатическом, «окачественном» («сагуна») Брахмане, доступном человеку в его превосходных характеристиках. Вторая ведантистская проблема в адвайте решается по сути отрицанием космогенеза (акосмизм), в противовес чему Р. учит о реальном, а не о виртуальном (как в адвайте) превращении Брахмана в созидающего мир Ишвару. Последний выступает и как творческая (нимитта), и как материальная (упадана) причина мира, и в то же время проходит ряд своих манифестаций (вьюха) от чистого Абсолюта (пара) через свои воплощения (*аватары*), заканчивая своими идолами и изображениями (арча). Так личный бог Ишвара у Р. смешивается с безличным началом космоса, что является его низшей природой (апара). Космогоническая схема вишишта-адвайты — панентеистическая эманация, рождение мира из существа божества, подтверждением чему служат аналогии Р. о частях мира как о частях Брахмана и как о его теле (кстати, формула инд. *панентеизма* была заложена еще в «Бхагавадгите»: «...этот мир пребывает бытия Моего лишь частицей» — X 42). В качестве панентеистической философию Р. квалифицируют совр. исследователи: В. С. Костюченко, Д. Лангбауер, К. Бартли, Дж. Синдор. Третья проблема ведантистской философии решается Р. посредством «тождества-в-различии» между индивидуальными душами (джива) и атманом. Если в адвайте джива тождествен атману, а это значит, что только истинный джива, прежде всего принадлежащий к брахманской прослойке и прозревший истину адвайты, может быть тождествен атману, то участью подавляющего большинства др. джив остается пребывание в неведении, в майе. Р. опровергает это положение адвайты, утверждая, что здесь нет сотериологического процесса — перехода от неведения к истинному знанию и освобождению. Индивидуальные души тождественны атману-Брахману не в абсолютном смысле — они сохраняют свои качественные отличия («вишеша», отсюда и определение системы «вишишта»), составляя его частицы (амша), хотя сущностно подобны ему в своей вечности и наделены сознанием. В мокше души достигают максимального уподобления божеству, но не идентичны ему, их конечная цель — сопребывание с Вишну на небе Вайкунтха.

Учение Р. оказало большое влияние на последующее развитие вишишта-адвайта-веданты, вишнуизма и вайшнавизма. После кончины Р. его последователи образовали 2 школы — санскритизированную северную (вадагалаи) и тамилизированную южную (тенгалаи), разрабатывавшие в основном концепцию бхакти. В сев. школе, ярким представителем к-рой был Веданта Дешика (XIV в.), придерживались такой формы бхакти, когда любовь и преданность божеству требовалось доказать человеческими усилиями, праксисом, по аналогии с детенышем обезьяны, самостоятельно взбирающимся на спину своей матери и потом чувствующим себя в безопасности. Напротив, в юж. школе, известные представители которой — Пиллаи Локачарья (XIII–XIV вв.) и Манавала Мамуни (XV в.), считалось, что любовь и сострадание Вишну являются безусловными, и он спасает человека по принципу кошки, хватающей при опасности своего котенка зубами, т. е. адепту правильнее быть пассивным, безраздельно вверяя себя божественной милости при полной самоотдаче («прапатти»). Активное развитие этих школ, получивших в инд. традиции названия «школа обезьяны» и «школа кошки», продолжалось до XIX в.

Ист.: Rāmānuja's Vedārthasaṁgraha / Ed., transl. J. van Buitenen. Poona, 1956; Gītābhāṣya / Transl. J. van Buitenen // *Buitenen J., van.* Ramanuja on the Bhagavadgita: A Condensed Rendering of His Gītābhāṣya with Copious Notes and Introd. Delhi, 1968; Vedanta Sutras with the Comment. by Ramanuja / Transl. G. Thibaut. Delhi, 1989. Pt. 3. (Sacred Books of the East; 48); «Гитабхашья» Рамануджи (гл. 1–2) / Пер. с санскр.: В. С. Семенцов // В. С. Семенцов и рос. индология. М., 2008. С. 319–350.
Лит.: *Varadachari K. C.* The Metaphysics of Sri Ramanuja's Sriyashya. Madras, 1928; *Raghavachar S. S.* Introduction to the Vedarthasamgraha. Mangalore, 1957; *Langbauer D.* Indian Theism and Process Philosophy // Process Studies. Claermont, 1972. Vol. 2. N 1. P. 5–28; *Sharma A.* Visiṣṭādvaita Vedānta. Delhi, 1978; *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Srinivasa Chari S. M.* The Philosophy of the Bhagavadgita: A Study Based on the Evaluation of the Comment. of Śamkara, Râmânuja and Madhva. Delhi, 2005; Srivacanabhusanam of Pillai Lokacarya: Transl. and Comment. of Manavalamamuni: Critical Evaluation of the Theo-Philosophy of the Post-Rāmānuja Śrivaisnavism / Ed. J. Rangaswami. Delhi, 2006; *Parttacarati I.* Ramanujar: The Life and Ideas of Ramanuja. New Delhi, 2008; *Syndor J. P.* Ramanuja and Schleiermacher: Toward a Constructive Comparative Theology. Eugene (Or.), 2011; *Bartley C. J.* The Theology of Rāmānuja: Realism and Religion. L., 2013.

Е. Н. Аникеева

«РАМА́ЯНА» [санскр. Rāmāyaṇa], древнеинд. эпическая поэма о жизни и подвигах царевича *Рамы.* Ее автором считается мудрец Вальмики, к-рый, по преданию, был разбойником, но после встречи со странствующими святыми раскаялся и стал отшельником. Ученые спорят о датировках поэмы: вероятно, первые истории о Раме существовали уже в VIII в. до Р. Х., а финальный ва-

риант текста сформировался к III в. до Р. Х.

«Р.» Вальмики написана на санскрите, однако существуют многочисленные локальные версии поэмы на др. языках Индии. Так, «Рамачаритманаса» Госвами Тулсидаса — на авадхи (в наст. время считается диалектом хинди), «Рамаватара» Камбана — на тамильском, «Саптаканда Рамаяна» — на ассамском. Живет «Р.» и в культурах др. народов Юж. и Юго-Вост. Азии: в Таиланде («Рамакиен»), Камбодже («Реамкер»), Индонезии («Какавин Рамаяна»), Малайзии («Хикаят Сери Рама») и проч.

«Р.» Вальмики состоит из 7 книг: «Бала-канда»(«О детстве Рамы»), «Айодхья-канда» («О городе Айодхья»), «Аранья-канда» («Лесная»), «Кишкиндха-канда» («О стране Кишкиндха»), «Сундара-канда» («Прекрасная»), «Юддха-канда» («О сражении») и, наконец, «Уттара-канда» («Последняя»). Главные герои поэмы — Рама, его верная жена Сита, братья Лакшмана, Бхарата и Шатругхна, отец Рамы царь Айодхьи Дашаратха и 3 его жены Каушалья, Сумитра и Кайкейи, отец Ситы царь Митхилы Джанака, любимый слуга Рамы полководец армии ванаров (обезьянолюдей) Хануман и противник Рамы царь Ланки Равана. Нек-рые из этих персонажей также являются самостоятельными героями др. лит. произведений как религиозно-философского, так и светского характера. Напр., Сита упоминается в «Атхарва-веде» как богиня земли, является главным божеством «Сита-упанишады»; ее отец — архетипический премудрый царь, являющийся собеседником в диалогах с мудрецами во многих средневек. текстах (напр., в «Аштавакра-самхите»). Хануман почитается и в рамках культа Рамы, и как самостоятельное божество, ему посвящено много храмов по всей Индии, в честь него сложены поэмы и молитвы на санскрите и других языках (самая известная и наиболее часто исполняемая — «Хануман-чалиса» Госвами Тулсидаса).

«Р.» начинается с истории о встрече Вальмики с мудрецом Нарадой, а затем с богом-творцом Брахмой, рассказывающими ему о лучшем среди царей и воинов Раме. Вальмики решает создать поэму, к-рая станет назиданием для всех последующих поколений людей. Он пишет о том, как в г. Айодхья, столице царства Кошала, правит царь Дашаратха, к-рый поочередно женится на 3 женщинах — Каушалье, Сумитре и Кайкейи, но у него так и не появляется наследник. По совету гуру Васиштхи царь совершает жертвоприношение, в результате к-рого все 3 царицы зачинают и рожают сыновей: Каушалья становится матерью Рамы, Сумитра — Лакшманы и Шатругхны, а Кайкейи — Бхараты. Когда братья подросли и добились больших успехов в воинском искусстве, особенно в стрельбе из лука, мудрец Вишвамитра решает забрать Раму и Лакшману с собой в лес, чтобы они защищали от асуров (демонов) подвижников и их жертвоприношения. В то же самое время в соседней стране царь Джанака собирается выдать замуж свою дочь Ситу. Согласно традиции, он объявляет о сваямваре, своеобразном конкурсе среди претендентов на руку и сердце царевны, и ставит перед ними невыполнимую задачу: поднять лук, некогда принадлежавший Шиве, и выстрелить из него. Лук был настолько тяжел, что даже сдвинуть его с места могли лишь неск. самых сильных воинов. Вишвамитра приводит на сваямвару и братьев Раму и Лакшману. Никому из претендентов не удается выполнить задание, и лишь Рама не только поднимает лук, но и ломает его на глазах у всех. Рама и Сита становятся мужем и женой и под всеобщее ликование возвращаются в Айодхью. Так заканчивается «Балаканда».

«Айодхья-канда» повествует о дворцовых интригах царицы Кайкейи, желающей, чтобы не Рама, а ее сын Бхарата стал правителем Кошалы. Подстрекаемая своей служанкой, горбуньей Мантхарой, она разрабатывает хитроумный план, к-рый приводит к тому, что Дашаратха вынужден изгнать на 14 лет старшего сына, он будет жить все это время в лесу, а трон передать младшему. Рама не привык перечить родителям: он облачается в одежды отшельника и отправляется в лес. За ним следуют Сита и Лакшмана, который демонстрирует идеал братской любви и самопожертвования ради близких. Кайкейи, однако, так и не достигает успеха: Бхарата отрекается от матери и отказывается от престола. Водрузив на трон сандалии Рамы, он живет в уединении за пределами Айодхьи и правит от имени брата, ожидая его возвращения. Дашаратха же умирает от горя.

В «Аранья-канде» описываются скитания Рамы, Ситы и Лакшманы, их жизнь в лесу, встречи с мудрецами и отшельниками. О том, что Рама изгнан из царства и вместе с женой и братом живет в лесной хижине, узнает царь Ланки Равана. Он, по некоторым легендам, некогда тоже претендовал на руку и сердце царевны, но потерпел неудачу. Обманом выманив братьев из дома, он похищает Ситу и увозит ее на воздушной колеснице в свое царство. Коршун Джатаю, к-рый пытался помешать похищению и был сражен Раваной, перед смертью рассказывает Раме о Раване и о том, что произошло. Братья отправляются на поиски.

В «Кишкиндха-канде» Рама оказывается в стране обезьянолюдей-ванаров Кишкиндхе. Он помогает их вождю Сугриве расправиться с его противником Вали, а взамен получает в свое распоряжение армию ванаров и медведей. Здесь же он знакомится с Хануманом, к-рому суждено стать полководцем и лучшим из слуг Рамы. После многочисленных приключений братья и их воины добираются до берегов Индийского океана. Здесь начинается «Сундара-канда», в к-рой Хануман одним прыжком пересекает пролив, оказывается на Ланке и передает Сите послание Рамы. Асуры, прислуживающие Раване, поджигают Хануману хвост, но он вместо того, чтобы сгореть сам, поджигает город и возвращается в стан ванаров.

«Юддха-канда» дает подробное описание сражений между армиями Рамы и Раваны. Неск. дней и ночей идут бои, большая часть героев, включая братьев и детей царя Ланки, погибают. Рама долго не может справиться с самим Раваной, ведь на месте каждой из его отрубленных голов вырастает новая (поэтому Равану и называют Дашагрива, десятиголовый). Мудрец Агастья дает Раме особую молитву «Адитья Хридая» в честь бога солнца, и лишь прочитав ее согласно наставлениям учителя, герой одерживает победу. Рама с почестями хоронит своего противника, объявляет Вибхишану, брата Раваны, ранее перешедшего на сторону братьев, царем Ланки и вместе с Ситой, Лакшманой и Хануманом на воздушном корабле возвращается в Айодхью. Наступает «золотой» век Рама-раджьи, десятитысячелетнего

царства Рамы, в котором все люди счастливы, земля дает обильные урожаи, никто не болеет и не умирает раньше срока.

Однако самим Раме и Сите так и не суждено обрести счастье в этом мире. «Уттара-канда» рассказывает, как через некоторое время жители столицы стали выражать недовольство тем, что царь сделал их царицей женщину, к-рая провела целый год в плену у Раваны. С т. зр. законов того времени, замужняя женщина, проведшая даже одну ночь вне дома, считалась оскверненной, а супруга правителя, оказавшаяся в такой ситуации, вообще могла навлечь беду на весь народ. С болью в сердце Рама в вопросе выбора между личным счастьем и мнением народа принимает последнее. Он просит Лакшману отвезти Ситу в лесную чащу и оставить ее у отшельников. Лакшмана подчиняется. Так Сита оказывается в ашраме (месте, где живут мудрецы и их ученики) Вальмики. Там появляются на свет ее сыновья Лава и Куша, которых поэт обучает пению для исполнения своего произведения. Спустя 12 лет Рама организует большой религ. праздник, на который и приходят его сыновья, чтобы впервые исполнить Р. на публике. Рама догадывается, что перед ним его собственные дети, раскаивается и просит Ситу вернуться во дворец. Однако царица не в силах забыть позор, который ей пришлось перенести. Она просит мать Землю принять ее в свое лоно. Земля разверзается, и Сита скрывается в ее глубинах. Спустя годы Рама оставляет престол Лаве и Куше, а сам вместе с Бхаратой и Шатругхной (Лакшмана покинул мир чуть раньше) входит в воды священной р. Сараю и возвращается в свою высшую обитель, царство Вишну, Парамападу.

В течение веков «Р.» оказывала колоссальное влияние на культуру и религию Индии. Махатма *Ганди* видел в концепции Рама-раджи идеал справедливого общества, к-рое необходимо было построить после обретения страной независимости. Кинофильмы и телесериалы по мотивам «Р.» пользуются популярностью до сих пор. В Советском Союзе и России переводами «Р.» Вальмики занимались П. А. Гринцер, С. Д. Серебряный и др. специалисты. «Рамачаритаманаса» в переводе акад. А. П. Баранникова вышла в Москве в 1948 г.

Лит.: *Tulasīdāsa Goswāmī*. Śrī Rāmacaritamānasa. Gorakhpur, [1947]; *Тулси Дас*. Рамаяна, или Рамачаритаманаса: Море подвигов Рамы / Пер. с хинди: А. П. Баранников, М.; Л., 1948; *Srimad Vālmīki* Rāmāyaṇa: With Sanskrit Text and Engl. Transl. Gorakhpur, 1974–1976. 3 vol.

М. Б. Демченко

РА́МЕНСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО *Московской епархии* Русской Православной Церкви, названо по г. Раменское Московской обл. Учреждено определением Синода РПЦ от 16 мая 1996 г. Епископом Раменским, викарием Московской епархии постановлено быть находившемуся на покое архиеп. *Николаю (Саяме)*, настоятелю Покровского (Софийского) монастыря в пос. Мацуо г. Самму (префектура Тиба, Япония). 26 авг. 2008 г. архиеп. Николай скончался на 94-м году жизни, будучи старейшим архиереем РПЦ. Р. в. после этого не замещалось.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1996. № 6. С. 3.

РА́МСЕЙ [англ. Ramsay; Рамзи] Уильям Митчелл (15.03.1851, Глазго, Великобритания — 20.04.1939, Хай-Уиком, там же), англ. протестант. историк Церкви, археолог и исследователь НЗ. Высшее образование получил в ун-те Абердина (*Gasque*. 1967; The Bearing of Recent Discovery. 1920. P. 7–31), в колледже Св. Иоанна в Оксфорде (1873), где изучал классическую археологию, в Гёттингене (санскрит) и в Греции (1880). После завершения обучения в Греции Р. переехал в М. Азию (Анатолию), к-рая стала предметом его изучения на всю жизнь. В 1885 г. профессор классической археологии и искусства в Оксфорде, год спустя профессор гуманитарных наук в Абердине.

Р. много путешествовал по М. Азии и Средиземноморью, изучая памятники и топографию древних городов. Ему принадлежит ряд монографий по исторической географии региона, важных для изучения НЗ и его исторического контекста. В кн. «Историческая география Малой Азии» (1890) на основании свидетельств письменных источников, эпиграфики и личных наблюдений Р. восстанавливает линии рим. дорог и подробно описывает историю городов различных провинций. Вопросам функционирования нек-рых социальных институтов (гражданства, брака, права усыновления и семейных отношений) в этой области посвящена опубликованная после смерти Р. кн. «Социальная основа римской власти в Малой Азии» (1941). Основанный на данных археологии, исторической топографии и нумизматики анализ отношений рим. властей и христ. Церкви в первые 2 века ее существования представлен в труде о рим. Церкви (1893). В книге о ранней истории христианства во *Фригии* (The Cities and Bishoprics of Phrygia. 1895–1897. 1 in 2 vol.) рассматривается история распространения христианства в М. Азии, следы *монтанизма* и взаимоотношений язычества с христианством, а также история ранних Церквей, напр. в *Лаодикии, Иераполе* и Колоссах. Р.— автор множества статей по исторической географии и археологии для Британской энциклопедии (9-е изд.) и Библейского словаря Дж. Гастингса (A Dictionary of the Bible / Ed. J. Hastings. Edinb., 1909. Vol. 5: Extra volume. P. 375–402).

Ряд работ Р. посвящен исследованию НЗ, в частности миссии ап. Павла. В комментарии на Послание к Галатам (1899), посвященном решению мн. исторических вопросов проповеди апостола, Р. предлагает свое обоснование южно-галатской гипотезы (см. в ст. *Галатам послание*), аргументируя непротиворечие свидетельств Послания тому, что известно о социально-политической ситуации на севере и юге Галатии. В кн. «Св. Павел: Путешественник и римский гражданин» (St. Paul: The Traveller. 1895) Р. предлагает последовательное описание жизни апостола. Основным источником здесь служит кн. Деяния св. апостолов, написанная, согласно Р., «личным другом и учеником Павла» (Ibid. P. XXII, 14): маршрут ап. Павла в Деяниях не богословская конструкция, а отражение исторической реальности, мн. известные факты Писания снабжаются археологическим комментарием, итогом практической проверки имен, топонимов, зданий, дат и т. п. Исторической географии, религии и культуре Тарса и городов Юж. Галатии посвящена также кн. «The Cities of St. Paul» (1907).

Р. опубликовал неск. апологетических работ. Наиболее объемная – «Родился ли Христос в Вифлееме?», в к-рой защищается историчность переписи, о к-рой сообщается в Лк 2. 1–5 (см. также в ст. *Квириний*). В книге о евангелисте Луке (Luke the Physician.1908) Р. обосновывает автор-

ство Евангелия и Деяний на основании случаев использования терминологии, характерной для медицинского языка того времени.

Соч.: The Historical Geography of Asia Minor. L., 1890; The Church in the Roman Empire before A. D. 170. L., 1893, 1910[10]; The Cities and Bishoprics of Phrygia: Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest. Oxf., 1897. Vol. 1. Pt. 2: West and West-Central Phrygia; Was Christ Born in Bethlehem? L., 1898[2] (рус. пер.: Квириниева перепись в год Рождества Христова: Изложение статьи Рамсэя // ХЧ. 1898. № 12. С. 833–853); St. Paul: The Traveller and the Roman Citizen. L., 1895, 1960[3]; A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians. L., 1899. Grand Rapids, 1979[r]; The Letters to the Seven Churches. L., 1904. Grand Rapids, 1985[r]; Pauline and Other Studies in Early Christian History. N. Y., 1906, 1970[r]; The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought: The Cities of Eastern Asia Minor. L., 1907, 1963[r]; Luke the Physician: And Other Stories in the History of Religion. L., 1908, 1956[r]; The Thousand and One Churches. L., 1909. Camb., 2012; The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the NT. L., 1920[4].

Лит.: *Лопухин А. П.* Христианская Церковь в Римской империи в первые два века (до 170 г.) // ХЧ. 1894. № 1/2. С. 3–39; *он же.* Кризис в отрицательной школе: К вопросу об ист. достоверности книги Деяний Апостольских // Там же. 1896. № 7/8. С. 3–19; *Wilbert F. H.* W. M. Ramsay: Archaeologist and Historian // Religion in Life. Nashville, 1939. Vol. 8. P. 580–590; *Gasque W. W.* Sir W. M. Ramsay, Archaelologist and NT Scholar: A Survey of His Contribution to the Study of the NT. Grand Rapids, 1967; *Yamauchi E.* Ramsay's Views of Archaeology in Asia Minor Reviewed // The NT Student and His Field / Ed. J. H. Skilton, C. A. Ladley. Phillipsburg (N. J.), 1982. P. 27–40, 76; *Friesen S. J.* Revelation, Realia, and Religion: Archaeology in the Interpretation of the Apocalypse // HarvTR. 1995. Vol. 88. N 3. P. 291–314; *Беляев Л. А.* Христианские древности: Введ. в сравн. изучение. СПб., 2000. С. 111–112; *Porter S. E.* When Paul met Jesus: How an Idea Got Lost in History. Camb., 2016; *Weiss A.* Ein «Ocean von Gelehrsamkeit» // NT. Leiden, 2018. Vol. 60. N 4. P. 402–439; *Браткин Д. А.* Сэр У. М. Рамсей и протестант. апологетика: Этюд из североамер. религ. истории XX в. // Studia Religiosa Rossica. M., 2020. № 1. С. 89–125.

РАНЕНБУ́РГСКАЯ ВО И́МЯ АПО́СТОЛОВ ПЕТРА́ И ПА́ВЛА МУЖСКА́Я ПУ́СТЫНЬ (Елецкой и Лебедянской епархии Липецкой митрополии), находится в пос. Рощинский Чаплыгинского р-на Липецкой обл. Основана в 1711 г. кн. А. Д. Меншиковым, которому в 1702 г. царь *Петр I Алексеевич* подарил с. Слободское с крестьянами и крепостью Ораниенбург (с 1779 г. Раненбург, ныне Чаплыгин). 30 июня 1711 г. митр. Рязанский *Стефан (Яворский)* выдал 1-му строителю иером. Тихону благословенную грамоту на возведение монастыря с деревянным храмом апостолов Петра

Раненбургская Петропавловская пустынь. Литография. Кон. XIX в.

и Павла (освящен 28 июля 1712). Одновременно Меншиков определил число насельников (12 чел.) и средства на их содержание, пожаловал окрестные земли — «за здравие царя и свое и поминовение родителей» (*Добролюбов.* 1888. С. 174–175). В 1721 г. братия соорудила мельницу на р. Московая Ряса, а в Ораниенбурге построила часовню «на пропитание монашествующих». Период благоденственного существования Р. п. под покровительством кн. Меншикова завершился в 1727–1728 гг., когда влиятельный вельможа попал в опалу. В 1730 г. строитель (1728–1732) иером. Иосиф писал, что «церковь, ограда и кельи обветшали, и перестроить за скудостью нечем» (*Найдёнов, Клоков.* 2005. С. 293).

В 1764 г., при строителе (1757–1772) иером. Тихоне, Р. п. получила статус заштатного мон-ря на собственном содержании, в него указом еп. Тамбовского *Пахомия (Симанского)* были переведены 4 монаха из упраздненной Добринской Вознесенской пуст. Лебедянского у. Тамбовской губ.

При строителе (1732–1738) мон. Вениамине (в схиме Варлаам) в Р. п. был заложен каменный Петропавловский собор, сооружение к-рого длилось неск. десятков лет. По описи 1789 г., в нем имелись приделы ап. Иоанна Богослова и св. блгв. кн. Александра Невского, а также колокольня (с 7 колоколами); под храмом располагалась ризница. В 1788–1790 гг. в Р. п. был возведен и 12 сент. 1794 г. освящен зимний деревянный храм св. Иоанна Предтечи. Посвящение престола именно этому святому обусловлено особым почитанием его в Добринской пуст. Поскольку в день Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (29 авг.) в Добринскую пуст. приходило множество богомольцев, еп. Тамбовский и Шацкий *Феофил (Раев)* установил в этот день ежегодный крестный ход, в котором принимали участие священники всех раненбургских храмов. К кон. XVIII в. обитель владела мельницами на р. Московой Рясе и на р. Становой Рясе, 117 дес. 381 кв. саж. земли, в т. ч. 21 дес. пашни, 73 дес. 531 саж. леса, 15 дес. сенного покоса.

25 мая 1793 г. еп. Феофил (Раев) назначил строителем Р. п. деятельного иером. Авраамия и 26 авг. того же года ввел в обители общежительный устав, частично ориентированный на правила *Саровской в честь Успения Пресвятой Богородицы пустыни* и *Санаксарского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря.* За 17 лет управления обителью (1793–1811) иером. Авраамий перестроил в камне почти все здания мон-ря. К окт. 1798 г. в Р. п. была сооружена ограда с 4 угловыми башнями, в 1799–1804 гг.— ц. Успения Пресв. Богородицы с больничными кельями. В росписи храма принимали участие постриженики обители — казначей иером. Филарет и мон. Иларий (Иродионов; † 1845), впосл. архимандрит *Соловецкого в честь Преображения Господня мужского монастыря,* а потом *задонского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря.* 9 авг. 1807 г. архиеп. Рязанский Амвросий (Яковлев-Орлин) перевел в одну из построек, примыкавших к Успенской ц., епархиальную больницу, ранее находившуюся в *рязанском во имя Святой Троицы мужском монастыре.* 27 сент. 1793 г. еп. Феофил поручал иером. Авраамию «смотрение за поведением и исправностью окружных раненбургских вдовых священников и прочих священно-церковнослужителей». По приказу консистории иером. Авраамий «имел право неисправных вдовых священно-церковнослужителей забирать в монастырь чрез благочиннаго и изведывать их состояние, сколько то нужно по его усмотрению». За активную деятельность 13 авг. 1811 г. архиеп. Рязанский и Зарайский *Феофилакт (Русанов)* возвел иером. Авраамия в сан игумена.

Ко 2-й пол. XIX в. в Р. п. находилось 4 каменных храма. Вместо разобранного в 1819 г. Петропавловского

храма (1711–1712) был возведен и 29 июня 1844 г. архиеп. Рязанским свт. *Гавриилом (Городковым)* освящен одноименный собор (1819–1844) с приделом ап. Иоанна Богослова (расписан в 1867–1868 и 1892). В 1835 г. была построена и 23 мая 1836 г. освящена Иоанно-Предтеченская ц. с приделом, освященным 24 мая того же года во имя свт. Николая Чудотворца (в 1889 ремонтировалась). Успенская ц. в 1862 г. была расширена и 11 нояб. того же года освящена. На 2-м этаже 4-ярусной надвратной колокольни (1805–1811) 7 нояб. 1811 г. была освящена ц. св. Александра Невского. В обители находились также 4 каменных корпуса для настоятеля и братии. Мон-рь окружала каменная ограда (1867) с башнями, сооруженная вместо прежней (1798). В 1840 г. в юж. башне была устроена часовня с иконостасом, в 1850 г. при ней оборудована келья. За оградой располагались 2 гостевых 2-этажных дома с дворами, флигеля. В нач. XX в. Р. п. владела 607 дес. 613 кв. саж. земли.

В 1805 г. в Р. п. проживали 15 монашествующих и 6 бельцов, в 1810 г.— 31 насельник. В 1801 г. в Р. п. поступил прп. *Иларион (Фомин),* затворник Троекуровский. Здесь он нес послушание просфорника. В Р. п. почитались также иеросхим. Мелхиседек (Гусев; 1727–1809), постриженик и казначей *рязанского в честь Преображения Господня мужского монастыря,* с 1807 г. подвизавшийся в башне пустыни; иеросхим. Нафанаил (Борисов; 1779–1861), постриженик задонского Богородице-Рождественского мон-ря, впосл. перешедший в Р. п. и в 1844 г. принявший схиму; иеросхим. Пиор (1822–1886), поступивший в обитель в 1864 г. (см. подробнее: *Корсунский.* 1907. С. 51–90). Постриженик Р. п. иером. Иларий († 1889) с 1881 г. являлся духовником *Мещовского во имя великомученика Георгия Победоносца мужского монастыря.*

Согласно монастырской ведомости, первоначально по штату в Р. п. состояли строитель, 2 иеромонаха, 2 иеродиакона и 2 послушника. По представлению свт. Гавриила (Городкова) указом Синода от 30 сент. 1854 г., при строителе (1848–1865) иером. (с 1858 игумен) Герасиме, в Р. п. «дозволено» иметь на собственные средства обители до 30 чел. братии. В нач. XX в. в Р. п. проживали 34 насельника, в т. ч. 10 иеромонахов, 6 иеродиаконов и схимонах.

В 1886–1889 гг. управляющим Р. п. на правах настоятеля был еп. *Василий (Левитов).* 17 июля 1893 г. Р. п. на правах настоятеля возглавил уволенный на покой еп. Тобольский свт. *Иустин (Полянский).* Его трудами были отремонтированы Петропавловский и Иоанно-Предтеченский храмы, а на монастырской даче Денисовка основан Елеонский скит с дубовой ц. Вознесения Господня. 13 окт. 1893 г. по его благословению при Р. п. открылась церковноприходская школа. Свт. Иустин писал: «После бурного моря Тобольского, которое едва не разбило моей утлой ладьи вдребезги, жил я в тихой пристани Раненбургской пустыни и наслаждался мирным и спокойным состоянием духа и сердца». 10 дек. 1894 г. он возглавил Рязанскую и Зарайскую епархию (*Грамматин.* 1904. С. 90–91).

В 1877 г., при строителе (1865–1886) игум. Иринее (Центрове), в Р. п. был открыт приют для 15 сирот из семей воинов, убитых во время русско-тур. войны (1877–1878). В годы русско-япон. войны, 10 мая 1904 г., Рязанская духовная консистория обязала все обители сообщить, сколько раненых и больных с Дальн. Востока они смогут принять. Предполагалось в короткий срок на собственные средства «без вознаграждения от казны» не только приспособить соответствующие помещения (кельи, гостиницы, странноприимные дома) для госпитального лечения и для поправления здоровья воинов после ранений и перенесенных болезней, но и предоставить в распоряжение раненых и больных воинов услуги врачей и проч. медицинского персонала. 13 мая 1904 г. настоятель (1903–1910) архим. Игнатий (Иваницкий) писал, что «для жилья раненых и поправляющихся» можно приспособить неск. свободных номеров в монастырской гостинице. В годы первой мировой войны (1914–1918) в Р. п. размещался лазарет для раненых воинов, за к-рыми ухаживали насельники. 3 иеромонаха и 18 послушников записались добровольцами в действующую армию. Только в окт.—нояб. 1914 г. мон-рь пожертвовал на нужды фронта 200 р.

Главной святыней Р. п. с 60-х гг. XIX в. была Тихвинская икона Божией Матери «греческого письма», в серебряном окладе с 2 серебряными венцами, подаренная помещицей А. А. Буниной. Самый известный случай помощи Богородицы по молитвам перед Ее иконой был зафиксирован в 1871 г., когда в Раненбурге свирепствовала холера. 28 июля с Тихвинским образом был совершен крестный ход вокруг города, а 25 авг.— крестный ход вокруг с. Шишкино Раненбургского у., после к-рых наступило избавление от эпидемии. По ходатайству Раненбургской городской думы Синод установил 28 июня ежегодный крестный ход из пустыни в Раненбург с Тихвинским образом. Среди др. святынь и реликвий в Р. п. хранились обложенный серебром деревянный крест с частицами Ризы Пресв. Богородицы и мощей мн. святых, пожертвованный кн. Меншиковым, а также 2 «малых образка... в одной раме» апостолов Петра и Павла, переданные имп. Петру I папой Римским *Климентом XI.*

В 1912 г., при последнем перед закрытием Р. п. настоятеле (1910–1920) игум. Модесте (Кузнецове), широко отмечалось 200-летие обители. 17 мая 1920 г. мон-рь был закрыт, но насельники продолжали проживать на его территории и в окрестных селениях. В апр. 1922 г., во время кампании по *изъятию церковных ценностей,* из храмов Р. п. было вывезено «серебра 1 пуд 12 фунтов 57 золотников, жемчуга 47 зол. 24 доли, медь 12 ф. 84 зол.». 29 июня 1925 г. по решению Раненбургского уездного исполкома обитель была окончательно закрыта, монахи изгнаны, нек-рые из них служили в окрестных храмах. Иером. Флорентий (Миронов), служивший в с. Ломовое (ныне Чаплыгинского р-на), в 1932 г. был осужден на 5 лет лагерей за антисоветскую деятельность. В 1936 г. по делу о «контрреволюционно-фашистской церковной организации» во главе с бывш. еп. Раненбургским *Иоанном (Киструсским)* были арестованы иером. Иеремия (Пименов), иеродиак. Серафим (Брыксин), монахи Феофилакт (Матросов) и Константин (Царьков).

После 1930 г. Иоанно-Предтеченская ц. была разрушена, в Петропавловском соборе устроен склад, в Успенской ц.— клуб, в больничном корпусе — школа, кельи переоборудованы под мастерские, ограда с башнями и колокольней разобрана на кирпич для строительства цеха крахмального завода г. Раненбурга. Впосл. на месте пустыни возникло поселение

при центральном отд-нии совхоза «Раненбургский» с присвоением в 1961 г. наименования «Рощинский».

19 дек. 1998 г. на сходе жителей пос. Рощинский было принято решение о создании прихода во имя апостолов Петра и Павла. Решением Синода от 6 окт. 2003 г. приход был преобразован в мон-рь. В корпусе, примыкающем к Успенскому храму, освящена домовая ц. апостолов Петра и Павла, восстанавливаются исторические здания и ограда с угловыми башнями. В обители имеется небольшое животноводческое хозяйство, построены дом наместника, гостиничный корпус, пекарня, баня, гаражи для автотехники. 5 февр. 2018 г. еп. Елецкий и Лебедянский *Максим (Дмитриев)* совершил чин освящения купола и креста для восстанавливающегося Петропавловского собора.

При св. источнике, расположенном за сев. стеной мон-ря, выстроена деревянная часовня Тихвинской иконы Божией Матери. В дек. 2005 г. мон-рю был возвращен почитаемый Тихвинский образ, хранившийся после 1920 г. в Михаило-Архангельском храме (около с. Кривополянье Чаплыгинского р-на).

В мон-ре проживают наместник игум. Тихон (Пронников) и неск. насельников.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 214. Д. 325/1; ГАРО. Ф. 129. Оп. 1. Д. 63. Св. 53. № 412. Л. 639; Ф. 627. Оп. 74–76. Д. 263. Св. 1338. Л. 52; Оп. 161–177. Д. 76; Оп. 163. Д. 12. Св. 2147. Л. 2–2 об., 20, 53; Оп. 238. Д. 103. Св. 7. Л. 52; Оп. 240. Св. 2051, 1871 г. Д. 29; Ф. 869. Оп. 1. Д. 33. Л. 2–3 об.

Лит.: *Макарий (Миролюбов), архим.* Сб. церковно-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. М., 1863. С. 302–322; *Добролюбов И., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных. Рязань, 1888. Т. 3. С. 174–178; *Чистосердов П.* Преосв. Василий, бывш. еп. Пензенский и Саранский: Некр. // Рязанские ЕВ. 1892. № 6. С. 253–254; Краткое сказание о Тихвинской иконе Божией Матери, находящейся в Раненбургской Петропавловской пуст., и о чудесах, бывших от нее. М., 1902; *Грамматин А., прот.* Памяти преосв. Иустина, еп. бывш. Тобольского, впосл. Уфимского: Речь, сказанная 26 окт. 1903 г. на торжеств. собрании Тобольского братства св. вмч. Димитрия Солунского // Уфимские ЕВ. 1904. № 2. Отд. неофиц. С. 90–91; *Корсунский И. Н.* Раненбургская Петропавловская пуст. Раненбург, 1907[2]; *Лебедев М., прот.* Посещение Раненбургской Петропавловской пуст. и церквей г. Раненбурга преосв. Димитрием, еп. Рязанским и Зарайским // Рязанские ЕВ. 1913. № 1. С. 39–42; *Никитин Н. П.* Неск. страниц из истории, географии и статистики Раненбургского у. Рязанской губ. Рязань, 1919. Вып. 1; *Левитов С.* Еп. Василий (Левитов) // Раненбургская крепость. Чеплыгин, 2006. № 5. С. 29–30; *Найдёнов А. А., Клоков А. Ю.* Раненбургский Петропавловский муж. мон-рь // Рус. мон-ри: Юж. часть Центр. региона России. М., 2005. С. 290–309; *они же.* Раненбургская Петропавловская пуст. Липецк, 2012.

Д. Б. К.

РАНЕНБУ́РГСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Рязанской епархии, существовало в 1923–1931 гг. Названо по г. Раненбург (ныне Чаплыгин Липецкой обл.). 10 авг. 1923 г. патриарх Московский и всея России свт. *Тихон (Беллавин)* в Москве возглавил хиротонию архим. *Иоанна (Киструсского;* род. в Зареченской слободе, ныне в черте Чаплыгина) во епископа Раненбургского, викария Рязанской епархии (по данным прот. В. В. Лавринова, хиротонисан во епископа Михайловского, викария той же епархии (*Лавринов.* 2018. С. 407)). Викарий должен был помогать в управлении епархией находившемуся под арестом Рязанскому архиеп. *Борису (Соколову).* По прибытии в Раненбург еп. Иоанн совершил архиерейские богослужения в церквах города, ближайших сел и храмах официально закрытой *Раненбургской во имя апостолов Петра и Павла мужской пустыни.* Прибытие канонического архиерея вызвало массовое возвращение приходов из *обновленчества* в Патриаршую Церковь. Приходские советы Рязани обращались к еп. Иоанну с просьбами о скорейшем прибытии и об организации канонического епархиального управления. В рапортах от сент. 1923 и от февр. 1924 г. на имя патриарха свт. Тихона еп. Иоанн именует себя викарным «епископом Раненбургским и Михайловским» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 139; Д. 197. Л. 184–185). Однако в этот период посещать приходы Рязани и *Михайловского викариатства* он не мог, поскольку активно боровшемуся с обновленчеством архиерею власти запретили покидать Раненбург (разрешалось служить в 4 церквах города). В февр. 1924 г. начальник местной милиции потребовал от еп. Иоанна прекратить священнослужение под предлогом отсутствия регистрации, в к-рой власти ему отказывали, поскольку он не признавал обновленческий синод. В том же месяце был арестован благочинный Раненбурга прот. Димитрий Каверин.

Летом 1924 г. произошел конфликт между еп. Иоанном и высланным из Рязани архиеп. Борисом (Соколовым; проживал в Подмосковье, отправлял распоряжения по управлению епархией Михайловскому еп. *Глебу (Покровскому)*). Архиеп. Борис подал рапорт патриарху, к-рый постановил перевести еп. Иоанна на Лукояновскую викарную кафедру Нижегородской епархии. 27 июля 1924 г. во епископа Раненбургского хиротонисан уроженец Раненбургского у. *Мефодий (Абрамкин).* Еп. Иоанн отказался покидать Раненбург, 18 окт. 1924 г. подал патриарху прошение об увольнении на покой по болезни. 10 нояб. патриарх распорядился уволить его на покой с проживанием в Раненбурге; еп. Иоанну предоставлялось право совершать богослужения в Николаевской (Зареченской) ц., всякий раз испрашивая разрешение Раненбургского архиерея. Однако 30 нояб. 1924 г. поддерживавшие еп. Иоанна общины избрали его «епископом Раненбургским, викарием Рязанской епархии», 20 янв. 1925 г. еп. Иоанн начал совершать богослужения в раненбургском Троицком соборе (*Лавринов.* 2018. С. 407–408). Еп. Иоанна признали правящим архиереем 4 из 5 приходов Раненбурга и 3 прихода в Раненбургском у. Его сторонники отказались признавать полномочия законного Раненбургского еп. Мефодия и Рязанского архиеп. Бориса. Еп. Мефодий стал служить в раненбургской Вознесенской ц. 29 янв. 1925 г. патриарх свт. Тихон запретил еп. Иоанна в священнослужении; последний продолжал служить, и 21 февр. патриарх подтвердил запрещение. В апр. 1925 г. еп. Иоанна запретил в священнослужении патриарший местоблюститель митр. сщмч. *Петр (Полянский),* в июне того же года от митр. сщмч. Петра последовало повторное запрещение. Михайловский еп. Глеб направлял еп. Иоанну письма с призывами прекратить раскольнические действия и подчиниться священноначалию. С той же целью в мае и в авг. 1925 г. еп. Глеб посещал Раненбург. Обе поездки были безуспешными, перешедшие к еп. Иоанну клирики были запрещены в священнослужении.

Одним из оснований преследования советскими властями канонических архиереев Рязанской епархии были их прещения в отношении раскольников-последователей еп. Иоанна (Киструсского). В сент. 1925 г. Раненбургский еп. Мефодий вместе с Рязанским архиеп. Борисом,

Михайловским еп. Глебом и членами епархиальной канцелярии был арестован за «нелегальную деятельность и присвоение прав и функций юридического лица» (власти продолжали считать законными лишь церковные структуры обновленцев). В то же время еп. Иоанн (Киструсский) продолжал управлять признававшими его приходами. Факт вынесения приговора еп. Мефодию неизвестен. 6(19?) февр. 1931 г. он был назначен на Бугурусланскую викарную кафедру Оренбургской епархии, после чего каноническое Р. в. не замещалось.

13 мая 1926 г. в Раненбурге состоялось объединенное собрание церковных советов Троицкого собора, Николаевской и Успенской кладбищенской церквей, на котором присутствовали 27 чел. Собрание признало правящим архиереем запрещенного в священнослужении еп. Иоанна (Киструсского) (*Лавринов.* 2018. С. 42). В окт. того же года еп. Иоанн признал *Временный высший церковный совет* (ВВЦС), присоединившись к *григорианскому расколу* (28 окт. еп. Иоанн совместно со Скопинским еп. Смарагдом (Яблоневым) выпустил соответствующее печатное послание (Там же. С. 50)). Еп. Иоанн возглавил самостоятельную григорианскую Раненбургскую кафедру. В ходе изменения административно-территориального деления в 1928 г. был образован Раненбургский р-н в составе Козловского окр. Центрально-Чернозёмной обл. В этой связи между Тамбовским еп. Смарагдом (Яблоневым) и Раненбургским еп. Иоанном возникли недоразумения по поводу подчиненности приходов. На пленуме ВВЦС в дек. 1929 г. еп. Иоанну было разрешено самостоятельно управлять только теми приходами, с к-рыми он присоединился к григорианам; проч. приходы Козловского окр. были подчинены Тамбовскому еп. Смарагду. Через нек-рое время все приходы Козловского окр. под влиянием благочинного свящ. Владимира Магницкого выразили недоверие Тамбовскому архиерею. 4 апр. 1930 г. ВВЦС принял решение образовать самостоятельную Козловскую епархию и включить в ее состав Раненбургскую епархию, преобразованную в вик-ство. Еп. Иоанн стал григорианским Козловским епископом, управляющим раскольничьим Р. в. 17 июня 1930 г. в Николаевской (Сторожевской) ц. г. Козлова (ныне Мичуринск) состоялся епархиальный съезд григорианского духовенства и мирян, на к-ром еп. Иоанн был избран «епископом Козловским и Раненбургским», в тот же день избран Козловский епархиальный совет. Кафедры еп. Иоанна располагались в Николаевской (Сторожевской) ц. г. Козлова и в Николаевской ц. Раненбурга (раненбургский Троицкий собор был закрыт в том же году). В нач. 1931 г. еп. Иоанн по неизвестной причине был запрещен в священнослужении и отстранен от управления епархией. В мае или летом того же года он был назначен ВВЦС на Пензенскую григорианскую кафедру, от назначения отказался «по слабости здоровья». 3 авг. 1931 г. стал викарным Раненбургским епископом григорианской Козловской (с 1932 Мичуринской) епархии. 8 дек. того же года возведен в сан «архиепископа» и избран членом пленума ВВЦС («Малого собора епископов»). В 1932 г. раненбургскую Николаевскую ц. власти изъяли из ведения григориан и передали обновленцам. Кафедра «архиепископа» Иоанна была перенесена в Успенскую кладбищенскую ц. Раненбурга. В 1933 г. григорианское Р. в. вновь получило статус самостоятельной епископии, в том же году «архиепископ» Иоанн стал «митрополитом». В 1934 г. обновленцам была передана Успенская кладбищенская ц., кафедра «митрополита» Иоанна была перенесена в Николаевскую ц. в Зареченской слободе. 6 марта 1936 г. «митрополит» Иоанн был арестован, после чего григорианская Раненбургская кафедра не замещалась.

В 1932–1933 гг. существовало обновленческое Р. в. раскольничьей Козловской епархии, к-рое возглавляли «архиепископ» Нил (Ушаков; 30 марта — 5 окт. 1932) и «архиепископ» Павел Краснорецкий (19 окт. 1932 — авг. 1933). Кафедра обновленческих «архиереев» располагалась в раненбургской Николаевской ц.

Ист.: Акты свт. Тихона. С. 448, 481, 942, 974, 980, 985.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 295–296; Т. 4. С. 334; *Иоанн (Снычёв).* Церк. расколы. С. 56, 74; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 440, 445, 649. (МИЦ; 54); *он же.* Временный высший церк. совет и его роль в истории РПЦ: (1925–1945). М., 2018. С. 42, 50, 90–91, 98, 104, 106, 109, 123, 191, 353, 407–408, 505, 507–509, 512–514, 519. (МИЦ; 59).

РА́НЕР [нем. Rahner] Карл Йозеф Эрих (5.03.1904, Фрайбург-им-Брайсгау, Юж. Германия — 30.03.1984, Инсбрук, Австрия), нем. католич. богослов.

Жизнь и деятельность. Род. в многодетной семье преподавателя гимназии. По окончании средней школы, идя по стопам своего старшего брата Хуго, впосл. видного историка Церкви и богословия, вступил в 1922 г. в новициат австр. отделения ордена *иезуитов* в Фельдкирхе. Изучал там, а затем в иезуитской Высшей школе в г. Пуллах-им-Изарталь близ Мюнхена языки и философию с 1924 по 1927 гг., в Валкенбурге (Нидерланды) — богословие (1929–1933). В годы учебы проявлял особый интерес к патристической, в особенности доникейской, и средневековой христ. письменности, испытал влияние феноменологии М. Шелера (см.: *Kobusch.* 1994), идей франц. католич. философа М. *Блонделя* и особенно бельг. философа-иезуита Ж. Марешаля († 1944) (см.: *Weger.* 1986. S. 28–38; Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners. 2005. S. 31–56, 81–100; *Eppe.* 2008. S. 26–33), главный труд к-рого «Отправная точка метафизики» был посвящен разработке трансцендентального *неотомизма* в противовес кантианскому метафизическому скептицизму (*Maréchal J.* Le Point de départ de la métaphysique. Bruges, 1923. T. 3: La critique du Kant; 1947. T. 4: Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens; Louvain, 1926. T. 5: Le Thomisme devant la philosophie critique; см.: *Marty.* 2005).

26 июля 1932 г. в Мюнхене кард. Михаэлем фон Фаульхабером Р. был рукоположен во пресвитера. После прохождения терциата — предписанного иезуитам по окончании обучения года углубленного погружения в порядок и основы духовной жизни ордена — с 1934 г. готовил на философском фак-те Фрайбургского ун-та докторскую диссертацию по теории познания в творчестве *Фомы Аквинского,* посещая в т. ч. лекции и семинары М. *Хайдеггера* по метафизике. Экзистенциально-феноменологическая онтология Хайдеггера, безусловно, наложила отпечаток на творческий стиль и проблематику богословия Р., несмотря на то что он занял по отношению к ней критическую позицию (см.: *Rahner K.* Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger //

Idem. Sämtliche Werke. 1996. Bd. 2. S. 319–346; *Коначёва.* 2010). Поскольку трансцендентальная интерпретация Р. томистской эпистемологии не была поддержана его научным руководителем М. Хонеккером (см.: *Eppe.* 2008. S. 59–60), ему пришлось завершить свой докторат и пройти хабилитацию в ун-те Инсбрука (1936–1937), где он был оставлен приват-доцентом на богословском фак-те вплоть до его упразднения национал-социалистами в июле 1938 г. Со следующего года и до окончания второй мировой войны Р. работал в отделе душепопечения Венской архиепископии, где принял в 1943 г. деятельное участие в разработке меморандума (Wiener Memorandum) в защиту обновления форм совр. литургической и религ. жизни с опорой на наследие св. отцов и мистиков Церкви при широком привлечении мирян (Ibid. S. 186–187), и служил пастором в Н. Баварии (1944–1945). В 1939 г. была опубликована диссертация Р. под названием «Дух в мире: О метафизике конечного знания у Фомы Аквинского» (*Rahner K.* Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939), принесшая ему признание в академических кругах как спекулятивного богослова. Однако в этот же период Р. интенсивно занимается на основе текстов Игнатия *Лойолы* и отцов ранней Церкви вопросами духовности и мистического богословия, пишет книгу медитативных размышлений «Речи в безмолвие» (*Idem.* Worte ins Schweigen. Innsbruck, 1938), издает под названием «Аскеза и мистика во времена святых отцов» (*Idem.* Aszese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriß. Freiburg i. Br., 1939) выполненный им перевод существенно переработанного и дополненного труда франц. исследователя М. Виллера «Духовность в первые века христианства» (*Viller M.* La spiritualité des premiers siècles chrétiens. P., 1930), заложив тем самым основу для методологического поворота совр. католич. догматики к насущной связи с практикой духовной жизни.

В 1945–1948 гг. Р. преподавал догматическое богословие в иезуитской Высшей школе (Берхмансколлег) в Пуллахе, затем с 1949 г.— на вновь открытом богословском факультете Инсбрукского ун-та. В период подготовки и проведения *Ватиканского II Собора* выполнял функции его офиц. эксперта (peritus), а также личного советника венского кард. Франца *Кёнига.* В послесоборный период Р. активно добивался более последовательного и основательного проведения намеченных реформ церковных структур и практики (см., напр.: *Rahner K.* Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg i. Br., 1972). В 1964 г. Р. занял кафедру христ. мировоззрения и философии религии Мюнхенского ун-та, став на ней преемником Р. *Гвардини.* С 1967 г. был профессором догматического богословия и истории догм в ун-те г. Мюнстер (Вестфалия), а после выхода в академическую отставку (1971) преподавал еще в течение неск. лет в иезуитской Высшей школе философии в Мюнхене и в Инсбрукском ун-те в качестве экстраординарного профессора.

Получив при жизни широкую известность, Р. выступал с многочисленными лекциями и докладами в странах Зап. Европы и Сев. Америки, стал почетным доктором мн. ун-тов и кавалером ордена «За заслуги в науке и искусстве» (Pour le Mérite für Wissenschaften und Künste) (1970); состоял членом папской Международной богословской комиссии (1969–1974); являлся соиздателем и соавтором фундаментальных справочных и учебных пособий по богословию, в частности 2-го издания 14-томного Богословско-церковного словаря (Lexikon für Theologie und Kirche (LTK)), «Руководства по пастырскому богословию Церкви в современности» (Handbuch der Pastoraltheologie: Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart / Hrsg. F. X. Arnold, K. Rahner at al. Freiburg i. Br., 1964–1972. 5 Bde in 6); практико-богословского словаря «Таинство мира» (Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis / Hrsg. K. Rahner at al. Freiburg i. Br., 1967–1969. 4 Bde), Малого богословского словаря (Kleines theologisches Wörterbuch / Hrsg. K. Rahner, H. Vorgrimler. Freiburg i. Br., 1981[13]), сооснователем академического ж. «Concilium» (1965) и (совместно с Г. Шлиром) влиятельной книжной серии в немецком издательстве «Гердер» по актуальным научно-богословским темам «Quaestiones disputatae» (1957), включающей уже более 300 монографий разных авторов.

Будучи членом совместной протестантско-католич. рабочей группы «Staehlin-Jäger-Kreis» с момента ее основания (1946), Р. уделял внимание вопросам межконфессионального диалога, хотя не специализировался в этой области. Написанная им незадолго до смерти в соавторстве с Г. Фризом кн. «Воссоединение Церквей — реальная возможность» (*Fries H., Rahner K.* Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit. Freiburg i. Br., 1983) вызвала широкий резонанс и вошла в историю экуменической мысли.

Начиная с 1954 г. вплоть до своей кончины Р. опубликовал 16 монографических сборников собственных «Сочинений по богословию» (Schriften zur Theologie), охвативших большинство областей христ. знания, в первую очередь систематического богословия, а также католич. духовности и практики. Его последним трудом стало вышедшее уже посмертно собрание молитв (*Rahner K.* Gebete des Lebens. Freiburg i. Br., 1984). Всего библиография Р. насчитывает более 4000 наименований, из них более 30 книг. В 1995 г. мюнхенский «фонд Карла Ранера предпринял комментированное, учитывающее разночтения научное издание полного собрания трудов в 32 томах, что произошло впервые в истории немецкоязычного католич. богословия (*Raffelt, Verweyen.* 1997. S. 128). Издание структурировано в соответствии с 4 фазами творчества Р. и упорядочено внутри каждой из них по формально-систематическому принципу. В наст. время фонд работает над выпуском аналогичного собрания сочинений Р. в переводе на франц. язык.

Р. относится к числу самых значительных богословов XX в. Его наиболее известными учениками являлись кард. Карл Леманн († 2018) и основатель новой *политической теологии* свящ. И. Б. Мец († 2019), к-рому Р. доверил основательную переработку своей ключевой ранней монографии «Дух в мире» для нового издания (1957). Высказанная Мецем критика метода Р. как отстраненного от конкретной исторической ситуативности дала в свою очередь его наставнику импульс для богословского осмысления отдельных аспектов социально-этической проблематики, затронутой, напр., в *освобождения теологии* (см.: The Cambridge Companion to Karl Rahner. 2005. P. 249–262; *Jhi.* 2006). Одним из последовательных критиков

чрезмерной, по его мнению, антропоцентричности и философско-идеалистического трансценденталистского нивелирования неповторимости христ. истории спасения у Р. был Х. У. фон *Бальтазар,* в чем с ним солидаризировался кард. Й. *Ратцингер* (впосл. папа Римский Бенедикт XVI) (*Benedikt XVI. (Ratzinger), Papst.* Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie. Donauwörth, 2005². S. 169–178). К слабым сторонам нек-рые исследователи относят также недостаточное внимание Р. к ВЗ и, как следствие, неясность в оценке места и роли иудаизма в католич. богословии в свете декларации II Ватиканского Собора об отношении Церкви к нехрист. религиям *«Nostra aetate»* (*Raffelt, Verweyen.* 1997. S. 129).

Среди правосл. богословов творчество Р. высоко оценивал протопр. Иоанн *Мейендорф,* усматривавший в его богословии близость к восточнохрист. пониманию триипостасного бытия Бога, *Откровения,* к христологии и теоцентрической антропологии греч. св. отцов (см.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в вост. правосл. богословии. М., 2000. С. 236–237; *Он же.* Кафоличность Церкви // *Он же.* Церковь в истории: Ст. по истории Церкви. М., 2018. С. 782; *Он же.* Единство Церкви — единство человечества // Там же. С. 912). Влияние концепций Р. обнаруживается в трудах прот. Д. *Станилоаэ,* митр. *Иоанна (Зизиуласа),* свящ. С. А. *Желудкова,* прот. А. В. *Меня.* Первые переводы на рус. язык нек-рых сочинений Р. были сделаны по инициативе митр. *Никодима (Ротова)* для внутрицерковного ведомственного употребления. Также неск. статей в 70-х гг. XX в. опубликовал зарубежный религиозно-философский ж. «Логос», после чего Р. стал «мишенью ожесточенной антирелигиозной пропаганды» в советской атеистической печати (*Павлов.* 2013).

Погребен Р. в крипте университетской иезуитской церкви г. Инсбрук.

Основные темы богословия. *Метод и богословская гносеология.* В период после II Ватиканского Собора, провозгласившего курс на сближение Римско-католической Церкви с миром, обществом и культурой, Р. уделял много внимания обоснованию сущности и принципов христ. богословия с т. зр. его положения и задач в условиях современности. Сохраняя строгую институционально-церковную привязку собственного богословия, Р. усматривал одну из главных проблем, требующих глубокого осмысления, в богословском плюрализме, устоявшемся в *католицизме* после преодоления монополии неосхоластики. Притом что это новое явление в первую очередь обусловлено утратой целостности и единства в философии, являющейся, согласно Р., «внутренним моментом богословия» (*Rahner K.* Philosophie und Theologie // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1968². Bd. 6. S. 93), и, как следствие, единого понятийно-терминологического, критериологического и мировоззренческого поля, оно носит методологический и концептуальный характер, становясь серьезным вызовом подлинному единству и аутентичности церковного исповедания веры. Однако «к этому добавляется еще и то, что различные философии дают уже вовсе не единственные богословски значимые самоинтерпретации человека», так что богословы «необходимым образом должны вести диалог с множественными науками исторического, социологического и естественнонаучного типа, в которых философия в качестве посредника больше не выступает» (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 10). В свою бытность членом папской Международной богословской комиссии Р. внес весомый вклад в выработку офиц. католич. позиции по этому вопросу, на тот момент выраженной в документе «Единство веры и богословский плюрализм» (Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einsiedeln, 1973).

Др. существенной характеристикой совр. богословия Р. считал историчность (см., напр.: *Rahner K.* Zur Geschichtlichkeit der Theologie // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1967. Bd. 8. S. 88–110), подразумевающую изменчивость форм и постоянное его развитие во взаимоотношениях с науками, прежде всего гуманитарными и естественными, с философией, для того чтобы быть в непрерывном процессе критического осмысления и восприятия их достижений. К этому относятся также ведущийся диалог с др. христ. конфессиями и религиями, соприкосновение с их экзегетической, исторической и систематической богословской мыслью и, как следствие, снятие непроницаемости границ узко конфессионального богословия. В динамике исторической действительности богословский плюрализм естественным образом выполняет роль движущей силы, побуждая к постоянному пересмотру гносеологических оснований церковного учения с целью выработки новых способов достижения вероучительного единства в Церкви. Т. о., Р. ратовал за динамическую модель богословского знания, говоря о постоянном самопреодолении (Selbstüberbietung) церковного богословия (*Idem.* Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche // *Idem.* Sämtliche Werke. 2013. Bd. 22/1a. S. 346; *Idem.* Überlegungen zur Methode der Theologie // Ibid. S. 333–334). Следствием признания историчности и плюралистичности богословия становится, по мнению Р., вполне допустимое предположение о хотя бы частичной совместимости различных конфессионально-богословских подходов к адекватному осмыслению христ. веры.

Этому способствует также прояснение понятия «догмат» и критериев для утверждения учительных высказываний. Р. стремился показать, что необходимо существует нек-рая дистанция между заключенным в церковном догмате содержательным исповеданием веры и тем, как оно высказывается, т. е. его логической формой. Вероучение всегда формируется в определенном богословском контексте, поэтому догматические суждения подчинены языковым нормам, вырабатываются в рамках устойчивого терминологического консенсуса в зависимости от исторической социально-культурной среды. Им, как и всякому слову, свойственно выполнять указующую функцию: они имеют относительный характер, т. е. не существуют ради себя, но указывают на события и опыт спасения, на Бога как бесконечную Тайну (*Idem.* Überlegungen zur Methode der Theologie. S. 326, 333). Следов., они не могут полностью совпадать с действительностью как таковой, с самим предметом высказывания, и отношение к ним не должно быть тождественным отношению к содержанию исповедуемой в них веры, что предоставляет пространство для их актуализированных интерпретаций в условиях современности (Ibid. S. 304, 352).

Такое представление лежит в основании понимания Р. *догматического*

развития теории. Он считал методологическую установку на априорные нормы соответствия единому учению, на придание догматам неизменности языковых форм в корне неверной, наносящей урон богословию, к-рое в согласии с собственным характером церковного служения стремится раскрывать истину в разнообразных перспективах и способно делать это отличным от офиц. учительства образом (*Rahner K.* Die neue Kirchlichkeit der Theologie // *Idem.* Gnade als Freiheit: Kleine theol. Beiträge. Freiburg i. Br., 1968. S. 131–143). Условием церковности богословской науки не являются исключительная привязанность к древним догматам и лишение ее законного права на творческий поиск, свободу мнений и исследований, в т. ч. при пересмотре учительных решений магистериума, который в свою очередь должен быть в состоянии признавать собственные возможные ошибки. Для Р. очевидно, что католич. Церковь признаёт наличие развития «сохраняющейся, единой, неизменной в своей субстанции апостольской веры» (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 500). Герменевтической задачей богословия является необходимость критически различать, с одной стороны, выраженные в текстах традиции моменты живой связи с Богом и, с др. стороны, теоретико-описательные модели, чтобы в разных богословских концепциях с их терминологическими особенностями распознавать и раскрывать глубинную суть одной и той же веры (см.: *Weger.* 1986. S. 162–165). С учетом необъятного объема накопленного историко-богословского материала и усложнившейся проблематики Р. предлагал не ставить целью достижение на этом пути широких доктринально-систематических обобщений, но, приняв плюрализм богословия как имеющую положительные стороны данность, следовать в различных богословских направлениях путем опосредованного интеллектуального прояснения отдельных проблем в зависимости от конкретных ситуативных задач (indirekte Methode), не упуская при этом из вида наивысшую цель — раскрытие изначального благодатного опыта богоприсутствия в человеке (*Rahner K.* Der Pluralismus in der Theologie. S. 350; *Idem.* Überlegungen zur Methode der Theologie. S. 306–309, 312–313; см.: *Farrugia.* 1985. S. 30–33). Сохранению единого исповедания может эффективно способствовать церковная, духовная и литургическая практика, в которой наглядно осуществляется общность убеждений и религ. опыта.

Др. важная методологическая составляющая богословской рефлексии Р.— тесная связь с *антропологией* (см., напр.: *Rahner K.* Theologie und Anthropologie // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1967. Bd. 8. S. 43–65). Поскольку богословие имеет дело не только с Откровением, но также со внимающим ему человеком, для выявления возможностей человеческого восприятия Бога и слышания Его слова в рамках исторической и экзистенциальной обусловленности Р. считал необходимым использование трансцендентального метода, раскрывающего в познающем субъекте опыт трансценденции: изначальную гносеологическую «раскрытость бесконечным далям всей возможной действительности» (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 28), а также априорную направленность на сверхъестественный объект познания, предрасположенность к выходу за пределы временного существования, к бесконечному горизонту абсолютной священной тайны (Там же. С. 90–91). Соответственно неотъемлемым элементом и условием возможности такого богословия является антропоцентрическая философия, предварительно раскрывающая бездны (Abgründigkeit) в самопонимании и исканиях человеческого духа (*Rahner K.* Philosophie und Theologie. S. 94, 99). А так как познаваемое и познающий взаимосвязаны, познавать структуру познающего субъекта означает в то же время познавать метафизические структуры самого познаваемого (*Idem.* Überlegungen zur Methode der Theologie. S. 315). Однако категориальные высказывания о Боге не являются высказываниями, следующими лишь из внутреннего мира человека, ибо существует история общения Бога с людьми. Вложенная в человеческий дух свыше неутолимая жажда вечной любви и принципиальная возможность непосредственной встречи с неизреченным Богом и Спасителем в исторической реальности, утверждаемые и раскрываемые Р., указывают на отличие его метода трансцендентального богословия от трансцендентальной философии (см.: *Knoepffler.* 1993; *Weger.* 1986. S. 120). Поэтому Г. Форгримлер, ближайший ученик и сотрудник Р., характеризует его стиль не как философское богословие, а как философски рефлектирующее богословие (*Vorgrimler.* 2004. S. 144).

Используемая Р. методология имела также миссионерское значение в духовной ситуации современности. Он считал, что благодаря трансцендентальному подходу христ. *догматы* возможно представить секулярному сознанию не в качестве внешних богословских понятий, а как сообразные внутреннему опыту и нерефлективному, предвосхищающему знанию субъекта истины, к-рые не несут ему сам предмет извне, но «являются высказыванием об уже исходно испытанном и пережитом в глубинах бытия» (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 23). «Именно поэтому всякое эксплицитное познание Бога в религии и метафизике становится в том, о чем идет в нем речь, понятным и действительно осуществимым только тогда, когда все слова, которые мы при этом произносим, представляют собой ссылки на нетематический опыт нашей обращенности к несказанной тайне» (Там же. С. 73). Соответственно для выполнения своей подлинной задачи богословие должно иметь опыт этой тайны, говорить из нее, чтобы, обращаясь к духовно-трансцендентальной сущности человека, вести его к сознательному приятию христ. благовестия и обоживающей благодати (die vergöttlichende Begnadigung) в Иисусе Христе (*Rahner K.* Überlegungen zur Methode der Theologie. S. 332–333).

Богословская антропология. Имя Р. связывают с т. н. антропологическим поворотом в западноевроп. богословии XX в. (*Peatu.* 2002. С. 95). Антропоцентричность его богословской мысли основана на убеждении, что, открывая истины о Себе и о мире, Бог одновременно открывает истины о человеке, к-рый изначально связан с Творцом, ибо задуман и создан как слушатель Его вести (Hörer des Wortes). Поэтому важно прояснить с помощью философской антропологии не только, что́ познаётся, но и кто познаёт, т. е. раскрыть сущность человека. «И наоборот, как раз догматическое богословие также хочет сказать человеку о том, что́ он есть и чем остается даже тогда, когда не верит этой вести христианства и отказывается ее принять» (*Ранер.* Основание веры. 2006.

С. 34). В рамках такой метафизики предвосхищения человек предстает у Р. трансцендентальным существом (Wesen der Transzendenz) бесконечного горизонта вопрошания, «поскольку все его познание и направленная на познание деятельность (erkennende Tat) основаны на предвосхищении (Vorgriff) «бытия» вообще. Это предвосхищение представляет собой неконкретное (unthematische), однако неизбежное знание о бесконечности реальности...» (Там же. С. 45). Соответственно поиск и познание Бога, являющегося, по выражению Р., подлинным «Куда» и «Откуда» человеческой трансценденции (Там же. С. 165), происходят не во внешней природе, но в саморефлексии субъекта, в анализе переживаний целостной, свободной и ответственной личности.

Другим обоснованием богословского антропоцентризма служит для Р. христология — «конец и начало антропологии». Благодаря Воплощению конечное становится формой раскрытия бесконечным Богом Себя Самого (Selbstentäußerung), Его неотъемлемой принадлежностью. Поскольку человек становится «высказанной в вечность тайной Божией», «шифром» и «аббревиатурой» Бога, «поскольку Сам Бог стал человеком и остается им в вечности, все богословие остается навечно антропологией... и эта антропология в ее предельном осуществлении, а именно в христологии, является навеки богословием» (*Rahner K.* Zur Theologie der Menschwerdung // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1961². Bd. 4. S. 149–151).

В единстве антропологии и богословия, к-рого добивался Р., человеческая природа рассматривается исключительно в соотношении с божественной благодатью, имеющей свое высшее и подлинное проявление в обращенной к каждому человеку любви Божией. Поэтому для Р. это в первую очередь благодать нетварная: Бог в Его любящей личностной воле и самоотдаче (Selbstmitteilung), в которой Он «делает Самого Себя конститутивным принципом тварного сущего, не теряя от этого Своей абсолютной бытийной самостоятельности», в оправдывающем освящении (Heiligung) через сообщение Св. Духа, так что дарующий Сам по Себе есть дар (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 167; *Rahner K.* Natur und Gnade // *Idem.* Schriften zur Theolgie. 1961². Bd. 4. S. 223). Соответственно цель всякого человека состоит в причастии божественной жизни, т. е. в блаженном созерцании Бога (visio beatifica) и *обожении,* основанием к-рых служит вселение в него Бога (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 163–164). И хотя обоживающие действия (Wirkungen), проявляясь в конечном субъекте и определяя его, должны восприниматься в согласии с католич. учением о благодати как сотворенные и конечные («тварная благодать»), христианину не положено удовлетворяться чем-то меньшим, чем полнота Божия. Личностное присутствие Бога в человеке, вселение в него, «субстанциальная отдача Бога оправданному человеку» (*Rahner K.* Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade // *Idem.* Schriften zur Theolgie. 1967⁸. Bd. 1. S. 350–351; ср.: Ibid. S. 362–365) открывают возможность достижения в свободном усилии данной ему сверхъестественной цели — опытного познания нетварной благодати. В соответствии с этим Р. определяет христ. веру не просто как знание о неких предметах, воспринятое в силу божественного авторитета, но как «знание о действительности, в которую мы сами во Христе экзистенциально вовлечены... Слово Откровения не расширяет наше знание о неких вещах... но приводит нас к своеобразному «самопониманию», то есть к знанию о благодатно устроенных глубинах нашей фактической экзистенции... Так что провозглашение слова принципиально касается человека, который бытийно и экзистенциально... уже находится в области той действительности, о которой говорится в провозвестии» (*idem.* Priesterliche Existenz // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1956. Bd. 3. S. 299–300). Т. о. логика веры происходит не из внешних категорий, но из онтологической структуры самого акта *веры.*

В силу соответствия внешнего и внутреннего слова Божия, т. е. исторического и трансцендентального опыта, появляется возможность познания сверхъестественного Откровения на историко-категориальном уровне в процессе экзистенциального истолкования человеком самого себя и моментов своего существования. Встреча с Богом в Св. Духе может произойти, согласно Р., во всех вещах: в неизбежном жизненном опыте пустоты, тьмы, непонимания, надежды на окончательное примирение с собственным бытием, любви, красоты, радости, вопрошания, прощения, долга, ответственности, послушания, самоотдачи, одиночества, падений, отчаяния и молчания — в «мистике повседневности» (*idem.* Erfahrung des Heiligen Geistes // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1978. Bd. 13. S. 235–238, 245).

Поскольку человек внутренне потенциально предрасположен к принятию божественной любви и жизни (potentia oboedientialis), Р. не допускал конкретного существования чистой человеческой природы (natura pura) самой по себе (см.: *Rulands.* 2000). Эту постоянную благодатную предрасположенность, имеющую логосную структуру и в качестве формальной причинности онтически определяющую человека еще до его личного выбора и решения, он назвал экзистенциалом (*Weger.* 1986. S. 98). В отличие от Хайдеггера, введшего этот концепт, Р. настаивал на его сверхъестественном характере и происхождении (übernatürliches Existenzial), на том, что это не составляющая природы человека, но незаслуженный дар ему по спасительной воле Бога для возможности личной встречи и близкого общения с Собой, достичь которых человеку естественным путем неподвластно (см. подробнее: *Fössel.* 2005). Только в этом смысле Р. говорил о необходимости гипотетического понятия чистой человеческой природы (*Raffelt, Verweyen.* 1997. S. 91–92). Служа лишь для контраста, оно подчеркивает, что благодать дана человеку Богом действительно, но всегда в модусе свободного диалогического предложения как трансцендентальный момент исторического откровения Себя Самого, которое человек может отвергнуть, не реализовав тем самым полноты своей сущности и не достигнув благодатного оправдания (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 177). Но опыта чистой человеческой природы вне онтологической связи со сверхъестественным экзистенциалом не дано, т. к. она, включая сознание и мышление, внутренне уже преображена Спасителем. Этот момент получает у Р. сотериологическое и пневматологическое обоснование: поскольку вследствие воплощения Христос

неотъемлемо принадлежит истории и Пятидесятница была событием универсального масштаба, Св. Дух также стал реальностью и единым принципом всего человечества, сделав его народом Божиим по призванию. Сверхъестественный экзистенциал как дар Духа дан каждому человеку и является его бытийно-экзистенциальным предназначением, требующим личного принятия, так что каждый человек конституируется в качестве потенциального слушателя Слова (*Schwerdtfeger.* 1982. S. 164–211). Благодаря божественной самоотдаче в человеке фундаментально присутствует реальная восприимчивость к благодати, «сверхприродный инстинкт», непосредственная личностная открытость Богу Живому в Его триединой жизни (*Raher K.* Über die Frage einer formalen Existenzialethik // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1955. Bd. 2. S. 241). Однако притом что сверхъестественный порядок бытия это всегда инкарнационный и «ставрологический» порядок, т. е. определяемый искупительной смертью Христа на Кресте, благодать как внутреннее, нефонетическое слово, как логосное самосообщение Бога дается и «вне Церкви и ее таинств» — нехристианам, грешникам и неверующим: «в каждом человеке, достигшем возраста нравственного разумения, эта сверхъестественная трансцендентность дана всегда», «всякий морально благой акт человека есть в фактическом порядке благодати (Heilsordnung) также сверхъестественный акт благодати (Heilsakt) по факту» (*Idem.* Natur und Gnade. S. 226–227).

Так в мысли Р. преодолевается дихотомия порядка творения и порядка благодати (duplex ordo), они сближаются и представляются когерентными. В дискуссии по этой проблеме с представителями т. н. новой теологии (Nouvelle théologie), гл. обр. с А. де *Любаком,* ему удалось выработать собственную позицию, отличную, с одной стороны, от схоластического экстринсицизма, при к-ром благодать становится приходящим извне акцидентальным дополнением природы, и, с др. стороны, от укорененного в философской антропологии Блонделя имманентизма, относящего благодать к конститутивно присущей человеческому духу динамике существования (The Cambridge Companion to Karl Rahner. 2005. P. 49–52). Сверхъестественный экзистенциал как внутреннее слово трансцендентального откровения и историческое слово категориального откровения в деяниях и провозвестии являются взаимно обусловливающими моментами одного и того же, единого слова Божия к человеку. При этом «внутренняя благодать как свет веры и внутреннее сродство с божественной природой (innere Konnaturalität mit Gott) дают человеку возможность расслышать приходящее извне слово Бога строго как Божие, не подчиняя его априори своего человеческого духа и не умаляя тем самым его статуса» (*Rahner K.* Wort und Eucharistie // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1961². Bd. 4. S. 320–321).

Несмотря на то что, согласно Р., каждый человек в глубинных основаниях своего духовного бытия благодаря Христу обожен (entitative Vergöttlichung), т. е. обладает сверхъестественным экзистенциалом и через него причастен «трансцендентальному обожению» (transzendentale Vergöttlichung), это еще не означает автоматического оправдания и *спасения,* для к-рого требуется личное экзистенциальное соответствие внутреннему дару, включающее его рефлективное осмысление и изложение, выражение вовне и в общинной коммуникации. В своей трансцендентности человек онтологически свободен: это «свобода сказать «да» или «нет» Богу и, значит, свобода субъекта по отношению к самому себе» (*idem.* Theologie der Freiheit // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1968². Bd. 6. S. 220). Он сам свободно принимает решение о реализации своего сверхъестественного призвания к участию в жизни триединого Бога и Его народа, Церкви, а значит, за или против себя (*Idem.* Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «Mystici corporis Christi» // Ibid. 1964⁷. Bd. 2. S. 88–89; *Ранер.* Основание веры. 2006. С. 134–141). Поэтому выбор бытия без Бога, отказ от Его самоотдачи неполноценен в экзистенциально-онтологическом отношении и в этом смысле является грехом.

Исследователи отмечают, что «концепт вины, предлагаемый К. Ранером, находится под глубоким влиянием понимания вины М. Хайдеггером» как экзистенциальных терзаний совести человека из-за отказа от цельности и подлинности своего бытия и отпадения в круговорот повседневной озабоченности (*Хромец.* 2014. С. 108–109). Личную вину, за которую человек несет ответственность и которую может изгладить, следует принципиально отличать от *греха первородного,* интерпретируемого Р. как ситуация всеобщего определяющего влияния вины других людей (Schuldmitbestimmtheit) на свободу отдельного человека и общества, как заданную единством человечества, исторически обусловленную неустранимую зависимость от греховных объективаций чужой свободы (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 147–152). Соответственно христ. догмат о первородном грехе не содержит моральных коннотаций и не имеет ничего общего с утверждением, «будто личное деяние «Адама» или первой группы людей имело такую силу, что оно как бы биологически перешло на нас» как наше нравственное качество (Там же. С. 152).

Одним из важнейших моментов финального выбора для каждого является собственная смерть, к-рую Р. понимает как «экзистенциально предельную ситуацию веры и надежды» (*Rahner K.* Passion und Aszese // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1956. Bd. 3. S. 92), решающую личную судьбу человека из недр его фундаментальной трансцендентальной свободы. В таком понимании смерть предстает не одномоментным событием, но окончанием дела всей жизни человека и поэтому есть также выражение его свободных деяний. При этом смерть как медицинский исход и смерть как решающий акт личной свободы хронологически не обязательно совпадают (*Idem.* Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht // Ibid. 1975. Bd. 12. S. 447). В случае положительного обращения осознающего свою конечность субъекта в пользу *истины* и священной тайны вечного *бытия,* а значит, в пользу открытости Богу и Христу его смерть становится теономной; в случае окончательно и свободно избранного замыкания в себе и отчаянного финитизма, т. е. абсолютного «нет» Богу как основе мира и всеобъемлющему условию существования,— автономной. Экзистенциальная интерпретация смерти позволяет говорить о ней не только как о насильственном прекращении личного бытия извне, но также как об усовершении изнутри его подлинности. «По этой причине

тот, кто принимает (пусть это и далеко от всякого эксплицитно сформулированного в словах откровения) свое бытие (Dasein), то есть свое человечество, в молчаливой покорности... принимает его как тайну, скрывающуюся в Тайне вечной Любви и несущую в лоне смерти жизнь, тот говорит «да» Христу, даже если не знает этого» (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 313).

Т. о., любая человеческая воля может свободно прийти к опосредованному согласию с тем, что христианство ясно говорит о ее исконных внутренних стремлениях, для последней, наивысшей цели к-рых человек не всегда находит имя, имплицитно оставаясь, в терминологии Р., «анонимным христианином» (*Rahner K.* Die anonymen Christen // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1968². Bd. 6. S. 549–550). Онтологической основой тому служит освящение человеческой природы еще до личного свободного религиозного выбора субъектом, как и тот факт, что, согласно Р., *образ Божий* в человеке состоит не только в рациональности, но также в телесности, в плоти, которую освятил вочеловечившийся Господь. Т. о., теологумен Р. об анонимном христианстве «не означает недолжного присоединения к христианству других вер... но с христианской точки зрения подчеркивает скрытое присутствие Христа и во всем неверующем в Него мире» (*Peatu.* 2002. С. 92; подробно см.: *Schwerdtfeger.* 1982; *Хромец.* 2014. С. 118–138).

Откровение. Говоря о Боге, Р. часто шел путем «отрицательного богословия». Так, он утверждал, что личностность Бога выразить нельзя, об этом мы судим только по аналогии. Бог не является индивидуальной личностью, поэтому положение «Бог есть лицо, личность (Person)» может быть высказано о Боге и является истинным лишь в том случае, если оно в то же время осознанно отнесено к невыразимой тьме священной Тайны (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 101–102). Парадокс и трудность всякой религии, в т. ч. христианства, заключаются в том, что она говорит о Неохватном и Невместимом всегда опосредованно: «...такая религия являет ведь феномены, данные внутри нашего опыта в качестве определенных характерных объективаций и манифестаций Бога, так что Бог таким образом словно является внутри нашего категориального познаваемого опытным путем мира в совершенно определенных точках, где Он отличается от других» (Там же. С. 112).

Вместе с тем непознаваемость Бога не означает Его абсолютной закрытости и недоступности, ибо Он есть Тайна, лежащая в основании всякой действительности, горизонт и пространство всякого человеческого познания. Его бесконечная, непоколебимая самоотдача человеку служит внутренней динамикой и энтелехией мира и соответственно соотносится с ним. «Бог совершенно отличен от мира. Но Он отличен от мира именно таким образом, как это различие дано в исходном трансцендентальном опыте» (Там же. С. 86). Кроме того, Бог действует и проявляет Себя в истории, а Его реальная смерть на Кресте есть высшее утверждение ее фактичности. Поскольку спасительная воля единого Бога всеобъемлюща и действенно охватывает весь мир, вся история человечества есть история Откровения. Поэтому, будучи попытками исторического осуществления внутреннего нерефлективного и беспредметного откровения, мировые монотеистические религии говорят об одном и том же Боге как высшей, абсолютной, бесконечной и единой Реальности. Однако они суть лишь отчасти Откровение Божие, т. к. его опредмечивающее истолкование в силу всеобщего человеческого греха (Schuld) подвержено искажениям, к нему примешиваются заблуждение и греховное ослепление (Там же. С. 239). Таинственным историческим синтезом, в котором одновременно опознаётся как исконная надежда на спасение, так и опыт предельного ее осуществления, является Христос, Божественный Логос.

Троица. Р. критически относился к догматической изолированности в католич. богословии учения о *Троице Пресвятой.* Он указывал на идущий от блж. Августина уклон к апроприативному, эссенциалистски фундированному «монотеистическому» единству в представлениях о Боговоплощении, благодати, таинствах и об эсхатологическом единении с Богом. Отсюда вытекает также ослабление в благочестии и литургической практике основополагающего значения этой центральной для христианства тайны (*Rahner K.* Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate» // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1961². Bd. 4. S. 105–110). В противоположность этому Р. призывал заново обнаружить и осмыслить связь между открывшимся в домостроительстве спасения Богом и Его личностным триипостасным бытием, выдвигая тезис о том, что ««икономическая» Троица есть «имманентная» Троица, и наоборот» (*Idem.* Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte // *Feiner.* Mysterium. 1967. Bd. 2. S. 328; см. подробно: *Rojas, Arturo.* 2004; *Jowers.* 2006). Пресв. Троица — это триединая данность, отдающая нам Себя в качестве нашего вечного спасения: непостижимый Бог Отец исторически высказывает Себя как истина и любовь в Своем Сыне Иисусе, воплотившемся Логосе, и открывает Себя Самого в Духе, сообщаемом человеку в сокровенной сердцевине его трансцендентальной экзистенции. В этих 3 образах сообщения Бога человеку действует Сам Бог, каков Он есть в Себе, в Своей сущности, ибо «один и тот же Бог может быть дан разными способами, и это не означает, что дается некий иной Бог» (*Хромец.* 2014. С. 95). Это не просто модальности нашего восприятия, иначе они были бы тварными. Они суть Бог, чистая актуальность, «присущи Ему от века, так что эта икономическая Троица необходимо есть имманентная Троица» (*Rahner K.* Gott ist Mensch geworden. Freiburg i. Br., 1975. S. 69). Т. о., «эти два аспекта Троицы должны мыслиться в единстве, поскольку имманентность Троицы сообщается человеку благодаря собственному самосообщению Богом подлинно Себя человеку, домостроительность же Троицы сообщается как намерение Бога к спасению человека» (*Хромец.* 2014. С. 97).

Р. ставил под сомнение правомерность использования в учении о Троице персоналистической терминологии: древнецерковная формула «Бог един в сущности и троичен в ипостасях», говорящая о том, что Он обладает одной сущностью (Wesen) и 3 ипостасями (Personen), может вести к недопониманию и серьезным заблуждениям в виде латентного тритеизма. Лат. термин «личность» (persona), вошедший в западноевроп. языки, в ходе развития философии и культуры претерпел изменения и обозначает на совр.

этапе обладание свободной волей и разумностью, отождествившись с понятием «субъект». Кроме того, нумерическое употребление одного общего понятия к Отцу, Сыну и Св. Духу подразумевает, что в Боге трижды существует то же самое (*Rahner K.* Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. S. 385–386). Во избежание употребления термина «личность» Р. предложил говорить, что Богу присущи 3 «различных способа существования» (distinkte Subsitenzweisen), определяющие вместе Его жизнь и возможность обращения к нам (Ibid. S. 389–393).

Христос. Халкидонское учение не является, по мнению Р., окончательной интерпретацией тайны Воплощения. Во избежание мифологических искажений и непониманий в совр. ситуации требуется перевести онтическую христологию, мыслящую в категориях природы, ипостаси, богочеловечества, в онтологическую, в которой понятие природы мыслится не вещественно а духовно-трансцендентально, т. е. с учетом возможности описания и объяснения Воплощения со стороны человека Иисуса из Назарета, Его собственного человеческого самопонимания как ожидающего божественной эпифании. Соответственно, Р. строит свою христологию на трансцендентальных началах, как «христологию, идущую снизу» (die Christologie von unten). Ее принципом служит трансцендентальная дедукция — выводимость события Христа из самого человеческого бытия, изначально и неотвратимо направленного на Него как на «абсолютного Спасителя» и открытого самосообщению Бога. При этом «идея Спасителя» невыводима априорно, но апеллирует к самопониманию человека, к опыту его «активного самотрансцендирования» в духовном и материальном измерениях в направлении к Богу (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 252–254). Человек ищет в конкретной истории абсолютного исполнения своих глубинных трансцендентальных чаяний, божественного утвердительного ответа на его надежды, которым может быть только Христос. Т. е. трансцендентальная христология приводит человека к осознанию того, что он в глубине своей души необходимо обладает «идеей Христа».

Однако тайна вочеловечения лежит в Самом Боге, Который, оставаясь неизменным, способен стать чем-то иным, высказать и самоотреченно отдать Себя творению, не переставая оставаться Богом. Он воспринимает человеческую природу, непрестанно стремящуюся в ее трансцендентальности к безграничной тайне полноты, как Свою собственную реальность. Ипостасное единение во Христе означает необратимую принадлежность категориальной человеческой действительности Богу. Это «абсолютное событие самосообщения Бога нам вместе с его приятием как реальность Самого Бога, созданная Самим Богом,— присутствует несмешанно, но и нераздельно и потому необратимо» (Там же. С. 278). Спасение дано нам в Человеке, не только в «слове», но и в личности Самого этого Человека, «Который в Своей духовной, человеческой и конечной субъективности, так же как и мы, есть получатель того благодатного самосообщения Бога, о котором мы говорим как о высшей точке развития всех людей и, тем самым, космоса, о точке, в которой мир абсолютно приходит к самому себе и к абсолютному непосредственному отношению с Богом» (Там же. С. 268). Осуществленное Иисусом в надежде, вере и любви свободное приятие спасительной божественной воли, направленной к духовному творению, обеспечивает ее коммуникативное присутствие в мире, бесповоротно направляя историю спасения на путь эсхатологического исполнения. «Человек Иисус должен быть самооткровением Бога Сам по Себе, а не только через Свои слова» (Там же. С. 307).

То, что Иисус есть историческое присутствие предельного слова Божественного самораскрытия, подтверждается Его действительным и вечно действенным воскресением, созвучным трансцендентальному ожиданию человеком собственного воскресения (Там же. С. 386, 377). Для преодоления монофизитских тенденций в христологии, происходящих из забвения подлинной человечности Христа и умаления ее роли, «необходима богословская феноменология религиозного отношения к Христу» как человеку в вечности — «феноменология инкарнационного благочестия» (*Rahner K.* Probleme der Christologie von heute // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1954. Bd. 1. S. 208–209).

Богородица. Придерживаясь строго христоцентрической трансцендентальной сотериологии, Р. выступал против богословских преувеличений в мариологии, настороженно относился к преданиям о явлениях Девы Марии, как и вообще к феномену видений, подчеркивая, что Бог «является» нам наиболее очевидно в бедных и страдающих. В не допущенной цензурой иезуитов к печати обширной историко-догматической работе по учению о телесном взятии *Богородицы* в Небесную Славу (*Rahner K.* Assumptio Beatae Mariae Virginis // *Idem.* Sämtliche Werke. 2004. Bd. 9: Maria, Mutter des Herrn: Mariologische Studien. S. 3–392; см. подробный комментарий: *Mayer.* 2015. S. 385–438) он не только критически высказывался об авторитарном утверждении нового догмата папой Пием XII в 1950 г., но и развивал выдвинутое им в качестве «фундаментального положения» (Grundprinzip) представление о том, что «Мария является искупленной в совершеннейшем виде» (die in vollkommenster Weise Erlöste), т. е. нуждалась в искуплении, принадлежа к роду спасаемых.

Вместе с тем Р. указывал на то, что Богородица «не была всего лишь матерью Иисуса в биологическом смысле», но обладала особенной функцией в истории спасения: полностью приняв его лично, Она представляет собой «радикально удавшийся случай искупления». Поэтому суть высказывания о *непорочном зачатии* состоит в том, что «мать Сына изначально была замыслена и желаема абсолютной волей Бога к спасению в вере и любви», а Ее взятие на Небо следует понимать в контексте исповедуемого в христианстве воскресения плоти и вечной жизни — как «совершение Богом лишь такого спасительного деяния и такой Его благодати, которых мы ожидаем и для себя» (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 533–535). Представления Р. нашли отражение в учении II Ватиканского Собора о Марии в гл. 8 догматической конституции о Церкви *«Lumen gentium»* (см.: *Fritz.* 2017. P. 162–167).

Церковь. Р. не считал экклезиологию центральной темой христ. богословия, высказывал неприятие «воинствующего церковного сознания», в котором в угоду социальной организованности католичества затмевается ядро христианства —

Иисус Христос, искупление, вера, любовь (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 445–446). Тем не менее существование Церкви в институционально оформленном виде он признавал необходимым для конкретизированного соответствия реальности искупления целостности человека во всех его измерениях, к важнейшим из к-рых относится коммуникативная социальность, определяющая человеческое бытие «во всей его широте и глубине» (Там же. С. 444, 472). Церковность не может быть сведена к понятию религ. организации. Составляя «часть религиозной экзистенции человека как таковой» (Там же. С. 471), церковная общность (Gemeinschaft) является функционально и конструктивно принципиальной для формирования отношения к Богу, т. е. для выполнения мистагогической роли (см.: *Becker.* 2013. S. 257–268). Кроме того, она прямо вытекает из исторического характера христианства: «Если история спасения как история трансцендентального самосообщения Бога человеку есть действительно история, то и с этой стороны становится ясно, что религия в христианском понимании необходимо есть религия церковная» (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 444; ср.: Там же. С. 477). Непротиворечивой выглядит в этом контексте, с т. зр. Р., и идея наделенного особыми властными полномочиями единого главы, обеспечивающего дееспособность Церкви.

Наличие у Церкви учительного авторитета, к-рый может по-разному выражаться в ее иерархической структуре, должно не иметь догматично-формалистическое объяснение, но получить внутреннее обоснование. Р. выводит его из христологии: высказанное Богом во Христе окончательное, эсхатологическое слово Его истинной, спасительной любви получает место постоянного, исторически осязаемого присутствия в Церкви, вслед. чего она «уже не может отпасть как целое от истины и благодати», невзирая на человеческую лживость (Там же. С. 523). В таком случае конкретный орган учительной власти является только репрезентативным носителем «того понимания веры всею Церковью, каковое опосредуется для нее в конечном счете через Дух Христов...» (Там же. С. 525). Католическое представление о прерогативах папы Римского как главы епископата не составляет, по мнению Р., исключения: они не должны и не могут выходить за функциональные рамки ответственного истолкования и актуализации подлинной вести незыблемого Откровения в постоянно меняющейся культурно-исторической среде при сохранении права применять на этом пути дисциплинарные меры ради исполнения пастырской обязанности отстаивания верной христ. т. зр.

В силу того, что источником и гарантом безошибочности служит Дух и, следов., речь здесь идет не о коллективном нахождении людьми истины, Р. не усматривал принципиальной разницы между соборным и индивидуальным исполнением функции учительного авторитета. Трудность для понимания и практического применения скорее составляет сам факт вовлечения Христом в непогрешимое учительство конечной, склонной к ошибкам человеческой природы, к-рая как таковая никогда не упраздняется в Его Церкви. В собрании большого количества людей (Summe), будь то Собор или весь епископат, человечность не становится менее человеческой, чем она есть в отдельной личности (Там же. С. 530–531).

Выражение «Церковь грешников» означает, по мнению Р., не просто тот факт, что в ней есть грешники и отступники, но греховность самой Церкви и некоторых ее деяний, поскольку, если не принимать идеалистический взгляд на Церковь, «она есть в существенном смысле «тело» и историческое явление (Gestalt) и именно в этом ее измерении может присутствовать грех... Однако грех в Церкви это не раскрывающееся обнаружение того, чем Церковь является в ее собственном живом начале, но затмевающее это начало противоречие, как бы экзогенная болезнь ее телесной стороны, а не эндогенное повреждение наследственности Церкви как таковой» (*Rahner K.* Kirche der Sünder // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1968[2]. Bd. 6. S. 312–313).

Единая и субстанциально тождественная Церковь Христа проявляется в жизни поместных общин в совершении таинств и возвещении слова Божия. Однако это фундаментальное «единство, коренящееся в последних основаниях действительности, должно проявляться также и в социальном измерении» — должна быть одна Церковь в соответствии с ее сущностью и в согласии с волей Спасителя (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 480–481). Вопрос о том, какая христианская Церковь истинная и соответствует заложенному при ее основании Христом первоначальному образу, Р. признавал чрезвычайно трудным, в связи с тем что «церковно-историческое и догматико-историческое развитие приняло такие размеры, которые часто уже не позволяют легко определить тождество первоначальной и сегодняшней Церкви» (Там же. С. 447). Будучи убежденным в единстве христиан на глубинном уровне, превосходящем их фактическое разделение, Р. предполагал, что полное вероучительное объединение конфессий скорее и эффективнее может быть достигнуто вследствие предшествующего этому структурно-институционального сближения, чем при следовании в противоположном направлении (*Rahner K.* Strukturwandel der Kirche. 1972. S. 112). Проблема смысла церковного раскола с богословской т. зр. должна решаться в перспективе теодицеи, имея целью позитивное изъяснение возможных причин его допущения промыслом Божиим и спасительного предназначения для исторического христианства (*Ранер.* Основание веры. 2006. С. 506–508).

В рамках экклезиологии Р. считал также необходимым создание т. н. практического богословия, ставящего своей целью осмысление всеобъемлющей пастырско-благотворительной деятельности Церкви в мире. При этом формировать это направление следует не по образцу политической теологии и др. церковно-социальных дисциплин, а гораздо масштабнее — в смысле своего рода «богословско-экклезиологической космологии» по широте охвата и практической релевантности (*Rahner K.* Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1967. Bd. 8. S. 668–671).

Таинства. Своему учению о таинствах Р. предпосылает онтологию символа. Бытие устроено символично: внутренним принципом всякой духовной сущности (Seiende) необходимо является стремление к самораскрытию в Другом. Основание этого фундаментального онтологического принципа находится, по мысли Р., «в догматическом поло-

жении христианской веры, согласно которому Бог Откровения есть троичный Бог, заключающий в Себе наряду с простотой парадоксальным образом некоторую личностную множественность» (*Pilipenko*. 2010. S. 52). В рамках такого «плюралистичного единства» Одно Лицо Пресвятой Троицы в Своей инаковости и неповторимости подлинно и полно являет Другое.

Полагая, что подобный принцип распространяется и на тварную реальность, Р. применял его для описания коммуникативной структуры сакраментологии. Так, в антропологическом обосновании таинств и обрядов он исходил из целостности человеческой экзистенции, считая духовные и телесные акты человека онтологически взаимообусловленными. Между ними существует реальная аналогия, так что тело не просто отстраненный знак духа, но собственный символ его глубинных интенций, в к-ром он является вовне. Именно в этом акте телесного самовыражения экзистенциально осуществляет, конституирует и адекватно познаёт себя субъект, одновременно создавая возможность вступления с ним в общение и познания со стороны других (*Rahner K.* Zur Theologie des Symbols // *Idem.* Sämtliche Werke. 2003. Bd. 18. S. 431, 448, 453). Эту необходимую бытийную связь внутреннего и внешнего Р. называет реально-символической (Realsymbol) (см.: *Pilipenko*. 2010. S. 48–51). В свою очередь она проявляется в вочеловечении Божественного Логоса, сделавшего Свою Личность чувственно воспринимаемой в Своем теле как реальном символе и ставшего, т. о., «изначальным Таинством» (Ursakrament).

Этот онтосимволический структурный принцип лежит в основе церковных таинств: в них действие невидимой благодати Христа воплощается через знаки, становясь для человека сакраментально осязаемым (greifbar) в пространстве и во времени (*Rahner K.* Kirche und Sakramente // *Idem.* Sämtliche Werke. 2003. Bd. 18. S. 23). Христологически заданное устойчивое стремление благодати к телесности и историчности (inkarnatorische Tendenz der Gnade) достигает в таинствах наивысшей точки — воплощаясь (verleiblicht) в сакраментальных символах, она в них непосредственно и актуально присутствует, обретает свой определенный modus essendi, так что знак и означаемое едины «нераздельно и неслитно» (Ibid. S. 20, 12). В этом реально-символическом соотношении заключаются подлинная «сигнификативная причинность» (Zeichenursächlichkeit) и действенность (Wirksamkeit) таинств: «Знак выступает причиной означаемого постольку, поскольку он является способом, которым означаемое само себя созидает (erwirkt)» (Ibid. S. 22). Т. о., таинства действенны именно потому, что они суть знаки благодати.

Во избежание вещественно-безличного, «объективного» понимания благодатного действия таинств Р. подчеркивал принципиальное единство в них материи и формы, выраженной словом. Словесный характер (Wortcharakter) не сводится банальным образом лишь к совершительной формуле и проповеди, но свойствен структуре таинств в целом, включая сакраментальные знаки и жесты, в силу глубинной связи со Словом Божиим, со свободно раскрывающей Себя в них Божественной Личностью (*Rahner K.* Wort und Eucharistie // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1961². Bd. 4. S. 329–331). «Таинства — не что иное, как действенное слово Божие, обращенное к человеку, в котором Бог Сам обращается к нему и тем освобождает свободу человека принять это самосообщение Бога в собственном действии» (*Ранер*. Основание веры. 2006. С. 573). Так, словесный характер таинств позволяет человеку принимать и переживать их благодать осознанно и коммуникативно, в связи с чем Р. рассматривал в качестве аутентичного чин тайносовершения над взрослыми (подробнее см.: *Pilipenko*. 2010. S. 63–68).

Происходящую от Христа Церковь, Его мистическое Тело, Р. рассматривал в качестве высшей формы исторического присутствия воплощенной благодати, называя «прасимволом» (Ursymbol) и «основным таинством» (Grundsakrament) спасения мира. Соответственно учреждение отдельных церковных таинств и священнодействий не столько возводится непосредственно к историческому Иисусу, сколько обусловливается исторически развертывающимся исполнением (Selbstvollzug) Церковью собственной сакраментальной сущности в ее строе и деятельности, когда она активнейшим образом обращается к миру и конкретному человеку в экзистенциально решающих ситуациях.

Определением существа Церкви как основополагающего таинства «необратимого присутствия спасительного обращения (Heilszusage) Бога во Христе» (*Ранер*. Основание веры. 2006. С. 571), «изначальном Таинстве», Р. наполнял содержание схоластического понятия «opus operatum», считая этот его положительный смысл первичным по отношению к негативной и потому вторичной формулировке о независимости действия сакраментальной благодати от личных заслуг совершителя и реципиента (*Rahner K.* Kirche und Sakramente. S. 18). «И поскольку opus operatum таинств встречается с opus operantis верующего человека, принимающего деяние Божие, то ясно, что таинства становятся действенными лишь в вере, надежде и любви. Поэтому они не имеют ничего общего с магическим колдовством: они не магия, ибо они не принуждают Бога, но свободный Бог совершает их как Свое деяние. И, далее, они не имеют ничего общего с магией потому, что обретают действенность, поскольку встречаются с открывающейся свободой человека», охваченного непобедимой силой божественной благодати (*Ранер*. Основание веры. 2006. С. 572–573).

Эсхатология. Р. считал, что католич. эсхатология нуждается в герменевтическом обновлении на трансцендентально-антропологических методологических основаниях. Систематизирующие конструкты библейских высказываний при традиц. метафизическом подходе, имеющие форму «предвосхищающих (antizipierende) репортажей о будущих событиях», оторваны, с его т. зр., от реальной человеческой ситуации и страдают чрезмерной спекулятивностью. Напротив, эсхатологическому свершению «присущ характер сокрытости для нас», обусловленный по существу христ. экзистенциалами веры и надежды (*Rahner K.* Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen // *Idem.* Schriften zur Theologie. 1960. Bd. 4. S. 408). Окончательное будущее открыто и непредсказуемо, поскольку напрямую связано с настоящим и происходит из индивидуальной и общественной жизни уникальных и не поддающихся расчетам

личностей. Поэтому эсхатологическое знание коренится в самопознании человека, раскрывая не то, что произойдет с ним позже, но его актуальное состояние, веру и свободные нравственные решения в свете завещанного Богом полного и окончательного спасения в Иисусе Христе. Следов., «знание о последних вещах не является дополнением к антропологии и христологии, но есть не что иное, как их перенесение в модус завершенности (Vollendung)» (Ibid. S. 415). Соответственно христ. эсхатология, которую Р. строго отличает от апокалиптики,— это потенциальные высказывания о подлинном будущем с т. зр. уже открытого Богом и актуально переживаемого христианами в благодати спасительного настоящего, а не проекция некоего апокалиптического будущего в высказываниях о настоящем (Ibid. S. 418). Кроме того, эсхатологические высказывания будут неизбежно плюралистичны, если они связаны с антропологией и присущей ей множественностью представлений о человеке и об окружающей его социально-предметной действительности, в к-рой он себя реализует.

Герменевтическим принципом эсхатологии должен служить Сам Христос: то, что не может быть понято и прочитано как христологическое высказывание, не является также подлинно эсхатологическим высказыванием, но относится к предсказаниям и «апокалиптике». При этом необходимо всегда учитывать образность эсхатологической речи, определенную дистанцию между ее формой и содержанием. Со всей определенностью можно сказать только то, что время будет иметь конец и возросшее противостояние между Христом и миром завершится полной победой Бога, общим и частным судом как следствием окончательного утверждения Его спасительной реальности (Ibid. S. 424–425).

В представлениях о вечной жизни Р. считал необходимым преодолевать зависимость от понятия времени, обращая внимание на целостность субъекта при волевом принятии решений, на моменты активного духовного собирания воедино прошлого, настоящего и будущего, возвышающие его над раздробленностью временнóго потока. Вечная жизнь сравнима при таком подходе со свободно-нравственным выбором и с утверждением личностью своего окончательного жизненного образа, исполненного непостижимым божественным соприсутствием, совершенной любовью и блаженным знанием. При этом «христианская эсхатология была бы неполной, она даже была бы ложной, если бы желала понимать «эсхатоны» человека, отдельного человека просто как спасение абстрактной души человека, только этой душе приписывала бы бессмертие и делала бы ее судьбу независимой от преображения мира, от воскресения плоти, то есть от спасения человека в его единстве» (*Ранер*. Основание веры. 2006. С. 599).

Душевные муки осужденных или пребывающих в *чистилище* Р. понимал как переживание ими становящейся после смерти очевидной разницы между тем, кто они фактически есть, и тем, кем им суждено было стать по замыслу Создателя. Догматическую состоятельность учения о промежуточном состоянии умерших он усматривал в «многослойности человека и заданного тем самым неравенства фаз становления его всестороннего завершения», требующего полной интеграции данной в смерти окончательности субъекта и всей его духовно-материальной реальности (индивидуальная эсхатология) в еще предстоящее общее завершение мира (коллективная эсхатология), включающее воскресение и преображение тел. Проблемными для католич. богословия остаются, однако, по мнению Р., применяемые здесь категории времени и очистительного огня, к-рые, возможно, следует скорее отнести к моделям представления и способам высказывания, чем к предметным положениям (Там же. С. 610–611).

Вместе с тем Р. высказывал убеждение, что действие всесильной любви Божией, всегда могущей подвигнуть человеческую совесть свободно обратиться к Нему, не должно быть ограничено рамками земного бытия, что на вполне законных, подкрепленных традицией богословских и нравственных основаниях (см.: *Ludlow*. 2000) оставляет в христ. эсхатологии место надежде на всеобщее спасение человечества и позитивное завершение драмы всей истории мира как целого, вливающейся в блаженную вечную жизнь с Богом (*Ранер*. Основание веры. 2006. С. 572; ср. ст. *Апокатастасис*). Наряду с этим необходимо считаться с возможностью «окончательной погибели для каждого отдельного человека... ибо в противном случае пропадал бы серьезный характер свободной истории» (Там же. С. 613). В этом состоит главное содержание догмата об *аде* — необходимое и достаточное для человеческого знания.

Соч.: Schriften zur Theologie. Einsiedeln etc., 1954–1984. 16 Bde; Sämtliche Werke / Hrsg. K. Lehmann, J. B. Metz et al. Solothurn, 1995–2018. 32 Bde in 40; ***рус. пер.:*** Размышление в день св. Иосифа // Логос. 1974. № 15/16 (3/4). Ñ. 85–86; Епископат и примат // Там же. 1976.[1] 21/24 (1/4). С. 1–21; Марксистская утопия и христ. будущее человека // Соц.-полит. измерение христианства: Избр. теолог. тексты XX в. М., 1994. С. 177–185; К теологии праздника Рождества // Свет Евангелия: Газ. М., 1994. № 11–12; Основание веры: Введение в христ. богословие / Пер. с нем.: В. Е. Витковский. М., 2006; Об опыте благодати // Призвание. СПб., 2008. № 2(31). С. 39–43.

Лит.: *Masson R.* Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God // The Thomist. Wash., 1973. Vol. 37. N 3. P. 455–488; *Fischer K.* Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie K. Rahners. Freiburg i. Br., 1974; *Schwerdtfeger N.* Gnade und Welt: Zum Grundgefüge von K. Rahners Theorie der «anonymen Christen». Freiburg i. Br., 1982; *Farrugia E. G.* Aussage und Zusage: Zur Indirektheit der Methode K. Rahners, veranschaulicht an seiner Christologie. R., 1985; *Weger K.-H.* Karl Rahner: Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg i. Br., 1986[2]; *Knoepffler N.* Der Begriff «transzendental» bei Karl Rahner: Zur Frage seiner Kantischen Herkunft. Innsbruck, 1993; Theologie aus Erfahrung der Gnade: Annäherungen an K. Rahner / Hrsg. M. Delgado, M. Lutz-Bachmann. Hildesheim, 1994; *Kobusch Th.* Phänomenologie und Fundamentaltheologie: Zum Einfluss Schelers auf Rahners Frühwerk // Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform: FS f. H. J. Pottmeyer / Hrsg. W. Geerlings, M. Seckler. Freiburg i. Br., 1994. S. 111–116; *Maurice E.* La christologie de Karl Rahner. P., 1995; *Geister Ph.* Aufhebung zur Eigentlichkeit: Zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie K. Rahners. Stockh., 1996; *Raffelt A., Verweyen H.* Karl Rahner. Münch., 1997; *Ludlow M.* Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and K. Rahner. Oxf., 2000; *Rulands P.* Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade: Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei K. Rahner. Innsbruck, 2000; *Реати Ф. Э.* Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога: (Зап. богословие XX в.) / Пер. с итал.: Ю. А. Ромашев. СПб., 2002. С. 85–95; Der Denkweg Karl Rahners: Quellen, Entwicklungen, Perspektiven / Hrsg. A. R. Batlogg, P. Rulands et al. Mainz, 2003; *Rojas M., Arturo J.* Estudio crítico del axioma fundamental de Karl Rahner «La Trinidad económica es la Trinidad immanente y vice versa» // Labor theologicus. Caracas, 2004. T. 32. P. 31–113; *Vorgrimler H.* Karl Rahner: Gotteserfahrung in Leben und Denken. Darmstadt, 2004; The Cambridge Companion to Karl Rahner / Ed. D. Marmion, M. E. Hines. Camb., 2005; *Fössel Th. P.* Warum ein Existential übernatürlich ist: Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um K. Rahners Theologumenon vom

«übernatürlichen Existential» // Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift. Freiburg i. Br., 2005. Bd. 80. N 3. S. 389–411; *Marty F.* Joseph Maréchal (1878–1944): Krit. Philosophie und Neuscholastik: Eine transzendentale Theologie // Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte / Hrsg. N. Fischer. Freiburg i. Br., 2005. S. 515–528; Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners / Hrsg. H. Schöndorf. Freiburg i. Br., 2005; *Jhi J.-H.* Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung. Gött., 2006; *Jowers D. W.* The Trinitarian Axiom of Karl Rahner: The Economic Trinity is the Immanent Trinity and vice versa. Lewiston (N. Y.), 2006; *Eppe P.* Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie: Aufbruch oder Abbruch? B., 2008; *Коначёва С. А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и филос. теология XX в. М., 2010. С. 233–258; *Pilipenko E.* Person im Sakrament: Systemat. Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jh. mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus. Regensburg, 2010. S. 46–76; *Павлов С.* Антропология Карла Ранера и ее восприятие в современном православном богословии // Богословие личности / Ред.: А. Бодров, М. Толстосуженко. М., 2013. С. 156–167; *Becker Th.* Von Gott her und auf Gott hin: Analyse des christl. Freiheitsvollzugs im Werk K. Rahners. Hamburg, 2013; *Хромец И. С.* Введение в антропологию Карла Ранера. К., 2014; *Mayer A.* Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentalsymbolischen Theologie. Münster, 2015; *Fritz P. J.* Karl Rahner's Marian «Minimalism» // Mary on the Eve of the Second Vatican Council / Ed. J. C. Cavadini, D. M. Peters. Norte Dame (Ind.), 2017. P. 156–178; *De Jong M.* Metaphysics of Mystery: Revisiting the Question of Universality through Rahner and Schillebeeckx. Edinb., 2020. P. 45–158.

Е. А. Пилипенко

РА́НСИМЕН [англ. Runciman] Стивен (полное имя — Джеймс Кохран Стивенсон) (7.07.1903, графство Нортамберленд — 1.11.2000, Радуэй, графство Уорикшир), сэр, брит. ученый, медиевист, византинист. Род. в знатной и состоятельной семье. Его дед Уолтер Рансимен — старший, 1-й барон Рансимен, был магнатом-судостроителем; отец, 1-й виконт Рансимен Доксфордский Уолтер Рансимен — младший,— политиком, членом Британского парламента от Либеральной партии, начиная с 1908 г.— последовательно председателем нескольких гос. советов (по образованию, сельскому хозяйству, торговле). Мать Р., Хильда, также занималась политикой, руководила работой орг-ций по защите прав женщин, в 1928 г. вошла в Британский парламент от Либеральной партии. Р. уже в детстве освоил несколько языков, в т. ч. восточных и славянских, учился в колледже Итон, где сблизился с Э. А. Блэром (впосл. известным под псевдонимом Дж. Оруэлл), затем — в Тринити-колледже в Кембридже. Научным руководителем Р. стал византинист Дж. Б. Бьюри. В эти годы Р. много путешествовал: побывал в Стамбуле, Албании, Китае (где, по его словам, давал уроки игры на пианино имп. Пу И). В 1927–1937 гг. Р., получив стипендию Тринити-колледжа, опубликовал первые книги по истории Византии и Балкан (The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign: A Study of 10th-Cent. Byzantium. Camb., 1929; A History of the First Bulgarian Empire. L., 1930; Byzantine Civilisation. L., 1933). Одним из учеников Р. в эти годы был впосл. ставший двойным агентом — англ. разведки и НКВД Г. Ф. де Монси Бёрджесс.

Получив значительное наследство, Р. отказался от стипендии и стал независимым исследователем. С началом второй мировой войны Р. поступил на дипломатическую службу, работал в брит. представительствах в Софии, Каире и Иерусалиме. В 1942–1945 гг. Р. преподавал в ун-те Стамбула искусство и историю Византии, в 1945–1947 гг. руководил работой Британского Совета в Афинах. Выйдя в отставку, Р. переехал в семейное поместье на о-ве Эгг на западе Шотландии и полностью посвятил себя науке.

Круг интересов Р. был исключительно широк: средневек. еретические движения (The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy. Camb., 1947), крестовые походы (A History of the Crusades. Camb., 1951–1954. 3 vol.), западноевроп. средневековье (The Sicilian Vespers: A History of the Mediterranean World in the Later 13th Century. Camb., 1958), греч. Церковь в эпоху тур. владычества (The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Camb., 1968), основы визант. гос. устройства (The Byzantine Theocracy. Camb., 1977), история разделения Церквей (The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Cent. Oxf., 1955), поздневизантийская история (The Last Byzantine Renaissance. Camb., 1970), англ. колониализм XIX–XX вв. (The White Rajahs: A History of Sarawak from 1841 to 1946. Camb., 1960). В фокусе внимания Р. как ученого романтической школы оказывались, прежде всего выдающиеся личности. Р. создавал пространные исторические нарративы, основанные на множестве первичных источников, но с недоверием относился к методам школы «Анналов» и избегал глубокого социально-экономического и источниковедческого анализа. Исследователи других школ нередко упрекали Р. в поверхностности и беллетристичности работ. Он почти не публиковал статьи в научных журналах, предпочитая монографии, и не занимался изучением рукописей, изданием, переводом и комментированием источников. Исключением стало участие в коллективном проекте по научному комментированию трактата Константина VII Багрянородного «Об управлении империей» под рук. Р. Дж. Х. Дженкинза, в к-ром Р. отвечал за сведения по истории народов Кавказа.

В 1987 г. Р. выступил в качестве научного руководителя и ведущего брит. просветительского документального фильма «Сэр Стивен Рансимен: Мост на Восток» (Sir Steven Runciman: Bridge to the East). Воспоминания о многочисленных путешествиях Р. легли в основу автобиографической книги (A Traveller's Alphabet: Partial Memoirs. N. Y., 1991). Р. было свойственно приукрашивать свою биографию рассказами о необычайных приключениях, об экзотических путешествиях, о любовных интригах (Р. был гомосексуалистом) и мистических происшествиях. Достоверность большей части этих рассказов невозможно подтвердить.

Р.— член Британской АН (1957), рыцарь-бакалавр Британской империи (1958), президент (1962–1975) и вице-президент (1975–2000) Британского археологического ин-та в Анкаре, вице-президент Международной ассоциации византинистов (с 1966), кавалер ордена Кавалеров Почета (1984). С 1986 г. Англо-греческая лига (The Anglo-Hellenic League) ежегодно вручает премию имени Р. за книги по культуре Греции. В 1997 г. Р. получил премию фонда А. С. Онассиса за вклад в культуру и передал ее в дар монашеской общине Св. Горы, эти средства были использованы для реконструкции башни Протата в Карее. Обширная личная б-ка Р., включавшая более 4 тыс. книг, в т. ч. несколько старопечатных изданий XV–XVI вв., была завещана ун-ту в г. Сент-Андрус в Шотландии.

Соч.: The Families of Outremer: The Feudal Nobility of the Crusader Kingdom of Jerusalem, 1099–1291. L., 1960; The Fall of Constantinople, 1453. Camb. (Mass.), 1965; The Orthodox Churches and the Secular State. Auckland, 1971; Blachernae Palace and its Decoration // Studies in Memory of D. Talbot Rice / Ed. G. Robertson, G. D. S. Henderson. Edinb., 1975. P. 277–283; Mistra: Byzantine Capital of the Peloponnese. L., 1980; Byzantine Trade and Industry // The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire. Camb., 1987², Vol. 2: Trade and Industry in the Middle Ages / Ed. E. Miller e. a. P. 132–167; Восточная схизма. Византийская теократия / Пер.: Т. Б. Менская. М., 1998; Великая Церковь в пленении: История Греч. Церкви от падения К-поля в 1453 г. до 1821 г. / Пер.: Л. А. Герд. СПб., 2006; Сицилийская Вечерня: История Средиземноморья в XIII в. / Пер.: С. В. Нейсмарк. СПб., 2007; Падение Константинополя в 1453 г. / Пер.: Л. Б. Петрушева. М., 2008; История Первого Болгарского царства / Пер.: Н. В. Еремина. СПб., 2009.
Библиогр.: Byzantine Style, Religion, and Civilization: In Honour of Sir St. Runciman / Ed. E. M. Jeffreys. Camb., 2006. P. XX–XXXVIII. Лит.: *Abulafia D.* Sir Steven Runciman, 1903–2000: A Memoir // Mediterranean Studies. Univ. Park (PA), 2000. Vol. 9. P. 1–16; *Bryer A.* The Honorable Sir Steven Runciman, C. H., Litt. D., L L. D., F. B. A. (1903–2000) // AnatSt. 2000. Vol. 50. P. V–VI; *idem.* James Cochran Stevenson Runciman, 1903–2000 // Biographical Memoirs of Fellows. Oxf., 2003. Vol. 2. P. 365–381. (Proc. of the British Academy; 120); *Mango C.* Sir Steven Runciman // BZ. 2001. Bd. 94. N 2. S. 911–912; *Constable G.* Sir St. Runciman, 7 July 1903 – 1 Nov. 2000 // PAPS. 2003. Vol. 147. N 1. P. 95–101; *Dinshaw M.* Outlandish Knight: The Byzantine Life of St. Runciman. L., 2016.

Л. В. Луховицкий

РАППОПО́РТ Павел Александрович (29.06.1913, С.-Петербург — 11.09.1988, Москва), историк искусства, археолог. Автор фундаментальных трудов по истории древнерус. зодчества. В 1937 г. окончил архитектурный фак-т Ленинградского ин-та инженеров коммунального строительства (ныне С.-Петербургский архитектурно-строительный ун-т). В 1939 г. поступил в аспирантуру Ин-та истории материальной культуры АН СССР (ныне ИИМК РАН), стал учеником Н. Н. *Воронина,* что определило сферу его научных интересов. В июле 1941 г. ушел на фронт добровольцем, служил в инженерных войсках, участвовал в боях под Ленинградом, после снятия блокады — в разминировании балтийского побережья, награжден орденами и медалями. В февр. 1946 г. демобилизовался в звании инженер-капитана и вернулся к научной работе в ИИМК. В 1947 г. защитил канд. дис. «Русское шатровое зодчество кон. XVI в.», в рамках к-рой по архивным данным открыл утраченную Борисоглебскую ц. в *Борисовом городке* (ныне с. Борисово Можайского р-на Московской обл.), а также очертил круг подмосковных памятников, связанных с деятельностью того же зодчего (собор Пафнутиева Боровского мон-ря, церкви в Б. Вязёмах и в Хорошёве). Д-р исторических наук (1965). Провел более 40 сезонов полевых исследований, во время к-рых предметом его изучения стали разнообразные по типологии древнерус. постройки — от оборонительных сооружений и жилищ до памятников церковного зодчества.

В рамках изучения древнерусской фортификации Р. обследовал более 800 городов (среди прочих — Киев, Галич, Владимир, Суздаль, Ст. Ладога, Порхов). Нек-рые впервые были выявлены и соотнесены с летописными источниками (напр., Острожец и Коршев близ Луцка, Данилов близ хутора Даниловка Шумского р-на Тернопольской обл. Украины и др.). Итогом стали 3 книги по истории древнерус. военно-инженерного искусства, в к-рых Р. проследил ее эволюцию в связи с развитием вооружений и военной науки (монографии 1955, 1961 и 1967 гг.). Др. предметом научного интереса Р. был массовый тип построек — древнерус. жилище X–XIII вв.; ученый рассмотрел его типологию, принципы формирования, региональные особенности (монография «Древнерусское жилище», 1975).

Главной сферой научных интересов Р. оставалось монументальное зодчество Др. Руси домонг. периода. В 1962–1974 гг. (до 1967 совместно с Ворониным) Р. возглавлял Смоленскую архитектурно-археологическую экспедицию, изучившую местную архитектурную школу (монография 1979 г., совместно с Ворониным). В 1975–1988 гг. Р. возглавлял созданную им масштабную архитектурно-археологическую экспедицию при ИИМК, благодаря работе к-рой было исследовано более 40 памятников древнерус. архитектуры (из них 16 открыто и изучено впервые); эти данные легли в основу совр. представлений об архитектуре Др. Руси. Авторству Р. принадлежит первый фундаментальный каталог древнерус. памятников кон. X — сер. XIII в. (1982), как сохранившихся, так и известных по сведениям археологии или письменным источникам.

Р. выступал за комплексный подход к изучению постройки как историко-культурного явления с учетом конструктивных, строительно-технических, архитектурно-художественных аспектов. Традицию привлечения при исследовании архитектуры методов археологии, начатую П. П. Покрышкиным, Д. В. Милеевым и получившую развитие в работах Воронина, М. К. Каргера, Р. фактически оформил в самостоятельную отрасль научного знания (*Иоаннисян.* Наследие. 2013. С. 233). Разработанная Р. методика исследований, при к-рой информация, полученная от раскопок, увязывалась воедино с данными культурного слоя и стратиграфии близлежащей территории, стала общепринятой.

В то время как исследователи более раннего времени уделяли внимание преимущественно вопросам развития архитектурных форм, Р. обратился к проблемам строительного производства. Это позволило ему существенно расширить возможности датировки памятников. Он разработал метод датирования домонг. построек по формату кирпича на примере изменения размеров плинфы в смоленском зодчестве. Предложил метод уточнения времени строительства храмов по ориентации их продольной оси, направленной на точку восхода солнца в день закладки. Итог изучения был подведен в монографии «Строительное производство Древней Руси: X–XIII вв.» (целиком изд. лишь посмертно, в 1994).

Р. не оставлял и традиц. анализа стиля и архитектурной формы памятников. В церковном зодчестве кон. XII — 1-й пол. XIII в. он выявил особое направление, для к-рого характерны вертикальная устремленность композиции, динамика силуэта, богатство фасадного декора (ярким примером этой группы храмов является ц. арх. Михаила в Смоленске), и подчеркнул, что этот тип оказал ключевое влияние на становление рус. церковной архитектуры во 2-й пол. XIII–XIV в. и на сложение общерус. архитектурного стиля.

Р. смог проследить формирование, развитие и миграцию строительных артелей домонг. времени. Ученый пришел к выводу, что перенос влияний в архитектуре между географическими центрами до определенного времени был возможен лишь благодаря непосредственному переезду

с места на место самих мастеров. Т. к. основными заказчиками строительства церквей выступали князья, храмоздательство в Др. Руси зависело от политической ситуации. При этом Р. показал, что при наличии локальных особенностей в древнерус. зодчестве его развитие в целом представляло собой единый процесс, связанный с развитием средневек. архитектуры Европы. Однако участие в строительстве церквей мастеров из Византии и Зап. Европы, привносивших свои конструктивные особенности и элементы декора, не отменяло решающей роли заказчика, к-рый предпочитал в качестве образца известные ему храмы Др. Руси.

Сведя воедино данные о времени, географии древнерус. построек и перемещении артелей мастеров, Р. разработал хронологическую таблицу, которая позволила прогнозировать места существования еще не открытых храмов домонг. эпохи (*Иоаннисян О. М., Раппопорт П. А.* Хронологическая таблица развития древнерус. зодчества // *Раппопорт П. А.* Архитектура средневек. Руси: Избр. ст. СПб., 2013. С. 290–301). Благодаря предположениям ученого были обнаружены фундаменты храмов в Луцке, Дорогобуже, во Владимире-Волынском, в Чернигове, Смоленске, Киеве.

Научные труды Р. демонстрируют дар выдающегося систематизатора и умение вписать отдельные памятники в общеисторический контекст. Сотрудничество с ведущими архитекторами-реставраторами, такими как С. С. Подъяпольский (ц. арх. Михаила в Смоленске) и Г. М. Штендер (Спасо-Преображенский собор Евфросиниева монастыря в Полоцке), давало Р. возможность убедительно реконструировать первоначальный облик памятников.

С 1954 г. Р. преподавал курс средневек. архитектуры в Ин-те живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина в Ленинграде. Лекциями и полевой практикой он воспитал целое поколение исследователей, сформировав научную школу архитектурной археологии. Среди его учеников и сподвижников — М. В. Малевская-Малевич, В. А. Булкин, А. А. Пескова, О. М. Иоаннисян.

Избранные соч.: Рус. шатровое зодчество кон. XVI в. // МИА. 1949. Вып. 12. С. 238–301; Из истории военно-инженерного искусства Др. Руси: (Ст. Ладога, Порхов, Изборск, Остров) // Там же. 1952. Вып. 31. С. 133–201; Очерки по истории русского военного зодчества X–XIII вв. М.; Л., 1956. (МИА; 52); Очерки по истории военного зодчества Сев.-Вост. и Сев.-Зап. Руси X–XV вв. М.; Л., 1961. (МИА; 105); Археологические исслед. памятников рус. зодчества X–XIII вв. // Сов. Арх. 1962. № 2. С. 61–80; Древние рус. крепости. М., 1965; Зодчий Бориса Годунова // Культура Др. Руси. М., 1966. С. 215–221; Военное зодчество западнорус. земель X–XIV вв. Л., 1967. (МИА; 140); Древнерус. жилище. Л., 1975; Рус. архитектура на рубеже XII–XIII вв. // ДРИ. 1977. [Вып.:] Проблемы и атрибуции. С. 12–29; Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979 (совм. с Н. Н. Ворониным); Полоцкое зодчество XII в. // Сов. Арх. 1980. № 3. С. 142–161; Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982; Строительные артели Др. Руси и их заказчики // Сов. Арх. 1985. № 4. С. 80–89; Зодчество Др. Руси. Л., 1986; Новые данные об архитектуре древнего Гродно // ДРИ. 1988. [Вып.:] Худож. культура X — 1-й пол. XIII в. С. 64–72; Основные проблемы и итоги изучения зодчества Др. Руси // Там же. С. 7–12; Внешние влияния и их роль в истории древнерус. архитектуры // Византия и Русь. М., 1989. С. 139–145; Кирпич Др. Руси // Памятники науки и техники: (1987–1988). М., 1989. С. 133–164; Древнерусская архитектура. СПб., 1993; О датах закладки и сроках строительства древнерус. храмов // ППС. 1993. Вып. 32(95). С. 37–42; Строительное производство Др. Руси: X–XIII вв. СПб., 1994; Архитектура средневек. Руси: Избр. ст. СПб., 2013 (список соч.: С. 302–309).

Лит.: *Иоаннисян О. М.* П. А. Раппопорт: Жизнь и творческое кредо ученого // *Раппопорт П. А.* Архитектура средневек. Руси: Избр. ст. СПб., 2013. С. 3–34; *он же.* Наследие П. А. Раппопорта и проблемы наших дней // Там же. С. 233–251; *Мильчик М. И.* Жизнь ученого в условиях несвободы // Там же. С. 228–232.

А. А. Климкова

РА́РЕШ ПЕ́ТРУ IV [румын. Rareş Petru IV] (1483 — 3.09.1546, Сучава, Молдавское княжество), господарь *Молдавского княжества* (1527–1538, 1541–1546), один из наиболее известных господарей румын. княжеств, храмоздатель.

Жизнь. Р. П. был внебрачным сыном господаря Молдавского княжества св. *Стефана III Великого* из династии Мушатов. Принято считать, что матерью Р. П. была Мария из боярского рода Чернат, уроженка окрестностей оз. Братеш (жудец Галац). О том, что Р. П. принадлежал семье, торгующей рыбой на юге Молдавского княжества, писали румын. летописцы Григоре Уреке (сер. XVII в.) и Ион Некулче (30-е гг. XVIII в.) — по всей вероятности, источником для них послужила несохранившаяся летопись, написанная в монастыре *Пробота* при его жизни. Р. П. носил имя отчима, Рареша из Хырлэу (ныне в жудеце Яссы, Румыния), однако его существование документально не подтверждено (*Ion Neculce*. 1955. P. 109–110; *Grigore Ureche*. 1959. P. 148; Petru Rareş. 1978. P. 48, 51, 269). Р. П. был трижды женат: имя 1-й супруги и дата 1-го брака неизвестны; 2-й супругой была Мария из боярской семьи († 28 июня 1529); 3-й брак был заключен с дочерью сербского деспота св. *Иоанна (Бранковича)* Еленой (Екатериной) Бранкович (апр. 1530–1546) (*Rezachevici C.* Cronologia critică a domnilor din Ţara Românească şi Moldova: An. 1324–1881. Bucur., 2001. Vol. 1: Sec. XIV–XVI. P. 642).

Р. П. сыграл решающую роль в обеспечении династической преемственности правления Мушатов после смерти внука св. Стефана III — господаря Штефана (Штефэницэ) IV Молодого (чел Тынэра) (1517–1527). Одержав победу над венгро-чешско-хорват. армией в битве под Мохачем (29 авг. 1526, Венгрия), после к-рой Венгерское королевство распалось, Оттоманская Порта установила строгий контроль над государствами Центр. Европы, в т. ч. над Валашским и Молдавским княжествами. В этих условиях господарский совет Молдавского княжества 15–19 янв. 1527 г. избрал Р. П. господарем; особое значение имело мнение Штефана IV, у к-рого был малолетний наследник и к-рый перед смертью рекомендовал совету избрать на престол Р. П. По сведениям Некулче, Р. П. не участвовал в этом заседании, и митр. Молдавский *Феоктист II* (1508–1528) и бояре отправили за ним в Галац господарскую колесницу с одеждой (*Ion Neculce*. 1955. P. 109). Венчание Р. П. на царство состоялось 20 янв. 1527 г. в столице Молдавского княжества Сучаве — очевидно, помазание совершил митр. Феоктист II в кафедральной церкви Мирэуци.

В своей внутренней политике Р. П. основывался на тех же принципах, что и св. Стефан III. Он сделал минимальные перестановки среди сановных бояр и в господарском совете, объявил амнистию бежавшим из страны после фронды 1523 г. боярам (с возвратом им владений), следил за развитием городов, через господарский суд ограничил злоупотребления бояр. Как и его отец, Р. П. сохранил господарский домен, жалуя боярам в основном пустынные или конфискованные земли и не допуская значительной концентрации земельной собственности в одних руках (при нем владения крупных бояр в среднем не превышали 6–7 сел).

Р. П. стимулировал торговые отношения, пополняя казну пошлинными сборами, стремился сохранить деловые отношения с традиц. торговыми партнерами Молдавского княжества — городами Львов (Польша), Бистрица и Брашов (Трансильвания), гарантируя им, несмотря на политические перипетии, прежние льготы и обязательства. Внутренняя политика Р. П. обеспечила, несмотря на участие во внешних конфликтах, экономический расцвет княжества.

Внешнюю политику Р. П. определяло соперничество за венг. престол князя Трансильвании Яноша I Запольяи и эрцгерцога Австрийского Фердинанда I Габсбурга на фоне нарастающего давления османов на Вену. Р. П. стремился к обеспечению независимости княжества и возвращению (и возможному расширению) владений, утраченных в предыдущие годы в Трансильвании, а также Покутья. Он прилагал усилия к консолидации антиосманской коалиции европ. гос-в, однако осенью 1528 г. Запольяи во главе турецких и польских войск при поддержке кор. Франции Франциска I занял Трансильванию, и Молдавское княжество оказалось окруженным. 29 янв. 1529 г. Р. П. предпринял бросок против секеев и дошел до трансильванской обл. Страна Бырсы (Ţara Bârsei, Цара-Бырсей) с центром в Брашове, что позволило к прежним молдав. доменам в Трансильвании Чичеу и Четатя-де-Балтэ присоединить Бистрицу и крепость Унгураши с округами (переговоры с Запольяи 10 июня провел в Липове митр. Молдавский Каллистрат). К кон. 1530 г. Р. П. контролировал восточную и центральную части Трансильвании, в дек. ненадолго занял Покутье (до 22 авг. 1531, когда у Обертина польск. войска разбили молдавское). В 1534 г., воспользовавшись тем, что султан Сулейман I находился в Багдаде, трансильванский воевода Штефан Майлат и Р. П. устранили советника султана венецианца Алоизио Гритти (намеревавшегося стать королем Венгрии, а своих сыновей посадить на престолы Молдавского и Валашского княжеств), что облегчило установление отношений Р. П. с Габсбургами: Фердинанд I признал владения Р. П. в Трансильвании и 4 апр. 1535 г. между ними был заключен антиосманский союз. В мае Р. П. отвоевал Покутье.

В этот период (очевидно, в 1534 или 1535) на службе у Р. П. в Сучаве ок. 5 месяцев состоял рус. публицист И. С. *Пересветов;* по возвращении в Россию он составил Большую челобитную (1549), в к-рой от лица Р. П. предложил рус. царю *Иоанну IV Васильевичу Грозному* (1547–1584) проект государственных реформ (*Пересветов И. С.* Сочинения // БЛДР. 2006. Т. 9. С. 433–451). По поручению Р. П. еп. Романский *Макарий II* (1531–1548, 1551–1558) продолжил составление гос. летописи, начатой при св. Стефане III (Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI / Publ. I. Bogdan, ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1959. P. 74–105).

В 1538 г. антиосманская коалиция усилилась благодаря тому, что в февр. венгерские короли Фердинанд I и Запольяи достигли соглашения, а в июне Франциск I примирился с Карлом V. Стремясь разбить ее, Сулейман I воспользовался молдавско-польск. конфликтом: в сер. лета 1538 г. турки вторглись на территорию Молдавского княжества с юга, татары и поляки — с севера и востока. Р. П. не получил помощи от союзников, и бояре убедили его покинуть престол и т. о. спасти страну от разорения. Логофет Г. Тротушан и кастелян Сучавы Миху пытались организовать его физическое устранение. Р. П. укрылся в Трансильвании, где оказался в положении заложника Запольяи. Турки заняли Сучаву и установили протекторат над Молдавским княжеством; покидая страну, они отторгли крепость Тигину (Бендеры) и Буджакскую степь, куда позже заселили татар.

В сер. 1539 г., побуждаемый своей супругой Еленой, Р. П. направил султану составленное ею письмо; Сулейман I приказал Запольяи освободить Р. П. и отправить его в Стамбул, куда Р. П. приехал в февр. 1540 г. Он щедро одарил тур. сановников, затем убедительно выступил в диване с «разъяснениями» относительно своих антиосманских действий; ему даровали «прощение» и выделили временную резиденцию в Пере, где в течение 10 месяцев он содержал княжеский двор. Р. П. горячо молился о своем возвращении на молдав. престол перед мощами прп. *Параскевы (Петки),* находившимися в Георгиевской ц. К-польской Патриархии (*Mureşan.* Autour de l'élément. 2001. P. 268). Сулейман I выдвинул неожиданно легкие условия: дань была увеличена на 2 тыс. золотых; Р. П. должен был содержать тур. гарнизон в 500 всадников; его старший сын Ильяш (молдав. господарь Ильяш II Рареш (1546–1551)) должен жить в Стамбуле в качестве заложника. Взамен Молдавскому княжеству обещали возвратить Тигину (это условие не было выполнено) и вернули часть сокровищ, взятых в 1538 г. в Сучаве.

9 янв. 1541 г. Р. П. покинул Адрианополь (Эдирне), 22 февр. вернулся в Сучаву. В благодарность за возвращение на престол Р. П. установил в Молдавском княжестве почитание прп. Параскевы (Петки), купил часть мощей преподобной и упокоил в кафедральном соборе в Романе (подробнее см. в ст. *Параскева (Петка)*). Почитание преподобной стало частью идеологической программы Р. П. во время 2-го периода правления. Позиции османов заметно окрепли: в 1541 г. они взяли Буду и преобразовали Центр. Венгрию в пашалык. Для освобождения Буды начала образовываться новая коалиция. Р. П., стремясь избавиться от зависимости от Порты, в марте 1542 г. заключил оказавшийся неудачным секретный договор с курфюрстом Бранденбурга Иоахимом I Нестором Гогенцоллерном. Позже он был вынужден отказаться от Покутья, а кор. Изабелла Запольяи в 1544 г. конфисковала его владения в Трансильвании. В ночь на 3 сент. 1546 г. Р. П. скончался и был похоронен в усыпальнице мон-ря Пробота (до этого местом погребения молдав. господарей был мон-рь Путна).

В 2014 г. в мест. Чичеу-Корабя (жудец Бистрица-Нэсэуд; в 1538 здесь, в крепости Чичеу, во время изгнания жил Р. П.) митрополии Клужа, Марамуреша и Сэлажа Румынской Православной Церкви был основан мон-рь Петру Рареш Водэ, посвященный Р. П.

Храмоздательская деятельность Р. П. В период правления Р. П. произошел расцвет церковной наружной настенной живописи, появившейся при св. Стефане III и ставшей характерной чертой искусства Молдавского княжества (подробнее см. в разд. «Монументальная живопись» в ст. *Молдавское княжество*).

Широкое распространение в румын. историографии получило мнение С. Ули, считавшего, что в молдав. наружной живописи времен Р. П. выражена идея т. н. Великого моления

Петру IV Рареш с супругой Еленой Бранкович, сыновьями Ильяшем II и Штефаном VI. Роспись Благовещенской ц. мон-ря Молдовица. 1537 г. Фото: Э. Драгнев

народа Молдавского княжества об избавлении от османского господства, идеологическую составляющую к-рого по просьбе Р. П. разработал еп. Романский Макарий II. Уля считал, что впервые эта тема была отражена в росписи нартекса ц. Сошествия Св. Духа в мон-ре *Добровэц* (по мнению др. ученых, эта композиция посвящена *Всех святых неделе,* в программе росписей она следует за храмовой сценой «Сошествие Св. Духа» и замыкает цикл воскресений Цветной Триоди — *Costea C.* Narthexul Dobrovățului: Dosar arheologic // Revista monumentelor istorice. Bucur., 1991. An. 60. N 1. P. 21). К росписям, отражающим идею Великого моления, Уля относил также композиции «Осада Константинополя» (сюжет апеллирует к осаде К-поля персами в 626, однако молдав. художники изображали не персов, а турок), «Акафист Пресв. Богородице», «Страшный Суд», «Древо Иессеево» и Деисус, помещенный на апсидах и включающий значительное число фигур (ангелы, пророки, апостолы, святители, святые воины, мученики, преподобные); к второстепенным темам — композицию с изображением мытарств, сцену «Притча о блудном сыне», сюжеты из Житий святых, цикл «Сотворение мира» (*Ulea S.* Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1963. An. 10. N 1. P. 57–91; 1972. An. 19. N 1. P. 37–55; *idem.* La peinture extérieure moldave: Où, quand et comment est-elle apparue // Revue Roumaine d'Histoire. Bucur., 1984. An. 23. N 4. P. 285–312; *idem.* O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc: Cronicarul Macarie // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. 1985. An. 32. P. 14–48). Вслед за Улей схожую интерпретацию общего идейного содержания внешних росписей при Р. П. представил В. Дрэгуц, к-рый увидел в них антиреформатскую направленность как декларацию положений, отрицавшихся или недооцененных протестантизмом (почитание святых и Пресв. Богородицы, монашеские добродетели и др.) (*Drăguț V.* Pictura murală din Țara Românească și din Moldova și raporturile sale cu pictura Europei de Sud-Est în cursul sec. al XVI-lea // Buletinul monumentelor istorice. Bucur., 1970. An. 39. N 4. P. 30).

При участии Р. П. были основаны и построены: ц. свт. Николая в монастыре Пробота (1530), ц. Благовещения Пресв. Богородицы в мон-ре *Молдовица* и ц. Успения Пресв. Богородицы в г. Байя (обе в 1532), ц. вмч. Димитрия в Сучаве (1534–1535), скит Рарэу (1541), ц. свт. Николая в мон-ре Рышка (1542), кафедральный собор прп. Параскевы (Петки) в Романе (1542–1550, возведена на руинах сооружений времен молдав. господаря Романа I Мушата (1391–1394)), ц. вмч. Димитрия в мон-ре Хырлэу, ц. прп. Параскевы (Петки) в Тыргу-Фрумосе и Успенская ц. в мон-ре *Кэприана* (все — очевидно, времени 2-го правления Р. П.), ц. св. архангелов Михаила и Гавриила в мон-ре Агапия-Веке (см. ст. *Агапия женский монастырь*) (вместе с Еленой Бранкович), господарская ц. вмч. Георгия в *Ботошани* (осень 1551, вместе с Еленой Бранкович), мон-рь Руга в мест. Гледин (1538–1540, во время бегства в Трансильванию, ныне в жудеце Бистрица-Нэсэуд). В 1541 г. при поддержке Р. П. свящ. Юрий и боярин Данку построили ц. св. архангелов Михаила и Гавриила в мон-ре Данку в Яссах (разрушена в XIX в.); в 1546 г. Р. П. восстановил мон-рь Бистрица (жудец Нямц) и соорудил стену вокруг него.

При Р. П. были расписаны: ц. Сошествия Св. Духа в мон-ре Добровэц (1529; построена св. Стефаном III в 1503–1504), ц. свт. Николая в монастыре Пробота (1532–1534/35), ц. Успения Пресв. Богородицы и вмч. Георгия в мон-ре Хумор (1530–1535; основана великим логофетом Тоадером Бубуйогом), кафедральный собор Молдавской митрополии — ц. вмч. Георгия в мон-ре вмч. Иоанна Нового Сочавского в Сучаве (1534, основан при господарях Богдане III (1504–1517) и Штефане IV в 1514–1522), ц. вмч. Димитрия в Сучаве (1535–1538), Благовещенская ц. в мон-ре Молдовица (1537), ц. Успения в Байе (1535–1538), ц. свт. Николая в мон-ре Кошула (1536–1538, основан великим казначеем Матеяшем в 1535), ц. Всех Святых в мон-ре Пэрхэуци (30-е гг. XVI в., основана великим логофетом Г. Тротушаном в 1522), ц. вмч. Георгия в мон-ре Воронец (1547, внешние росписи и притвор, работы завершены после кончины Р. П., их инициатором был двоюродный брат Р. П. митр. Молдавский Григорий I Рошка (1546–1551)).

Р. П. продолжил заложенную св. Стефаном III традицию молдавских господарей оказывать попечение монастырям Св. Горы *Афон.* Так, он купил для монастыря *Зограф* водяную мельницу недалеко от метохии монастыря в р-не Каламария (ктиторская надпись 1533 г. на мраморной плите в ц. прп. Космы Зографского); в поминальной книге мон-ря 1682 г. имена Р. П. и его детей фигурируют среди имен основателей обители (*Marinescu F., Mertzimekis N.* Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos și Petru Rareș: O inscripție referitoare la cumpărarea unei mori de apă în 1533 // Analele Putnei. 2014. An. 10. N 1. P. 49–54). В 1536 г. при помощи господаря был заново отстроен кафоликон в честь Рождества св. Иоанна Предтечи, а также была перестроена вост. часть *Дионисия преподобного монастыря* (Дионисиата), полностью сгоревшая 25 окт. 1535 г. Считается, что особое внимание Р. П. к Дионисиату было обусловлено тем, что Елена Бранкович была родной сестрой Милицы Деспины, супруги валашского господаря св. *Нягое Басараба,* благодетеля обители. В конце жизни Р. П. распорядился расписать кафоликон Дионисиата: в греч. надписи над ктиторской композицией Р. П. и его «преблагочестивые сыновья» названы ктиторами мон-ря. Роспись была осуществлена известным иконописцем критской школы Зорзисом (Дзордзисом) Фукасом в 1546–1547 гг., работы проводились под

надзором представителя Р. П. мон. Силуана, к-рый впосл. был погребен в Дионисиате как один из ктиторов мон-ря (*Iorga N.* Muntele Athos în legătură cu Țările noastre. Bucur., 1914. P. 479. (Analele Acad. Române. Secț. istorice. Ser. 2; An. 36. N 14); *Năsturel.* 1986. P. 151–152). Согласно вкладной записи от 25 янв. 1544 г., Р. П. пожертвовал Дионисиату визант. Четвероевангелие эпохи Комнинов, которое украсил серебряным окладом (*Gorovei Ș. S.* Un dar uitat al lui Petru Rareș la mănăstirea Dionysiou // De potestate: Semne și expresii ale puterii în evul mediu românesc. Iași, 2006. P. 245); другое Четвероевангелие в серебряном окладе Р. П. подарил монастырю *Ксиропотам* (Vindob. Slav. 2; вкладная запись от 21 нояб. 1534 г.— *Buluță G.* Manuscrise miniate și ornate românești în colecții din Austria. Bucur., 1990. P. 38–39. Pl. 10–13). По просьбе настоятеля мон-ря *Хиландар* игум. Макария, побывавшего в Молдавском княжестве, Р. П. согласился стать ктитором мон-ря и определил обители ежегодную выплату в 3 тыс. аспров. Игум. Макарий установил агапу за Р. П.: в понедельник вечером служился параклис Пресв. Богородице, во вторник — литургия (документ от 13 марта 1533 г.— Documente privind istoria României. A. Moldova, veacul XVI. Bucur., 1953. Vol. 1: 1501–1550. P. 356–357. N 323). Мон-рю *Эсфигмен* Р. П. пожаловал часть с. Чумулешть (ныне в жудеце Сучава) в Молдавском княжестве (грамота от 27 мая 1546 г.— *Cândea.* 1991. P. 459. N 831). Р. П. приписывается хранящаяся в мон-ре епитрахиль 1537 г. (*Beza.* 1933. P. 594; *Bodogae.* 2003. P. 278) — возможно, основанием этому утверждению послужило описание Н. П. *Кондакова,* назвавшего епитрахиль молдо-влахийской и указавшего имя господаря — Петр III (*Кондаков.* 1902. С. 251, 252. Ил. 92); совр. исследователи считают ее вкладом валашского господаря Раду VII Паисие (*Cândea.* 1991. P. 461. N 848). Описанное Кондаковым греч. Четвероевангелие (1462; каллиграф — Мануил Трапезундский) «с инициалами молдовлахийского характера» в серебряном «молдовлахийском окладе XVI века» со слав. надписями считается вкладом Р. П. в Эсфигмен (*Кондаков.* 1902. С. 201, 299; *Bodogae.* 2003. P. 278–279).

В левой части притвора ц. апостолов Петра и Павла в мон-ре *Каракал* сохранилось изображение 2 монахов, подписанное: Οἱ νέοι κτίτορες τῆς ἁγίας μονῆς ταύτης Παχώμιος καὶ Παχώμιος (Новые ктиторы святой этой обители Пахомий и Пахомий) (*Beza.* 1933. P. 589). По одной из версий, здесь изображены 2 принявших постриг в Каракале спафария Р. П., по другой — спафарий Р. П. и сам Р. П. (*Năsturel.* 1986. P. 218–219; *Bodogae.* 2003. P. 232–233); по 3-й версии, один из изображенных — господарь Александру III Лэпушняну, зять Р. П. (*Beza.* 1933. P. 598; *Năsturel.* 1986. P. 221). После пожара (ок. 1530) на средства Р. П. была отстроена принадлежавшая Каракалу пристань с крепостной башней (греч. надпись 7042 (1533/34) г.— *Millet G., Pargoire J., Petit L.* Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos. P., 1904. Pt. 1. P. 106. N 332). Также сохранился фирман Сулеймана I (26 сент.— 6 окт. 1536) на разрешение Р. П. провести ремонтные работы существующих строений в Каракале без возведения новых (*Năsturel.* 1986. P. 220).

Ист.: *Ion Neculce.* Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte / Ed. I. Iorgu. Bucur., 1955; *Grigore Ureche.* Letopisețul Țării Moldovei / Ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1959[2].

Лит.: *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902; *Beza M.* Urme românești la Muntele Athos // Boabe de grâu. Bucur., 1933. An. 4. N 10. P. 577–603; *Năstase D.* Ideea imperială în Țările Române: Geneza și evoluția ei în raport cu vechea artă românească (sec. XIV–XVI). Athènes, 1972; Petru Rareș / Coord. L. Șimanschi. Bucur., 1978; *Gorovei Ș. S.* Petru Rareș: 1527–1538, 1541–1546. Bucur., 1982; *Năsturel P. Ș.* Le Mont Athos et les Roumains: Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654. R., 1986; *Cândea V.* Mărturii românești peste hotare. Bucur., 1991. Vol. 1; *Mureșan D. I.* Autour de l'élément politique du culte de Sainte Parascève la Jeune en Moldavie // L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine: Actes des colloques / Coord. P. Guran, B. Flusin. [Bucharest, 2001.] P. 249–280; *idem.* Rêver Byzance: Le dessein du prince Pierre Rareș de Moldavie pour libérer Constantinople // Études byzantines et post-byzantines. Yași, 2001. Vol. 4. P. 207–265; *Bodogae T.* Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos. Pitești, 2003.

М. Антон, Э. Драгнев

Иконография. Сохранилось довольно много портретов Р. П., их условно разделяют на 2 группы: на первых господарь изображен среди др. господарей Молдавского княжества, т. о. подчеркивая свою династическую принадлежность Мушатам; на портретах др. группы Р. П. представлен вместе с членами своей семьи. К 1-й группе относятся ктиторские композиции в юж. части зап. стены нефа ц. Сошествия Св. Духа мон-ря Добровэц (заложена в 1503–1504 св. Стефаном III, достроена при его сыне господаре Богдане III в кон. лета 1504, расписана при Р. П., очевидно, к осени 1529.— *Ulea S.* Datarea ansamblului de pictura de la Dobrovăț // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1961. An. 8. N 2. P. 485; *Ps.-Codin.* De offic. 1976. P. 219; *Drăguț V.* Humor. Bucur., 1973; *idem.* Dobrovăț. Bucur., 1984. Fig. 28; *Parani.* 2003. P. 60. P. 31, 36); в росписи на 2-м уровне башни-колокольни на юж. фасаде небольшой ц. вмч. Иоанна Нового Сочавского мон-ря *Биструца* (1529 г.— *Sabados M. I.* Considerații în legătură cu tabloul votiv de pe fațada turnului-clopotniță de la mănăstirea Bistrița (Neamț): Inscripția originală // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1992. An. 39. P. 113; *Firea.* 2004/2005. P. 148), а также в росписи новой кафедральной митрополичьей ц. вмч. Георгия в Сучаве (строительство начато при Богдане III в 1514, завершено при Штефане IV в 1522, расписана в 1534 Р. П.— *Ulea S.* Datarea frescelor bisericii mitropolitane sf. Gheorghe din Suceava // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1966. An. 13. N 2. P. 207–231; *Firea.* 2004/2005. P. 155). В добровэцкой росписи изображены св. Стефан III, подносящий церковь восседающему на престоле Христу, за ним Богдан III и Р. П. В бистрицкой росписи господари расположены не в хронологическом порядке царствования, а в порядке легитимации отцами своих незаконнорожденных сыновей: по правую руку от изображенного в медальоне над окном Иисуса Христа помещены портреты св. Стефана III и Р. П. за его спиной; по левую — Богдана III и его сына Штефана IV. Ктиторский портрет в сучавской ц. вмч. Георгия (юж. часть зап. стены с продолжением на юж. стене до юж. апсиды нефа) пострадал: в 1589 г. сюда из церкви Мирэуци был перенесен мраморный ковчег с мощами вмч. Иоанна Нового Сочавского, над к-рым осенью 1600 — весной 1601 г. братья Мовилэ (господарь молдавский Иеремия, господарь валашский Симеон и митр. Молдавский *Георгий III (Мовилэ)*) устроили балдахин; это затрудняет идентификацию персонажей. По мнению Ули, на зап. стене нефа изображены господари Богдан III и Штефан IV, на юж. стене — Р. П. и его малолетние сыновья Ильяш II и Штефан (господарь Молдавского княжества Штефан VI Рареш в 1551–1552). По другую сторону оконного проема поверх более ранней росписи (очевидно, с изображением Елены Бранкович) помещен портрет господаря Петру VI Хромого (Шкьопула) (1574–1578, 1582–1591), за которым видна фигура предположительно Богдана, сына Р. П. от 1-го брака и на момент росписи престолонаследника.

На портретах 2-й группы Р. П. представлен: с Еленой Бранкович и одним

из их сыновей (1535, юж. часть зап. стены нефа Успенской ц. мон-ря Хумор — *Drăguț V.* Humor. Bucur., 1973. P. [51]; *Sinigalia.* 2003. P. 144); с Еленой, Ильяшем II и Штефаном VI (1537, юж. часть зап. стены нефа Благовещенской ц. монастыря Молдовица — *Firea.* 2004/2005. P. 152; 1536–1538, юж. часть зап. стены нефа Димитриевской ц. при господарской резиденции в Сучаве — Ibid. P. 153); с Еленой и Ильяшем II (1535–1538, юж. часть зап. стены нефа Успенской ц. г. Бая — *Sinigalia.* 2003. P. 144); с Еленой, Ильяшем II, Штефаном VI и Константином (1546–1547, между юж. апсидой и зап. стеной кафоликона в честь Рождества св. Иоанна Предтечи мон-ря Дионисиат.— Ιερά μονή αγίου Διονυσίου: Ὁι τοιχογραφίες του καθολικού. Ἅγιον Ὄρος, 2003. Σ. 28–29); с Еленой, Ильяшем II, Штефаном VI, Константином и Руксандрой Лэпушняну (1532–1534/35, юж. часть зап. стены нефа ц. свт. Николая мон-ря Пробота.— *Ulea S.* Portretul funerar al lui Ion — un fiu necunoscut al lui Petru Rareș — și datarea ansamblului de pictură de la Probota // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1959. An. 6. N 1. P. 66; *Sinigalia T., Pușcașu V. M.* Mănăstirea Probota. Bucur., 2000. P. 61. Fig. 43; *Sinigalia.* 2003. P. 143–146; *Firea.* 2004/2005. P. 157, 158). Практически на всех портретах Р. П. изображен как донатор: он держит в руках модель церкви (Хумор, Молдовица, Пробота; в росписи Дионисиата модель церкви держат старшие сыновья Р. П.); семейство предстоит восседающему на престоле Христу и стоящей подле Него Пресв. Богородице (обращенной либо к ктиторам — Хумор, либо к Христу — Молдовица, ц. Успения в Бае) или Христу в мандорле, с предстоящим свт. Николаем (Пробота). В росписях особенно выделена фигура Ильяша II, подвергшегося damnatio memoriae из-за принятия ислама: соскоблено его имя (Хумор, Успенская ц. в Бае, Пробота), зачернено лицо (Пробота). Роспись Успенской ц. в Бае и Проботы примечательна тем, что персонажи изображены в беретах или в венцах поверх беретов (в др. росписях — в венцах). В росписи Дионисиата Ильяш II и Штефан VI изображены в виде юношей (в остальных случаях — в виде детей). Ктиторский протрет в Проботе, очевидно, был переписан в правление Ильяша II (по мнению Т. Синигалия — ок. 1550), прибегшего к изменениям, чтобы подчеркнуть свою роль наследника (по мнению Е. Фири, в первоначальном варианте в качестве наследника мог быть изображен сын Р. П.— Богдан): в сохранившемся варианте композиции Ильяш II представлен в венце, как и его родители, и помещен после отца. Также в этой росписи интересен головной убор Руксандры — он похож на расшитый жемчугом венец без зубцов и не имеет аналогов в других ктиторских композициях XV–XVI вв.

В Дионисиате хранится портрет Р. П. и Ильяша II, которых благословляет Десница Господня; портрет долгое время считался изображением св. Нягое Басараба и его сына Теодосие (по-новому надписи прочитала Синигалия.— *Sinigalia.* 1998. P. 33–34). Изображение имеет много общих черт с ктиторской росписью кафоликона Дионисиата (в т. ч. физиогномическое сходство): возможно, оно является частью портрета Р. П. и его семьи, присланного специально для иконописцев, создававших ктиторскую композицию кафоликона (Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Θεσ., 1997². Σ. 107; *Sinigalia.* 1998. P. 41).

Лит.: *Iorga N.* Portretele domnilor noștri la Muntele Athos. Bucur., 1928. (Analele Acad. Române. Secț. istorice. Ser. 3; An. 9. N 2); *Sinigalia T.* Une hypothèse iconographique // Revue roumaine d'histoire de l'art. Sér. beaux-arts. Bucur., 1998. Vol. 35. P. 33–44; *eadem.* Observații asupra tabloului votiv din biserica sf. Nicolae a mănăstirii Probota // Artă, istorie, cultură: Stud. în onoarea lui M. Porumb. Cluj-Napoca, 2003. P. 143–148; *Parani M. G.* Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography, 11th–15th Cent. Leiden; Boston, 2003; *Firea E.* Concepție dinastică în tablourile votive ale lui Petru Rareș // Ars Transsilvaniae. Cluj-Napoca, 2004/2005. Vol. 14/15. P. 143–161.

Э. Драгнев

РАСКО́Л [греч. σχίσμα], разделение между христ. Церквами или общинами. Термин «раскол», или «схизма», употребляется в разных, но взаимосвязанных значениях. Напр., применительно к разрыву канонического общения между Римской и К-польской кафедрами в 1054 г. (см. ст. *Разделение Церквей*). Констатация факта такого разделения может при этом не сопровождаться богословской и канонической оценкой происшедшего разрыва и указанием на сторону, отделившуюся от Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Р. может также называться не только событие разрыва общения, но и поместная Церковь, общины или группы христиан, отпавшие от правосл. Церкви, независимо от того, что стало причиной отпадения — догматические заблуждения отпавших или разногласия, вызванные каноническими, литургическими, политическими или иными причинами. В качестве строгого канонического термина «раскол» обозначает специфический вид отпадения от Церкви, отличный от *ереси.* В экклезиологическом контексте тема Р. тесно связана с вопросом о *границах Церкви.*

Поскольку слово «раскол» имеет негативную коннотацию, в наше время оно редко употребляется в офиц. церковных актах применительно к *инославным,* каким бы чином их ни присоединяли к правосл. Церкви; оно тем более неприемлемо в контексте межконфессионального диалога.

В религиоведческой лит-ре слово «раскол» применяется для характеристики разделений, имевших место вне христ. мира, напр. Р. ислам. уммы на шиитов и суннитов или Р. иудаистов на приверженцев *Талмуда* и *караимов.* Р. нередко обозначаются и разделения вне религ. контекста, напр. в политической сфере.

В истории древней Церкви. Разделения омрачали церковную жизнь уже в апостольскую эпоху. В апостольских писаниях нет недостатка в предостережениях от доверия к тем, кто пытались разорвать Церковь — нешвеный хитон Спасителя. Так, ап. Павел писал: «Удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию, которое, впрочем, не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово» (Гал 1. 6–7). Но не всякое разномыслие в апостольскую эпоху приводило к разрывам и отлучениям. Напр., *Иерусалимский Собор апостолов* уладил разногласия между ап. Павлом, крестившим язычников и не возлагавшим на них бремени ветхого закона, и христианами из иудеев, говорившими, «что должно обрезывать язычников» (Деян 15. 5).

В послеапостольскую эпоху к Р. приводил гностицизм; в кон. II и в III в. расколоучители вышли из недр самой Церкви, среди них — Монтан из Фригии (см. ст. *Монтанизм*) и *Новациан, Павел I Самосатский* и *Савеллий.* В 255–258 гг. между Римским еп. (папой) сщмч. *Стефаном I* и сщмч. *Киприаном,* еп. Карфагенским разгорелся спор о крещении еретиков, в ходе к-рого вопрос о природе Р., о действии Божественной *благодати* в отделившихся от Церкви обществах впервые был подвергнут глубокому экклезиологическому исследованию (см. в ст. *Крещение*). Позже в лат. патристике к вопросу о Р. обращались также св. *Оптат,* еп. Милевитский, блж. *Августин Аврелий,* еп. Гиппонский, и др.

Св. Оптат видел в Р. зло худшее, чем человекоубийство и идолопоклонство, и потому его инициаторов

именовал «искоренителями любви». «Кто не захотел оставаться с братьями в Церкви, тот, последуя еретикам, вышел вон, как антихрист» (*Optat.* De schism. donat. I 15). Однако в споре с донатистами он отличал Р. от ереси. «Еретикам, отверженным от истины, исказившим Символ веры, чужды церковные таинства» (Ibid. I 5), но у раскольников, сохранивших Символ, таинства могут быть действительными. Хотя они в известном смысле находятся вне единой Вселенской Церкви, они не вовсе чужды ей (Ibid. I 12; III 9). Позиция св. Оптата, более гибкая и осторожная, чем позиция сщмч. Киприана, лишена была логической последовательности и отчетливости.

Блж. Августин также развивал свою экклезиологию в споре с донатистами. В основание своих мыслей о Р. он положил евангельское учение о том, что до жатвы Судного дня в Церкви произрастают и пшеница и плевелы. Но тяжкие грешники, даже не отлученные от общения, не являются уже полноправными членами Церкви. Они и принадлежат и не принадлежат к ней, ибо истинную Церковь составляют не «злые», а праведные, «добрые люди». «Плевелами» могут оказаться не только миряне, но и сами совершители таинств — епископы и пресвитеры. Если бы таинства, совершаемые грешными иереями, не были спасительны для принимающих их, то спасение христианина зависело бы от случайности личных качеств епископов и пресвитеров. В противоположность этому святитель утверждал, что святость таинства не зависит от святости его совершителя (*Aug.* De bapt. contr. donat. III 10. 15; 15. 20). Это положение получило общецерковное признание. Указав на независимость таинства от личных качеств его совершителя, блж. Августин сделал вывод о том, что и в отделившихся обществах правильно совершаемые таинства тоже действительны, однако становятся действенными и спасительными в лоне правосл. Церкви (см.: Ibid. III 17. 22; IV 2. 2; V 28. 39). Являясь законной обладательницей таинств, похищенных раскольниками, Церковь пытается приобщить находящихся в Р. к спасительной благодати. Схизматические таинства могут принести приемлющему их не оправдание, а осуждение, ибо в Р. иссякает любовь, а в человеке, лишенном любви, Св. Дух обитать не может. Лишенные любви, раскольники не в состоянии удержать в себе благодать.

Блж. Августин в определенном смысле ставил в один ряд священнослужителя-схизматика со всяким иереем, содеявшим смертный грех. Но он слишком упрощенно квалифицировал характер греха, который удерживает раскольников в отделении от Церкви. Он называл его грехом нелюбви и вражды на братьев. В такой оценке, вполне уместной по отношению к инициаторам Р., обнаруживается много натянутого, когда она прилагается ко всем вообще схизматикам: к тем, кто в Р. оказались по воле случайных обстоятельств, к тем, кто имеют лишь очень отдаленное и смутное представление о кафолической Церкви, и, наконец, даже к тем, кто вовсе не знают о ее существовании. Грех нелюбви к братьям составляет одну из причин отделения, но те из крещенных в Р., кто ничего не ведают о правосл. братьях, могут быть и свободны от этого греха, однако совершенного исцеления от греховной порчи в ереси или Р. нельзя получить никому — не в силу самого факта отделения, а прежде всего из-за поврежденности учения, к-рое содержит даже раскольническое общество. В той или иной мере Р. тоже всегда искажает если не догматы, то их истолкование и уразумение, приложение этих догматов к духовной жизни христианина.

Вост. богословие, особенно чуткое к догматическому разномыслию, более дифференцированно смотрело на Р., не ограничиваясь простым различением еретиков и раскольников. Святоотеческая мысль на Востоке, всецело обращенная к тайне Пресв. Троицы и *Воплощения,* лишь вскользь касалась экклезиологической стороны Р., но в этих своих прикосновениях она обнаруживала те грани вопроса, мимо к-рых проходили зап. св. отцы.

Первостепенное значение в развитии правосл. экклезиологии приобрели мысли свт. *Василия Великого* о еретиках и схизматиках, высказанные им в 2 посланиях к свт. *Амфилохию,* еп. Иконийскому (*Basil. Magn.* Ep. 188; 199), вошедших в свод канонов как Васил. 1, 47. Свт. Василий впервые в святоотеческих писаниях ввел четкую градацию разных степеней отпадения от кафолической Церкви, разделив всех отступников на 3 разряда: еретиков, раскольников и самочинников (Васил. 1). Так он обозначил различные по своей тяжести степени отпадения от *Православия:* ересь, Р. и «самочинное сборище». Для крещенных в общинах каждой из этих степеней им предусмотрен свой чин присоединения к правосл. Церкви в случае их обращения, а именно: крещение (получившее впоследствии название 1-го чина) — для крещенных в еретическом сообществе, миропомазание, или 2-й чин,— для крещенных в Р. и, наконец, покаяние, 3-й чин,— для получивших крещение в «самочинных сборищах», с возможностью принятия в сущем сане клириков, рукоположенных в таких «сборищах».

Свт. Василий высказал также мысль о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святаго Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеклось законное преемство» (Васил. 1). Тяжесть греха нелюбви к братьям со временем, когда самый разрыв с кафолической Церковью отодвигается в прошлое, становится легче, но оскудение благодати повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Свт. Василий затрагивает здесь также вопрос об *апостольском преемстве:* оскудение благодати ставит под сомнение его полноту даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

До свт. Василия вопрос о присоединении к Церкви раскольников решался *Вселенским I Собором.* Так, согласно I Всел. 8, новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем сане через возложение рук. Однако «бывших павлиан» — последователей Павла Самосатского — Собор требует крестить вновь (I Всел. 19). В свою очередь *Вселенский II Собор* не сделал терминологического различения для Р. и употребил слово «еретики» по отношению к любому отделению от Церкви (II Всел. 7). Т. о., сравнивая правила, надо исходить не из их неустойчивой терминологии, а из их реального содержания и в случае с правилами о присоединении отступников — из чиноприема. Поскольку разная терминология основана на авторитет-

ных источниках, подобные расхождения, очевидно, неизбежны.

Карфагенский Собор 419 г. (см. ст. *Карфагенские Соборы*) затронул вопрос о присоединении к кафолической Церкви донатистов, гл. обр. рукоположенных в донатистском Р. священнослужителей: «Рукоположенные донатистами, аще исправясь, восхотят приступити к кафолической вере, да не будут лишаемы принятия в своих степенях» (Карф. 68 (79)). Отцы Трулльского Собора сделали очень важное дополнение в каноны о присоединении к Православию: в Трул. 95 речь идет о присоединении несториан через покаяние, без крещения и миропомазания, т. е. 3-м чином.

Термин «раскол», или «схизма», употребляется применительно к тем группировкам, к-рые свт. Василий Великий называл «самочинными сборищами». О таких Р. шла речь на Двукратном Соборе (см. в ст. *Константинопольские Соборы*): «Вселукавый, посеяв в Церкви Христовой семена еретических плевел и видя, что они мечом Духа посекаются из корени, вступив на другой путь козней, покушается безумием раскольников разсекати тело Христово: но и сей его навет совершенно воспящая, святый собор определил ныне: аще который пресвитер или диакон, по некоторым обвинениям, зазрев своего епископа, прежде соборного изследования и разсмотрения, и совершеннаго осуждения его, дерзнет отступити от общения с ним, и не будет возносити имя его в священных молитвах на литургиях, по церковному преданию: таковый да подвергнется извержению, и да лишится всякия священническия чести. Ибо поставленный в чин пресвитера, и восхищающий себе суд, митрополитам предоставленный, и прежде суда, сам собою осуждати своего отца и епископа усиливающийся, не достоин ни чести, ниже наименования пресвитера. Последующие же таковому, аще суть некие от священных, такожде да лишены будут своея чести: аще же монахи или миряне, да отлучатся вовсе от Церкви, доколе не отвергнут сообщения с раскольниками и не обратятся к своему епископу» (Двукр. 13). В этом правиле центральным местом всякого Р. называется прекращение поминовения своего епископа за богослужением и тем самым разрыв канонического общения с ним. Из правила вытекает, что никакие обвинения против законного епископа, пока они не доказаны в церковно-судебном порядке и не повлекли за собой «совершенного осуждения его», что в данном случае следует понимать как извержение из сана или по меньшей мере запрещение в служении, не могут быть поводом для разрыва с ним канонического общения и выхода из повиновения ему. Двукр. 14 предусматривает аналогичные санкции по отношению к епископу, к-рый прекращает возношение имени своего митрополита, а Двукр. 15 — по отношению к митрополитам, «учиняющим раскол», поскольку не возносят имени своего патриарха за богослужением.

Право суда над отделившимися схизматическими образованиями принадлежит законной церковной власти. Епископы, пресвитеры и диаконы, присоединяемые к правосл. Церкви по 3-му чину, через покаяние, принимаются, как правило, в сущем сане, если к тому нет к.-л. канонических препятствий.

В истории Русской и других православных Церквей. В практике присоединения к *Русской Православной Церкви* (РПЦ) инославных христиан и схизматиков, а также правового статуса схизматических общин в России особую актуальность имело все, что относится к разным ветвям *старообрядчества*. Само слово «раскол» в синодальную эпоху почти исключительно относилось именно к старообрядчеству, в то время как иные христианские общины официально именовались либо инославными церквами, либо сектами. В 1722 г. Синод постановил родившихся в Р. «от попов крещенного не крестить, а крещенных от мужика простого крестить, за неизвестие крещения первого» (ПСЗ. Т. 6. № 4009). Иными словами, *беглопоповцев* присоединяли через миропомазание, а *беспоповцев* — через крещение. Но 25 мая 1888 г. Синод пересмотрел это постановление и принял новое определение, по которому все рожденные и крещенные в старообрядческом Р. должны были впредь приниматься через миропомазание. Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность крещения, преподаваемого даже в беспоповских общинах, а с др. стороны, отвергалась законность *Белокриницкой иерархии,* ибо миропомазанных священниками «австрийского согласия» при воссоединении снова помазывали св. *миром*.

17 апр. 1905 г. был издан императорский указ об укреплении начал *веротерпимости,* к-рый существенно расширил права мн. старообрядческих и сектантских общин. Приверженцы белокриницкого согласия и беглопоповцы стали после издания указа в офиц. актах именоваться не раскольниками, а старообрядцами, поскольку слово «раскол» приобрело одиозную коннотацию, неуместную по отношению к официально признанному исповеданию, каковым старообрядчество раньше не было.

После большевистской революции 1917 г. от РПЦ отделились раскольники разных толков, и Церковь должна была решать вопрос о способе их присоединения. При воссоединении с Церковью кающихся обновленцев (см. ст. *Обновленчество*) рукоположения, полученные ими в Р., не признавались действительными, следов., и те миряне из обновленцев, кто были крещены и миропомазаны в обновленческом Р., подлежали присоединению по 2-му чину — через миропомазание. Аналогичная практика применялась и по отношению к григорьевцам (см. ст. *Григорианский раскол*), а также к *самосвятам* и иным укр. автокефалистам. Ввиду того что действительность старообрядческой новозыбковской иерархии, имеющей обновленческое происхождение, не была признана РПЦ, новозыбковцы присоединяются ныне так же, как и др. старообрядцы,— через миропомазание.

Иначе в своей дисциплинарной практике каноническая Церковь относилась к присоединяемым из т. н. правых Р., названных «непоминающими», поскольку они не возносили за богослужением имя заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* (впосл. патриарх). Они принимались через покаяние и в сущем сане, так же присоединяемые из *Русской Православной Церкви за границей* до момента полного восстановления канонического общения с ней (2007). Вопрос об экклезиологическом статусе «непоминающих» был поставлен в процессе подготовки канонизации новых мучеников и исповедников. Опираясь на прецеденты из практики древней Церкви, удалось избежать ригористической узости в оценке

разделений 20–40-х гг. XX в., к-рые к тому же не имели догматического характера и были обусловлены обстоятельствами политическими, т. е. в церковном отношении малозначащими. В лике святых были прославлены и те мученики и исповедники, кто поминали за богослужением заместителя местоблюстителя, и т. н. непоминающие страдальцы за веру. Поскольку св. угодники, по определению, не могут быть вне Церкви, т. е. в Р., значит, ретроспективно уже невозможно стало причислять «непоминающих» к раскольникам, как это делалось в свое время в полемических публикациях.

Есть несомненная разница между Р., к-рые либо граничат с ересью, т. е. возникли вслед. глубоких заблуждений экклезиологического характера (напр., беспоповские толки рус. старообрядчества), либо происхождением своим обязаны преступному властолюбию, самоволию и всякого рода бесчинным акциям церковных раздорников, с одной стороны, а с другой — теми разделениями, к-рые появились в церковной среде вслед. разного видения путей адекватного реагирования на бедственные для Церкви явления и были изжиты в исторически короткие сроки. Тем не менее в «Основных принципах отношения к инославию Русской Православной Церкви», принятых *Архиерейским юбилейным Собором Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г.,* содержится положение о том, что «заблуждения и ереси являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол или схизма приводит 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» (1. 14).

Успешно преодоленными разделениями, омрачавшими церковную жизнь Православия в Новое и Новейшее время, были такие события и явления, как продолжавшаяся с 1872 по 1945 г. т. н. болг. схизма и противостояние между сторонниками патриарха Болгарского *Максима (Минкова)* и «альтернативного» синода, имевшее место в 1992–1998 гг. (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*); разрыв канонического общения между РПЦ и самовольно восстановившей свою *автокефалию Грузинской Православной Церковью* (1917–1943); разрыв канонического общения между *Иерусалимской Православной Церковью* и *Румынской Православной Церковью* из-за построенного румынами в *Иерихоне* храма (2011–2013) и ряд др. печальных недоразумений. Непреодоленными остаются Р. старостильников в Греции, Румынии и Болгарии, самочинное отделение *Македонской Православной Церкви* от кириархальной *Сербской Православной Церкви* (1967), а также укр. автокефалистские Р., начало к-рым было положено «самосвятской» акцией В. *Липковского* (1921) (см. ст. *Украинская автокефальная православная Церковь*).

Укр. раскольники-автокефалисты получили прямую поддержку со стороны Патриарха К-польского *Варфоломея I (Архондониса),* издавшего 6 янв. 2019 г. томос о предоставлении им автокефалии. Следствием этого стал разрыв канонического общения РПЦ с *Константинопольской Православной Церковью* и иерархами, поддержавшими посягательство на чужую каноническую территорию. Между тем в соответствии с канонами и церковной традицией основание новой автокефальной Церкви является прерогативой Вселенского Собора. Но поскольку Вселенские Соборы всегда были событиями исключительными и редкими, обычно этот вопрос решался высшей властью *кириархальной Церкви,* компетенция к-рой в отличие от Собора распространяется лишь на ее пределы.

Доводы К-поля относительно пребывания правосл. Церкви на Украине в его юрисдикции изобличены как несостоятельные в заявлении Синода РПЦ от 14 сент. 2018 г., осудившего вмешательство в дела др. поместной Церкви. Еще в древних церковных правилах было постановлено, «дабы никто из боголюбезнейших епископов не простирал власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его, или его предшественников; но аще кто простер, и насильственно какую епархию себе подчинил, да отдаст оную: да не преступаются правила отец; да не вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирския» (III Всел. 8). Кроме того, в церковном праве существует понятие срока давности, исчисляемого по преимуществу 30 годами. Между тем впервые акт передачи Киевской митрополии в юрисдикцию Московского Патриархата (1686), представлявший собой по существу восстановление изначального единства Русской Церкви, был объявлен К-польской Патриархией «временным и неполным» лишь в 1924 г.

В русской богословской мысли. В то время как митр. *Макарий (Булгаков)* относил раскольников наряду с еретиками к разряду отсеченных от кафолической Церкви мертвых членов (*Макарий.* Православно-догматическое богословие. С. 198–199), свт. Филарет (Дроздов), не проводя четкого различия между Р. и ересью, не считал возможным однозначно отнести отделившиеся от Православия сообщества к ложным, в случае если они исповедуют, «яко Иисус есть Христос» (*Филарет (Дроздов).* 1843. С. 29). Благодать в них может оскудевать, однако развитие и интенсивность этого процесса зависят от мн. факторов и не всегда поддаются прямолинейному логическому анализу и каноническому определению.

А. С. *Хомяков* придерживался более ригористического взгляда на Р. Идеолог славянофильства, он был не чужд романтического преувеличения влияния национального склада души на религ. жизнь народа. Отделение Рима от кафолической Церкви он связывал в первую очередь с тем, что у зап. христиан нет той совершенной любви, к-рая заповедана Христом. Поскольку любовь есть начало, созидающее Церковь, утверждающее единомыслие и единодушие братьев, корень Р.— в измене христ. братству. В догматическом разномыслии Хомяков видел явление производное и вторичное; признание действительности совершаемых в Р. таинств, вытекающее из возможности присоединения к Православию без повторного крещения, он объяснял проявлением *икономии* (*Хомяков.* Письма к Пальмеру. 1907. С. 345).

Для митр. *Антония (Храповицкого)* и сщмч. *Илариона (Троицкого)* вера в единую Церковь совершенно несовместима с мыслью, что отделившиеся от Православия общества не порвали с ним всех связей, а принятие их в качестве христиан основано исключительно на снисхождении (см., напр.: *Антоний (Храповицкий), митр.* Ответ на 3-е письмо

Р. Гардинеру // ВиР. 1916. № 8/9. С. 887–888).

Прямо противоположную позицию по вопросу об экклезиологическом статусе еретиков и раскольников занимал прот. Павел Светлов, выступивший одним из первых в России поборником «широкого взгляда» на границы Церкви. С его т. зр., межхрист. разделения обусловлены лишь историческими недоразумениями. Поэтому он ратовал за воссоединение разделенных конфессий как равноправных, одинаково истинных поместных Церквей, к-рые невидимо всегда принадлежали к единой Церкви (*Светлов*. 1905. С. 5).

Патриарх Сергий (Страгородский), не допуская возможности разделения живого церковного организма, считал, что можно «говорить лишь об отпадении некоторых зараженных членов от Тела Церкви: это отпадение единства Церкви и целости не нарушает, для отпадших же означает духовную смерть» (*Сергий (Страгородский)*. 1902. № 45. Стб. 1412). При этом он не ставил под сомнение благодатность таинств, совершаемых у находящихся в Р., считая, однако, что этого недостаточно для полноты церковности: «Правая вера, совершение таинств, иерархия — все это лишь признаки Вселенской Церкви, но все это полноты церковной жизни не выражает: кроме этих признаков, в Церкви еще остается сама она, то единство духовной жизни, которое составляет ее внутреннюю сущность» (Там же. Стб. 1415). Поэтому, пока нет такого общения, Р. остается вполне реальным, и отделившиеся от Православия в нек-ром смысле пребывают вне Церкви.

Вся сложность вопроса о Р. заключена, по его мнению, в трудности согласования, с одной стороны, учения о том, что вне Церкви спасения нет, а с другой — признания действительности схизматических таинств. Патриарх Сергий не только отвергал «широкий взгляд», связанный с протестант. теорией ветвей, как противоречащий исконному самосознанию правосл. Церкви и традиц. учениям инославных конфессий, из которых каждая отождествляла себя со Вселенской Церковью. Он также отвергал концепцию, согласно к-рой при присоединении инославных по 2-му и 3-му чину им по икономии невидимо преподаются таинства Крещения или *Священства*, считая ее несостоятельной по догматическим основаниям. Несовершённое таинство нельзя сделать совершённым — так далеко икономия простираться не может, но Церковь своим законным судом может объявить недействительными священнодействия, совершаемые с соблюдением необходимых харизматических условий. Догматически недопустимо, напр., приходящих из протестант. сообществ присоединять к Православию по 3-му чину, ибо в *протестантизме* нет священства, и в таинстве Покаяния невозможно заодно преподать им миропомазание без его действительного совершения. Суд Церкви над схизматическими обществами подобен церковному суду над грешниками: оберегая ростки новой жизни, полученные в Р., Церковь не отвергает их, а созидает на них. Таинства у схизматиков могут быть действительными, и, следов., схизматические общества не вовсе чужды Церкви; у них сохраняется некое трудноуловимое «правило общения» с правосл. Церковью. Однако сложность состоит в том, что «в церковной Евхаристии они не участвуют... Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, какая-нибудь из сторон совершает Евхаристию неистинную. Двух не сообщающихся между собой Евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть и двух Христов и двух Церквей» (*Он же*. 1931. № 4. С. 7). «Церковь — не сумма разных по достоинству и разъединенных по жизни частей, а единое монолитное общество, связываемое единой Евхаристией. Вне этого общества — лишь церковные осколки, не имеющие самостоятельного значения» (*Он же*. 1935. С. 10).

Протопр. Николай *Афанасьев*, проследив историю вопроса о возвращении в Церковь из Р., пришел к выводу о наличии канонических противоречий, в результате к-рых проступает невозможность примирить, с одной стороны, воссоединение раскольников без перекрещивания, а с другой — отождествление Православия со Вселенской Церковью. Для него выход видится в отрицании этого тождества: «...пределами православной Церкви не исчерпывается Христова Церковь» (*Афанасьев*. 1949. С. 34).

Прот. Георгий *Флоровский* также подверг критике икономические толкования канонов. Считая, что Божественная благодать действует и в отделении от Православия, он в то же время исходил из реальности Р., не позволяющей игнорировать те границы, которыми правосл. Церковь отделена от инославных обществ. И все-таки «есть много связей, еще не прерванных, которыми схизмы удерживаются в некоем единстве... И все внимание и вся воля должны быть собраны и обращены к тому, чтобы истощилось упорство раздора» (*Флоровский*. 1934. С. 26).

Подлинное содержание канонов опровергает ошибочные воззрения по вопросу о границах Церкви. Само существование 3 чинов присоединения отступников говорит о том, что правосл. Церковь, с одной стороны, не смотрит на себя как на одну из ветвей Вселенской Церкви, ибо раскольников она присоединяет «к части спасаемых» (Трул. 95). С др. стороны, Церковь не рассматривает схизматические общества как вовсе чуждые ей, ибо иначе она бы всех принимала через крещение и не существовало бы др. чинов приема. Богословская мысль, пытаясь раскрыть природу Р. и характер отношения схизматических обществ к кафолической Церкви, опиралась на каноническое право, в к-ром выражено догматическое самосознание Церкви, и, в частности, на церковную практику присоединения схизматиков. При всей изменчивости этой практики, вводившей нек-рых богословов в искушение давать ей чисто икономическую или церковно-политическую трактовку, ее каноническая основа оставалась всегда незыблемой. Все попытки обнаружить расхождения между каноническими правилами и внутри самих правил оказались неудачными.

Оскудение у раскольников даров Св. Духа — это не мгновенная утрата, происходящая в самый момент разрыва, а постепенный и длительный процесс; поэтому не сразу все таинства у схизматиков становятся безблагодатными. Христиане, рожденные и крещенные в Р., лично могут быть совершенно не виновными в грехе раздора, в разрыве «единства духа» и «союза мира» (Еф 4. 3). Однако схизматическая община с ее богослужебным строем, молитвенной и духовной жизнью, с ее таинствами, к-рые, с одной стороны, духовно питают принадлежащих к ней христиан, а с другой — не имеют благодатной полноты, становится

средой, в к-рой происходит иссякание Божественной благодати.

В католической Церкви термин «раскол» до *Ватиканского II Собора* широко применялся в офиц. актах, в богословских, церковно-исторических, полемических сочинениях применительно к Церквам, не имевшим с ней общения, в частности и по преимуществу к правосл. Церкви. Схизматиками именовались и христиане, принадлежавшие к нехалкидонским Церквам, в то время как протестанты трактовались как еретики. После II Ватиканского Собора по отношению к христианам некатолич. конфессий, не имеющим общения с папой, чаще всего употребляется более дипломатичное выражение «отделенные христиане» (лат. christiani separati; ср.: Das Schisma. 2005. S. 52–53).

В церковно-исторических работах католических, иноконфессиональных и внеконфессиональных авторов слово «раскол» применяется также для характеристики событий, имевших место в истории самой католич. Церкви. Так, великим Р. принято называть разделение, имевшее место в 1378–1417 гг. (см.: *Eßer.* 2019), отразившееся и на политической карте Зап. Европы (см. ст. *Схизма в католической Церкви*).

После II Ватиканского Собора часть католиков-традиционалистов отвергла его решения, обвинив участников в *модернизме*. Вслед. этого образовался Р. во главе с архиеп. М. Ф. *Лефевром*.

Лит.: *Филарет (Дроздов), свт.* Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Вост. Кафолической Церкви. М., 1843[4]; *Сергий (Страгородский), патр.* Что разделяет нас со старокатоликами // ЦВ. 1902. № 43. Стб. 1345–1349; № 44. Стб. 1377–1382; № 45. Стб. 1409–1415; *он же.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // ЖМП. 1931. № 2. С. 5–7; № 3. С. 3–6; № 4. С. 3–7; *он же.* Значение апостольского преемства в инославии // Там же. 1935. № 23/24. С. 3–11; *Светлов П. Я., прот.* Где Вселенская Церковь?: К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. Серг. П., 1905; *Хомяков А. С.* Церковь одна // Собр. соч. М., 1907[5]. Т. 2. С. 3–25; *он же.* Письма к Пальмеру: 1844–1854 // Там же. С. 315–399; *Иларион (Троицкий), архиеп., сщмч.* Очерки из истории догмата о Церкви. Серг. П., 1912; *он же.* Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // *Он же.* Христианства нет без Церкви: [Сб.]. М., 1992. С. 54–105; *Флоровский Г. В., прот.* О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 15–26; *Афанасьев Н. Н., протопр.* Границы Церкви // ПМ. 1949. Вып. 7. С. 17–36; *Цыпин В., прот.* К вопросу о границах Церкви // БТ. 1986. Юбил. сб.: 300-летие МДА. С. 193–225; *он же.* Каноническое право. М., 2012[2]; Das Schisma — Ein Widerspruch in der Kirche: Mutter Marie Therese und der «Fall» Lefebvre / Hrsg. H. Multhaupt. Paderborn, 2005; *Eßer F.* Schisma als Deutungskonflikt: Das Konzil von Pisa und die Lösung des Großen Abendländischen Schismas (1378–1409). W.; Köln; Weimar, 2019.

Прот. Владислав Цыпин

РАСПЕ́В [древнерус. **распѣв, росп҃ѣв**], древнерус. название певч. стиля, преимущественно монодийного. Использовалось в теоретических руководствах (*азбуках певческих*) и рядовых певч. рукописях центрального и позднего периодов древнерус. церковнопевч. культуры (XVI–XVIII вв.). Позже сохранилось как в старообрядческой традиции крюкового пения, так и в консонантном *многоголосии* синодального периода, в т. ч. в *гармонизациях* и аранжировках рус. композиторов XVIII–XIX вв. В рукописях юго-западнорус. происхождения синонимом понятия «распев» было слово «напел». За многовековую историю традиции церковного пения на Руси существовало множество Р., различных по мелодической стилистике, времени и особенностям бытования, репертуару и т. д.

Основной певч. традицией на Руси был *знаменный распев;* его образцы содержатся уже в древнейших сохранившихся рукописях рубежа XI и XII вв. Одновременно с ним в древний период бытовала традиция *кондакарного пения,* восходящая к визант. богослужению по *Типикону Великой церкви.* В посл. трети XV в. сформировался стиль столпового знаменного Р., появление которого связано со сменой *Студийского устава* на *Иерусалимский устав* и с возникшей в то время новой редакцией певч. книги *Октоих.* Столповой Р. преемственен древней знаменной традиции XI — 1-й пол. XV в.; компаративный анализ графики песнопений (напр., минейных и триодных *стихир*) в древней знаменной и столповой редакциях показывает их родство. Почти одновременно со столповым Р. появились первые образцы *демественного пения* и *путевого распева* — других стилевых направлений древнерус. церковной монодии. Активное развитие этих певч. традиций, расширение репертуара в следующем столетии связано с общей тенденцией к *многораспевности,* свойственной периоду расцвета рус. церковнопевч. культуры. В Юго-Зап. Руси в XVI–XVII вв. развивались свои певч. стили: *киевский распев,* истоком к-рого, так же, как и истоком столпового Р., была древняя знаменная традиция; *болгарский* и *греческий* Р., проникновение к-рых свидетельствует об интересе к пению греко-балканских земель. В Московской Руси эти стили распространились во 2-й пол. XVII в.

Каждый Р., или стиль, обладает набором специфических для него черт, совокупность к-рых формирует его неповторимый мелодический облик. Известны мелизматические стили, основанные на пространных мелодических формулах с большим внутрислоговым распеванием текста песнопений, и более краткие, компактные стили, в напевах к-рых главенствуют формулы силлабо-невматического типа, а в соотношении «текст — мелос» на 1-й план выходит текст. Вместе с тем Р. присуще и внутреннее разнообразие, что выражается в существовании более простых и более мелодически развитых ветвей внутри одного крупного стиля. Так, *большой распев* представляет собой мелизматическую ветвь знаменного Р., а столповой Р.— его силлабо-невматическую ветвь; их формульный состав во многом общий, разница же в количественном соотношении мелизматических формул (*фит* и *лиц*) и *попевок* в мелосе песнопений. То же справедливо и для путевого Р.: его «большая» ветвь (представленная, напр., в евангельских стихирах) основана на фитах и лицах, «меньшая» ветвь, аналогично столповому Р.,— на попевках. В болгарском, греческом Р. известны как пространные, так и краткие силлабические образцы.

С момента возникновения церковнопевч. традиции на Руси на протяжении неск. веков древнерус. Р. были монодийными. Первые образцы оригинального рус. многоголосия — *строчное пение* и демественное пение на основе путевого и демественного Р.— известны с XVI в.; в XVII в. они продолжали развиваться. Это неконсонантные стили, основанные на линеарности, т. е. на одновременном ведении разных мелодических линий в голосах, результатом чего становятся обилие квартово-секундовых созвучий, параллелизм интервалов и т. п.— стилевые черты, неприемлемые для гармонической вертикали западноевроп. типа. Европ. консонантное многоголосие проникает на Русь во 2-й пол. XVII в. Происходит слияние 2 традиций: создаются гармонизации и обработки в партесном сти-

ле песнопений столпового Р., а также др. стилей юго-западнорус. происхождения — киевского, греческого, болгарского Р.

Корпус песнопений большинства древнерус. Р. подчиняется системе *осмогласия*. Количество мелодических формул и определяемое им мелодическое разнообразие напевов выше в осмогласных стилях, т. к. каждый из 8 гласов обладает своим формульным комплексом, чьи опорные и конечные тоны очерчивают ладовые устои *гласа*. К полностью неосмогласным стилям относится демественное пение. Его песнопения построены на ограниченном количестве мелодических формул с единой системой опорных тонов, финалисов и каденционных оборотов. В осмогласных Р. часть репертуара также может быть негласовой; чаще всего это относится к неизменяемым песнопениям служб суточного круга и литургии. В большом Р. неосмогласный мелос имеют воскресные светильны (*ексапостилари*) и богородичны, напевы к-рых представляют собой единую мелодическую модель, приспособленную к разным словесным текстам. Ладовое содержание песнопений болгарского и греческого Р. показывает близость к греч. системе осмогласия.

На протяжении существования и в процессе эволюции к.-л. стиля могли происходить его взаимодействие со смежными стилями и взаимопроникновение стилистики разных Р. Напр., в разводах *дробным знаменем* песнопений большого Р., известных с 80-х гг. XVI в., заметно влияние путевого мелоса; оно выразилось в появлении особых вариантов развода нек-рых формул, отличных от принятых в знаменном Р. Родство певч. стилей может носить и более глобальный характер. Так, путевой Р. изначально был создан на основе столпового знаменного Р.; путевые попевки, лица и фиты являются модификациями соответствующих столповых формул.

Целый ряд певч. стилей в тот или иной период своего существования имели собственную *нотацию*. Песнопения в древних Кондакарях записывались *кондакарной нотацией*, не получившей продолжения в певч. книгах последующих периодов. *Знаменная нотация* фиксировала не только весь круг песнопений знаменного Р. (включая столповой и большой Р.), но и ранние демественный и путевой Р. В посл. четв. XVI в. демественный и путевой Р. получили собственные формы нотации, генетически связанные со знаменной. После раскола Русской Церкви *путевая нотация* вышла из употребления у старообрядцев; с XVIII в. путевые песнопения в крюковых старообрядческих книгах снова стали записываться столповой нотацией. *Демественная нотация* сохранилась в старообрядческой традиции. Для записи строчного и демественного многоголосия применялась *казанская нотация*, основанная на общей для демественной и путевой нотаций знаковой системе. Песнопения болгарского, греческого, киевского Р. записывались квадратной *киевской нотацией* в укр. и белорус. *Ирмологионах* с кон. XVI в., а в певческих книгах великорус. традиции — со 2-й пол. XVII–XVIII в. После проникновения 5-линейной нотной системы на земли Московской Руси ею стали фиксироваться и песнопения знаменного Р. в *двознаменниках* и нотолинейных певч. книгах.

Бытование Р. может быть ограничено определенным периодом. Традиция кондакарного пения угасла уже в древнюю эпоху; его образцы постепенно исчезали из певч. практики с XIV в. Кондакарная нотация не поддается расшифровке, следов., воссоздать звучание напевов из древних Кондакарей невозможно. Напротив, знаменный Р. бытовал и развивался на протяжении всех периодов истории церковного пения на Руси. Весь корпус столповых знаменных песнопений, а также нек-рые путевые и демественные образцы, сохранившись после раскола в певч. практике старообрядцев в виде живой традиции, дошли до наст. времени. Нек-рые знаменные напевы в виде многоголосных гармонизаций и обработок получили новую жизнь в рамках традиции консонантного многоголосия господствующей Церкви.

Репертуар певч. стилей различен. Он может как включать ограниченную, фиксированную подборку жанров и песнопений (напр., кондакарный, демественный, большой Р.), так и охватывать весь корпус богослужебных певч. книг (столповой и путевой Р.). В целом выдерживается закономерность: мелизматическими стилями распевались песнопения, требовавшие особой торжественности, длительности звучания в силу их функции в богослужении или принадлежности к.-л. празднику.

Термин «распев» в древнерус. рукописных источниках используется и в более узком значении; в этом случае он выступает синонимом варианта, мелодической версии отдельного песнопения. Обозначения «ин роспев» (и синонимичные им «ин перевод», «преводне» и т. п., а также указания на *местные распевы* и *авторские распевы*) в изобилии появляются в рукописях центрального и позднего периода, с сер. XVI в. и особенно в XVII в. Они отражают характерное для того времени явление многораспевности, когда мастера-распевщики создавали новые мелодические версии уже существовавших в богослужебной певч. практике текстов. Феномен многораспевности перешел из эпохи крюкового пения в эпоху господства 5-линейной нотации. В XVIII в. в Обиходах с киевской квадратной нотой содержатся, напр., многочисленные (от 5 до 10) версии «Достойно есть» и херувимской песни: «кирилловское», «входное», «диезовое», «евстафиевское», «на объятия отча», «на видя разбойник», «жуковская», «королевъ плачь» и др. (ГИМ. Син. певч. № 534, 30–40-е гг. XVIII в.; № 571, сер. XVIII в., и др.).

Лит.: *Разумовский Д. В., свящ.* Церковное пение в России. М., 1867–1869. 3 вып.; *Металлов В., свящ.* Осмогласие знаменного распева. М., 1899; *Бражников М. В.* Древнерусская теория музыки. Л., 1972; *Успенский Н. Д.* Древнерусское певч. искусство. М., 1965, 1971[2]; *он же.* Образцы древнерус. певч. искусства. Л., 1968, 1971[2]; *Гарднер.* Богослужебное пение; *Лозовая И. Е.* Самобытные черты знаменного распева: Канд. дис. К., 1987; *она же.* Церковно-певческое искусство // Художественно-эстетическая культура Др. Руси XI–XVII вв. М., 1996. Кн. 1: XI–XVI вв. Гл. 10. С. 267–299; *Шиндин Б. А., Ефимова И. Е.* Демественный распев: Монодия и многоголосие. Новосиб., 1991; *Пожидаева Г. А.* Пространные распевы Др. Руси XI–XVII вв. М., 1999; *Богомолова М. В.* Знаменная монодия и безлинейное многоголосие (на примере Великой панихиды). М., 2005. 2 вып.; *Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Др. Руси. М., 2006; *Myers G.* A Historical, Liturgical and Musical Exploration of Kondakarnoie Penie: The Deciphering of a Medieval Slavic Enigma. Sofia, 2009; *Тюрина О. В.* Древнерусская мелизматика: большой распев: Канд. дис. М., 2010; *Кондрашкова Л. В.* Раннее рус. строчное многоголосие. М., 2013. 2 ч.

О. В. Тюрина

РАСПЕ́ВЩИК, мастер древнерусского церковнопевческого искусства, создававший распевы к гимнографическим текстам песнопений.

Такое именование мастеров появилось в нач. XVII в., когда в области богослужебного пения был расцвет авторского творчества, рост интереса к нему и признания его в церковной среде и обществе. Распевы, созданные Р., могли получить название по имени известного автора (см. *Авторские распевы*). Эти произведения активно включали в рукописные певч. сборники. Тем не менее сам Р. не обозначал их своим именем, оно указывалось учениками мастера, переписчиками книг, заказчиками. Появление неск. поколений выдающихся мастеров в одном городе или мон-ре свидетельствовало о возникновении особого творческого направления в древнерус. музыке — школы. Однако в основном произведения оставались безымянными.

В известном музыкально-историческом соч. «Предисловие, откуду и от коего времени начася быти в нашей Рустей земли осмогласное пение...» рассказывается о деятельности мастеров церковного пения. Ученые, обращаясь к изучению «Предисловия...», публиковали его списки, уточняли датировку создания. Наиболее убедительным является отнесение времени появления памятника к 20–30-м гг. XVII в. Этот источник упоминает среди «старых мастеров» Вел. Новгорода Василия Рогова (впосл. *Варлаам (Рогов)*, митр. Ростовский; † 1603), который «вельми был муж благоговейн и мудр зело, пети был горазд, знаменному, и троестрочному, и демественному пению был роспевщик и творец».

Как следует из анализа авторских произведений митр. Варлаама (Рогова), диак. Ионы Зуя, свящ. *Феодора Христианина* (Крестьянина), архим. *Исаии (Лукошкова (Лукошко))*, мон. *Логгина (Логина) (Шишелова)*, Фаддея Субботина и др., Р.— это прежде всего мастер, который мог письменно представить *разводы* формул — *попевок, лиц* и *фит*. Важнейшей особенностью древних записей песнопений было изложение формул в виде тайнозамкненных начертаний, которые указывали на определенное скрытое муз. содержание, передававшееся от учителя к ученику в устной форме. Чтобы раскрыть и исполнить сложную формулу, необходимо было обладать уникальной муз. памятью, т. к. длительный развод порой заключал в себе пространную мелодию. С посл. четв. XVI в. в певч. рукописях вместо начертаний формул появляются их разъяснения, или разводы, в виде последовательности простых и легко читаемых *дробных знамен*. Мастера-распевщики владели искусством разводить формулы не только *знаменного распева*, но и *путевого распева* и *демественного пения*. Это стало одним из важнейших принципов их творчества. Помимо разводов формул в составе песнопений им также принадлежат отдельные музыкально-теоретические руководства — фитник Феодора Христианина, *«Ключ знаменной»* инока *Христофора*, *«Извещение о согласнейших пометах»* мон. *Александра Мезенца (Стремоухова)* и многочисленные анонимные азбуки в составе *певческих книг*. Т. о., нередко выдающийся Р. являлся дидаскалом-теоретиком, учителем церковных певчих.

Р.— это также мастер, владеющий искусством создания песнопений «на подобен». Смысл этого вида творчества заключался в преломлении в новом произведении формульно-структурных особенностей образца-модели, древнего архетипа. Источники фиксируют творчество «на подобен» царя *Иоанна IV Васильевича Грозного*, мон. Логгина (Шишелова), Фаддея Субботина и мн. др.

Высшим проявлением творчества Р. считается создание собственных формульных композиций, не имеющих аналогов в более ранний период. Но и это творчество подчинялось ряду традиц. правил. Мастера сознательно отказывались от существующих образцов, не выходя из круга формул и композиционных приемов, присущих стилям данной эпохи. Свободное творчество проявилось не в поисках нового муз. языка, а в совершенном владении техническими тонкостями написания распева.

Этот феномен распевания одного и того же гимнографического текста получил широкое распространение в певч. рукописях XVII в. Об этом есть свидетельства и документальных источников. Так, известнейший Р. и головщик Троице-Сергиева монастыря мон. Логгин (Шишелов) научил своего племянника Максима распевать один и тот же текст на 10 мелодий, а сам мог выпевать песнопение на 17 вариантов. *Многораспевность* была характерной чертой певч. искусства данного времени. Однако даже в этом контексте выявляются яркие примеры. Так, древний гимнографический текст задостойника «Светися, светися, Новый Иерусалим» имеет более 10 музыкальных воплощений в рукописях посл. четв. XVI–XVII в. Среди этого обилия вариантов, созданных анонимными мастерами в различных стилях распевов, выделяется вариант выдающегося московского Р. свящ. Феодора Христианина.

Творчество мастеров распевов обогащало древнерус. богослужебное пение на протяжении веков и способствовало достижению им уровня одного из великих явлений в истории отечественного и мирового искусства.

Лит.: *Бражников М. В.* Древнерусская теория музыки. Л., 1972; *Федор Крестьянин.* Стихиры / Публ., расшифр. и исслед.: М. В. Бражников. М., 1974. (ПРМИ; 3); *Смоляков Б. Г.* Две редакции «Предисловия...» // Памятники Отечества. М., 1980. № 1. С. 53–57; *Протопопов В. В.* Русская мысль о музыке в XVII в. М., 1989; *Парфентьев Н. П.* Древнерусское певч. искусство в духовной культуре Рос. гос-ва XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991; *Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В.* Усольская (Строгановская) школа в рус. музыке XVI–XVII вв. Челябинск, 1993; *они же.* «Ирмосы прибыльные» знаменитого моск. распевщика Федора Крестьянина (1606 г.) // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. 2011. Вып. 17. С. 78–84; *они же.* О деятельности мастеров Троице-Сергиевского мон-ря в области древнерус. муз. искусства: (На примере творчества Логина Шишелова) // Там же. 2013. Вып. 1. С. 93–104; *они же.* Деятельность мастеров древнерус. церковно-певч. искусства при дворе царя Ивана Грозного. Челябинск, 2018; *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым. СПб., 1994; *Парфентьева Н. В.* Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв.: (На примере произведений выдающихся распевщиков). Челябинск, 1997; *она же.* Принципы авторского худож. творчества мастеров древнерус. музыкально-письменного искусства XVI–XVII вв. // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. 2008. Вып. 10. С. 63–73; *она же.* Теоретические основы авторского творчества мастеров древнерус. певч. искусства: (На примере произведений московской и усольской школ) // Гимнология. М., 2008. Вып. 5. С. 153–170; *она же.* Певческий цикл «Стихиры евангельские» моск. мастера XVI в. Федора Крестьянина: (Опыт исслед.) // Там же. 2011. Вып. 6. С. 203–214; *она же.* Певческий цикл «Тропари иорданские» как пример авторского творчества мастера Фёдора Крестьянина (ум. ок. 1607 г.) // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. 2013. Вып. 2. С. 104–112.

Н. П. Парфентьев

РАСПО́ПОВ Петр Филиппович (12.07.1905, Хабаровск — 2.06.1991, Сан-Франциско), рус. регент, автор духовной музыки. Род. в семье регента хабаровского Свято-Успенского собора Филиппа Кузьмича Распопова (с 1906 диакон, с 1912 священ-

ник, в 1919 убит красными партизанами, в 1981 канонизирован РПЦЗ). Начальное образование Р. получил в церковноприходской школе с. Троицкого (Доля-Троицкое) Хабаровского у. Приморской обл., где настоятелем Свято-Троицкой ц. служил его отец. Затем обучался в ДУ в Благовещенске, а по его закрытии — в средней школе в Хабаровске. С 1921 г. жил и учился в Харбине; с 1923 по 1935 г. служил в компании «Сименс и Шуккерт». В Харбине пел в Благовещенской ц., неоднократно заменяя регента Г. Н. Сороку. В 1934 г. Р. получил место регента в Свято-Николаевской ц. в Затоне (пригород Харбина) и затем перешел в Борисоглебскую ц. в пос. Цинхэ. В 1936 г. Р. работал с хором Эстонского об-ва в Харбине.

В кон. 30-х гг. XX в. Р. активно включился в концертную жизнь города. В первых же концертах Борисоглебской ц. Р. продемонстрировал круг любимых авторов, в числе к-рых были Д. С. *Бортнянский,* А. А. *Архангельский,* А. Ф. *Львов,* П. Г. *Чесноков,* Ф. В. *Мясников* и др. Р. включал в программы концертов и свои сочинения, продолжал свое творчество и в последующие годы. Р. придерживался простых гармоний и следовал распространенной в регентской среде традиции сочинения музыки в духе «хорала».

Р. принадлежал к младшему поколению регентов Харбина. Благодаря опытным, получившим муз. образование в России регентам (В. С. Лукша, И. П. Райский, свящ. П. И. Шиляев и др.) Харбин в 20–30-х гг. являлся видным церковнопевч. центром рус. зарубежья. В городе регулярно проходили не только многочисленные духовные концерты отдельных хоров, но и выступления сводного хора, принимавшие характер певч. праздников. Такой хор под управлением разных регентов исполнял как русскую духовную музыку, так и крупные кантатно-ораториальные произведения на религ. темы. «Все концерты привлекали огромное число православных людей, а также иппонцев, с огромным вниманием слушавших песнопения выдающихся русских композиторов» (Духовные концерты. 1940).

Летом 1939 г. по рекомендации Лукши (ученика Архангельского), уезжавшего в США, Р. был приглашен на его место в Свято-Иверскую ц. Харбина. Хор этого храма считался одним из лучших в городе и наряду с хорами Свято-Николаевского, Софийского и Благовещенского храмов являлся неизменным участником наиболее значительных концертов. О высокой репутации Р. как дирижера говорит тот факт, что в нач. 40-х гг. под его управлением сводный церковный хор и Харбинский симфонический оркестр неск. раз исполняли ораторию Й. Гайдна «Семь слов Спасителя на кресте».

К нач. 40-х гг. XX в. в рус. диаспоре стал очевиден дефицит церковных певцов, и в янв. 1942 г. при Свято-Иверской ц. Харбина были открыты одногодичные церковно-певческие курсы, которые возглавил Р. Он также преподавал пение и руководил хорами в Народной и Повышенной школах, в которых училось более 400 детей. Основу хорового репертуара там составляли рус. народные песни и музыка композиторов-классиков.

19 авг. 1945 г. в Харбин вошла Красная Армия. Жизнь в новых условиях сопровождалась постепенным оттоком рус. населения в СССР и зарубежные страны, а также советизацией остававшихся в Китае рус. эмигрантов. Полностью изменился репертуар концертов, к-рый «синхронизировался» с репертуаром концертов художественной самодеятельности в СССР. «Перестраивалась» и работа культурных учреждений, начала выпускаться газ. «Локомотив», в которой давались обзоры художественной жизни в СССР. Практика духовных концертов не прекращалась, однако на первый план выходили поддерживаемые новыми властями выступления, имевшие пропагандистский характер. Под эгидой Железнодорожного собрания (позднее переименовано в Дом культуры железнодорожников) в июне 1946 г. был создан коллектив художественной самодеятельности, куда вошли хоровая, балетная, драматическая, музыкально-вокальная секции и ансамбль народных инструментов. Р. принимал активное участие в деятельности хоровой секции. В 1-й год существования студийцы дали свыше 30 концертов, в т. ч. совместно с кит. участниками.

После 1945 г. Р. продолжал преподавать пение в общеобразовательной школе, а в 1947 г., когда в Харбине была организована Советская высшая музыкальная школа, возглавил ее хор. В 50-х гг. Р. выступал в роли хормейстера при постановке оперетт, а в 1958 г. руководил смешанным и жен. хорами Центрального советского клуба.

Ухудшение положения русских в Китае в 50-х — нач. 60-х гг. ускорило их бегство из страны. В 1962 г. Р. переехал в Сан-Франциско, где он получил место регента в Свято-Троицком соборе. Под его управлением хор также отличался высоким уровнем исполнения. В его репертуар вошли и духовные сочинения Р. 26 (13 по ст. ст.) окт. 1969 г., в день Иверской иконы Божией Матери, когда праздновалось 35-летие регентской деятельности Р., в соборе была отслужена литургия, на к-рой прозвучали многие его композиции. Р. служил регентом Свято-Троицкого храма ок. 10 лет. Перевод богослужений в этом храме на англ. язык вынудил его перейти на должность регента в русскоязычную ц. Христа Спасителя. Педагогическая работа Р. проходила в рус. гимназии при правосл. храме в Бурлингейме (шт. Калифорния).

Творческое наследие Р. (свыше 50 хоров) по большей части не опубликовано. В 60-х гг. XX в. в изд-ве «Orthodox Press» (Беркли, шт. Калифорния) свящ. Н. А. Веглайсом были изданы: «Величание в Пятидесятницу», «Достойно есть», «Скажи ми, Господи, кончину мою» (на смерть президента), «Во Царствии Твоем», «К кому возопию, Владычице» (к пребыванию чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери в Сан-Франциско в 100-летие 1-го православного прихода — Свято-Троицкого кафедрального собора 6 окт. 1968), «Воскресение Христово видевше» и др. Архив Р. находится в частном собрании в Сан-Франциско.

Лит.: Юбилейный концерт // Хлеб небесный. [Харбин,] 1939. № 10. С. 116–117; К духовному концерту Объединенных церк. хоров // Там же. 1940. № 4. С. 62–63; На духовном концерте в Желсобе // Харбинское время. 1940. № 96, 13 апр.; Духовные концерты на линии дороги // Там же. № 186, 26 июля; *Димитрий (Вознесенский), еп.* Намеченные курсы пения в Серафимовской столовой // Там же. 1942. № 18, 21 янв.; Сегодня торжество открытия певч. курсов // Там же. № 23; Духовный концерт в Коммерческом собрании // Время. 1943. № 103; *В. К-ров.* Удачный концерт худож. самодеятельности Желсоба // Русское слово. [Харбин,] 1947. 13 авг.; 35 лет регентской деятельности П. Ф. Распопова // Новая заря. [Сан-Франциско,] 1969. 22 окт.; *Псакян К.* Светлой памяти П. Ф. Распопова // Русская жизнь. [Сан-Франциско,] 1991. 13 июня.

С. Г. Зверева

РАСПУ́ТИН Григорий Ефимович (9.01.1869, с. Покровское Тюменского у. Тобольской губ.— 17.12.1916, Петроград), крестьянин, приближенный к семье имп. св. *Николая II Александровича* и имп. св. *Александры Феодоровны.* Пятый ребенок в семье земледельцев — выходцев из гос. крестьян Ефима Яковлевича (1841–1916) и Анны Васильевны (урожд. Паршуковой; 1839 (или 1840) — 1906). Родители Р. обвенчались в янв. 1862 г. Сам Р. крещен в честь свт. Григория, еп. Нисского. Четверо старших братьев и сестер Р. умерли в младенчестве. Единственной сестрой Р., пережившей младенчество, была родившаяся в 1875 г. Феодосия (умерла после 1900). Предки Р. переселились в Сибирь к 1640 г. из дер. Палевицы Яренского у. Вологодской губ.; первоначально носили фамилию Фёдоровы. В дальнейшем они стали называться по имени 1-го переселенца, Изосима Фёдорова,— Изосимовыми. А уже его сыновья, равно как и их потомки, получили фамилию Распутины. Точных причин появления в семье этой фамилии (вероятно, произошедшей от прозвища Распута) не существует, но есть неск. версий: распута — непутевый человек, а также — пересечение дорог, перекресток и/или бездорожье, т. е. место обитания «нечистых духов»; нерешительный человек; человек, родившийся в осенне-весеннюю пору, в распутицу.

Р. рано стал помогать отцу в ведении хозяйства: пас скот, ходил в извоз, занимался земледелием. Вплоть до начала странничества, как и родители, оставался неграмотным. По собственным воспоминаниям, с 15-летнего возраста был склонен к пьянству; по свидетельству односельчан, был замечен в мелких кражах. 2 февр. 1887 г. женился на крестьянке Прасковье Федоровне Дубровиной (1866–1930). В браке родилось 7 детей, из которых до взрослого возраста дожили Дмитрий (1895–1933), Матрена (1898–1977) и Варвара (1900–1925).

Ок. 1892 г. Р. начал посещать сибирские мон-ри, в т. ч. *Абалакский в честь иконы Божией Матери «Знамение»* и *Верхотурский во имя святителя Николая Чудотворца,* вступив на путь странничества. Перестал употреблять в пищу мясо, а спустя 5 лет отказался от вина и табака. Начать жизнь паломника по св. местам, как позднее говорил сам Р., его побудили болезни. «Всякую весну я по сорок ночей не спал. Сон будто как забытье, так и проводил все время с 15 лет до 28 лет. Вот что тем более толкнуло меня на новую жизнь. Медицина мне не помогала, со мною ночами бывало как с маленьким, мочился в постели. Киевские сродники исцелили, и Симеон Праведный Верхотурский дал силы познать путь истины и уврачевал болезнь бессонницы. Очень трудно было это все перенесть, а делать нужно было, но все-таки Господь помогал работать, и никого не нанимал, трудился сам, ночи с пашней мало спал» (Житие опытного странника. 1907). Весной 1911 г., уже будучи широко известным человеком, Р. совершил паломничество на Св. землю, по пути посетив Киев и *Почаевскую в честь Успения Пресвятой Богородицы лавру.*

Впосл. следователь Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства В. М. Руднев полагал, что в жизни Р. «имело место какое-то большое и глубокое душевное переживание, совершенно изменившее его психику и заставившее обратиться ко Христу» (*Руднев.* 1998. С. 150). Именно в период странничества Р. самостоятельно научился читать и писать, познакомился со Свящ. Писанием. Природная любознательность и крестьянский ум помогли ему «выйти в люди», произвести впечатление на мистически настроенных пастырей и искавших религиозного утешения мирян. Цельный и волевой (что в дальнейшем не раз отмечали современники), Р. в тот период не давал повода «к соблазну» — вел себя, по крайней мере на публике, благочестиво.

Вернувшись после странствий в родное село, Р. продолжил заниматься крестьянским трудом. Самостоятельного хозяйства тогда не вел: по всероссийской переписи 1897 г. он числился в составе семьи своего отца. Стремясь соотносить свою жизнь с традициями христ. подвижников, рядом с домом, в конюшне, он выкопал небольшую пещеру (своеобразную молельню), куда удалялся на молитвенное стояние в течение 8 лет. Вокруг него образовался круг почитателей, состоявший как из мужчин, так и из женщин. Видимо, уже тогда, в кон. XIX в., приходская жизнь не вполне устраивала его. Показательно, что ок. 1902 г. поведение Р. вызвало интерес Тобольской духовной консистории, члены к-рой заподозрили его в принадлежности к секте *хлыстов.* Вскоре появились и слухи о том, что Р. приглашает в баню молодых девушек и женщин для «полного покаяния» и «закаляет их против страсти».

В 1903 г. в Абалакском Знаменском мон-ре Р. познакомился с богатой тобольской купчихой П. Д. Башмаковой и стал «духовно утешать» молодую вдову. В 1904 г. Башмакова отвезла Р. в Казань, где он познакомился с викарным еп. Чебоксарским Хрисанфом (Щетковским). Вероятно, Р. произвел сильное впечатление на епископа, к-рый дал ему рекомендательное письмо. С этим письмом Р. приехал к ректору СПбДА еп. *Сергию (Страгородскому).* На тот момент среди духовных лиц С.-Петербурга уже ходили слухи о появившемся в Сибири «прозорливом муже» и даже о «новом пророке». Эти слухи распространялись и в религ. кружках студенческой молодежи, группировавшихся возле архим. *Феофана (Быстрова),* инспектора столичной академии. С «сибирским старцем» архим. Феофана познакомил еп. Сергий, в ректорских покоях к-рого сибирский странник остановился.

Подвижник и аскет, архим. Феофан первоначально воспринял Р. как «Божьего человека» и познакомил с ним своих духовных дочерей — великих княгинь Милицу Николаевну и Анастасию Николаевну («сестер-черногорок»). Великие княгини в свою очередь представили Р. имп. чете. 1 нояб. 1905 г. имп. Николай II занес в свой дневник краткое сообщение: «Познакомились с человеком Божиим — Григорием из Тобольской губ.» (Дневники имп. Николая II: (1894–1918). М., 2013. Т. 2. Ч. 1. С. 68). С тех пор вплоть до кон. 1916 г. имя Р. регулярно появлялось на страницах царского дневника, а в годы первой мировой войны и озвучивалось в переписке самодержца с супругой.

Р. стал подолгу жить в столице. В период своего пребывания в С.-Петербурге и его окрестностях (с 1906 по 1916) Р. останавливался и жил у разных лиц: у жены действительного статского советника О. В. Лохтиной (Николаевская ул., 70), у журналиста Г. П. Сазонова — двоюродного брата министра иностранных

дел С. Д. Сазонова (Ямская ул. (ныне ул. Достоевского), 20/22), у свящ. Р. И. Медведя (2-я Рождественская (ныне 2-я Советская) ул., 4), у крупного синодального чиновника сенатора П. С. Даманского (Широкая ул., 5 в Царском Селе (ныне Пушкин)), у философа и публициста И. А. Гофштеттера (на Поклонной горе под С.-Петербургом). В кон. 1912 г. (по др. данным — в окт. 1913) Р. поселился в столице в 1-й съемной отдельной квартире (Английский просп., 3), а в мае 1914 г. переехал на Гороховую ул., 64. В этой квартире (№ 20) он прожил вплоть до своей гибели в дек. 1916 г.

15 дек. 1906 г. Р. обратился к имп. Николаю II с прошением о перемене фамилии: «Проживая в селе Покровском я ношу фамилию Распутин в то время как и многие односельчане носят ту же фамилию, отчего могут возникнуть всевозможные недоразумения. Припадаю к стопам Вашего императорского величества прошу: дабы повелено было дать и моему потомству именоваться по фамилии «Распутин-Новый»» (цит. по: *Варламов*. 2007. С. 59). 23 дек. того же года прошение было удовлетворено. 11 янв. 1907 г. Р. был официально извещен о положительном решении вопроса. Вскоре с Р. познакомилась А. А. Вырубова, фрейлина имп. Александры Феодоровны, в дальнейшем верная почитательница «сибирского странника». В царскосельском доме Вырубовой неоднократно встречались и беседовали с Р. супруга российского монарха и сам монарх.

Положение Р. в высших кругах только укреплялось и когда 6 сент. 1907 г. Тобольская консистория начала дело по обвинению его в распространении «подобного хлыстовскому лжеучения»; 7 мая 1908 г. это дело было утверждено еп. Тобольским и Сибирским Антонием (Каржавиным; † 1914). В деле говорилось, что, по собранным сведениям, Р. познакомился на заводах Пермской губ. с учением «хлыстовской ереси» и ее главарями, а в С.-Петербурге приобрел последователей, приезжавших к нему в село и подолгу проживавших в его доме. Сообщалось о проходивших у Р. молитвенных собраниях, на к-рых он является с золотым наперсным крестом, а также о его хвастовстве своими знакомствами «с теперешними столпами православия» — архиепископами Сергием (Страгородским), *Антонием (Храповицким)*, архим. Феофаном (Быстровым) и др. Источником информации было местное духовенство. Изучив материалы, член Тобольской консистории прот. Димитрий Смирнов подготовил еп. Антонию (Каржавину) рапорт, приложив к нему отзыв инспектора местной семинарии Д. М. Берёзкина. «Внимательно исследуя материал, имеющийся в деле об учении и деятельности крестьянина слободы Покровской Григория Распутина-Нового,— писал Берёзкин,— нельзя не прийти к выводу, что пред нами группа лиц, объединившихся в особое общество со своеобразным религиозно-нравственным укладом жизни, отличным от православного». Рапорт архиерей утвердил, очевидно, согласившись с приведенными доводами. Т. о., Р. воспринимался в своей епархии как человек, подозреваемый в хлыстовстве. Однако подозрение вовсе не значило, что Р. действительно принадлежал к секте хлыстов. Тем более что в то время слово «хлыст» считалось нарицательным и обозначало в устах правосл. миссионеров ругательство. Обвинение в хлыстовстве, следов., можно считать не только подозрением в принадлежности к сектантству, но также и проявлением политического и социального недоверия. Возможно, странствуя и скитаясь по России, он мог сталкиваться и с хлыстами, с помощью к-рых сформулировал собственную «концепцию» борьбы с грехами и учение о «Христовой любви». Идея лидерства (псевдостарчества), предполагающая наличие некоего круга почитателей (и в особенности почитательниц), также могла выкристаллизоваться в хлыстовской среде.

Скорее Р. следует признать своеобразным религ. вольнодумцем. Так, директор Департамента полиции С. П. Белецкий вспоминал, что, поддерживая в обиходе обрядовую сторону Православия и высказывая свои мнения по вопросам догматического характера, «Р. не признавал над своей душой власти той Церкви, к которой он себя сопричислял, вопросами обновления православной церковной жизни... не интересовался, а любил вдаваться в дебри схоластической казуистики, православное духовенство не только не уважал, а позволял себе третировать, никаких духовных авторитетов не ценил, даже в среде высшей церковной иерархии, отмежевав себе функции обер-прокурорского надзора, и чувствовал в себе молитвенный экстаз лишь в момент наивысшего удовлетворения своих болезненно порочных наклонностей» (Падение царского режима. М.; Л., 1926. Т. 4. С. 506).

Общественное мнение о «хлыстовстве» Р. усиливалось по мере того, как укреплялось его влияние на царскую семью. В кон. 1908 г. слухи о встречах Р. с имп. мц. Александрой Феодоровной, «когда она посещает Вырубову», отметила в дневнике и хозяйка «правого» политического салона А. В. Богданович, записав, что «этому мужику Вырубова собственноручно сшила шелковую голубую рубашку». При этом о фактах посещения Р. царского дворца Богданович не знала (*Богданович*. 1990. С. 466). В 1909 г., основываясь на материалах полицейского наблюдения, доклад о предосудительном поведении Р. сделал имп. Николаю II П. А. Столыпин (новое обращение к государю по поводу Р. председатель Совета министров сделал год спустя, в 1910).

В 1909 г. имп. Александра Феодоровна поручила с.-петербургскому иерому. *Вениамину (Федченкову)* составить для нее биографию сибирского странника. Много лет спустя, пытаясь разобраться в том, кем был и кем казался Р., митр. Вениамин (Федченков) писал: «И вдруг появляется горящий факел. Какого он духа, качества, мы не хотели, да и не умели разбираться, не имея для этого собственного опыта. А блеск новой кометы, естественно, привлек внимание» (*Вениамин (Федченков)*. 1994. С. 135). Митр. Вениамин был убежден в том, что далеко не все окружавшие Р. люди были сплошь «плохи». По его мнению, Р. слишком рано вышел в мир руководить другими, не имея сам соответствующего духовного руководства, и притом отправился в такое общество, «где не очень любили подлинную святость, где грех господствовал широко и глубоко». Митрополит подчеркивал наличие соответствующей почвы в высшем обществе, которая и содействовала росту увлечения Р. «А потому не в нем одном, даже скажу не столько в нем, сколько в общей той атмосфере лежали причины увлечения им. И это характерно для предреволюционного безвременья» (Там же. С. 138).

В условиях «безвременья», когда у царской четы не было доверительных отношений с представителями церковной иерархии, стремление имп. Николая II максимально приблизиться к своему народу посредством общения с одним из его представителей, который бескорыстно доводил бы до трона все чаяния и проблемы этого «простого народа», вполне объяснимо. Тем более что в 1-й период своего пребывания в С.-Петербурге Р. производил позитивное впечатление на мн. иерархов и иереев, характеризовался как «старец» и молитвенник. К тому же с 1906 г. Р. начал оказывать помощь больному гемофилией цесаревичу и наследнику всероссийского престола св. *Алексию Николаевичу,* единственному сыну имп. Николая II и имп. Александры Феодоровны.

По словам прот. С. Н. *Булгакова,* «в роковом влиянии Распутина более всего сказался исторический характер последнего царствования»: император «взыскал пророка теократических вдохновений» и «его ли одного вина, что он встретил в ответ на этот свой зов, идущий из глубины, только лжепророка? Разве здесь не повинен и весь народ, и вся историческая Церковь с первосвященниками во главе?» (*Булгаков С. Н.* На пиру богов // Вехи: Из глубины. М., 1991. С. 307). Всего в дневниках имп. Николая II имя Р. упоминается более 110 раз. Последняя встреча с ним была у императора в доме Вырубовой за 2 недели до убийства «сибирского странника» — 2 дек. 1916 г., накануне отъезда из Царского Села в Ставку.

Одни современники воспринимали Р. как нравственное «чудовище», толкающее монархию «в бездну», другие — как гонимого святого. На Западе получила широкое распространение необоснованная версия о том, что св. прав. прот. *Иоанн Кронштадтский* (Сергиев) избрал его своим преемником и представил царской семье. Среди распространявшихся по этому поводу историй приводилась и апокрифическая: будто однажды св. Иоанн Кронштадтский, взяв потир, вдруг остановил службу, вывел из толпы молившихся Р. и попросил его подойти. Он якобы не только благословил «сибирского странника», но и сам попросил у него благословения. Затем пастырь «посоветовал императрице поговорить с благочестивым крестьянином» (см.: *Киценко Н. Б.* Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и рус. народ. М., 2006. С. 146–148).

Однако появление Р. «у подножия трона» не следует считать только «роковой случайностью» или же выводить из «мистического настроя» последних российских венценосцев. Приблизительно с 1910 г. о Р. стали появляться статьи в российской печати. По словам митр. Петроградского *Питирима (Окнова),* «Распутин — имя нарицательное, специально предназначенное для дискредитирования Монарха и династии в широких массах населения. Носителем этого имени мог быть всякий близкий ко Двору человек, безотносительно к его достоинствам или недостаткам. Идея этого имени заключается в том, чтобы подорвать доверие и уважение к личности Монарха и привить убеждение, что Царь изменил Своему долгу перед народом и передал управление государством в руки проходимца» (цит. по: *Жевахов Н. Д.* Восп. товарища обер-прокурора Свят. Синода. М., 1993. Т. 1. С. 106). Ситуация осложнялась и тем, что для мн. представителей церковной и светской «общественности» личность и явление не отделялись друг от друга, а иные действия Р., которые тот и не скрывал, воспринимались как сугубо «соблазнительные» (напр., вождение «барынь» в бани — для «смирения»). Поэтому неслучайно, что, узнав о подобных действиях Р., некоторые из его прежних «друзей» и поклонников резко изменили свое мнение о нем. Среди них были и представители духовенства. Еп. Таврический и Симферопольский Феофан (Быстров) тогда же пытался убедить Р. в ложности избранного им пути, а в нач. 1911 г. даже обратился в Синод с предложением выступить против «старца» (члены Синода отказались). В 1911 г. о негативном влиянии Р. доложил имп. Николаю II первоприсутствующий член Синода митр. С.-Петербургский *Антоний (Вадковский).* Летом 1911 г. произошел разрыв Р. с еп. Саратовским сщмч. *Ермогеном (Долганёвым)* и появилось охлаждение в отношениях с иером. Илиодором (Труфановым) (см. *Труфанов С. М.*).

16 дек. 1911 г. бывш. друзья Р., вместе с к-рыми были еще 6 чел. (в т. ч. писатель И. А. Родионов и известный в столице юродивый Митя Козельский), на Ярославском подворье С.-Петербурга учинили своеобразный «суд» над «старцем». Во время «суда», как вспоминал Родионов, еп. Ермоген в жестких выражениях попытался уговорить Р. больше не бывать при Дворе. Этот инцидент имел последствия: еп. Ермогену царь отказал в испрашиваемой им аудиенции, архиерея вывели из состава Синода, лишили кафедры и уволили на покой. Иером. Илиодора сослали во *Флорищеву в честь Успения Пресвятой Богородицы пустынь.*

В янв. 1912 г. о негативном отношении к Р. заявила и *Государственная Дума.* В результате в февр. имп. Николай II приказал обер-прокурору Синода В. К. *Саблеру* достать старое дело по обвинению Р. в принадлежности к секте хлыстов и передал его для ознакомления председателю Думы М. В. Родзянко. Тот привлек депутатов Н. П. Шубинского и А. И. Гучкова и на Высочайшей аудиенции попытался убедить царя навсегда выгнать Р. Имп. Николай II понял свою ошибку и больше «распутинский» вопрос с представителями общественности не обсуждал (тем более что в марте 1912 в Думе вновь поднимали эту тему).

Одновременно с этими событиями в 1912 г. еп. Тобольский *Алексий (Молчанов)* вернулся к рассмотрению дела о «хлыстовстве» Р. В специально составленной записке («консисторском определении»), утвержденной 29 нояб. еп. Алексием, отрицалась принадлежность Р. к секте хлыстов. С тех пор офиц. обвинений над Р. не тяготело, хотя его печальная «слава» «хлыста» только возрастала.

В сложившихся обстоятельствах часть церковных иерархов выбрала путь открытого осуждения Р., при любом удобном случае стараясь довести до трона информацию о его предосудительных и соблазнительных поступках (напр., митр. Антоний (Вадковский)). Др. архиереи избрали путь заискивания перед Р., стараясь с его помощью укрепить собственное положение. Сторонниками Р. считались митрополиты Московский свт. *Макарий (Невский)* и Петроградский Питирим (Окнов), архиепископы Владимирский *Алексий (Дородницын),* Тверской сщмч. *Серафим (Чичагов),* еп. Саратовский *Палладий (Добронравов).* Среди архиереев были и те, кто стояли в стороне

от «распутиниады», не осуждая Р., но и не заискивая перед ним.

С помощью Р. пытался вернуться во власть гр. С. Ю. *Витте,* заявлявший о своих симпатиях к нему. В интервью корреспонденту берлинской «Фоссовой газеты», опубликованном 9 мая 1914 г. «Голосом Москвы», Витте утверждал: несмотря на необразованность и «таинственное влияние» на женщин высшего света, Р. обладает крепкой волей и природным умом. Граф полагал, что «он — воплощенное чудо. С ним считаться надо, как с фактом, который существует, как бы он ни противоречил нашим общим представлениям». Не случайно к 1914 г. Р. сделался центром всякого рода «искательств» и интриг, его осаждали просьбами и ходатайствами. В столичном обществе утверждали, что по выбору и указанию Р. были в разное время назначены министрами внутренних дел Н. А. Маклаков и А. Н. Хвостов, а не имевший академического «ценза» архим. *Варнава (Накропин)* получил сан епископа. С влиянием Р. связывали и назначение на Петроградскую кафедру в кон. 1915 г. митр. Питирима (Окнова). «Ставленниками» Р. называли обер-прокурора Синода Саблера и товарища обер-прокурора Синода Даманского, а также председателя Совета министров Б. В. Штюрмера и нек-рых других гос. деятелей.

Накануне первой мировой войны (1914–1918), 29 июня 1914 г., на Р. было совершено покушение: в с. Покровском подосланная бывш. иером. Илиодором (Труфановым) девица Хиония Кузьминична Гусева ударила его ножом в живот. Газеты поспешили объявить тяжело раненного Р. убитым, 1 и 2 июля 1914 г. опубликованы некрологи о Р., но он поправился и в авг. того же года вернулся в столицу. Гусева, показавшая на допросе, что покусилась на Р., поскольку считала его антихристом и лжепророком и желала избавить Россию от зла и обмана и отомстить за «поруганную» подругу, была судима, признана невменяемой и помещена в сумасшедший дом. Илиодор, переодевшись в жен. платье, сумел бежать в Норвегию, где вскоре написал памфлет о Р. под названием «Святой черт», вскоре после Февральской революции изданный в России огромным тиражом.

В годы первой мировой войны имя Р. стало известно всем подданным Российской империи, о нем складывали фантастические легенды, тем более что с сер. 1914 г. Р. стал давать все больше поводов к осуждению: снова начал пить вино, участвовал в кутежах (наиболее известен его скандальный ужин 26 марта 1915, произошедший в ресторане «Яр», вызвавший серию антираспутинских публикаций в российских газетах). В кон. 1915 — нач. 1916 г. «слава» сибирского странника достигла своего апогея: в столице говорили о том, что он скоро получит придворное назначение — «возжигателя лампад». Филеры отмечали, что сосед Р., проживавший по той же, что и он, лестнице, проходя мимо агентов, однажды обратился к ним с заявлением: «Вашего патрона скоро назначат в Царское Село управлять всеми лампадами» (Распутин в освещении «охранки» // Красный архив. 1924. Т. 5. С. 284).

По мнению близко знавших его лиц, в тот период Р. уже хорошо осознавал свою роль. Как писал последний царский министр внутренних дел А. Д. Протопопов, «Распутин — связь власти с миром. Доверенный толкователь происходящих событий, ценитель людей. Большое влияние на царя, громадное на царицу. По словам царицы, он выучил ее верить и молиться Богу; ставил на поклоны, внушал ей спокойствие и сон» (Падение царского режима. М.; Л., 1926. Т. 4. С. 8). В представлении имп. Александры Феодоровны Р. был прежде всего «старец» (кстати, вспоминая о Р., она всегда писала о нем с заглавной буквы). В течение войны императрица в своих письмах имп. Николаю II 228 раз упомянула имя Р., он — только 8. Цифры эти свидетельствуют о том, что для имп. Александры Феодоровны Р. был гораздо более значимой фигурой, чем для государя. Не вполне корректно связывать огромное влияние Р. лишь с его умением «заговаривать кровь» страдавшего гемофилией наследника Алексея Николаевича — в тех же письмах имя «старца» в контексте с болезнью цесаревича практически не упоминается.

Следует также отметить, что для имп. Александры Феодоровны Р. был «Другом», появление которого предсказал еще мэтр Филипп из Лиона (франц. подданный Низье Антельм Филипп; царская чета познакомилась с ним в 1901 по инициативе вел. кнг. Милицы). Спирит и гипнотизер, умевший производить впечатление на собеседников, Филипп завоевал доверие имп. Николая II и императрицы, был приглашен в Россию и нек-рое время жил в Царском Селе: в его «мистический опыт» верили, верили и в то, что он сможет повлиять на рождение наследника престола. К тому же Филипп убеждал императора вести себя так, чтобы министры «поучились» дрожать перед ним, говорил, что царь должен быть твердым, указывал, что конституция есть путь к гибели и России, и самодержца (Переписка Николая и Александры Романовых. М.; Пг., 1923. Т. 3. С. 199; М.; Л., 1926. Т. 4. С. 159; 1927. Т. 5. С. 190). Филиппу был выдан даже диплом рус. военного врача. История, однако, получила нежелательную огласку, на Филиппа рус. чиновники Департамента полиции собрали досье, из к-рого следовало, что он авантюрист. В деле дискредитации «лионского магнетизера» были использованы даже пресловутые «Протоколы сионских мудрецов» (см. *Нилус* С. А.). В 1902 г. Филипп покинул Россию, летом 1905 г. скончался. Имп. Александра Феодоровна до конца дней помнила о первом «Друге», верила в действенность подаренной им иконы с колокольчиком. Но главное — его помнили потому, что он предсказал появление у царской четы «другого друга, который будет говорить с ними о Боге» (*Амальрик.* 1992. С. 80). Таким «Другом» и стал Р., сумевший за 10 лет пребывания рядом с царской четой приобрести в глазах императрицы славу «прозорливца», «молитвенника» и «целителя».

В 1915–1916 гг. Р. воспринимался в обществе как человек, обладавший колоссальным влиянием на ход политических и церковных дел России. Считается, что при его непосредственной поддержке еп. Варнаве (Накропину) в 1916 г. удалось организовать прославление свт. *Иоанна (Максимовича),* митр. Тобольского.

В годы первой мировой войны молва признала его немецким агентом, подталкивавшим царя к сепаратному миру. Но ситуация, сложившаяся вокруг этой личности, не давала Синоду возможности громко заявить о своем отношении к нему. Во-первых, его члены уже имели печальный опыт противодействия Р. Во-вторых, в условиях войны выступление против Р. могло

рассматриваться обществом как выражение политического и религ. недоверия императрице. Кроме того, предреволюционный состав Синода в своих высказываниях о Р. не был единодушен, да и отношения между иерархами не походили на дружеские. Митр. Киевский сщмч. *Владимир (Богоявленский)* откровенно выражал свою антипатию к митр. Петроградскому Питириму (Окнову), а митр. Макарий (Невский), как правило, молчал и ни во что не вмешивался. Архиепископы Финляндский Сергий (Страгородский) и Харьковский Антоний (Храповицкий) в то время не пользовались в глазах царской четы авторитетом (как враги их «Друга») и вести самостоятельную борьбу против Р. не могли. Др. архиереи, не имевшие связей «в сферах» и помнившие об участи еп. Ермогена (Долганёва), также не решались выступить против Р.

Слухи о «всесилии» Р., получившие колоссальное распространение в 1915–1916 гг., значительно влияли на политическую репрезентацию имп. Николая II и имп. Александры Феодоровны. Ситуация скандально разрешилась убийством Р., совершённым во дворце кн. Ф. Ф. Юсупова в ночь с 16 на 17 дек. 1916 г. Тело Р. было вывезено и сброшено в воду с Б. Петровского моста на Крестовском о-ве. Помимо Юсупова в убийстве принимали участие член Гос. думы В. М. Пуришкевич, вел. кн. Дмитрий Павлович, доктор С. С. Лазоверт и поручик С. М. Сухотин. В Р. было выпущено 3 пули, а тело сильно травмировали.

Согласно традиц. версии, организаторы убийства стремились убрать Р. с политической сцены и тем самым «спасти» самодержавие и авторитет самодержца, укрепить гос. власть. Впрочем, существует и версия о т. н. английском следе, тем более что посол Великобритании в России Дж. Бьюкенен был убежден: из окружения Р. в Берлин уходит ценная информация о ближайших планах Верховного главнокомандующего имп. Николая II. Согласно этой версии, в Петроград отправился англ. разведчик Сэмюэль Хор, знакомый Юсупова по Оксфорду и подвигнувший князя к организации убийства Р. У Хора якобы была помощница — некая леди Сибилл Грей, имевшая связи с членами Российского имп. Дома. Она вовлекла в заговор вел. кн. Дмитрия Павловича (с тем, чтобы обезопасить убийц в случае разоблачения). Сторонники этой версии убеждены в том, что Пуришкевич также находился в поле зрения англ. спецслужб. Хор якобы встречался с Пуришкевичем и обсуждал с ним план покушения на Р. Утверждается и то, что в организации убийства принимал участие английский разведчик Освальд Теодор Рейнер, др. оксфордский знакомый Юсупова. Есть предположение, что именно Райнер был непосредственным убийцей Р. Данную версию достаточно трудно как подтвердить, так и опровергнуть.

Ненависть к Р. объединила и правых и либералов (слухи о нем распространяли и те и другие). Так, уже после убийства, 10 февр. 1917 г., в переписке русских крайне «правых» (т. н. черносотенцев) появляется фраза о наиболее достоверных известиях, согласно к-рым «Гришка, быв агентом Вильгельма (кайзер Германии Вильгельм II.— *Авт.*) при дворе и окруженный четырьмя жидовскими банкирами, был устранен англичанами, и что никакие князья тут ни при чем» (Правые в 1915 — февр. 1917: По перлюстрированным Департаментом полиции письмам // Минувшее: Ист. альм. М.; СПб., 1993. Т. 14. С. 222). Малограмотный крестьянин в представлении его врагов оказывался не просто политической фигурой, но и креатурой («агентом») основного военного противника России. Т. о., миф о Р. продолжал распространяться, несмотря на гибель «Друга царей», и в традиционных консервативно-монархических кругах.

В столичном обществе смерть Р. восприняли как национальную победу. Даже в Ставке Верховного главнокомандующего офицеры поздравляли друг друга и целовались. По словам современника, то, что именно аристократы и гос. деятели убили Р., укрепило мнение народа о наличии при Дворе измены: ее заметили и за нее отомстили убийством. А раз так — все, что рассказывали об Р.,— правда (*Шаляпин Ф. И.* Маска и душа: Мои 40 лет на театрах. М., 1989. С. 153). Тогда же появилась и иная версия «народного восприятия» убийства. Ее изложил посол Франции в России Ж. М. Палеолог. Приводя слова некоего князя О., приехавшего из Костромской губ., он писал: «Для мужиков Р. стал мучеником. Он был из народа; он доводил до царя голос народа; он защищал народ от придворных — и вот придворные его убили». Продолжая цитировать князя, посол далее отмечал, что отношение столичных жителей к убийству Р. потому было отрицательным, что там «слишком хорошо знали об оргиях Р. И потом, радуясь его смерти, они в некотором роде манифестировали против императора и императрицы». Мужики же, полагал не названный Палеологом князь, в общем «думают как костромские» (*Палеолог.* 1991. С. 444).

В дек. 1916 г., сразу после обнародования информации о смерти Р., стали распространяться слухи и о том, где и как он будет похоронен. Так, 19 дек. 1916 г. газ. «Русская воля» сообщила, что принято решение похоронить Р. недалеко от столицы, и привела легенду для оправдания этого слуха: «Убитый — прямой потомок легендарного Федора Кузьмича. Последний долго жил в Сибири — и вот...». Газеты сообщали читателям и то, что в кругах столичного духовенства обсуждался вопрос, можно ли служить по Р. панихиды. «По этому поводу запрошен преосвященный Питирим, митрополит Петроградский,— сообщалось в «Биржевых ведомостях» 20 дек. 1916 г.— Передают, что в покоях владыки 19-го декабря происходило совещание. Обсуждались, между прочим, вопросы о порядке и месте погребения. 19-го декабря в епархиальных кругах распространился слух, что после Нового года митрополит Питирим переезжает в Киев».

Увязка со смертью Р. возможного перемещения владыки в Киев (и, следов., возвращения оттуда митр. Владимира) весьма показательна (хотя этого вплоть до Февральской революции не произошло). Показательно и то, что в газетах распускали слухи об обсуждении в «церковных кругах» вопроса возможности служения панихид, поскольку Р. не был отлучен от Церкви и «дело» о его «хлыстовстве» официально было закрыто.

Р. был похоронен 21 дек. 1916 г. в Царском Селе, в недостроенной бревенчатой часовне прп. Серафима Саровского, возводившейся на средства Вырубовой в дворцовом парке, на территории т. н. Вырубовского городка, задумывавшегося как резиденция друзей и почитателей Р.

Решение там его похоронить приняла имп. Александра Феодоровна, искренне верившая, что молитвы «мученически погибшего» Р. спасут их семью от опасности смутного времени. Имп. Николай II вместе с супругой и дочерьми пришел к могиле Р. в день его похорон. В дневнике он отметил: «В 9 час. поехали всей семьей мимо здания фотографии и направо к полю, где присутствовали при грустной картине: гроб с телом незабвенного Григория, убитого в ночь на 17-е дек. извергами в доме Ф. Юсупова, кот[орый] стоял уже опущенным в могилу. О. Ал[ескандр] Васильев отслужил литию, после чего мы вернулись домой» (Дневники имп. Николая II: (1894–1918). М., 2013. Т. 2. Ч. 2. С. 271). На похоронах также присутствовали министр внутренних дел Протопопов, Вырубова, ее слуга санитар А. И. Жук, почитатели сибирского странника А. Н. Лаптинская, Ю. А. (Лили) фон Ден, его дочери Варвара и Матрена, а также ктитор Феодоровского Государева собора полковник Д. Н. Ломан и командир Отдельной батареи для воздушной артиллерийской обороны имп. резиденции полковник В. Н. Мальцев (под его руководством солдаты рыли могилу Р.).

На грудь Р. имп. Александра Феодоровна положила иконку, к-рой благословил ее архиеп. Новгородский *Арсений (Стадницкий)* 11 дек. 1916 г., во время посещения новгородского Знаменского собора, где находилась чудотворная икона Божией Матери «Знамение». В этой поездке, оказавшейся последним до революции путешествием имп. Александры Феодоровны, ее инкогнито сопровождал и Р. На оборотной стороне иконки были подписи самой императрицы, ее дочерей и Вырубовой. Отпевал Р. не столичный митрополит, а пребывавший на покое еп. Исидор (Колоколов), человек скандальной известности, лишь благодаря заступничеству «сибирского странника» незадолго перед революцией обретший благоволение имп. Александры Феодоровны. Однако в столице была в ходу версия, что отпевал Р. «соборне» именно митр. Питирим (Окнов).

Спустя неск. дней после отречения от престола имп. Николая II министр юстиции Временного правительства А. Ф. Керенский отдал приказ о розыске места погребения Р. и об извлечении гроба. В марте 1917 г. группа солдат во главе с комиссаром Временного правительства Е. М. Лаганским извлекла гроб Р. и, поместив в ящик для транспортировки роялей, в опечатанном вагоне отправила в Петроград. Поместили гроб на автобазе Временного правительства (Конюшенная пл.). Оттуда в ночь с 10 на 11 марта 1917 г. гроб был отправлен в сторону Нов. Деревни. В дальнейшем появилось извещение («акт») о том, что тело Р. предали огню около дороги, ведущей из Лесного в Пискарёвку. Скорее всего это была дезинформация, хотя именно данная версия получила наибольшее распространение. На самом деле труп Р. сожгли на территории Политехнического ин-та столицы, в котельной (*Чепарухин.* 1995; *Шкловский В. Б.* Сентиментальное путешествие. М., 1990. С. 228).

В краткий период от февр. до окт. 1917 г. в России было опубликовано множество пасквилей (статей, брошюр, стихотворных сказок и т. п.), выставлявших Р. в самом негативном свете. Слово «распутинец» именно тогда стало формальным политическим обвинением. После прихода к власти большевиков ситуация глобально не изменилась: все, кто так или иначе затрагивали «распутинскую» тему, руководствовались утверждением В. И. *Ленина,* в марте 1917 г. в «Письмах из далека» писавшего, что еще «первая революция и следующая за ней контрреволюционная эпоха (1907–1914) обнаружила всю суть царской монархии, довела ее до «последней черты», раскрыла всю ее гнилость, гнусность, весь цинизм и разврат царской шайки с чудовищным Распутиным во главе ее» (*Ленин В. И.* ПСС. М., 1969. Т. 31. С. 12). Не случайно изданный в кон. 70-х гг. XX в. роман-хроника беллетриста В. С. Пикуля в сокращенном (журнальном) варианте назывался «У последней черты».

Изменение (с кон. 80-х гг. XX в.) отношения к предреволюционной России усилило интерес и к Р. В нач. 90-х гг. последствия этого интереса проявились достаточно отчетливо. В февр. 1991 г. о своем почитании «старца Григория» как святого заявили представители т. н. Катакомбной Церкви, считающей себя «подлинной наследницей» традиций русского досоветского Православия. Вместе с «наставником царской семьи» Р. «катакомбники» объявили святыми патриарха Московского и всея России *Тихона (Беллавина)* и прот. Иоанна Кронштадтского. Было составлено соответствующее «Деяние», к-рое подписали «епископы» Исаакий Анискин, Иларион Светлов и Антоний Ильичёв. Характеризуя Кронштадтского пастыря как священномученика, «катакомбники» писали, что он якобы принял кончину «от ран, нанесенных ему напавшими на него социалистами-масонами, заманившими его под предлогом требного богослужения в дом, где и было совершено варварское покушение. Великий пастырь, несмотря на то, что ему было открыто Богом о его предстоящем страдании,— не изменил своего пути и шел «на заклание» сознательно, давая и нам через это достойный пример веры во Христа и силы христианского смирения. Его молитвенное единение с царской семьей и ее богопоставленным наставником — Григорием Распутиным, стали причиной, указавшей его место среди Сонма Новомучеников» (*Фирсов.* 2011. С. 295–296). «Молитвенное единение» с царской семьей и ее наставником объявлялось причиной того, почему прот. Иоанна следует воспринимать как новомученика, убитого теми же людьми, кто готовили смерть семье имп. Николая II и Р.

История с «канонизацией» Р. представителями «Катакомбной Церкви» имела в 1990-х — 2000-х гг. продолжение, особенно с появлением в правосл. среде адептов идеи «соискупительного подвига» имп. Николая II. Один из первых идеологов этой идеи, журналист А. А. Щедрин, под псевдонимом Николай Козлов в 1994 г. выпустил кн. «Друг царей», в к-рой проводил мысль, что Р.— великий старец, «ритуально» убитый врагами Православия. Он попытался связать убийство Р. с последующим убийством царской семьи, назвав его «верным псом» самодержавия, т. е. «последним опричником». Козлов составил и «Акафист опричный», выставив Р. не только вместилищем праведности, выступавшим перед современниками в образе юродивого, но и участником подвига искупления царем греха измены рус. народа, окончательно явленного в революционное лихолетье (см.: *Смыслов.* 2002. С. 70).

В сер. 90-х гг. XX в. о «святости» Р. заявили деятели «Богородичного центра». Они утверждали, что «старец Григорий Распутин — предвестник новой эпохи, богородичный пророк. Один из самых оклеветанных

людей на земле. Его тайна до сих пор не открыта миру. Человечеству представлен совершенно превратный образ старца Григория Распутина-Нового... Распутин — предтеча Новой Святой Руси, благословляющий Святую Русь преображением и образом державной. Это была редкостная душа, учитель любви, открывающий сердца... Но царица Александра никогда не назвала бы его другом. Но Распутин — верный друг и небесный вестник. Поскольку старец Григорий был духовником и отцом императорской четы, оскорбление его есть оскорбление не только последних мучеников, святых императора и императрицы, но и всего самодержавия, и всей тысячелетней истории России» (Оазис мира. М., 1995. Вып. 7. С. 60).

Следующей вехой в создании образа «святого Григория» стала работа Т. И. Гроян (схим. Николаи), в своей книге пытавшейся сказать о том, что Р.— народный праведник, духоносный старец, чудотворец и тайновидец. Более того, Р.— якобы первый новомученик и исповедник, а уничтожение его тела на костре — предзнаменование предания огню и тел членов царской семьи. Гроян считает, что «святому царскому семейству и человеку Божию Григорию дано было Господом пострадать, дабы очистить от терний и плевел Россию» (*Гроян.* 2001. С. 15). Гроян и те, кто разделяют ее представление о Р., утверждают даже, что он был не только мучеником и праведником, но и иеромонахом, у которого (как у духовника) могла исповедоваться царская семья.

Идеи Гроян нашли поддержку и в среде тех, кто публично заявляют о своей принадлежности к РПЦ и при этом разделяют взгляды на «соискупительный подвиг» имп. Николая II. Сторонники святости «сибирского странника» утверждают, что «он был сомолитвенником Помазанника Божия за Русское Самодержавное Царство», что после его убийства имп. Николай II носил его крест. В соответствии с этим подбираются и аргументы, суть к-рых — доказать, что на Р. при жизни клеветали: «...чтобы публично убить старца, чтобы заставить общество захотеть этого убийства, нужно было удесятерить клеветы, нужно было вывалять в грязи светлые лики царские. Для этого и была изобретена иудейская афера с появлением фальшивой личности — двойника Григория Распутина». Само убийство Р. выставляется как «иудейское» ритуальное злодеяние, драма 17 дек. 1916 г., разыгравшаяся во дворце кн. Юсупова, была «прообразом грядущего Екатеринбургского мученичества в ночь на 17 июля 1918 года» (*Миронова.* 2005. С. 110, 113, 120, 141–142, 144).

Подобные взгляды противоречат позиции, к-рой еще с сер. 90-х гг. XX в. придерживалось священноначалие РПЦ. Так, в «Материалах, связанных с вопросом о канонизации Царской Семьи», подготовленных Синодальной комиссией по канонизации святых в 1996 г., Р. характеризовался однозначно негативно. «Император оказался не в состоянии противостоять воле императрицы, истерзанной отчаянием из-за болезни сына и находившейся в связи с этим под зловещим влиянием Распутина — как дорого пришлось впоследствии заплатить всей семье за это!» — говорилось в «Материалах...». Спустя 5 лет, в дек. 2001 г., о проблеме высказался Святейший патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер),* указав на то, что сторонники канонизации царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного и Р.— если они действуют осознанно — провокаторы и враги Церкви (ЖМП. 2002. № 1. С. 43).

Арх.: ГА Тюменской обл. Ф. И–177. Оп. 1. Д. 52, 92, 99, 109; Ф. И–205. Оп. 1. Д. 1–3; Ф. И–239. Оп. 1. Д. 90, 95, 119, 183, 239; Ф. И–255. Оп. 1. Д. 19, 33, 62, 88; ГА Тюменской обл. в Тобольске (ГАТОТ). Ф. 156. Оп. 29. Д. 2314; Ф. 164. Оп. 1. Д. 436, 437, 439; ГАРФ. Ф. 612. Оп. 1; Ф. 1467. Оп. 1. Д. 13, 129, 479, 628, 709, 827, 949; *Искуль-Гильденбандт В.* Что такое был Григорий Распутин? // РГАЛИ. Ф. 1208. Оп. 1. Д. 22.

Соч.: Житие опытного странника. СПб., 1907; Мои мысли и размышления. Пг., 1915; Избр. мысли, письма и телеграммы Царской семье (собственноручно переписанные на память августейшими адресатами). М., 1990.

Лит.: *Бонч-Бруевич В. Д.* Како веруеши?: По поводу толков о сектантстве Г. Е. Распутина-Нового // Современник. 1912. № 3. С. 356–358; *он же.* О Распутине // День. 1914. № 176, 1 июля. С. 2–3; *Меньшиков М. О.* Распутица в Церкви // Новое время. 1912. № 12874, 14 янв. С. 13; *Филиппов А. Ф.* Распутствующие // Дым отечества. 1913. № 25. С. 7–8; *Алексеев В.* Час в гостях у Г. Е. Распутина // Петербургский курьер. 1914. 5 февр.; *Гаврилов А. К.* Предмет всероссийской сплетни // Дым отечества. 1914. № 26. С. 2–3; *Розанов В. В.* О «сибирском страннике» // *Он же.* Апокалиптическая секта: (Хлысты и скопцы). СПб., 1914. С. 171–207; [*А. М.*] Тёмные силы у трона: Фабрика администраторов Распутина и компания // Петроградский листок. 1917. 30 марта; *Бехтерев В. М.* Распутинство и об-во великосветских дам // Петроградская газ. 1917. № 68, 21 марта; *Бостунич Г. (псевд., Шварц Г. В.).* Отчего Распутин должен был появиться: Обоснования психологической неизбежности. Пг., 1917; *Василевский М.* Г. Распутин. М., 1917; *Жданов Л. Г.* Николай и Распутин // *Он же.* Собр. соч. Пг., 1917. Т. 31: Николай «Романов» — последний царь. С. 79–133; *Ковыль-Бобыль И.* Вся правда о Распутине. Пг., 1917; *он же.* Царица и Распутин. Пг., 1917; *Сафьянова А. (псевд., Никулин Л. В.).* О старце Григории и рус. истории: Сказка наших дней. М., 1917; *Соколов В.* Темные силы Рос. империи. М., 1917; Тайны царского двора и Гришка Распутин. М., 1917; Темные силы: Тайны Распутного двора: Распутин. Пг., 1917; *Bienstock J. W.* Raspoutine: La Fin d' Regime. P., 1917; *Алмазов Б.* Распутин и Россия: (Ист. справка). Прага, 1922; *Белецкий С. П.* Г. Распутин: Из восп. // Былое. 1922. № 20. С. 195–222; 1923. № 21. С. 187–217; № 22. С. 237–268; *Ковалевский П.* Гришка Распутин. М., 1922; *Джанумова Е. Ф.* Мои встречи с Распутиным. Пг., 1923; *Евреинов Н. Н.* Тайна Распутина. Л., 1924; *Борисов Д. М.* Властители и чудотворцы: (Илиодор, Гермоген и Распутин). Саратов, 1926; *Rodzianko M. V.* Le Regne de Raspoutine. P., 1927; *Маклаков В. А.* Нек-рые дополнения к восп. Пуришкевича и кн. Юсупова об убийстве Распутина // Совр. записки. П., 1928. № 34. С. 260–281; *Симанович А. С.* Распутин и евреи. Рига, 1928; *Белевская-Летягина М.* Из прошлого: Архиеп. Феофан и Распутин // Утес: Лит.-худож. ежемес. Вильно, 1931. № 1. С. 17–18; *Спиридович А. И.* Начало Распутина // Иллюстрированная Россия. П., 1932. № 15. С. 1–6; *idem (Spiridovitch A.).* Raspoutine, 1863–1916: d'après les Raspoutine documents russes et les archives privées de l'auteur. P., 1935; *Аронсон Г. Я.* Распутин и евреи // *Он же.* Россия накануне революции. Н.-Й., 1962. С. 85–88; Последний временщик последнего царя: (Мат-лы Чрезвычайной следств. комиссии Временного правительства о Распутине и разложении самодержавия) // ВИ. 1964. № 10. С. 117–135; № 12. С. 90–103; 1965. № 1. С. 98–110; № 2. С. 103–121; *Wilson C.* Rasputin and the Fall of the Romanovs. L., 1964; *Соловьёв М. Е.* Как и кем был убит Распутин? // ВИ. 1965. № 3. С. 211–217; *Rasputin M.* My Father: / Ed. L. Shepard. N. Y., 1970; *она же (Распутина М. Г.).* Распутин: Почему?: Восп. дочери. М., 2000; *Рожнов В.* Последний временщик последнего царя: Ист.-психиатрический очерк // НиР. 1974. № 7. С. 49–55; № 8. С. 48–53; Rasputin: The Man behind the Myth: A Personal Memoir by M. Rasputin and P. Barham. L., 1977; *Wrath R. D.* Before Rasputin: Piety and Occult at the Court of Nicholas II // The Historian. Malden etc., 1985. Vol. 47. N 3. P. 323–337; *Щедрин А. А.* Публ. доклад, прочитанный в Москве в июле 1989 г. // Вече. Мюнхен, 1989. Вып. 35. С. 43–55; *он же. (под псевд. Козлов Н).* Друг царей. Б. м., 1994; *Аврех А. Я.* Распутин и распутинщина // *Танеева (Вырубова).* 1990. С. 21–31; *Богданович А. В.* Три последних самодержца. М., 1990; Г. Распутин в восп. современников. М.; Тверь, 1990; Житие блудного старца Гришки Распутина. М., 1990; *Палеолог М.* Распутин: Восп. М., 1990; *он же.* Царская Россия накануне революции. М., 1991; *Пуришкевич В. М.* Убийство Распутина: (Из дневника). М., 1990; Св. чёрт: Тайна Г. Распутина: Восп. Док-ты. Мат-лы следственной комиссии. М., 1990; *Танеева (Вырубова) А. А.* Распутин. М., 1990; *Юсупов Ф. Ф.* Гибель Распутина: Восп. М., 1990; *Илиодор (Труфанов С. М.).* Святой чёрт: (Зап. о Распутине). М., 1991[р]; *Фалеев В. М.* За что убили Григория?: (Новые мат-лы к био-

графии Г. Е. Распутина) // Дорогами 1000-летий: Сб. ист. статей и очерков. М., 1991. Кн. 4. С. 161–194; *он же.* Антропомодель Г. Е. Распутина // Религия и Церковь в Сибири. Тюмень, 1998. Вып. 11. С. 85–87; *Адамович Г. В.* Неизвестное об убийстве Распутина: Отр. из кн. «В. А. Маклаков», 1959 // Голос Родины. М., 1992. № 2(2821); *Амальрик А.* Распутин: Докум. повесть. М., 1992; *Жуковская В. А.* Мои восп. о Г. Распутине (1914–1916) // Рос. архив. М., 1992. Вып. 2/3. С. 252–317; *Пругавин А. С.* «Старец» Григорий Распутин и его поклонницы. Самара, 1993; *Раскин Д. И.* Дневник «Святого чёрта» // Родина. 1993. № 10. С. 56–57; Я встречалась с Г. Распутиным. М., 1993; *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 133–143; *Филёп-Миллер Р.* Св. дьявол: Распутин и женщины. СПб., 1994; *Дякин В. С.* Николай, Александра, Распутин и Камарилья // Новый часовой: Рус. военно-ист. ж. СПб., 1995. № 3. С. 148–164; *Коцюбинский А. П., Коцюбинский Д. А.* Г. Е. Распутин: Психологический портрет // Обозрение психиатрии и медицинской психологии им. В. М. Бехтерева. 1995. № 1. С. 102–111; *они же.* Личность и власть: Г. Е. Распутин: Судьба через призму характера // Там же. № 4. С. 317–327; 1996. № 1. С. 92–102; *они же.* Г. Распутин: Тайный и явный. СПб.; М., 2003; *они же.* Распутин: Жизнь. Смерть. Тайна. СПб., 2014; *Чепарухин В. В.* Г. Распутин: Последняя точка? // Новый часовой. 1995. № 3. С. 33–36; Г. Е. Распутин глазами офиц. властей / Вступ. ст., подгот. текста, коммент.: С. Л. Фирсов // Рус. прошлое: Ист.-докум. альм. СПб., 1996. Кн. 6. С. 131–147; Мат-лы, связанные с вопросом о канонизации Царской Семьи. М., 1996; *Платонов О. А.* Жизнь за царя: (Правда о Г. Распутине). СПб., 1996; *он же.* Терновый венец России: Пролог цареубийства: Жизнь и смерть Г. Распутина. М., 2001; *он же.* Распутин и «дети дьявола». М., 2005; *Фирсов С. Л.* Г. Распутин и «распутиниада» в эпоху последнего предреволюционного десятилетия // *Он же.* Правосл. Церковь и гос-во в последнее 10-летие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 152–262; *он же.* Распутин и Церковь // *Он же.* Рус. Церковь накануне перемен: (Кон. 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 445–484; *он же.* Г. Распутин: К истории новейшего мифотворчества // ЕжБК, 16-я. 2006. Т. 1. С. 221–226; *он же.* «Друг царей»: «Мученик Григорий Новый» как олицетворение мифа о правосл. царстве // *Он же.* На весах веры: От коммунистической религии к новым «святым» посткоммунистической России. СПб., 2011. С. 281–320; *он же.* Г. Распутин: 100 лет в жерновах «исторического мифа»: Штрихи к вопросу о психологии восприятия личности «Друга царей» // Вестн. РХГА. 2017. Т. 18. Вып. 3. С. 213–226; *Чернышов А. В.* Выбор пути: (Штрихи к религ.-филос. портрету Г. Е. Распутина) // Религия и Церковь в Сибири. Тюмень, 1996. Вып. 9. С. 64–85; *он же.* Распутинская тема на страницах изданий наших дней (1988–1995): Указ. лит-ры. Тюмень, 1996; *Бэттс Р.* Пшеница и плевелы: Беспристрастно о Г. Е. Распутине. М., 1997; Г. Распутин: Сб. ист. мат-лов. М., 1997. 4 т.; Оклеветанный старец: (Правда о Г. Распутине) / Сост.: И. В. Евсин. Рязань, 1997; *Труайя А.* Распутин. Р.-н/Д.; М., 1997; *Возчиков В. А. и др.* Костёр для «святого» чёрта. Бийск, 1998; *Иоффе Г. З.* «Распутиниада»: Большая полит. игра // ОИ. 1998. № 3. С. 103–118; Протокол допроса М. Г. Соловьёвой 26–27 дек. судебным следователем Н. А. Соколовым // Рос. архив. М., 1998. Вып. 8. С. 189; Религия и Церковь в Сибири: Сб. науч. ст. и докум. мат-лов. Тюмень, 1998. Вып. 11: Г. Распутин: Человек — легенда: реальность и вымысел; *Руднев В. М.* Правда о рус. царской семье и темных силах // Рос. архив. М., 1998. Вып. 8. С. 148–165; *Францев О. Н.* Г. Распутин. Мн., 1998; *Эткинд А. М.* Распутин // *Он же.* Хлыст: Секты, лит-ра и революция. М., 1998. С. 585–630; *Миллер Л. П.* Царская семья — жертва темной силы. Серг. П., 1999; *Мойнехен Б.* Г. Распутин: Святой, который грешил. Смоленск, 1999; *Смирнов В. Л.* Неизвестное о Распутине. Тюмень, 1999; *Телицин В. Л.* Г. Распутин. М., 1999; *он же.* Г. Распутин: Жизнь и смерть «святого грешника». СПб., 2004; *он же.* Распутин: Необычайная жизнь и удивительная смерть старца. М., 2015; *Боханов А. Н.* Распутин: Анатомия мифа. М., 2000; *он же.* Г. Распутин: Авантюрист или святой старец? М., 2012; *Ватала Э.* Г. Распутин без мифов и легенд. М., 2000; *Козырев Ф. Н.* Распутин, которого мы потеряли. СПб., 2000; *Радзинский Э. С.* Распутин: Жизнь и смерть. М., 2000; *Бадмаев П. А.* За кулисами царизма: Восп., мемуары. М., 2001; *Гроян Т. И.* Мученик за Христа и за Царя: Человек Божий Григорий: Молитвенник за Св. Русь и Ея Пресветлого Отрока. М., 2001; *Солоневич И. Л.* За тенью Распутина // *Он же.* Наша страна: XX век. М., 2001. С. 27–39; *Смыслов И. В.* Распутин: Знамение погибшего царства. М., 2002; *Фомин С. В.* Их пепел в наших сердцах // Рус. вестн.: Газ. М., 2002. № 43–44; *он же.* Правда о Г. Е. Распутине: Как они его жгли // Там же. № 21–23; *он же.* Затянувшаяся «Агония» // Там же. 2003. № 25; *он же.* Так говорил Распутин // Там же. 2005. № 19; *Кулегин А.* «Внесли в автомобиль как будто человека»: Ранее не публ. рассказ современника об убийстве Г. Распутина // СПбВед. 2005. 28 мая; *Миронова Т. Л.* Из-под лжи: Государь Николай II. Григорий Распутин. Краснодар, 2005; *Бушков А. А.* Распутин: Выстрелы из прошлого. СПб., 2006; *Князькин И. В.* Распутство Распутина. М.; СПб., 2006; *он же.* Большая книга о Распутине. М., 2007; *Терещук А. В.* Г. Распутин: Последний «старец» империи. СПб., 2006; *Варламов А. Н.* Г. Распутин-Новый. М., 2007. (ЖЗЛ); Г. Распутин: Расследование / Сост.: С. В. Фомин. М., 2007. Т. 1: Наказание правдой; 2008. Т. 2: «А кругом широкая Россия...»; 2009. Т. 3: «Боже! Храни своих!»; 2010. Т. 4: «Судья же мне Господь!»; Т. 5: «Ложь велика, но правда больше...»; 2011. Т. 6: «Страсть как больно, а выживу...»; 2013. Т. 7: «Милые, дорогие, не отчаивайтесь»; *Хаустова Р. Л.* Caprichos: Дело об убийстве Распутина. М., 2007; Дневник Распутина. М., 2008; *Шляхов А. Л.* Распутин: Три демона последнего святого. М., 2010; «Дорогой наш Отец»: Г. Е. Распутин-Новый глазами его дочери и духовных чад / Сост.: С. В. Фомин. М., 2012; *Жиганков О. А.* Г. Распутин: Правда и ложь. М., 2013; *Владимирский А. В.* Распутин: Правда о «Святом чорте». М., 2014; «Весь ветром подбит»: Образ Г. Е. Распутина: в фотографиях и произв. искусства / Сост.: С. В. Фомин. М., 2015; *Шавельский Г., протопр.* В школе и на службе: Восп. М.; Брюссель, 2016. С. 337–345, 462–465; *Гофштеттер И. А.* Г. Распутин как загадочный психологический феномен рус. истории: (По личным восп.). М., 2017; *Гусаров А. Ю.* Г. Распутин: Жизнь старца и гибель империи. М.; СПб., 2017; *Smith D.* Rasputin: Faith, Power, and the Twilight of the Romanovs. N. Y., 2017.

С. Л. Фирсов

РАСПЯ́ТИЕ, казнь, учиненная над Иисусом Христом. Засвидетельствована в НЗ (Мф 27. 33–37; Мк 15. 22–27; Лк 23. 33–43; Ин 19. 17–25), в текстах использованы глагольные («распяли Его»; «распят Иисус»; «распяты с Ним»; «распяли двух разбойников») и отглагольные («распявшие Его») формы. Двух- или 3-мерные композиции с изображением этого евангельского события называют «Распятие» (см. также статьи *Великая пятница, Голгофа, Гроб Господень, Крест, Страсти Христовы*).

Р. как вид казни подразумевало медленную и позорную смерть через подвешивание (прибивание или привязывание) к вертикально стоящей конструкции. Это мог быть деревянный столб или разные типы крестов (греч. σταυρος, лат. furca; станок для пыток, ярмо, сложные колодки). Изучение истории Р. до Р. Х. базировалось на анализе письменных источников, изображений, археологических данных. Научные подходы включали методы филологические и лингвистические, иконографические, судебно-юридические, физико-антропологические (в т. ч. криминалистические), естественнонаучных дисциплин (особенно для анализа археологогических материалов). Пристальное внимание было обращено на формы казни в разных культурных традициях; возможные способы утверждения тел на кресте (прибивание железными гвоздями и привязывание; положение рук и ног и др.); историю почитания древа Животворящего Креста Господня; обсуждение формы и символики креста (с перекрестьем, косой, Т-образный и проч.); изучение соотношения вертикального столба (лат. crux), возможно постоянного (утверждаемого заранее), и горизонтальной балки (лат. patibulum), которую осужденные, согласно закону, во мн. случаях сами несли к месту казни. Отдельный предмет дискуссии — существование и формы опорной дощечки для ног (лат. hypopodium).

Казнь через Р. отмечена у народов Средиземноморья с I тыс. до Р. Х. В античности Р. в форме повешения на столбе или доске использовалось у персов, карфагенян и македонян. В 522 г. до Р. Х. Оройтом, персид. сатрапом Сард, был умерщвлен Поликрат, тиран о-ва Самос, при этом его тело распяли (*Herod.*

Hist. III 125). Греки избегали применять Р., как чрезмерно жестокую (за исключением казни на п-ове Херсонес Фракийский персид. полководца Артаикта ок. 479 г. до Р. Х., после осады г. Сест; Там же. IX 120–122). Александр Великий (Македонский) распял 2 тыс. финикиян после осады Тира в 322 г. до Р. Х.; менее надежны сообщения о Р. им в Персидском походе одного из врачей, а также историка Каллисфена. Римляне приписывали карфагенянам особое пристрастие к Р., уверяя, что те казнят так своих военачальников за поражение. У иудеев среди законодательно утвержденных видов казни Р. не было; то, что Александр (Ионафан) Яннай (103–76 гг. до Р. Х.) распял ок. 800 фарисеев в Иерусалиме, можно объяснить воздействием традиций окружающих народов и римлян.

В Риме Р. применялось официально и широко. Попытка возвести эту казнь к древнейшим обрядам принесения жертвы через повешение на деревьях (arbori suspendere), посвященных хтоническим божествам, «деревьях несчастья» (arbor infelix), отвергнута, поскольку это не было связано с наказанием. В сочинениях рим. авторов сообщаются детали Р., важные для понимания событий Евангелия. Согласно Плутарху, Марк Лициний Красс после восстания Спартака (74–71 гг. до Р. Х.) распял 6 тыс. его воинов, бывш. рабов. У Плавта и в юридических текстах упоминается о перенесении patibulum осужденным к месту казни. Иосиф Флавий описал особые формы Р. евреев, которые рим. воины применяли во время осады и разрушения Иерусалима (70 г. до Р. Х.), и рассказал о милости имп. Тита к 3 близким к Иосифу людям, которые были сняты после повешения с крестов (один из них выжил). Римляне осознавали жестокость Р.: Цицерон требовал не допускать его для рим. граждан. Но казнь через Р. запретил только имп. Константин I Великий в 337 г. в память о Страстях Христовых (после чего орудием совершения правосудия стала furca).

Р. назначали за самые тяжкие преступления: измену, пиратство, убийство. Его проводили солдаты во главе с центурионом. В случае если раб убивал хозяина или членов его семьи, распинали всех рабов, мужчин и женщин. Тацит в Анналах упомянул, что в наказание за убитого рабом Луция Педания Секунда было казнено 400 рабов, в основном дети и женщины (не помогло заступничество сенаторов). В эпоху Римской империи как в Италии, так и в провинциях проводились массовые Р., при которых погибшие исчислялись тысячами. Р. сопровождалось унижениями и пытками. Приговоренного выставляли на позор нагим, «в поругание и в назидание».

Распятие. Фрагмент крышки реликвария из капеллы Санкта-Санкторум в Латеране. VI в. (Музеи Ватикана)

Долгое бичевание вызывало потерю крови и болевой шок. Осужденный должен был нести поперечную перекладину креста к месту казни по самым людным улицам (ее вес, по средним расчетам,— ок. 45 кг, креста целиком — ок. 135 кг). Место выбиралось наиболее публичное; видимо, столбы (stips) для крестов там уже стояли. Согласно Тациту, в Риме был особый участок для казни рабов за Эсквилинскими воротами. На крест помещали табличку с указанием имени и преступления (titulus). Осужденного прибивали или привязывали к patibulum на земле, веревками поднимали на столб, а затем прибивали ступни или щиколотки к столбу гвоздями (длина 13–18 см, квадратные в сечении со стороной 10 мм). Количество гвоздей оценивают поразному: обычно 3–4, но предлагались цифры вплоть до 14 (в иконографии Р. до Нового времени их обычно 4, с эпохи Ренессанса — 3; *Hewitt J. W.* The Use of Nails in the Crucifixion // HarvTS. 1932. Vol. 25. N 1. P. 29–45). Считается, что гвозди вбивали в запястье или между длинными костями предплечья, позже римляне выбирали точку между головчатой и полулунной костями.

Повешенного могли продолжать пытать, в т. ч. перебивали ноги железным брусом (что делали с рабами и при др. наказаниях). Сенека свидетельствует, что жертв Нерона распинали, в т. ч. вниз головой, и пытали. Поскольку стража должна была удостоверить смерть, воины могли ее ускорить, удушив казнимого дымом или ударив копьем, но в особых случаях мучения растягивали. Тела оставляли на крестах, пока они не разлагались или не были съедены зверями. Орудия Р., особенно гвозди, считались амулетами и употреблялись в медицине того времени (*Retief, Cilliers.* 2003).

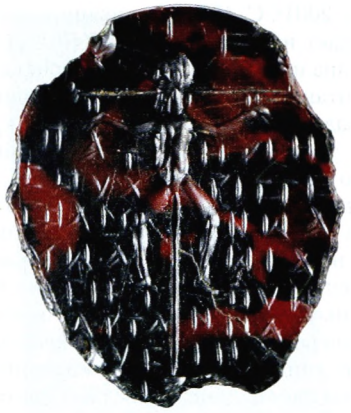
В теологической и научной литературе полемика по всем вопросам касательно Р. ведется по крайней мере с XVI в. (*Justus Lipsius.* De cruce libri tres: Ad sacram profanamque historiam utiles. Antverpiae, 1594 – включает иллюстрации с реконструкциями Р.). Первые попытки исследования физиологических аспектов смерти при Р. делались уже в XVII в., напр. датчанином Р. Бартолином; в XIX в. они стали объектом научных опытов и дискуссий для медиков разных специальностей (патологоанатомы-криминалисты, хирурги, практикующие врачи, см. обзор: *Phelan G. L.* Crucifixion and the Death Cry of Jesus Christ. Maitland, 2009). В XIX в. как наиболее вероятную трактовали смерть от разрыва сердца (*Stroud W.* Treatise on the Physical Cause Death of Christ. L., 1847; *Seymour W.* The Cross: In Tradition, History and Art. N. Y.; L., 1898). В XX в. патологоанатомы не только изучали письменные источники или объекты post mortem, но и ставили опыты на добровольцах (Frederick Zugibe, см.: *Zugibe F.* The Crucifixion of Jesus: A Forensic Inquiry. N. Y., 2005). В результате было выдвинуто более 40 возможных причин смерти при Р. (разрыв сердца, сердечно-сосудистая недостаточность, болевой шок, легочная эмболия и др.: *Maslen M. W., Mitchell P. D.* Medical Theories on the Cause of Death in Crucifixion // J. of the Royal Society of Medicine. L., 2006. Vol. 99. N 4. P. 185–188). Как медицинская проблема рассматривалась возможность для распятого говорить с окружающими (*Barbet P.* Doctor at Calvary. N. Y., 1963), в чем существуют сомнения. В результате для реконструкции последних минут земной жизни Спасителя предлагаются комбинации физиологических причин смерти при Р. (*Retief, Cilliers.* 2003; *Bishop Ph.* An Alternative Mechanism

for Death by Crucifixion // Linacre Quarterly. Wash., 2006. Vol. 73. N 3. P. 282–289).

Обзоры истории Р. в древнем мире появились в посл. десятилетия XX в. (*Hengel M.* Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross. Phil., 1977). Филологи (Х. В. Кун) анализируют сведения о Р. в первые полтора столетия от Р. Х. (*Kuhn H.-W.* Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit: Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums // ANRW. Ser. 2. 1982. Bd. 25/1. S. 648–793). Традиция изучения Р. сложилась в богословской школе Тюбингена: в трудах Д. У. Чапмана собраны и проанализированы материалы об отношении к Р. в иудаизме (*Chapman.* 2008); Г. Самуельссоном критически изучено применение Р. в период, предшествующий событиям НЗ (*Samuelsson.* 2013).

Наиболее полный анализ предметной и понятийной терминологии Р. (в т. ч. с повешением в арамейско-иудейской традиции) в рим. праве и визант. законодательстве на основе древнегреч. и лат. текстов НЗ, текстов, восходящих к этой традиции, с привлечением иконографического материала периода раннего христианства (граффити, изображения на амулетах и др.), а также археологических свидетельств дан в работе Дж. Г. Кука (*Cook J. G.* Crucifixion in the Mediterranean World. Tüb., 2014; существенно дополненное издание — 2019[2]).

Материал по изображениям Р. в классической древности, включая эпоху Римской империи, неоднократно подбирался; энциклопедический обзор наиболее ранних проделал Ж. Лафе (*Lafaye G.* Crux // Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. P., 1887. Vol. I. P. 2. P. 1573–1575; см. также: *Halm-Tisserant M.* Réalités et imaginaires des supplices en Grèce ancienne. P., 1998). Сюжеты наказаний по вазовой живописи Др. Греции, часто совпадающие с рим. традицией «экспозиции» преступников; интерпретации форм казней в связи с представлениями о нечистоте, устраняемой только путем казни, рассмотрены Ф. Харли (*Harley F.* Images of the Crucifixion in Late Antiquity: The Testimony of Engraved Gems: Diss. Adelaide, 2001; на примере гемм, амулетов и др. предметов, ее же публикации в каталоге: Picturing the Bible. 2007. P. 227–232; ей



Распятие.
Гемма из Газы. Кон. II – нач. III в.
(Британский музей, Лондон)

же принадлежит одна из лучших работ по древнейшим изображениям Р.: *Harley F.* The Constanza Carnelian and the Development of Crucifixion Iconography in Late Antiquity // «Gems of Heaven»: Recent Research on Gemstones in Late Antiquity. L., 2011. P. 214–220; также о геммах с Р. см.: *Schiller.* 1972. P. 89–90. Fig. 321).

Многовековая полемика породила особый термин и направление в науке: theologia cruces (богословие креста, богословие Р.). К наст. времени собран корпус текстов 2-й пол. I тыс. до Р. Х.— 1-й пол. I тыс. по Р. Х. с упоминанием форм Р. (в т. ч. повешения). Однако археологических или изобразительных свидетельств казней посредством Р., характерных для того времени, известно мало (их число возрастет только после периода иконоборчества); понятна потребность ученых в интерпретации любой находки под углом зрения возможной связи с Р.

Особую линию исследований образует вопрос о способах утверждения тела на кресте, прежде всего о прибивании, привязывании или совмещении этих способов. Письменные источники, так же как немногие археологические данные, свидетельствуют, что наиболее распространенным, если не исключительным, было использование гвоздей. Попытки связать находки костных останков с историей Р. не всегда имеют доказательную силу: погребальный комплекс пещеры Абба (Abba cave) в Иерусалиме (Гиват-ха-Митвар, 1971), где на стенке гробницы была прочитана надпись о казни, а в пещере обнаружены 2 оссуария I в. до Р. Х.; найденный в 2007 г. скелет в заброшенной местности Ла-Ларда-ди-Гавелло в Сев. Италии (A Multidisciplinary Study of Calcaneal Trauma in Roman Italy: A Possible Case of Crucifixion? // Archaeol. and Anthropological Sciences. B., 2019. Vol. 11. P. 1783–1791). Были попытки связать с темой Р. многочисленные в Израиле находки гвоздей — в оссуариях и погребальных пещерах,— к-рые могли попасть в слой археологических исследований при переносе костей для вторичного погребения или использования их для граффити; 2 гвоздя были найдены в т. ч. в гробнице Каиафы (подробный разбор см.: *Robison J. C.* Crucifixion in the Roman World: The Use of Nails at the Time of Christ // Studia Antiqua. Provo, 2002. Vol. 2. N 1. P. 25–59).

Наиболее убедительный археологический пример — обнаруженная в 1968 г. в Иерусалиме, в том же районе Гиват-ха-Митвар, в каменном оссуарии сер. I в. по Р. Х. (возможно, ок. 60) пяточная кость, пробитая небольшим (11,5 см) железным гвоздем со следами дерева оливы на загнутом острие и с остатком дощечки из акации между костью и шляпкой гвоздя, вероятно подложенной специально; лодыжки казненного были сломаны. Молодой мужчина (не более 24–28 лет), судя по надписи-граффити на оссуарии, носил имя Йеоханан бен Хагколь (имя отца и сама формула читаются не вполне уверенно). Интерес к находке породил поток публикаций с криминалистическими, общемедицинскими, физико-антропологическими, историческими и иными комментариями, с реконструкцией тела при казни в разных положениях, с обсуждением способа фиксации рук (прибивание или привязывание).

Среди древнейших эпиграфических и визуальных источников наиболее известно крупное (высота 38 см, ширина 33 см) граффито, обнаруженное в 1856 г. в служебном крыле (pedagogium, педагогиум) имп. дворца на холме Палатин в Риме (ныне Музей Палатина (Антикварium); Museo Palatino. № 381403); местоположение комнаты, в к-рой было найдено граффито, отмечено на плане дворца в изд.: *Lanciani R.* Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries. R., 1888. P. 106–107, 121–122; ныне оно также является предметом дискуссии. Точной даты граффито не имеет (обычно указывают ок. 200). На нем распят человек с головой осла, у подножия стоит др.

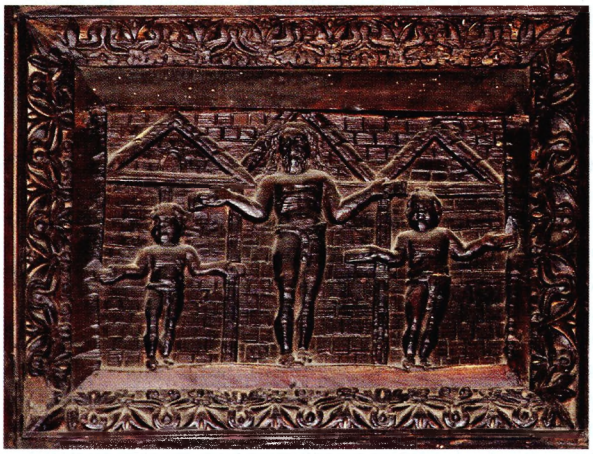
человек — с поднятой вверх (в приветствии?) правой рукой. Надпись при изображении: «Алексаменос поклоняется богу» — понимают как издевательскую, что подкрепляется надписью в соседнем помещении, где тот же Алексаменос упоминается как «fidelis» (верный, см. ст. *Верные;* возможно, изображение адресовано нехристианам; см. также: *Покровский.* 1892 (2001²). С. 402. Рис. 141; Graffiti del Palatino / Ed. Heikki Solin, Marja Itkonen-Kaila. Helsinki, 1966. P. 211. N 246; *Cook.* 2008. P. 282–285).

Граффито с Р. эпохи императоров Траяна или Адриана (1-я пол.— сер. II в.) было найдено в 1959 г. при раскопках группы таверн в Путеолах (г. Поццуоли, пров. Кампания), в таверне-гостинице № 5: на зап. стене изображение распятой женщины (на кресте длиной 40 см, в поперечнике — 26 см, высота фигуры 35 см) с надписью Ἀλκίμιλα (Алкимила) над ее левым плечом; вероятно, карикатура или магическое заклятие. Менее уверенно относят к Р. фрагменты изображений людей, прибитых к patibulum (?), в гробнице Ариети в Риме.

Иконография. Время появления изображений с Р. связано с дискуссией о датировке древнейших предметов (гемм или частей орудий, к-рые использовались при этом виде казни), колеблющейся в пределах кон. II–V в., а также об их принадлежности к христ. искусству (*Delatte A., Derchain Ph.* Les intailles magiques gréco-égyptiennes. P., 1964). Кон. II — нач. III в. датируется гемма из Газы (Британский музей), на к-рой представлена обнаженная фигура с лицом в профиль, с бородой, со свисающими руками, подвязанными за кисти к горизонтальной балке, проходящей на уровне подбородка, и с широко расставленными по сторонам вертикального столба коленями. Среди греч. надписей — «Υἱέ, Πατήρ, Ἰησοῦ Χριστέ» (Сын, Отец, Иисус Христос) (Picturing the Bible. 2007. Cat. 52. P. 228–229). На гемме из коллекции Дж. Ф. Нотта (IV в., Германский археологический ин-т) Распятый изображен с нимбом, показан анфас, лицо безбородое, руки длинные, с раскрытыми ладонями и прорисованными пальцами, распростерты горизонтально, подставка для ног укреплена высоко на столбе (Ibid. P. 229. Fig. 1). С обеих сторон от Р. стоят по 6 схематичных фигурок (апостолы?). Горизонтальная линия отделяет Р. от агнца, обращенного вправо. Сочетание агнца с крестом (в данном случае — с Р.) в раннехрист. искусстве, по мнению Н. В. Покровского, указывает на искупительную жертву Христа (*Покровский.* 1892, 2001². С. 405). Композицию сопровождает надпись: «ΕΝCO ΧΡΕCTOC». На аналогичной гемме из Констанцы (Британский музей) др. детали: фигурки задрапированы, на их головах круглые уборы; Христос не имеет нимба, лицо с бородой показано в профиль; Его крупная обнаженная фигура выполнена в реалистических пропорциях, ноги, как и у апостольских фигурок, расположены на полосе «позема», руки с опущенными локтями подвешены за кисти к поперечной балке, проходящей чуть выше линии плеч. По верхнему контуру геммы идет надпись: «ΙΧΘΥΣ» (Picturing the Bible. 2007. Cat. 56. P. 229). Позднее Р. с 12 апостолами не встречается.

Развитие иконографии Р. было связано с добавлением исторических деталей, иллюстрирующих тексты НЗ. На авории — рельефе по слоновой кости — рим. работы (из числа 4 пластин со сценами Страстей и Воскресения Христовых, служивших облицовкой реликвария, т. н. Страсти Маскелла, ок. 420–430, Британский музей) в композиции Р. на верхней перекладине креста есть надпись: «REX IUD» (Царь Иудейский). Форма креста далека от реальной, в виде деревянных опор и балок, расширяющиеся концы к-рых близки к типу 7-конечного процессионного креста. Христос изображен с нимбом, Он обнажен, чресла прикрыты набедренной повязкой, руки раскинуты горизонтально, без изгибов, ладони раскрыты и пробиты гвоздями с большими круглыми шляпками. Безбородое лицо с крупными, тщательно проработанными чертами обрамлено прядями волос. Появляются предстоящие, хотя надписей при фигурах нет: справа от креста — воин, к-рый замахнулся правой рукой для удара слева; безбородый муж и закутанная в мафорий жена (показаны в позах спокойной скорби), несомненно, ап. Иоанн Богослов и Богоматерь. Пластина с Р. дополнена эпизодом с самоубийством Иуды, висящего на дереве лицом к Р.: веревка перекинута через ствол согнувшегося дерева, в кроне которого гнездо с птицей и 2 птенцами. Такая наглядная антитеза — казнь через Р. на сколоченном кресте Христа Источника Жизни и самоубийство Иуды-предателя на живом дереве — могла иметь самостоятельный программный характер.

Иллюстрацией рассказа НЗ о Р. на Голгофе является рельеф деревянных дверей (ок. 430) в рим. ц. Санта-Сабина. По иконографии и по составу циклы Страстей на дверях и на пластинах Макселла очень близки (умывающий руки Пилат, безбородый Христос с крестом на плече). Среди панелей с сюжетами из ВЗ и НЗ Р. находится вверху самой левой створки (позы напоминают орантов). По сторонам Христа — 2 разбойника, их фигуры меньшего масштаба, левая меньше правой. Христос и разбойники обнажены, на бедрах кожаные повязки (subligaculum). Фоном служит кирпичная стена, увенчанная 3 фронтонами, от карниза центрального фронтона вниз идут 2 тяги-пилястры (3 здания с двускатными крышами — возможный символ Иерусалима), так что каждая фигура представлена в отдельном пространстве. Христос без нимба, с бородой и длинными волосами, разбойники безбородые. Позы одинаковые, лица и фигуры показаны анфас, пропорции реалистичные, объемно-пластические формы естественные. Согнутые в локтях руки разведены в стороны, кисти прикреплены к горизонтально расположенным планкам, пересекающим вертикальные тяги, ноги опираются на землю, линия к-рой проходит вдоль нижней кромки панели. Ладони находятся на разных уровнях, правая чуть ниже, между пальцами видны гвозди с большими круглыми шляпками. Хотя изображений крестов нет, над головой левой фигуры виден вертикальный брусок, над правой — лишь верхний торец, между ступней обозначен небольшой округлый выступ, видимо столб или подставка. В монументальной живописи самый ранний пример Р.— росписи 2-й катакомбы Сан-Дженнаро (св. Ианнуария) в Неаполе (V–VI вв.), где Спаситель показан с нимбом, с повязкой на чреслах, фигуры предстоящих помимо Пресв. Богородицы точной атрибуции не поддаются (*Lucesse Palli, Jászai.* 1994. Sp. 609).



Распятие. Рельеф дверей ц. Санта-Сабина в Риме. Ок. 430 г.
Фото: В. Е. Сусленков

С VI в. иллюстрации обогащаются подробностями. На миниатюре сир. Евангелия Раввулы (Bibl. Laurent. Plut. I 56. Fol. 13a, VI в.) Р. занимает верхнюю по-

ловину листа, разделенного по горизонтали: внизу — явление по Воскресении ангела женам-мироносицам и Христа — 2 Мариям. Распятый Спаситель — в центре, по сторонам — 2 разбойника: слева — юный, с длинными волосами, справа — бородатый, откинувший голову. У основания 4-конечных крестов видны вбитые для укрепления клинья. Крест Спасителя выше боковых, на нем нет перекладины, над головой Христа надпись (сир.— «се царь иудейский», по Покровскому). На Христе появляется облачение: длинный лиловый хитон без рукавов — колобий, с золотыми клавами. Тела полуобнаженных разбойников прикреплены к горизонтальным балкам веревками, перевязанными на груди крестообразно. Надписью: «Λογινος» — выделен левый от Христа воин с копьем, пронзающий Ему ребра (Ин 19. 34–37), о котором известно из апокрифического Евангелия Никодима. Симметрично справа человек в длинной белой одежде подносит губку на трости, в другой его руке сосуд с уксусом (Ин 19. 29–30). У подножия Креста Спасителя 3 воина бросают на пальцах жребий о Его одеждах. У левого края находятся скорбящие ап. Иоанн Богослов и Богоматерь, у правого — 3 жены. Фоном служат 2 горы, к-рые интерпретируют как Арарат и Гарив (*Lucesse Palli, Jászai.* 1994. Sp. 609), последняя означает зап. сторону Иерусалима, по прор. Иеремии (Иер 31–39), связывает ВЗ и место Р. В небе слева белый круг с темным пятном — солнце, справа красный — луна, это указания на солнечное затмение в момент смерти Христа (Мф 27. 45; Мк 15. 33; Лк 23. 44), луна как кровь также известна по тексту Апокалипсиса (Откр 6. 12). Христос и Богоматерь изображены с нимбами. Наряду с достоверными элементами есть и несоответствия, которые можно рассматривать как результат иконографического осмысления: глаза Христа открыты, хотя известно, что воин пронзил мертвое тело (Ин 19. 34–37). Изображение Христа во время Р. или в композиции «Христос во гробе» («Не рыдай Мене, Мати») с открытыми глазами встречается в памятниках визант. искусства, напр. в росписи ц. Пресв. Богородицы в мон-ре Каленич, Сербия (ок. 1413) (о богословской интерпретации см.: *Lucesse Palli, Jászai.* 1994. Sp. 609–610).

Композиция Р. на миниатюре в Евангелии Раввулы в сокращенном варианте повторяется на сир. расписной крышке реликвария VI в. из капеллы Санкта-Санкторум в Лате, кумран. базилике (Музеи Ватикана); она занимает весь средний регистр. Нимбы имеют и Пресв. Богородица, и ап. Иоанн Богослов, в левой руке к-рого — кодекс Евангелия, правая обращена к Спасителю. Табличка над головой Христа без надписи. Внешность разбойников одинаковая. У Христа ко-

Распятие.
Икона. VIII в.
(мон-рь вмц. Екатерины, Синай)

роткая округлая прическа и едва намеченная борода и усы, длинный колобий с золотыми клавами — синий, как и мафорий Богоматери с золотыми звездами. Подобная композиция Р., варьируясь, повторяется: икона VIII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, росписи X в. в Пюренлисеки-килисеси, долина Ихлара, Каппадокия. Сходна иконография на ампулах Монцы и Боббио, V–VI вв., в т. ч. в виде 2 ярусов, когда под Р. помещается сцена «Воскресение» («Жены-мироносицы у гроба Господня»), иногда над центральным крестом Христос изображается погрудно (*Grabar A.* Les Ampoules de Terre Sainte, Monza-Bobbio. P., 1958. P. 55).

В изображении Р. на иконе VIII в. из Синайского мон-ря появляются новые детали. Глаза Христа закрыты, Его склоненную голову венчает терновый венец. У Него темные волосы, гладкая прическа, короткая темная борода и усы. Нимб с перекрестьем, длинный колобий с клавами — вишневый. Воинов нет, а из раны в боку красной и белой полосами истекают кровь и вода, как и кровь из ран на руках и ногах. По сторонам нимба изображены по пояс ангелы, слева — 2, справа сохранился один. На фоне слева — красная луна. Под правой рукой Спасителя — юный распятый разбойник с темными длинными волосами, рассыпанными по плечам, обращен к Нему. Справа на фоне надпись: «ГЕСТАС». Его крест меньше и способ казни иной — руки заведены за перекладину и связаны за спиной, ноги (видна правая) накрест веревками у щиколоток привязаны, вероятно, к вертикальному столбу. Такой же способ Р. разбойников известен по рисунку копт. рукописи VII в. из Британского музея (*Lucesse Palli, Jászai.* 1994. Sp. 607). Читаются остатки надписи с именем второго: «ДНМ», т. е. это Гестас и Дисмас, упомянутые в Евангелии Никодима. Богоматерь стоит слева, подняв взгляд ко Христу. Она в красном хитоне и вишневом мафории, Ее правая рука у груди в жесте моления, поднятым указательным пальцем левой Она подносит к лицу плат характерным жестом — перекинув петлей через палец. Как правило, этот плат изображается за поясом Богоматери или в левой руке, обернутый вокруг пальца (Ее можно видеть сидящей на престоле с Младенцем в мозаиках собора Св. Софии в К-поле — в конхе апсиды, сер. IX в., и в юж. вестибюле со св. императорами Константином Великим и Юстинианом I, сер. X в.). Появляясь в композиции Р., плат, вероятно, указывает на Ее страдание при кресте Сына по пророчеству прав. Симеона Богоприимца (Лк 2. 35). Надписи над нимбами именуют предстоящих: Богоматерь как «МГ МР», апостола — как «IWANNHC». У подножия креста 3 воина бросают жребий, по-разному показаны их ладони. Позем имеет вид скалистого пейзажа, на фоне 2 гор утверждены кресты разбойников.

В лицевых Псалтирях постиконоборческого времени, таких как Хлудовская (ГИМ. Хлуд. 129д, ок. сер. IX в.) или из мон-ря Пантократор на Афоне (Ath. Pantokr. 61, 858–867), Р. встречается не раз и варьируется: в Хлудовской — в иллюстрациях к Пс 45.7 (ГИМ. Хлуд. 129д. Л. 45 об.), Пс 68.22 (там же. 67), 73.12 (там же. 72 об.); в Псалтири из мон-ря Пантократор 21-2, 73-12 (Ath. Pantokr. 61. Fol. 10a, 98a), с разбойниками и без них, Христос изображается и в колобии и в препоясании. С Р. связаны погрудные образы Спасителя в медальоне в середине креста, утвержденного на Голгофе, к-рому поклоняется царь Давид (Пс 4, ст. 7, Пс 85, ст. 17 — ГИМ. Хлуд. 129д. Л. 4, 86). Появляется изображение черепа Адама под крестом внутри горы (Пс 73, ст. 12. Там же. 72 об.), очевидно под влиянием текстов Оригена, свт. Иоанна Златоуста. Как Р. показана казнь языческих царей (ГИМ. Хлуд. 129д. Л. 83; Ath. Pantokr. 61. Fol. 115v). На миниатюре в Гомилиях свт. Григория Назианзина (Paris. gr. 510. Fol. 30v, 880–886) Р. располагается рядом с композициями «Снятие с креста», «Положение во гроб», «Явление Христа Мариям». Центр сцены повторяет сложившуюся в VI в. схему с воинами по сторонам креста: одного — с копьем, другого — с сосудом и губкой на трости. Изображения разбойников в Р. нет. Богоматерь с 2 женами стоит слева, ап. Иоанн Богослов — справа, по сторонам — 2 здания, на фоне правого в золотистом плаще — сотник (мч. Лонгин?). Большой 8-конечный крест утвержден на горе, в центре к-рой была пещера (утрачен красочный слой, но

сохр. черный контур). На фоне по сторонам 2 небольших круга: красный слева — луна и серый справа — солнце. Над головой Спасителя — дощечка без надписи, под ногами — широкое подножие. Традиция изображать Христа в длинном колобии сохраняется в X в., напр. в росписи ц. Св. Креста в Ахтамаре, 915–921 гг.; Лонгин Сотник одет в плащ, на голове шлем (*Der Nersessian S.* Aght`amar: Church of the Holy Cross. Camb. (Mass.), 1965. P. 45. Ill. 69); череп Адама включается в эмалевые Р.— на золотом кресте-энколпионе, т. н. Кресте Квирике, вклад к Хахульской иконе Божией Матери царя Кюрике II Багратуни (1048–1089) (*Хускивадзе.* 1984. С. 37. № 29–30; *Беручашвили Н., Бичикашвили И.* Новая атрибуция креста Квирике хахульского складня // ВВ. 2002. Вып. 61(86). С. 172–184).

Редко Р. размещалось в центральном алтаре, как в росписи Новой Токалы-килисе в *Гёреме* (950–960), Каппадокия (*Jerphanion G., de.* Les églises rupestres de Cappadoce: Une nouvelle province de l'art byzantine. P., 1925–1942. 7 vol.; *Jolivet-Levy C.* Les églises Byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991). В конхе Р. имеет 3 части. Ниже на стене апсиды — наполовину утраченные композиции Страстного цикла и «Воскресение». Р. здесь многофигурная композиция, занимает всю конху. Группа стоящих слева — ап. Иоанн Богослов, Богоматерь и 3 жены, справа — Лонгин Сотник в богатом плаще и тунике с каймой, с копьем и со щитом, рядом группа людей. Крест Спасителя — в центре, кресты разбойников фланкируют композицию. Над головой Христа небесный сегмент. Известны композиции Р. с благословляющей из небесного сегмента Божественной десницей: напр., на образке-квадрифолии (VII–IX вв.) в технике перегородчатой эмали, к-рый вставлен в левую створку Хахульского триптиха (*Амиранашвили Ш.* Хахульский триптих. Тб., 1972; *Хускивадзе.* 1984. С. 21. № 1 (с датой — VIII в.)). В росписи Нов. Токалы-килисе небесный сегмент не имеет изображений, но сам может быть интерпретирован как образ Божественного присутствия. Между крестом разбойника и группой с сотником написано здание с двускатной кровлей, фасад к-рого украшен тканью в виде соединенных вверху и расходящихся книзу полотнищ,— это Иерусалимский храм с разорвавшейся в момент смерти Спасителя завесой (Мф 27. 51). По сторонам Р. воины с копьем и губкой, над крестом — полуфигуры 2 ангелов, солнце и луна. Фон голубой, с узкой полосой сероватого позема. Крест Спасителя с табличкой и подножием несколько больше и выше др. крестов, светло-серый по цвету в отличие от охристых крестов раз-

Распятие.
Миниатюра из Хлудовской Псалтири.
Ок. сер. IX в.
(ГИМ. Хлуд. 129д. Л. 67)

бойников, чьи подножия находятся на земле. Все распятые в одинаковых препоясаниях — белые набедренные повязки с вертикальными темными полосами, из пригвожденных ран течет кровь. Руки Спасителя вытянуты, руки разбойников, согнутые в локтях, свисают. Нимбы Христа, Богоматери и ап. Иоанна охристые, у сотника, ангелов и разбойников – голубые нимбы с белым контуром. Пространные белые надписи цитируют НЗ и апокрифическое Евангелие Никодима.

В то же время к композиции Р. прибавляются жен. фигуры, персонификации Церкви (Екклесии) и Синагоги: первая — с чашей в руках, куда была собрана Кровь из пронзенных ребер Спасителя, вторая — удаляющаяся: напр., на миниатюрной золотой пластине X в.

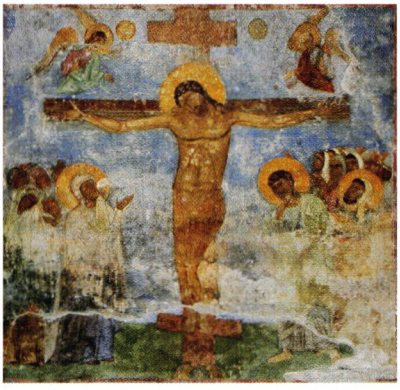
Распятие.
Эмалевая золотая пластина
из мон-ря Шемокмеди. X в.
(Гос. музей искусств, Тбилиси)

в форме квадрифолия с эмальерным Р. из мон-ря Шемокмеди, Грузия (*Amiranachvili Ch.* Smalti della Georgia. Mil., 1963; *Хускивадзе.* 1984. № 12. С. 27). На более поздних изображениях их небольшие полуфигуры сопровождают ангелы, которые подводят Екклесию ко Христу либо отгоняют Синагогу.

Развитие системы визант. храмовой декорации и формирование цикла Двенадцати праздников в кон. X–XI в. привели к распространению в монументальной живописи и на иконах унифицированного извода Р. в краткой редакции: по сторонам креста находятся только Богоматерь и ап. Иоанн Богослов. Над крестом — луна и солнце, на дощечке надпись: «IC XC» (мозаика в мон-ре Осиос Лукас, 30–40-е гг. XI в.). Спаситель в препоясании, Его тело слегка изогнуто, глаза закрыты, голова склонена к правому плечу, руки провисают, из раны в боку истекают кровь и вода. Из ран на ногах потоками кровь течет иногда по черепу Адама, как на мозаике в мон-ре Дафни (ок. 1100). Даже на небольших иконах над крестом изображаются по́ пояс ангелы: на иконе-складне с Двенадцатью праздниками, XII в., на иконе «Распятие» со святыми на полях, XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае). Краткая редакция может быть расширена изображениями жен рядом с Богоматерью и Лонгина Сотника в воинском платье, со щитом и с оружием около ап. Иоанна Богослова (мон-рь Неа-Мони на о-ве Хиос, 1042–1056). Подробные иллюстративные циклы Р. известны в миниатюрах лицевых Евангелий, где присутствуют разбойники, предстоящие и мечущие жребий воины, Екклесия и Синагога в сопровождении ангелов, а также восстающие из гробов воскрешенные для Страшного Суда люди (напр., Paris. gr. 74, 2-я пол. XI в.). Архаичные формы Р., восходящие к росписям римского собора Св. Петра, известны с XI в.: в росписи базилики Сант-Анджело-ин-Формис, Капуа (1072–1086),– Христос изображен с вытянутыми руками и открытыми глазами. Слева находится группа, на первом плане которой жены, справа — воины, делящие Его одежду. Два воина с орудиями Страстей и 2 — у подножия присутствуют в мозаиках собора Сан-Марко в Венеции (после 1200). В этот период Р.— один из основных типов декора различных видов драгоценной литургической утвари, начиная с оклада напрестольных Евангелий и крестов.

В XIII–XIV вв. для визант. иконографии Р. становится почти обязательной деталь, известная по иконописи с XII в.,– Иерусалимская стена как основной фон действия: напр., иконы нач. XIV в. в Музее в Охриде, в Византийском музее Афин, в мон-ре вмц. Екатерины на Синае и др. В ц. Пресв. Богородицы Евергетиды мон-ря Студеница (1208–1209) большая композиция Р. на зап. стене наоса имеет синий фон, к-рый над Иерусалимской стеной усыпан звездами, в верхней части рядом с ангелами изображены

пророки, развернутые свитки к-рых заполнены текстами пророчеств о Р. На табличке над головой Христа написано: «ЦАРЬ СЛАВЫ». В ц. праведных Иоакима и Анны (Кралевой) того же мон-ря (1314, мастера Михаил и Евтихий) за предстоящими на втором плане показано множество людей. В росписи Успенской ц. мон-ря Грачаница (ок. 1320) Р. представлено с 3 крестами и



Распятие.
Роспись Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря. Ок. 1140 г.
Фото: В. Е. Сусленков

неск. группами солдат, к-рые перебивают голени разбойникам. В искусстве 2-й пол. XIV в. нарастает эмоциональная выразительность в сценах Р.: в энергичных действиях возросшего числа персонажей передается страдание (росписи Мистры, сер. XIV в., Димитриевская ц. Маркова мон-ря, ок. 1376–1381). Многофигурные композиции с иллюстрированием различных эпизодов события Р. встречаются на иконах: напр., на визант. иконе из Успенского собора Московского Кремля со сценой «Апостол Петр у пустого гроба» (1-я треть XV в.: Иконы Успенского собора Моск. Кремля: XI – нач. XV в.: Кат. М., 2007. Кат. 19. С. 181, 184–190).

В рус. искусстве XII в. иконография средневизант. периода не подвергается изменениям: на фреске в Спасо-Преображенском соборе псковского Мирожского мон-ря (ок. 1140) традиционны как композиция, так и позы и одежды персонажей (белый головной убор сотника). В XIV в. под влиянием палеологовского искусства преобладают композиции с высокой Иерусалимской стеной (иконы из ЦМиАР, НГОМЗ). Для XV–XVI вв. типична иконография с женами, стоящими рядом с Богоматерью, и с Лонгином Сотником рядом с ап. Иоанном, как на иконах с Р. из праздничного ряда Благовещенского собора Московского Кремля, нач. XV в., Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры, ок. 1425 г., Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря, 1497 г. (КБМЗ). На иконе из Павлова Обнорского мон-ря работы мастера Дионисия, 1500 г. (ГТГ), изображены Екклесия и Синагога с ангелами, однако такой вариант не будет широко использоваться. В псковских иконах XVI в. под влиянием западноевроп. традиции меняется поза Христа — тело изображается повисшим на вытянутых вверх руках, голова — упавшей на плечо (ПИАМ). В XVII в. получают распространение Р. в виде отдельно изображенных фигур предстоящих Богоматери и ап. Иоанна Богослова над высоким иконостасом; вновь появляются иконы Р. с разбойниками, подробно иллюстрируются Страстные события — Христос во гробе, сцены перебивания голеней, восстающие из гробов мертвецы, с образами св. Иоанна Предтечи и др. пророков в пещере под Голгофой (икона кон. XVII в. из собр. В. А. Бондаренко). В XVIII–XIX вв. широкое распространение получают литые медные Р. той же иконографии, что и в дереве: с предстоящими, с рельефными и эмалевыми орнаментами; Р. по форме и составу изображенных лиц одинаково в искусстве старообрядчества. Иконографические нюансы касаются только тела Христа на кресте — большее или меньшее выпрямление, др. детали остаются почти без изменений.

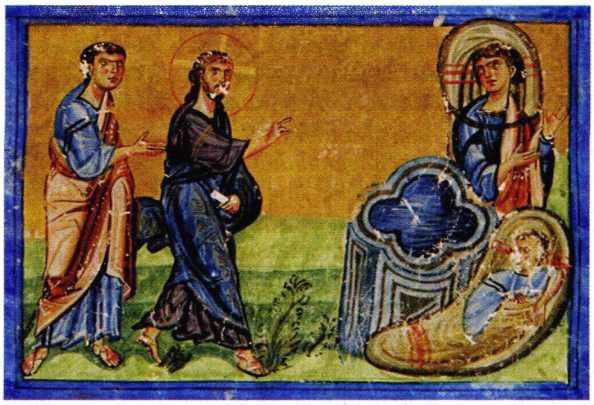
Лит.: *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 1892, 2001[2]; *Reau L.* Iconographie de l'art chretien. P., 1957. Vol. 2. Pt. 2. P. 462–512; *Haas N.* Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar // Israel Exploration J. Jerus., 1970. Vol. 20. N 1/2. P. 38–59; *Tzaferis V.* Jewish Tombs at and Near Giv'at ha-Mivtar // Ibid. P. 18–32; *idem.* Crucifixion: The Archaeol. Evidence // BAR. 1985. Vol. 11 N 1. P. 44–53; *Schiller G.* Iconography of Christian Art. L., 1972. Vol. 2; *Хускивадзе Л.* Средневек. перегородчатые эмали из собр. Гос. музея искусств Грузии. Тб., 1984; *Zias J., Sekeles E.* The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal // Israel Exploration J. 1985. Vol. 35. N 1. P. 22–27; *Lucesse Palli E., Jászai G.* Kreuzigung Christi // LCI. 1994. Bd. 2. Sp. 606–642; *Maier P. L.* In the Fullness of Time: A Hist. Looks at Christmas, Easter and the Early Church. Grand Rapids, 1997; *Kyle D. G.* Spectacles of Death in Ancient Rome. L., 1998, 2001[r]; *Retief F. P., Cilliers L.* The History and Pathology of Crucifixion // South African Medical. Pretoria, 2003. Vol. 93. N 12. P. 938–941; Picturing the Bible: The Earliest Christian Art / Ed. J. Spier. New Haven, 2007; *Chapman D. W.* Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion. Tüb., 2008; *Cook J. G.* Envisioning Crusifixion: Light from Several Inscriptions and the Palatino Graffito // NTIQ. 2008. Vol. 50. N 3. P. 262–285; *Samuelsson G.* Crucifixion in Antiquity: An Inquiry into the Background and Significance of the NT Terminology of Crucifixion. Tüb., 2013; *idem.* [Rec.:] Cook J. G. Crucifixion in the Mediterranean World. Tüb., 2014 // ThLZ. 2016. Bd. 141. № 4. S. 329–331; *Деревенский Б. Г.* Тайны евангельской истории. СПб., 2014. С. 7–161; *Chapman D. W., Schnabel E. J.* The Trial and Crucifixion of Jesus: Texts and Comment. Tüb., 2015; *Jensen R.* The Cross: History, Art and Controversy. Camb., 2017.

Л. А. Беляев, Н. В. Квливидзе

РАССЛА́БЛЕННОГО НЕДЕ́ЛЯ [церковнослав. **Недѣ́ля четве́ртая по па́сцѣ, разсла́бленнагѡ**; греч. Κυριακὴ τοῦ Παραλίτου], в правосл. богослужении переходящее празднование в период *Пятидесятницы*, 4-е воскресенье после *Пасхи*, посвященное воспоминанию чуда исцеления расслабленного (т. е. парализованного), описанного в Ин 5. 1–15. Вместе с *Преполовением Пятидесятницы, Самарянынинеделей* и *Слепого неделей* образует комплекс праздничных воспоминаний периода Пятидесятницы, так или иначе связанных с *водой* — веществом, которое нередко выступает как символ Св. Духа (ср.: Ин 7. 38–39), сошествие Которого празднуется в день, завершающий праздничный период Пятидесятницы.

История праздника. В древнем *иерусалимском богослужении*, согласно нек-рым спискам иерусалимского Лекционария, сохранившимся в груз. переводе и отражающим практику VI–VII вв., чтение о расслабленном в расширенном виде читается в субботу 2-ю после Пасхи (Ин 5. 1–23) с прибавлением слов о том, что Сын не может творить ничего, если не увидит это от Отца,— своего рода богословская трактовка происшедшего исцеления. Суббота 2-я носит заглавие «Первое исцеление, которое при Овчей [купели] было», последование этого дня включает тропарь 7-го гласа «Когда Он увидел расслабленного», прокимен из Пс 6, чтения Ис 35. 3–10 (об укреплении ослабленных рук), Деян 9. 32–42 (об исцелении парализованного Энея), Иак 2. 1–4, аллилуиарий со стихом из Пс 92, Евангелие — Ин 5. 1–23 и тропарь на умовение рук 8-го гласа «Господи, расслабленного». В одном из списков Лекционария служба этого дня излагается иначе: отсутствуют тропари и ветхозаветные чтения, Апостол — Евр 12. 7–11 (о наказании на пользу), аллилуиарий со стихом из Пс 41 и сокращенное чтение Евангелия — Ин 5. 19–23, не содержащее повествования об исцелении (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 1. Pars. 2. N 789–796; *Кекелидзе.* Канонарь. С. 100).

В древнем груз. *Иадгари* (Тропологии VII–VIII вв., иерусалимском гимнографическом сборнике, сохранившемся в груз. пер.) в субботу 2-ю по Пасхе приводятся стихиры на «Господи, воззвах», прокимен, аллилуиарий со стихом из Пс 92, тропарь на умовение рук и указание



Исцеление расслабленного у Овчей купели. Миниатюра из Малого Синаксаря. 1030 г. (НЦРГ. А648. Л. 83)

на песнопение во время переноса Св. Даров (*Метревели*. Иадгари. С. 227–228).

В *византийском богослужении* по крайней мере с IX в. чтение о расслабленном всегда читается в 4-е воскресенье после Пасхи (через 3 недели после Пасхи, т. е. на 22-й день). В *Типиконе Великой церкви* IX–X вв. в неделю 4-ю по Пасхе приводятся только чтения из Апостола — Деян 9. 32–42 (то же чтение об исцелении Энея, что и в иерусалимском Лекционарии) и Евангелия — Ин 5. 1–15 (*Mateos*. Typicon. P. 118–119).

В *Студийском уставе* формируется система *попразднств* цикла Пятидесятницы, попразднство Р. н. охватывает только 2 дня, понедельник и вторник, в отличие от предыдущих седмиц, поскольку в среду — праздник Преполовения Пятидесятницы. Гимнография Р. н. помещается в Триоди Цветной (Пентикостарии). В богослужении соединяются воскресное последование Октоиха 3-го гласа и последование Р. н. Специального тропаря у Р. н. нет — во всех редакциях Студийского и Иерусалимского уставов поется воскресный тропарь. Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., сохранившемуся в слав. переводе 70-х гг. XI в. (*Пентковский*. Типикон. С. 265–266), последование Р. н. включает 2 стихиры-самогласна на вечерне (исполняются на стиховне), канон на утрене и самогласен на утренней стиховне; совершается обычное воскресное богослужение, на утрене поются степенны 3-го гласа и читается 7-е воскресное Евангелие (в воскресные дни Пятидесятницы, от 3-й до 7-й недели по Пасхе, 11 воскресных Евангелий читаются не подряд, как в др. периоды года, а особым образом: 4, 7, 8, 10, 2-е — порядок чтений для каждой из редакций Студийского устава свой). Поются 2 канона — воскресный и Р. н. По 9-й песни канона поется светилен «Свят Господь Бог наш» (как и в др. дни этого праздничного периода), на хвалитех поются воскресные стихиры на 6, на утренней стиховне к воскресной стихире добавляется самогласен Р. н. На литургии: прокимен из Пс 146, аллилуиарий со стихом из Пс 6 (тот же стих, к-рый был прокимном в иерусалимском Лекционарии), чтения совпадают с приведенными в Типиконе Великой ц. В дни попразднства Р. н. на богослужении соединяются последования Р. н., святого Минеи, воскресные и будничные песнопения Октоиха, на утрене поются канон Р. н. (с воскресного дня), трипеснец дня и канон Минеи.

В древнейших слав. Триодях (XI–XIV вв.) нумерация недель, как правило, отличается от приведенной в Студийско-Алексиевском Типиконе, Р. н. обозначена как 3-я (РГАДА. Ф. 381. № 138, 139; ГИМ. Воскр. перг. 27; такая же система нумерации встречается и в древних греч. Триодях (Sinait. gr. 759, XI в.)). В славянских Триодях нередко помещаются помимо указанных в Студийско-Алексиевском Типиконе и др. стихиры-самогласны, известные по др. Типиконам и древним греч. Триодям; канон Р. н. часто излагается в сокращении, с пропуском тропаря в честь арх. Михаила и троична (см.: РГАДА. Ф. 381. № 137. Л. 212 об.; 138. Л. 96; 139. Л. 46 об.).

Изложение службы на Р. н. в *Евергетидском Типиконе* XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 572–573) в целом совпадает со Студийско-Алексиевским; на утрене 2 кафизмы (2-я и 3-я), степенны, прокимен и 7-е воскресное Евангелие, 2 канона — воскресный и Р. н., по 3-й песни ипакои Октоиха, по 6-й — кондак Р. н., на хвалитех поются стихиры воскресные на 4 и затем 2 самогласна Р. н., после хвалитных стихир поется великое славословие, утреня заканчивается по праздничному чину. В тексте повсюду добавлены указания о соединении с последованием великого святого из Минеи. На литургии прокимен из Пс 46, аллилуиарий со стихом из Пс 24, причастен 148. 1, чтения те же, что и в Типиконе Великой ц.

В *Георгия Мтацминдели Типиконе* XI в., отражающем афонскую редакцию Студийского устава (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 298), стихиры Р. н. указываются и на «Господи, воззвах», и на стиховне, назначается др. утреннее воскресное Евангелие (5-е), на литургии вседневные антифоны «Благо есть», служба чтений такая же, как в Евергетидском Типиконе.

В Типиконах южноиталийской редакции Студийского устава Р. н. обозначается как неделя 3-я по Пасхе, а не 4-я, как в др. Типиконах,– расхождение нумерации охватывает весь период Пятидесятницы (ср. с древнерус. Триодями). В целом изложение службы совпадает с приведенным в др. редакциях Студийского устава. Согласно Типиконам калабро-сицилийской группы южноиталийской редакции Студийского устава (*Мессинского Типикона* 1131 г.: *Arranz*. Typicon. P. 263–264; см. также: Типикона мон-ря св. Варфоломея: *Douramani K*. Il Typikon del monastero di s. Bartolomeo di Trigona. R., 2003. (OCA; 269). P. 273–274), на «Господи, воззвах» поются только воскресные стихиры, на «Слава, и ныне» — самогласен Р. н., на стиховне — воскресная и 3 самогласна Р. н. На утрене читается 5-е воскресное Евангелие (как в афонской редакции). По 9-й песни канона — специальный ексапостиларий. На хвалитех поются только стихиры воскресны, на «Славу» — самогласен Р. н., на «И ныне» — «Преблагословенна еси». Утреня заканчивается по праздничному чину. На литургии указаны блаженны гласа и воскресные антифоны (т. е. вседневные антифоны «Благо есть»), прокимен из Пс 146 (как в Студийско-Алексиевском Типиконе), аллилуиарий со стихом из Пс 64, чтения, как в Типиконе Великой ц., причастен – Пс 148. 1. На вечерне в воскресенье на «Господи, воззвах» поются воскресные стихиры (восточны). В Типиконах отрантской группы южноиталийской редакции (*Apostolidis A*. Il Typikon di s. Nicola di Casole secondo il codice Taur. gr. C III 17. 1984. P. 258–259; Vat. gr. 350. Fol. 91v — 92v) стихиры Р. н. не совпадают с указанными в др. редакциях Студийского устава; на утрене читается 4-е воскресное Евангелие; на литургии

на блаженнах поются 3-я и 6-я песни канона о расслабленном, затем — вседневные антифоны «Благо есть», служба чтений, как в Мессинском Типиконе, но стих аллилуиария — из Пс 44.

Согласно разным редакциям *Иерусалимского устава,* в неделю 4-ю по Пасхе соединяются воскресное последование Октоиха 3-го гласа и Р. н. по Триоди. Совершается обычное воскресное богослужение, т. е. малая вечерня и всенощное бдение из великой вечерни и утрени. На «Господи, воззвах» на великой вечерне поются стихиры воскресные на 3, восточные на 4 и самогласны Р. н. (2 стихиры) на 3; самогласны Р. н. также поются на «Славу» после всех стихир службы: на «Господи, воззвах», литии и стиховне на вечерне, на хвалитех на утрене общее число самогласнов Р. н. на богослужении составляет 6. Специального тропаря в последовании Р. н. нет, поэтому на вечерне поется **Бꙗ́е дѐ ра́дꙋйсѧ,** на утрене на «Бог Господь» — воскресный тропарь 3-го гласа с богородичном, в конце утрени — 1-й из 2 воскресных тропарей, **Дне́сь спасе́нїѧ.** После кафизм исполняются воскресные седальны из Октоиха, непорочны (17-я кафизма), ипакои Октоиха, степенны и прокимен 3-го гласа, Евангелие воскресное 4-е (как в южноиталийских студийских Типиконах отрантской группы). Канон Пасхи с его богородичнами (эта особенность отличает иерусалимские Типиконы от студийских), после 6-й песни канона — кондак Р. н. Перед 9-й песнью канона не поется песнь Пресв. Богородицы с припевом «Честнейшую херувим», но сразу — 9-я песнь. После 9-й песни — светилен Пасхи и Р. н. На хвалитех — 8 воскресных и вост. стихир Октоиха, на «Славу» — стихира Р. н. (евангельская стихира переносится на литию перед 1-м часом, где она поется на «Слава, и ныне» после стихиры храма). На литургии изобразительны, на блаженнах, как правило, назначаются тропари воскресные (на 6, в поздних Триодях — на 4) и песнь канона Р. н. на 4 (3-я или 6-я); прокимен из Пс 32, аллилуиарий со стихом из Пс 88, чтения те же, что и в Типиконе Великой ц., причастен Пс 148. 1.

В Триодях Цветных (Пентикостариях), составленных согласно Иерусалимскому уставу, песнопения Октоиха 3-го гласа приводятся вместе

Исцеление расслабленного у Овчей купели. Двусторонняя икона-таблетка. 2-я четв. XV в. (СПГИАХМЗ)

со специальными песнопениями Р. н. (в отличие от студийских Триодей, в к-рых песнопений Октоиха, как правило, не было). В ранних греч. Пентикостариях после воскресной стихиры на стиховне приводятся стихиры алфавитные из Октоиха (напр., Sinait. gr. 775. Л. 53 об., XII–XIII вв.; Paris. gr. 248. Л. 71, XIV в.), в более поздних — стихиры Пасхи (напр., Sinait. gr. 1618. Л. 101 об., XVI в.). В слав. Триодях Цветных до сер. XVII в. приводятся стихиры «по азведе», т. е. алфавитные (напр., РГБ. Ф. 304/I, № 399. Л. 168 об., XVI в.).

В разных редакциях Иерусалимского устава можно найти следующие особенности. В нек-рых Типиконах воскресные дни по Пасхе нумеруются так же, как и в южноиталийских Типиконах, Р. н. обозначается как 3-я: Paris. gr. 388. Fol. 383, 1573 г.; РГБ. Ф. 173/II. № 148. Л. 116, XIII в.; слав. Типикон ГИМ. Син. 329. Л. 255, 3-я четв. XIV в. В наиболее архаичных редакциях Типиконов не указываются песнопения на малой вечерне, катавасия на утреннем каноне и блаженны на литургии (напр., Hieros. Patr. Staur. 73. Fol. 109v — 110v; РГБ. Ф. 173/I. № 148. Л. 116–116 об.). В поздних греч. Типиконах на малой вечерне указывается пение обычных стихир Октоиха — воскресных и Пресв. Богородицы (напр., Paris. gr. 388, 1573 г.); то же указание о малой вечерне помещается в рус. Типиконах с XIV в.— переводной Типикон ГИМ. Син. 329, XIV в., и в рус. редакции с нач. XV в. (т. н. *«Око церковное»* и его более поздние переработки) и до периода печатных изданий 1-й пол. XVII в. (напр., «Око церковное» 1-й редакции: РГБ. Ф. 256. № 445. Л. 278 об., 1428 г.; БАН. Арх. Д. 3. Л. 180–180 об.; РГБ. Ф. 304/I. № 240. Л. 382 об.— 383 об.; Уставы 2-й рус. редакции: РГБ. Ф. 304/I. № 242. Л. 450–451 об.; ГИМ. Усп. 5. Л. 269–269 об.; печатные издания 1610, 1633, 1641 гг.). В греч. печатных изданиях Типикона с 1545 г. на малой вечерне указываются 2 самогласна Р. н., что отражается в послениконовских рус. изданиях Типикона. Катавасия после песней канона в греч. Типиконах указывается пасхальная (напр., Paris. gr. 388, печатные издания греч. Типикона), в рус. Типиконах XV–XVII вв. на выбор — пасхальная или ирмосы канона Р. н. На блаженнах указания могут быть разные: 3-я и 6-я песни канона Р. н. (греч. Типиконы Paris. gr. 386–388; слав. Романов Типикон ок. 1372 г. РГБ. Ф. 270/II. № 27. Л. 170; ср. с указаниями студийских южноиталийских Типиконов отрантской группы); только блаженны Октоиха на 8 (РГБ. Ф. 270/I, № 35; ср. выше, о Мессинском Типиконе); блаженны гласа на 6 и 3-я песнь из канона Р. н. на 4 (греч. Paris. gr. 385. Л. 251; ранние рус. редакции Ока церковного) или 6-я песнь (греч. печатные Типиконы без обозначения количества воскресных тропарей, рус. Типиконы XVI–XVII вв., включая печатные дониконовские издания, с указанием «на 6»). Причастен во всех греч. редакциях указывается один и тот же — Пс 148. 1, однако в рус. редакциях Иерусалимского устава (начиная со списков «Ока церковного» нач. XV в. и вплоть до совр. изданий) перед ним добавляется причастен Пасхи **Тѣ́ло хрⷭ҇то́во.**

В московском издании 1682 г. и во всех последующих появляется сразу неск. отличий от предшествующих (дониконовских) изданий: 2 самогласна Р. н. на малой вечерне (как в греч. печатных изданиях), пасхальные стихиры на стиховне великой вечерни (общее указание, касающееся воскресных дней от 3-й до 6-й Недели по Пасхе, как в греч. печатных Пентикостариях), пасхальная катавасия на каноне утрени, число воскресных тропарей на блаженнах уменьшается до 4 (также в соответствии с практикой, отраженной в греч. печатных Пентикостариях).

Для случаев совпадения Р. н. со святым, имеющим полиелей или бдение

(см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), в Иерусалимском уставе предназначены специальные марковые главы, помещенные в совр. изданиях под 23 апр. и 8 мая.

Последование Р. н. в совр. греч. и слав. богослужебных книгах включает элементы: канон 3-го гласа, ирмос Θαυμαστὸς ἐνδόξως, ποιῶν τέρατα (Дивнѡ, славнѡ творѧй чѹдеса), нач. Ἐνεργῶν σημεῖα (Дѣйствѹй знамениѧ), в акростихе 9-й песни канона есть имя Иосифа; кондак 3-го гласа на подобен «Дева днесь» Τὴν ψυχήν μου Κύριε (Дѹшѹ мою гдⷭ҇и), с икосом; седален; светилен; 6 самогласнов. В дни попразднства Р. н. (понедельник и вторник 4-й седмицы): 3 цикла стихир-подобнов и 2 седальна, а др. песнопения берутся с 1-го дня (самогласны, канон, светилен); в понедельник вечером на «Господи, воззвах» поются те же стихиры-самогласны, что и в субботу вечером, потому что вторник является отданием Р. н. Текст самогласна плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Κύριε, τὸν παράλυτον (Гдⷭ҇и, разслабленнаго; стихира на «Славу» на хвалитех) восходит к тропарю на умовение рук из древнего иерусалимского богослужения.

Канон Р. н., как и др. каноны Триоди Цветной, включает тропари разной тематики: 2 тропаря в честь Воскресения Христова, 1–2 тропаря в честь чуда исцеления расслабленного, тропарь в честь арх. Михаила, троичен и богородичен. В древних Триодях этот канон имел 2-ю песнь (напр., Sinait. gr. 755. Л. 169, XII в.).

В рукописях встречается еще один канон на Р. н., 3-го гласа, с акростихом Χαρᾶς με πλήσον Χριστὲ τῆς ἐγερσίμου (Радостью меня наполни, Христе, воскресения), с именем Георгия в богородичнах, ирмос Ὁ τὰ ὕδατα πάλαι (Иже воды древле), нач. Χαριστήριον ἄδει πᾶσαν κτίσις (Благодарение безбоязненное всякое тварь), канон имеет 2-ю песнь (Sinait. gr. 758. Л. 177 об.– 181, XII в., gr. 759. Л. 100–103, XI в.).

А. А. Лукашевич

РАСТРЕ́ЛЛИ Франческо Никола де (1697/1700, Париж (?) – 1771, С.-Петербург; в лит-ре ошибочно принято 2-е имя зодчего – Бартоломео либо русифицированное – Варфоломей Варфоломеевич), рус. архитектор итал. происхождения, создатель и глава стиля высокого барокко в России, получившего название «растреллиевский». Главной темой творчества Р. было создание парадных имп. резиденций и дворцов для аристократии. В церковной архитектуре он первым в России воплотил образ крупного барочного монастырского и соборного ансамбля. Стиль Р. сочетает богатый, пышный, насыщенный декорацией внешний облик с простой и традиционной для русской архитектуры композицией зданий, построенных на основе прямоугольных форм плана, что не типично для европ. барокко.

Р. был сыном архитектора и скульптора Бартоломео Карло Растрелли (1666/1675–1744), флорентийца по происхождению, приехавшего в Россию в 1715 г. из Парижа по приглашению Ф. Я. Лефорта. В 1704 г. Бартоломео получил титул графа Папского гос-ва и приставку «де» к фамилии Растрелли, стал кавалером ордена Иоанна Латеранского. Графское достоинство перешло по наследству к сыну.

Первоначальное образование Франческо получил у отца, к-рому в ранние годы помогал в его архитектурных проектах, в частности, в 1716 г. исполнил модель дворца в Стрельне. Некоторые ранние постройки сына, по предположению Ю. М. Денисова, выполнены совместно с отцом. К. В. Малиновский доказал, что у Франческо был брат – Бартоломео-младший (ок. 1716–1736), помогавший отцу в работе. Однако путаница в именах отца и сыновей прочно укоренилась в науке, и обоих братьев отождествляют с одним человеком. Однозначно не решен вопрос о заграничном путешествии Р. Большинство советских исследователей отвергали возможность такового. По мнению Малиновского, оно могло состояться в 1726–1729 гг., хотя подтверждений этому нет. Судя по постройкам Р., он, безусловно, был знаком с последними достижениями архитектуры барокко Австрии, Италии и, возможно, Германии, а также с франц. рококо.

К 1721–1726 гг. относится 1-я известная работа Р.– дом Д. К. Кантемира между Дворцовой набережной и Миллионной ул., напротив Почтового двора в С.-Петербурге. В 1730 г. Р. был принят на службу как архитектор двора имп. Анны Иоанновны с жалованьем 800 р. в год. В 1730–1732 гг. Р. совместно с отцом возводил в Москве деревянный Зимний Анненгоф в Кремле и деревянный Летний Анненгоф в Лефортове (оба не сохр.). В С.-Петербурге Р. построил деревянный Летний дворец имп. Анны Иоанновны в Летнем саду (1732, не сохр.) и совместно с отцом – Четвертый (Третий) Зимний дворец (1732–1737, не сохр.) на том месте, где позднее был возведен существующий. Зимний дворец имп. Анны Иоанновны представлял собой сложный конгломерат 3- и 4-этажных кирпичных корпусов. Главный, зап. фасад был обращен к Адмиралтейству. Он единственный имел симметричную композицию. На Неву выходил огромный тронный зал, решенный как отдельный объем под высокой крышей с заломом. Фасады украшали пилястры большого ордера.

Карьере Р. способствовало покровительство фаворита императрицы герцога Курляндии (ныне Латвия) Э. И. Бирона. Для него Р. построил загородный дворец в Рундале (1736–1740, достроен в 1764–1768) и столичный дворец в Митаве (ныне Елгава, 1738–1740). Оба здания 2-этажные, с полуподвалом, имеют замкнутую композицию каре с повышенным 3-этажным центральным корпусом и боковыми ризалитами. Фасады оформлены сравнительно скромно. Здесь Р. только подошел к решению темы парадного дворца.

В 1738 г. он получил единственный в своем роде чин обер-архитектора с окладом 1200 р. годовых. Отныне Р. подчинялся персонально императрице и выходил из-под юрисдикции Канцелярии от строений, с чем, впрочем, были не согласны ее начальники. После прихода к власти имп. Елизаветы Петровны поначалу Р. впал в немилость, как человек Бирона. У него отняли графский патент и не подтверждали звание обер-архитектора. Однако от его услуг не отказывались и уже в 1744 г. вернули патент и восстановили на службе с прежним званием и жалованьем. К концу правления имп. Елизаветы Петровны оклад Р. был более чем в 2 раза больше и равнялся 2,5 тыс. р. в год.

В 1744 г. Р. принял участие в строительстве Аничкова дворца в С.-Петербурге, начатом М. Г. Земцовым (перестроен). После смерти Земцова († 1743) дворцом занимался Г. Д. Дмитриев. Крупнейшим сооружением этого периода является деревянный Летний дворец имп. Елизаветы Петровны (1741–1744) в С.-Петер-

бурге (не сохр.) у слияния Мойки и Фонтанки. Монументальная п-образная композиция одноэтажного с полуподвалом сооружения навеяна архитектурой Версаля. Центральный объем выше на один этаж и выделен богатым декором.

В 40–50-х гг. XVIII в. Р. создал главные произведения: 3 имп. дворца в пригородах и в столице. Реконструкция Большого Петергофского дворца, построенного в 1715–1725 гг. для Петра Великого, ставила целью сохранить стены петровских 2-этажных палат и мемориальные интерьеры, но при этом увеличить площадь дворца (1745–1755, разрушен в 1941, воссоздан в 50-х гг. XX в.— 2000-х гг.). Это предопределило фронтальное развитие композиции в длину. Старое здание было включено в центральный корпус, к к-рому были пристроены крылья с анфиладой комнат, зеркальным Бальным залом, Золотой лестницей и проч. Весь объем дворца получил единую этажность в «три апартамента». Фасады желтого цвета украшены пилястрами большого ордера. С востока и запада дворец соединен одноярусными галереями с симметричными объемами ц. апостолов Петра и Павла (1747–1751) и «корпуса под гербом». Изначально каждый корпус должен был завершаться куполом, но по настоянию набожной имп. Елизаветы Петровны церковь была увенчана традиционным для России пятиглавием. Пышный интерьер храма с золоченой резьбой иконостаса и иконами кисти Г. К. Гроота перекрыт деревянным сомкнутым сводом с люкарнами.

Церковь апостолов Петра и Павла Большого Петергофского дворца. 1747–1751 гг. Фотография. 2015 г.
Фото: В. Е. Сусленков

Церковь Воскресения Господня Екатерининского дворца в Царском Селе. 1752–1757 гг. Фотография. 2017 г.
Фото: А. В. Слёзкин

Аналогичная задача стояла при реконструкции в 1752–1757 гг. Екатерининского дворца в Царском с. (с 1808 Царское Село, ныне Пушкин в составе С.-Петербурга). До Р. в 1742–1752 гг. здесь уже вели работы Земцов, А. В. Квасов и С. И. Чевакинский, но они не справились с техническими проблемами, и постройку передали Р. В результате получился единый 3-этажный протяженный корпус длиной 298 м и высотой 15 м. На фасадах голубого цвета, украшенных полуколоннами большого ордера и позолоченной лепниной, во избежание монотонности выделяются центральный и боковые корпуса, соединенные длинными галереями. Богатое скульптурное убранство выполнено по моделям И. Ф. Дункера группой рус. мастеров во главе с Г. Макаровым. Из интерьеров наиболее выразительны Тронный зал и Янтарная комната с резными позолоченными украшениями, перевезенная из Зимнего дворца. Крайний сев. флигель дворца занимает ц. Воскресения Господня, завершенная купольной кровлей на металлическом каркасе и глухим декоративным пятиглавием. Интерьер с плоским перекрытием и балконом хоров украшен позолотой на синем фоне и пышным иконостасом. В регулярном Царскосельском парке в 40–60-х гг. XVIII в. Р. совместно с Земцовым и Чевакинским соорудил 4 павильона: Грот, Эрмитаж, Монбижу (перестроен), Катальную Горку (не сохр.). Все они развивают тему центрического здания, увенчанного куполом.

В 1754–1762 гг. строилось последнее крупное сооружение Р.— Шестой (Пятый) Зимний дворец имп. Елизаветы Петровны в С.-Петербурге. Было разработано 2 проекта. По замыслу архитектора с юга от дворца должна была располагаться круглая площадь с конной статуей Петра Великого работы отца Р.— Бартоломео (проект не был осуществлен). Оконченный уже при имп. Петре III дворец стал одним из крупнейших в Европе. Помощником Р. в строительстве дворца был Ю. М. Фельтен. Замкнутое 4-этажное здание-квартал с внутренним двором, куда можно попасть через 3-пролетную арку со стороны площади, имеет 4 разных фасада с единой системой членений. Цокольный и первый этажи отделены от бельэтажа и антресольного этажа карнизом. Этажи попарно оформлены полуколоннами большого ордера: ионического внизу и композитного наверху. Фасады, первоначально желтого цвета, с разнообразными окнами и наличниками, богато украшены лепниной и скульптурой, выполненной Дункером и И. А. Цвенгофом.

Интерьеры Зимнего дворца погибли в пожаре 1837 г., но 2 из них были воссозданы В. П. Стасовым по проекту Р.: парадная Иорданская лестница и дворцовая ц. Спаса Нерукотворного образа. Снаружи храм никак не выделен, но осенен яйцевидным куполом с овальными люкарнами и луковичной главкой. Внутри белый с золотом храм разделен на подкупольное пространство с фигурным резным золоченым иконостасом и трапезную. За эту постройку имп. Петр III увеличил Р. жалованье до 3 тыс. р. в год и наградил орденом св. Анны.

Р. активно работал одновременно над множеством проектов. В Москве и окрестностях он построил: каменный охотничий дворец в Перове (1747–1748, не сохр.), каменный Кремлевский дворец (1749–1753, не сохр.) на древних подклетах Алевиза, каменный дворец в Покровском-Рубцове (1752, перестроен). В С.-Петербурге и окрестностях были созданы: временный деревянный Зимний дворец на Невском проспекте (1754, не сохр.), Воронцовский дворец на Садовой ул. (1749–1757), Строгановский дворец на Невском проспекте (1752–1754), путевой деревянный

Среднерогаткинский дворец (1751–1754) и др.

В области церковной архитектуры Р. принадлежат 3 крупнейших проекта. В 1747–1754 гг. по заказу имп. Елизаветы Петровны был сооружен собор ап. Андрея Первозванного в Киеве, заложенный еще в 1744 г. Руководил постройкой И. Ф. Мичурин. Отделка продолжалась до 1767 г. Собор задумали возвести на крутом склоне Днепра. Мичурин разработал сложную систему субструкций с 2-этажным домом причта, встроенным в холм в качестве постамента для храма. Крестообразный 2-светный объем собора с полукруглой апсидой и выступающим притвором завершен стройным куполом с люкарнами и луковичной главой, водруженным на световом барабане диаметром 10 м при общей высоте здания 45 м. По углам объем усложнен 4 глухими башенками с фигурными грушевидными главками, образующими традиц. пятиглавие. Лазоревые фасады украшены большим композитным ордером и позолоченной лепниной, что перекликается с дворцовыми постройками Р. Эффектное расположение храма на холме дополняет спускающаяся многомаршевая лестница. Внутри сохранился красный с позолотой барочный резной иконостас по рисунку Р., иконы для к-рого писали А. П. Антропов и И. Я. Вишняков.

В 1756–1761 гг. по проекту Р. производилась реконструкция шатра над ротондой Воскресенского собора Новоиерусалимского мон-ря под Москвой. Работы вел К. И. Бланк, Р. не выезжал на место, а присылал чертежи из С.-Петербурга. Сначала он спроектировал каменный шатер с 24 круглыми люкарнами. Это оказалось технически невыполнимо. Тогда настоятель мон-ря архим. Амвросий (Зертис-Каменский) предложил возвести деревянную конструкцию. Р. сделал 2-й проект деревянного шатра, освещенного 48 арочными окнами в 3 яруса. Величественный шатер возвышался над 3 ярусами аркады ротонды и завершался мощной золоченой луковичной главой (шатер был разрушен в 1941, воссоздан из металла в 1983–1993, вторично в 10-е гг. XXI в.— из дерева). После реконструкции Р. и Бланка интерьер собора приобрел пышный дворцовый облик. На синем фоне выделяются беленые лепные украшения и живописные вставки. Отдельные скульптурные детали декора делали в С.-Петербурге и везли в Москву, а затем собирали на месте. Поэтому нек-рые элементы не подходят по размеру к тем местам, где их установили. Главными мотивами декора стали крылатые херувимы, фантастические завитки капителей колонн и рокайль. Восстановление Новоиерусалимской ротонды повлияло на популярность храмов-ротонд в Москве и Подмосковье особенно во 2-й пол. XVIII в. Для кувуклии над Гробом Господним Р. соорудил пышное барочное архитектурное обрамление из дерева, меди и серебра с позолотой в виде ярусного храмика с закруглением одной стороны, увенчанного открытой купольной сенью на колонках, под которой был резной образ Спасителя (утрачено в 1941).

Самой выдающейся работой Р. и его последней церковной постройкой стал ансамбль Смольного Воскресенского Новодевичьего мон-ря в С.-Петербурге (1748–1764). Грандиозный архитектурный замысел был вызван желанием имп. Елизаветы Петровны уйти на покой в мон-рь, но он так и не был воплощен. Отделка фасадов собора продолжалась до 1769 г., в целом же постройка была закончена лишь в 30-х гг. XIX в. Стасовым. В 1748–1749 гг. Р. разработал 2 первоначальных варианта проекта. Ансамбль с центрическим регулярным планом включал 2-этажные корпуса келий, выдержанные в духе дворцовой архитектуры, 4 малых храма и большой собор в центре парадного двора. Главный въезд со стороны Шпалерной ул. был оформлен 4-ярусной колокольней с куполом в виде колокола. Этот проект стал популярен в провинции, аналогичные колокольни строил, в частности, С. А. Воротилов в Костроме и окрестностях города. Вопреки утверждениям исследователей уже в первоначальном проекте собор задуман 5-главым. Однако он имел сложную овальную форму, вытянутую с севера на юг. Центральный купольный восьмерик с луковичной главой был уравновешен широко расставленными по углам 2-ярусными башенками, развернутыми под углом в 45^0. Эту схему Р. позаимствовал из проекта П. А. Трезини для собора в Ставрополе-на-Волге (ныне Тольятти). Однако имп. Елизавета Петровна потребовала переработать проект так, чтобы он больше походил на Успенский собор Московского Кремля, а колокольня напоминала бы колокольню Ивана Великого. В 1750–1756 гг. был создан новый проект и изготовлена деревянная разборная модель мон-ря (архит. Х. Л. Кнобель, столяр Я. Лоренц, плотники Н. Тихонов, Н. Пекишев, Д. Голубев). В общих чертах ансамбль сохранял центрическую крестообразную структуру с малыми однокупольными церквами в углах креста. Кельи приобрели еще более богатую отделку. Необычно было новое решение 9-ярусной колокольни, к-рая должна была стать самой высокой в России (160 м). Из нижних квадратных и скругленных ярусов с арками звона и пучками колонн по углам вырастало не слишком гармоничное цилиндрическое завершение с 3 ярусами круглых окон-резонаторов, увенчанное луковичной главой. К нижней части основного столпа с боков примыкали 3-ярусные башенки с отдельными главами.

Осуществленный собор Воскресения словущего получил очертания плана, близкие к квадрату с 4 подкупольными столбами и выступающим зап. притвором. Двусветный объем решен в формах дворцовой архитектуры. Фасады со стройными арочными окнами в пышных лепных наличниках разделены карнизом на 2 яруса. Нижний ярус украшен пучками колонн, а верхний — лизенами с лепниной. Над зап. порталом помещено эффектное овальное окно. Базы и капители колонн, а также нек-рые детали отлиты из чугуна для большей прочности. Собор завершала динамично вздымающаяся 5-главая ротонда купольного барабана с арочными окнами в 2 света. Ротонда плотно окружена 4 башнями с 2 ярусами, развернутыми под углом в 45^0. Нижний ярус башен световой, в верхнем ярусе звона помещены колокола. Фонарь главного яйцевидного купола и 4 башни увенчаны выполненными в стиле барокко луковичными главками. Кирпичный купол собора был самым большим для своего времени (ок. 20 м). Образ Смольного собора с оригинальным пятиглавием нашел отражение в многочисленных близких и отдаленных репликах по всей России: напр., в Андреевском соборе на Васильевском о-ве в С.-Петербурге (1764–1780, архит. А. Ф. Вист), ц. святых Космы и Дамиана в Калуге (1794), Воскресенском соборе

в Вологде (1772–1776, архит. Златицкий) и проч.

После воцарения имп. Екатерины II Р. почувствовал, что мода на стиль барокко прошла. В 1762 г. он попросил об отпуске и отъезде с семейством на родину для восстановления здоровья, на следующий год подал прошение об отставке, не желая подчиняться новому начальнику Канцелярии от строений И. И. Бецкому. Последние годы Р. провел в Курляндии, при дворе вернувшегося из ссылки Бирона, достраивая его дворцы. В 1771 г., незадолго до смерти, Р. был избран вольным общником АХ.

Ист.: Wien. Albertina museum. AZ5661; Warszawa. Biblioteka Narodowa. R.5341/WAF.94, R.5342/WAF.94; R.5355/WAF.96, R.5356/WAF.96.

Лит.: *Петров П. Н.* Мат-лы для биографии гр. Растрелли // Зодчий. СПб., 1876. № 5. С. 55–57; *Некрасов А. И.* Собор Истры // Архитектура СССР. М., 1936. № 8. С. 70–73; *он же.* Архитектура Истры и ее значение в общем развитии рус. зодчества // Ежег. Музея архитектуры, 1936. М., 1937. Вып. 1. С. 9–51; *Аркин Д. Е.* Растрелли. М., 1954; *Денисов Ю. М., Петров А. Н.* Зодчий Растрелли: Мат-лы к изучению творчества. Л., 1963; *Вздорнов Г. И.* Архит. Пьетро Антонио Трезини и его постройки // Рус. искусство XVIII в.: Мат-лы и исслед. / Ред.: Т. В. Алексеева. М., 1968. С. 139–156; *Евангулова О. С.* Дворцово-парковые ансамбли Москвы 1-й пол. XVIII в. М., 1969; *Плужников В. И.* Организация фасада в архитектуре рус. барокко // Рус. искусство барокко: Мат-лы и исслед. / Ред.: Т. В. Алексеева. М., 1977. С. 88–127; *Федотова Т. П.* К проблеме пятиглавия в архитектуре барокко 1-й пол. XVIII в. // Там же. С. 70–87; *Овсянников Ю. М.* Франческо Бартоломео Растрелли. Л., 1982; *Каждан Т. П.* Реминисценции барокко в творчестве К. И. Бланка 2-й пол. XVIII в. // Барокко в России. М., 1994. С. 209–217; Зодчие С.-Петербурга: XVIII в. СПб., 1997; *Батовский З.* Архит. Растрелли о своих творениях: Мат-лы деятельности мастера / Сост.: Ю. М. Денисов. СПб., 2000; Франческо Бартоломео Растрелли: Архит. проекты из собр. ГМИС: Кат. выст. СПб., 2000; Зодчие Москвы времени барокко и классицизма: (1700–1820-е гг.) / Сост.: А. Ф. Крашенинников. М., 2004; Новый Иерусалим сквозь века / Авт.-сост.: М. А. Крючкова. М., 2011; *Смирнов Г. К.* Неизвестный проект Пьетро Антонио Трезини: К вопросу о типологии центрических церквей в рус. и европ. архитектуре барокко // Искусствознание. М., 2013. № 2/3. С. 126–145; *Малиновский К. В.* Бартоломео и Франческо Растрелли. СПб., 2017.

А. Н. Яковлев

РА́ТГЕР ВЕРО́НСКИЙ [Ратхер, Ратерий, Ратер; лат. Ratherius Veronensis] (ок. 887–890, Льеж, Лотарингия (ныне на территории Бельгии) — 25.04.974, Намюр, там же), еп. Вероны (931–934, 946–948, 961–968) и Льежа (953–955), религ. писатель.

Источники. О жизни Р. В. известно гл. обр. из его сочинений и переписки. Упоминают о нем и некоторые его младшие современники, высоко ценившие лит. дар Р. В. и воспринимавшие его как наставника, как образец для подражания. Так, напр., *Лиутпранд Кремонский* (ок. 920–972/3) прямо указывал на то, что использовал труды Р. В. при работе над историческим повествованием «Антаподосис», и рекомендовал читателям ознакомиться с «изящной и остроумной книгой» епископа Вероны (*Liutprandi Cremonensis* Antapodosis. III 52 // *Idem.* Opera omnia / Ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. P. 94). Фолькуин Лобский (ок. 935–990), монах, а затем аббат мон-ря Лоб, где Р. В. начал церковное служение, именовал его «первым среди философов во дворце» королей, а затем императоров из Саксонской династии (*Folcuini* Gesta abbatum Laubiensium. 22 // MGH. SS. T. 4. P. 64). О событиях из жизни Р. В. сообщает мон. Руотгер в составленном им ок. 968 г. Житии св. Бруно, архиеп. Кёльнского (953–965), одного из главных покровителей Р. В.

Жизнь. Р. В. происходил из знатного лотарингского рода. В юном возрасте он был отдан как облат (см. *Облаты*) в аббатство Лоб, впоследствии принес там монашеские обеты. В мон-ре он получил хорошее образование и всю жизнь сохранял любовь к ученым занятиям и привязанность к своей 1-й обители. Аббат Хильдуин Лобский († 936) при покровительстве герцога Лотарингии Гизельберта († 939) в 920 г. стал епископом Льежа, но спустя год под давлением западнофранк. кор. Карла III Простоватого (893–923) был смещен с кафедры. Вероятно, уже тогда Р. В. оказал поддержку аббату и заслужил его доверие. Когда в 926 г. королем Италии стал гр. Гуго Арльский († 947) и Хильдуин, связанный с ним родством, решил добиваться кафедры в Сев. Италии, Р. В. в качестве ближайшего помощника сопровождал его к королевскому двору в Павию. В 928 г. Хильдуин занял вакантную на тот момент епископскую кафедру Вероны, а в 931 г.— архиепископскую кафедру Милана (о чем, по-видимому, существовала предварительная договоренность с кор. Гуго).

По поручению нового Миланского предстоятеля Р. В. ездил в Рим за архиепископским *паллием.* В июле 931 г. папа *Иоанн XI* (931–936) утвердил на Миланской кафедре Хильдуина и дал согласие на переход освободившейся Веронской кафедры к Р. В., что стало неожиданностью для кор. Гуго, к-рый, вероятно, планировал передать Веронское еп-ство др. претенденту. Король согласился с папским решением лишь благодаря хитрости: ему сообщили, будто Р. В. тяжело заболел и дни его сочтены,— значит, кафедра могла вскоре вновь освободиться для угодного государю кандидата. Р. В. стал епископом Вероны и сразу чудесным образом «исцелился». Обострению конфликта способствовали как стремление нового епископа к преобразованиям в диоцезе, так и его отказ передать в королевскую казну часть доходов епархии. Когда в 933–934 гг. баварский герц. Арнульф Злой († 937) с войском отправился в Италию, надеясь свергнуть кор. Гуго и занять его трон, Р. В. и Милон, гр. Вероны (930 или 931 — после 955, с 953 маркграф), «охотно приняли» его у себя (*Liutprandi Cremonensis* Antapodosis. III 49 // *Idem.* Opera omnia. Turnhout, 1998. P. 94). После того как кор. Гуго одержал победу над Арнульфом, Р. В. как заговорщик был отправлен в заточение в Павию, а затем в ссылку в Комо.

В 939 г. Р. В. самовольно покинул место изгнания и бежал из Италии. Нек-рое время он путешествовал, о чем сохранились лишь отрывочные сведения: побывал в Провансе, Лане, Реймсе, ок. 944 г. посетил аббатство Лоб. В этот период Р. В., вероятно, был наставником некоего отпрыска знатного рода и составил для своего подопечного пособие по грамматике (ныне утрачено). В Лане и Реймсе Р. В. обащался со мн. высшими церковными сановниками и образованными клириками,— по-видимому, тогда он познакомился с историком Флодоардом (894–966).

Во время борьбы за престол между Гуго Арльским и маркграфом Беренгаром Иврейским (923/4–964, король Италии в 950–961) Р. В. удалось вернуть себе Веронское епископство, хотя и ненадолго — с нач. 946 г. по сер. 948 г. Если в сер. 30-х гг. X в. епископа сравнительно благосклонно приняли местное духовенство и светская знать, а главной угрозой для него являлся конфликт с королем, то на этот раз Р. В. настроил против себя бо́льшую часть

своего окружения. Он предпринял попытки провести в своем диоцезе преобразования, направленные как на борьбу с невежеством и нравственным упадком среди духовенства (в т. ч. с *симонией* и нарушением *целибата*), так и с пороками и заблуждениями мирян. Недовольство паствы, по признанию Р. В., превратило для него этот период в «два года мученичества» (Die Briefe. 1949. S. 38). Отношение к нему Милона, гр. Вероны, также было далеко не благожелательным, поскольку граф хотел видеть на Веронской кафедре своего племянника. Р. В. пришлось вновь бежать из Италии. Некоторые из его сочинений этого времени свидетельствуют о стремлении оставить церковно-политическую борьбу, удалиться в мон-рь и посвятить остаток жизни ученым трудам.

Следующий этап жизни Р. В. был тесно связан с династией Людольфингов (также Саксонская династия, династия Оттонов), к которой принадлежал правитель Восточнофранкского королевства *Оттон I* (936–973, император с 962). По-видимому, именно в кон. 40-х гг. X в. Оттон I счел возможным для себя добиваться королевского трона в Италии, а затем и имп. коронации. К своему двору король приглашал ученых мужей, искушенных в политике, дипломатии, богословии и праве, способных помочь ему в обосновании притязаний на титул императора, в обеспечении должной репрезентации его власти, в создании образовательных центров для новых поколений интеллектуалов на службе правящей династии.

В придворной школе Р. В. быстро зарекомендовал себя одним из самых ярких и одаренных деятелей. Особая близость возникла между ним и младшим братом Оттона — Бруно, наставником которого он был. Бруно, став в 953 г. архиепископом Кёльна и герцогом Лотарингии, покровительствовал искусствам и учености. По его протекции Р. В. в 953 г. занял Льежскую епископскую кафедру, однако вскоре был смещен. Причиной тому, вероятно, были его личные качества, в т. ч. неуживчивость: против нового епископа оказалась настроена бóльшая часть его окружения, к тому же участились выступления лотарингской знати, недовольной политикой Оттона I и его брата.

Из Льежа Р. В. переехал в Майнц, где архиепископскую кафедру с 954 г. занимал внебрачный сын Оттона I — Вильгельм (929–968; Р. В. был его наставником в придворной школе). Вскоре Р. В. стал аббатом в мон-ре Оне, расположенном неподалеку от аббатства Лоб и подчиненном ему. Однако и в этот раз ему не удалось полностью посвятить себя монастырской жизни.

В 961 г. кор. Оттон I отправился с военным походом в Италию; в 962 г. в Риме состоялась его имп. коронация. Р. В. сопровождал государя в этой экспедиции и при его покровительстве был в 3-й раз назначен епископом Вероны. Последнее пребывание Р. В. на Веронской кафедре, даже несмотря на поддержку столь влиятельного правителя, продлилось лишь немногим дольше предыдущих. Епископ вступил в борьбу с соборным капитулом, к-рый занимал главенствующее положение в диоцезе, контролировал духовенство и забирал значительную часть церковных доходов. Поведение соборных каноников Р. В. считал причиной бедности и невежества, царивших, по его мнению, среди веронского духовенства. Чтобы ослабить позиции капитула, он учредил общину городских священников (капелланов) и младших клириков собора, наделил ее имуществом, установил равное распределение доходов и даровал общине право самостоятельно выбирать руководителя (PL. 136. Col. 605–614). Кроме того, Р. В. поддерживал церковные школы, подчиненные епископу, чтобы ликвидировать монополию капитула на подготовку духовенства. Действия Р. В. вызвали недовольство кафедральных каноников, обратившихся за поддержкой к Наннону, гр. Вероны. Следствием этого конфликта стал публичный судебный процесс над епископом. В результате, несмотря на попытки обратиться за поддержкой к представителям ближайшего окружения имп. Оттона I, в т. ч. к имп. *Адельгейде* (ок. 931–999), в 968 г. Р. В. пришлось под давлением итал. знати навсегда удалиться на герм. земли.

Однако и будучи уже почтенным старцем, Р. В. часто оказывался в центре конфликтов. Он был почти сразу изгнан монахами из аббатства Сент-Аман, настоятелем к-рого он попытался стать. Нек-рое время на рубеже 60-х и 70-х гг. X в. он провел в обители Лоб, но быстро настроил против себя аббата Фолькуина. В 972 г. Р. В. вновь стал настоятелем в мон-ре Оне, но уже через год, с началом вооруженных выступлений лотарингской знати после смерти имп. Оттона I, вынужден был бежать из обители и окончил свои дни в Намюре. Останки Р. В. были перенесены в Лоб и погребены в монастырской ц. св. Урсмара.

Во многих отношениях Р. В. был крайне противоречивой фигурой. Он осознавал свою принадлежность и к ученой монашеской среде, и к кругу «князей Церкви», принимал сторону то итал., то западнофранк., то нем. правителей. По свидетельству Фолькуина Лобского, Р. В. яростно выступал против чрезмерного обогащения высшего духовенства и симонии, хотя сам обрел в Италии немалые богатства и использовал их для своих нужд, в т. ч. с целью получения церковных должностей (*Folcuini* Gesta abbatum Laubiensium. 28 // MGH. SS. T. 4. P. 69–70).

Сочинения. Лит. наследие Р. В. обширно: известны более 50 его произведений различных жанров. Он обладал необычайной эрудицией, в своих сочинениях ссылался на редкие для его эпохи произведения античных языческих авторов: Катулла, Горация, Овидия, комедиографа Плавта, сатириков Персия и Ювенала. В богословских трудах Р. В. опирался на авторитет блж. Августина и свт. Григория Великого. Его язык отличался изысканностью и даже вычурностью.

Центральное место в наследии Р. В. занимает объемный труд «Шесть книг предисловий, или Агонистик» (Praeloquiorum libri VI vel Agonisticum), созданный по большей части в период заключения и изгнания в Павии и Комо, в 934–939 гг. (дорабатывался на протяжении последующих 20 лет). Сочинение представляет собой собрание пастырских наставлений, адресованных представителям разных социальных групп. В первых 2 книгах речь идет о различных категориях мирян, которые Р. В. выделяет в зависимости от рода занятий, семейного статуса и возраста (напр., воины, лекари, судьи, ученики и наставники, супруги, родители, дети, отроки, юноши, старцы). Третья и 4-я книги посвящены государям, причем акцент сделан на их обязанностях по отношению к представителям духовенства, в т. ч. к епископам. Две последние книги повествуют о нравах духовенства

и в целом всех христиан — от праведников до грешников, от мудрецов до простых людей. Сочинение наполнено автобиографическими отсылками, полемическими мотивами и инвективами в адрес представителей различных социальных групп, включая и намеки на тех или иных недругов Р. В., по вине к-рых епископ был, как ему казалось, несправедливо подвергнут гонениям. Р. В., находясь в изгнании, рассылал этот текст влиятельным церковным прелатам — архиепископам Гвидону (Ги) Лионскому (928–948), Собону Вьенскому (ок. 927 — ок. 950), Руотберту Трирскому (931–956) в надежде добиться их благосклонности и помощи.

«Извлечение из исповедного собеседования» (Excerptum ex dialogo confessionali) было написано в 955–960 гг. в форме исповеди. Р. В. тогда на время прекратил активную церковно-политическую деятельность, став настоятелем мон-ря Оне. Заметное влияние на автора оказало наследие блж. Августина, хотя достоверно неизвестно, был ли Р. В. знаком с его «Исповедью», но он определенно хорошо знал др. творение блж. Августина — «Монологи» (Soliloquia). К исповедальным мотивам Р. В. обращался и в др. произведениях: в сохранившемся фрагменте соч. «Phrenesis» (т. н. Conclusio deliberativa) он повествует о своем пребывании на кафедре Льежа; соч. «Qualitatis coniectura» посвящено 3-й попытке Р. В. стать епископом Вероны.

Образ Р. В., созданный им в автобиографических произведениях, неоднозначен. Автор указывает на двойственность своей натуры и в заглавии соч. «Praeloquia» называет себя «Ратгер, епископ Веронской Церкви, но монах Лоба» (*Ratherius Veronensis*. Praeloquia // *Idem*. Praeloquiorum. 1984. P. 3). Р. В. неоднократно свидетельствует о том, что его амбиции в церковной политике противоречат монашеским обетам и стремлению посвятить себя ученым трудам. Он анализирует свои пороки и прегрешения, при этом нередко обращается к прямому или косвенному цитированию обвинений, к-рые предъявляли ему недруги. Такого рода цитаты, впрочем, часто воспроизводятся скорее в ироническом контексте, покаяние автор нередко подменяет самооправданием. Порой трудно разделить элементы, связанные с искренними размышлениями Р. В. о своих грехах и с сатирическим высмеиванием врагов, якобы несправедливо приписывавших ему те или иные пороки.

Важным дополнением к автобиографическим трудам Р. В. служит его обширное эпистолярное наследие. Известны более 30 посланий, адресованных светским правителям и церковным иерархам, противникам и покровителям, собратьям-интеллектуалам. Многие из этих писем, содержащие пространные рассуждения по поводу злоключений Р. В., а также богословских или юридических вопросов, впосл. были включены автором в состав др. его сочинений.

Значительную часть лит. наследия Р. В. составляют гомилетические произведения. Многие из сохранившихся проповедей были составлены в 961–968 гг., в период последнего пребывания Р. В. на Веронской кафедре. Как и в др. его трудах, в проповедях видны полемический пыл и стремление добиться нравственного совершенствования паствы. В это же время был написан ряд др. малых сочинений, посвященных отдельным богословским проблемам или конкретным судебным казусам, которые Р. В. довелось решать в качестве епископа.

Два агиографических сочинения Р. В.— Житие св. Урсмара, аббата мон-ря Лоб (689–713), и Житие св. Донатиана, еп. г. Ремы (ныне Реймс) (361–389), были написаны между 939 и 946 гг. Лишившись епископской кафедры в Италии, Р. В. использовал эти произведения как способ напомнить о себе, о своей учености и лояльности в Лотарингии и Западнофранкском королевстве. В 962 г., когда Р. В. в 3-й раз занимал Веронскую кафедру, он написал сочинение, посвященное местночтимому св. Метрону (рубеж VIII и IX вв.), в связи с похищением его мощей. Епископ, боровшийся с прегрешениями своей паствы, проявил особое внимание к этому святому, главным подвигом к-рого было строгое покаяние (в качестве наказания за прегрешения св. Метрон приковал себя к камню на 7 лет, выбросив ключ в воду).

Р. В. был увлеченным читателем. С собой в поездки он брал редкие манускрипты и оставлял на их полях многочисленные комментарии. В наст. время известны не менее 15 кодексов с пометками Р. В.

Как в биографическом, так и в лит. отношении Р. В. можно назвать переходной фигурой между эпохами Каролингов и Оттонов. От предшественников он унаследовал глубокое и утонченное знание античной и богословской традиции, тягу к уединенным монашеским трудам над старинными рукописями. В автобиографических сочинениях Р. В. признавался, что его амбиции в церковной политике противоречили монашескому призванию и ученым занятиям. Он анализировал свои пороки, нередко ссылаясь и на обвинения, к-рые ему предъявляли недоброжелатели. Вместе с тем нередко эти обвинения воспроизводились скорее в ироническом контексте, как часть авторской стратегии самооправдания. Ближайшие потомки воспринимали Р. В. как деятельного епископа, участвовавшего в политической жизни, решительного реформатора, стремившегося возвратить церковную жизнь к евангельским идеалам.

Соч.: Opera nunc primum collecta / Ed. P. Ballerini, G. Ballerini. Verona, 1765; Die Briefe / Hrsg. F. Weigle. Weimar, 1949. (MGH. Briefe; 1); Sermones / Ed. B. R. Reece. Worcester, 1969; Opera minora / Ed. P. L. D. Reid. Turnhout, 1976. (CCCM; 46); Praeloquiorum libri 6. Phrenesis. Dialogus confessionalis. Exhortatio et preces. Pauca de vita sancti Donatiani. Fragmenta nuper reperta / Ed. P. L. D. Reid et al. Turnhout, 1984. (CCCM; 46A); Шесть книг предисловий, или Агонистик. Житие св. Урсмара. Проповеди. Послания // ПСЛЛ, X–XI вв. 2011. С. 315–354; Qualitatis coniectura / Ed. B. Valtorta. Firenze, 2016. (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia. Ser. 2; 17).

Лит.: *Vogel A.* Ratherius von Verona und das 10. Jh. Jena, 1854. 2 Bde; *Schwark B.* Bischof Rather von Verona als Theologe. Königsberg, 1916; *Pavani G.* Un vescovo belga in Italia nel secolo decimo: Studio storico-critico su Raterio di Verona. Torino, 1920; *Klinkenberg H. M.* Versuche und Untersuchungen zur Autobiographie bei Rather von Verona // AKG. 1956. Bd. 38. S. 265–314; *Leonardi C.* Raterio e Marziano Capella // Italia medioevale e umanistica. R., 1959. Vol. 2. P. 73–102; *idem.* Von Pacificus zu Rather: Zur Veroneser Kulturgeschichte im 9. und 10. Jh. // DA. 1985. Bd. 41. S. 390–417; *Cavallari V.* Raterio e Verona. Verona, 1967; *Reece B. R.* Classical Quotations in the Works of Ratherius // Classical Folia: Studies in the Christian Perpetuation of the Classics. N. Y., 1968. Vol. 22. N 2. P. 198–213; Raterio di Verona: Atti del X Conv. storico intern., Todi, 12–15 ott. 1969. Todi, 1973; *Bischoff B.* Ratheriana (968) // *Idem.* Anecdota novissima: Texte des 4. bis 16. Jh. Stuttg., 1984. S. 10–19; *Dolbeau F.* Ratheriana I: Nouvelles recherches sur les manuscrits et l'œuvre de Rathier // Sacris erudiri. Turnhout, 1984. Vol. 27. P. 373–431; *idem.* Ratheriana II: Enquête sur les sources des «Praeloquia» // Ibid. 1985. Vol. 28. P. 511–556; *idem.* Ratheriana III: Notes sur la culture patristique de Rathier // Ibid. 1986. Vol. 29. P. 151–221; *Anti E.* Raterio, Verona e il furto del corpo di San Metrone // Il difficile mestiere di

vescovo: (sec. X–XIV). Verona, 2000. P. 9–29; *Valtorta B.* Ad auxilium elegit confugisse librorum: Raterio di Verona e le sue fonti // Filologia mediolatina. Spoleto, 2005. Vol. 12. P. 12–40; *eadem.* «Accepto ipse calamo... scripsi in hunc modum»: Autografi e idiografi rateriani // Ibid. 2015. Vol. 22. P. 37–64; *eadem.* Raterio agiografo: L'«Invectiva de translatione sancti Metronis» // Hagiographica. Firenze, 2015. Vol. 22. P. 151–166; *Head Th.* Postscript: The Ambigous Bishop // The Bishop Reformed: Stud. of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages / Ed. J. S. Ott, A. Trumbore Jones. Aldershot, 2007. P. 250–264; *Reenswoude I., van.* The Sincerity of Fiction: Rather and the Quest for Self-Knowledge // Ego Trouble: Authors and Their Identities in the Early Middle Ages / Ed. R. Corradini et al. W., 2010. P. 227–242. (Forsch. z. Geschichte des Mittelalters; 15); *Гаспаров М. Л.* Ратхер Веронский // ПСЛЛ, X–XI вв. М., 2011. С. 312–314; *Cervato D.* «Nasum semper tenet in libro»: Biografia di Raterio di Verona e di Liegi: (887 ca.– 974). Verona, 2011; L'iconografia rateriana: La più antica veduta di Verona: L'archetipo e l'immagine tramandata: Atti del seminario di studi (6 maggio 2011, Museo di Castelvecchio) / Ed. A. Arzone, E. Napione. Verona, 2012; *Rossi M. C.* Raterio // DBI. 2016. Vol. 86. P. 9–12; *Vignodelli G.* Attone e Raterio: Un dialogo tra storiografia e filologia // Filologia mediolatina. 2017. Vol. 24. P. 221–288.

А. С. Ануфриева

РАТРА́МН [Ратрамн из Корби; лат. Rathramnus, Ratramnus] († ок. 868, вероятно, Корби), монах-бенедиктинец, средневек. богослов.

Жизнь. О жизни Р. почти ничего не известно. Кроме заглавий трудов его имя встречается лишь неск. раз у др. авторов IX в. В 849 г. ему направил дружеское письмо *Луп* из Ферьера (Серват Луп), рассказывая, как хлопотал перед *Гинкмаром,* архиеп. Реймсским (845–882), о деле их общего знакомого (*Servati Lupi* Ep. 79 // MGH. Epp. T. 6. P. 71–72). В 850 г. *Рабан Мавр* (ок. 780–856) в письме тому же архиеп. Гинкмару упомянул среди сочинений, к-рые тот прислал ему с просьбой составить о них суждение, записанное вместе с трудами *Готшалька* из Орбе (ок. 803–807 — ок. 867–869) письмо Р. (nugas Gotescalci, quas kartula Ratramni monachi subsequuta est — *Raban. Maur.* Ep. 43 // MGH. Epp. T. 5. P. 487–488). Готшальк в июле 849 г. послал Р. хвалебное стихотворение в ответ на его стихотворные письма (*Godescalci* Carmen ad Rathramnum // MGH. AA. Poet. T. 3. P. 733–737). Архиеп. Гинкмар Реймсский в соч. «О едином, а не тройном Божестве» (ок. 855–857) наряду с «богохульством Готшалька» писал также об «измышлениях Ратрамна», вероятно имея в виду некий несохранившийся трактат о Троице, адресованный Хильдегару, еп. Мо (854 или 855 — ок. 875) (*Hincmar.* De una et non trina Deitate // PL. 125. Col. 475, 500, 512). В трактате «О предопределении Божием и свободном произволении» (859) Гинкмар назвал Р. в числе сторонников учения Готшалька о двойном предопределении (*Idem.* De praedest. 5 // Ibid. Col. 90). Во введении к толкованию Р. на канон Ахенского Собора 852 г. о матерях, случайно умертвивших своих младенцев, к-рое сохранилось в рукописи 2-й пол. IX в., богослов назван «достопочтенным мужем» (venerabilis vir) и «знаменитейшим учителем во Франкии» (nominatissimus in Francia magister) (*Schmitz.* 1982. S. 385). Из этих скудных упоминаний, а также из сочинений самого Р. можно лишь в общих чертах восстановить его биографию.

Не ранее 825 г. он стал монахом в бенедиктинском аббатстве *Корби* (его имя отсутствует в перечне корбийских монахов, включенном в 825 в «Поминальную книгу» мон-ря *Райхенау*). Был рукоположен во пресвитера (дата неизв.). Исследователи предполагают, что наставником Р. был католич. св. *Пасхазий Радберт* († между 856 и 865, аббат Корби между 843–844 и 849–851). Позднее Р. сам преподавал в монастырской школе Корби, среди его учеников был Готшальк. Последнее известное сочинение Р.— «Против обвинений греков, хулящих Римскую Церковь» (Contra Graecorum opposita Romanam Ecclesiam infamantium) — было написано ок. 868 г.; вероятно, вскоре после этого он умер.

Сочинения. Все сохранившиеся сочинения Р. были созданы в ответ на вопросы высокопоставленных духовных и светских лиц. В произведениях затрагиваются основные вопросы богословской полемики в империи *Каролингов* в IX в.: предопределение, рождение Христа Пресв. Девой Марией, учение о *Евхаристии,* исхождение Св. Духа. Датировка и обстоятельства создания мн. сочинений Р. остаются спорными. Согласно Ж. П. Буо (*Bouhot.* 1976. P. 77–88), наиболее раннее из них — «О Теле и Крови Господа» (De corpore et sanguine Domini) — было написано в 1-й пол. 843 г. (исследователи предлагают также др. датировки: после 844, ок. 849–850, сер. 50-х гг. IX в. или даже 859 — подробнее см. в ст. *Пасхазий Радберт*) как ответ на богословские вопросы франк. кор. *Карла Лысого* (840–877, император с 875), посетившего Корби на один из главных церковных праздников. Карл Лысый спрашивал, присутствует ли Тело Христово в Евхаристии «по образу таинства, таинственно» (in mysterio) или «по истине, реально» (in veritate), а также тождественно ли это Тело «историческому» Телу Христа, рожденного Пресв. Девой Марией. Причиной вопросов Карла Лысого, по-видимому, стали споры, вызванные в среде франк. духовенства сочинением Пасхазия Радберта «О Теле и Крови Господа» (De corpore et sanguine Domini, ок. 831–833; 2-я редакция — 843 или 844; считается, что трактат был подарен королю на Рождество 843 г. или на Пасху 844 г.). В нем Пасхазий утверждал присутствие в Евхаристии «исторического» Тела Христова и материальное превращение в Него хлеба и вина. Р., прямо не полемизируя со своим аббатом и не называя его по имени, осудил подобную трактовку, но при этом утверждал, что «отрицать присутствие Тела и Крови Христовых в Евхаристии нечестиво не только в словах, но и в мыслях» (цит. по: *Boileau J.* Dissertatio in librum De corpore et sanguine Domini. 7 // PL. 121. Col. 188). Согласно Р., в Св. Дарах истинно оказываются явлены (vere existent) Тело и Кровь Христа, но невидимо, через «незримую Божию силу» (per invisibilem potentiam Dei — *Ratramni Corbeienensis monachi* De corpore et sanguine Domini librum. 43 // PL. 121. Col. 145), а не на уровне телесного и доступного человеческим чувствам явления. Хлеб и вино служат только в качестве образа (figura) или покрова для свершающегося таинства. При этом для человеческих чувств они не изменяют своего вещественного облика и свойств. Присутствие же в них «духовного» Тела и «духовной» Крови Христовых может быть воспринято только очами веры. При этом сохранение хлебом и вином своей материальной сущности не уменьшает действенной силы таинства на верующих (sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritualisque sanguis existit: non quod duarum sint existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus, verum una eademque res, secundum aliud species panis et vini consistit, secundum aliud autem corpus est et sanguis Christi — Ibid. Col. 135). Это позволяет Р. сравнить Евхаристию с др. таинствами (Крещение, Миропомазание), в к-рых духовная

«божественная сила» (virtus divina) сообщается верным с помощью видимых вещей. Т. о., Р. утверждал реальное, а не символическое присутствие Христа в Евхаристии, но полагал это присутствие «духовным», не изменяющим субстанции хлеба и вина (подробнее см.: *Chazelle*. 1992; *Fulton*. 2002. P. 47–59).

В средние века трактат Р. был известен мало (сохр. 9 рукописей). Часто автором соч. «О Теле и Крови Господа» называли некоего Бертрамна (искаженное имя Р.) или Иоанна Скота Эриугену (он написал трактат о Евхаристии, не сохр.). В X в. с этим текстом был знаком каноник Флодоард из Реймса (*Flodoardi canonici Remensis* Historiae ecclesiae Remensis libri quatuor. III 15 // PL. 135. Col. 181), а также англосакс. аббат Эльфрик Эйншемский (*McCracken, Cabaniss*. 1957. P. 111). В сочинении о Евхаристии, автором к-рого ранее считался Герберт Аврилакский (Орийакский) (ок. 946–1003, папа Римский *Сильвестр II* с 999), а в наст. время — аббат Херигер Лобский († 1007), говорится, что учение Пасхазия Радберта о Евхаристии было оспорено Рабаном Мавром и «неким Ратрамном» (*Gerbertus*. De corpore et sanguine Domini. 1 // PL. 139. Col. 179). Мон. Сигиберт из Жамблу († 1112) в «Книге о церковных писателях» (ок. 1111) упомянул Р. (*Sigeberti Gemblacensis* Liber de scriptoribus ecclesiasticus. XCV // PL. 160. Col. 569), хотя в части рукописей приведено неверное написание его имени — Bertramnus (*McCracken, Cabaniss*. 1957. P. 113). В сер. XI в. к труду Р., называя автором этого сочинения Эриугену, апеллировал Беренгарий Турский (см. *Беренгар Турский;* ок. 1000–1088), к-рый усомнился в правильности взглядов Пасхазия Радберта на Евхаристию. Поскольку взгляды Беренгария Турского были повторно осуждены Латеранским Собором 1079 г. (см. в ст. *Ланфранк*), книга Р. также была признана сомнительной с т. зр. ортодоксии.

Вновь трактат «О Теле и Крови Господа» привлек внимание богословов уже в XVI в., в эпоху *Реформации*. Кард. Джон Фишер в трактате «Об истинности Тела и Крови Христа в Евхаристии» (*Iohannis Roffensis* De veritate corporis et Sanguinis Christi in Eucharistia. Coloniae, 1527), направленном против протестант. богослова Иоганна Эколампадия, использовал сочинение Р. для защиты католич. учения о Евхаристии от лютеран. Однако неизвестно, насколько хорошо Фишер был знаком с текстом. Он путает имя автора и называет его Barthramus Strabus (Ibid. Fol. 85). К тому же Фишер писал до выхода в свет editio princeps этого трактата (*Bertrami Presbyteri* De corpore et sanguine Domini Liber ad Carolum Magnum imperatorem. Coloniae, 1531). Тем не менее сочинение Р. было с интересом принято мн. деятелями Реформации, к-рые истолковали этот текст как признание средневек. католич. богословом не реального, а символического присутствия Христа в Св. Дарах. Эта искаженная трактовка идей Р. сохранялась в лит-ре до 2-й пол. XX в. (см.: *Chazelle*. 1992).

Поводом для написания трактата «О предопределении Божием» (De praedestinatione Dei) стал конфликт вокруг идей Готшалька, ученика Р. Готшальк, основываясь на творениях блж. Августина, сформулировал учение о двойном предопределении: одних людей — ко спасению, других — к осуждению. Главным оппонентом Готшалька выступил архиеп. Гинкмар Реймсский, который добился его осуждения на Соборах в Майнце (848) и в Кьерзи (849). Готшальк был заключен под стражу в мон-ре Овиллер, но продолжал активную переписку со своими сторонниками и распространение своих идей. В числе его корреспондентов был и Р., к-рому Готшальк адресовал стихотворное послание (MGH. AA. Poet. T. 3. P. 733). Р. включился в спор, написав «Письмо к другу» (не сохр., но о нем упоминает Рабан Мавр — MGH. Epp. T. 5. P. 487–488). Кор. Карл Лысый, желая быть в курсе дискуссии, затребовал экспертное мнение Р., к-рый написал трактат «О предопределении Божием» (вероятно, летом или осенью 849). Богослов поддержал идею Готшалька о двойном предопределении. Фактически трактат представляет собой комментированную подборку цитат из творений авторитетных зап. христ. писателей (блж. Августина, свт. Григория I Великого, Проспера Аквитанского, Кассиодора, Сальвиана Массилийского, Фульгенция Ферранда, еп. Исидора Севильского). Сохранилось 8 рукописей из Корби с их сочинениями, на манускриптах имеются пометки, сделанные Р. или его помощниками (*Pezé*. 2017). В 1-й книге Р. доказывает, что Промысл Божий определяет все события в мире. Также Р. рассматривает вопрос о предызбранности праведников. Вторая книга посвящена предопределению грешников к наказанию. По мнению Р., они предопределены к осуждению за грех, но не к самому греху, к-рый совершают по свободной воле. Т. о., Бог не является виновником греха, тогда как все добрые дела людей и само их спасение следует приписать только Его благодати. Так, Бог еще прежде сотворения мира, прежде, чем кто-либо мог иметь заслуги, своей неизменной волей захотел изъять тех или иных людей из всего множества осужденных, подпавших под первородный грех. Остальные — осужденные — предоставлены своей свободной воле, которая влечет их ко греху. Но им не избегнуть суда, т. к. Бог, заранее зная грехи, совершённые ими по свободной воле, назначил для них вечное наказание. Несмотря на осуждение и смерть Готшалька, спор о предопределении продолжался, но о дальнейшем участии в нем Р. свидетельств не сохранилось. Трактат был малоизвестен в средние века: сохранилось лишь 2 списка (IX и X вв.).

Вероятно, в нач. 50-х гг. IX в. (предположительно ок. 853) Р. написал мариологический трактат, известный под неск. заголовками: «О том, как Христос родился от Девы» (De eo quod Christus ex Virgine natus est; этот заголовок представлен в рукописях), «О Рождестве Христовом» (De nativitate Christi) и «О том, как Дева родила» (De partu Virginis). По форме произведение представляет собой письмо, адресат к-рого не назван. Р. указывает, что написал этот трактат для борьбы с распространившимся в Германии еретическим мнением о рождении Христа: якобы Он вышел из лона Богоматери не так, как обычные младенцы, а сверхъестественным образом: «...вышел из бока, из живота, из чресл или из верхних частей тела» (*Ratramni Corbeienensis monachi* De eo quod Christus ex Virgine natus est // PL. 121. Col. 84). Р. утверждал, что в таком случае это было бы уже не истинное рождение и Христос не принял бы всех свойств человеческой природы. Поскольку «всякое творение благо, а всякое благо почтенно, а то, что почтенно,— не постыдно, так и женское лоно не постыдно, но достойно» (Ibid. Col. 85),

и потому нет ничего постыдного для Христа и Богоматери в обыкновенном для людей способе рождения. При этом Р. утверждал, что Пресв. Дева Мария сохраняла девство «прежде рождения, во время рождения и после рождения» Христа. Согласно традиц. т. зр., Р. полемизировал с Пасхазием Радбертом, автором соч. «О том, как Дева родила» (между 844 и 846; *Paschas. Ratb.* De partu Virginis / Ed. E. A. Matter // *Idem.* De partu Virginis. De assumptione Sanctae Mariae Virginis. Turnhout, 1985. P. 109–162). По словам Пасхазия, дабы не запятнать девственной чистоты Богоматери, Христос был рожден от Нее неким чудесным образом, без мук, без истечения кровей, а не по общему закону природы. Согласно интерпретации Буо (*Bouhot.* 1976. P. 51–56), Р. написал свой труд по поручению Одона, аббата Корби (851–861). Произведение было адресовано Варину, аббату Корвея, и не связано с трактатом Пасхазия Радберта. Сочинение Р. сохранилось в 5 рукописях (самая ранняя — XII в., все происходят с Британских о-вов).

Неск. произведений Р. посвящено учению о душе. После Собора в Кьерзи (849), осудившего Готшалька, кор. Карл Лысый интересовался вопросами, поднятыми богословием Готшалька. Одним из них была проблема «всеобщей души». Король обратился к неск. известным богословам с просьбой о разъяснениях. В ответ Р. составил (ок. 853) подборку мнений авторитетных богословов (блж. Августина, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Григория I Великого, еп. Исидора Севильского, Кассиодора, Клавдиана Мамерта) о человеческой душе. Р. доказывал 2 положения: душа бестелесна и не находится в каком-то конкретном месте (incircumscripta). По словам богослова, поскольку человеческая мысль не ограничена ни временем, ни пространством, то и душа не может находиться в к.-л. определенном месте. Последнее утверждение вызвало резкое сопротивление архиеп. Гинкмара Реймсского, полагавшего, что Р. поддерживает тезис о существовании единой всеобщей души. Соч. «О душе» (De anima) сохранилось в 2 рукописях XII–XIII вв. (в обеих содержится также трактат Р. о рождении Христа). Позднее Р. вернулся к этой проблеме по просьбе бывш. аббата Одона, ставшего епископом Бове (861–881), и написал «Книгу о душе к Одону из Бове» (Liber de anima ad Odonem Bellovacensem, 863). В ней Р. опровергает утверждения не названного по имени монаха из аббатства Сен-Жермеде-Фли, ученика некоего ирландца Макария. Этот монах, интерпретируя сочинение блж. Августина «О количестве души», пытался доказать наличие общей и единой души. Р. указывает, что из утверждения Макария о том, что все люди есть по субстанции один человек, следует существование всего одной души и одного человека, а это абсурдно. Напротив, сам Р., разделяя понятия субстанции (как единичного) и природы (как совокупности общих характеристик), доказывал онтологическое первенство индивидуальных сущностей по отношению к общим понятиям (родам и видам) и т. о. существование отдельных человеческих душ. «Книга о душе...» сохранилась в единственной копии, сделанной в XVIII в. со средневек. рукописи, впосл. утраченной.

Сходные вопросы Р. затрагивал в послании к пресв. Римберту, который позднее стал архиепископом Гамбурга и Бремена (865–888). Предшественник и наставник Римберта, св. Ансгарий (см. *Ансгар;* † 865), был монахом в Корби, а затем в Корвее. В несохранившемся письме Римберт спрашивал у Р., можно ли считать представителями человеческого рода кинокефалов — песьеголовых существ, которые, согласно античным и средневек. представлениям, жили на крайнем севере Европы (см. *Кинокефалия*). По-видимому, Римберт, сопровождавший св. Ансгария в миссионерских поездках в Скандинавию, задавался вопросом о возможности крещения кинокефалов. В ответном послании (сохр. в рукописи XI в.; изд.: MGH. Epp. T. 6. P. 155–157; рус. пер.: Письмо св. Римберту. 2005) Р. указывал на то, что, хотя, по мнению церковных авторитетов, псоглавцев и следует причислить скорее к животным, те сведения о них, которые сообщил Римберт (что псоглавцы носят одежду, занимаются земледелием, содержат домашний скот и т. д.), заставляют думать, что они наделены разумной душой, а следов., принадлежат к человеческому роду. В 2020 г. в архиве г. Тронхейм (Норвегия) был обнаружен ответ Римберта на послание Р. (*Malbos, Pezé.* 2020).

Позднее (во 2-й пол. 60-х гг. IX в.) Р. адресовал Римберту, занявшему к тому времени архиепископскую кафедру, а также Адальхарду I, аббату Корвея (823–826), послание о допустимом родстве при заключении брака. Из этого послания сохранилось 2 фрагмента (изд.: MGH. Epp. T. 6. P. 157–158; *Hoffmann, Pokorny.* 2011). По словам Р., браки родственников до 6-го колена не одобряются, но недействительными считаются только браки родственников до 3-го колена. В ответ на просьбу своего бывш. ученика Иосифа (возможно, бывш. нотарий кор. Пипина Аквитанского, впосл. перешедший на службу к Карлу Лысому и ставший каноником кафедрального собора в Байё) Р. составил краткий комментарий на канон Собора в Майнце (852) о наказании женщин, случайно умертвивших во сне своих детей. Богослов ссылается на процедуру очищения от убийства, предусмотренную в ВЗ (Втор 21. 1–6), но далее отмечает, что проступок, совершённый ненамеренно и неосознанно, заслуживает снисхождения.

Последним крупным сочинением Р. стал трактат в 4 книгах «Против обвинений греков, хулящих Римскую Церковь» (Contra Graecorum opposita Romanam Ecclesiam infamantium, ок. 868). Он был написан в рамках полемики между Римской и К-польской Церквами. Патриарх К-польский свт. *Фотий I* в «Окружном послании» (867), разосланном в связи с вопросом о церковной юрисдикции Болгарии, выдвинул ряд обвинений против догматики, канонической и литургической практики Римской Церкви. Папа Римский *Николай I* (853–867) отправил послание епископам Галлии и Германии, обратился к ним за помощью в разрешении богословских вопросов, прежде всего вопроса об исхождении Св. Духа от Сына (*Jaffé.* RPR. N 2879–2883). На эту просьбу откликнулись Эней, еп. Парижский (858–870), Одон, еп. Бове (его сочинение не сохр.), и Р. В начале трактата Р. сразу обращается к вопросу о *Filioque*. В первых 3 книгах он, цитируя Свящ. Писание, а также творения греч. и лат. отцов Церкви, пытается показать, что вера латинян в исхождение Св. Духа и от Отца и от Сына имеет основание в традиции и никогда не менялась. В 4-й книге он переходит к рассмотрению обычаев Римской Церкви, осуждаемых свт. Фотием: иных, чем у греков, постных дней и продолжительно-

сти постов, обычая лат. духовенства брить бороду, дозволения только епископам, но не священникам совершать *конфирмацию*. Много внимания Р. уделяет защите *целибата*. Заканчивается трактат отповедью визант. императорам, «пожелавшим занять место Христа» (*Ratramni Corbeienensis monachi* Contra Graecorum opposita Romanam Ecclesiam infamantium. IV 8 // PL. 121. Col. 335), и защитой первенства Римской кафедры по отношению к К-польской (*Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006. С. 66–71). Трактат сохранился в 3 рукописях, во всех анонимно. Авторство Р. устанавливается на основании каталога б-ки аббатства Корби (XII в.).

Не сохранился трактат Р. о троичности Божества, однако в общих чертах его содержание можно восстановить по упоминанию архиеп. Гинкмаром Реймсским (*Hincmari archiepiscopi Rhemensis* De una et non trina Deitate // PL. 125. Col. 500). Гинкмар считал некорректной последнюю фразу гимна «Sanctorum meritis inclita gaudia» — «Te trina deitas unaque poscimus» (Тебя, единое и тройное Божество, просим) из-за неправильного употребления эпитета «trina» по отношению к Божеству. На противоположную позицию встал Готшальк. Р. написал трактат в его поддержку, утверждая традиционность данной формулы и приводя цитаты из творений свт. Илария Пиктавийского и блж. Августина.

Соч.: Opera omnia // PL. 121. Col. 1–346, 1154–1156; Epistolae / Ed. E. Dümmler // MGH. Epp. T. 6. P. 149–158; *Willmart A.* L'opuscule inédite de Ratramne sur la nature d'âme // RBen. 1931. Vol. 43. P. 207–223; Liber de anima: Ad Odonem Bellovacensem / Ed. C. Lambot. Namur, 1952; *Canal M.* La virginidad de María según Ratramno y Radberto, monjes de Corbie: Nueva edición de los textos // Marianum. R., 1968. Vol. 30. P. 53–110; De corpore et sanguine Domini: Texte original et notice bibliographique / Éd. J. N. Bakhuizen van der Brink. Amst., 1974; De praedestinatione Dei / Transl., crit. ed. T. Roberts. Ann Arbor, 1977; *Schmitz G.* Schuld und Strafe: Eine unbekannte Stellungnahme des Rathramnus von Corbie zur Kindestötung // DA. 1982. Bd. 38. S. 363–387; Письмо св. Римберту о людях с песьими головами / Пер.: В. В. Рыбаков // ДГВЕ, 2003: Мнимые реальности в античных и средневек. текстах / Ред.: Т. Н. Джаксон. М., 2005. С. 424–434; *Hoffmann H., Pokorny R.* Ratramnus von Corbie «De propinquorum coniugiis»: Ein zweites Blatt des fragmentarischen Briefgutachtens // DA. 2011. Bd. 67. S. 1–18.

Лит.: *Martin J.* Ratramne: Une conception de la Cène au IXe siècle. P., 1891; *Ernst J.* Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie: Mit besonderer Berücksichtigung der Stellung des Rhabanus Maurus und des Ratramnus zu derselben. Frieburg i Br., 1896; *Naegle A.* Ratramnus und die heilige Eucharistie: Zugleich eine dogmatisch-historische Würdigung des ersten Abendmahlsstreites. W., 1903; *Dräseke J.* Ratramnus und Photios // BZ. 1909. Bd. 18. S. 396–421; *Малицкий Н. В.* Евхаристический спор на Западе в IX в. Серг. П., 1917. 2 т.; *Geiselmann J. R.* Die Eucharistielehre der Vorscholastik. Paderborn, 1926; *Gliozzo C.* La dottrina della conversione Eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbia. Palermo, 1945; *Delhaye Ph.* Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle. Namur, 1950; *Fahey J. F.* The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie. Mundelein, 1951; *McCracken G., Cabaniss A.* Early Medieval Theology. Louisville; L., 1957. P. 109–147; *García Junceda J. A.* El realismo moderado en el siglo IX: Ratramno de Corbie // Revista de la Universidad de Madrid. 1969. Vol. 18. P. 181–202; *Bouhot J.-P.* Étude historique des œuvres de Ratramne moine de Corbie au IXe siècle: Diss. P., 1974. 2 vol.; *idem.* Ratramne de Corbie: Histoire littéraire et controverses doctrinales. P., 1976; *idem.* Ratramne de Corbie // DSAMDH. 1988. Vol. 13. P. 147–153; *Ganz D.* The Debate of Predestination // Charles the Bald: Court and Kingdom: Papers based on a Colloquium held in London in April 1979. Oxf., 1981. P. 353–373; *Chazelle M.* Figure, Character and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy // Traditio. Camb., 1992. Vol. 47. P. 1–36; *eadem.* Exegesis in the Ninth-Century Eucharist Controversy // The Study of the Bible in the Carolingian Era / Ed. C. Chazelle, B. van N. Edwards. Turnhout, 2003. P. 167–187; *Cristiani M.* Tempo rituale e tempo storico, comunione cristiana e sacrificio: Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo // Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Collectanea. Spoleto, 1997. Vol. 8. P. 113–131; *Otten W.* Between Augustinian Sign and Carolingian Reality: The Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie // Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis. s'-Gravenhage, 2000. Vol. 80. P. 137–156; *Fulton R.* From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200. N. Y., 2002; *Шишков А. М.* Средневек. интеллектуальная культура. М., 2003. С. 33–37; *Phelan O. M.* Horizontal and Vertical Theologies: «Sacraments» in the Works of Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie // HarvTR. 2010. Vol. 103. P. 271–289; *Pezé W.* The Making of the «De praedestinatione» of Ratramnus of Corbie (Including the Identification of a New Personal Manuscript) // The Annotated Book in the Early Middle Ages: Practices of Reading and Writing / Ed. M. Teeuwen, I. van Renswoud. Turnhout, 2017. P. 125–156; *Malbos L., Pezé W.* Une lettre inédite de Rimbert de Corvey à Ratramne de Corbie sur les cynocéphales // Revue d'histoire et d'archéologie des Hauts-de-France. Lille, 2020. Vol. 2. P. 73–85.

И. И. Аникьев

РА́ТЦИНГЕР [нем. Ratzinger] Йозеф Алоизий (род. 16.04.1927, Марктль, Бавария, Германия), папа Римский Бенедикт XVI (19 апр. 2005 — 28 февр. 2013), ныне папа Римский на покое (лат. Papa Emeritus); католич. богослов.

До избрания на Папский престол. Отец, Йозеф Ратцингер (1877–1959), служил офицером сельской полиции. Р. был младшим из 3 детей. Его детство пришлось на время прихода к власти в Германии А. *Гитлера* (янв. 1933). В апр. 1939 г. мальчика отправили учиться в малую семинарию св. Михаила в г. Траунштайн; одновременно он обучался в гос. гимназии Кимгау. В 1941 г. принят в нацистскую молодежную орг-цию — гитлерюгенд (с 1939 членство в этой орг-ции было обязательно для юношей, достигших 14-летнего возраста). В авг. 1943 г. Р. вместе с др. семинаристами из Траунштайна был призван на вспомогательную службу в часть противовоздушной обороны, расположенную в мюнхенском пригороде Унтерфёринг, и оттуда переведен на зенитную батарею в мюнхенском р-не Людвигсфельд. Несмотря на прохождение службы, Р. имел возможность посещать занятия в мюнхенской гимназии. В дек. 1944 г. призван в вермахт и проходил начальную армейскую подготовку в Траунштайне. Узнав о смерти Гитлера, в нач. мая Р. дезертировал и вернулся домой. В мае 1945 г. он был интернирован амер. оккупационными властями; освобожден 19 июня. По возвращении сдал экзамены в гимназии и получил аттестат о среднем образовании.

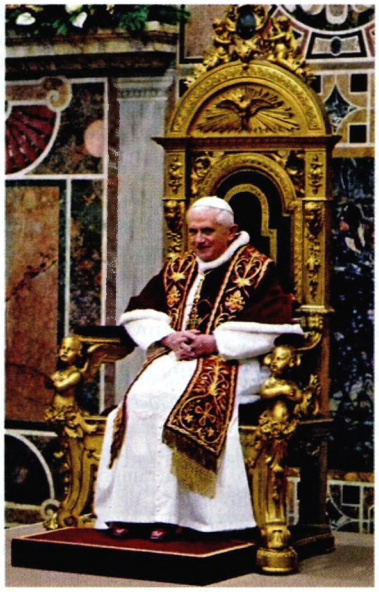
С 1946 г. Р. учился в семинарии: сначала в Высшей философской и богословской школе во Фрайзинге, с 1 сент. 1947 г.— в семинарии «Herzogliches Georgianum» при Мюнхенском ун-те. 8–9 мая 1948 г. посвящен в младшие чины, 28 окт.— в субдиакона, 29 окт. рукоположен во диакона. 29 июня 1951 г. кард. Михаэль фон Фаульхабер, архиеп. Мюнхенский и Фрайзингский (1917–1952), в кафедральном соборе Мюнхена рукоположил Р. и его брата Георга (1924–2020), а также еще 42 диаконов во пресвитеров. Р. получил назначение в Мюнхене на приход св. Мартина, а затем там же на приход Драгоценнейшей Крови Иисуса. В это же время (1951–1952) он продолжал обучение в Мюнхенском ун-те. 11 июля 1953 г. защитил диссертацию по богословию «Народ и дом Божий в учении блж. Августина о Церкви» (Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche).

1 окт. 1952 г. стал доцентом богословия в Высшей философской и богословской школе Фрайзинга;

преподавал там до 1958 г. В 1957 г. представил в Мюнхенском ун-те хабилитационную дис. «Богословие истории св. Бонавентуры» (Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura). Представленные к защите положения вызвали критику нем. богослова проф. М. Шмауса, поэтому Р. пересмотрел свою работу и 21 февр. 1957 г. выступил с докладом «Единство фундаментально-теологического и догматического взгляда на Церковь» (Die Einheit zwischen fundamentaltheologischer und dogmatischer Betrachtungsweise der Kirche). Получив высшую научную степень по богословию (doctor habilitatus), в 1958 г. он стал профессором догматики и фундаментального богословия в Высшей философской и богословской школе Фрайзинга.

В 1959–1963 гг. профессор фундаментального богословия в Рейнском ун-те в Бонне. Затем Р. перешел на кафедру догматического богословия и истории догматов Вестфальского ун-та в г. Мюнстере; здесь он преподавал до 1966 г. С 1964 г. член Экуменической рабочей группы евангелических и католических богословов (Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen), объединявшей немецких протестант. и католич. теологов для экуменического богословского диалога (членство в этой группе Р. сохранил до избрания на Папский престол). По рекомендации проф. Г. *Кюнга* в 1966 г. Р. был приглашен на кафедру католич. догматики Тюбингенского ун-та. Принимал участие в издании международного богословского ж. «Concilium», основанного в 1965 г. и ставшего трибуной для сторонников «новой теологии» в Римско-католической Церкви. В 1969 г. из-за разногласий с Кюнгом и его сторонниками Р. покинул Тюбинген. В том же году получил место профессора кафедры догматического богословия и истории догматов Регенсбургского ун-та; занимал эту должность до 1977 г. В 1976–1977 гг. был вице-президентом этого ун-та. В противовес ж. «Concilium» католич. богословы — Х. У. фон *Бальтазар*, В. *Каспер*, А. де *Любак* и Р.— в 1972 г. основали ж. «Communio», отражавший позицию Папского престола (журнал издается и в настоящее время).

На начавшемся в 1962 г. *Ватиканском II Соборе* Р. стал частным советником по богословским вопросам кард. Йозефа Фрингса, архиеп. Кёльнского (1942–1969), одной из ключевых фигур в работе Собора. В 1963 г. папа Римский *Павел VI* (1963–1978) назначил Р. соборным экспертом (peritus). После завершения Собора Р. был приглашен на работу в Римскую курию. В 1966–1972 гг. был советником Комиссии по пересмотру Кодекса канонического права, в 1968–1973 гг.— советником Конгрегации католического образования. В 1969 г. назначен членом Международной богословской комиссии. 26 июня 1976 г. папа Римский пожаловал ему титул почетного *прелата*.



Папа Римский Бенедикт XVI. Фотография. 2011 г.
Фото: Peter Nguyen / Wikimedia Commons

24 марта 1977 г. папа Павел VI назначил Р. архиепископом Мюнхенским и Фрайзингским. Епископское рукоположение 28 мая 1977 г. в кафедральном соборе Мюнхена совершил Йозеф Штангль, еп. Вюрцбургский (1957–1979), в сослужении Рудольфа Грабера, еп. Регенсбургского (1962–1982), и титулярного еп. Эрнста Тевеса, вспомогательного епископа Мюнхенского и Фрайзингского архиеп-ства (1968–1984). Тогда же состоялся ингресс Р. на кафедру архидиоцеза.

На консистории 27 июня 1977 г. Павел VI пожаловал Р. достоинство кардинала-пресвитера с титулярным храмом Санта-Мария-Консолатриче-аль-Тибуртино. В этот же день ему, как архиепископу-митрополиту Мюнхенскому и Фрайзингскому, был вручен *паллий*. Тогда же он был назначен членом Секретариата по содействию христианскому единству. Как архиепископ и кардинал, Р. принял участие в 4-й ординарной ассамблее Всемирного синода епископов (Ватикан, 30 сент.— 29 окт. 1977).

После смерти папы Римского Павла VI Р. участвовал в конклаве (25–26 авг. 1978), завершившемся избранием на Папский престол Венецианского патриарха кард. Альбино Лучани (папа Римский *Иоанн Павел I* в авг.—сент. 1978). На конклаве (14–16 окт.), собравшемся после неожиданной кончины Иоанна Павла I, при участии Р. новым папой Римским был избран кард. Кароль Юзеф Войтыла, архиеп. Краковский (папа Римский *Иоанн Павел II* в 1978–2005).

Р. участвовал в 1-м пленарном собрании коллегии кардиналов (Ватикан, 5–9 нояб. 1979) и в 5-й ординарной ассамблее Всемирного синода епископов (Ватикан, 26 сент.–25 окт. 1980). По окончании работы синода Р. стал членом Генерального секретариата Всемирного синода епископов (до 1983). 30 нояб. 1979 г. назначен членом Смешанной православно-католической комиссии по богословскому диалогу, состав к-рой был объявлен Иоанном Павлом II и К-польским патриархом *Димитрием I (Пападопулосом)* во время визита папы Римского на Фанар. В 1981 г. Р. вошел в состав Комиссии по пересмотру Кодекса канонического права (новый Кодекс утвержден в 1983 — см. *Codex iuris canonici*).

В кон. 1981 г. папа Иоанн Павел II, считая Р. идеологическим единомышленником, перевел его на постоянную работу в Римской курии: 25 нояб. Р. был назначен префектом Конгрегации вероучения и одновременно председателем *Папской библейской комиссии* и председателем Международной богословской комиссии. В связи с этими назначениями 15 февр. 1982 г. он был освобожден от управления архиеп-ством.

1 марта Р. приступил к исполнению обязанностей префекта Конгрегации вероучения, ключевой дикастерии в Римской курии. Эту должность он занимал в течение всего понтификата Иоанна Павла II; даже по достижении в апр. 2002 г. возраста 75 лет, в к-ром сотрудникам курии полагается уходить на покой, Р. не смог оставить этот пост, т. к. Иоанн Павел II отказался принимать его

прошение об отставке. Р. получил назначения и в др. дикастериях: 5 дек. 1981 г. он стал членом Совета по общественным делам Церкви (после куриальной реформы 1988 г. Совет 2-го отдела Гос. секретариата (международные дела)); 30 дек. того же года был включен в состав Конгрегации по делам епископов; 30 нояб. 1982 г.— Конгрегации таинств и богослужения; в 1983 г.— 24 янв.— Конгрегации католического образования (в 60–70-х гг. он был консультантом этой конгрегации); 12 окт.— Конгрегации Восточных Церквей; 14 нояб. назначен членом Верховного трибунала Апостольской сигнатуры; 21 нояб— Папской комиссии по пересмотру Кодекса канонического права Восточных Церквей; 6 дек.— Конгрегации евангелизации народов; в 1984 г.— 19 янв.— Папской комиссии по аутентичному толкованию Кодекса канонического права; 7 марта — Конгрегации по делам духовенства; 15 апр.— Конгрегации по канонизации святых; 18 дек.— Конгрегации богослужения (отделена от Конгрегации таинств); 1 марта 1989 г.— Конгрегации богослужения и дисциплины таинств (снова объединены); 12 июня того же года стал советником Папской комиссии по Лат. Америке; 17 мая 1993 г. вошел в состав Папского совета по культуре; 5 февр. 2001 г. стал членом Папской комиссии «Ecclesia Dei», осуществляющей общее руководство церковными институтами, связанными с дособорной (т. е. до II Ватиканского Собора (1962–1965)) литургической практикой. 10 июня 1986 г. папа Иоанн Павел II назначил Р. председателем комиссии по подготовке нового Катехизиса Католической Церкви, к-рый должен был заменить принятый ранее по решению *Тридентского Собора* (1545–1563) (в 1992 папа Римский одобрил новый Катехизис Католической Церкви; в 1996 Р. утвердил его перевод на рус. язык). Будучи куриальным кардиналом, участвовал во всех собиравшихся в это время в Ватикане ассамблеях Всемирного синода епископов; был членом Генерального секретариата Всемирного синода епископов.

Буллой от 5 апр. 1993 г. Р. был возведен в достоинство кардинала-епископа субурбикарного диоцеза Веллетри-Сеньи. После смерти кард. Агостино *Казароли* (9 июня 1998) назначен вице-деканом коллегии кардиналов (6 нояб. 1998). После ухода на покой 30 нояб. 2002 г. декана коллегии кардиналов Бернардена Гантена (1922–2008) Р. стал субурбикарным епископом Остии, сохранив за собой также субурбикарную кафедру Веллетри-Сеньи, и деканом коллегии кардиналов.

Во главе Конгрегации вероучения Р. занимался решением сложных проблем, связанных как с оформлением групп и движений, к-рые не признавали нового курса церковной политики, провозглашенного II Ватиканским Собором, с опасностью церковных расколов, так и с ростом влияния *освобождения теологии*, идейно близкой к марксизму. Консервативное движение седевакантизма (его участники отвергали любое реформирование католицизма), заявившее о себе в 70-х гг. XX в., сначала имело локальный характер и не вызывало беспокойства у Папского престола. Однако в мае и окт. 1981 г. проживавший в Зап. Европе вьетнамский архиеп. Нго Динь Тук (не мог вернуться во Вьетнам по политическим мотивам) рукоположил 3 епископов, которые не признавали папу Иоанна Павла II законным понтификом. 25 февр. 1982 г. архиепископ выступил в мюнхенском храме св. Михаила с декларацией «Qualis est aspectus» и объявил Папский престол вакантным. 12 марта 1983 г. Р. подписал нотификацию Конгрегации вероучения «Excellentissimus Dominus Petrus», в которой указывалось на автоматическое применение церковного отлучения к архиепископу, совершившему епископские рукоположения без папского мандата, и к рукоположенным им епископам (такое наказание предусматривал декрет Верховной Конгрегации Sanctum Officium от 9 апр. 1951) (AAS. 1983. Vol. 75. P. 392–393).

В мае 1983 г. Конгрегация вероучения обнародовала нотификацию с осуждением деятельности Жоржа де Нанта, основателя Лиги католической контрреформации, к-рый обвинял папу Римского Иоанна Павла II в ереси и церковном расколе. Нанту предписывалось отказаться от нападок на II Ватиканский Собор и на пап Римских Павла VI и Иоанна Павла II (L'Osservatore Romano. Vat., 1983. 16/17 maggio. P. 2).

С 1979 г. обострился конфликт Папского престола с традиционалистским Священническим братством св. Пия X, основанным архиеп. Марселем Франсуа *Лефевром*. 21 нояб. 1983 г. Лефевр и браз. еп. А. ди Кастру Майер направили папе Иоанну Павлу II открытое послание, призвав его отказаться от «заблуждений II Ватиканского Собора»: ереси экуменизма, протестантского принципа коллегиальности управления Церковью, ущемляющего папскую власть, и др. (Открытое послание папе Иоанну Павлу II архиеп. М. Лефевра и еп. А. де Кастро Майера / Пер.: В. Пономарев // Покров: Альм. рос. католиков. М., 2000. Вып. 8. С. 95–97). 29 июня 1987 г. Лефевр объявил о намерении рукоположить неск. епископов для братства св. Пия X без папского мандата. Р. было поручено вести переговоры с Лефевром. 5 мая 1988 г. в Риме был подписан компромиссный протокол о достигнутых соглашениях, по к-рому архиепископ получал разрешение рукоположить одного епископа для братства св. Пия X. Однако практические вопросы рукоположения согласовать не удалось. 30 июня 1988 г. Лефевр без папского разрешения рукоположил 4 епископов. В тот же день он сам, сослуживший ему еп. А. ди Кастру Майера и 4 рукоположенных епископа были отлучены от Церкви в силу совершения незаконного деяния (latae sententiae), что юридически оформило новый раскол Римско-католической Церкви.

В 80-х гг. XX в. Конгрегации вероучения пришлось принимать решения, касавшиеся теологии освобождения, к-рая получила широкое распространение в Лат. Америке. В инструкции «Libertatis nuntius» от 6 авг. 1984 г. была дана оценка этого направления богословской мысли и пастырской деятельности. Подчеркивалось, что внимание к решению именно социальных проблем имело следствием перекосы в деятельности ряда католич. теологов, священников и простых верующих: попечение о делах духовных оказалось отодвинуто на 2-й план заботами о мирских проблемах. Увлечение марксистскими идеями привело сторонников теологии освобождения «к катастрофической путанице между «бедными» Священного Писания и «пролетариатом» Карла Маркса». В инструкции осуждалось отвержение сторонниками этого течения социального учения Римско-католической Церкви, а также

«политическое переписывание Священного Писания» (AAS. 1984. Vol. 76. P. 876–909). 7 сент. 1984 г. Р. лично принял бразильского богослова францисканца Леонарду Боффа, одного из влиятельных представителей теологии освобождения, который, однако, не отказался от своих взглядов, изложенных в соч. «Церковь: Харизма и власть — опыты воинствующей экклезиологии» (Igreja: Carisma e poder — ensaios de eclesiologia militante). 11 марта 1985 г. Р. подписал нотификацию Конгрегации вероучения, где говорилось, что труд Боффа противоречит католич. вероучению (AAS. 1985. Vol. 77. P. 756–762).

22 марта 1986 г. Р. подписал инструкцию Конгрегации вероучения «Libertatis conscientia», посвященную вопросам христ. свободы и освобождения. В документе было представлено доктринальное учение католич. Церкви по этим вопросам. Именно оно должно было заполнить пробел в церковном учительстве и вытеснить т. о. теологию освобождения, чуждую полноте учительства Церкви (AAS. 1987. Vol. 79. P. 554–599).

29 июня 2002 г. находившийся в расколе с Римско-католической Церковью еп. Ромуло Антонио Браши рукоположил в священнический сан 7 женщин. Поскольку за участие в этой акции женщины не принесли покаяния, к которому их призвала Конгрегация вероучения, декретом от 5 авг. Р. наложил на них церковное отлучение (L'Osservatore Romano. Vat., 2002. 5/6 agosto. P. 5), а декретом от 21 дек. отклонил поданную апелляцию (AAS. 2003. Vol. 95. P. 271–273).

После II Ватиканского Собора в Римско-католической Церкви много внимания уделялось политике экуменизма и межрелиг. диалога. Конгрегация вероучения как экспертный орган принимала участие в экуменической деятельности, именно она проверяла экуменические документы на соответствие католич. вероучению. 27 марта 1982 г. обнародованы составленные под рук. Р. «Замечания» к докладу, подготовленному Международной англикано-католической комиссией (подводились итоги 12-летней работы комиссии). Основной вывод «Замечаний» заключался в неприемлемости для католич. Церкви используемых в докладе формулировок, поскольку они имеют двусмысленный характер и позволяют каждой из сторон экуменического диалога трактовать их по-своему (AAS. 1982. Vol. 74. P. 1060–1074). 6 авг. 2000 г. Р. подписал декларацию «Dominus Iesus», где было сформулировано доктринальное учение Римско-католической Церкви о межхристианском и межрелигиозном диалоге, обозначены недопустимые уклонения в релятивизм и субъективизм (AAS. 2000. Vol. 92. P. 742–765). Декларация закрепила положение о Божественном Откровении в католич. Церкви: «...необходимо твердо верить как в истину католического вероучения, что вселенский спасительный замысел Триединого Бога дарован раз и навсегда и исполнен в тайне воплощения, смерти и Воскресения Сына Божия» (Ibid. P. 755). Документ уточнил офиц. определение католич. Церкви, сделанное на II Ватиканском Соборе: «Словосочетанием «subsistit in» («пребывает в».— *Авт.*) II Ватиканский Собор стремился уравновесить два вероучительных высказывания: с одной стороны, что Церковь Христова, несмотря на разделения, существующие между христианами, пребывает в полноте лишь в Католической Церкви; с другой стороны, то, что вне ее ограды также можно встретить множество крупиц святости и истины» (Ibid. P. 758). Нехрист. верования в декларации были названы «крупицами духовности, которые дарует Бог» (Ibid. P. 763). Декларации «Dominus Iesus» предшествовало разъяснение о выражении «Церкви-сестры», подписанное Р. и разосланное всем католич. епископским конференциям в качестве обязательного к исполнению документа (однако оно не было опубликовано в офиц. бюллетене «*Acta Apostolicae Sedis*»). В разъяснении уточнялось, что ««Церквами-сестрами» являются между собой лишь Поместные Церкви (или группы таких Церквей, примером чему служат патриархаты или церковные провинции). И если использовать термин «Церкви-сестры» в его истинном смысле, то будет очевидно, что Святая Католическая Апостольская Церковь является никак не сестрой, но матерью всех Поместных Церквей» (Nota sull'espressione «Chiese-Sorelle» от 30 июня 2000 — L'Osservatore Romano. Vat., 2000. 28 ottobre. P. 6).

Как отклонение от офиц. линии Папского престола в отношениях с другими религиями было осуждено учение о религ. плюрализме бельг. иезуита Жака Дюпюи (1923–2004) (нотификация «In seguito» от 24 янв. 2001 — Ibid. 2001. 26/27 febbr. P. 11). До 1995 г. Дюпюи был офиц. консультантом Папского совета по межрелигиозному диалогу, однако впосл. в сочинениях он пришел к отрицанию уникальности спасительной миссии Иисуса Христа.

Конгрегация вероучения в период, когда ее возглавлял Р., рассмотрела и несколько весьма резонансных частных случаев. Это были публикации трудов тех католич. богословов, к-рые в своих произведениях недопустимым образом выходили за рамки католич. вероучения, а также высказывания нек-рых преподавателей католич. ун-тов, сделанные с неприемлемых для Церкви позиций. Так, посланием «Questa Congregazione» от 25 июля 1986 г. Конгрегация вероучения предписала отстранить от преподавания профессора Католического ун-та Америки Ч. Каррана, который среди прочего говорил о моральной оправданности и законности гомосексуальных союзов (AAS. 1987. Vol. 79. P. 116–118). Нотификацией от 2 янв. 1997 г. были признаны еретическими взгляды Тиссы Баласурии, католич. теолога из Шри-Ланки, сам он отлучен от Церкви (L'Osservatore Romano. Vat., 1997. 5 gennaio P. 2; через год, после того как Баласурия признал допущенные ошибки и согласился на предварительное утверждение своих сочинений церковными властями, решение о церковном отлучении было отменено). Нотификацией «Pater Antonius» от 24 июня 1998 г. были осуждены как несовместимые с христианством труды иезуита Энтони де Мелло, представляющие собой синтез учений буддизма, индуизма, восточных притчей и мистических историй с христианской догматикой (AAS. 1998. Vol. 90. P. 833–834). Конгрегация вероучения осудила ошибочные положения и двусмысленные с т. зр. католической догматики идеи, обнаруженные в работах испанского редемпториста Марсиано Видаля Гарсии (нотификация «Uno dei compiti» от 22 февр. 2001 — AAS. 1998. Vol. 93. P. 545–555). 13 дек. 2004 г. Р. подписал нотификацию о соч. «Иисус — символ Бога» (Jesus Symbol of God, 1999) амер. иезуита Роджера Хейта (президент Католического богословско-

го об-ва Америки в 1994–1995); поскольку в этом произведении содержались доктринальные ошибки, противоречившие католич. вероучению, автору запрещалось преподавать католическое богословие (AAS. 2005. Vol. 97. P. 194–203).

В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. известность получили сочинения Вассулы Райден, правосл. писательницы греч. происхождения, проживающей в Швейцарии. Райден утверждала, что ее книги — это «откровения», полученные в беседе с Иисусом Христом, Который будто бы общался с нею посредством «автоматического письма». В связи с ростом популярности среди католиков идей, излагаемых Райден, Конгрегация вероучения выпустила офиц. нотификацию «Molti Vescovi» (6 окт. 1995). В документе говорилось, что сочинения Райден не носят сверхъестественного характера, противоречат католич. вероучению; епископату вменялось в обязанность разъяснять это в диоцезах (AAS. 1996. Vol. 88. P. 956–957).

Как префект Конгрегации вероучения, Р. выступал за укрепление внутрицерковной дисциплины в том, что касалось публикации и распространения катехетической лит-ры. С учетом негативного опыта, связанного с *«Голландским катехизисом»*, 7 июля 1983 г. Р. подписал указания, запрещавшие *епископским конференциям* публиковать национальные катехизисы без предварительного утверждения их Папским престолом (AAS. 1984. Vol. 76. P. 45–52).

Стремясь к искоренению распространившихся после II Ватиканского Собора заблуждений о всеобщем священстве христиан и возможности совершения Евхаристии в отсутствие рукоположенных священников, Р. направил всему католич. епископату циркулярное послание «Sacerdotium ministeriale» от 6 авг. 1983 г. с предписанием разъяснять пастве, что верующие, не имеющие рукоположения и осмеливающиеся организовывать евхаристическое богослужение, тем самым отделяют себя от Христа и католич. Церкви (AAS. 1983. Vol. 75. P. 1001–1009). Борьбу с этим заблуждением Р. вел и на доктринальном уровне: нотификацией «Le Professeur Edward» от 15 сент. 1986 г. Конгрегация вероучения осудила взгляды бельгийского теолога-доминиканца Эдварда Схиллебекса, который считал возможным выбирать мирян для исполнения священнических обязанностей (AAS. 1987. Vol. 79. P. 221–223).

Ряд документов, принятых Конгрегацией вероучения в период, когда ее возглавлял Р., был посвящен вопросам сакраментального и пастырского окормления верующих. Документ «Non sono mancate» напомнил всем католикам, что моральные нормы, предписанные энцикликой Павла VI «Humanae vitae», продолжают действовать, в частности, в том, что касается абсолютного запрета на контрацепцию (L'Osservatore Romano. Vat., 1989. 2 febbr. P. 1). Была определена позиция Римско-католической Церкви в отношении новых медицинских технологий в сфере деторождения. Вышедшая за подписью Р. инструкция «Donum Vitae» от 22 февр. 1987 г. запрещала католикам участвовать в изучении эмбрионов человека, если таковые исследования ведут к гибели этих эмбрионов; запрещались экстракорпоральное оплодотворение и суррогатное материнство (AAS. 1988. Vol. 80. P. 70–102).

В связи с развернувшейся в католич. Церкви дискуссией об окормлении таинствами лиц, к-рые прекратили жить в законном церковном браке и при жизни законного супруга вступили в новые супружеские отношения, Р. от лица Конгрегации вероучения направил всем католич. епископам послание «Annus Internationalis Familiae» от 14 сент. 1994 г., где указал, что такие люди не могут быть допущены до причастия (AAS. 1994. Vol. 86. P. 974–979).

Развитию новых технологий и возможности их использования, в т. ч. для профанации тайны исповеди, был посвящен декрет «Quo, ad poenitentiae» от 23 сент. 1983 г.: церковное отлучение автоматически налагалось на использующих к.-л. технические средства для записи или обнародования того, что говорится священником или кающимся на исповеди, будь то подлинная или сфабрикованная запись, сделанная как самим кающимся, так и сторонними лицами (AAS. 1988. Vol. 80. P. 1367).

Ввиду распространения в католической Церкви обрядов экзорцизма с активным участием мирян Р. направил всем епископам-ординариям послание «Inde ab aliquot» от 29 сент. 1985 г.: на епископат была возложена обязанность следить за неукоснительным исполнением норм канонического права, предписывающих, что совершение обрядов экзорцизма строго зарезервировано за избранными священниками, специально назначаемыми для этого местными ординариями (AAS. 1985. Vol. 77. P. 1169–1170).

15 дек. 1989 г. католич. епископам была направлена директива «Orationis formas», посвященная вопросам христ. медитации: Конгрегация вероучения предписывала рассматривать как фундаментальную ошибку попытки совместить христ. медитацию со сходными по форме нехрист. практиками, напр. с буддистскими (AAS. 1990. Vol. 82. P. 362–379).

5 июня 2001 г. Р. подписал указание «Utrum baptismus» о признании Римско-католической Церковью недействительными крещений, совершаемых в церкви Иисуса Христа святых последних дней (см. *Мормоны*) (AAS. 2001. Vol. 93. P. 476). Аналогичные указания о признании недействительности крещений, совершаемых в милленаристской и антропософской общине «Die Christengemeinschaft», возникшей в 1922 г. в Швейцарии и распространившей свою деятельность во мн. странах, и в т. н. церкви Нового Иерусалима, основанной в кон. XVIII в. последователями теософа Э. *Сведенборга,* были оформлены подписанными Р. нотификациями «Quaesitum est» от 9 марта 1991 г. (AAS. 1991. Vol. 83. P. 422) и от 20 нояб. 1992 г. (AAS. 1993. Vol. 85. P. 179).

Поскольку в новом Кодексе канонического права (1983) не содержался запрет католикам состоять в масонских ложах (см. *Масонство*), возникли сомнения в неизменности католич. учения в этом вопросе. В связи с этим Р., как префект Конгрегации вероучения, подписал 26 нояб. 1983 г. декларацию «Quaesitum est», в которой говорилось, что «членство в масонских объединениях остается запрещенным, верующие, которые вступают в них, находятся в состоянии тяжкого греха и не могут приступать ко Святому Причастию» (AAS. 1984. Vol. 76. P. 300).

В янв. 1998 г. Р. открыл доступ исследователям к архивам Конгрегации вероучения (прежде это была Конгрегация инквизиции, потом Верховная Конгрегация Sanctum Officium) и ранее существовавшей Конгрегации Индекса запрещенных книг. В юбилейный, 2000 г. по

указанию папы Римского Иоанна Павла II Конгрегация вероучения подготовила офиц. обнародование хранившейся в секрете «Третьей тайны Фатимы» — одного из предсказаний, полученных в 1917 г. во время явления Пресв. Богородицы в *Фатиме*. Оригинальные тексты предсказания, их перевод и соответствующее представление документов, сделанное секретарем Конгрегации вероучения архиеп. Тарчизио Бертоне, были опубликованы в выпуске газ. «L'Osservatore Romano» от 26/27 июня 2000 г.; в этом же выпуске давался подготовленный Р. богословский комментарий к документам: Папский престол рассматривает описанное в «Третьей тайне Фатимы» как то, что относится к прошлому и не содержит откровения о буд. ходе истории.

В конце понтификата Иоанна Павла II Р. добился права для возглавляемой им Конгрегации вероучения заниматься расследованием преступлений, связанных с сексуальным насилием, к-рые совершались представителями католич. клира. Р. пытался убедить папу начать расследование в отношении кард. Ханса Германа Гроэра, бывш. архиеп. Венского (1986–1995), обвинявшегося в растлении малолетних, но натолкнулся на сопротивление в Римской курии. В это же время Р. подготовил и обнародовал документ о невозможности признания Церковью гомосексуальных союзов (L'Osservatore Romano. Vat., 2003. 1 agosto. P. 4).

Избрание папой Римским. После кончины Иоанна Павла II (2 апр. 2005) Р., как декан коллегии кардиналов, участвовал в организации похорон и в подготовке конклава. На 2-й день конклава, 19 апр. 2005 г., Р. был избран папой Римским. Он выбрал имя Бенедикт XVI, в качестве папского девиза сохранил свой прежний девиз: «Cooperatores Veritatis» (Споспешники Истины — 3 Ин 8). Сразу после избрания он внес изменения в папский герб и офиц. титулование. Из папского герба была удалена тиара, вместо нее герб венчает *митра*. В вышедшем в февр. 2006 г. офиц. ежегоднике «*Annuario Pontificio*» титул папы Римского не содержал слов «патриарх Запада».

20 апр. 2005 г. папа Бенедикт XVI отслужил 1-ю папскую мессу в Сикстинской капелле в присутствии кардиналов. 24 апр. на площади св. Петра в Ватикане состоялась церемония вступления папы в должность верховного первосвященника. По примеру предшественников — Иоанна Павла I и Иоанна Павла II — Бенедикт XVI отказался от коронования тиарой. Папская интронизация в Латеранской базилике состоялась 7 мая 2005 г.

Понтификат. За время понтификата Бенедикт XVI обнародовал только 3 энциклики, все они были посвящены христ. добродетелям. Энциклика «Deus caritas est» (Бог есть любовь) была подписана 25 дек. 2005 г. (AAS. 2006. Vol. 98. P. 217–252); «Spe salvi» (Спасены в надежде) — 30 нояб. 2007 г. (AAS. 2007. Vol. 99. P. 985–1027); «Caritas in veritate» (Любовь в истине) — 29 июня 2009 г. (AAS. 2009. Vol. 101. P. 641–709). Энциклика «Lumen Fidei» (Свет веры), посвященная добродетели веры, была доработана уже его преемником, папой Римским *Франциском*, и обнародована 29 июня 2013 г. (AAS. 2013. Vol. 105. P. 555–596).

Папа Бенедикт XVI 5 раз собирал в Ватикане Всемирный синод епископов: состоялись 3 ординарные ассамблеи и 2 специальные; 11-я ординарная ассамблея Всемирного синода епископов (2–23 окт. 2005) была посвящена Евхаристии. По результатам работы ассамблеи в праздник кафедры св. Петра, 22 февр. 2007 г., папа обратился к Римско-католической Церкви с экзортацией «Sacramentum caritatis». В тексте документа говорилось о Евхаристии как о тайне, в к-рую необходимо верить, ее следует совершать с почтением и ею надо жить (AAS. 2007. Vol. 99. P. 105–180). 12-я ординарная ассамблея (5–26 окт. 2008) была посвящена роли Свящ. Писания в совр. жизни и миссии католич. Церкви. Бенедикт XVI суммировал работу ассамблеи в экзортации «Verbum Domini», подписанной 30 сент. 2010 г. Папа напомнил, что чтение Свящ. Писания на мессе не может ни при каких условиях заменяться чтением др. текстов (AAS. 2010. Vol. 102. P. 681–787). На 13-й ординарной ассамблее (7–28 окт. 2012) обсуждались вопросы новой евангелизации. Работа ассамблеи была подытожена уже папой Римским Франциском. Две специальные ассамблеи Всемирного синода епископов были посвящены Африке (4–25 окт. 2009) и Ближ. Востоку (10–24 окт. 2010). Их итоги изложены в папских экзортациях «Africae munus» от 19 нояб. 2011 г. (AAS. 2012. Vol. 104. P. 239–314) и «Ecclesia in Medio Oriente» от 14 сент. 2012 г. (Ibid. P. 751–796).

Motu proprio «De aliquibus mutationibus in normis delectione Romani Pontificis» от 11 июня 2007 г. Бенедикт XVI вернул традиц. порядок избрания папы Римского: $^2/_3$ участвующих в конклаве кардиналов должны проголосовать за кандидатуру (L'Osservatore Romano. Vat., 2007. 27 giugno), т. о. отменялось решение Иоанна Павла II о возможности при определенных условиях избирать папу простым большинством голосов (конституция «Universi Dominici gregis» от 22 февр. 1996).

Одним из первых актов Бенедикта XVI после избрания на Папский престол стало motu proprio «L'antica e venerabile Basilica» от 31 мая 2005 г., к-рым он учредил должность архипресвитера базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (единственной из 4 великих базилик, не имевшей архипресвитера) и упразднил Папскую администрацию по управлению патриаршей базиликой Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, созданную в 1933 г. папой Римским *Пием XI*, ее функции были переданы архипресвитеру базилики (AAS. 2005. Vol. 97. P. 769–771). Архипресвитером базилики был назначен титулярный архиеп. Андреа Кордеро Ланца ди Монтедземоло (1925–2017); в 2006 г. Бенедикт XVI возвел его в кардинальское достоинство. Всего почти за 8 лет понтификата Бенедикт XVI возвел в кардинальское достоинство 90 чел., в т. ч. в 2006 г.— Станислава Яна Дзивиша, архиеп. Краковского (2005–2016), личного секретаря папы Римского Иоанна Павла II.

Папа провел структурные преобразования Римской курии: учредил Папский совет по содействию новой евангелизации (Pontificium Consilium ad Novam Evangelizationem Fovendam) (motu proprio «Ubicumque et semper» от 21 сент. 2010 — AAS. 2010. Vol. 102. P. 788–792), присоединил Папскую комиссию по культурному наследию Церкви к Папскому совету по культуре (motu proprio «Pulchritudinis fidei» от 30 июля 2012 — AAS. 2012. Vol. 104. P. 631–632).

В 2012 г. папа Бенедикт XVI учредил Папскую академию латинского языка (Pontificia Academia Latinitatis); 50 действительных академиков должны назначаться гос. секретарем Ватикана из специалистов по

латыни (motu proprio «Latina Lingua» от 10 нояб. 2012 — AAS. 2012. Vol. 104. P. 991–995). Возглавляет академию назначаемый папой Римским президент. Первым президентом стал проф. Ивано Дьониджи.

6 дек. 2006 г. папа Римский принял отставку кард. Юзефа Глемпа, архиеп. Варшавского (1981–2006), в связи с достижением им канонического возраста (сохр. титул примаса Польши до 2009). На Варшавскую кафедру был назначен Станислав Войцех Вельгус, однако вскоре стало известно о его сотрудничестве со спецслужбами Польской Народной Республики и о доносах на коллег из Люблинского католич. ун-та. 6 янв. 2007 г. Бенедикт XVI принял отставку Вельгуса и назначил кард. Ю. Глемпа апостольским администратором Варшавского архиеп-ства вплоть до нового назначения; 3 марта 2007 г. архиепископом Варшавским был утвержден Казимеж Ныч.

21 сент. 2007 г. папа Бенедикт XVI сменил главу Российской католич. церковной провинции (митрополии): вместо архиеп. Тадеуша *Кондрусевича* на этот пост был назначен Паоло Пецци. 26–29 янв. 2009 г. состоялся 2-й в истории (1-й проходил в 2001, при папе Римском Иоанне Павле II) визит российских католич. епископов в Рим *ad limina apostolorum*. 26 янв. каждый из 4 католич. епископов был принят папой Римским на личной аудиенции. 29 янв. Бенедикт XVI встретился со всеми католич. епископами из России. 23 июля 2011 г. папа направил кард. Йозефа Томко на торжества в честь столетия католич. собора Непорочного Зачатия Пресв. Девы Марии в Москве.

Конституцией «In Kyrgyzstania» от 18 марта 2006 г. Бенедикт XVI преобразовал католич. миссию sui iuris Кыргызстана в апостольскую администратуру (AAS. 2006. Vol. 98. P. 308–309). Конституцией «De iuvandis» от 4 авг. 2011 г. миссия sui iuris в г. Баку была преобразована в апостольскую префектуру Азербайджана (AAS. 2011. Vol. 103. P. 567–568). 19 янв. 2013 г. папа учредил в Париже (Франция) епархию св. Владимира Великого для украинцев визант. обряда (апостольская конституция «Qui in beati Petri Sede» — AAS. 2013. Vol. 105. P. 128–129).

При Бенедикте XVI к Римско-католической Церкви были официально присоединены группы англикан, к-рые сочли для себя невозможным далее оставаться в Англиканской Церкви из-за рукоположения в сан женщин, пересмотра литургии и изменений в нравственном учении. Апостольской конституцией «Anglicanorum coetibus» от 4 нояб. 2009 г. папа Римский предписал создание новых структур в католич. церковной иерархии — персональных ординариатов для бывших англикан, к-рые, становясь католиками, сохраняли элементы прежнего литургического и духовного наследия (AAS. 2009. Vol. 101. P. 985–990). Управление ординариатами осуществляется Конгрегацией вероучения. 15 янв. 2011 г. был учрежден 1-й ординариат — Богоматери Уолсингемской в Великобритании. 1 янв. 2012 г. папа Римский учредил ординариат Кафедры св. Петра для США и Канады с центром в Хьюстоне (шт. Техас) и 15 июня 2012 г.— ординариат Богоматери Южного Креста для Австралии с центром в Перте.

Пытаясь решить доставшуюся ему от предшественников, пап Римских Павла VI и Иоанна Павла II, проблему с католиками-традиционалистами, Бенедикт XVI разрешил использовать Миссал папы Римского Иоанна XXIII всем желающим делать это священникам, ограничив его использование частным совершением мессы и обозначив рядом условий использование Миссала при публичном богослужении (motu proprio «Summorum Pontificum» от 7 июля 2007 — AAS. 2007. Vol. 99. P. 777–781). Во взаимоотношениях Папского престола и находящегося в расколе братства св. Пия X в понтификат Бенедикта XVI, имевшего личный опыт общения с руководством этой структуры, наметились тенденции к сближению. Декретом Конгрегации по делам епископов «Con lettera» от 21 янв. 2009 г. с 4 епископов, рукоположенных без папского мандата архиеп. М. Ф. Лефевром, было снято церковное отлучение (AAS. 2009. Vol. 101. P. 150–151). Однако снятие прещения и последовавшие за этим переговоры не привели к каноническому урегулированию вопроса о положении братства св. Пия X — оно по-прежнему рассматривается Папским престолом как не пребывающее в единстве с Римско-католической Церковью.

Как преемник папы Римского Иоанна Павла II, Бенедикт XVI продолжил политику экуменического диалога Римско-католической Церкви с Православными Церквами, протестант. деноминациями и нехрист. религиями. В память о 25-летии межрелиг. молитвы о мире, организованной Иоанном Павлом II в г. *Ассизи* в 1986 г., Бенедикт XVI пригласил представителей разных религий и конфессий более чем из 50 стран снова собраться в этом городе. 27 окт. 2011 г. папа Римский выступил перед собравшимися с аллокуцией «Sono passati venticinque anni» (AAS. 2011. Vol. 103. P. 758–762).

26 нояб. 2005 г. Бенедикт XVI направил послание К-польскому Патриарху *Варфоломею I (Архондонису)*, в к-ром напомнил об отмечаемой в дек. 2005 г. 40-й годовщине взаимного снятия анафем, совершённого папой Павлом VI и К-польским патриархом *Афинагором I*. Во время визита в Турцию, 30 нояб. 2006 г., Бенедикт XVI посетил К-польский Патриархат, в соборе св. Георгия выступил с проповедью «This Divine Liturgy» (AAS. 2006. Vol. 98. P. 913–917) и подписал на Фанаре совместную декларацию с Патриархом Варфоломеем I (Ibid. P. 921–924). 6 марта 2008 г. Патриарх К-польский прибыл в Ватикан с частным визитом, 28 июня того же года состоялась встреча Бенедикта XVI и Варфоломея I в Риме на торжествах по поводу начала Года св. ап. Павла. На следующий день, 29 июня, в праздник св. апостолов Петра и Павла, на богослужении в соборе св. Петра Бенедикт XVI и Варфоломей I выступили с гомилиями и совместно прочли Символ веры.

17 февр. 2006 г. папа Римский Бенедикт XVI направил патриарху Московскому и всея Руси *Алексию II (Ридигеру)* поздравление ко дню рождения и именин. 19 мая 2008 г. папа обращался к патриарху Алексию II в связи с предстоящим визитом в Россию кард. В. Каспера. 28 янв. 2009 г. Бенедикт XVI поздравил Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла (Гундяева)* с его избранием главой РПЦ.

14 дек. 2006 г. состоялся визит в Ватикан предстоятеля Греческой Православной Церкви *Христодула (Параскеваидиса)*, архиеп. Афинского и всей Эллады. Папа Римский выступил с приветственной аллокуцией «À vous, grâce» (AAS. 2007. Vol. 99. P. 23–25) и подписал с главой Греческой Православной Церкви совместную декларацию (Ibid. P. 48–50).

16 июня 2007 г. Бенедикт XVI принимал в Ватикане *Хризостома II (Димитриу-Энглистриотиса),* архиеп. Нов. Юстинианы и всего Кипра; была подписана совместная декларация (Ibid. P. 591–594).

23 нояб. 2006 г. Бенедикт XVI принимал в Ватикане Роуэна Уильямса, англикан. архиепископа Кентерберийского (2003–2012), приветствовав его аллокуцией «Grace and Peace» (AAS. 2006. Vol. 98. P. 897–899). В тот же день была подписана совместная декларация «Forty years ago», посвященная развитию экуменического диалога (Ibid. P. 919–921). 21 нояб. 2009 г. папа вновь принимал архиеп. Р. Уильямса в Ватикане; на частной аудиенции обсуждалась ситуация, сложившаяся после создания католич. ординариатов для англикан, перешедших в католичество. 17 сент. 2010 г., во время визита в Великобританию, папа Бенедикт XVI посетил архиеп. Р. Уильямса. В нояб. 2010 г. состоялась еще одна встреча в Ватикане. 10 марта 2012 г. папа Римский и архиепископ Кентерберийский вместе участвовали в вечернем богослужении в рим. ц. Сан-Грегорио-Маньо-аль-Челио, где понтифик выступил с гомилией.

В отношениях с исламом в понтификат Бенедикта XVI сложилась кризисная ситуация. 12 сент. 2006 г., во время 2-го визита в Германию, папа Римский выступил с лекцией «Вера, разум и университет: Воспоминания и размышления» (Glaube, Vernunft und Universität: Erinnerungen und Reflexionen — AAS. 2006. Vol. 98. P. 728–739) в Регенсбургском ун-те. В этой речи он отметил связь между религиозностью и насилием, процитировав визант. имп. *Мануила II Палеолога* (1391–1425), говорившего о том, что «Мухаммед не принес ничего нового, кроме отвратительного и бесчеловечного, распространяя проповедуемую им веру лишь путем насилия» (Ibid. P. 730). В ислам. мире цитата была воспринята как личная позиция Бенедикта XVI и вызвала волну негодования: в адрес папы Римского поступали многочисленные угрозы, вслед. чего в Ватикане были усилены меры безопасности; во мн. странах начались массовые выступления с требованием извинений; совет муфтиев России осудил приведенную папой цитату как неприемлемую иллюстрацию к теме лекции; мн. лидеры ислам. гос-в выразили негативное отношение к речи Бенедикта XVI, а король Марокко отозвал своего посла при Папском престоле, к-рый только 20 февр. 2006 г. вручил папе Римскому верительную грамоту. 16 сент. гос. секретарь кард. Т. Бертоне выступил с офиц. заявлением, разъясняющим, что приведенная цитата не должна рассматриваться как позиция папы Римского Бенедикта XVI, который всегда был и остается сторонником развития экуменического диалога с исламом.

13 окт. 2006 г. папа Римский принял в Ватикане Далай-ламу XIV, однако в офиц. заявлении Папского престола подчеркивалось, что встреча носила частный характер, ее детали не раскрывались. Данная предосторожность была продиктована опасением реакции со стороны Китая, считающего Далай-ламу лидером тибетских сепаратистов.

По примеру Иоанна Павла II папа Бенедикт XVI на протяжении всего понтификата совершал зарубежные поездки. Во время визитов понтифик встречался как с представителями местных католич. общин, так и с ведущими политическими деятелями. Он совершил 25 поездок за пределы Италии, посетив 25 стран; в Германии и Испании побывал трижды. Некоторые главы гос-в и политические лидеры были удостоены папской аудиенции в Ватикане. Бенедикт XVI трижды принимал на личной аудиенции президентов РФ: В. В. *Путина* (13 марта 2007) и Д. А. *Медведева* (3 дек. 2009, 17 февр. 2011). В нач. дек. 2009 г. отношения между РФ и Папским престолом были установлены на самом высоком дипломатическом уровне: папа Бенедикт XVI конституцией «Cum inter Apostolicam Sedem» от 9 дек. 2009 г. официально учредил апостольскую нунциатуру в Москве и назначил апостольским нунцием архиеп. Антонио *Меннини,* до этого представлявшего Папский престол в РФ ad personam (AAS. 2010. Vol. 102. N 1. P. 7). В этот же день состоялся обмен нотами об установлении дипломатических отношений на уровне Посольства РФ в Ватикане и апостольской нунциатуры в РФ.

Бенедикт XVI продолжил характерную для понтификата Иоанна Павла II практику регулярных и многочисленных канонизаций и беатификаций. В 2005–2013 гг. к лику святых Римско-католической Церкви было причислено 45 чел., о канонизации 44 из них было объявлено на торжественных церемониях (9 церемоний прошли на площади св. Петра в Ватикане и одна была проведена во время визита Бенедикта XVI в Бразилию). 10 мая 2012 г. было официально утверждено сложившееся ранее почитание католич. св. Хильдегарды Бингенской (1098–1179). Среди католич. святых, канонизированных Бенедиктом XVI, были: Иосиф Бильчевский, архиеп. Львовский (1900–1923; канонизирован 23 окт. 2005); Сигизмунд Феликс (Зигмунд Щенсный) Фелинский, архиеп. Варшавский (1862–1883; канонизирован 11 окт. 2009); монахиня-кларисса Альфонса Муттатхупадатху (Альфонса Непорочного Зачатия; 1910–1946; канонизирована 12 окт. 2008) — 1-я индианка, канонизированная в Римско-католической Церкви; мон. Мария Маккиллоп (1842–1909; канонизирована 17 окт. 2010) — 1-я канонизированная в Римско-католической Церкви австралийка; Екатерина (Катери) Текаквита (1656–1680; канонизирована 21 окт. 2012) — 1-я причисленная к лику святых представительница коренных народов Сев. Америки — индейцев-могауков (мохавков).

В гомилии «Con questa solenne», произнесенной на праздник Свящ. Розария, 7 окт. 2012 г., папа Римский провозгласил католич. св. Хильдегарду Бингенскую и католич. св. Иоанна Авильского (1499–1569; канонизирован папой Римским Павлом VI в 1970) Учителями Церкви (см. *Doctor Ecclesiae*) (AAS. 2012. Vol. 104. P. 874–878).

Бенедикт XVI объявил блаженными Римско-католической Церкви 869 чел., многие из них пострадали от тоталитарных режимов XX в. Было проведено 116 беатификационных церемоний (в Ватикане и в др. странах); бóльшую часть церемоний совершали кардиналы-префекты Конгрегации по канонизациям святых Жозе Сарайва Мартинш (префект в 1998–2008) и Анджело Амато (префект в 2008–2018). 1 мая 2011 г. к блаженным Римско-католической Церкви был причислен папа Римский Иоанн Павел II, церемонию его беатификации на площади св. Петра в Ватикане провел папа Бенедикт XVI. Наиболее массовая беатификационная церемония состоялась 28 окт. 2007 г. на площади св. Петра, когда к блаженным Римско-

католической Церкви были причислены 498 мучеников, пострадавших во время гражданской войны в Испании (1936–1939). Среди беатифицированных Бенедиктом XVI — нем. кард. Клеменс Август фон Гален (1878–1946), за свою антинацистскую и антикоммунистическую позицию известный как «Мюнстерский лев»; польск. католич. свящ. Ежи Попелушко (1947–1984), убитый сотрудниками польских спецслужб за поддержку профсоюза «Солидарность»; англ. кард. Джон Генри *Ньюмен* (1801–1890).

27 июня 2007 г. папа объявил о проведении в Римско-католической Церкви с 28 июня 2008 по 29 июня 2009 г. юбилейного Года св. Павла, приуроченного к 2000-летию апостола (AAS. 2007. Vol. 99. P. 667–671). Открывая юбилейный год, Бенедикт XVI выступил в римской базилике Сан-Паоло-фуори-ле-Мура с гомилией «Siamo riuniti» (AAS. 2008. Vol. 100. P. 454–458). В связи с 50-й годовщиной начала II Ватиканского Собора с 11 окт. 2012 по 24 нояб. 2013 г. проводился особый Год веры (motu proprio «Porta fidei» от 11 окт. 2011 — AAS. 2011. Vol. 103. P. 723–734). Во время торжественного богослужения на площади св. Петра в Ватикане папа выступил с гомилией «Con grande gioia» (AAS. 2012. Vol. 104. P. 878–882). В связи с отречением Бенедикта XVI от Папского престола закрывал Год веры его преемник, папа Римский Франциск.

Понтификат Бенедикта XVI был омрачен скандалами, связанными с фактами сексуального насилия со стороны представителей рядового и высшего католич. клира. Начатая еще на посту префекта Конгрегации вероучения работа по искоренению этого зла была продолжена понтификом. 19 марта 2010 г. Бенедикт XVI направил католикам Ирландии, где подобные злоупотребления происходили в большом количестве, пастырское послание на англ. языке «It Is with Great Concern» (AAS. 2010. Vol. 102. P. 209–219). Папа Римский подчеркнул, что он обращается как пастырь Вселенской Церкви, и заявил не только о тотальной нетерпимости к такого рода преступлениям, выразив свою поддержку всем жертвам, но и о том, что повинные в подобных преступлениях клирики являются предателями, к-рые понесут заслуженную кару не только по Суду Божию, но и по установленным людьми законам. Несмотря на принимаемые меры, разоблачения продолжались. Даже последние дни папского служения Бенедикта XVI в февр. 2013 г. были отмечены скандалом: шотл. кард. Кит Майкл Патрик О'Брайен был обвинен в сексуальных злоупотреблениях в отношении клириков и под тяжестью предъявленных фактов отказался от кардинальского служения и участия в конклаве.

Отречение от Папского престола. 11 февр. 2013 г. папа Бенедикт XVI зачитал собравшимся в Ватикане кардиналам подписанную им накануне декларацию «Non solum propter» и объявил о прекращении папского служения с 20 ч. 28 февр. 2013 г., поскольку «из-за преклонного возраста его сил больше не достаточно для надлежащего исполнения служения святого Петра» (AAS. 2013. Vol. 105. P. 239–240). Оставаясь еще правящим понтификом, 22 февр. он подписал motu proprio «Normas nonnullas» о порядке проведения конклава и избрания следующего папы Римского (Ibid. P. 253–257). Вечером 28 февр. Бенедикт XVI отбыл из Ватикана на вертолете в *Кастель-Гандольфо,* где в последний раз в качестве правящего понтифика приветствовал собравшихся перед папской резиденцией.

После отречения Р. впервые в истории стал именоваться папой Римским на покое. Он сохранил за собой право на обращение «Ваше Святейшество» и на ношение традиц. белого папского облачения. Вместо положенного папе Римскому перстня рыбака Р. имеет обычный епископский перстень.

Во время конклава, на к-ром на Папский престол был избран кард. Хорхе Марио Бергольо (папа Римский Франциск), Р. находился в Кастель-Гандольфо. 23 марта 2013 г. прибывший туда папа Франциск встретился с Р., что стало 1-й в мировой истории встречей правящего понтифика с папой на покое. 2 мая 2013 г. из Кастель-Гандольфо Р. вернулся в Ватикан, где поселился в бывш. мон-ре «Мать Церкви» (Mater Ecclesiae). Здесь он встречается с правящим понтификом, принимает посетителей. Неск. раз Р. покидал резиденцию для участия в богослужениях, проводимых папой Римским Франциском в Ватикане. В качестве папы на покое в июне 2020 г. Р. совершил краткую поездку в Германию: он посетил находившегося при смерти брата († 1 июля 2020), дом и могилы родителей.

Соч.: Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927–1977). Münch., 2015.

Лит.: *Bollack J., Jambet Ch., Meddeb A.* La conférence de Ratisbonne: Enjeux et controverses. P., 2007; *Krebs W.* Das Papstzitat von Regensburg: Benedikt XVI. im «Kampf der Kulturen». B., 2007; *Denis J.-P.* Benoît XVI: Histoire d'un pontificat, 2005–2013. P., 2013; *Kissler A.* Papst im Widerspruch: Benedikt XVI. und seine Kirche, 2005–2013. Münch., 2013; *Langendörfer H.* Danke Benedikt: Sein Leben, sein Pontifikat, sein Rücktritt. Freiburg i. Br.; Basel; W., 2013; *Tück J.-H.* Der Theologenpapst: Eine kritische Würdigung Benedikts XVI. Freiburg i. Br.; Basel; W., 2013; *Guerriero E.* Servitore di Dio e dell'umanità: La biografia di Benedetto XVI. Mil., 2016; *Regoli R.* Oltre la crisi della Chiesa: Il Pontificato di Benedetto XVI. Torino, 2016; *Dickès Ch.* L'héritage de Benoît XVI. P., 2017; *Seewald P.* Benedikt XVI: Ein Leben. Münch., 2020.

А. Г. Крысов

Богословие. Основные темы. *Богопознание.* Общая методологическая установка богословского стиля Р. характеризуется стремлением к уравновешенности, к согласию с духом церковной веры и традиции, с мыслью отцов и учителей Церкви и, как следствие, сознательным отказом от оригинального и философского типа богословия в пользу церковно-пастырского и литургически ориентированного богословствования. При этом Р. считал философское мышление и вопрошание необходимыми элементами богословского метода, который не должен упраздняться и терять собственный профиль. Философия предшествует богословию и должна быть органично включена в него (*Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie. Donauwörth, 2005². S. 332).

Притом что герменевтике Р. присущ христологический характер, он подчеркивал, что богословие должно исходить из единства ВЗ и НЗ, открывать, не допуская антитезы закона и благодати, подлинное взаимопроникновение (Ineinander) содержащихся в них представлений о Боге, к-рые не подлежат редукции без ущерба для целостности. Большое внимание Р. уделял святоотеческой библейской экзегезе, предпочитая ее историко-критической. Последняя, с его т. зр., служит практичным инструментом для прочтения и изучения древних текстов, однако не дает полного понимания их духовного и пастырского содержания в условиях современности и потому не должна занимать исключительное

место в богословском дискурсе. Такая установка Р. обусловила во многом критическое отношение к его экзегетическим интерпретациям, в частности в поздней трилогии «Иисус из Назарета» (*Idem.* Jesus von Nazareth. Freiburg i. Br., 2007. Bd. 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung; 2011. Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung; 2012. Bd. 3: Prolog — Die Kindheitsgeschichten), со стороны как протестантских, так и католических ученых-библеистов (см., напр.: *Schreiber.* 2007; Der Glaube ist einfach. 2007. S. 54–84).

На богословском творчестве Р. особенно заметно сказалось влияние блж. Августина, в связи с чем исследователи отмечают заметный уклон в сторону платонизма (*Huber.* 2017. S. 440–441). С т. зр. Р., эллинизм сыграл положительную роль в становлении христ. богословия. Его влияние происходило вполне органично и не являлось нововведением раннего христианства, поскольку встреча библейской и античной культур состоялась еще во времена ВЗ. Поэтому усвоение достижений древнегреч. мысли отцами древней Церкви вполне оправданно, оно всегда служило лишь средством выражения реалий веры. Кроме того, философичность и особого рода рациональность христ. религии, превосходящие разум и одновременно использующие его возможности, связаны с характерной для христианства постановкой вопроса об *истине* (*Ratzinger J.* Glaube. Wahrheit. Toleranz: Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg, 2003. S. 76).

Сделав выбор в пользу философии и, как следствие, демифологизации сознания и мировоззрения, христ. учение обогатило представление о Боге в соответствии с Откровением: Он есть не только замкнутое на Себя чистое мышление и бытие, но и любовь и внутритроричные отношения (Relationen) (*Ратцингер.* 1988. С. 91–93, 99–103). Совр. философия вытеснила веру из мышления, отделила ее от разума и тем самым замкнулась в рамках позитивизма, естественнонаучной проблематики, анализа человеческого сознания и языка. Отстранив метафизику, вопросы об истине и о смысле бытия на периферию «ненаучности», она занимается фактически лишь методологией с утилитарными целями решения земных, практических задач. Однако такой подход страдает, по мнению Р., беспрецедентным сужением несводимой к формальной логике сущности человека и в конце концов грозит ее утратой (*Huber.* 2017. S. 310). Христианство — религия Логоса. Соответственно богословие — это возрастающее на основе дара веры понимание Бога, разумная, «логосная» речь о Нем, ибо «понимание не только никак не противоречит вере, но глубочайшим образом свойственно ей. Ведь знание того, как функционирует мир, великолепно представляемое сегодня научно-техническим мышлением, вовсе еще не дает понимания мира и бытия. Понимание вырастает только из веры. Поэтому теология в качестве речи о Боге помогает понять, как эта речь согласуется с логосом рациональным, разумно-понимающим, является первым заданием для христианской веры. На этом основываются и неотъемлемые права греческого элемента в христианстве» (*Ратцингер.* 1988. С. 44; подробнее см.: Joseph Ratzinger. 2008. S. 15–46).

Р. считает, что богословие в стремлении быть прогрессивным, плюралистичным и «научным» в совр. смысле слова не должно секуляризироваться, уходить от служения Слову Божию, отдаляться от сокровищ веры, церковной истории и учительной традиции в угоду интеллектуализму и самоутверждающемуся субъективизму, уклоняться от исконно богословских тем и проблематики, сужая горизонт познавательных возможностей верующего разума (*Huber.* 2017. S. 279–284). Лишь на почве смиренного послушания истине и верности церковному учению постановка новых вопросов обретает подлинную глубину и зрелую форму, поскольку верующее сознание определяет действительность отличным от секулярного и антропоцентрического мировоззрения образом. В основе богопознания лежит вера как доверие, без к-рого немыслима жизнь любого общества. Доверяя мнению знатоков или убеждениям свидетелей, человек участвует в их знании (*Ratzinger J.* Auf Christus schauen: Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2014. Bd. 4. S. 416, 422). Агностицизм кажется совр. человеку более подходящей, зрелой позицией в вопросе о неведомом, не поддающемся позитивному познанию Боге. Атеизм, напротив, фиксирует определенный догматический взгляд по этому вопросу. Однако его мнимое научное обоснование на самом деле, с т. зр. Р., бессмысленно (Ibid. S. 409). Также отношение к др. религиям должно вырабатываться не в релятивистской перспективе, в рамках которой все религ. мировоззрения и концепции одинаково равны. Степень их спасительности определяется в той мере, в к-рой в них ставится проблема и осуществляется поиск истины, блага, любви и Бога (*Idem.* Glaube. Wahrheit. Toleranz. Freiburg, 2003. S. 163).

Вопрос о Боге является для Р. прежде всего практическим, затрагивающим всю жизнь человека. Он не решается чисто умозрительно, но проверяется жизненно. Даже в агностицизме невозможен полный нейтралитет в этом отношении. Богопознание — это всегда следование практике особого образа жизни и соответственно неизбежные нравственные обязательства, что особенно видно на примере ВЗ. В вере есть пассивная и активная составляющие – обращенный к сокровенной глубине человека призыв Божий и следование ему. Поскольку Бог не просто вступает в общение, но становится глубинной основой личного бытия, отношения с Ним выстраиваются на принципиально ином уровне по сравнению с межчеловеческой коммуникацией.

На основании того, что в Боге нельзя разделять Искупителя и Творца, Р. признавал сохраняющийся относительный авторитет и легитимность исходной методологической установки *естественной теологии:* мир связан с Создателем как со своим разумным Первоначалом; через мир и его разумно-духовную структуру неизменно проглядывают основоположная творческая мысль и зиждительная сила Творца (*Ратцингер.* 1988. С. 198–199). Однако подлинное знание о Боге приходит не через миросозерцание, а через свидетельство людей, в диалоге (Там же. С. 57–58). В той речи, в которой человек подлинно выражает и открывает самого себя, соприсутствует божественный Логос. Богообщение может состояться только через общение с людьми. Вера — это не изолированность, но всегда «со-бытие» (Mit-Sein) (*Ratzinger J.* Auf Christus schauen // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2014. Bd. 4. S. 428). В отличие от философии вера не является плодом личного

творческого поиска и мыслительной изобретательности, но приходит извне: она независима от субъективных представлений и предшествует собственной мысли, изначально предполагая социальный характер — единство духа в людях через единство слова. «Лишь вторичным действием открывает она путь отдельному человеку для личного странничества в поисках истины» (*Ратцингер*. 1988. С. 56).

Богопознание обусловлено также чувственным восприятием человека как необходимой гносеологической предпосылкой. Чувственный опыт как таковой достоверен и способен приобщать к трансцендентности (transzendenzfähig) (*Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 360, 362). Ибо воплотившись во Христе, Бог дал Себя людям, выстроил мост для доступа к Себе.

Откровение. Р. внес существенный вклад в обновление католич. учения об Откровении на II Ватиканском Соборе (см. *«Dei Verbum»*). Откровение — это не только и не столько исходящее от Бога послание религ. содержания, на основе к-рого развивались Предание и догматическое учение Церкви, но гл. обр. событие, коммуникативно-диалогический акт (*Idem.* Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung: Komment. (Einlt. und Kap. 1–2, 6) // LTK. 1967. Erg.-Bd. 2. S. 507). Оно имеет адресатов и без принятия ими не является с христ. т. зр. откровением. Кроме того, будучи по существу законченным во Христе, оно в силу своего коммуникативного характера возрастает вместе с возрастанием принимающих и усваивающих его верующих.

Поскольку духовный смысл и божественное действие в истории полностью не поддаются рациональному изучению, для понимания Откровения недостаточно лишь научно-экзегетического прочтения библейских текстов, к-рое по своим методологическим установкам всегда остается гипотетичным и не дает последней уверенности в истине. Важен прежде всего акт единения в вере — через Церковь и в Церкви — со Христом, Которого нельзя сводить к идеям и идеалам. Необходим синтез научного подхода и понимания живой традиции и веры в Св. Духе, для того чтобы Свящ. Писание стало руководством к религ. жизни (*Idem.* Grenzen kirchlicher Vollmacht: Einführung zum Apostolischen Schreiben «Ordinatio sacerdotalis» (1994) // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2010. Bd. 12. S. 146).

Откровение живет в церковном Предании и в общине, оно не может быть исчерпано историко-критическим анализом. Толковать Писание следует в свете Христа и в единстве двух Заветов. Истолкование зафиксированного в Свящ. Писании свидетельства об Откровении происходит в истории с помощью Св. Духа — главного интерпретатора Христа, открывающего неисчерпаемые грани Его вести в каждую эпоху (*Idem.* Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche im 21. Jh.: Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttg., 1996. S. 66). Кроме того, необходима герменевтика согласно с авторитетом церковного учительства и на почве веросознания народа Божия (sensus fidei fidelium), что обеспечивает историко-толковательную динамику и преемственность в Церкви. Одним из примеров этого являются, по мнению Р., мариологические догматы *непорочного зачатия* и взятия Пресв. Богородицы в небесную славу. Т. о., именно церковная община как живая носительница и последовательница Слова Божия в мысли и деле является аутентичным источником библейской герменевтики (см.: *Бенедикт XVI.* Verbum Domini: Апостольское обращение о Слове Божием в жизни и миссии Церкви. М., 2011; *Ratzinger J.* Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio: (Festgabe zum 75. Geburtstag) / Hrsg. St. O. Horn, V. Pfnür. Augsburg, 2002. S. 29–30).

Пресвятая Троица. Любые попытки постичь Триединого Бога ведут, по мнению Р., к абсурду: «...мы не можем не обратить внимание на то, что мы касаемся тем самым такой области, где христианская теология должна сознавать свои границы в большей мере, чем это зачастую делалось до сих пор,— области, в которой всякая ложная прямолинейность в желании получить слишком точный ответ, должна оборачиваться роковой глупостью, области, в которой верное исповедание Бога может быть лишь смиренным признанием отсутствия истинного знания... учение о Троице следовало бы понимать, по сути дела, отрицательно, как единственно неизменную форму отказа от всякого стремления к окончательной разгадке, как знаменование неразрешимости тайн Божиих. Везде, где в нем вставали бы на путь простого позитивного знания, это учение оказывалось бы сомнительным» (*Ратцингер*. 1988. С. 116, 124). Методологически наиболее адекватными являются удивленное созерцание и апофатическое описание Пресв. Троицы как наивысшей, несотворенной непостижимой Тайны (Mysterium) общения, вечного диалога любви, экстатической отдачи Себя Другому, «диалогического единства» (dialogische Einheit) (*Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 23). Из троичного богословия, основанного на открытых в НЗ личных взаимоотношениях (gegenseitiges Bezogensein, Relation) Иисуса Христа и Бога Отца в Св. Духе (*Ратцингер*. 1988. С. 117–118), следует, что сердцевина бытия есть любовь, создающая коммуникативную основу всей реальности и благодати и т. о. определяющая всё христианское существование.

Христос. В христологии Р. отстаивал актуальность халкидонской формулы об ипостасном единстве во Христе человечества и божества, выступая против тенденций в совр. христологии к адопционизму, к умалению божественной природы Иисуса, Его единосущия с Богом Отцом (см.: *Ratzinger J.* Jesus von Nazareth // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2014. Bd. 6/2. S. 809–810). Будучи Божественным Логосом, Иисус Христос явил Бога на земле — в этом суть Его миссии. Этим было показано, что Бог не является заложником Своей вечной и духовной природы, но способен войти в историю и творческой силой непосредственно действовать в ней (*Ратцингер*. 1988. С. 219). Христ. учение о Воплощении устанавливает т. о. примат истории над метафизикой и онтологией (см.: *Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 194–195).

Р. критически относился к сатисфакционной теории спасения архиеп. *Ансельма Кентерберийского,* ставшей на мн. столетия образцом для католич. сотериологии. По его мнению, «как ни распространен этот образ, он, тем не менее, ложен», ибо «начертанная Ансельмом безупречная логическая система божественно-человеческой справедливости искажает перспективу и со своею железной логикой способна представить образ Божий в зловещем свете»

(*Ратцингер*. 1988. С. 180). Подлинный и уникальный в сравнении с др. религиями смысл искупительной Жертвы состоит в том, что Бог в Своей безмерной благодати Сам примиряет грешников с Собой: «Крест возникает в Писании отнюдь не в рамках механизма попранного правосудия; скорее он выражает там безграничность любви, отдающей себя до конца; как акт, в котором действующий есть то, что он делает, и делает то, что он есть; как выражение жизни, всецело являющейся бытием для других» (Там же. С. 220).

Учение о Воскресении должно быть центральной темой христ. богословия. Это эсхатологическое деяние Бога в истории вместе с Вознесением на Небо означает освящение человеческой природы и принятие ее в богообщение, поскольку Небо является понятием не пространственным, но персоналистическим: это Сама божественная Личность. Р. придает сотериологии также экзистенциальное значение: Крестом и нисхождением во ад Христос преодолевает те радикальные одиночество и оставленность, к-рые переживает в смерти каждый человек.

Святой Дух. Р. считает, что обособленная, имманентная пневматология невозможна. Поскольку Св. Дух сокровенно действует через Христа как Его «дыхание» (Pneuma) и свидетельствует об Отце, Его нельзя познать изолированно, Самого в Себе. Также пневматология тесно связана с личной и общинной практикой верующих: Св. Дух созидает Церковь, дарит Себя ей и действует в ней, осуществляя присутствие Христа в ее жизни. Он душа церковного тела и начало экклезиологии. Опираясь на блж. Августина, Р. понимает Св. Духа как общность Отца и Сына, видит в этом Его ипостасную специфику, в т. ч. в деле созидания церковного единства по образу Божию (*Ratzinger J.* Der Heilige Geist als Communio: Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2011. Bd. 1. S. 533).

Мир и человек. Богословие творения отмечено у Р. стремлением найти точки соприкосновения с совр. эволюционистскими воззрениями, опираясь на труды католич. богослова и ученого П. Тейяра де Шардена (1881–1955). Так, Р. считает, что библейское откровение о сотворении мира является одновременно откровением о даровании ему самобытной свободы, собственного образа бытия, созданного вечным Разумом и Любовью. Отсюда следуют, с одной стороны, великое достоинство, с другой стороны, динамическая непредсказуемость мира, допускающая возможность возникновения в нем зла (*Ратцингер*. 1988. С. 113–114). Эволюция не носит случайный характер, но предполагает сотворение, т. к. принцип развития заложен в космосе при его создании Творцом. Кроме того, полагая, что после творческого акта Бог остается активным и участвует в жизни мира (см.: Ин 5. 17), Р. рассматривает эволюцию как разворачивающееся, длящееся во времени творение, creatio continua. При таком взгляде необходимость в резком разграничении креационизма и эволюционизма отпадает (*Он же*. В начале сотворил Бог. 2009. С. 69–71).

В дискуссии с материализмом Р. подчеркивал прямо следующее из христ. учения достоинство материи, ибо воплощение и воскресение Христа безоговорочно утверждают ее достоинство как творения Божия (*Ratzinger J.* Was feiern wir am Sonntag? // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2014. Bd. 4. S. 536). Материальное и духовное совместимы, способны к взаимопроникновению и симфоническому единству. Это наиболее отчетливо проявляется в бытии человека, который, будучи взят от земли, был наделен способностью мыслить о Боге и непосредственно обращаться к Нему, звать Его по имени, быть Его партнером. Человек есть дух в теле, их нельзя разделять, сводить к плоти и рацио, умаляя тем самым человеческую целостность. Его духовность всегда опосредована телесностью, даже в богообщении (*Ратцингер*. 2017. С. 255).

Сущность человека состоит в пребывании в отношениях с другими (Wesen der Relativität, relationales Wesen), формирующихся через тело, язык, историю, традицию. Деление человеческой природы на 2 пола — мужской и женский — относится к замыслу Творца о комплементарности человека. Это деление не может быть отнесено лишь к гендерному, т. е. социально обусловленному, происхождению, но изначально направлено на коммуникацию и глубоко укоренено в биологических особенностях и потому не подлежит ассимиляционному преодолению или элиминированию в целях превратно понятой эмансипации, за которой скрывается в конечном счете пренебрежение телесностью (см.: *Huber.* 2017. S. 17). На этом основании в совр. дискуссиях о происхождении и границах прав человека в отношении собственной природы и всего творения Р. отстаивал актуальность католического принципа естественного права (Naturrecht) и естественного закона (Naturgesetz), вписанного Творцом в человеческую совесть (*Ратцингер*. 2006. С. 93–98; см.: Joseph Ratzinger. 2008. S. 123–138).

Согласно Р., сердцем человеческой экзистенции является связь с Богом. Человек призван Богом и к Богу, только он есть «существо, способное к божественному» (*Ратцингер*. 2017. С. 249). В отношениях с Богом и др. людьми он обретает себя. Смысл укорененного в Боге христ. существования заключается в бытии «для и ради других» (Sein-für-die-anderen und Sein-von-Gott-her), к-рое, собственно, и есть подлинный человеческий образ бытия (*Он же*. 1988. С. 189–191). Именно потому, что человек есть не просто индивидуум, но сотворенная и любимая Богом личность, он никогда не должен становиться средством для к.-л. целей. «По своей сути, христианское бытие означает переход от бытия для себя к бытию друг для друга... Соответственно, фундаментальное решение христианина, принятие христианского бытия, означает отказ от сосредоточения на своем Я и присоединение к существованию Иисуса Христа, устремленному на целое» (Там же. С. 196). В этом раскрывается, согласно Р., понятие любви как творческого акта утверждения др. личности, как нового, отличного от биологического рождения, наполняемого смыслом «быть любимым» (Geliebtwerden) (*Ratzinger J.* Auf Christus schauen// *Idem.* Gesammelte Schriften. 2014. Bd. 4. S. 476–477). Любовь существенно связана с жертвой, самоотдачей, с даром и, т. о., родственна тайне Креста.

Р. усматривает главную, ведущую ко греху проблему человека в том, что он противоречив. Будучи призван к высокому, человек может от него отказаться вслед. данной ему привилегии свободы. Человеческая свобода, используемая не во благо, ведет ко злу. В этом объяснение его происхождения и тайна его существования в мире. Человек увлекается своей автономией, забывая об огра-

ниченности и зависимости от Творца, смешивая в себе благое и пагубное. Он стремится по природе к общению и одновременно испытывает в глубине души одиночество. Первородный грех гнездится в коллективных связях, передается в социокультурной среде обитания человека: «...печать первородного греха нужно искать как раз в той сети коллективных обстоятельств, которая как некая заданность духовно предшествует отдельному существованию, а вовсе не в биологическом наследовании, связывающем полностью разъединенные во всем остальном существа» (*Ратцингер*. 1988. С. 192). Грех проявляется в «истории отчуждения» (Entfremdungsgeschichte) наделенного свободой человека, в нарушении его отношений с Богом (*Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 168), в гордой отделенности и человеческом эгоцентризме. В этом состоит, с т. зр. Р., опасность философской абсолютизации свободного субъекта и автономизации субъективной совести. Совесть необходимо воспитывать и формировать в соответствии с установленными в обществе нравственными и в природе естественными законами. Свобода всегда должна быть упорядочена, сообразована, разделена, гармонизирована с другими, поскольку человек — существо, состоящее в отношениях. Нет и не может быть подлинной свободы вне истины и ответственности.

В рамках своей холистической антропологии Р. большое значение придает эстетической стороне, призванной восполнять ноэтическое начало в человеке. Этика для него также неотделима от эстетики. Именно в совмещении разума и сердца, красоты и истины наиболее убедительно проявляется свидетельство о божественном Присутствии (*Ратцингер*. 2017. С. 621, 627–628).

Экклезиология. Опираясь на учение II Ватиканского Собора о Церкви (см. *«Lumen gentium»*), Р. подчеркивает в первую очередь ее историческую сущность, восполняя тем самым представление о Церкви как Теле Христовом. Основание новозаветной Церкви Христом стало последовательным развитием завета с ветхим Израилем, исполнением, усовершением, возведением на новый уровень ветхозаветного народа Божия и расширением его границ до вселенского масштаба. Церковь не является застывшей, надвременной конструкцией, но, будучи «общиной попутчиков» (Weggemeinschaft), всегда находится в странствии на пути к полноте, к совершенству вместе с распятым и воскресшим Господом, в постоянном обновлении и очищении (подробнее см.: *Heim*. 2014. S. 310–332).

Помимо исторического аспекта экклезиология Р. строится на сакраментальном фундаменте и в перспективе богословия общения (Communio-Theologie) (*Ratzinger J.* Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie. Düss., 1969. S. 147–170; *Idem*. Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 45–57; подробнее см.: Kirche — Sakrament und Gemeinschaft. 2011. S. 118–152). Церковь основана на Тайной Вечере в евхаристическом собрании Иисуса Христа с апостолами, к-рые получили задание нести благую весть всем людям, объединяя их в новый народ Божий. Вместе с пневматологическим аспектом, утверждающим могущественное действие Св. Духа, понятие Церкви теснейшим образом связано у Р. с понятием таинства (Sakrament): «Церковь без таинства была бы пустой организацией, а таинство без Церкви — ритуалом, лишенным смысла и внутренней связи» (*Ратцингер*. 1988. С. 271). Она сама есть «таинство единства» (Sakrament der Einheit) и «таинство спасения» (Heilssakrament), утверждает Р. с отсылкой на определение II Ватиканского Собора.

К «опорным столпам» (Konstruktionspunkte), являющим подлинное содержание церковного существования в общении святых, Р. относит таинства Крещения, Покаяния и особенно — под несомненным влиянием евхаристической экклезиологии (см.: *Heim*. 2014. S. 255–267) — Евхаристии. Церковь является «общением (das Kommunizieren) Бога с людьми во Христе и людей между собой и потому таинством, знаком и средством спасения. Церковь есть служение Евхаристии (Eucharistie-Feiern), Евхаристия есть Церковь; оба аспекта не соположены, а тождественны; отсюда происходит всё остальное. Евхаристия — это таинство Христа, и поскольку Церковь есть Евхаристия, постольку она таинство, которому подчинены все остальные таинства» (*Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 55).

Таинства несут святость, которая присуща Церкви в силу освящающих даров и власти Господа, несмотря на живущий в ней грех и греховность ее членов. Понятие Церкви как исторической и сакраментальной величины необходимо включает в себя человеческое и божественное участие: «Церковь живет лишь в нас самих, живет борьбой несвятых за святость, разумеется, коль скоро эта борьба сама живет даром Божиим, без которого она ничем быть не может» (*Ратцингер*. 1988. С. 276). Таким образом церковный народ обретает идентичность не в собственной коллективной воле, но в тесных отношениях со своим божественным Основателем, в жизни в согласии с Его волей и в следовании (Nachfolge) указанному Им пути. Церковь, понимаемая как народ Божий (das Volk Gottes), это в первую очередь «понятие соотносительное» (Relationsbegriff) (*Ratzinger J.* Salz der Erde. Stuttg., 1996. S. 199).

Выступая за онтологический приоритет универсальной Церкви (см.: *McDonnell*. 2002; *McPartlan*. 2004), Р. считает, что в самом понятии «кафоличность» заключена необходимость осуществленного единства общин и епископов, зримое воплощение к-рого он видит в перспективе первенства папы Римского, хотя и признаёт, что этот аспект не выражен в Символе веры и не относится к центральным и собственно конструктивным элементам Церкви. В дискуссиях по этому вопросу возможен компромисс, прежде всего с Православной Церковью, если придерживаться установки, что «Рим не должен требовать от Востока в учении о примате более того, что было сформулировано и практиковалось в первом тысячелетии... Единение здесь могло бы произойти на основе того, что, с одной стороны, Восток откажется полемизировать с западным развитием учения во втором тысячелетии как с еретическим и примет образ (Gestalt) католической Церкви, который она обрела в этом развитии, в качестве правомочного и правоверного, в то время как Запад, напротив, признает правоверным и правомочным тот образ, который сохранила Церковь Востока» (*Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 209; ср.: Papst Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. 2008. S. 116–140).

Фактическая множественность локальных Церквей неразрывна с включением их в организм единой Церкви. Единство Церкви строится прежде всего на слове и таинстве, в то время как ее епископальная структура находится в служении содержательному единству. Служебная функция Римского епископа — одна из инструментальных форм этого организационного порядка. Представление о внешних церковных структурах необходимо выводить исходя из понимания сущности самой Церкви, а не наоборот (*Ратцингер*. 1988. С. 277–278). Комментируя офиц. католич. высказывания о папской власти, Р. указывал, что возможность принятия единоличных решений относится исключительно к юридической стороне дела, к наличию правовых полномочий у определенной инстанции или отсутствию таковых. Касательно же моральных и вероучительных вопросов наличие церковного согласия (consensus Ecclesiae) является необходимым условием утверждения папой Римским непреложных постановлений (*Ratzinger J.* Das neue Volk Gottes. Düss., 1969. S. 144, 187).

Поскольку Церковь есть духовный организм, мирян, по мнению Р., в прямом и полном смысле слова в ней нет. У всех членов Церкви имеются дары и посвящение, однако они различные и не должны быть в конкуренции между собой (*Idem.* Zur Theologie des Konzils // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2012. Bd. 7/1. S. 95–96). Тем не менее важнейшим элементом структуры Церкви, выражающим ее сакраментальную природу, Р. считает священство. При этом, с его т. зр., смысл новозаветного священства нельзя обособлять от ВЗ и сводить его лишь к служебному пресвитерству, к диаконии. Через такое противопоставление священство низводится до чистой функциональности, до профанной должности, как это произошло в протестантизме, устранившем, точно в синагоге, сакраментальную литургию в пользу слова и проповеди. Однако Иерусалимский храм продолжает существовать силой Жертвы и воскресения Христа в Его церковном Теле. Поэтому христианство — это священническое богослужение (sacerdotium), преображенное и обновленное продолжение ветхозаветного культа (*Idem.* Weggemeinschaft des Glaubens. Augsburg, 2002. S. 149). В сохраняющемся исконном культовом характере присутствуют также аналогия и связь со священством др. религий.

Подобно ветхозаветному левиту священник должен проявлять готовность покинуть дом, быть свободным от привязанности к определенному месту. На этом основании Р. выступает за *целибат,* считая его не догматом, но конкретным знаком существования Бога Живого, свидетельством пасхальной самоотдачи и радикальной принадлежности Ему. Для Р. характерно сакраментально-онтологическое и христоцентрическое понимание священства: это таинственная связь двух Я, так что священник, приняв образ раба, в послушании и самоотречении реально и личностно становится гласом Христа (in persona Christi). При всей важности необходимой открытости миру нельзя забывать об опасности секуляризации священства, о том, что в основе священнического служения лежат слово и таинство. Смысл налагаемой на душу в таинстве ординации «неизгладимой печати» (character indelebilis) заключается в том, чтобы служить людям, принадлежа Христу, в силу этой принадлежности (*Idem.* Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 297–298).

Будучи включенным в епископскую коллегию, каждый епископ представляет всю Церковь, его личное служение выходит за локальные и национальные рамки. В епископском служении важно, по мнению Р., находить живой баланс между коллегиальностью и личной харизмой и ответственностью, органично объединять коллегиальный и персональный принципы. В этом отношении апостольское преемство (successio apostolica) епископов является не просто формальным облечением властью через установление некоего «личного канала связи с апостолами», но обретением силой Св. Духа и молитвы в таинстве рукоположения живой связи с Преданием (Überlieferungsbindung) и тем самым со всей Церковью в общении епископата на службе Евангелию (Ibid. S. 257–258). Апостольское преемство есть, т. о., знак универсальной церковности, противопоставленный всякой автономии, изолированности и разделению общин, призванных к преодолению своих локальных, социально-культурных и языковых границ в Теле Христа и к общению с Церковью (Ibid. S. 309; см. также: *Idem.* Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzessio // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2010. Bd. 8/2. S. 855–863).

Характер «Петрова служения» папы Римского от общего епископского принципиально не отличается. Он так же послушен Слову, живет не для себя, но служит присутствию Божию в мире, в первую очередь молитвой; выступает гарантом церковного памятования истины и верности Евхаристии, защитником морали (*Idem.* Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes // Ibid. Bd. 8/1. S. 660–675).

По вопросу о христ. единстве Р. занимает скептическую позицию, считая его в рамках истории недостижимым и предостерегая от утопических надежд на этот счет. Предшествующего на этом пути структурно-юрисдикционного объединения, как это предлагалось нек-рыми католич. богословами, напр. Карлом *Ранером* (1904–1984) и Генрихом Фризом (1911–1998), совершенно не достаточно. Такая стратегия изначально неверна, поскольку исходит, по мнению Р., из ложных просвещенческих представлений о церковной иерархии (*Idem.* Luther und die Einheit der Kirchen: Ein Gespräch mit der Internationalen Katholischen Zeitschrift «Communio» // Ibid. Bd. 8/2. S. 942). Единение христиан возможно только в истине Слова и таинств, в кафолической Церкви, в к-рой одновременно будет место многообразию литургических форм и духовных практик (*Idem.* «Wiedervereinigung im Glauben» in katholischer Sicht // Ibid. S. 823–825). В этом контексте Р. часто выражал свое положительное отношение к Православию, с которым в силу широкого совпадения взглядов по вопросам христ. нравственности, доктринальной и литургической близости католич. Церковь в первую очередь могла бы достичь взаимопонимания и согласия (см.: Papst Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. 2008. S. 146–149).

Сакраментология. По мысли Р., христ. учение о таинствах, заключающее в себе представление о внешнем знаке и внутренней благодати, предполагает символическое миропонимание и несовместимо с механистическим и утилитарным отношением к материи, как, напр., в марксизме, ибо таинства вовлекают ее в опыт трансцендентности в надежде на преображение всего человека и космоса:

«...в древнехристианском понятии таинства заключено такое понимание мира, человека и Бога, в котором царит уверенность, что эти вещи непросто вещи и материал для нашей работы, но и знаки божественной любви, указывающие дальше себя; нацеленность на эту любовь делает их прозрачными для видящего» (*Ратцингер*. 2017. С. 248).

Также неверно рассматривать таинства в перспективе идеалистической философии автономного субъекта лишь как способ интимной связи души с абсолютным Богом, при к-рой церковно-социальный, материальный и исторический элементы становятся второстепенными. В таинствах выражается прямая связь с воплотившимся Богом и т. о. телесность и историчность христ. религии, несводимой к чистой духовности (см.: Там же. С. 251, 254–258). Сакраментальное обоснование христ. существования состоит в том, что таинства в первую очередь выражают его вертикальное измерение — «они указывают на призыв Бога, который только и делает человека человеком. Кроме того, они указывают и на горизонтальное измерение идущей от Христа истории веры, потому что человеческое существование в своем конкретном обличье покоится на этой горизонтали, оно опосредовано исторически и становится собой только в этом историческом опосредовании» (Там же. С. 252).

Биологическая сторона человеческой жизни получает через духовное восполнение новое значение, глубину и общинно-коммуникативное измерение (Там же. С. 241–244). Так, благодаря двуединству слова и материи таинства становятся инструментами, к-рые Бог — подлинный Тайносовершитель — использует, чтобы прийти навстречу человеку. Христ. культ — это прежде всего приятие спасительной благодати, а не приношение собственных даров. На это точно указывает в ее правильном варианте средневек. формула «ex opere operato Christi». Этим сказано, что «таинства действуют уже не как указания или требования, они действуют в силу того, что уже совершилось, и в этом проявляется совершённый Христом акт освобождения» (Там же. С. 274).

В Крещении, таинстве воскресения и жизни, включающем в себя тайну смерти и перерождения ветхого человека, происходит усыновление человека Богу по подобию Христа, вступление на стезю богообщения, совершается глубокая экзистенциальная перемена, знаменующаяся получением нового, крещального, имени.

Евхаристию Р. глубоко связывает с богословием Креста: она актуализирует единственную и неповторимую крестную Жертву Христа, к-рая становится при совершении мессы сакраментальной реальностью. Евхаристическое приношение осуществляет в первую очередь Бог, Он выходит человеку навстречу и одаряет его Собой, ибо Тело Христово есть Он Сам — «сущая в теле цельная Личность» (Там же. С. 419). За этот божественный дар человек возносит прославляющее Бога благодарение: «Поклонение Богу осуществляется в христианстве, в первую очередь, в благодарном принятии спасительного дела Божия; и по праву центральное действие христианского культа называется Евхаристия, благодарение. В этом культе не совершается какого-либо человеческого действия пред Богом; скорее, он заключается в том, что человек дает одарить себя... Христианская жертва заключается не в даянии Богу того, чего Он без нас не имел бы, но в том, что мы всецело становимся приемлющими и соглашаемся принять все от Него. Дать Богу действовать в нас — вот христианская жертва» (*Он же*. 1988. С. 222).

Правильное понимание исторической уникальности Жертвы Искупителя состоит в том, что она действует в истории через литургическое воспоминание, актуализируется в своей силе и спасительной значимости в Евхаристии, к-рая созидает Церковь. Причащаться — значит, по аналогии с браком, становиться одним телом с Христом и с причастниками, верующими в Его искупительные деяния ради спасения грешников. В этой основополагающей реальной аналогии (Real-Analogie) «осуществляется мечта о слиянии божественной и человеческой сущностей, о сломе привычных границ тварности... При этом такое бытие-в-одном-теле следует мыслить по образу единения мужчины и женщины: одна плоть и все же две, две плоти — и все же одна. Различие не исчезает, но переходит в более высокое единство» (*Он же*. 2017. С. 493, 495).

Необходимость иерархического священства для совершения Евхаристии следует, по мнению Р., из самой ее природы как дара Божия Церкви, над к-рым у нее нет власти. Произносить слова преложения (Verwandlung) Св. Даров возможно только от имени Христа (in persona Christi) тем, кто имеют на это особое право, полученное в апостольском преемстве,— через их уста говорит Сам Господь, единственный Совершитель таинства (Там же. С. 393–394).

Р. указывал на то, что Евхаристия шире литургических рамок. Она должна постоянно преображать человека и перерастать в повседневности в дела любви и солидарности с людьми, в т. ч. др. конфессий и вероисповеданий. Вместе с тем *интеркоммунион* недопустим: Евхаристия не может быть средством к межконфессиональному единению, поскольку, будучи таинством не примирения, но примирившихся (Там же. С. 399–400), всегда предполагает предварительное единомыслие и единодушие. «Она дар Господа, само средоточие Церкви, и мы не распоряжаемся этим даром... Вместо того, чтобы экспериментировать и лишать таинство его величия, низводя его до средства в наших руках, нам тоже следовало бы научиться совершать Евхаристию томления (Sehnsucht) и в совместной молитве и чаянии по-новому идти навстречу единству с Господом» (Там же. С. 395).

Исключительное богослужебное и экклезиологическое положение Евхаристии требует от верующих особого отношения, молитвенного настроя, очищения души, возможно, через принесение покаяния и сакраментальной исповеди перед участием в ней (см.: Там же. С. 400). Согласно Р., исповедь имеет ярко выраженный персоналистический характер, затрагивает личные отношения верующего с Богом. Здесь важны осознание собственного греха, вины, духовной немощи (*Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre. Donauwörth, 2005. S. 57–58), но также и вера в возможность прощения, внутреннего преображения, к-рая неотделима от веры в Бога и искупления (Sühne).

Эсхатология. Обращаясь к эсхатологической тематике, Р. считал необходимым заново выявлять в ней специфические христ. черты и по возможности нивелировать априорные философские предпосылки. Так, в отношении конечной судьбы

человека и мира особое внимание уделено телесности и материальности. Тело — пристанище, юдоль души; с его смертью душа не освобождается, но обкрадывается (см.: *Ратцингер*. 1988. С. 280). Поэтому воссоединение с телом есть необходимое условие полноты небесного богосозерцания. При воскресении мертвых душа как личность (Personalität) сформирует себе новое, материально преображенное тело. Кроме того, поскольку человек тесно связан с миром вещей, их восстановление составляет неотъемлемое условие эсхатона и вечной жизни (*Ratzinger J.* Eschatologie: Tod und ewiges Leben // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2012. Bd. 10. S. 274). Р. полемизировал с традиционными и вновь выдвигавшимися теориями, концентрирующимися на индивидуальном духовном воскресении после смерти и умаляющими тем самым материалистический и общеисторический аспекты эсхатологической проблематики (Ibid. S. 173, 244, 269–272). «В противоположность дуалистической концепции бессмертия, как она выражена в греческой схеме души и тела, библейская формула о бессмертии через воскрешение заключает в себе представление о цельном человеке и его диалоге с Богом. Сущность человека, личность, остается; вызревшая в земном существовании телесная духовность и духовная телесность продолжает жить иным образом. Она продолжает жить, потому что живет в памяти Божией. И поскольку жить будет именно сам человек, а не изолированная душа, то в будущее входит и элемент совместного существования; и потому будущее отдельного человека может вполне исполниться лишь тогда, когда исполнится будущее человечества» (*Ратцингер*. 1988. С. 284).

Идея бессмертия в христ. перспективе должна мыслиться не в субстанциалистской парадигме, не автономно, но коммуникативно и соотносительно, «реляционно» — в силу дарованной способности к отношениям с любящим Творцом. Вечная жизнь в Царствии Небесном будет обладать совершенно новым качеством именно благодаря глубокой внутренней связи людей с Богом, Который есть жизнь, приобщению к Его неиссякаемой любви. Человек создан быть собеседником Божиим (Dialogpartner Gottes) (Там же. С. 282–283, 285), и «то, что богословы пытаются описать термином «душа», есть не что иное, как факт, что человек познан и любим Богом иначе, чем все остальные существа... Этот образ пребывания в памяти Бога и позволяет человеку жить вечно — ведь память Бога никогда не кончается» (*Он же*. 2017. С. 249). Т. о., для человека от Сотворения мира предуготовлено не метафизическое, но «диалогическое бессмертие» (dialogische Unsterblichkeit) (*Ratzinger J.* Eschatologie // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2012. Bd. 10. S. 162–168, 275; подробно см.: *Nachtwei.* 1986).

Вечность, в понимании Р., означает не отсутствие времени, а скорее власть над ним, властвующее настоящее (die Macht der Gegenwart), равным образом проникающее в любой временной отрезок. Эта власть в полной мере проявилась в Боговоплощении: «В точке человеческого существования Иисуса Бог ухватил время и вобрал его в Себя» (*Ратцингер*. 1988. С. 252). Поэтому отношение вечности и настоящего не подобно отношению настоящего и будущего. Водораздел между вечным и преходящим пролегает внутри человеческой жизни, завися от образа и глубины приобщения к Богу Живому.

Вера в воскресшего Христа придает конкретность надежде на бессмертие и вечность: «Здесь сходятся две линии библейских представлений о бессмертии: «диалогическая», непосредственно связанная с Богом, и связанная с совместным бытием людей. Ибо во Христе, Человеке, мы встречаем Бога; но в Нем мы встречаем и всех других, чей путь к Богу лежит чрез Него — и, следовательно, также друг к другу. Путь к Богу — это одновременно и путь к всечеловеческой общности, и лишь принятие этой общности ведет к Богу, ибо путь к Богу — лишь через Христа, а это значит — и через общую связь всей человеческой истории с ее общечеловеческими заданиями» (Там же. С. 283). Эсхатологическое понятие о Небе определяется у Р. также в христологической перспективе и имеет не локальные, но персоналистические характеристики: оно связано с Личностью Христа, Который навеки соединил человеческое бытие с божественным (Там же. С. 248). Восхождение на Небо и небесное блаженство возможны только через сближение с Иисусом Христом.

Напротив, человек сам может подготовить себе бездну, к-рая в богословии называется адом. В экзистенциальном представлении Р. ад – это отсутствие Бога и, как следствие, состояние всепоглощающей покинутости, одиночества, «в которое уже не может проникнуть слово любви», абсолютной автаркии и изолированности существования (Там же. С. 236); это отвержение общения и нежелание принимать дары от Другого, безысходное замыкание и «желание быть лишь в себе» (das Nurselbst-sein-Wollen) (Там же. С. 248).

Основание католического учения о *чистилище* Р. усматривает не в библейском свидетельстве, а в древней церковной практике поминовения усопших, молитвы об их благой посмертной участи. Помимо веры в этом проявляется также, по его мнению, естественная человеческая потребность, исходящая из любви к покинувшим земной мир ближним. Однако чистилище не следует представлять во временны́х или пространственных категориях. Очистительный огонь, преображающий образ человека для вечной радости, есть Сам Христос (*Ratzinger J.* Eschatologie // *Idem.* Gesammelte Schriften. 2012. Bd. 10. S. 230–231).

Конец истории обуславливается всеобъемлющим усложнением мира под воздействием персонального духа, движением к окончательному личностному единству человека и космоса. Так, с т. зр. Р., «веру во Второе Пришествие Иисуса Христа и завершение мира в Нем можно передать как убеждение в том, что наша история движется к точке Омега...», т. е. к триумфу духа и истины, свободы, любви, к к-рому ведет «не безличная сила, но Тот Лик, что открывается в конце. Тогда Омега мира есть «Ты», Личность» (*Ратцингер*. 1988. С. 254, 256). Движение истории не подобно нейтральным физическим процессам, но зависит от свободного выбора и решений субъектов. Отсюда следует — в противовес «ложному догматизму и фальшивому чувству христианской самоуспокоенности» (Там же. С. 257) – серьезная ответственность человеческой свободы за деяния и неминуемость справедливого Суда Божия в конце времен. Поэтому благодать и благость Божия не упраздняют Его справедливости.

Соч.: Gesammelte Schriften / Hrsg. G. L. Müller. Freiburg i. Br., 2008–2019. 16 Bde; **рус. пер.:** Бог веры и Бог философов. Л., 1977. [Маш.]; Введение в христианство: Лекции об апостольском символе веры. Брюссель, 1988. М., 2006[2]; Диалектика секуляризации: О разуме и религии. М., 2006 (соавт.: Ю. Хабермас); Вера. Истина. Толерантность: Христианство и мировые религии. М., 2007; Ценности в эпоху перемен: О соответствии вызовам времени. М., 2007; Церковное учительство. Вера. Этика // *Бальтазар Г. У., фон, Ратцингер Й., Шюрман Х.* Принципы христ. этики. М., 2007. С. 37–59; Иисус из Назарета. СПб., 2009–2014. 2 т.; В начале сотворил Бог...: О творении и грехопадении / Пер.: В. Витковский. М., 2009; Богословие литургии: Сакраментальное обоснование христ. существования / Пер.: О. С. Асписова; науч. ред.: Е. А. Пилипенко. М., 2017.

Библиогр.: Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI: Das Werk: Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von J. Ratzinger bis zur Papstwahl / Hrsg. V. Pfnür. Augsburg, 2009.

Лит.: *Nachtwei G.* Dialogische Unsterblichkeit: Eine Untersuchung zu J. Ratzingers Eschatologie und Theologie. Lpz., 1986; *Wojciech J.* La foi comme dialogue: Une introd. à la théologie de J. Ratzinger. P., 1991; *Weiler Th.* Volk Gottes – Leib Christi: Die Ekklesiologie J. Ratzingers und ihr Einfluss auf das II. Vatikanische Konzil. Mainz, 1997; *Martuccelli P.* Origine e natura della Chiesa: La prospettiva storico-dommatica di J. Ratzinger. Fr./M. etc., 2001; *McDonnell K.* The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches // ThSt. 2002. Vol. 63. N 2. P. 227–250; *McPartlan P.* The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate // IJSCC. 2004. Vol. 4. N 1. P. 21–33; *Jankowiak G.* Volk Gottes vom Leib Christi her: Das eucharistische Kirchenbild von J. Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jh. Fr./ M., 2005; Zur Philosophie und Theologie J. Ratzingers / Hrsg. W. Siebel. Saarbrücken, 2005; *Jüngel E.* Caritas fide formata: Die erste Enzyklika Benedikt XVI. gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen // Intern. Katolische Zschr.: Communio. Ostfilden, 2006. Bd. 35. N 6. S. 595–614; *Schneider M.* Das theologische Werk J. Ratzingers in seiner Bedeutung für ein Gespräch mit der Orthodoxie. Köln, 2006; *idem.* Zur Beurteilung der Liturgiereform und der Tridentinischen Messe im theologischen Werk J. Ratzingers. Köln, 2007; *idem.* Einführung in die Theologie J. Ratzingers. Köln, 2008; Der Glaube ist einfach: Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI. / Hrgs. G. L. Müller. Regensburg, 2007; *Ivanov V.* «Der Geist der Liturgie» von J. Ratzinger im Lichte der orthodoxen Theologie // Orthodoxes Forum. St. Ottilien, 2007. Bd. 21. S. 141–152; *Nichols A.* The Thought of Pope Benedict XVI: An Introd. to the Theology of J. Ratzinger. L., 2007; Der Theologe J. Ratzinger / Hrsg. F. Meier-Hamidi. Freiburg i. Br., 2007; *Schreiber St.* Der Papst und der Teufel: Ein Exeget liest J. Ratzingers Jesus-Buch // ThRv. 2007. Bd. 103. S. 355–362; *Verweyen H.* Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Die Entwicklung seines Denkens. Darmstadt, 2007; Joseph Ratzinger: Ein theologisches Profil / Hrsg. P. Hofmann. Paderborn, 2008; Papst Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche: Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven / Hrsg. K. Nikolakopoulos. St. Ottilien, 2008; *Rowland T.* Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI. Oxf., 2008; *Gaál E., de.* The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift. N. Y., 2010; Kirche – Sakrament und Gemeinschaft: Zu Ekklesiologie und Ökumene bei J. Ratzinger / Hrsg. Ch. Schaller. Regensburg, 2011; *Maassen Th.* Das Ökumeneverständnis J. Ratzingers. Gött., 2011; *Heim M. H.* Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie: Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von «Lumen gentium». Fr./M., 2014[3]; *Huber W.* Das Denken J. Ratzingers. Paderborn, 2017; *Irlenborn B.* Die Relativismuskritik von Papst Benedikt XVI. // Glaube ohne Wahrheit?: Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus / Hrsg. M. Seewald. Freiburg i. Br. etc., 2018. S. 98–118.

Е. А. Пилипенко

РАУШЕНБУ́Ш [нем. Rauschenbusch] Уолтер (4.10.1861, Рочестер, шт. Нью-Йорк – 25.07.1918, там же), амер. богослов, основатель движения *социального евангелизма.*

Р. происходил из многодетной семьи нем. эмигрантов К. А. Г. Раушенбуша и К. Рамп. В 1846 г. отец Р. приехал в США как лютеран. миссионер, однако в 1850 г. стал баптистом и принял активное участие в развитии нем. баптист. ассоциации в США. В 17 лет Р. пережил религ. обращение, но под влиянием библейской критики теологов либерального протестантизма (Х. Бушнелл, Ф. У. Робертсон) усомнился в христ. догматах. После окончания средней школы Р. обучался в г. Гютерсло в Вестфалии, затем в Берлинском ун-те. По возвращении в США в 1883 г. Р. окончил Рочестерский ун-т (1884) и Рочестерскую богословскую семинарию (1885). С июня 1886 г. стал баптист. пастором в церкви в р-не Хеллс-Китчен («Адская кухня») в Нью-Йорке. Здесь Р. столкнулся с социальной несправедливостью, порождавшей высокий уровень бедности, болезни, бесправие, безработицу и преступность. В это время начали формироваться взгляды Р. на социальную миссию Церкви, к-рая, с его т. зр., должна бороться за справедливый и гуманный социальный порядок, основанный на христ. принципах. В 1891–1892 гг., чтобы получить более детальное представление о социально-экономических процессах, предпринял поездку в Германию и Великобританию, где изучал экономику и познакомился с Фабианским об-вом (Fabian Society). В 1892 г. Р. создал «Братство Царства» (Brotherhood of the Kingdom) – группу молодых представителей протестант. духовенства, стремившуюся учитывать повседневные нужды рабочих и эмигрантов. В 1893 г. Р. женился на П. Ротер, у супругов родилось 5 детей. Одна из дочерей Р., Уинифред, стала матерью одного из самых влиятельных амер. мыслителей XX в., Р. М. Рорти (1931–2007). В 1897 г., после 11 лет пастырского служения, Р. возвратился в Рочестер и стал преподавать НЗ в нем. отд-нии Рочестерской богословской семинарии, с 1902 г. занял кафедру церковной истории в англ. отд-нии. С этого времени Р. перестал использовать нем. версию своего имени (Вальтер), заменив ее на англ. вариант (Уолтер). В 1907 г. вышел в свет главный труд Р. «Христианство и социальный кризис», в течение 3 лет эта работа была самой продаваемой религиозной книгой в США после Библии. В окт. 1914 г. в ст. «Будь честен с Германией» Р. призвал американцев быть беспристрастными в суждениях о Германии и Великобритании, не доверяя стереотипным образам из прессы. Эта позиция была встречена большинством с подозрением и презрением, Р. считали нем. шпионом, некоторые из друзей отвернулись от него, обвинив в безнравственности. От этого отвержения Р. не оправился; умер от рака. В больнице перед смертью он писал, что главным содержанием его жизни были вера и деятельная помощь людям, а «Иисус был для меня неиссякаемым источником свежих импульсов, жизни и отваги».

На взгляды Р. оказала влияние возникшая в сер. XIX в. традиция социальной интерпретации христианства (Робертсон, Ч. *Кингсли,* Р. Хит, Ф. Д. Морис), получившая в его работах оригинальную трактовку. Концепция «социального евангелизма» у Р. связана с ревизией истории христ. Церкви. По его мнению, прежде всего необходимо правильно интерпретировать значение служения иудейских пророков в традиции ВЗ, к-рые не верили в жизнь после смерти и критиковали несправедливое социальное устройство: «сочувствие пророков, даже самых аристократичных из них, было всецело на стороне бедных классов». Индивидуализм в израильском монотеизме начинает доминировать только после ассир. пленения. Эта ситуация вполне объяснима, поскольку утверждение личной веры, с т. зр. Р., представляет собой единственный способ сохранения религии в условиях плена. Но даже в этих условиях, считал Р., «личная религия была главным образом средством для достижения цели, цель же была социальной». Т. о.,

этический монотеизм Израиля не был индивидуалистичным, он был тесно связан с построением справедливой модели общества, основанной на вере в Бога. Признающее исключительное человеческое достоинство каждого члена израильское общество разительно отличалось от др. обществ той эпохи. По мере того как становится очевидным социальный смысл пророческого служения в религии ВЗ, возникает вопрос о преемственности между НЗ и ВЗ.

С т. зр. Р., Евангелие свидетельствует о том, что именно с личностями и учением пророков, обладавших «моральным героизмом» и «духовной проницательностью», Иисус чувствовал наибольшее родство, а не с церемониальной стороной религии. Так же как и пророки, Иисус всегда был на стороне бедных и угнетенных. Его исцеляющая сила была направлена на облегчение человеческих страданий. Именно поэтому, считал Р., сердца простых людей «приветствовали Иисуса из Назарета как одного из них». Иисус благовествовал о Царстве Божием, в к-ром бедные, голодные и печальные получат утешение, кроткие унаследуют землю и исцелятся отношения («мы редко грешим в одиночку»), исцеление от эгоизма должно осуществляться на групповом уровне. Т. о., Р. называет Иисуса первым «социалистом» и более того — «первым настоящим человеком, основателем нового человечества». Р. считал, что богословы создали умозрительный образ Иисуса, но на самом деле Он никогда не обитал в области умозрения и был слишком велик, чтобы стать Спасителем некой одной части человеческого естества, Его искупление распространялось на все человеческие нужды и отношения. Именно поэтому Христос нес в Себе также основание для нового социального и политического порядка, что наиболее ярко выражено в жизни и деятельности первых христиан. Первые христ. церкви были не столько церковными орг-циями, сколько братскими общинами, к-рые осознавали, по мнению Р., свою социальную и политическую миссию. Однако нужно признать, считал Р., что в истории христианства за прошедшие 2 тыс. лет потенциал социального преобразования на основе христ. принципов так и не был осуществлен. История христ. Церкви должна быть переосмыслена в социальной перспективе с учетом всех «социальных грехов», требующих «социального покаяния».

Р. полагал, что аскетизм препятствует осуществлению христианством социальной миссии: отречение от материального мира в пользу духовного восхождения в мир нематериальный, по мнению Р., было характерной чертой всех религ. движений древнего мира, к-рые отождествляли зло с материей. «Христианский аскетизм,— писал Р.,— не был христианским. Он был лишь христианской модификацией общей духовной тенденции в современной жизни». Будучи некритически воспринят христианами, аскетизм привел к тому, что самые активные члены христ. Церкви вместо того, чтобы становиться движущими силами общества и преображать социальный порядок на основе христ. принципов, уходили из общества, оставляя его без своего деятельного участия. Вместо того, чтобы трансформировать социальные отношения, христиане отказывались от них. Обрушиваясь на такие естественные инстинкты, как сексуальность и чувство собственности, аскетическое христианство старалось подавить их вместо того, чтобы предложить «правильную» возможность для их выражения. «Стерилизация» христиан через возвышение монашеского идеала над идеалом семейной жизни и запрет в зап. христианстве на брак для священства препятствовали, с т. зр. Р., животворному влиянию христианства на общество, в т. ч. и через прямых потомков самых активных и вдохновенных представителей Церкви. Р. писал об этом так: «Лучшие и самые возвышенные натуры были выбраны из общества как бы духовным магнитом и помещены в собственные общины, изолированные от общественной жизни. Энергию, которую они должны были посвятить тому, чтобы сделать общество нормальным, они посвятили тому, чтобы сделать себя особенными. Сила, которая могла бы воодушевить человечество, использовалась ими для самоумаления». В результате долгие столетия христианство потратило на тщетную погоню за нехристианским, в сущности аскетическим идеалом. При этом Р. не отрицал наличия определенного благотворного влияния аскетического и, в частности, монашеского образа жизни в средневек. христианстве на развитие благотворительности и создание образцовых христ. общин в пределах мон-рей. Однако подлинное призвание христиан, с его т. зр., все же касалось распространения влияния евангельского благовествования на все общество в целом и поэтому требовало приложения усилий иного рода. Т. о., Р. утверждал, что «монашеское движение отклонило и парализовало силы, которые могли бы способствовать христианской реконструкции общества».

Помимо аскетической тенденции отрицательное воздействие на реализацию социальной миссии христианства в истории, с т. зр. Р., оказали также ритуализм и церковноцентризм. Все вместе эти тенденции привели к формированию исторического типа «христианства, в котором языческое суеверие и греческий интеллектуализм парализовали первоначальный социальный и этический импульс...». Признание ошибок и «социальных грехов» исторического христианства, по мнению Р., не должно приводить к тотальному осуждению христиан прошлых столетий — они «следовали за светом и бросали свои жизни в погоню за этим светом с пылом, который заставляет нас стыдиться». Однако осознание этих заблуждений в современности делает невозможной и постыдной поддержку ошибок прошлых поколений христиан. Настало время, считал Р., для покаянного и деятельного переосмысления христ. миссии в обществе. На рубеже XIX и XX вв., утверждал Р., можно наблюдать уникальное совпадение кризиса христианства с социальным кризисом зап. цивилизации в целом, порожденным индустриальной революцией и теми чудовищными формами нищеты, моральной деградации и отчаяния, к к-рым она привела. Христиане должны воспринять эту ситуацию как вызов для возвращения к истокам Евангелия. Им необходимо отвлечься от усыпляющего мистицизма, языческого ритуализма и эгоистического церковноцентризма, осознать и принять социальную ответственность за судьбу зап. общества. Р. писал: «Мы находимся на перекрестке путей. Мы являемся действующими лицами в великой исторической драме. Мы должны решить, наступит ли новая эра в преобразовании мира в Царство Божие или западная цивилизация сойдет на кладбище мертвых цивилиза-

ций и Богу придется попробовать еще раз». Говоря о необходимости построения Царства Божия на земле, а именно о постепенном преобразовании общества на основе христ. принципов любви к Богу и людям, Р. настаивает на том, что его понимание христ. миссии не является утопичным. Р. не приуменьшает влияние греха на человечество и не возлагает надежды на установление идеального общественного устройства на земле. «Царство Божие всегда, но грядет» — это главный принцип социального преобразования в учении Р., сочетающий традиц. эсхатологическую трактовку с необходимым, по его мнению, социальным измерением. Р. подчеркивает, что в личной духовной жизни христиане призывают человека к святости, но с подозрением и недоверием относятся к людям, к-рые объявляют себя святыми. Тот же принцип можно отнести и к социальной жизни. Построить идеальное общество на земле невозможно, но, следуя Христу, невозможно и оставаться в стороне от человеческих страданий, от множества проявлений несправедливости, наполняющих трудную жизнь совр. людей. Каждая социальная реформа, вдохновленная христ. верой и любовью и облегчающая страдания конкретных людей, «сто́ит всех усилий». Именно в этом смысле Р. трактует и слова Господней молитвы: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе!» Иисус совершил Свое дело искупления не для того, чтобы Его последователи, оставляя мир, стремились к блаженству в будущем, но для того, чтобы каждый человек еще в земной жизни почувствовал безграничную любовь своего Небесного Отца через облегчение своих страданий.

Р. был убежден в том, что социальная миссия христианства должна осуществляться в соединении с кротким молитвенным предстоянием перед Богом. Пытаясь обновить христ. молитвенное наследие и приблизить молитвенную практику к нуждам совр. людей, Р. сочинял молитвы (сб. «За Бога и людей: молитвы социального пробуждения»: «За этот мир», «За работающих детей», «За детей с улицы», «За работающих женщин», «За иммигрантов», «За работодателей» и др.). Взгляды Р. оказали значительное влияние на Р. Нибура, к-рый впосл. критиковал «социальный евангелизм», на М. Лютера Кинга-младшего — идеи «социального евангелия» вдохновили его на борьбу за права афроамериканцев. В Епископальной церкви США Р. почитается как святой.

Соч.: Christianity and the Social Crisis. N. Y., 1907; For God and the People: Prayers of the Social Awakening. Boston, 1910; Christianizing the Social Order. N. Y., 1912; The Social Principles of Jesus. Boston, 1916; A Theology for the Social Gospel. N. Y., 1917.

Лит.: *Handy R. T.* Walter Rauschenbusch in Historical Perspective // Baptist Quarterly. Abingdon, 1964. Vol. 20. N 7. P. 313–321; *Cox H.* [Rev.] Minus P. M. Walter Rauschenbusch: American Reformer. N. Y., 1988 // J. for the Scientific Study of Religion. Oxf., 1990. Vol. 29. N 1. P. 137–140; *Митрохин Л. Н.* «Социальный евангелизм» У. Раушенбуша // Баптизм: история и современность. СПб., 1997. С. 269–290; *Hambrick-Stowe Charles E.* For God and the People: The Spirituality of Rauschenbusch and DuBois — a Century Later // Spiritus: A J. of Christian Spirituality. Baltimore, 2001. Vol. 1. N 2. P. 217–231; *Brackney W. H.* Walter Rauschenbusch: Then and Now // Baptist Quarterly. 2017. Vol. 48. N 1. P. 23–46.

Е. Б. Хитрук

РАФАИ́Л [евр. *rəpāēl;* греч. Ῥαφαήλ], арх. В переводе с древнеевр. языка имя Р. означает «Бог исцелил». Служение Р., как и др. архангелов, отражено в его имени (о служении ангельских сил подробнее см. в статьях *Архангел, Ангелология*). В евр. Библии имя «Рафаил» упоминается единожды и принадлежит одному из сыновей Шемаии (1 Пар 26. 7). Архангел с таким именем упоминается в *Септуагинте* в неканонической *Товита книге*. Здесь рассказывается, что Р. был послан Богом для того, чтобы исцелить Товита от слепоты и освободить Сарру, дочь Рагуила, от козней злого духа Асмодея (Тов 3. 16–17). Р. явился Товии, сыну Товита, в образе человека и стал его спутником на пути в Раги Мидийские, верным советником и устроителем его брака с Саррой. После благополучного разрешения бед героев книги Р. открывается им как «один из семи святых Ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят пред славу Святого» (Тов 12. 15). На испуг и изумление Товита и Товии Р. отвечает, что Бог посылает ангела в помощь праведным людям, творящим дела милосердия (Тов 12. 12–18). Р. в числе др. верховных ангелов упоминается в апокрифической *Еноха первой книге*. Согласно повествованию, Бог поручает Р. связать демона Азазеля и погребсти его в пустыне во мраке, после чего исцелить землю, к-рую развратили падшие ангелы, и возвестить земле исцеление (1 Енох 10. 4–7). В визант. и слав. традициях литургическое почитание Р. совершается вместе с др. небесными силами бесплотными 8 нояб.

Арх. Рафаил. Мозаика парекклисиона мон-ря Панагии Паммакаристос в К-поле. Ок. 1315 г.
Фото: А. Ю. Виноградов

Э. П. Б.

Иконография. Древнейшее изображение Р.— иллюстрация эпизода из Книги Товита (Тов 6. 5) в рим. катакомбах Трасоне (Thrasonis ad S. Saturninum) на Виа Салария Нова на фреске (III в.) в нижнем регистре, под погребальной нишей, рядом — образы пророков (*Garucci G.* Storia dell'arte Cristiana. Prato, 1873. P. 1. P. 292; P. 2. Tav. 73). Р. парит перед юным Товией подобно античному гению (полуобнаженная, в набедренной повязке крылатая фигура, меньше ростом, чем Товия), у Товии на плече весло, архангел протягивает ему рыбу.

Присутствие Р. подразумевается в ангельских чинах и Соборах, иконография к-рых развивалась с раннехрист. времени (см. ст. *Ангелология*) и засвидетельствована изображениями на стеклянных налепах-фалерах, рельефах саркофагов. В византийской и древнерусской монументальной декорации фигурам архангелов отводились зоны купола, сводов и алтаря, наиболее ранние примеры сохранились в мозаиках храмов и крещален VI в. в Равенне. В отличие от архангелов Михаила и Гавриила надписи имен др. архангелов встречаются только со средневизант. периода. Поименованное изображение Р. представлено: в ангельском чине на пластине в составе Пала д'Оро (визант. эмали X–XII вв., собор Сан-Марко, Венеция), в кафоликоне мон-ря Осиос-Лукас (30–40-е гг. XI в.), на фресках ц. Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуи (ок. 1080); в храмах Палермо (капеллы 1146–1151 Марторана, ок. 1143 Палатина); на золоченых рельефах раки Трех королей (волхвов) в соборе Кёльна (1181 и 1205, мастер Николай

Верденский), на мозаике крестового свода вимы в ц. Панагии Паммакаристос в К-поле (Фетхие-джами, ок. 1315); в росписях копт. ц. Кебран-Габриель у оз. Тана, Эфиопия (XVIII в.), в образе воина. Вероятно, из христ. традиции образ Р. был воспринят мастерами миниатюры на территории ислам. Востока (лицевая рукопись из Газвина с изображениями ангелов — Paris. Smith-Lesouëf (orient.). 221. Fol. 36v, нач. XVII в.).

В русских памятниках Р. представлен в Соборе небесных сил: на ковчеге-ставротеке кн. И. А. Хворостинина (1605–1621, ГММК, образ с подписью); на иконе в резном иконостасе придела во имя св. Василия Блаженного в соборе Покрова на Рву (мастерская О. С. Чирикова, ок. 1895, ГИМ). С Товией и сосудом образ Р. (с подписью) имеется в чине архангелов на живописных иконах-«небесах» в деревянных храмах Русского севера XVII–XIX вв., напр. в Златоустовской ц. дер. Саунино Каргопольского р-на Архангельской обл. В иконописи староверов Р., как правило, изображен с младенцем Товией и рыбой; в компиляции с разными изводами: рядом с почитаемыми образами Божией Матери — на иконе (ок. 1850; частное собрание), в сонме ангельских чинов вокруг Св. Троицы (Сопрестолия) — на иконах невьянского письма ок. 1800 г. (*Бенчев*. 2005. С. 84–85), ветковского письма 3-й четв. XIX в. (частное собрание, см.: Иконы Ветки и Стародубья из колл. С. и У. Риццо / Сост.: М. А. Чернов. М., 2015. С. 66. Кат. 26).

Вероятно, с покровительством путешествующим (паломникам, купцам), а также с целительством связано распространение образа Р. с Товией в алтарных картинах эпохи Возрождения (работы Антонио дель Поллайоло, Пьетро Перуджино). Под европ. влиянием Р. с Товией-младенцем изображается на иконах извода, соединяющего Собор архангелов с битвой арх. Михаила против сил тьмы, как, напр., на иконе рубежа XVIII и XIX вв. (ГосНИИР; *Красилин М. М.* Иконопись и декоративно-прикладное искусство // Духовная среда России: Певч. книги и иконы XVII — нач. XX вв. М., 1996. С. 118. Ил. 30). Известны примеры истории Р. и Товии в украшении рус. иконостасов в академической стилистике: неоконченная живописная работа В. Л. Боровиковского на сев. двери иконостаса из придела арх. Михаила Троицкой ц. на Смоленском кладбище в С.-Петербурге (1824–1825, ГРМ; см.: В. Л. Боровиковский, 1757–1825: Религ. живопись. СПб., 2009. Кат. 40. С. 101. Ил. 43); икона в смешанном стиле XVIII в. (Новокузнецкий краеведческий музей); икона на холсте, возможно, из храмового убранства рубежа XVIII и XIX вв. (ГВСМЗ); фреска в юго-зап. части Георгиевской ц. в Грузинах, Москва (90-е гг. XX в.).

Арх. Рафаил. Роспись алтарной апсиды ц. Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуи, Италия. 1072–1086 гг.
Фото: И. А. Орецкая

Почитание Р. как целителя отражено на иконах с его образом и сщмч. Сисинием, побивающим трясовиц; на полях таких икон помещались семейные покровители, напр.: икона XIX в. из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ; *Лихачёв Н. П.* Мат-лы по истории рус. иконописания. 1906. Табл. 628), икона с меднолитым распятием, складнем и живописными фигурами Р. и мц. Евдокии (XIX в., ЦМиАР). На иконе 1835 г. (ГИМ) Р. подобен арх. Михаилу: он в лоратном облачении, но с присущими ему атрибутами — сосудом и стручком для обработки ран (об атрибутах см.: *Фартусов*. Руководство. С. 226); с платом в руках Р. представлен на иконе круга М. И. Дикарёва (кон. XIX в., ЦМиАР). Появление отдельных образов Р. в иконописи и храмовом убранстве носило, как правило, вкладной/обетный или заказной характер — икона 1846 г. с образом Феодоровской иконы Божией Матери в верхней части и молящимися по сторонам Р. Новгородскими св. отроками, прп. Иаковом Боровичским и прав. Артемием Веркольским (НГОМЗ); увековечивало память об имени в монашеском постриге — икона из ц. во имя Р. в московском Скорбященском мон-ре, возведенном по воле мон. Рафаилы (Смирновой) (1897–1900; известна по рисункам худож. П. Н. Максимова 20-х гг. XX в. (ГНИМА)), фреска в нартексе близ мощей преподобноисп. Рафаила (Шейченко) в Преображенской ц. Оптиной пуст. (ок. 2007).

Лит.: *Tatić-Đurić M.* Image of the Angels. Recklinghausen, 1962; BiblSS. Vol. 11. Sp. 1366–1368; LCI. Bd. 3. Sp. 496; *Bussagli M.* Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee. Mil., 2003. P. 49–53; *Габерић С.* Византијски и поствизантијски цикулуси Араханджела: XI–XVIII вв. Београд, 2004; *Бенчев И.* Иконы ангелов: Образы небесных посланников. М., 2005. С. 99–100, 103, 252.

М. А. М., О. А. З.

РАФАИ́Л (Хававини) [араб. (هواويني) رفائيل; англ. Raphael (Hawaweeny)], свт. *Православной Церкви в Америке* (ПЦА) (пам. 27 февр. н. ст.; в Соборе Всех Американских святых — во 2-ю неделю по Пятидесятнице), *Антиохийской Православной Церкви* (1-я суббота ноября) и *Украинской Православной Церкви* МП (в Соборе святых КДА — 27 окт.) (1860, Бейрут — 14 февр. 1915, Бруклин (р-н Нью-Йорка), США).

Жизнь. Служение в Сирии и России. Род. в сиро-араб. семье ткача Михаила Хававини и его 2-й жены Мариам Нажжар, дочери правосл. священника из Дамаска, был 4-м ребенком (3-м сыном) в семье. Из-за *Дамасской резни* (христ. погромов в Дамаске 9–18 июля 1860) родители Р. бежали в *Бейрут*, где и родился буд. святитель. Точная дата его рождения неизвестна. На основании того, что Р. получил имя одного из архангелов — Рафаила,— он сам считал временем своего рождения один из дней, близких Собору арх. Михаила и Сил бесплотных (8 нояб.). Мальчик был крещен на праздник Богоявления Господня 6 янв. 1861 г. Весной того же года семья возвратилась в Дамаск. Р. окончил начальную школу и в 1872 г. благодаря ходатайству диак. Афанасия Аталлы (впосл. митрополит Хомский) перед патриархом Антиохийским *Иерофеем* (1850–1885) стал студентом Дамасской правосл. патриаршей школы (*Gabriel*. 2015. P. 31). В 1877 г. юноша стал заменять в младших классах учителя, в 1878 г. был назначен учителем араб. и тур. языков. В кон. марта (28 или 29) 1879 г. патриарх Иерофей постриг Рафаила в монашество с тем же именем. Для дальнейшего обучения Р. по предложению Афанасия Аталлы в том же году был направлен в богословскую школу на о-ве Халки (ныне Хейбелиада, Турция): свою богословскую школу в *Баламанде* (Ливан) Антиохийский Патриархат закрыл в 1840 г., и между К-польским патриархом *Иоакимом III* (*Деведзисом;* 1878–1884, 1901–1912) и Антиохийским патриархом Иерофеем существовала договоренность об обучении на Халки одаренных студентов. 8 дек. 1885 г. в семинарском храме Р. был рукоположен во диакона.

В богословской школе Р. учился на средства митр. Аккарского Хрисанфа (Салибы), поэтому по окончании курса (июль 1886) он счел своим дол-

том поступить на службу именно к нему. Осенью в Аккар прибыл патриарх Антиохийский *Герасим* (*Протопапас;* 30 мая 1885 — 28 февр. 1891), к-рый был восхищен красноречием Р. и взял его с собой в архипастырскую поездку по Триполийской епархии. В 1888 г. патриарх Герасим упросил митр. Хрисанфа прислать Р. в Дамаск, где назначил его председателем Об-ва прп. Иоанна Дамаскина (АВП РИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1714. Л. 19 об.). Р. часто сопровождал в поездках патриарха Герасима и, когда этого не мог делать патриарх, проповедовал. Ок. 15 проповедей Р. было напечатано в единственном тогда в Бейруте арабо-православном ж. «аль-Хадийя» (Дар) (Ававини (Хававини) Рафаил Михайлович. 2014. С. 35).

Стремясь углубить свое образование и изучить рус. язык, необходимый в условиях интенсивных отношений между Антиохийским Патриархатом и РПЦ, Р. убедил патриарха Герасима направить его на обучение в духовную школу в России. В сент. 1888 г. Р. был принят в КДА, где учился при поддержке российского ориенталиста араб. происхождения Г. А. *Муркоса*. В мае 1889 г. Р. был уволен по собственному желанию (протоколы КДА о Р. см.: *Петров*. 1890. Т. 1. Янв. С. 106; Там же. Февр. С. 58; Там же. Т. 3. Окт. С. 338). Патриарх Герасим назначил Р. главой московского подворья Антиохийского Патриархата. По просьбе патриарха ректор КДА сщмч. Сильвестр (Малеванский), еп. Каневский, 4 июня 1889 г. рукоположил Р. во иерея; 16 июля в московском *Христа Спасителя храме* митр. Московский и Коломенский *Иоанникий (Руднев)* посвятил Р. в сан архимандрита; тогда же Р. был утвержден в должности главы подворья. За время управления Р. уменьшил долги подворья на 7,5 тыс. р. (*Рафаил (Хababини)*. Антиохийское патриаршее подворье. 1891. С. 20). Благодаря его содействию 24 сир. студента получили образование в русских духовных школах.

После перемещения патриарха Герасима на Иерусалимскую кафедру (28 февр. 1891) в Антиохийском Патриархате возникло движение за освобождение престола от более чем 150-летнего предстоятельства греков. Р. и Муркос приняли деятельное участие в этом движении, размещая в российской прессе статьи полемического содержания. После поставления на Антиохийский престол грека — архиеп. Фаворского *Спиридона* (2 окт. 1891 — 1898) — Р., считавший, как и мн. другие, что Спиридон купил должность за 10 тыс. лир, отказался поминать патриарха за богослужением.

В февр.—марте 1892 г. от лица 5 митрополитов Антиохийского Патриархата Гавриила (Шатиллы), Мелетия (Думани; с 1899 — Мелетий II, патриарх Антиохийский), Афанасия (Аталлы), Григория (Хаддада; с 1906 — Григорий IV, патриарх Антиохийский) и Агапия (Хасбайни), а также общины г. Дамаска Р. обратился к обер-прокурору Синода РПЦ К. П. *Победоносцеву* и товарищу министра иностранных дел Н. П. Шишкину (министр в 1896–1897) с просьбой не признавать избрание патриарха Спиридона (РГИА. Ф. 797. Оп. 61. Д. 307. Л. 12–18). 24 марта Р. был отстранен от управления подворьем; 25 июня за отказ передать дела архим. Мелетию, настоятелю Иерусалимского подворья в Москве, патриарх Спиридон запретил Р. в служении. 19 июня Победоносцев ходатайствовал перед Антиохийским патриархом об оставлении Р. в должности настоятеля ввиду его полного раскаяния, а также обращался за поддержкой к рус. генконсулу в Бейруте К. Д. Петковичу (РГИА. Ф. 797. Оп. 61. Д. 307. Л. 48 об.— 51), однако патриарх Спиридон остался непреклонен. Р. продолжал активную издательскую деятельность: в течение 1891–1892 гг. анонимно либо с подписью «Русский паломник» он опубликовал в «Московских ведомостях» ок. 50 статей, содержащих критику греч. духовенства в Сирии и Палестине. Это вызвало ожесточение со стороны партии т. н. фанариотов, к-рые не могли простить переход выпускника Халкинской школы, блестяще владевшего греч. языком, на сторону араб. партии и называли его «ренегатом» или «мнимо-арабом» (АВП РИ. Ф. 180. Д. 1345, 1897 г. Л. 92–92 об.). В 1893 г. под псевдонимом Абд аль-Ахад (Раб Единого) Р. издал в Египте на араб. языке соч. «Исторический взгляд на греческое Святогробское братство», в к-ром подвергал критике злоупотребления палестинских греков. Сочинение было отправлено и распространено по всей Сирии и Палестине, способствуя «освобождению Антиохийской Церкви от Святогробского греческого ига» (Ававини (Хававини) Рафаил Михайлович. 2014. С. 37). Избрание на Антиохийский престол впервые за 168 лет араба — патриарха *Мелетия II* (*Думани;* 15 апр. 1899 — 8 февр. 1906) — Р. считал одним из самых выдающихся событий в своей жизни (АВП РИ Ф. 180. Д. 1345, 1897 г. Л. 93).

До сер. 1892 г. Р. не признавал своего увольнения от должности настоятеля подворья, продолжая подписывать хозяйственные документы (РГИА. Ф. 797. Оп. 61. Д. 307. Л. 53–54). В дек. 1892 г. патриарх Спиридон в Дамаске публично обвинил Р. в развратном поведении, объясняя этим продление его запрета в священнослужении. Победоносцев поручил насельникам московских мон-рей — архим. Григорию из *Андроникова в честь Нерукотворного образа Спасителя* и архим. Сергию из *московского в честь Покрова Пресв. Богородицы* — провести расследование; в янв. 1893 г. в рапорте они указали, что Р. «не только не замечен ни в чем предосудительном, но своим благонравием, усердием к богослужению и честностью снискал себе всеобщее уважение и любовь» (РГИА. Ф. 797. Оп. 61. Д. 307. Л. 74 об.— 75). В февр. 1893 г. Победоносцев, указывая на «бедственное положение» Р., вновь обратился к Антиохийскому патриарху с просьбой снять запрещение, и его просьба была исполнена (АВП РИ. Ф. 208. Оп. 819. Д. 322. Л. 496–500). По указу Синода РПЦ от 12 февр. 1893 г. Р. был назначен преподавателем араб. языка в Казанской ДА.

Служение в Северной Америке. 2 нояб. 1895 г. по приглашению сир. общины Нью-Йорка Р. прибыл в США. Он привез с собой церковную утварь, необходимую для устроения прихода, и спустя 2 недели еп. Алеутский и Аляскинский *Николай* (*Зиоров;* 29 сент. 1891 — 14 сент. 1898) освятил устроенную Р. в Н. Манхаттане (Н. Манхэттене) в Нью-Йорке ц. свт. Николая Чудотворца. Р. был назначен главой Сиро-араб. миссии РПЦ в Сев. Америке.

Летом 1896 г. Р. совершил 1-ю пастырскую поездку по Сев. Америке, стремясь посетить разбросанные по континенту небольшие общины правосл. араб. иммигрантов, к-рые в отсутствие пастыря переходили в др. Церкви или конфессии либо вовсе утрачивали свою религиозно-национальную идентичность. Р. побывал

более чем в 30 городах и поселениях между Нью-Йорком и Сан-Франциско, разыскивая араб. общины и совершая богослужения и требы. Стремясь оградить паству от перехода в неправосл. общины, он рекомендовал главам семейств совершать богослужения мирским чином дома. С мая по нояб. 1898 г. Р. предпринял 2-ю пастырскую поездку. По его ходатайству из Сирии для служения в Сев. Америке прибыло неск. священников.

Значительной для амер. сиро-арабов в деле возможности совершения богослужения на родном языке стала переводческо-издательская деятельность Р. в Сев. Америке. По благословению еп. Алеутского и Аляскинского Николая (Зиорова) в 1898 г. Р. издал араб. служебник «Книга истинного утешения в святых молитвах», предназначенный как для священнослужителей, так и для мирян (англ. перевод — The Book of True Consolation in the Divine Prayers, сделанный архим. Серафимом (Нассаром), используется до сих пор). В 1899 г. Р. составил и издал в Нью-Йорке на араб. языке Молитвослов. В 1908 г. в Нью-Йорке вышел переведенный им со слав. Требника «Чин погребения младенцев»: по признанию Р., в греч. и араб. вариантах Требника этот чин практически не отличался от «Чина погребения мирян»; позже этот перевод был принят к использованию Антиохийской Церковью. Также Р. издал объемный труд «Истинное утешение», в который вошли службы годичного круга с объяснением, примечаниями и словарем (N. Y., 1909).

Р. находился среди духовенства, встречавшего нового еп. Алеутского и Аляскинского — свт. *Тихона* (*Беллавина;* назначен 14 сент. 1898; в 1917–1925 патриарх Московский и всея России). 15 дек. 1898 г. свт. Тихон совершил литургию в арабо-правосл. ц. свт. Николая. К этому времени правосл. сир. колония в Сев. Америке насчитывала 20 тыс. чел. (Прибытие Преосвященного Тихона, еп. Алеутского и Аляскинского, во вверенную ему епархию // Русско-Американский правосл. вестник (далее РАПВ). Н.-Й., 1899. Т. 3. № 1. С. 14; Амер. период жизни. 2011. С. 15–16). Р. часто сослужил свт. Тихону в Свято-Никольском соборе Бруклина (с 1898 в черте г. Нью-Йорка); участвовал в рукоположении сирийца диак. Михаила Хусана во иерея для сир. общины г. Лоуэлл; в освящении в 1901 г. Свято-Никольского собора Нью-Йорка. Также Р. был посредником и переводчиком свт. Тихона в переговорах с сир. духовенством и сиро-арабами, сопровождал его в поездках (напр., в городах Ансония и Йонкерс) (Амер. период жизни. 2011. С. 37, 39–40, 190).

В марте 1899 г. Р. предпринял новую пастырскую поездку по Сев. Америке. За 7 месяцев он посетил 43 города; для строительства постоянной араб. ц. свт. Николая в Нью-Йорке ему удалось собрать более 5 тыс. долл. (ок. 10 тыс. р.) (*Рафаил (Хававини)*. 1900. С. 326; Амер. период жизни. 2011. С. 38, 104). Также Р. ходатайствовал перед Синодом РПЦ о выделении средств на постройку церкви; 9 янв. 1901 г. российский имп. св. *Николай II Александрович* выделил для храма 2 тыс. р. (и столько же — на строительство правосл. церквей в Питтсбурге и Уилкс-Барре, шт. Пенсильвания) (Отношение Синода на имя свт. Тихона от 19 янв. 1901 г., № 2062; Щедрый дар // РАПВ. 1901. Т. 5. № 5. С. 106; Амер. период жизни. 2011. С. 104). В авг. 1901 г. Р. купил для правосл. сиро-араб. храма и кладбища землю на горе Оливет на Лонг-Айленде. В 1902 г. свт. Тихон освятил построенную здесь церковь; для служения в ней из Сирии по ходатайству Р. был вызван архим. Мелетий (Каррум) (*Рафаил (Хававини)*. 1902. С. 173; Амер. период жизни. 2011. С. 206). В том же году Р. купил здание церкви в Бруклине и переделал ее для правосл. сиро-араб. общины, свт. Тихон освятил храм 27 окт. (впосл. эта церковь стала кафедральным собором Антиохийской архиепископии в Сев. Америке Антиохийского Патриархата). В 1904 г., в условиях русско-япон. войны, Р. собрал среди правосл. сиро-арабов Сев. Америки на нужды Российского об-ва Красного Креста 6 тыс. р.

После того как Антиохийским патриархом стал Мелетий II (Думани), Р. предложили занять кафедру митрополита Латакии, которую до этого занимал Мелетий II. Р. отказался, ссылаясь на то, что не может покинуть свою амер. паству. Летом 1900 г. Мелетий II вновь ходатайствовал о возвращении Р. в Сирию для архиерейской хиротонии, а также о назначении ему Синодом РПЦ пенсии за 10-летнюю миссионерскую деятельность. По мнению российского дипломатического представителя К. Н. Лишина, просьба была вызвана желанием «престарелого патриарха заблаговременно подготовить себе образованного и деятельного преемника из арабов» (АВП РИ. Ф. 151. Оп. 482. Д. 3529. Л. 58–58 об.). Патриарх Мелетий II, российский генеральный консул в Бейруте Лишин и российское Императорское *Палестинское Православное общество* (ИППО) в лице его главы В. Н. Хитрово считали Р. способным возродить Антиохийскую Церковь и поддерживали его кандидатуру для замещения вакантной с 7 янв. 1901 г. Бейрутской кафедры. Однако под угрозой перехода бейрутской паствы в англиканство патриарх Мелетий II был вынужден согласиться с избранием на эту кафедру Герасима (Месарры); во избежание раскола Р. со своей стороны также отказался от этого предложения. 22 дек. 1901 г. решением Синода Антиохийской Церкви Р. был избран митрополитом Селевкийским (Захле) с правом проживания в Дамаске в качестве «патриаршего советника и наместника», о чем патриарх телеграфировал Р. в США (АВП РИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 3438. Л. 118 об.). Р., невзирая на настояние патриарха (неск. епископских кафедр Патриархата были вакантны), отказался (АВП РИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1350. Л. 97 об.). В 1906 г. следующий Антиохийский патриарх *Григорий IV* (*Хаддад;* 5 июля 1906 — 12 дек. 1928) предложил Р. занять освободившуюся Тиро-Сидонскую кафедру, однако Р. вновь ответил отказом.

В нач. XX в. в связи с ростом паствы *Алеутская и Североамериканская епархия* РПЦ была реорганизована: кафедра перенесена из Сан-Франциско в Нью-Йорк; образованы *Аляскинское викариатство* (14 дек. 1903; возглавил *Иннокентий (Пустынский)*, хиротонисанный в Казанском соборе в С.-Петербурге) и для окормления сиро-араб. паствы — *Бруклинское викариатство* (1 февр. 1904), к-рое 4 февр. возглавил Р., бывший в то время настоятелем сиро-араб. Никольской ц. в Бруклине. 12 марта 1904 г. состоялось наречение Р. во епископа Бруклинского, 2-го викария Алеутской и Североамериканской епархии, 29 февр. (3-е воскресенье Великого поста) свт. Тихон в сослужении еп. Иннокентия хиротонисал Р. в Свято-Никольском соборе в Нью-Йорке. Это событие

стало 1-й правосл. архиерейской хиротонией в Сев. Америке. Полное золотое архиерейское облачение для Р. было пошито на сумму, специально выделенную имп. Николаем II (Указ Синода свт. Тихону от 13 февр. 1904 г. см.: РАПВ. 1904. Т. 8. № 5. С. 77; *Хотовицкий А. А., прот.* Торжество наречения и хиротонии архим. Рафаила во еп. Бруклинского, 2-го викария Алеутской епархии // РАПВ. № 6. С. 106; Амер. период жизни. 2011. С. 245–248, 260).

В 1904 г. Р. учредил офиц. издание Сиро-араб. миссии — арабоязычный ж. «аль-Калима» (Слово), к-рый способствовал объединению арабо-правосл. общины Сев. Америки. В журнале размещались материалы (значительная часть написана Р.), посвященные вопросам правосл. догматики, этики, истории Церкви, а также хроника. Первый номер вышел в янв. 1905 г., журнал издается до сих пор (с 1957 — на англ. языке). Поскольку свт. Тихон находился в Сан-Франциско, в июле 1905 г. Р. освятил *Тихона Задонского монастырь* в Саут-Кейнане (шт. Пенсильвания), затем председательствовал на собрании епархиального духовенства в Олд-Фордже (шт. Пенсильвания). Понимая, что среди его паствы выросло поколение детей, не знавших родного языка и посещавших из-за этого неправославные англоязычные воскресные школы, Р. рекомендовал использовать во всех приходах миссии правосл. служебник на англ. языке The Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church (перевод И. Ф. Хапгуд). С 17 окт. 1908 г. Р. был вице-председателем амер. отд-ния об-ва Anglican and Eastern Orthodox Churches Union (Союз Англиканской и Восточных Православных Церквей). В июне 1910 г. он издал распоряжение, позволявшее епископальным священникам в определенных обстоятельствах преподавать таинства православным сиро-араб. происхождения. Однако в сент. 1911 г. Р. вышел из союза и отменил это решение — в пастырском послании он указал на непреодолимые богословские разногласия с Англиканской церковью и на попытки прозелитизма со стороны протестант. епископального духовенства (*Namee M.* The Reversal of St. Raphael // Orthodox History: The Society for Orthodox Christian History in the Americas // https://orthodoxhistory.org/2010/03/15/the-reversal-of-st-raphael/ [Электр. ресурс]).

В 1908 г. Антиохийский патриарх Григорий IV вновь назначил Р. на кафедру своего Патриархата — Триполийскую, однако Антиохийский Синод не подтвердил это назначение. Архиеп. Алеутский и Североамериканский *Платон* (*Рождественский;* 8 июля 1907 — 20 марта 1914) в 1910 г. преподнес Р. драгоценную панагию; на Торжество Православия 1911 г., в честь 15-летия служения Р. в Сев. Америке — серебряную икону Спасителя.

Р. был членом мн. научных, церковных и общественных орг-ций: Об-ва прп. Иоанна Дамаскина в Дамаске (председатель с 1888, почетный член со 2 дек. 1896), Λαϊκὸς Σύλλογος (Народное собрание) в Афинах (почетный член, с 25 февр. 1891), московского Об-ва любителей духовного просвещения (действительный член, с 15 дек. 1893), ИППО (пожизненный член, с 22 янв. 1896). Р. был удостоен наград: золотого миссионерского креста (из кабинета имп. Николая II, 1895), ордена св. Анны 3-й, 2-й и 1-й степени (1896, 6 мая 1898, 6 мая 1909), серебряной медали «В память царствования императора Александра III» (1896), серебряной медали Императорского Православного Палестинского об-ва (1896), тур. ордена Османие 3-й степени (1898), ордена св. кн. Владимира 4-й и 3-й степени (18 сент. 1901, 6 мая 1905), золотого наперсного креста (1902), серебряной медали Российского общества Красного Креста (май 1908).

В 1912 г. Р. перенес сердечный приступ. Он оставил свое обычное служение и старался как можно чаще совершать пастырские поездки. Скончался 14 февр. 1915 г. Отпевание, состоявшееся в Никольском соборе сиро-арабской общины в Бруклине 7 марта, возглавил еп. Аляскинский и Североамериканский *Александр (Немоловский)* в сослужении митр. Германа (Шехади), представлявшего Антиохийский Патриархат. На протяжении своего 20-летнего служения в Сев. Америке Р. открыл церкви в 17 городах США, 2 городах Канады и одном — Мексики, совершил 6 обширных пастырских поездок; паства Сиро-араб. миссии на момент его кончины насчитывала ок. 25 тыс. чел. (Ававини (Хававини) Рафаил Михайлович. 2014. С. 36).

Принадлежа юрисдикции РПЦ и сохраняя близкие отношения с Антиохийским Патриархатом, Р. создал т. о. двойственное положение, в к-ром находилось Бруклинское вик-ство (в частности, он говорил, что вик-ство было «епархией Антиохии, несмотря на номинальную принадлежность к Российскому Священному Синоду»). В дальнейшем эта ситуация стала одним из факторов, приведших после кончины Р. к разделению сиро-араб. правосл. приходов по юрисдикционному признаку: часть приходов, возглавлявшаяся с 1917 г. еп. Бруклинским *Евфимием (Офейшем),* сохранила связь с РПЦ; др. часть перешла в подчинение Антиохийского Патриархата и ее первоначально возглавил митр. Герман (Шехади), не имевший на это полномочий от Синода Антиохийской Церкви. В 1924 г. Антиохийский Патриархат основал собственную епархию в Сев. Америке (впосл. Антиохийская правосл. архиепископия Сев. Америки), назначив архиеп. Виктора (Абу-Ассали; † 1934) ее 1-м архиереем (*Namee M.* Some Thoughts on Russy-Antacky Schism // Orthodox History: The Society for Orthodox Christian History in the Americas // orthodoxhistory.org/2012/04/24/some-thoughts-on-the-russy-antacky-schism [Электр. ресурс]; *Idem.* Who Was St. Raphael under — Antioch or Russia? // Ibid. // orthodoxhistory.org/2014/10/08/raphael-antioch-russia [Электр. ресурс]).

Р. был канонизирован 29 марта 2000 г. на Синоде ПЦА, после 3-летней подготовки и сбора материалов, работу вели комиссия по канонизации ПЦА и Антиохийская правосл. архиепископия Сев. Америки; акт о канонизации был подписан архиереями ПЦА и представителем Антиохийской архиепископии еп. Селевкийским Антонием (Хури) (Holy Synod Announces. 2000. P. 1; акт о канонизации см.: Ibid. P. 6). Прославление состоялось в мон-ре свт. Тихона Задонского в Саут-Кейнане 28–29 мая 2000 г. Торжества возглавили предстоятель ПЦА митр. *Феодосий* (*Лазор;* 25 окт. 1977 — 22 июля 2002) и предстоятель Польской Православной Церкви митр. Варшавский и всей Польши *Савва* (*Грыцуняк;* с 31 мая 1998) в сослужении архиереев Антиохийской правосл. архиепископии Сев. Америки — еп. Василия (Эссея) и еп. Димитрия (Хури), РПЦ — митр. Солнечногорского *Сергия (Фомина)* и еп. Зарайского Меркурия (Иванова), а также 13 архиереев ПЦА,

К-польской, Польской и Японской Православных Церквей (Thousands Attend Glorification. 2000. P. 1, 8).

3 нояб. 2000 г. митр. Феодосий передал мощи Р. кафедральному собору свт. Николая в Бруклине, принадлежащему Антиохийской правосл. архиепископии Сев. Америки (Metropolitan Theodosius Presents Relics of St. Raphael to Antiochian Cathedral // www.oca.org/news/archived/metropolitan-theodosius-presents-relics-of-st-raphael-to-antiochian-catedr [Электр. ресурс]). Ныне мощи Р. покоятся под спудом на территории центра «Антиохийская деревня» в Лигонире (шт. Пенсильвания). В 2015 г. в ознаменование 100-летия со дня преставления Р. РПЦЗ в лице митр. Восточноамериканского и Нью-Йоркского *Илариона* (*Капрала;* с 2008) и Антиохийский Патриархат в лице предстоятеля Антиохийской правосл. архиепископии Сев. Америки митр. Иосифа (Зехлауи) учредили орден свт. Рафаила Бруклинского для награждения иерархов, духовенства и мирян за личный вклад в миссионерскую и просветительскую деятельность.

Гимнография. Существуют 2 службы Р., написанные на англ. языке и использующиеся в ПЦА и в Антиохийской правосл. архиепископии Сев. Америки. Служба Р., использующаяся в ПЦА, была составлена в 2000 г. ко времени его прославления в лике святых. Данное последование содержит тропарь 1-го гласа Your proclamation has gone forth throughout North America... (По всей Северной Америке прошло вещание твое...); кондак 1-го гласа You were a guardian and a defender of the Church's teaching... (Ты был хранителем и защитником учения Церкви...) с икосом; канон 6-го гласа, нач.: Free my mind from world lycares, O Lord... (Избави мой ум от мирских забот, Господи...), с ирмосом Crossing the deep on foot... (Яко по суху пешествовав...); на *«Господи, воззвах»* 3 стихиры-подобна 2-го гласа и 3 стихиры-подобна 1-го гласа со славником 6-го гласа; на литии стихиру 5-го гласа со славником того же гласа; на стиховне вечерни 3 стихиры-подобна 2-го гласа со славником 4-го гласа; по 50-м псалме стихиру 6-го гласа; на хвалитех 4 стихиры-подобна 4-го гласа со славником 5-го гласа; 2 седальна 1-го гласа, седальны 3-го и 4-го гласов; величание; ексапостиларий.

Служба Р., использующаяся в Антиохийской архиепископии, была издана в 2000 г. под рук. еп. Уичитского Василия (Эссея); в ней встречаются параллели со службой, используемой в ПЦА (ирмосы, нек-рые стихиры на «Господи, воззвах», на литии, на стиховне вечерни, седален после 3-й песни канона), однако по большей части тексты отличаются. Служба содержит малую и великую вечерни. Последование Р. включает тропарь 3-го гласа Rejoice, O Father Raphael, adornment of the Holy Church... (Радуйся, отче Рафаиле, украшение Святой Церкви...); кондак того же гласа Today the memory of blessed Raphael has shone on us... (Днесь память блаженного Рафаила воссияла нам...); канон 6-го гласа, нач. Numbered with the highest choirs, as a holy hierarch... (Будучи причтен к вышним ликам как святитель...) с ирмосом Crossing the deep on foot...; на «Господи, воззвах» 6 стихир-подобнов 1-го гласа со славником 6-го гласа, стихиры на литии 4-го, 2-го, 1-го, 6-го и 8-го гласов со славником 5-го гласа, на стиховне вечерни стихиры-подобны 2-го гласа со славником 4-го гласа, на хвалитех стихиры 4-го гласа со славником 5-го гласа.

Арх.: Автобиография. 18 сент. 1910 г. // ИР АБУВ. Ф. 175. Д. 1110. Л. 1–4 об.

Соч.: Антиохийское патриаршее подворье и при нем Вознесенско-Ипатиевская ц. в Москве. М., 1891; Размышление о молитве. М., 1891; Поучение о милосердии. М., 1892; Ответ на энциклику папы Льва XIII. Каз., 1895 (на араб. яз.); Из миссионерского дневника архим. Рафаила, настоятеля Сиро-араб. миссии в Нью-Йорке // Американский правосл. вестн. 1899. Т. 3. № 15. С. 422–423; Православная Сиро-араб. духовная миссия в Сев. Америке // Там же. 1900. Т. 4. № 16. С. 326; Из миссионерского дневника архим. Рафаила: Путешествие в Юкатан — Мексико, 1902 г. // Там же. 1902. Т. 6. № 8. С. 173–177.

Пер.: О заблуждениях папской Церкви: Пер. с рус. яз. М., 1894 (на араб. яз.); *Михайловский В. Я., прот.* Сокращенная церк. история: Пер. с рус. яз. Каз., 1894 (на араб. яз.).

Ист.: *Петров Н.* Отчет о состоянии КДА за 1888/1889 уч. г. // ТКДА. 1890. Т. 1. Янв. С. 99–148; *он же.* Извлечение из протоколов Совета КДА 22 сент. 1888 г. // Там же. Февр. С. 49–64; *он же.* Извлечение из протоколов Совета КДА 13 июня 1889 г. // Там же. Т. 3. Окт. С. 289–343.

Лит.: *Коровин Д. В.* Московский антиохиец // ППС. 2003. Вып. 100. С. 82–85; *Kirillina S.* Arab Scholars in Russian Universities // Al-Jāmiʿah. 2006. Vol. 44. № 1. P. 1–21, здесь 15, 16; *Сухова Н. Ю.* Студенты из Св. земли в рус. духовных академиях: 2-я пол. XIX — нач. XX в. // Русская Палестина: Россия в Св. земле. СПб., 2010. С. 259–260; Амер. период жизни и деятельности свт. Тихона Московского, 1898–1904 гг. СПб., 2011; Ававини (Хававини) Рафаил Михайлович, еп. Бруклинский (Нью-Йорк) // Биогр. словарь выпускников КДА, 1819–1920-е гг.: Мат-лы из собр. проф. прот. Ф. И. Титова и архива КДА / Сост.: В. И. Ульяновский. К., 2014. Т. 1: А–Й. С. 35–37; *Gabriel E. A.* St. Raphael: The Servant Saint // The Word. Boston, 2015. Vol. 59. N 7. P. 30–31; *Moor A., fr.* St. Raphael «Waiting of God» // Ibid. N 8. P. 10–11.

[Эл. ресурсы]: *Ухтомский А., прот.* Святитель Рафаил Хававини: Первый правосл. епископ-сириец в Америке // https://pravlife.org/content/svyatitel-rafail-havavini-pervyy-pravoslavnyy-episkop-siriec-v-amerike (Православная жизнь: Портал Украинской Православной Церкви МП. 2017. 24 июля); Holy Synod Announces Glorification of Bishop Raphael Hawaweeny // Orthodox Church. N. Y., 2000. Vol. 36. N 4/5 // https://www.oca.org/news/archived/holy-synod-of-the-orthodox-church-in-america-proclaims-glorification-of-bis; Thousands Attend Glorification of Saint Raphael, Bishop of Brooklyn, at Saint Tikhon's Monastery // Ibid. N 6/7 // https://www.oca.org/news/archived/thousands-attend-glorification-of-saint-raphael-bishop-of-brooklyn-at-; The Life of Saint Raphael of Brooklyn // https://www.oca.org/saints/lives/2016/02/27/100610-repose-of-saint-raphael-bishop-of-brooklyn (Житие Р. на офиц. сайте Православной Церкви в Америке).

Е. М. Копоть, Н. Н. К., В. А. Пермяков

РАФАИ́Л [серб. Рафаило] (Момчилович Джордже; 23.04.1875, с. Дероне (ныне Западно-Бачский окр., Сербия) — 3.09.1941, г. Славонска-Пожега (ныне Пожега, Хорватия)), сщмч. (пам. 3 сент.), игум. монастыря *Шишатовац,* иконописец. Род. в крестьянской семье Велимира и Персиды Момчиловичей. Начальную школу окончил в родном селе. Потом обучался в мон-ре *Ковиль* Бачской епархии, где под влиянием серб. академического иконописца Аксентия Шацы Мародича (1838–1909), писавшего иконы для храма обители, заинтересовался иконописью. В 1895 г. перешел в *Боджяни монастырь.* В 1896 г., после назначения ковильского игум. Мирона (Джорджевича) настоятелем мон-ря *Манасия,* стал его послушником и 26 окт. принял монашеский постриг с именем Рафаил. В том же году 23 нояб. митр. Сербским *Михаилом (Йовановичем)* в Соборной церкви Белграда был рукоположен во диакона.

В сер. сент. 1897 г. поступил в художественную школу К. Кутлика в Белграде, считался одним из ее лучших учеников. В 1898 г., получив церковную стипендию, поступил в Строгановское центральное училище технического рисования в Москве (ныне МГХПА им. С. Г. Строганова), жил при Сербском подворье. Тяжело переносил рус. климат, в 1901 г. по болезни вернулся на родину. В 1903–1904 гг. изучал художественное мастерство в Риме и Венеции. В 1905–1906 гг. упоминается как монах мон-ря *Раковица,* в 1907–1908 гг.— как иеромонах, потом – как наместник мон-ря Буково *Тимокской епархии.* В 10-х гг. XX в. вернулся в Ковиль. Ок. 1932 г. назначен наместником мон-ря Боджяни. С 1935 г. духовник мон-ря Шишатовац, с июля 1938 г. его настоятель.

Расписал ц. в честь Собора архистратига Михаила в родном селе

Сщмч. Рафаил (Момчилович). Фотография. Кон. XIX в.

(нач. XX в.), написал образы для иконостасов храмов мон-ря Раковица (1905/06), в селах Велика-Крсна (ныне на территории окр. Белград, 1901–1902, по заказу серб. кор. Драги Обренович), Сиколе (близ г. Неготин, 1907–1908), Пачир (Северо-Бачский окр., 1908–1909), Горни-Ковиль (ныне Ковиль, близ одноименного мон-ря, 1908–1910) и ц. Ружица в крепости Калемегдан в Белграде (1925), но большинство его икон утрачено. Известны неск. пейзажей Р. в стиле импрессионизма, в т. ч. созданные в Шишатоваце в 30-х гг. XX в. «Роза в саду» («Руже у врту») и «Вид на Фрушка-гору» («Поглед на Фрушка гору»). Также писал портреты, в основном гос. и церковных деятелей, напр. серб. престолонаследника, буд. кор. Югославии Петра II Карагеоргиевича, патриарха Сербского Гавриила V (Дожича). Последней его работой считается портрет сироты Радослава (Озрена) Илича, жившего в Шишатоваце и погибшего в вербную субботу 1940 г. при падении колокола со звонницы. Регулярно принимал участие в выставках, в т. ч. зарубежных, Об-ва серб. художников «Лада» (основано в 1904 в Белграде). Большинство доходов от продажи икон и картин направлял в фонд возведения собора свт. Саввы Сербского на Врачаре в Белграде. Знал русский, венгерский, немецкий и итальянский языки.

После начала второй мировой войны 26 авг. 1941 г. вместе с насельниками обители был арестован усташами. На вокзале г. Славонска-Пожега Р. поставили во главе колонны из ок. 500 сербов и направили в находившийся за городом концлагерь. По дороге конвоиры постоянно били пленных, прежде всего духовенство, и велели им петь панихиду по самим себе. У входа в концлагерь последовал приказ бежать к бараку, но сильно избитый Р. не выдержал и упал под ноги арестантов. В тот день 486 сербов из той колонны были убиты. Р. доставили в городскую больницу, где он, не приходя в сознание, скончался. Место его захоронения неизвестно.

Ежегодно с 1998 г., с 25 авг. по 3 сент. (дни ареста и гибели Р.), в с. Дероне проходят выставки художников в его память. Р. канонизирован решением Архиерейского собора Сербской Православной Церкви 13 мая 1999 г. Чин его канонизации состоялся в мае 2000 г. в Соборе свт. Саввы Сербского на Врачаре.

Лит.: *Кашанин М.* О Рафаилу Момчиловићу // ЗЛУ. 1966. Год. 2. С. 369–373; Манастир Шишатовац. Београд, 1989; *Рајчевић У.* Рафаило (Ђеоргије) Момчиловић: Монах, сликар и мученик (1875–1941). Београд, 1998; *С. Г. М.* Рафаило Момчиловић-свештеномученик, игуман ман-ра Шишатовца // Енциклопедија Православља. Београд, 2002. Т. 3. С. 1609; *Милеуснић С.* Свештеномученик Рафаило (Момчиловић), игуман ман-ра Шишатовца // *Он же.* Свети Срби. Београд, 2003. С. 236; *Божовић А.* Црква Ружица и капела св. Петке: Сакрални комплекс у источном подграђу Београдске тврђаве. Београд, 2017. С. 47–49.

Прот. Предраг Пузович

РАФАИ́Л (Тюпин Борис Георгиевич; 20.07.1886, с. Юрты Ливенского у. Орловской губ.– 11.12.1937, полигон Бутово Московской обл.), прмч. (пам. 28 нояб., в Соборе всех святых, в Оптиной пустыни просиявших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из семьи крестьян. Начальное образование получил в сельской школе. В 1912 г. поступил в *Оптину в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь* и исполнял послушание повара. В 1914 г., после начала первой мировой войны, Р. был призван в армию и отправлен на фронт. Когда начались военные действия, был ранен и попал в лазарет, а затем на окончательное излечение был направлен в Оптину пуст., при которой в те годы был устроен лазарет. По выздоровлении он остался в мон-ре. После закрытия обители советской властью в 1918 г. Борис снова был мобилизован, но по дороге на фронт заболел и был оставлен в Ливнах, откуда уехал в Москву и в 1922 г. в *московском во имя святителя Иоанна Златоуста монастыре* был пострижен в монашество с именем Рафаил, а в 1926 г. рукоположен во иерея. С 1927 по 1930 г. он служил в церкви в с. Латынине (ныне деревня Тарусского р-на Калужской обл.), затем был назначен настоятелем Скорбященской ц. с. Шарапова Лопасненского р-на (ныне городского округа Чехов) Московской обл. Р. был ревностным пастырем и молитвенником. В 1930 г. награжден наперсным крестом. Слава о нем как о св. человеке, молитвы которого слышит Господь, быстро распространилась среди крестьян, и они стали обращаться к нему с просьбой помолиться и за советами.

14 апр. 1932 г. арестован в Шарапове по обвинению в том, что он «сколотил в приходе определенную группу лиц, расставил силы настолько хитро и умно, чтобы личной агитации не было заметно...». Также Р. обвиняли в том, что он исцелил бесноватую и «в церкви совершались антисоветские проповеди». Вместе с ним власти арестовали псаломщицу, церковную старосту и 2 активных, с их точки зрения, прихожан, обвинив их в том, что они «развалили два колхоза. В связи с обострившейся международной обстановкой распространяли слухи о войне и в связи с этим неизбежности свержения советской власти, использовали женщин-кликуш, распространяли слухи о наказании крестьян в связи с переживаемыми затруднениями за якобы безбожие». На допросах Р. виновным себя не признал. Постановлением тройки при Полномочном представительстве ОГПУ по Московской обл. от 3 июня 1932 г. приговорен к 3 годам ссылки в Казахстан. После возвращения из ссылки Р. вернулся в Москву и получил назначение в один из храмов Московской обл., в 1936 г. был направлен в храм в Шаховском р-не, в 1937 г.– в Серебряно-Прудском р-не. Там он прослужил 3 месяца, пытаясь добиться, чтобы местные власти его зарегистрировали как служащего священника. После того как ему отказали в регистрации, он был направлен Патриархией в распоряжение Горьковского митр. Феофана (Тулякова), резиденция к-рого тогда находилась в г. Семёнове Горьковской (ныне Нижегородской) обл. По-видимому, и там власти отказали Р. в регистрации, и митр. Феофан поручил Р. заведовать хозяйственной частью епархиального управления.

25 июля 1937 г. митр. Феофан был арестован, и Р. выехал в Москву и получил назначение на приход в Западной (с 27 сент. 1937 Смоленской) обл. Но когда он прибыл туда, власти отказали ему в регистрации. После этого Р. оставил все попытки устроиться служить на приходе и поселился в с. Маклине Малоярославецкого р-на Московской (ныне Калужской) обл., зарабатывая себе на жизнь сапожным ремеслом.

29 нояб. 1937 г. Р. арестовали в Маклине по обвинению в том, что он «вел работу против того, чтобы колхозники не ходили на колхозную работу, чем подорвал колхозный строй... и разложил дисциплину в колхозе», был помещен в одну из тюрем Москвы. Виновным себя не признал. Постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 9 дек. 1937 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян и погребен в общей безвестной могиле.

Определением Синода РПЦ от 6 окт. 2006 г. имя Р. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–76230; УФСБ России по Калужской обл. Д. П–20665.

Лит.: *Дамаскин (Орловский), игум.* Жития новомучеников и исповедников Оптиной пустыни. Козельск, 2008. С. 127–138; 2014. С. 142–152; Насельники Оптиной пустыни XVII–XX вв.: Биогр. спр. / Авт.-сост. иером. Платон (Рожков). Козельск, 2017. С. 659–660.

Архим. Дамаскин (Орловский)

РАФАИ́Л (Шейченко Родион Иванович; 1891, слобода Вел. Михайловка Новооскольского у. Курской губ. (ныне с. Великомихайловка Новооскольского р-на Белгородской обл.) — 19.06.1957, г. Козельск Калужской обл.), преподобноисп. (пам. 6 июня, 9 июня, в Соборе всех святых, в Оптиной пуст. просиявших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из семьи малороссийского крестьянина Ивана, занимавшегося сапожным ремеслом и переплетным делом. В 1906 г. окончил церковноприходскую школу и поступил в земское уч-ще, в к-ром проучился 3 года, и затем работал, как и отец, сапожником. В 1913 г. призван в армию, где окончил военно-ветеринарную фельдшерскую школу. Ему присвоили звание унтер-офицера и направили в 6-й уланский Волынский полк, где он прослужил до демобилизации в 1918 г. Вернувшись с фронта на родину, Р. И. Шейченко отправился в *Оптину в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь,* где уже не раз бывал до того паломником и трудником. Впосл. он подробно описал, какие размышления и переживания были у него перед приходом в Оптину пуст. и что придало ему решимости изменить свою жизнь. Это одно из ценных свидетельств христ. письменности XX в. 26 авг. 1918 г. был принят в число послушников. В Оптиной пуст. нес послушание ветеринарного фельдшера и пел на клиросе.

В том же году, после закрытия монастырей, Оптина пуст. была преобразована в племенное хозяйство, при этом братия осталась на месте и продолжала совершать уставное монастырское богослужение. В новообразованном хозяйстве Родион трудился в качестве ветеринарного фельдшера. В 1923 г. обитель была окончательно закрыта и монахи поселились в Козельске на частных квартирах. Послушник Родион стал зарабатывать на жизнь сапожным ремеслом.

В 1928 г. оптинский иером. Макарий (Чиликин) по благословению Малоярославецкого еп. Стефана (Виноградова), викария Калужской епархии, постриг Р. И. Шейченко в мантию с наречением имени Рафаил в честь арх. Рафаила. В том же году Масальский еп. *Герман (Вейнберг),* викарий Калужской епархии, рукоположил его во диакона и возвел в сан архидиакона. В течение 10 месяцев Р. находился при еп. Германе в качестве келейника и архидиакона на архиерейских службах. После назначения еп. Германа епископом Бугульминским, викарием Казанской епархии (1929), затем главой Алма-Атинской (1930) архиерей пригласил Р. отправиться с ним в Алма-Ату, но тот отказался и вернулся в Козельск, где стал служить в Георгиевской ц. В февр. 1930 г. он был принудительно мобилизован на лесозаготовки.

В это время усилились гонения на РПЦ, и ОГПУ приняло решение арестовать группу оптинских монахов. 18 авг. 1930 г. в Козельске было арестовано ок. 40 чел. из бывш. монашествующих Оптиной пуст., в т. ч. Р., из *Шамординского Амвросиева в честь Казанской иконы Божией Матери женского монастыря,* а также мирян. Предлогом для ареста стало обвинение монахов в подстрекательстве крестьян к массовым беспорядкам, происшедшим в Козельске на Духов день 9 июня 1930 г. При аресте Р. было предъявлено обвинение в «организованной контрреволюционной деятельности, антисоветской агитации и организации и участии в массовых беспорядках». Проходил по групповому делу вместе с прмч. игум. *Пантелеимоном (Аржаных)* и др. На допросах сотрудник ОГПУ задавал вопросы, касавшиеся исключительно биографии Р. как оптинского монаха. Виновным себя не признал. Постановлением тройки при Полномочном представительстве ОГПУ по Западной обл. от 27 нояб. 1930 г. приговорен к 10 годам концлагерей, считая срок с 18 авг. 1930 г., и отправлен в Вишерский ИТЛ в пос. Вижаиха Уральской обл. (ныне г. Красновишерск Пермского края). В 1934 г. переведен в Дмитлаг Московской обл., где работал ветеринарным фельдшером при ферме совхоза «Ермолино». Р. жил в одном из пустых загонов для свиней и от недоедания питался даже тем, что давали свиньям. Находясь в лагере, Р. не скрывал своей веры, ему во время свидания передали Евангелие, молитвослов, иконку, а поскольку он жил в свинарнике отдельно, то имел возможность беспрепятственно молиться, приглашая иногда к себе нек-рых из заключенных собратий. Из лагеря писал знакомым. Нек-рые письма не доходили до адресатов — их забирал оперуполномоченный НКВД, к-рый собирал материалы для ареста Р. Среди текстов, к-рые впосл. были поставлены Р. в вину, были стихи мц. *Татианы Гримблит,* вместе с к-рой он нек-рое время находился в Вишерском лагере. Эти стихи так сильно поразили Р. и настолько оказались созвучны его собственному настроению, что он выучил их наизусть и, немного изменив их, посылал своим корреспондентам.

21 июня 1936 г. Р. арестован в лагере по обвинению в контрреволюционной агитации. В тот же день у него был произведен обыск и найдены отрывки из писем и стихи, которые были представлены как вещественные доказательства преступления против гос-ва. Постановлением Московского обл. суда по делам Дмитлага от 13 сент. 1936 г. приговорен к лишению свободы на 6 лет «с поражением в правах на 5 лет и направлением для дальнейшего отбывания в отдаленные северные лагеря». В судебном приговоре было

записано: «Виновным себя подсудимый не признал, но преступление доказано как материалами дела, так и свидетельскими показаниями». Вначале Р. был отправлен в Мурманск, а в 1940 г. переведен в Усольлаг в г. Соликамске Пермской обл. 18 нояб. 1943 г. Р. был освобожден из заключения, но ему не разрешили жить в Козельске и он поселился в г. Кирсанове Тамбовской обл. Там Р. прожил ок. полугода, пока хорошо знавшие его люди не стали настойчиво приглашать переехать в Козельск, и в апр. 1944 г. он туда переехал. 1 окт. того же года Крутицкий митр. *Николай (Ярушевич)* в Успенской ц. в Гончарах в Москве рукоположил Р. во иерея и назначил настоятелем Благовещенской ц. в Козельске согласно просьбе двадцатки. В то время церковная жизнь в Козельске, как и везде в России, была в большом утеснении: на одного священника приходилось не менее десятка гонителей из сотрудников советских учреждений и осведомителей НКВД; храмы были полуразрушены: немцы использовали их под конюшни, советские власти — под склады. Храм Благовещения был сильно поврежден, и Р., занимаясь его восстановлением, стал служить в наскоро отремонтированном приделе. Поскольку строительную технику достать было невозможно, то строить приходилось вручную. К 1949 г. храм усилиями Р. и прихожан был почти восстановлен и сооружен иконостас.

Р. помогал многим нуждавшимся, и в особенности вернувшимся из заключения шамординским монахиням. Дверь его кельи была открыта для всех. Верующие, ища духовной поддержки и совета, стали обращаться к нему как к духовнику, со многими у него завязались близкие отношения, к-рые нашли впосл. свое отражение в переписке.

В 40-х гг. XX в. стали произвольно увеличивать налоги на храмы, и в нач. 1948 г. Р., церковный староста и помощница старосты направили уполномоченному *Совета по делам Русской Православной Церкви* по Калужской обл. жалобу на неоправданное увеличение налогов. Жалобу переслали в финансовый отдел Калужской обл., к-рый признал сумму налогов справедливой и жалобу отклонил. В том же году священник, староста и помощница старосты направили уполномоченному еще 4 жалобы на незаконное обложение налогами, но и эти жалобы не были приняты во внимание.

26 окт. 1948 г. МГБ и Генеральная прокуратура выпустили директиву об аресте возвратившихся из заключения. С этого времени установилась особенно тщательная слежка за Р.: слушали его проповеди, следили за его строительной, благотворительной и духовнической деятельностью.

На 3-й день Пасхи 1948 г. Р. вызвали в Козельское отд-ние МГБ. Он полагал, что его вызывают по поводу произнесенных им проповедей, но ему разъяснили, что «он не имеет права ходить по домам по приглашению верующих в праздник Пасхи, в престольные праздники», а также ему было поставлено на вид, что он незаконно совершает отпевания, сопровождает погребальные процессии. Телеграммой от 9 июля 1949 г. Р. был вызван к уполномоченному по делам РПЦ в Калугу. 11 июля он вошел в кабинет уполномоченного и там был арестован по обвинению в «антисоветской агитации с амвона в церкви и в беседах с верующими», заключен в калужскую тюрьму. На допросах следователи МГБ спрашивали Р. о содержании проповедей: об иконе Божией Матери «Троеручица», о прп. Иоанне Дамаскине, на праздник мучениц Веры, Надежды, Любови и матери их Софии, стараясь извратить смысл сказанного им и утверждая, что он иносказательно говорил о происходящем в СССР и о советской власти. Виновным Р. себя не признал. Постановлением особого совещания при МГБ СССР от 12 нояб. 1949 г. приговорен к 10 годам ИТЛ. 26 нояб. Р. было выписано направление в Вятлаг. 30 дек., перед тем как отправиться в очередной крестный путь, Р. написал духовным детям: «Слава Богу за все!.. Земно кланяюсь и целую... Братски-сердечно приветствую вас и всех прочих ближних и дальних, ненавидящих и обидящих мя. Прощаю всех перед Господом в сердце моем... Укрепляем благодатию, сравнительно здравствую, а паче благодушен о Нем и покорен о Нем даже до смерти... Благодарю за любовь и заботу всех... Прошу у всех прощения и святых молитв... Слава Богу за все! Грешный Рафаил. Без этой скорби жизнь моя была бы не полна».

Прибыв в лагерь на ст. Фосфоритная Кайского (ныне Верхнекамского) р-на Кировской обл., Р. стал получать письма от духовных детей и писать им ответы. Сохранившаяся переписка свидетельствует о нем как о христ. подвижнике XX в. Этот период жизни стал для него временем тяжелого физического и духовного труда. В лагере Р. работал на древоотделочной фабрике ширпотреба. В марте 1953 г. прихожане Благовещенской ц. направили властям ходатайство об освобождении Р., но им было отказано. Отвечая на письма тем, кто тяготились своим одиночеством, Р., в частности, писал: «Знай, родная, что в моих условиях самое тяжкое — это «принудительное сожительство», как отзывался Достоевский о своем пребывании в «таких же местах». Мы здесь, 40–60 человек, как в улье пчелы; добавь к сему игры, ругань, споры, зависть, озлобленность и многое другое — до потери человечности. Поверь, что жизнь в лесу, в пещере была бы для меня отблеск Рая на земле. Но надо терпеть, смиряться и паче благодарить Господа, спасающа мя грешнаго...» Хлопоты прихожан об освобождении Р. не принесли результатов. 30 авг. 1954 г. Центральная комиссия по пересмотру дел осужденных за контрреволюционные преступления, содержавшихся в лагерях, колониях и тюрьмах МВД СССР и находившихся в ссылке на поселении, оставила приговор в силе, отказав просителям, т. к. в случае досрочного освобождения священник намеревался заняться активной церковной деятельностью.

В 1955 г. Р. был освобожден после того, как началось массовое возвращение из лагерей осужденных по неправосудным приговорам. 5 окт. 1955 г. Калужский и Боровский еп. *Онисифор (Пономарёв)* назначил Р. 2-м священником в Благовещенскую ц. в Козельске. После заключения Р. продолжал ревностно служить, любил бедных и помогал им, что завещал и своим духовным чадам. Каждое воскресенье приглашал нищих к себе на чай. Однажды он велел напоить некую нищую чаем в день ее ангела. Женщина была слепой и не могла прийти к Р. самостоятельно, необходимо было ей помочь. Одна из духовных дочерей Р. с упреком сказала ему: «Да ну, батюшка, очень уж это нужный товар!» Р. на это ответил: «Это самый нужный товар!» Старался служить как можно чаще и никому не отказывал

в исполнении треб, хотя порой это было для него физически утомительно, особенно когда приходилось в дни ненастья ходить на кладбище и служить панихиды по заказу родственников почивших. Безотказно принимал страждущих, духовно изголодавшихся людей, которые стали съезжаться к нему со всей страны.

Весной 1957 г., несмотря на слабое здоровье, Р. часто служил и принимал всех приходящих. 8 июня того же года, в Троицкую родительскую субботу, Р. дотемна пробыл на кладбище, совершая панихиды и никому не отказывая в поминовении, а когда вечером вернулся домой, стало понятно, что он заболел воспалением легких. Затем с ним случился инсульт: парализовало правую сторону тела и отнялась речь. Скончался и после отпевания был погребен на старом кладбище Козельска при большом стечении народа.

22 июня 2005 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Алексия II (Ридигера)* мощи Р. были обретены и перенесены на братское кладбище Оптиной пуст., 30 дек. 2007 г. перенесены в Преображенскую ц. Оптиной пуст.

Определением Синода РПЦ от 11 апр. 2006 г. имя Р. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГА Док-тов новейшей истории Калужской обл. Ф. П-55. Оп. 8. Д. 466. Д. 594. Д. 729; ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 182. Д. 327; Архив Оптиной пустыни. Фонд новомучеников и исповедников; Архив УФСБ России по Калужской обл. Д. П-13910. Д. П-13573; ИЦ МВД Московской обл. Д. СО-32909.

Лит.: Отец Рафаил Оптинский // Надежда: (Душеполезное чтение). Цюрих; Мюлуз, 1992. Вып. 15. С. 165–202; Путь на небо — через Голгофу: Оптинский старец Рафаил (Шейченко): Воспоминания: Письма. М., 2005; Оптина пустынь: Годы гонений: Жития новомучеников и исповедников / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Козельск, 2007. Кн. 1. С. 63–107; Реутов православный. 2007. № 1(12) февр.; Испытание верности Богу // Оптинский альманах: 20-летию открытия Оптиной пустыни посвящается. Козельск, 2007. № 1. С. 51–109 (здесь 68, 96–97); ЖНИР. Июнь. С. 34–72; *Дамаскин (Орловский), игум.* Жития новомучеников и исповедников Оптиной пустыни. Козельск, 2008. С. 179–236; 2014. С. 193–250; *он же.* Без креста — нет венца: Памяти преподобноисп. Рафаила (Шейченко) // Фома. 2009. № 6(74). С. 40–41; *он же.* Преподобный Рафаил исповедник. Козельск, 2016; Сердцем я с вами...: К 60-летию преставления прп. Рафаила Оптинского, исп. Козельск, 2017; Насельники Оптиной пустыни XVII–XX вв.: Биогр. спр. / Авт.-сост.: иером. Платон (Рожков). Козельск, 2017. С. 661–662.

Архим. Дамаскин (Орловский)

РАФАИ́Л (Заборовский (Зборовский) Михаил (Михал); 1677, мест. Зборов, Речь Посполитая — 22.10. 1747, Киев), митр. Киевский и Галицкий. Род. в семье польск. шляхтича «католического закона», мать была православной. Первоначальное образование получил в иезуитских школах. После смерти отца мать переехала в Киев и, опасаясь влияния «католических и униатских пестунов», отдала М. Заборовского в Киево-Могилянскую коллегию. Здесь он пользовался покровительством ректора игум. *Иоасафа (Кроковского)* и особенно префекта игум. *Стефана (Яворского)* (см.: *Аскоченский.* 1856. С. 296). Когда игум. Стефану было поручено ввести в курс преподавания Московской академии (см. *Славяно-греко-латинская академия*) изучение латыни и европ. языков, он вызвал из Киева среди прочих и Заборовского, постриг его в монашество и назначил учителем риторики. Известно, что во время сбора пожертвований в Москве в пользу Киево-Могилянской академии Р. «дал и с своей стороны известную лепту». К кон. XIX в. в Благовещенской ц. Киевской академии хранилось Евангелие — подарок московских воспитанников, перешедших из Киева в нач. XVIII в. На Евангелии в числе жертвователей записан и Заборовский.

С 1719 (1720?) г. Р. являлся насельником с.-петербургского Александро-Невского мон-ря. 21 марта 1721 г. по рекомендации синодального советника бывш. обер-иером. флота *Гавриила (Бужинского)* Р. был назначен на его должность — иеромонахом «морского корабельного флота». Служил на корабле «Ревель», в 1722 г. участвовал в военном походе (ОДДС. Т. 1. № 155). В том же году Синод предложил кандидатуры Р. и архим. Иоанникия (Сенютовича; † 1729) в качестве кандидатов для архиерейского служения на Иркутской кафедре, но имп. *Петр I Алексеевич* отклонил эту рекомендацию. 28 июня 1723 г. Р. был назначен настоятелем *Макариева калязинского во имя Святой Троицы мужского монастыря* в сане архимандрита и асессором Синода, 16 сент. император утвердил это назначение (Там же. Т. 3. № 374). 24 нояб. 1724 г. Синод разрешил Р. произвести в Калязинской обители ремонт нек-рых построек за счет монастырских доходов, к-рые «до государственных сборов и до Монастырского приказа не надлежат» (Там же. Т. 4. № 124).

7 мая 1724 г. в *Успенском соборе Московского Кремля* Р. участвовал в коронации имп. *Екатерины I Алексеевны,* 10 марта 1725 г. присутствовал при погребении имп. Петра I.

По Высочайшему решению 1 авг. 1725 г. в Свято-Троицком соборе С.-Петербурга в присутствии имп. Екатерины Р. было «объявлено повеление» быть епископом Псковским, Изборским и Нарвским, 15 авг. в том же храме состоялась хиротония. 23 авг. Р. был назначен синодальным советником (исполнял эту должность до 15 июля 1726).

15 окт. 1725 г. в одном из приделов псковского Свято-Троицкого собора Р. открыл Славяно-российскую духовную школу, «чуть ли не первую в городе», с учителем Д. Фёдоровым, вызванным из Новгорода. В 1726 г. в школе обучались 50 чел. В 1731 г. Р. предписал, чтобы «псковских соборов и приходских церквей священникам и диаконам и причетникам детей своих для научения в надежду священства отдавать в школу без всякого отлагательства и оговорок» (*Смиречанский.* 1895. С. 65). В школе не хватало преподавателей. Позже, в янв. 1733 г., будучи Киевским архиепископом, Р. направил во Псков 2 учителей — Стефана Леваковского и иером. Манассию (Косача).

Среди деяний Р. на Псковской кафедре известно его распоряжение от 30 марта 1731 г. о том, чтобы настоятели «не принимали» для служения в своих храмах священников из др. приходов, а миряне «не дерзили» ходить на исповеди в соседние церкви (Там же. С. 61).

При покоях Р. в Пскове проживали малороссы, в т. ч. живописец, конюший, кухмистер, т. к. архиерей считал, что «псковские природные из крестьян домовые служители маломало к чему годны, великие шумники, а к тому же и хищницы» (Там же. С. 60). 20 июня 1726 г. он назначил архимандритом *Святогорского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* своего друга, бывш. флотского иеромонаха Александро-Невской лавры *Вениамина (Сахновского).* В 1728 г. вместе с архим. Вениамином и др. псковскими священнослужителями Р. участвовал в погребении герц. Голштинской Анны Петровны, матери имп. *Петра III Феодоровича.*

Летом 1729 г. Р. был вызван в С.-Петербург на чреду священнослужения, 30 авг. жаловался в Синод, что для проезда с ризницей и певчими «за скудостию из Пскова подняться нечем», и просил предоставить средства для путешествия и проживания в столице. Однако Синод отказал ему в просьбе, рекомендовав жить «без излишества» и «довольствоваться... из домовой казны». 26 дек. Р. выехал в С.-Петербург (ОДДС. Т. 8. № 99).

13 апр. 1731 г. Р. был назначен архиепископом Киевским, Галицким, в окт. того же года прибыл в Киев. 12 авг. 1742 г. подал имп. *Елизавете Петровне* челобитную о возвращении Киевскому архиерею титула митрополита, «мотивируя ее интересами борьбы с униатами, прельщавшими православных тем, что у них во Львове есть «киевский митрополит»». В июне 1743 г. по докладу Синода имп. Елизавета Петровна повелела «в граде Киеве для представленных резонов быть митрополии по прежнему» (*Харлампович.* 1914. С. 501).

На Киевской кафедре Р. прежде всего обратил внимание на состояние Киево-Могилянской академии, пребывавшей в *Киево-Братском в честь Богоявления мужском монастыре* и находившейся в «крайнем обеднении». Так, в 1736 г. Р. писал архиеп. Новгородскому и Великолуцкому *Феофану (Прокоповичу),* что ранее «монастырь Братский пришел в крайнюю скудость, и таковую, что и к повседневному пропитанию не имеют довольства учители и прочии братия» (Письмо. 1865. С. 439–440; см. также: *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 19–20). В 1732 г. Р., обратившись с воззванием к духовенству, установил сбор в пользу академии по всей Российской империи, сам пожертвовал 1640 р. Указом от 21 июля 1732 г. он предоставил ректору академии право продавать «венечные памяти» в Киеве, в 1733 г. потребовал от настоятеля Братской обители игум. Амвросия (Дубневича; † 1750), к-рый предоставлял академии основные средства, регулярно отчитываться о монастырских расходах. В итоге в короткое время в академии были построены новые здания, в т. ч. общежитие для воспитанников. 1 нояб. 1740 г. с вост. стороны 3-этажного учебного корпуса Р. освятил ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы; при нем были отремонтированы старые постройки, в т. ч. Большая Братская ц.

7 окт. 1734 г. Р. составил инструкцию «Leges academicae», в которой перечислил обязанности как наставников, так и воспитанников, особо подчеркнув, что «в академию для приобретения познаний принимается каждый, откуда бы кто ни прибыл, свободный человек всякого состояния и звания, только бы исповедывал восточную христианскую веру и был способен к учению». При Р. в академию стали поступать сербы, румыны, греки, молдаване. Митрополит лично помогал нуждающимся воспитанникам, посылал нек-рых из них за свой счет для продолжения образования за границу, заботился о привлечении лучших учителей (см. подробнее: *Молчанов.* 1876. № 5. С. 170–171). Так, в 1733 г. по просьбе Карловацкого митр. *Викентия (Йовановича)* Р. направил к австр. сербам группу киевских учителей, к-рые открыли школу в г. Сремски-Карловци.

По инициативе Р. в 1738 г. в академии были открыты кафедры греческого, немецкого и еврейского языков. По его ходатайству 11 дек. 1742 г. имп. Елизавета Петровна выдала академии грамоту, в к-рой предписывала «принимать для учения всяких чинов российских и из иных стран приходящих детей», а также повелевала на содержание ректора, наставников и учеников отпускать ежегодного жалованья по 200 р. из «Малороссийского войскового скарба» (вместо прежних 50 р. и 50 четв. хлеба). В 1743 г. Р. просил правительство уравнять жалованье наставникам Киевской академии с материальным обеспечением учителям Славяно-греко-латинской академии, но безуспешно (Там же. С. 169).

Особое покровительство Р. оказывал выпускнику академии св. *Иоасафу* (*Горленко;* буд. епископ Белгородский и Обоянский). В 1732 г. при посещении Р. академии иеродиак. Иоасаф приветствовал его поэмой собственного сочинения «Брань честных седьми добродетелей с седьми грехами смертными...». 8 нояб. 1734 г. архиепископ рукоположил иеродиак. Иоасафа во иерея и 23 нояб. перевел для служения в киевский кафедральный Софийский собор, привлек к работе в Киевской духовной консистории.

17 июля 1739 г. благодарные воспитанники академии подарили Р. гравюру худож. свящ. Г. К. Левицкого (1697–1769). На ней «затейливыми символами» была «искусно изображена доблесть самого архипастыря» (Там же. № 7. С. 236).

В 1735 г. Синод обратил внимание на печатавшиеся в Киево-Печерской лавре «богопротивные» переводы польск. календарей с различными «суетными сведениями», в т. ч. астрологическими «бреднишками». Это был «большой нравственный удар» по «идейно-религиозному влиянию киевской лавры и науки». В том же году Р. распорядился более активно приобретать церковные книги «великороссийских изданий» (*Харлампович.* 1914. С. 788).

На Киевской кафедре Р. ввел регулярные «протопопские осмотры» для контроля за богослужебной деятельностью священнослужителей, за заменой старых антиминсов и проч. Особое внимание он уделял борьбе с пьянством клириков, в одном из указов писал: «Ведомо нам учинено, что многие пресвитеры... богомерзкие пьянство возлюбили так, что всякий годины денно и нощно чванца руками и устами с великим вожделением объемлют, токмо тое и думают, дабы вино, или просьтье горелка от уст не отходила; тое во время священнослужения и мишлят, чтобы с просфирою где пойти, напитися горелки. Да единою чаркою не довольствуются, но до помрачения ума изпиваются... там же на том месту завалявшися просыпляются» (*Лотоцкий.* 1907. С. 192). Однако, когда в 1738 г. Синод потребовал от архиереев предоставить ведомости о количестве в епархиях церквей, служителей, вакантных мест и проч., Р. доносил о невозможности собрать требуемые сведения, в частности, потому, что «дьячки и пономари... от места на место переходят и в разные звания, куда пожелает, отлучаются, по древнему же малороссийскому обыкновению» (ОДДС. Т. 18. № 275). В епархии Р. открыл неск. школ, в т. ч. школу хорового пения в Глухове для 20 специально отобранных мальчиков (подробнее об адм. деятельности Р. на Киевской кафедре см. в ст. *Киевская епархия,* а также в ст.: Административные распоряжения по Киевской епархии преосв. Рафаила Заборовского, бывшего с 1731 г. архиепископом, а с 1743 по 1747 г. митрополитом Киевским // Киевские ЕВ. 1870. № 6. Отд. 2. С. 163–166; № 7. С. 203–207).

31 марта 1732 г. на запрос Синода Р. сообщил, что среди мон-рей Киевской епархии, за исключением *нежинского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы,* нет ни одной архимандритии. Впосл. по ходатайству Р. были введены архимандритии в Братском, *киевском Златоверхом в честь архангела Михаила,* Гамалиевском (см. *Харалампия священномученика монастырь,* в с. Гамалиевка Шосткинского р-на Сумской обл.), Глуховском Петропавловском монастырях; произведен ремонт в киевском Софийском мон-ре. Для колокольни Софийского собора в Москве был отлит именной колокол «Рафаил» (весом 800 пудов) с изображением «на тулове» Божией Матери и архангелов Михаила и Рафаила. В 30-х гг. XX в. его сбросили с колокольни (фрагмент, отколовшийся при падении колокола, был найден в 1988 и передан в Национальный музей «София Киевская»).

В 1734 г. Р. рукоположил во диакона, а в 1739 г.— во иерея буд. митрополита Тобольского и Сибирского свт. *Павла (Конюскевича).* В сент. 1735 г. Р. возглавил отпевание и погребение в *Межигорском в честь Преображения Господня монастыре* архиеп. Черниговского и Новгород-Северского *Иродиона (Жураковского).* В 1736–1739 гг. по указу Синода Р. возглавлял расследование «об имуществе», оставшемся от архиеп. Иродиона, к-рый ранее, при поселении на покой в Межигорской обители, вывез из Чернигова «многие катедральные церковные и домовые вещи». По итогам разбирательства Р. часть имущества была возвращена в Черниговский архиерейский дом, др. церковные предметы оставлены в Межигорском мон-ре (см. подробнее: ОДДС. Т. 15. № 386). По поручению Синода от 14 мая 1740 г. Р. «примирение учинил» между пребывавшим на покое в Киево-Печерской лавре бывш. архиеп. *Варлаамом (Леницким),* отличавшимся «вздорным» нравом, и лаврским наместником (Там же. Т. 20. № 195). 10 янв. 1741 г. Р. возглавил отпевание и погребение в пещерах лавры архиеп. Варлаама. В 1740 г. Р. способствовал назначению на Черниговскую кафедру митр. *Антония (Черновского),* прибывшего из Молдавии, вопреки распоряжению Синода о недопущении иностранцев на архиерейские кафедры (Там же. № 196). После кончины (1743) еп. Воронежского и Елецкого Вениамина (Сахновского) имп. Елизавета Петровна пожаловала Р. бриллиантовую панагию покойного архиерея.

В 1743 г. по распоряжению имп. Елизаветы Петровны Р. предпринял, вероятно, 1-ю попытку обретения в Вышгороде мощей св. князей-страстотерпцев *Бориса и Глеба.*

25 авг. 1744 г. Р. вместе с Белгородским и Обоянским еп. Антонием (Черновским) встречал имп. Елизавету Петровну, прибывшую в Киев. Именно Р. вместе с имп. Елизаветой совершил закладку киевского собора ап. Андрея Первозванного (1747–1754; архит. Ф. Растрелли) и поставил 1-й крест на предполагаемом месте престола, «на бастионе» (ОДДС. Т. 29. № 64). В нач. сент. того же года императрица 2 раза беседовала с Р. наедине в архиерейских апартаментах, а затем в благодарность за радушный прием подарила ему панагию, 80 бутылок англ. пива и свою карету (Франция, 1-я пол. XVIII в.). Впосл., вероятно, именно эта карета перешла преемнику Р. на Киевской кафедре митр. *Тимофею (Щербацкому),* в нач. XIX в. поступила в Художественно-промышленный музей Киева (в 1955 реставрировалась, ныне хранится в Национальном историческом музее Украины).

По свидетельству очевидцев, в течение 39 дней гроб с нетленными останками Р. пребывал открытым для прощания верующих в киевском Софийском соборе. 30 нояб. 1747 г. Р. был погребен в усыпальнице собора, в Успенском приделе. В надгробной речи иером. св. *Георгий (Конисский),* постриженик митрополита и выпускник Киево-Могилянской академии, сказал: «Кто не видел бесприкладную милость его к учащимся, кому неведомо было великое призрение его к учащимся? Не хочу я о сем многа слова простирать, лучше за меня проповедуют, хотя и безгласная оная нововодруженная, царским чертогам подобающая, училищная здания, многим иждивением преосвященного архипастыря состроенная! Недоволен един язык того исповести; нехай убо многочисленный оный дом, общее учащихся нищих прибежище, бобиле, глаголю, бурсацкие, безгрунтовии, безденежние чрез 16 лет милостию преосвященного архипастыря оправляеми, огреваеми и многообразно ежечастным его знанием, подаянием снабдеваеми!» (*Молчанов.* 1876. № 5. С. 171–172).

К сер. XIX в. в нежинском в честь Благовещения монастыре хранилась Корсунская икона Божией Матери, написанная, по преданию, Р., в бытность его Псковским епископом (*[Кулжинский И. Г.].* Нежинский Благовещенский мон-рь, называемый Назарет Пресв. Богородицы. М., 1843. С. 21–22).

Соч.: Слово в день Обрезания Господня 1 янв. 1729 г. М., 1735; то же: *Щеголев Н.* Слово в день Обрезания Господа нашего Иисуса Христа, проповеданное Свят. правительственного Синода членом, преосвящ. Рафаилом Заборовским, еп. Псковским и Нарвским, в Петропавловском соборе в С.-Петербурге, 1729 г., 1 генваря // ТКДА. 1866. № 1; Инструкция для академии // *Аскоченский В. И.* Киев с древнейшим его училищем — Академиею. К., 1856. Т. 2. С. 102–108.

Ист.: Письмо *Феофана (Прокоповича)* к Киевскому архиепископу о Братском училищном мон-ре // РА. 1865. Вып. 1/6. С. 439–444.

Лит.: *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Т. 1. С. 296–297; *Лебедев А. Н.* Описание Троицкаго Колязина муж. первокласснаго мон-ря Тверской епархии. Ярославль, 1867. С. 119; *Молчанов П.* Протектор Киевской академии Рафаил Заборовский, митр. Киевский // Киевские ЕВ. 1876. № 5. Отд. 2. С. 162–172; № 7. С. 228–236; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор рус. духовной лит-ры. СПб., 1884. С. 315–316; *Захарченко М. М.* Киев теперь и прежде. К., 1888. С. 155, 157, 183, 196, 201, 224, 247, 250; *Смиречанский В. Д.* Ист.-стат. сборник сведений о Псковской епархии. Остров, 1895. Вып. 2. С. 59–66; *Лотоцкий А. И.* На повороте // РС. 1907. Т. 129. С. 187–198; *Орловский П. И., прот.* Сказание о блж. Рафаиле, митр. Киевском. К., 1908; *Голубев С. Т.* Старый корпус Киевской Академии (Мазепин) и его «репарация» при архиеп. Рафаиле Заборовском // ТКДА. 1913. Т. 2. № 6. С. 275–324 (отд. отт.: К., 1913); *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорус. церк. жизнь. Каз., 1914 (по указ.).

Д. Б. К.

РАФАИ́Л I [греч. Ραφαήλ] († до 14 марта 1476), патриарх К-польский (нач. 1475 — нач. 1476). Сведения о Р. немногочисленны, греч. источники враждебно настроены по отношению к нему. О молодости Р. ничего не известно, он происходил из Сербии и к моменту возведения на К-польский престол был иеромонахом. В нек-рых источниках Р. назван «скифом по роду» (σκυθογενής – *Miklosich, Müller.* Vol. 2. P. 573), «трибаллом», «болгарином» (*Laurent.* 1968. P. 234, 263) и «болгароепископом» (βουλγαροεπίσκοπος — *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* 1899. Σ. 395). После насильственного завершения 2-го Патриаршества *Симеона I* Трапезундского Р. по протекции неких не названных по имени сановников и с одобрения султана был избран патриархом. В акте от июля 1488 г. о вторичном избрании на К-поль-

ский престол свт. *Дионисия I* было особо отмечено, что Р. вступил на престол благодаря «только лишь внешней власти» (*Σταματιάδης*. 1891. Σ. 33). Вероятно, за выбором Р. стояла вдова султана Мурада II Мара Бранкович (*Philippides, Hanak*. 2011 P. 84–85). По сообщениям греч. хронистов, избрание Р. объяснялось тем, что он пообещал увеличить выплату в казну, вносившуюся каждый раз при поставлении нового патриарха. Клир К-польской Церкви раскололся. Некоторые архиереи отказались участвовать в интронизации: митрополит Ираклийский сказался больным, митрополиты Эфесский и Кесарийский также не явились. В итоге Р. был поставлен митрополитом Анкирским. Одни архиереи воздерживались от литургического общения с Р., другие сослужили с ним по принуждению. По утверждениям хронистов, Р. плохо владел греческим и нуждался в переводчике, был подвержен пьянству и чревоугодию, засыпал в церкви и не мог выстоять церковную службу даже в Страстную неделю. О деятельности Р. на престоле почти ничего не известно. Поздние источники сообщают, что он продавал церковные должности и рукополагал недостойных (*Laurent*. 1968. P. 234). Сохранились также документы о церковно-адм. статусе епархии Мудания, к-рую Р. из патриаршей экзархии превратил в самостоятельную митрополию. Вскоре после низложения Р. это решение было пересмотрено (*Παΐζη-Αποστολοπούλου*. 1988). Не имея поддержки ни среди клириков, ни среди мирян, Р. не сумел выполнить свои финансовые обещания, и его арестовали. Р. умер в заточении, перед смертью он вынужден был ходить по городу в железных цепях и просить милостыню. После смерти Р. на К-польский престол был избран великий экклесиарх и интеллектуал *Максим III*.

Ист.: *Crusius M.* Turcograeciae libri octo. Basel, 1584. P. 24, 130–131; Historia politica et patriarchica Constantinopoleos / Rec. I. Bekker. Bonn, 1849. P. 43–44, 113–115; *Σταματιάδης Ε.* Ἐκκλησιαστικὰ σύλλεκτα. Σάμος, 1891. Σ. 32; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ.* Πατριαρχικοὶ κατάλογοι (1453–1636) // BZ. 1899. Bd. 8. N 2. S. 392–401; Ecthesis chronica and Chronicon Athenarum / Ed. S. P. Lambros. L., 1902. P. 32; *Παΐζη-Αποστολοπούλου Μ.* Ανεπίσημα από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως: Παρασχέδια και μαρτυρίες του 1476. Αθήνα, 1988; Emperors, Patriarchs and Sultans of Constantinople, 1373–1513: An Anonymous Greek Chronicle of the 16th Cent. / Introd., transl. and comment. M. Philippides. Brookline (Mass.), 1990. P. 80–81.

Лит.: PLP, N 24194; *Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 484–485; ΘΗΕ. 1966. Τ. 10. Σ. 776; *Laurent V.* Les premiers patriarches de Constantinople sous la domination turque (1454–1476): Succession et chronologie d'après un catalogue inédit // REB. 1968. T. 26. P. 229–263; *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Camb., 1968. P. 194; *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 398; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 10; *Zachariadou E.* Les notables laïques et le patriarcat oecuménique après la chute de Constantinople // Turcica. 1998. Vol. 30. P. 119–134; *Philippides M., Hanak W. K.* The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography, and Military Studies. Farnham; Burlington, 2011.

Л. В. Луховицкий

РАФАИ́Л II [греч. Ραφαήλ], патриарх К-польский (февр. 1603 — окт. 1607). Самое раннее упоминание Р.— грамота патриарха К-польского *Гавриила I*, изданная в апр. 1596 г., где Р. назван митрополитом Митимны на о-ве Лесбос (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1884. Σ. 120–121). Р. был избран на К-польский престол после смещения *Неофита II*. В письме от 17 мая 1609 г. к митр. Ираклийскому Дионисию патриарх Александрийский *Кирилл I Лукарис* писал, что Р. «вопреки всякой справедливости» захватил К-польский престол «как узурпатор» (*Legrand*. Bibl. hell. XVIIe. T. 4. P. 258). Из фирмана султана Мехмеда III, изданного в марте 1603 г., следует, что Р. потребовал сослать своего предшественника в монастырь вмц. Екатерины на горе Синай, поскольку тот, по словам Р., смущал христиан и присваивал собираемую церквами милостыню (Φωτίειος βιβλιοθήκη. 1933. Σ. 13).

В период Патриаршества Р. определенное влияние в К-поле приобрели выпускники Греческой коллегии свт. Афанасия в Риме. Один из них, Франгискос Коккос, был в конце 1603 г. приглашен преподавать в К-поль лично Р. и получил титул «великого толмача» (μέγας διερμηνεύς) (*Hofmann*. 1932. S. 253–254). По воспоминаниям современников, красноречие Коккоса было так велико, что он почти склонил Р. к признанию папского примата (*Legrand*. Bibl. hell. XVIIe. T. 3. P. 151). Еще один выпускник Греческой коллегии, Иоанн (Игнатий) Мендонис, получил от Р. право произносить проповеди в церкви в Галате (Пере) (Ibid. T. 5. P. 178).

Опубликованы послания Р. представителям греческой общины в Венеции, в т. ч. письмо от февр. 1604 г., в к-ром Р. благодарил их за выделение средств для реставрации и украшения зданий Вселенского Патриархата в К-поле (*Μανούσακας*. 1968. Σ. 46). Также изданы: акт о признании митрополитом Митилинским Даниила и об осуждении прежнего митр. Паисия, добровольно покинувшего престол, но продолжавшего смущать паству (*Μιχαηλάρης*. 1996. Σ. 341–342); послания, составленные между июлем 1603 и июлем 1606 г., в к-рых Р. пытался разрешить спор между католической и православной общинами о-ва Милос о ц. св. Бессребреников и окружавших ее земельных участках (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1907. Σ. 4–8); акт об избрании титулярным митрополитом Мирским Матфея (1605), впосл. видного деятеля греч. просвещения в Дунайских княжествах (*Γεδεών*. 1888. Σ. 42–43); акт, обязывающий всех приезжающих по какой-либо нужде в К-поль архиереев жить только в специально отведенном для этого помещении Вселенского Патриархата (*Μελέτιος*. 1784. Σ. 429–430).

После смещения Р. на К-польский престол был вновь возведен Неофит II, а Р. отправлен в ссылку. О его дальнейшей жизни ничего не известно.

Ист.: *Μελέτιος, μητρ. Ἀθηνῶν.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Βιέννη, 1784. Τ. 3; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ.* Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη: Ἤτοι γενικὸς περιγραφικὸς κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἀνὰ τὴν Ἀνατολὴν βιβλιοθήκαις εὑρισκομένων Ἑλληνικῶν χειρογράφων. Κωνστ., 1884. Τ. 1; *idem.* Διάφορα Ἑλληνικὰ γράμματα ἐκ τοῦ ἐν Πετρουπόλει μουσείου τοῦ Nikolas Likhatcheff. Πετρούπολις, 1907; *Γεδεών Μ.* Κανονικαὶ διατάξεις: Ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως. Κωνστ., 1888. Τ. 1; Φωτίειος βιβλιοθήκη: Ἤτοι ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικὰ ἔγγραφα καὶ ἄλλα μνημεῖα σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου / Ὑπὸ μητρ. Γενναδίου (Ἀραμπάτζογλου). Κωνστ., 1933. Τ. 1; *Μανούσακας Μ.* Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα (1547–1806) πρὸς τοὺς ἐν Βενετίᾳ μητροπολίτας Φιλαδελφείας καὶ τὴν Ὀρθόδοξον Ἑλληνικὴν κοινότητα. Βενετία, 1968; *Μιχαηλάρης Π.* Στοιχεία για τη Μυτιλήνη του 17ου αι. // Λεσβιακά. Μυτιλήνη, 1996. Τ. 16. Σ. 329–346.

Лит.: *Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 543–544; *Hofmann G.* Griechische Patriarchen und römische Päpste: Untersuch. u. Texte. R., 1932. Bd. 2/5: Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II., Timotheos II. S. 249–276. (OrChr; 15/1); ΘΗΕ. 1966. Τ. 10. Σ. 776–777; *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Camb., 1968. P. 232, 268; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 10; *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 398.

Л. В. Луховицкий

РАФАИ́Л БА́НАТСКИЙ (Хиландарский) [серб. Рафаил Банатски] (XVII в.), прп. (пам. 16 авг.), иером.

афонского мон-ря *Хиландар,* подвизавшийся в обл. Банат (ныне в Сербии). Достоверными сведениями о Р. Б. являются лишь те, что приведены в надписи на оборотной стороне его иконы, хранившейся в алтаре собора Хиландара: «Се святой Рафаил, родом серб, священноинок хиландарский на таксид (т. е. сбор милостыни) послан на монастырское послушание в Банат, и там преставился, и прославил его Бог даром чудотворения от честных его мощей приходящим к нему с верой» (*Нићифор (Дучић), архим.* Разни записи // Старина. Загреб, 1889. Књ. 21. С. 131; *Стојановић.* Записи. Књ. 2. Бр. 4670). Образ датируется временем после 1718 г. на основании использования названия Банат, введенного в употребление в тот год. На иконе святой представлен с нимбом, в монашеском облачении, одной рукой он благословляет, в другой держит крест и четки. Земля на фоне окрашена в ярко-красный цвет, возможно символизируя борьбу сербов за освобождение от власти турок (*Воргић.* 2016. С. 150–151).

Могила Р. Б. находится в часовне, примыкающей к юж. стороне алтаря ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы в бывш. с. Граднулица (т. н. Граднулицкая ц., ныне в черте г. Зренянин, Сербия). Эта надгробная часовня упоминается в источниках с XVIII в., совр. здание церкви вместо прежнего воздвигнуто в 1777 г. Косвенные данные и длительная традиция наименования этого района и проходящей возле церкви улицы Монастырскими свидетельствуют о существовании до нач. XVIII в. в Граднулице Введенского мон-ря (с тем же посвящением, что и у хиландарской обители), в дальнейшем здесь упоминается только приходская церковь (Там же). Рядом с церковью стоит 400-летний вяз обхватом ок. 5 м, из его корней ранее истекал чудотворный источник, к-рый, согласно преданиям, забил в час смерти святого. На основании народного почитания Р. Б. был канонизирован 20 мая 1965 г. решением Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви.

В нач. XXI в. было высказано предположение об идентичности Р. Б. с 2 упоминающимися в разных источниках соименными монахами (*Воргић.* 2016). Возможно, он является хиландарцем Рафаилом (Зотовичем), к-рый в 1688 г. просил раз-

Прп. Рафаил Банатский. Икона. После 1718 г. (кафоликон мон-ря Хиландар, Афон)

решение собирать милостыню для своего мон-ря среди правосл. подданных Свящ. Римской империи (Габсбургской монархии; *Фотић А.* Света гора и Хиландар у Османском царству, XV–XVII вв. Београд, 2000). Чуть ранее имп. Леопольд I (1657–1705) предоставил такое право афонским обителям, к-рые власти Османской империи обязали платить военные налоги. На выбор окрестностей г. Велики-Бечкерек (ныне Зренянин) для создания хиландарского метоха мог повлиять еп. Бечкерекский Михаил, проживавший в кон. XVII в. на Афоне, вероятно, по причине затронувших территорию его епархии событий австро-тур. войны (1683–1699) и ставший ктитором росписи припраты храма *Павла святого монастыря* (1687), перламутрового иконостаса для мон-ря Хиландар и ремонта хиландарской келлии во имя свт. Николая Чудотворца в Карее (1691; *Богдановић.* 1978).

Возможно, именно Р. Б. оставил запись, датируемую примерно XVII в., в рукописном сборнике аскетического содержания (1400, переплет XVII в., ныне хранится в б-ке Хиландара). В ней некий грешный Рафаил сообщает, что прочитал эту книгу в «Краине Темишварской» (так Банат иногда назывался до 1718), будучи больным, перед самой смертью и что он бы хотел еще что написать, но уже не в состоянии (*Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа ман-ра Хиландара. Београд, 1978. С. 179; *Воргић.* 2016).

Лит.: *Павловић Л.* Култови лица код Срба и Македонаца: Ист.-етногр. расправа. Смедерево, 1965. С. 204–207; *Јустин (Поповић), архим.* Житија светих за август. Београд, 1976. С. 288–290; *Несторов Б.* Банатски светитељ: Прп. Рафаил Банатски // Банатски Весник. Вршац, 1981. Год. 2. Бр. 1. С. 10–15; Прп. Рафаило Банатски, исцелитељ: Житије, служба акатист. Вршац, 1989; *С. Г. М.* Рафаило Банатски, прп. // Енциклопедија Православља. Београд, 2002. Т. 3. С. 1608–1609; *Милеуснић С.* Прп. Рафаило Банатски-Хиландарац // *Он же.* Свети Срби. Београд, 2003. С. 201; *Воргић Д.* Св. Рафаило Банатски у контексту ист. извора и етнолошке грађе // Саборност. Пожаревац, 2016. Књ. 10. С. 147–157.

Прот. Предраг Пузович

РАФАИ́Л ИЗ АГА́ПИИ [румын. Rafael de la Agapia] (1560, с. Бурсукани (совр. коммуна Бэлэбэнешти, жудец Галац, Румыния) — ок. 1640–1645, мон-рь Агапия-Веке), прп. (пам. румын. 21 июля) Румынской Православной Церкви (РумПЦ). О Р. известно, что под влиянием отшельников, подвизавшихся в лесах Кодрий-Адамулуй (между современными Бурсукани и Бэлэбэнешти, жудец Галац (Румыния) — ныне здесь расположен мон-рь Адам), он избрал монашеский путь и в 1580–1585 гг. ушел в пустынь Агапия-Веке, расположенную в 2 км от мон-ря *Агапия* (также Агапия-Ноуэ, Агапия-дин-Вале), где и принял постриг. Р. был учеником основателя обители мон. Евфросина и вслед за ним последовал на гору Скаунеле, находившуюся в километре от пустыни (название горы происходит от румын. слова scaun — стул: отшельники спали, сидя на стульях, установленных между елями); монахи здесь до кон. XVII в. придерживались строгого исихазма. Позже Р. вернулся в пустынь Агапия-Веке, принял иерейский сан и стал настоятелем. Обладал дарами изгнания бесов и исцеления.

Через 7 лет после кончины Р. его могила была вскрыта, мощи обретены нетленными и упокоены в кафоликоне пустыни Агапия-Веке. Затем, для того чтобы больше паломников смогли поклониться мощам (Агапия-Веке была довольно труднодоступна), их перенесли в мон-рь Агапия. В 1641–1643 гг. ктитор мон-ря Агапия гетман Гавриил Кочи (брат господаря Молдавского княжества Василе *Лупу* (1634–1653)) и его супруга Лилиана воздвигли в мон-ре большую ц. архангелов Михаила и Гавриила (освящена в 1646 митр. Молдавским свт. *Варлаамом (Моцоком)* (1632–1653)); там были упокоены мощи Р. Поклониться мощам

Р. приезжал митр. Молдавский свт. *Досифей* (Барилэ) (1671–1674, 1675–1686), оставивший об этом воспоминания. Во время различных политических неурядиц мощи Р. неоднократно прятали, после чего они были утрачены. Традиционно считается, что мощи Р. покоятся под спудом возле алтаря кафоликона мон-ря Агапия.

На заседании Синода РумПЦ 5–7 марта 2008 г. Р. вместе с др. насельником Агапии-Веке, прп. *Парфением из Агапии,* был причислен к лику святых в числе 9 преподобных из жудеца Нямц. Провозглашение канонизации состоялось 5 июня в *Нямецком в честь Вознесения Господня мужском монастыре,* 21 июля — в мон-ре Агапия-Веке.

Р. вместе с ап. *Андреем* Первозванным и свт. *Афанасием III Пателларием* (патриарх К-польский в 1634–1652) считается духовным покровителем Нижнедунайской архиепископии (в юрисдикции *Мунтении и Добруджи митрополии* РумПЦ), в состав к-рой входит жудец Галац, где родился Р.

Ист.: *Dosoftei (Barilă), mitr.* Viața și petrecerea sfinților. Iași, 1686. Vol. 4 (на кириллице).
Лит.: *Dărângă N.* Istoria sfintei mănăstiri Agapia din județul Neamț. Iași, 1908. P. 22–41; *Liviu S.* Sfinți români. Sibiu, 1945. P. 48; *Ivan I., diac.* Cuviosul Rafail de la Agapia // Sfinți români și aparatori ai Legii stramoțești. Bucur., 1987. P. 357–361; *Bălan I.* Patericul românesc. Vânători, 2005[5]. P. 213–214; *Păcurariu M., preot.* Sfinți daco-romani și români. Bucur., 2013[4]. S. 109–110.

М. Антон

РАФАИ́Л, НИКОЛА́Й, преподобномученики, и **ИРИ́НА,** мц. [греч. Ῥαφαήλ, Νικόλαος καὶ Εἰρήνη], и др. новомученики Лесбосские († 1463) (пам. греч. 9 апр., во вторник Светлой седмицы). Святые пострадали на о-ве Лесбос (Митилина) во время захвата его турками, спустя 10 лет после падения К-поля — столицы Византийской империи. Место погребения и почитание этих мучеников были забыты на протяжении неск. столетий. В 1959 г. на Лесбосе, на холме Карьес (др. название — Панагия Карея), близ сел. Лутрополи-Термис (ранее — Терми (Ферми)) проводилась реконструкция часовни (по др. сведениям,— закладка фундамента нового храма). На этом холме имелись руины древних построек, и местные жители ежегодно во вторник Светлой седмицы собирались там на литургию, хотя не могли объяснить происхождение этой традиции. По местным преданиям, от руин исходило благоухание, а также иногда на холме Карьес видели неизвестного монаха. Во время строительных работ один из рабочих обнаружил древнее погребение, но не придал находке значения и пренебрежительно обошелся с останками (скелет со сложенными на груди руками и с отделенной головой, лежащей на камне). Вскоре жена рабочего рассказала, что видела на холме величественную фигуру какого-то монаха, но муж не поверил ей. Неожиданно его руки парализовало, и он выздоровел только после того, как с трудом осенил себя крестным знамением. Через нек-рое время он тоже увидел фигуру монаха и понял, что найденные останки — это мощи неизвестного святого. Рабочий начал рассказывать жителям острова об этих необычных событиях. Многим островитянам как наяву, так и во сне стал являться человек в монашеских и священнических облачениях; он либо молчал, либо сообщал свое имя — Рафаил. Позже кому-то из островитян он подробно поведал о своей жизни и кончине, на основании чего был записан следующий рассказ.

Р. род. на о-ве Итака в 1410 г. в семье Ласкарис (или Ласкаридис), в крещении назван Георгием. Он получил блестящее образование, принял монашеский постриг с именем Рафаил и через нек-рое время был рукоположен во иереи с возведением в сан архимандрита. К-польский патриарх дал Р. должность протосинкелла и направил его во Францию, в г. Морле, с дипломатической миссией. Там Р. познакомился с молодым соотечественником Н., к-рый стал его другом и духовным чадом, принял сан диакона и монашеский постриг. Когда султан Мехмед II в 1453 г. захватил К-поль, Р. и Н. находились в Македонии, затем, спасаясь от турок, они перебрались на Лесбос, где поселились в мон-ре во имя Рождества Божией Матери. Р. стал игуменом этой обители. В 1463 г. турки вторглись в мон-рь и подвергли Р. страшным пыткам — избивали дубинами в течение суток, кололи копьями, волочили за бороду по камням, затем подвесили на дереве вниз головой, отпилили челюсть и наконец обезглавили. Повреждения на найденном в часовне скелете в точности соответствовали рассказу являющегося лесбосцам иеромонаха.

Через нек-рое время вместе с Р. островитянам стал являться и Н. Он указал место своего погребения, которое было обнаружено в 1960 г. Из видений о святом известно, что он род. в г. Раги Мидийские, воспитывался в Фессалонике. Мученик скончался от остановки сердца, став свидетелем пыток своего духовного наставника Р. Тогда же одной девочке с Лесбоса явилась И. и поведала свою историю. Ее отец — староста сел. Терми Василий, мать Мария и она, а также др. члены их семьи и односельчане скрывались в мон-ре от турок, к-рые искали местных патриотов, оказавших им вооруженное сопротивление. Требуя у Василия показать местонахождение греч. повстанцев, турки на его глазах стали пытать 12-летнюю И.: ей отрубили правую руку, залили кипяток в горло и в конце концов сожгли в глиняном котле. Мать девочки скончалась, не вынеся зрелища истязаний дочери, Василий, учитель Феодор и др. беженцы были казнены. Мощи И. и др. мучеников обнаружили рядом с захоронением Р. и Н., там же был найден глиняный котел, в к-ром сожгли девочку.

После обретения мощей мучеников Р. являлся островитянам еще неск. раз. Он поведал, что 11 мая 1235 г. в мон-ре в честь Рождества Пресв. Богородицы были убиты тур. пиратами игум. Олимпиада и мон. Евфросиния; мощи этих мучениц также были обретены.

В 1963 г. на месте обретения останков Лесбосских мучеников был учрежден жен. мон-рь во имя Рафаила с ц. во имя Рафаила и также с ц. во имя Рафаила, Николая и Ирины; в качестве святынь в обители хранятся мощи мучеников, в т. ч. мощи мц. Олимпиады, камень, на к-ром лежала голова Р., и глиняный котел, в к-ром сожгли И. Ныне монастырский комплекс включает неск. храмов, часовен, б-ку, мастерские, гостиницу для паломников.

Канонизация Лесбосских мучеников представляет собой исключительный случай в совр. церковной истории, т. к. единственным источником сведений о них служат рассказы местных жителей, основанные на их снах или видениях. Некоторые исследователи скептически отнеслись к событиям 1959–1960 гг., считая, что обнаружение неизвестных останков на холме Карьес послужило поводом для создания легенды

с целью привлечения паломников. Сообщения лесбосцев были подвергнуты тщательной проверке со стороны митр. Митилинского Иакова (Клеомвротоса), к-рый собрал археологические данные и свидетельства островитян, удостоившихся видений святых, и на основании этих данных составил доклад для Канонической комиссии К-польского Патриархата. После местной канонизации в 1960 г. состоялась общецерковная канонизация — в 1970 г. Мученикам была написана икона и составлена служба (подробнее о канонизации Лесбосских мучеников см. в ст. *Канонизация*). В *Гуменисской, Аксиупольской и Посликастрской* митрополии Элладской ПЦ (Македония) с 1991 г. действует муж. мон-рь во имя Рафаила, Николая и Ирины.

Лит.: *Ралли В.* Лесбосские мученики / Пер. с греч. Д. Валюженич. М., 2005; *Rey S.* Des Saints nés des rêves: fabrication de la sainteté et commémoration des néomartyrs à Lesvos (Grèce). Lausanne, 2008; *Δημήτριος (Μπεκιάρης), μητρ. Γουμενίσσης.* Η ζωή εκ τάφων. Γουμενίσση, 2008; *Макар. Симон.* Синаксарь. Т. 4. С. 502–505; *Евгения (Клидара), игум.* История мон-ря св. Рафаила: Пер. с греч. Фесс., 2015.

О. Н. Афиногенова

РАФАИ́ЛА (Вишнякова Марина Архиповна; 1887, дер. Вилетово Новогрудского у. Минской губ. (ныне Велетово Кореличского р-на Гродненской обл., Белоруссия) — 17.02. 1938, полигон Бутово Московской обл.), прмц. (пам. 4 февр., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, в Соборе Московских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), схим. Из семьи крестьян. Ок. 1906 г. поступила в *гродненский в честь Рождества Пресвятой Богородицы женский монастырь*. Время принятия монашеского пострига неизвестно. Во время первой мировой войны мон-рь во главе с игум. Еленой (Коноваловой; 1867–1937) и священником обители сщмч. *Ярославом Савицким* был эвакуирован в Москву и в 1915 г. размещен сначала в (московском) имп. Александринском дворце в Нескучном саду, с 1918 г.— в *Екатерины великомученицы мужском монастыре* (пустыни) Московской епархии. Впосл. поселилась во *Влахернской иконы Божией Матери и Нерукотворного образа Спасителя женском монастыре*. Во времена гонений при советской власти была пострижена в Спасо-Влахернском мон-ре в схиму Сергиевским еп. *Варфоломеем* (*Ремовым;* впосл. архиепископ) с именем Рафаила. Мон-рь находился под духовным рук. Дмитровского еп. сщмч. *Серафима (Звездинского);* впосл. из Бутырской тюрьмы в письмах к дмитровцам он посылал благословение Р. и просил ее молитв. С 1925 г. настоятелем храма монашеской общины и духовником сестер был свящ. сщмч. *Николай Крылов* (впосл. протоиерей). Среди сестер была также эвакуированная преподобноисп. *Параскева (Матиешина)* из Покровского жен. мон-ря в с. Турковицы Грубешовского у. Люблинской губ. (ныне Турковице Хрубешувского повята Люблинского воеводства, Польша), считавшая Р. своей духовной матерью.

С упразднением мон-ря в 1922 г. и закрытием в 1928 г. сельскохозяйственной артели, состоявшей из монахинь, власти хотели закрыть и действующий в качестве приходского храма Спасский собор, однако по ходатайствам прихожан и стараниями свящ. Николая Крылова храм удалось сохранить до 1935 г. Монахини после роспуска артели расселились по окрестным деревням. Р. жила в разных местах, в т. ч. в дер. Медведково Дмитровского р-на (ныне Дмитровского городского окр.). Определенного места жительства она не имела, проживала в домах у верующих или монахинь.

21 янв. 1938 г. Р. была арестована в Загорске (ныне Сергиев Посад) вместе с большой группой монахов закрытой *Троице-Сергиевой лавры* и верующих по следующему обвинению: «Активное участие в контрреволюционной церковно-монархической группе, оказывала и организовывала материальную помощь находящимся в лагерях и ссылках», заключена в Бутырскую тюрьму в Москве. Виновной себя не признала. Постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 14 февр. 1938 г. приговорена к смертной казни. Расстреляна и погребена в безвестной общей могиле.

Определением Синода РПЦ от 17 июня 2002 г. имя Р. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-77438.
Лит.: ЖНИР. Февр. С. 133–135; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 1. С. 50–52; *Troc A.* Męczennicy z Krasnostockiego monasteru // Przeglad Prawosławny. 2000. № 9. С. 13–14; *Sosna G., Troc-Sosna A.* Monografia Żeńskiego Monasteru Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy. Krasnnystock; Białystok, 2003; *Менькова И. Г.* Житие прмц. схимонахини Рафаилы (Вишняковой) (1887–1937) // Тр. Комиссии по канонизации святых Белорус. Правосл. Церкви. Минск, 2017. № 3. С. 54–61.

Архим. Дамаскин (Орловский)

РАФАЭ́ЛЬ Санти (28.03.1483, Урбино — 6.04.1520, Рим), итал. живописец, рисовальщик, архитектор эпохи Высокого Возрождения. Согласно Дж. Вазари, Р. «родился в Страстную пятницу 1483 г.» (т. е. 28 марта 1483). Запись М. Микьеля, что Р. «умер в три часа ночи в Страстную пятницу перед субботой, в день своего рождения» (Venice. Museo civico Corer. Ms. Cicogna. 2848. Fol. 328), рассматривалась как указание на календарную дату рождения (6 апр. 1483), что неверно, т. к. речь шла о литургическом календаре; несмотря на упоминание 3 ч. ночи, датой смерти следует считать 6 апр., т. к. счет времени отличался от современного (*Genovese A. L.* La tomba del divino Raffaello. R., 2015. P. 20).

На формирование таланта Р. решающее влияние оказал его отец Джованни Санти († 1494), художник при дворе герцогов Монтефельтро. От отца Р. усвоил стремление к разностороннему образованию и способность к стихосложению (напр., 5 набросков сонетов на листах с рисунками к «Диспуте», ок. 1509–1510). Связи Р. с художниками, эрудитами и литераторами эпохи документированы письменными источниками и его произведениями.

Живопись. В т. н. умбрийский период творчества (ок. 1500–1504) в произведениях Р. заметны впечатления от живописи Центр. Италии, знание рим. античности, гравюр Андреа Мантеньи и портретов Йоса ван Гента, влияние революционных идей, уже воплощенных Леонардо да Винчи. Знакомство с этими источниками видно по воспроизведенной части графического фонда из мастерской Р. в альбоме «Libretto veneziano» (ок. 1500–1505, Кабинет рисунков и гравюр, Галерея Академии, Венеция), собранном его сотрудником (Gallerie dell'Accademia. 1984).

10 дек. 1500 г. Р., уже принятый в гильдию художников, подписал контракт на исполнение алтарного образа для ц. Сант-Агостино в Читта-ди-Кастелло (оплачен 13 сент. 1501; идентифицируют как «Коронование св. Николая Толентинско-

го»; сохр. 2 фрагмента в музее Каподимонте, Неаполь, один — в Лувре, Париж, один — в Пинакотеке Тозио-Мартиненго, Брешиа).

Ок. 1502 г. Р. сотрудничал с Бернардино Пинтуриккьо, к-рый расписывал сценами из жизни Римского папы Пия II б-ку Пикколомини в соборе Сиены. Р. оформил пределлу для образа «Рождество Богоматери», написанного Пинтуриккьо (утрачен, ранее в ц. Сан-Франческо, Сиена), подготовил рисунки для композиции «Коронование Мадонны» (*Knab et al.* 1983. Cat. 56–57; *Joannides.* 1983. Cat. 60–61), предназначавшейся для ц. Санта-Мария-делла-Пьета во Фратте (ныне Умбертиде; 1503–1505, исполнено Пинтуриккьо и Дж. Б. Капорали, Пинакотека Ватикана).

Ученичество Р. у Пьетро Перуджино не документировано, но его присутствие в янв.—марте 1503 г. в Перудже подтверждает дата, высеченная на каменном обрамлении для подписанного «Распятия Монд» (Лондон, Нац. галерея, ранее — капелла св. Иеронима, ц. Сан-Доменико, Читтади-Кастелло). В нотариальном документе от 12 янв. 1504 г. Р. назван жителем Перуджи, т. е. он имел возможность видеть произведения Перуджино и общаться с ним.

Во флорентийский период (ок. 1504–1508) в результате изучения скульптурной традиции тосканского кватроченто (*Nova.* 2020), а также осмысления первых опытов «maniera moderna» в произведениях Пьеро ди Козимо, Фра Бартоломео, Леонардо да Винчи и Микеланджело искусство Р. быстро достигло зрелости. Он приехал во Флоренцию с рекомендательным письмом (от 1 окт. 1504) к гонфалоньеру республики (*Bottari G.* Raccolta di lettere sulla pittura scultura ed architettura. R., 1754. Vol. 1; нек-рые исследователи считают письмо фальсификацией XVIII в.). Его заказчиками стали состоятельные флорентийцы. Р. ценили прежде всего за образы Божией Матери («Мадонна со щегленком», ок. 1505–1506, Галерея Уффици, Флоренция; «Св. Семейство Каниджани», 1507, Старая пинакотека, Мюнхен; «Мадонна в зелени», 1505 или 1506, Музей истории искусств, Вена; «Мадонна Грандука», ок. 1506–1507, Галерея Палатина (черный фон — запись, скрывшая архитектурно-пейзажное окружение; *Cecchi.* 2013). Для флорентийского банкира Биндо Альтовити, вероятно, была написана «Мадонна с Младенцем и маленьким Иоанном Крестителем» («Прекрасная садовница», 1508, Лувр), а для Никколо и Джованни Ансидеи — «Мадонна Ансидеи» из капеллы св. Николая перуджийской ц. Сан-Фьоренцо (1505 или 1506, Нац. галерея, Лондон). Между маем и июлем 1508 г., вероятно, именно Р. была оплачена «Мадонна с Младенцем» для зала аудиенций в Палаццо-Веккьо (предположительно «Большая Мадонна Каупера», Нац. галерея искусств, Вашингтон; *Caglioti F.* Raphael in Florence in 1508 // The Burlington Magazine. L., 2005. Vol. 147. P. 334–335). На картинах фигуры пребывают в просторных пейзажах с прозрачным воздухом, близких к пейзажам Перуджино, их озаряет прохладный свет, напоминающий свет в произведениях Пьеро делла Франчески. Заимствуя пирамидальные композиционные схемы у Леонардо, прибегая к чистым, символически значимым цветам (красному, синему, зеленому), Р. выработал индивидуальный канон — обобщенный и лаконичный. Природа и история стали главными источниками его вдохновения. В первых «Мадоннах» отражены еще живые во Флоренции идеи неоплатоников, в позднейших внимание художника привлек исторический аспект — в качестве фона он использует античные руины.

«Сикстинская Мадонна». 1512–1513 гг. (Картинная галерея, Дрезден)

Др. часть заказов этого времени — портреты, в которых очевидно влияние Леонардо («Дама с единорогом», 1504–1505, Галерея Боргезе, Рим), сохранившееся и позднее («Донна велата», ок. 1512–1513, Галерея Палатина, Флоренция). Это влияние присутствует и в подготовительных рисунках к композициям («Мадонна с Младенцем и Иоанном Крестителем», 1505–1506, Метрополитен-музей, Нью-Йорк), однако завершенные сцены этого периода показывают сильное впечатление от скульптур Микеланджело: «Положение во гроб» (1507, Галерея Боргезе, Рим) — центральная часть алтарного образа, к-рому предшествовала серьезная подготовка (известно 16 рисунков).

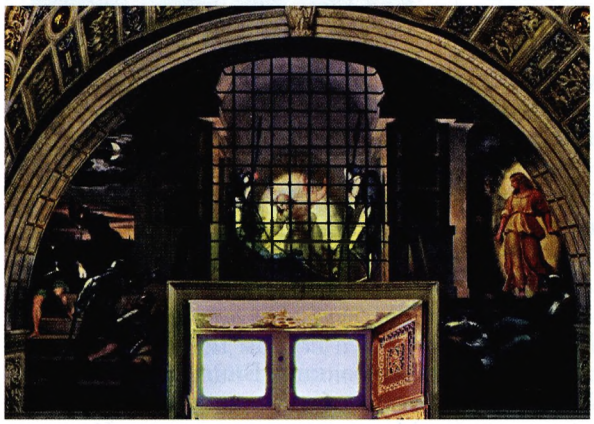
Первый рим. период творчества Р. совпадает с понтификатом Юлия II. Переезд в Рим точно не датирован (письмо Р. из Рима в Болонью от 5 сент. 1508 является фальсификацией XVII в.). 13 янв. 1509 г. Р. получил 100 дукатов за роспись свода и, вероятно, за «Диспуту» в Станца-делла-Сеньятура (*Golzio.* 1936. P. 370), где располагалась б-ка папы Юлия II. Уже на фреске «Св. Троица» (возможно, начата в 1505, ц. Сан-Северо в Перудже, святые внизу — кисти Перуджино, 1521) Р. обогатил архаичную фронтальную иконографию пространственностью. Похожая композиционная схема иллюстрирует теологическую тему фрески «Диспута». В центре над линией горизонта в дароносице представлен маленький диск остии. Выше, на одной оси с ней, находится диск, образованный лучами, идущими от голубя Св. Духа; еще выше представлена фигура Спасителя на фоне золотого диска, ограниченного кольцом с головками ангелов. Венчает эту вертикаль крупный сегмент диска Небесной славы с образом Бога Отца. Плоские фронтальные диски сияний, нанизанные на axis mundi, помещенную в центр обширного 3-мерного пространства природы и истории, вкупе с горизонтальными композиционными группами (группа земных персонажей; Христос на троне с Богоматерью и св. Иоанном Крестителем — тип традиционного визант. Деисуса, но написанного с убедительной объемностью фигур и характерными типажами), также нанизанными на эту ось, иллюстрируют постулат о прямом воплощении Св. Троицы в Евхаристии. Формально композиция близка к архитектурным опытам Высокого Возрождения по созданию центрических сооружений. Высоко

оценив фреску, понтифик поручил Р. полностью декорировать Станцу.

Иконографическая программа росписи (возможно, составлена Томмазо Ингирами) соотносилась с составом б-ки, имевшей разделы теологии, философии, юриспруденции, поэзии. Р. сохранил живописный свод с лепниной, добавив в него 4 тондо с аллегорическими фигурами, а по углам — сцены, корреспондирующие с сюжетами, представленными на стенах. Композиция «Парнас» (кон. 1510–1511), органично вписанная в асимметричное пространство вокруг окна, выходящего на часть Ватиканского холма, к-рая в древности была посвящена Аполлону, представляет его в окружении муз и поэтов. Цикл, включающий также композиции «Афинская школа» (1510), «Раймунд де Пеньяфорт подносит декреталии папе Григорию XI», «Требониан вручает кодекс имп. Юстиниану» и «Аллегории Силы, Благоразумия и Умеренности» (все — 1511),— вершина классического искусства XVI в. Эти фрески стали образцом синтеза достижений итал. художественных школ, органичного сплава нового изобразительного языка с наследием античности, сплава, к-рый, по выражению Р. Лонги, «кажется простым для непосвященных, но который является вершиной вкуса и гения» (*Longhi*. 1956. P. 160).

Сюжеты фресок Станцы «Изгнания Илиодора», предназначенной для папских аудиенций, являются аллюзиями на политическую ситуацию и показывают моменты, когда Церкви удалось чудесным образом восторжествовать над врагами. Композиции «Изгнание Илиодора» (1511), «Месса в Больсене» (1512), «Выведение ап. Петра из темницы» (1512), «Встреча папы Льва Великого и Аттилы» (1512–1513) отличаются драматизмом, динамикой, яркими контрастами светотени, напряженностью цветовых сочетаний, акцентированием ракурсов архитектуры и фигур.

В понтификат Юлия II созданы прославленные образы Богоматери («Мадонна Альба», ок. 1510, Нац. галерея искусства, Вашингтон; «Мадонна Импанната», 1511, Галерея Палатина, Флоренция; «Мадонна Альдобрандини», 1511, Нац. галерея, Лондон; «Мадонна в синей диадеме», 1511, Лувр, Париж; «Мадонна ди Фолиньо», 1512, Пинакотека Ватикана), отличающиеся свободой композиции, естественностью поз и движений. «Мадонна ди Фолиньо» для главного алтаря рим. ц. Санта-Мария-ин-Арачели — пример обращения к средневек. иконографии (ср. купольную мозаику «Вознесение» в венецианском соборе Сан-Марко, XII в.) в новом культурно-историческом контексте. Она предвещает открытие живописью возможности прямого диалога между священным образом и верующим, к-рый впервые реализован в «Сикстинской Мадонне» (1512–1513, Картинная галерея, Дрезден), заказанной папой Юлием II после освобождения Пьяченцы от французов и прибытия ее послов в Рим в июне 1512 г. Образ, предназначавшийся для ц. Сан-Систо а Пьяченце, мог быть завершен до смерти понтифика († 21 февр. 1513) и, несомненно, до завоевания Пьяченцы миланскими и неаполитанскими силами 6 марта 1513 г. Образ был композиционно связан с алтарем, над которым размещался: жест св. Сикста, черты к-рого напоминают Юлия II, указывает на Распятие на алтаре как на обетование спасения. Богоматерь написана словно выходящей к верующему из царских врат с распахнутой завесой, которая одновременно напоминает покровы на визант. иконах. Светлый фон с тающими в нем сонмами ангелов — ренессансная версия золотых фонов средневек. икон и мозаик. Возможность прямой встречи со взглядами Пресв. Богородицы и Младенца становится индивидуальным духовным опытом зрителя и отмечает начало главной линии развития искусства Нового времени.



Выведение ап. Петра из темницы. Роспись Станцы «Изгнания Илиодора» Папского дворца в Ватикане. 1512 г.

Среди выдающихся работ этого периода — «Портрет Томмазо Ингирами (Федра)», префекта Ватиканской б-ки (1510–1512, Галерея Палатина, Флоренция), а также «Портрет Юлия II» (до марта 1512, Лондон, Национальная галерея).

Первый выполненный Р. заказ для банкира Агостино Киджи — капелла Киджи в ц. Санта-Мария-делла-Паче: Р. написал фигуры сивилл и ангелов (1510–1511), образы пророков по его рисункам исполнил Тимотео Вити. В нояб. 1511 г. Р. и сиенский архитектор и живописец Бальдассаре Перуцци начали роспись виллы Киджи (Фарнезина). Р. создал «Триумф Галатеи» (ок. 1512) — 1-ю фреску на мифологический сюжет, к-рая отражает идею философии неоплатоников, противопоставляет божественную любовь и земные наслаждения. На этой же вилле к свадьбе (28 авг. 1519) владельца Р. с художниками из мастерской расписал выходящую в парк лоджию (1517–1519). Гирлянды зелени, плодов и цветов, членящие свод на компартименты, превращают его в перголу, сквозь к-рую виден голубой фон. Р. заполнил компартименты грациозными движущимися жен. фигурами, к-рые разработал в рисунках, представляющих едва ли не первый ренессансный опыт штудирования обнаженной жен. натуры (Edinburgh. National Gallery of Scotland. N D5145). Комплексное оформление лоджии предполагало убранство стен шпалерами, продолжающими иллюстрировать миф сценами из жизни Психеи (не осуществлены).

Второй рим. период творчества Р. в понтификат Льва X отмечен крупными проектами, для их воплощения требовалось участие больших художественных коллективов. Определив общую концепцию, Р. поручал их разработку др. мастерам: фигуративные части — Джулио Романо и Джанфранческо Пенни, орнаментальные — Джованни да Удине, скульптурные — Лоренцо Лотти (Лоренцетто), мозаичные — Луиджи да Паче, картоны для шпалер — Томмазо ди Андреа Винчидору.

В это время художником был выработан фигуративный язык, ставший на века языком классики. В результате изучения античности видение Р. обрело универсальность, его живопись охватила сложность и разнообразие мира. Действие стало более драматичным, композиции убедительными и захватывающими. Неизменная составляющая произведений этого периода — обширный арсенал античных образов. Метод работы Р. описан в письме к Кастильоне (ранее приписывалось Р., переатрибутировано Лодовико Дольче: *Hope C.* Dolce, Titian and a Fake Raphael Letter // Mantova e il Rinascimento italiano: Studi in onore di D. S. Chambers / A cura di Ph. Jackson, G. Rebecchini. Mantova, 2011. P. 213–224): из разных источников отбирались определенные черты, к-рые в совокупности создавали образ, точно отражающий идею художника. Пример такого подхода — «Экстаз св. Цецилии» для капеллы в болонской ц. Сан-Джованни-ин-Монте (1513 — авг. 1515; о др. датировке см.: *Di Teodoro.* 2007; Нац. Пинакотека, Болонья). Критиковавшие образ за изолированность мц. Цецилии от др. святых, за безучастность к брошенным на землю муз. инструментам и орудиям мученичества упускали из виду главную тему произведения: святая отрешена от земного мира, т. к. внимает небесной музыке. В этой картине античность присутствует как в чертах ликов (для них известны статуарные образцы), так и в прическе и одежде святой, цитирующих раннехрист. мозаики.

К 1 июля 1514 г. Р. начал роспись Станцы «Пожара в Борго» (сцены «Пожар в Борго», «Коронация Карла Великого папой Львом III», «Битва при Остии», «Клятва папы Льва III»). В композиции «Пожар в Борго», единственной, завершенной при жизни Р., влияние Микеланджело (блестящее владение анатомическим рисунком и героизм образов) сменяется торжественностью, почерпнутой в античной скульптуре. Патетический стиль, трагизм трактовки сюжета являются прелюдией к прото-барокко, характерному для последних произведений Р.

Последний крупный проект Р. в ватиканском дворце — декор зала Константина (заказ осень 1518 — зима или весна 1519). Стены зала

Преображение. 1518–1520 гг. (Пинакотека Ватикана)

с деревянным потолком (заменен сводчатым в 1582) были покрыты росписями, имитирующими натянутые между пилястрами шпалеры с широкими орнаментальными бордюрами, включающими гербы Медичи. Шпалеры фланкированы иллюзорной архитектурой с нишами, в которых на тронах восседают 8 пап, причисленных к святым, с аллегориями их добродетелей. Отреставрированные к 2020 г. фигуры «Справедливость» и «Обходительность» написаны маслом, позволяющим тонко моделировать формы и передать воздушность окружающей среды (*Ferino-Pagden S.* Raffaello, Leone X e la sontuosita della pittura // Raffaello: 1520–1483. Mil., 2020. P. 198). Они были написаны Р. как образцы техники исполнения всего комплекса (*Cornini G.* Il maestro e la bottega: Gli affreschi nella Sala di Costantino alla luce dell'ultimo restauro // Ibid. P. 269–281). Однако после смерти Р. мастерская предпочла технику фрески, к-рая не передавала воздушность сцен. «Видение Св. Креста имп. Константином» и «Битва Константина с Максенцием» созданы по эскизам Р.; он свободно трактовал сюжеты еп. Евсевия Кесарийского в антикизирующем ключе, представив их на фоне Др. Рима, топография к-рого реконструирована в соответствии с открытиями археологии того времени.

В понтификат Льва X были написаны крупные алтарные образы, такие как «Несение креста» (1514–1516, Музей Прадо, Мадрид) или «Преображение» (1518–1520, Пинакотека Ватикана). Первый создан для ц. Санта-Мария-делло-Спазимо в Палермо. Р. мастерски закомпоновал сюжет в вертикальный формат. Эмоциональная напряженность смыслового центра композиции — диалога взглядов упавшего Спасителя и сострадающей Богоматери — доказательство влияния гравюр Альбрехта Дюрера и Луки Лейденского, а также впечатлений от античной скульптуры. Синтез этих источников позволил создать сцену высокого трагизма.

19 янв. 1517 г. Леонардо Селлайо сообщал во Флоренцию Микеланджело, что кард. Джулио Медичи (впосл. папа Климент VII) заказал Р. «Преображение» для собора Нарбона. Композиция состоит из «Преображения» (вверху) и «Исцеления бесноватого отрока» (внизу). Верхняя композиция фронтальна, пространство в ней уплощено, абстрактно, невещественно и вневременно. Очевидно, Р. был знаком с иконографией «Преображения», распространенной в византийском мире, что доказывает подготовительный рисунок (Британский музей, Лондон). Подчеркивая, что в этом случае Христос явил свою божественную сущность, Р. написал Его фронтально, подобно центральному образу Деисуса, и сделал источником света и силы, которая организует верхнюю часть картины. В нижней композиции завышенная линия горизонта выявляет глубину пространства, трехмерность к-рого является аллюзией на протяженность времени. В этом материальном пространстве органично существуют скульптурно-осязательные фигуры. В формальной диалектике двух- и трехмерности изображения верхней и нижней сцен противопоставлены божественная и человеческая сферы.

Произведения Р. были ценными дипломатическими дарами. Вероятно, «Мадонна в кресле» (1513–1514, Галерея Палатина, Флоренция) была заказана папой Львом X для его родственников во Флоренции. В февр. 1518 г. во Францию был отослан портрет Лоренцо II де Медичи (Нью-Йорк, частное собрание, до 2007 — в собрании Айры Спаниермана), написанный Р. перед заключением брака Медичи с Мадлен де ла Тур, гр. Овернской, родственницей франц. кор. Франциска I. В нач. сент. 1518 г. во Флоренцию был отправлен «Портрет Льва X с кардиналами Джулио

де Медичи и Луиджи де Росси» (Галерея Уффици, Флоренция), после реставрации к-рого в 1996 г. стало ясно, что изначально он был задуман как одиночный, подобный портрету папы Юлия II. На праздновании бракосочетания правителя Флоренции портрет подчеркивал роль понтифика в его устроении. К 30 янв. 1519 г. королю Франции были доставлены 3 полотна Р.: заказ папы Льва X — «Св. Семейство Франциска I» (1518, подписано), заказ Лоренцо де Медичи, герц. Урбинского,— «Св. Михаил архангел» (1518), дар кард. Бернардо Довици да Биббьены — «Портрет виц-королевы Неаполя Исабель де Рекесенс» (ок. 1518, ранее считался изображением Хуаны Арагонской; все 3 — Лувр, Париж).

С 1515 г. Р. начал разрабатывать комплексные орнаментальные декорации интерьеров в античном духе, вдохновляясь убранством Золотого дома Нерона. Первым таким проектом стали туалетная комната (стуффетта) и лоджия кард. Биббьены, расположенные на 4-м этаже ватиканского дворца (завершение 20 июня 1516). По эскизам мастера оба помещения были расписаны гротесками и сценами из античной мифологии, украшены лепкой. Античные мотивы впервые были применены как единственное средство декорации.

Вероятно, весной 1513 г. Р. получил заказ завершить строительство лоджий ватиканского дворца, начатое Донато Браманте. Позднее он спроектировал их оформление (фрески, стукко, майоликовые полы, резные двери), над к-рым его мастерская работала с 1516 г. (*Denker Nesselrath C.* La loggia di Raffaello // Raffaello nell'appartamento di Giulio II e Leone X. Mil., 1993. P. 39–79). В лоджиях Р. воссоздал великолепие интерьеров вилл и дворцов имп. Рима, воспроизведя и беглый характер письма древних мастеров, но переработал его в христ. духе. Живописная декорация включает 13 сводов с 4 библейскими сценами в каждом. В проектировании большая роль принадлежала Джованни да Удине. Архитектоническое, пластическое и живописное решение лоджий, светское и радостное по настрою, было не менее революционным, чем проект серии шпалер для Сикстинской капеллы. Соединение архитектуры, декоративной живописи и фигур all'antica с христ. духом и новым мировоззрением в этом комплексе стало образцом для мн. поколений художников.

Архитектура. Уже ранний графический набросок портика на листе со штудиями для «Коронования св. Николая Толентинского» (ок. 1500–1501, Музей изящных искусств, Лилль. PL 475) показывает интерес Р. к архитектуре (Raphael: From Urbino to Rome. 2004. Cat. 17. P. 103), к 1506 (или до 1508) г. относятся зарисовки Пантеона (Кабинет рисунков и гравюр Галереи Уффици, Флоренция. 164 Ar—v, выполнены не с натуры (*Shearman.* 1977), а скопированы с «Codex Escurialensis» из б-ки мон-ря в Эскориале (*Thoenes.* 2005) или с образца, на к-рый ориентировался автор этого кодекса (*Frommel.* Raffaello e la sua carriera architettonica. 1984)).

Архитектурные интересы Р. отразились в живописи. В композиции «Обручение Девы Марии» (1504, Пинакотека Брера, Милан), исполненной для капеллы св. Иосифа в ц. Сан-Франческо в Читта-ди-Кастелло, пропорции и архитектура храма на дальнем плане доказывают знание теории и практики строительства, владение приемами перспективного построения, что можно расценивать как результат пребывания при дворе Монтефельтро, где в б-ке имелась копия трактата Пьеро делла Франчески «О перспективе в живописи». Вероятно также, что Р. вдохновлялся Темпьетто Браманте и произведениями своих предшественников, работавших в традициях Франческо ди Джорджо Мартини (*De Vecchi.* 1996). Изображенный храм свидетельствует о том, что Р. хорошо знал теорию центрических сооружений. Заказанная Риньери ди Бернардо Деи «Мадонна под балдахином» (1506 или 1508, Галерея Палатина, Флоренция) имеет величественный архитектурный фон, который напоминает архитектуру Пантеона (*Frommel.* Raffaello e la sua carriera architettonica.1984; *Idem.* 2002) и самой базилики Санто-Спирито (*Thoenes.* 2005). Фоны композиций ватиканских Станц также цитируют памятники архитектуры Др. Рима или являются критическим переосмыслением проектов архитекторов — современников Р., таких как Браманте и Фра Джованни Джокондо (*Burns.* 1984). Цитаты из античности стали неотъемлемой частью его художественного языка на картонах для шпалер и в Станце «Пожар в Борго», где представлены все грекорим. ордеры (*Shearman.* 1972).

Архитектурные проекты Р. начинаются с реконструкции капеллы, посвященной Лоретской Божией Матери и святым Августину и Себастьяну в ц. Санта-Мария-дель-Пополо. Проект относят к 1511–1512 гг. (*Bentivoglio.* 1984; *Frommel.* 2002), но имя Р. документировано лишь в завещании заказчика Агостино Киджи (28 авг. 1519). Архитектура капеллы с 4 пилонами с нишами на срезанных углах, перекрытой полусферическим куполом на световом барабане, была создана под влиянием центральной части проекта Браманте для собора ап. Петра, а преддверие капеллы, открывающееся пышно орнаментированной аркой в боковой неф,— пронаоса Пантеона (см.: Florent. Uffizi. Stampi e disegni. N 164A v). Проект впервые соперничал с античными прототипами как с т. зр. планировки и трактовки пространства, так и в декорации: разнообразие полихромного камня и качество исполнения облицовки капеллы роднят ее с Пантеоном, но в интерьер добавлены скульптура, рельефы, лепнина и мозаика. Появление мозаики (1516, венецианский мозаичист Луиджи да Паче по картонам (1512–1513) Р.) большинство исследователей объясняют идеей заказчика, совершившего в 1511 г. путешествие в Венецию. Кроме того, эта техника напоминала о первых веках христианства. Алтарное полотно, фрески и 2 из 4 скульптур в нишах выполнены после смерти Р.

Проект палаццо Джанноццо Пандольфини на Виа-Сан-Галло во Флоренции датируют до 1512 г., расценивая как один из первых опытов Р. в архитектуре (*Ruschi.* 2013), или 1516–1517 гг. (*Frommel.* 1973; *Pagliara.* Palazzo Pandolfini. 1984; *Idem.* 1986). Фасад имеет рим. характер с очевидными отсылками в оформлении окон обоих этажей к нишам Пантеона. Первая часть была возведена к 1520 г. (или к этому году относится рисунок проекта) под рук. Джован Франческо да Сангалло, строительство продолжалось и после кончины заказчика в 1525 г.

После дек. 1514 г. корпорация ювелиров начала возведение перекрытой куполом ц. Сан-Элиджо-дельи-Орефичи с центрическим планом в виде равностороннего креста, ее проект, сделанный Р., может относиться к 1512 г. (*Frommel.* 2002) (за-

вершена в 1538, перестроена после 1601).

Архитектурные проекты Р. получили общественное признание. После смерти Браманте, с 1 апр. 1514 г., он исполнял обязанности главного архитектора собора ап. Петра. Оценив представленную им модель базилики, Р. официально утвердили в этой должности 1 авг. того же года; 1 апр. 1519 г. ему выплатили 1500 дукатов за 5 лет работы главным архитектором.

По проектам Р. были возведены неск. дворцов в Риме. К 9 авг. 1515 г. относится 1-е упоминание Палаццо-Альберини. П. Н. Пальяра относит проект к 1514–1515 гг. (*Pagliara.* Palazzo Alberini. 1984; *Idem.* 1986), К. Л. Фроммель согласился, что работы могли быть начаты по проекту Р. (1512–1513, вероятно, в сотрудничестве с Джулио Романо), к-рый он изменил в 1517–1518 гг. (*Frommel.* 2010). Р. атрибутировано Палаццо-Якопо-да-Брешиа (*Idem.* Palazzo Jacopo da Brescia. 1984; *Ray.* 1974) (работа оплачена каменщику 4 июля 1516).

В кон. лета 1518 г. по заказу папы Льва X и кард. Джулио Медичи началось возведение виллы, завершенной лишь частично (т. н. вилла Мадама). Проект известен по рисункам (3 из Кабинета рисунков и гравюр, Галерея Уффици; 273А исполнен Джован Франческо да Сангалло, 314А — Антонио да Сангалло Младшим, 1356А — самим Р.). Вилла возрождала типологию, характерную для архитектурных комплексов эпохи античной классики.

Проект палаццо для Джованбаттисты Бранконио дель Аквилы, современный проекту виллы Мадама и завершению работ в лоджиях Ватикана, был вдохновлен переосмысленной архитектурой рынков Траяна (завершен в 1520, разобран в 1667, чтобы освободить место для колоннады площади ап. Петра). Насыщение архитектуры скульптурной декорацией по живописному принципу делало фасад синтетическим произведением, предвещающим фасады эпохи маньеризма. Оформление углов 1-го этажа показывает способность Р. разрешать трудные проблемы композитного ордера (*Pagliara.* Palazzo Branconio. 1984; *Idem.* 1986).

В поздних произведениях Р. очевидно стремление достичь уровня синтеза искусств, который отличал мастеров античности: декорации помещений кард. Биббьены, лоджии Психеи на вилле Фарнезина, лоджии Ватикана и виллы Мадама были результатом развития совр. художника, овладевшего секретами фигуративного языка классики.

Другие работы. Универсальность таланта Р. проявилась в проектировании скульптур, предметов декоративно-прикладного искусства, театральных декораций. Так, 10 нояб. 1510 г. Агостино Киджи заказал скульптору и ювелиру Чезарино Россетти бронзовые тондо «Сошествие во ад» и «Уверение Фомы» для капеллы Киджи в ц. Санта-Мария-делла-Паче, к-рые следовало отлить «по указанию и формам» Р. (*Fèa C.* Notizie intorno Raffaele Sanzio da Urbino. R., 1822. P. 81). К тондо известны подготовительные рисунки («Сошествие во ад» — Кабинет рисунков и гравюр, Галерея Уффици. 1475 Er). По рисункам Р. Лоренцо Лотти изваял статуи пророков Ионы и Илии (капелла Киджи, ц. Санта-Мария-дель-Пополо).

В 1514 г. был начат крупный проект — картоны для 10 шпалер «Деяния апостолов Петра и Павла», предназначенных для цокольной части Сикстинской капеллы. На картонах в натуральную величину (наиболее крупные — 3,45×5,35 м; Музей Виктории и Альберта, Лондон) учтена технология басслисного ткачества — изображения даны в зеркальном отражении. К дек. 1521 г. были готовы все шпалеры из шерсти, шелка и золоченых серебряных нитей. Впервые в этом виде декоративно-прикладного искусства были созданы композиции, сравнимые с фресковой живописью по пространственности и ясности изложения сюжета, прямо связанные с имевшимся в капелле архитектурно-живописным оформлением. Ясное выражение чувств персонажей заимствовано у Леонардо, их драматическая жестикуляция — у Микеланджело, а рельефность фигур в тяжелых тканях, напоминающих тоги, и нек-рые позы — результат изучения древнерим. рельефов. Фоны («Чудесный улов») основываются на пейзажах с натуры Джованни да Удине и на штудиях античной архитектуры и скульптуры. Образы апостолов, отличающиеся благородством, достоинством, сознанием власти и моральным весом, на мн. века стали эталонными. Мощь героических фигур, решительные жесты и выразительные лица гарантировали, что ясность замысла не будет утеряна при переводе картонов в шпалеры.

Константой профессионального мышления Р. была античность. 27 авг. 1515 г. папа Лев X в бреве указал, что все найденные в Риме и в радиусе 10 миль от него остатки «мраморов и камней» с лат. надписями, прежде чем быть пущены на строительство новой базилики ап. Петра, должны быть представлены Р. на предмет определения мемориальной ценности текстов и красоты слога.

Профессиональный интерес подтолкнул Р. предложить Марко Фабио Кальво сделать перевод лат. трактата Витрувия «Десять книг об архитектуре» (перевод завершен в 1519, в пользу этой датировки свидетельствует то, что письмо от 15 авг. 1514, в к-ром Р. благодарит эрудита за перевод, является фальсификацией (*Wanscher.* 1926), а также хронология работ Кальво). Перевод Витрувия известен в 2 рукописях (Monac. Cod. It. 37, 37a). Рисунки в записной книжке (Fossombrone. Bibliot. civica B. Passionei. Disegni, III. Fol. 38v — 39r) указывают на то, что Р. желал издать перевод с иллюстрациями (*Nesselrath A.* Das Fossombroner Skizzenbuch. L., 1993).

Понимание ценности не только античных текстов и надписей, но и артефактов стало причиной появления в 1519 г. т. н. Записки для Льва X (ныне — Archivio di Stato di Mantova. Ma, Ma1; впервые опубликована *Di Teodoro.* 1994), передающей идеи Р. В 1519–1520 гг. была создана 2-я редакция (известна в копии — Monac. Cod. It. 37b. Fol. 75–89; *Rowland.* 1994; *Di Teodoro.* Lettera. 2020; *Idem.* Scritti. 2020; *Shearman.* 2003. 1519/70 и 1516/13). Записка посвящена проекту графической реконструкции Др. Рима (*Nesselrath.* 1986; *Günther H.* Das Studium der antiken Architecktur in den Zeichnungen der Hochrenaissance. Tüb., 1988). В 1-й части текста содержится призыв к понтифику сохранить античные памятники Рима и обосновывается необходимость создания графической реконструкции 14 кварталов города на основе лит. источников, исследований топографии и результатов археологических раскопок, во 2-й предлагается периодизация рим. архитектуры, в 3-й части идет речь о фиксации рельефа античного города, об обмерах и изображении ряда античных зданий в их первоначальном виде. Предложенные 3 способа

показа зданий (в планах, фасадах и разрезах) открывают историю технического архитектурного рисунка, соотносятся с триадой Витрувия (ichnographia, orthographia, scaenographia) и в комплексе могут расцениваться как возрождение того способа рисовать, к-рым пользовались античные зодчие.

Лит.: *Wanscher V.* Rafaello Santi da Urbino: His Life and Works. L., 1926; *Golzio V.* Raffaello nei documenti, nelle testimonianze dei contemporanei e nella letteratura del suo secolo. Vat., 1936. Farnborough, 1971[2]; *Longhi R.* Ampliamenti nell'Officina ferrarese (1940) // *Idem.* Officina ferrarese 1934, seguita dagli ampliamenti 1940 e dai Nuovi ampliamenti 1940–1955. Firenze, 1956; *Shearman J.* Raphael's Cartoons in the Collection of Her Majesty the Queen and the Tapestries for the Sistine Chapel. L., 1972; *idem.* Raphael, Rome, and the Codex Escurialensis // Master Drawings. N. Y., 1977. Vol. 15. N 2. P. 107–146; *idem.* Raphael in Early Modern Sources: (1483–1602). New Haven; L., 2003. 2 vol.; *idem.* Studi su Raffaello / A cura di B. Agosti, V. Romani. Mil., 2007; *Frommel C. L.* Der Römische Palastbau der Hochrenaissance. Tüb., 1973. 3 Bde; *idem.* Palazzo Jacopo da Brescia // Raffaello architetto / A cura di C. L. Frommel et al. Mil., 1984. P. 157–163; *idem.* Raffaello e la sua carriera architettonica // Ibid. P. 13–46; *idem.* La città come opera d'arte: Bramante e Raffaello (1500–1520) // Storia dell'architettura italiana: Il primo Cinquecento / A cura di A. Bruschi. Mil., 2002. P. 76–131; *idem.* Palazzo Alberini a Roma. R., 2010; *Ray S.* Raffaello architetto. R.; Bari, 1974; *Vasari G.* Vita di Raffello da Urbino pittore et architetto // *Idem.* Le vite de'piu eccellenti pittori scultori e architettori / A cura di R. Bettarini, P. Barocchi. Firenze, 1976. Vol. 4. P. 154–214; *Joannides P.* The Drawings of Raphael: With a Complete Catalogue. Oxf., 1983; *Knab E., et al.* Raffaello: I disegni. Firenze, 1983; *Bentivoglio E.* La cappella Chigi // Raffaello architetto. Mil., 1984. P. 125–142; *Burns H.* Raffaello e «quell'antiqua architectura» // Ibid. Mil., 1984. P. 381–404; *Cecchi A.* Raffaello fra Firenze, Urbino e Perugia: (1505–1508) // Raffaello a Firenze. 1984. P. 37–46; *idem.* La Madonna del Granduca, un enigma risolto // Raffaello: Cat. della mostra / A cura di C. Acidini Luchinat. Tokyo, 2013. P. 225; Gallerie dell'Accademia di Venezia: Disegni umbri / A cura di S. Ferino-Pagden. Mil., 1984. P. 13–140; *Pagliara P. N.* Palazzo Alberini // Raffaello architetto. Mil., 1984. P. 171–176; *idem.* Palazzo Branconio // Ibid. P. 197–204; *idem.* Palazzo Pandolfini // Ibid. P. 189–191; *idem.* Due palazzi romani di Raffaello: Palazzo Alberini e Palazzo Branconio // Raffaello a Roma. R., 1986. P. 331–342; Raffaello a Firenze: Dipinti e disegni delle collezioni fiorentine: Cat. Mil., 1984; *Nesselrath A.* Raphael's Archaeological Method // Raffaello a Roma. R., 1986. P. 357–371; *idem.* Raphaël et Pinturicchio: Les grand décors des appartements du pape au Vatican. P., 2012; *idem.* L'antico vissuto: La stufetta del cardinal Bibbiena // Pietro Bembo e l'invenzione del Rinascimento: Cat. / A cura di G. Beltramini et al. Venezia, 2013. P. 284–291; *Di Teodoro F. P.* Raffaello, Baldassar Castiglione e la «Lettera a Leone X». Bologna, 1994; *idem.* Ancora sull'Estasi di Santa Cecilia: Note minime // Accademia Raffaello: Atti e studi N. S. Urbino, 2007. N 1. P. 55–74; *idem.* Raffaello. R., 2016; *idem.* Lettera a Leone X di Raffaello e Baldassarre Castiglione. Firenze, 2020; *idem.* Scritti di e per Raffaello. Firenze, 2020; *Rowland I.* Raphael, Angelo Colocci, and the Genesis of the Architectural Orders // The Art Bull. 1994. Vol. 76. N 1. P. 81–104; *De Vecchi P.* Raffaello: La mimesi, l'armonia e l'invenzione. Firenze, 1995; *idem.* Lo sposalizio della Vergine di Raffaello Sanzio. Mil., 1996; *Giovio P.* Raphaelis Urbinatis vita (Vita di Raffaello da Urbino, 1525–1526 circa) // *Idem.* Scritti d'arte: Lessico ed ecfrasi / A cura di S. Maffei. Pisa, 1999. P. 260–279; *Krems E.-B.* Raffaels römische Altarbilder: Kontext, Ikonographie, Erzählkonzept: Die «Madonna del Pesce» und «Lo Spasimo di Sicilia». Münch., 2002; *Farinella V.* Raffaello. Mil., 2004; Raphael: From Urbino to Rome: Cat. / A cura di H. Chapman, T. Henry, C. Plazzotta. L., 2004; *Thoenes C.* Raphael, 1483–1520. Köln, 2005; *Meyer zur Capellen J.* Raphael: A Critical Catalogue of His Paintings. Landshut, 2008. Bd. 3: The Roman portraits, ca. 1508–1520; *Ruschi P.* Un episodio architettonico a Firenze in età leonina: Raffaello e Palazzo Pandolfini // Nello splendore mediceo: Papa Leone X e Firenze: Cat. / A cura di N. Baldini, M. Bietti. Livorno, 2013. P. 287–291; *Karafel L.* Raphael's Tapestries: The Grotesques of Leo X. New Haven; L., 2016; *Nova A.* Raffaello a Firenze e la scultura del Quattrocento // Raffaello, 1483–1520: Cat. della mostra / A cura di M. Faietti, M. Lafranconi. Mil., 2020. P. 423–461.

Ю. В. Иванова

РАХИ́ЛЬ [евр. *rāḥêl* — овечка; греч. Ῥαχήλ], в ВЗ 2-я и любимая жена *Иакова,* младшая дочь *Лавана* (брата *Ревекки*), сестра *Лии* (1-й жены Иакова), мать *Иосифа* и *Вениамина.* О Р. рассказывается в кн. Бытие в главах 29–35.

В Свящ. Писании. Согласно библейскому повествованию, Ревекка, желая уберечь своего любимого сына Иакова от гнева его старшего брата *Исава,* убеждает Иакова бежать в Месопотамию, в Харран, где живет ее брат Лаван. *Исаак* также благословляет сына идти в Харран, чтобы тот нашел себе жену из дочерей Лавана.

Обычай искать невесту вдалеке от дома явно прослеживается в библейской традиции: *Авраам* отправляет слугу за женой для своего сына в Месопотамию; Иосиф, *Моисей* женятся на чужбине. Даже если невеста происходит из того же рода, как в случае Р. или Ревекки, жениху (или специальному посланнику) нередко приходится ехать за ней в чужие края.

Встреча Иакова и Р. происходит у колодца, где девушка собирается напоить стадо своего отца. Встреча с девушкой — невестой — в библейском повествовании часто происходит вблизи колодца. Так, слуга Авраама, посланный искать жену Исааку, встречает Ревекку именно у колодца (Быт 24. 15–16); у колодца же Моисей впервые видит свою буд. жену, куда она, как и Р., приходит напоить овец (Исх 2. 16). *Иуда* с Фамарью встречаются рядом с г. Энаим, что значит «два глаза» или «два колодца»; Фамарь сидит у ворот города — «петах Энаим», что также можно перевести как «отверзение двух глаз» или «отверзение двух колодцев» (Быт 38. 14–15). Жених в Книге Песни Песней Соломона сравнивает невесту с закрытым колодцем (Песн 4. 12). Метафора прозрачна: животворящая вода — символ плодородия, жизни, жен. лона; запечатанный колодец — символ девства.

И Р., и Сепфора, жена Моисея, предстают в образе пастушек, хотя едва ли это можно назвать обычным жен. занятием на древнем Ближ. Востоке. В Песне Песней также упоминается девушка-пастушка, чьей красотой восхищен лирический герой (Песн 1. 6–7). Это, вероятно, поэтическая условность, лит. прием: прекрасная пастушка с овцами и колодец создают декорацию типовой сентиментальной сцены.

Для того чтобы открыть колодец, требуется приложить немалые усилия: Иаков в одиночку откатывает тяжелый камень, закрывающий устье (ср.: Моисей отгоняет пастухов). Действие Иакова может символически указывать на многочисленные трудности, к-рые ему придется преодолеть, чтобы получить любимую женщину (7 лет работы на Лавана, подмена Р. ее старшей сестрой, а затем еще 7 лет работы за Р.).

Иаков помогает Р. напоить овец, целует ее и говорит ей, что он родственник ее отца и сын Ревекки. Иакова принимают в доме Лавана; он влюбляется в Р. и соглашается 7 лет работать за нее на ее отца. По истечении этого срока Лаван обманом отдает ему свою старшую дочь Лию вместо обещанной Р. Лаван объясняет Иакову, что по обычаю младшая сестра не может выйти замуж раньше старшей, и заверяет его, что, когда закончится свадебная неделя, тот сможет взять в жены и Р. при условии, что отработает за нее еще 7 лет. Иаков соглашается. Очевидно, автор библейского текста видит в этом определенную справедливость: Лаван подменил младшую дочь старшей — в вечернем сумраке Иаков не замечает подлога — точно так же, как когда-то Иаков вместо старшего брата хитростью получил благословение отца, к-рый по своей слепоте не смог распознать обман.

В библейских книгах, кроме Книги Песни Песней, практически не говорится о чувствах между мужчиной и женщиной; на этом фоне описание любви Иакова к Р. представляется удивительно сильным: «И служил Иаков за Рахиль семь лет; и они показались ему за несколько дней, потому что он любил ее» (Быт 29. 20). Сцена, где Иаков целует Р., едва ли не единственное явное библейское упоминание поцелуя мужчины и женщины (еще один пример — Песн 1. 1).

Р. была красива станом и красива лицом (Быт 29. 17). Иаков любит ее больше, чем «слабую глазами» Лию. Бог «узрел, что Лия была нелюбима, и отверз утробу ее» (Быт 29. 31), и она родила 4 сыновей; Р. же, как прежде *Сарра* и Ревекка, оставалась неплодной. Эта ситуация аналогична истории Елканы и 2 его жен: у нелюбимой Феннаны было много детей, а любимая Анна долгие годы была бесплодной (1 Цар 1).

Сестры соперничают за любовь мужа: завидуя старшей сестре, Р., как некогда Сарра (Быт 16. 2–4), отдает Иакову в наложницы свою служанку Валлу. Валла рождает 2 сыновей. Р. называет их именами, в которых выражает свое утешение и торжество над старшей сестрой: *Дан* («судил мне Бог, и услышал голос мой, и дал мне сына» — Быт 30. 6) и *Неффалим* («борьбою сильною боролась я с сестрою моею и превозмогла» — Быт 30. 8).

Лия отвечает тем, что также отдает мужу в наложницы свою служанку Зелфу, и та рождает 2 сыновей. Сама Лия рождает Иакову еще 2 сыновей и дочь. Наконец, Бог услышал молитвы Р., она забеременела и родила сына Иосифа, к-рый стал любимым ребенком Иакова.

Вскоре после рождения Иосифа Иаков решает вернуться в землю Ханаанскую вместе с женами и детьми. Опасаясь, что Лаван будет препятствовать их уходу, они покидают Харран, ничего ему не сказав. Перед уходом Р. без ведома Иакова похищает идолов своего отца. Спустя 3 дня Лаван узнаёт о бегстве Иакова, догоняет его и обвиняет в краже идолов. Не зная, что идолы у его любимой жены, Иаков проклинает укравшего их (Быт 31. 32: «у кого найдешь богов твоих, тот не будет жив») и позволяет Лавану обыскать шатры. Р. же спрятала идолов под верблюжье седло и села сверху; отцу,

Лаван и Рахиль встречают Иакова. Роспись Троицкого собора Ипатиевского мон-ря в Костроме. 1684 г.
Фото: О. С. Куколевская.
Стенопись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря. М., 2008. Т. 2

обыскивающему ее шатер, сказала: «я не могу встать пред тобою, ибо у меня обыкновенное женское» (Быт 31. 35). Не найдя идолов, Лаван на следующее утро уезжает.

Кража и обман Р.— действия, отнюдь не исключительные для библейских жен. персонажей: женщины в Библии часто оказываются более активными и предприимчивыми, чем мужчины; они знают, чего хотят, но для того чтобы этого добиться, им нередко приходится идти на обман. Ревекка обманывает Исаака, чтобы отцовское благословение досталось ее любимому сыну Иакову, а не старшему Исаву; Фамарь обманывает Иуду, чтобы произвести от него потомство, дочери *Лота* обманывают отца, чтобы продолжить род,— примеров множество. Эти действия не получают моральной оценки, но, вероятно, могут считаться положительными, поскольку направлены на благо семьи и рода.

В следующий раз Р. упоминается, когда Иаков готовился к встрече со своим братом Исавом. Боясь агрессии с его стороны, Иаков ставит Р. и Иосифа позади всей семьи, очевидно чтобы они при необходимости могли спастись.

После встречи с Исавом, которая проходит мирно, они отправляются в *Вефиль*, а потом в Ефрафу (*Вифлеем*). На пути в Ефрафу сбывается проклятие Иакова: у Р. начинаются тяжелые роды, во время к-рых она умирает. Перед смертью она успевает назвать новорожденного сына Бенони («сын моей печали»), однако Иаков дает ему имя Вениамин.

Иаков хоронит Р. там же, где она умерла, на дороге в Ефрафу, а не в родовом склепе в пещере *Махпела* (где были похоронены Авраам и Сарра, а впосл.— Исаак, Ревекка, сам Иаков и Лия). На месте погребения Р. Иаков ставит памятник.

Место, к-рое в наст. время почитается как гробница Р., расположено между Вифлеемом и израильским поселением Гило. Самые ранние внебиблейские упоминания этой гробницы относятся к нач. IV в. по Р. Х.

Однако, по-видимому, в народной традиции 2 места почитались как гробница Р. Второе упоминается в 1 Цар 10. 2 и расположено «на пределах Вениаминовых, в Целцахе» (Вифлеем и его окрестности находились в уделе Иуды, а не Вениамина). На это место, возможно, указывает также прор. Иеремия (Иер 31. 15): «голос слышен в Раме, вопль и горькое рыдание; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться о детях своих, ибо их нет» (Рама — город в уделе Вениамина).

Помимо глав 29–35 кн. Бытие, 1 Цар 10. 2 и Иер 31. 15 Р. упоминается и в др. библейских книгах. Прор. Иеремия изображает ее плачущей о своих детях (коленах *Ефрема* и *Манассии*, происходящих от Иосифа), которые находятся в вавилонском пленении после падения Иерусалима и разрушения Первого храма. Во 2-й гл. Евангелия от Матфея (Мф 2. 18) этот стих цитируется и интерпретируется как предсказание об избиении младенцев царем *Иродом Великим*. Также Р. и Лия упоминаются как праматери Израиля в свадебном благословении Руфи (Руфь 4. 11).

Лит.: *Beck A. B.* Rachel // ABD. 1992. Vol. 5. P. 605–608; *Селезнев М. Г.* Женщина и мужчина у источника // Мир Библии: Альм. М., 1999. Т. 6. С. 31–37.

А. А. Луппова

В христианской экзегезе. Развернутая аллегорическая интерпретация образа Р. встречается уже у Филона Александрийского, однако ее мотивы расходятся с христ. направлением понимания личности Р. Для Филона она символизирует путь чувственного восприятия, по к-рому следуют те, кого привлекают чары наслаждений, воплощаемые в ее образе (*Philo*. De poster. Cain. 135; *Idem*. Leg. all. II 46; *Idem*. De ebrietate. 54).

Ее имя интерпретируется как «нечистое созерцание», поскольку оно выражает добродетель, обретаемую в неразумной части души по сравнению с непорочной природой незримого. Благодаря этому опыту человек получает навык с помощью чувств с презрением относиться к богатству, наслаждениям и тому, что заслуживает пренебрежения (*Idem.* De cong. erud. 25–26). Р. символизирует те блага, к-рых можно достичь в процессе кропотливой тяжелой борьбы со страстями и преодоления себя (Ibid. 32). В то же время Филон отмечает смелый поступок Р., когда она смогла отречься от любви к наслаждениям ради благой цели следования воли Божией, что нашло отражение в словах ее молитвы (Быт 30. 6 — *Philo.* De poster. Cain. 177–179).

Аллегорическое понимание образа Р. находит преимущественное использование в христ. экзегезе, где уже достаточно рано, начиная со II в., она становится символом Церкви (*Iust. Martyr.* Dial. 134; *Cypr. Carth.* Test. adv. Jud. I 20; *Iren.* Adv. haer. IV 21. 3). Ее страдания от отсутствия потомства символизируют буд. торжество и первенство Церкви Христовой (см.: Ис 54. 1 — *Ambros. Mediol.* De virginit. 33; *Idem.* De Iacob. II 5. 25). В связи с этим имя Рахиль приобретает различные варианты интерпретации. Так, свт. Кирилл Александрийский переводит его согласно значению евр. слова как «Божия овца». По его мнению, это имя говорит о том, что Р. «есть овца Христова, которая ранее была смешана с прежними стадами и загнана во дворы Спасителя» (см.: Ин 10. 16), и т. о. символизирует Церковь, составленную из язычников (*Cyr. Alex.* Glaph. in Gen. IV 2. 4, 10). Блж. Иероним Стридонский приводит расширенную этимологию имени Рахиль, к-рое помимо значения «овца» может быть истолковано как «видящая начало» (uidens principium), «видение преступления» (visio sceleris) или «видящая Бога» (*Hieron.* De nom. hebr. 15. 9). Свт. Амвросий Медиоланский приводит редкое толкование имени Рахиль — как «сильное дыхание» (aspiratio fortis — *Ambros. Mediol.* Ep. 4(27), 4).

При этом образ Р. в Свящ. Писании обретает положительные черты как пример одной из библейских жен, к-рая стала носительницей добродетелей (*Clem. Alex.* Paed. III 10) и содержит в себе таинственный прообраз брака, основанного на первой любви (*Ambros. Mediol.* De virginib. II 34; III 10; De vidvis. 90). Напр., то, что Иаков напоил стадо овец перед тем, как поцеловать Р. (Быт 29), говорит о том, что и христиане вступают в таинство общения со Христом только после того, как омоются водами крещения (*Caes. Arel.* Serm. 88. 1–2). В положительном ключе истолковывается и ее поведение в рассказе о похищении идолов (Быт 31. 19, 33–35). Своим поступком она высмеяла идолов, стремясь освободить отца своего мужа — Исаака от суеверия (*Ioan. Chrysost.* In Gen. 57. 6; *Theodoret.* In Gen. 91; *Greg. Nazianz.* Or. 45. 23), а ее сидение на терафимах оскверняет их, демонстрируя т. о. «нечистоту заблуждения язычников» (*Ambros. Mediol.* De Iacob. II 5. 25; см. также: *Ephraem Syr.* In Gen. 31. 2). Этот поступок показывает, что «не делом иудейской синагоги и рожденных в рабстве было истребление идолов; оно было делом младшей Рахили, то есть Церкви, считавшей бесчестием рукотворенное» (*Cyr. Alex.* Glaph. in Gen. IV 2. 16).

По мнению свт. Амвросия, погребение Р. в Вифлееме (название к-рого указывает на Христа) типологически указывает на тех, кого погребли со Христом в крещении (Рим 6. 4 — *Ambros. Mediol.* De Iacob. II 8. 34). Упоминание Мф 2. 18 о плаче Р. связывается с преданием о ее гробнице в районе Вифлеема (Быт 35. 19), что позволяет символическим образом рассматривать убиенных младенцев в качестве «детей Рахили» (*Iust. Martyr.* Dial. 78. 2; *Ioan. Chrysost.* In Matth. 9. 3).

Лит.: *Ritter Ch.* Rachel und Lea // RAC. 2017. Bd. 28. Sp. 625–637.

А. Е. Петров

РАХИ́ЛЬ (Короткова Мария Михайловна; 1833, г. Дорогобуж Смоленской губ.— 10.10.1928, *Бородинский во имя Нерукотворного образа Спасителя женский монастырь*), прп. (пам. 27 сент. и в Соборе Московских святых), схим. Происходила из богатой купеческой семьи, рано лишилась матери, воспитывалась отцом в благочестии, но в светском духе. С детства отличалась глубокой набожностью, любовью к молитве, любила читать духовные книги, жития святых, слушать рассказы паломников. В 14 лет сама отправилась с подругами в далекое пешее паломничество по святым местам. Во время посещения Киево-Печерской лавры она имела чудесное видение прп. *Феодосия* Печерского, благословившего ее на монашеский подвиг. Впосл. в решающие моменты жизни прп. Феодосий вновь являлся ей, наставлял и благословлял подвижницу. В 17 лет, страдая тяжелой глазной болезнью, совершила паломничество в *Герасимов Болдинский во имя Святой Троицы мужской монастырь,* где приняла решение в случае выздоровления посвятить себя монашескому служению Богу. Исцелившись у святых мощей прп. Герасима Болдинского от болезни, дала обет оставить мирскую жизнь.

В 18 лет, когда отец хотел выдать ее замуж, отпросилась на богомолье и навсегда покинула родной дом. Была принята послушницей в Вознесенский монастырь в Смоленске. Во время пребывания в смоленской обители с молодой послушницей произошло чудесное событие – ей доверили накормить работников-косарей на монастырском хуторе, но продуктов по недосмотру или по недоброму умыслу выдали недостаточно. Тогда она в молитве воззвала к Божией Матери, чтобы монастырские работники были накормлены. Приготовленной послушницей Марией еды оказалось достаточно для всех работников, а хлеба осталось больше, чем было привезено из монастыря. Весть об этом чудесном происшествии разошлась по округе, что тревожило душу послушницы. Ее тяготила и нек-рая неспасительность жизни в Вознесенском монастыре. Отец Марии, дав единственной дочери родительское благословение на пребывание в монастыре, стал ему щедрым дарителем, из-за чего послушница в обители оказалась на привилегированном положении. Стремясь уйти от людских почестей, в поисках строгого аскетического жития и подлинного подвижничества Мария Короткова покинула смоленский монастырь и на протяжении долгих лет странствовала, питаясь подаянием, не имея постоянного приюта, посетила многие святые обители и места. По ее словам, прошла 6 тыс. верст, до конца жизни у Р. остались шрамы на ногах — последствия этих пеших странствий.

С 1861 г. она проживала при Святогорской муж. пуст. Харьковской епархии (ныне *Святогорская в честь Успения Пресвятой Богородицы лав-*

ра). Там с ней вел духовные беседы прозорливый старец Иоанн, предсказав дальнейшие события в ее жизни. В 1865 г. она вернулась послушницей в смоленский Вознесенский мон-рь, а в 1867 г. была переведена в *серпуховской Владычный в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы женский монастырь*. Там была пострижена в рясофор с именем Павла Московским и Коломенским митр. свт. *Филаретом (Дроздовым)*. В 1871 г. казначея Владычного мон-ря мон. Алексия была назначена игуменией Спасо-Бородинского жен. мон-ря. На следующий год в Бородино была переведена и рясофорная послушница Павла. С этого времени она жила безвыездно в Спасо-Бородинской обители до конца своих дней. В мон-ре первоначально ее послушанием было приготовление пищи для особых случаев. Мон-рь часто посещали высокопоставленные лица, и блюда, изготовленные для них послушницей Павлой, поражали их своей изысканностью, необычной даже для людей высшего света. Послушание на поварне было тяжким, отнимало много сил и часто не позволяло бывать в храме. Но послушница Павла только прилежнее молилась при его исполнении — и часто получала духовное утешение. В дальнейшем Р. наставляла женщин, к-рые по своим домашним обязанностям вынуждены были пропустить храмовую службу, говоря, что для них спасительно молитвенное воспоминание о ней.

13 марта 1885 г. рясофорная послушница Павла пострижена в мантию с наречением имени Митродора. Ей отвели особую келью, а на кухне она работала уже приходящей и получила новое послушание алтарницы. Перед этим назначением ей во сне явился прп. Феодосий, благословляя принять из рук его кадило, полное жара и фимиама. Алтарное послушание мон. Митродора приняла с радостью и благоговением. Пребывание в святом алтаре было для нее несказанным утешением. За благоговейное служение ей было дано видеть недоступное взору других, но говорила она об этом очень и очень скупо, только призывала всех к особому благоговению во время литургии, потому что «небеса разверзаются». Вне богослужения и келейного правила вела душеполезные беседы с другими монахинями, священниками, странниками и убогими. Много духовных знаний почерпнула мон. Митродора от прп. Амвросия Оптинского. С особой любовью выполняла она послушание по чтению Псалтири по усопшим и поминание их и говорила, что от этого «обоюдная духовная польза». Со смирением принимала подвижница случаи, когда ее отвлекали от алтарного послушания ради того, чтобы приготовить трапезу для высоких гостей. Так, в дни Бородинской годовщины в 1912 г. ей выпало готовить для семьи имп. мч. *Николая II Александровича;* имп. мц. *Александра Феодоровна* пожелала после угощения видеть монахиню, поблагодарила ее и попросила испечь для нее печенье, чтобы взять с собой в С.-Петербург.

Духовной руководительницей монахиня избрала старицу схим. Сарру (Потёмкину). 17 нояб. 1915 г. мон. Митродора сама была пострижена в схиму с именем Рахиль. Готовясь к великому постригу, испытывала себя в схимных правилах; иногда она клала до 3 тыс. поклонов. После принятия схимы была назначена старшей в монастырской богадельне. Много трудилась, утешала и ободряла призреваемых и часто приуготовляла их к часу кончины, о котором у нее было знание. Особенно любила убогих, увечных и страждущих, ухаживала за ними. Еще в рясофоре матушка вела беседы с богомольцами, проявляя дар прозорливости. Когда же она стала схимницей, к ней приходил народ во множестве, почитая ее особые духовные дары. Р. этим поначалу смущалась, но после того, как сподобилась видения Божией Матери, в котором Пречистая сказала ей: «Я буду благословлять тобою благословляемых»,— смиренно приняла старчество как послушание, длившееся вплоть до ее кончины. Принимала богомольцев с большой любовью, обязательно усаживала за стол и кормила (готовила для них сама простую еду, но удивительно вкусную и сытную), но праздно любопытствующих не принимала вовсе. Благословения и молитвы Р. приносили облегчение страждущим; общение с матушкой дарило незабываемое ощущение близости к духовным радостям, внутреннего обновления. Р. помогла многим встать на путь истины, вселяла в них надежду. Руководя страждущими на пути покаяния, она постоянно указывала на непостижимую благость Божию, на Его бесконечное милосердие; говорила о том, что Господь близок к каждому, что у многих сохраняются крупицы добра и любви, и если они не отступают от Бога, то могут надеяться на вечное спасение. К безбожникам же Р. советовала относиться мягко и с любовью, соболезнуя немирному состоянию их души.

Неукоснительно выполняя схимническое правило и принимая народ, матушка почти круглые сутки была на ногах. Прием богомольцев тяготил Р. Ок. 1923 г. она уже была готова уйти в затвор, но ей вновь явился прп. Феодосий Печерский и сообщил, что страждущих посылает ей Сама Божия Матерь, поэтому повелел не оставлять старчества. С тех пор благодатные дары Р. еще более возросли. Откровения и благословения Царицы Небесной сопровождали ее труды. Опасаясь мирской славы, она никому не показывала в полноте своего духовного облика; тем немногим, которым она поведала и о чудесных посещениях, и о том, как сподобилась видеть Царствие Небесное, она запрещала об этом рассказывать,— запрет был таким сильным, что они физически не могли его преодолеть. Многочисленные нападения темных сил она отражала, взывая к Пресв. Богородице и кладя крестное знамение.

Во время гонений на Русскую Церковь в годы советской власти молитвами Р. Спасо-Бородинская обитель долгие годы сохранялась от закрытия и разрушения. Монастырь продолжал существовать в статусе сельскохозяйственной коммуны и был ликвидирован властями только в 1929 г., уже после кончины Р. Даже в весьма преклонные годы старица оставалась бодрой и неутомимой, отличалась ясным сознанием и твердой памятью. Она хорошо представляла себе положение дел в обществе, поэтому советы ее были особенно меткими. Даже жившие с ней рядом монахини не переставляли удивляться тому, насколько она была добра и ласкова, насколько неутомима в своем старческом служении. Она ежедневно начинала готовить обед для богомольцев в 3–4 ч. утра (а до

того времени молилась) и уже с семи принимала их и поила чаем. В середине дня садилась в кресло минут на 15 подремать. Питалась скудно, отказывая себе даже в селедке, к-рую очень любила; ела селедочную подливу с черным хлебом. Слабое здоровье и преклонный возраст долгое время никак не сказывались на ее трудах, но к кончине своей Р. готовилась заблаговременно и даже знала, что похоронят ее (по указанию советских властей) за оградой обители, а не на монастырском кладбище. Прозорливо провидела время своей кончины. 8 сент. 1928 г. она сказала своим посетителям, что видится с ними в последний раз. Она попросила позвать к себе монастырского духовника со Святыми Дарами и приобщилась в последний раз. Всё более ослабевая, она напутствовала свою келейницу, наказывая ей быть странноприимицей и всех приходящих кормить, как при своей жизни, затем простилась с сестрами-инокинями, долго молилась, приговаривая «я готовлюсь», а в конце твердо сказав «я готова», выпила два глотка святой воды, еще помолилась Божией Матери — Боголюбской иконе, иконе своего пострига — и вскоре отошла. Это случилось в 1-м часу ночи с 9 на 10 окт. 1928 г. Похоронена за стеной обители.

После блаженной кончины старицы память о ней сохранялась в народе на протяжении десятилетий. Не прекращалось паломничество к ее могиле. Среди верующих получило распространение в рукописных списках Житие Р., составленное по рассказам преподобной ее духовным сыном, настоятелем Богоявленского храма с. Дровнино (ныне в черте г. Можайска) прот. С. А. Лебедевым († 1934). Почитание Р. возросло после возобновления в 1992 г. Спасо-Бородинского мон-ря. Стало известно о многочисленных случаях благодатной помощи Р., на могиле старицы постоянно совершаются заупокойные богослужения. В марте 1996 г. Синодальная комиссия по канонизации святых постановила причислить Р. к лику местночтимых святых. Это решение было одобрено патриархом Московским и всея Руси *Алексием II (Ридигером)*. 28 июля 1996 г. прославлена Крутицким и Коломенским митр. *Ювеналием (Поярковым)* в лике местночтимых святых Московской епархии. Святые мощи Р. почивают под спудом за юго-вост. оградой Спасо-Бородинского мон-ря. Над могилой преподобной в 1997 г. сооружена деревянная часовня.

Лит.: *Ювеналий (Поярков), митр.* От сердца к сердцу: Из архипастырского проповеднического опыта. М., 2002. С. 388–395; *Лебедев С., прот.* Жизнеописание схимонахини Рахили. СПб., 2005; *Черных Н. Б.* Подвижницы: Святые женщины нашего времени. М., 2016. С. 32–41.

РАХМА́НИНОВ Сергей Васильевич (20.03.1873, усадьба Семёново Старорусского у. Новгородская губ.— 28.03.1943, Беверли-Хилс, шт. Калифорния, США), русский композитор, пианист, дирижер. Древний род дворян Рахманиновых, по преданию, происходил от молдав. господарей. Дед композитора по отцовской линии, Аркадий Александрович, учился игре на фортепиано у Дж. Филда и выступал с концертами в Тамбове, Москве и С.-Петербурге, был автором романсов и фортепианных пьес. Отец Р., Василий Аркадьевич, также был музыкально одаренным человеком. Первые уроки игры на фортепиано дала Р. мать, Любовь Петровна,, затем — учительница музыки А. Д. Орнатская. С осени 1882 г. Р. учился на младшем отделении С.-Петербургской консерватории (класс В. В. Демянского), с осени 1885 г.— на младшем отделении Московской консерватории (класс проф. Н. С. Зверева, в частном пансионе к-рого Р. жил до 1889). В возрасте 13 лет Р. был представлен П. И. *Чайковскому.* В 1888 г. продолжил обучение на старшем отделении консерватории, окончил ее с большой золотой медалью как пианист (1891, класс А. И. Зилоти) и композитор (1892, класс А. С. *Аренского*), уже получив известность среди московской публики как автор фортепианных пьес и концерта, романсов. Дипломной работой Р. стала его первая опера «Алеко», написанная на сюжет поэмы А. С. Пушкина «Цыганы», по настоянию Чайковского она была поставлена в Большом театре в 1893 г. Осенью 1897 г. Р. по приглашению С. И. Мамонтова стал 2-м дирижером Московской частной оперы на один сезон. Неудачная премьера Первой симфонии Р. в С.-Петербурге под упр. А. К. Глазунова послужила причиной глубокой депрессии Р., в течение более чем 3 лет он почти ничего не сочинял. Выход из кризиса завершился созданием Второго фортепианного концерта (Ор. 18, 1901). 3 сент. 1904 г. Р. впервые выступил как дирижер московского Большого театра, 2 сезона с успехом на сцене исполнял рус. оперы, также Р. дирижировал симфоническими концертами.

В 1906 г. Р. совершил путешествие по Италии, затем жил в Дрездене, 26 мая 1907 г. принял участие в рус. концертах С. П. Дягилева в Париже, в 1909–1910 гг. совершил большое концертное турне по США и Канаде как пианист и дирижер. После революции 1917 г. Р. воспользовался предложением выступить на концерте в Стокгольме и 24 дек. 1917 г. вместе с женой Натальей Александровной (урожд. Сатиной; приходилась композитору двоюродной сестрой по отцу) и 2 дочерьми покинул Россию, оставив все свое имущество. 1 нояб. 1918 г. с семьей отплыл из Норвегии в Нью-Йорк. Начав бурную концертную деятельность в США как пианист, Р. не прекращал выступления вплоть до смерти, давая по неск. десятков концертов за сезон, и т. о. утвердил мировой приоритет рус. фортепианной школы в мире.

Отъезд из России сопровождался сильным творческим кризисом. За рубежом он создал всего 6 произведений, к-рые, однако, принадлежат к вершинам русской и мировой музыки: Четвертый фортепианный концерт (1926), «Три русские песни» для хора и оркестра (1926), «Вариации на тему Корелли» для фортепиано (1931), «Рапсодию на тему Паганини» (1934), Третью симфонию (1936), «Симфонические танцы» (1940). Скорбное чувство невосполнимой утраты духовных ценностей, тоска по России, мысли и переживания о судьбе родины и соотечественников породили искусство огромной трагической силы. Произведения Р. насыщены сложной символикой, выражаемой с помощью различных мотивов, в т. ч. мотива лат. средневек. хорала «Dies Irae» (День гнева), который символизирует предчувствие катастрофы, «возмездия», «конца света». В сложном интонационном сплаве стиля Р. немалую роль играют церковные и народные напевы. В сер. 30-х гг. XX в. Р. изучал некоторые документы рус. истории, напр. грамоту патриарха *Ермогена,* но не реализовал связанные с ними замыслы. Р. оказывал благотворительную помощь России (в 1922–1924 от-

правлял продуктовые посылки, в 1941 перечислял средства от концертов в фонд помощи Красной армии), а также правосл. храмам и людям в разных странах.

Церковное пение рано вошло в круг впечатлений Р. Бабушка композитора София Александровна Бутакова, воспитывавшая его в детстве, была знатоком церковного пения, в этих вопросах с ней считалось даже церковное начальство в Новгороде (Воспоминания. 1988. Т. 2. С. 426). В кон. 70-х — нач. 80-х гг. XIX в. Р., бывая в храмах и мон-рях Новгорода и его окрестностей, С.-Петербурга, мог познакомиться с различными видами и жанрами духовных песнопений. Р. вспоминал, что его «с детства увлекали великолепные напевы Октоиха» (Там же. С. 176–177). В период обучения в Московской консерватории этот интерес усилился и укрепился: в 1890/91 г. Р. прослушал курс истории рус. церковного пения у крупнейшего медиевиста, композитора, директора *Синодального училища церковного пения* С. В. *Смоленского*. Н. М. *Данилин* рассказывал «об исключительной творческой пытливости» Р. «к особенностям старой московской, суздальской, новгородской и даже киевской хоровой культуры», о том, «с каким профессиональным интересом и чисто «исследовательской» кропотливостью собирал Сергей Васильевич сведения об особенностях так называемого крюкового письма, изучал лица и фиты, в чем помогал ему Смоленский, крупнейший знаток в этой области, памяти которого композитор и посвятил свою «Всенощную»» (*Богданов-Березовский*. 1949. С. 152).

Первым творческим результатом в области церковного пения стал концерт «В молитвах неусыпающую Богородицу» на текст кондака Успению Пресв. Богородицы, прозвучавший 12 дек. 1893 г. в исполнении Синодального хора под упр. В. С. *Орлова*. В одночастной композиции 3 раздела: 1-й с ремаркой «Умеренно, строго в такт» — самый протяженный (84 такта, g-moll), основан на 1-й строке текста, 2-й («Немного медленнее», «яко же бо Живота Мати к животу престави») — краткое фугато (18 тактов), 3-й (54 такта, «Скоро») — яркий торжественный финал в одноименном G-dur, но в заключение словно «истаивающий» в плагальных оборотах на «рррр». Типичные для Р. тематические мотивы и способы их развития удивительно тесно связаны с текстом концерта: так, попевка на слове «неусыпающую» (такты 18–20) имеет истоки в древнейших пластах народных колыбельных песен, а повторность кратких мелодических ячеек приобретает остинатный характер и приводит в кульминации («не удержаста») к аккордам, подобным ударам колокола, от которых протягивается арка к колокольным звучаниям в заключительном разделе. Исследователи находят сходство тематизма концерта с ранними сочинениями Р.: фортепианной Прелюдией cis-moll (Ор. 3 № 2), финалом Сюиты № 1 для 2 фортепиано «Светлый праздник» (Ор. 5), симфонической фантазией «Утес» (Ор. 7), а также с Первым фортепианным концертом С. С. Прокофьева (*Брянцева*. 1976. С. 167–173). С. Н. *Кругликов*, автор рецензии на концерт Синодального хора, не заметил глубокой самобытности сочинения Р., отметил «много красивого, талантливого, но еще больше молодой самоуверенности, легкомысленности отношения к задаче, малого проникновения в выбранный текст молитвословия» (*Кругликов*. 1894. С. 177). Автограф концерта хранится в ГЦММК (Ф. 18. № 75). Первое издание появилось в Москве в 1972 г. (*Рахманинов С. В.* Три хора без сопровождения: Партитура и перелож. для ф.-п. / Ред. и предисл.: И. Иордан, Г. Киркора).

Два изданных литургических цикла Р.— Литургия св. Иоанна Златоуста (Ор. 30, 1910) и Всенощное бдение (Ор. 37, 1915) — считаются высшими достижениями *Нового направления*, а Всенощное бдение — одной из вершин русского церковного пения в целом. Литургия была создана в июне—июле 1910 г. (автограф: ГЦММК. Ф. 18. № 67; 1-е изд.: М.: А. Гутхейль, 1910). В цикле из 20 песнопений основная часть предназначена для 4-голосного смешанного хора, но есть и 3 двухорных номера: «Во царствии Твоем» (№ 4а, наряду с однохорным № 4b), «Отче наш» (№ 14) и «Буди имя Господне» (№ 19). Критики и исследователи единодушно отмечают стилистическую неоднородность Литургии, отсутствие строгой выдержанности и единства стиля, к-рые будут достигнуты Р. во Всенощном бдении (*Келдыш*. 1973. С. 385). Наиболее выразительны песнопения, в которых воплощены проникновенные лирические образы созерцания, искренней молитвы, душевного умиротворения и покоя. Некоторые песнопения с кратким текстом (№ 1, 15, 17), имеют «внешне формальный, либо откровенно подсобный характер» (*Брянцева*. 1976. С. 412). Но в целом в музыке Литургии есть и «черты суровой эпичности, напоминающей иногда Бородина или Мусоргского, и сильной напряженной драматической экспрессии» (*Келдыш*. 1973. С. 386); ярко драматическая трактовка «Верую» (№ 10) с напряженными хроматическими гармониями и патетической мелодикой, напоминающими оперное творчество Р., вызывала наибольшие возражения у А. Д. *Кастальского*, с к-рым Р. консультировался при работе над Литургией. В ряде номеров (3, 9, 11) отмечается явное родство с некоторыми страницами его Третьего концерта для фортепиано с оркестром, особенно финала (*Брянцева*. 1976. С. 412). Встречаются образцы былинного хорового речитатива («Святый Боже» № 6 с переменным метром $^5/_8$–$^6/_8$, «Отче наш» № 14), находят отражение и другие черты народной песенности и подголосочной полифонии, напр. «интонации весенних девичьих закликаний» в «Достойно есть» (№ 13) (*Келдыш*. 1973. С. 387). Хоровое звучание в «Хвалите Господа с небес» (№ 16) словно наполнено праздничным перезвоном колоколов, в целом цикл Р. отличается замечательным владением темброво-колористическими эффектами, тонким мастерством хоровой «инструментовки».

В Литургии Р. не обращается к цитированию древней церковной монодии. Протопопов видел влияние знаменного распева скорее в суровом, строгом эмоциональном строе мелодики, напр. в «Благослови, душе моя, Господа» (№ 2), «Достойно и праведно есть» (№ 11) (*Протопопов*. 1999), Г. В. *Келдыш* усматривал это влияние только в отдельных ладово-мелодических оборотах (*Келдыш*. 1973. С. 386). А. И. *Кандинский* считал, что «основополагающее значение в Литургии имеет авторский стиль, но наряду с ним фундаментом служит и попевочная «знаменная» интонационность»; однако исследователь имеет в виду не цитирование к.-л. подлинных попевок, а определенный тип мелодики, основанный

на поступенном секундовом движении в нешироком диапазоне, метрической свободе, вариантном характере развития (*Кандинский*. 1995. С. 27). В этом понимании «знаменная интонационность» чрезвычайно тесно сочетается с особенностями мелодического стиля Р. и становится неотделимой от него, объединяя некоторые светские и духовные сочинения Р. Цельности цикла способствуют также тематические реминисценции (№ 2 и 4, № 3 и 5), последовательно развивающийся тональный план (Келдыш считает, что в 1-й половине цикла развитие идет от основной тональности B-dur в сторону доминанты, а «во второй преобладают субдоминантовые последовательности тональностей» (*Келдыш*. 1973. С. 389)). Есть и др. т. зр.: песнопения Литургии — лишь «отдельные, малосвязанные друг с другом «номера опуса»» (*Гарднер*. 1998. С. 554). Некоторые номера имеют модулирующие связки для плавного перехода к следующей части цикла, т. е. Р. рассчитывал на целостное, последовательное исполнение Литургии. Однако в церковном обиходе сочинение не закрепилось, не получив признания церковных властей. Даже при исполнении в концертах некоторые его части исключались по требованию духовной цензуры, т. к. их музыка была найдена недостаточно соответствующей смыслу богослужебных текстов. Впоследствии Р. признавал, что в Литургии «проблема русской церковной музыки была решена им неудовлетворительно».

Извещение о том, что Р. начал работу над Всенощным бдением, «в котором будут использованы древние русские обиходные распевы», появилось в печати уже в дек. 1912 г. Премьера цикла (без № 1, 13, 14) состоялась 10 марта 1915 г. в Большом зале Благородного собрания в исполнении Синодального хора под упр. Данилина при участии С. П. Юдина, артиста оперы С. И. Зимина, и имела большой успех (сбор от продажи билетов был направлен в пользу жертв войны). Во Всенощном бдении Р. синтезировал как собственный опыт в этой области, так и многовековые достижения отечественного муз. искусства: древние распевы и народные песни, принципы партесного многоголосия, открытия в хоровой музыке рус. композиторов-классиков, оригинальные творческие находки Кастальского и А. Т. *Гречанинова*.

Цикл из 15 песнопений имеет торжественное обрамление: пролог «Приидите, поклонимся» (единственный случай муз. воплощения этого текста, не предназначенного для исполнения хором) и «победное», по выражению Кастальского, «Взбранной Воеводе» греческого распева. В отличие от Чайковского Р. отказался от включения в цикл изменяемых гласовых песнопений, оставив лишь 2 варианта воскресного тропаря («Днесь спасение» и «Воскрес из гроба», оба знаменного распева). Во Всенощном бдении представлены как небольшие, камерно-лирические песнопения, так и крупные композиции. В драматургии цикла развертываются 2 основные линии: эпическая, повествовательная («Благослови, душе моя, Господа» греческого распева, «Воскресение Христово видевше», «Величит душа моя Господа»), с итогом в «Славословии великом» знаменного распева, и лирическая, созерцательная, с «тихими» кульминациями в песнопениях киевского распева «Свете тихий» и «Ныне отпущаеши», а также в проникновенной молитве «Богородице Дево, радуйся».

Высоко оценил это сочинение Р. глава Нового направления Кастальский: в «любовном и бережном отношении к старым нашим церковным напевам» он видел «залог хорошего будущего русской церковной музыки». Критики и слушатели отмечали, что молитвенное чувство здесь гораздо сильнее, чем в Литургии, и связывали это с использованием древних распевов, особенно знаменного. Подлинные обиходные напевы Р. ввел в 9 из 15 песнопений цикла, но и сочинения, лишенные цитаты, стилистически соответствуют обработкам, благодаря повествовательному, напевно-декламационному типу мелодики, вариантному развитию попевок. Преобладают песнопения знаменного распева: «Хвалите имя Господне», проникнутое колокольными звучаниями, тропари «Благословен еси, Господи» и Славословие великое — крупные полотна, фрески, представляющие гамму чувств, обилие контрастов, содержащие элементы театрализованного действа, вызывающие ассоциации с хоровыми сценами рус. классических опер, ораторий, с монументальными картинами рус. художников. Завершающий разд. «Благословен еси, Господи» начинается напевом муж. группы хора с ремаркой «почти шепотом», а затем разрастается фактурно, регистрово, динамически и захватывает в полнозвучном forte весь диапазон; «не случайно эту музыку, проникнутую внелично-стихийным началом, композитор ввел в заключительный раздел своих «Симфонических танцев»» (*Кандинский*. 1989. С. 77).

Каждое песнопение отмечено удивительными находками в гармонии, ритме, фактуре, тембровых комбинациях. В некоторых случаях требуются уникальные голосовые средства (напр., басы-октависты для исполнения соль контроктавы в «Ныне отпущаеши»). Хоровое письмо Р. во Всенощном бдении можно назвать виртуозным: он свободно пользуется всеми типами фактуры. Удельный вес аккордово-гармонического и имитационного склада невелик, они встречаются эпизодически. Более распространен оригинальный подголосочный склад, связанный с народным многоголосием, с традициями русской классической полифонии. Наконец, главенствует в цикле многопланово разработанная полифония пластов, составляющая стилистическое своеобразие Всенощного бдения. В полном виде такая структура имеет 4 составляющих: мелодия распева (с удвоением в октаву, 2 октавы, терцию, сексту, может исполняться солистами: альт соло в «Благослови, душе моя, Господа», тенор соло в «Свете тихий», «Ныне отпущаеши», «Благословен еси, Господи»), сопровождающий голос или группа голосов подголосочного характера (также с возможными полными или частичными дублировками), органный пункт в басу и педали в средних и верхних голосах (на тонике, на доминанте, двойные, тройные), фигурированный органный пункт, часто тяготеющий к мелодической фактурной функции, особенно если он принимает форму мелодического остинато в верхних голосах. Полный 4-уровневый склад можно обнаружить в песнопениях «Свете тихий» (такты 10–15), «Ныне отпущаеши» (такты 10–16), «Благословен еси, Господи» (такты 16–22), Славословие великое (такты 53–67), количество голосов в divisi может достигать 10. Наиболее часто встречается сочетание распева, сопровождающих голосов и органного пункта:

«Благослови, душе моя, Господа» (все припевы «Благословен еси, Господи» и «Дивна дела Твоя, Господи»), «Свете тихий» (такты 26–33), «Хвалите имя Господне» (такты 4–8, 21–24), Славословие великое (такты 19–23, 30–37, 71–73, 76–78) и др. Различные виды органных пунктов и педалей, в т. ч. исполняемых закрытым ртом без слов, создают эффекты колыбельных (напр., в «Ныне отпущаеши»), колокольных звучаний, «больших» и «малых» колоколов, столь характерных для музыки Р. Особый интонационный склад песнопений и «колокольность» Р. оказали влияние на музыку Г. В. *Свиридова,* Н. И. Пейко, Ю. М. Буцко, Н. Н. Сидельникова, В. А. Гаврилина и др. композиторов.

Всенощное бдение Р. представляет собой единый цикл, проникнутый подлинно симфоническим развитием муз. образов и тем. Интонационные арки создаются благодаря возвращению мелодий распевов, в частности в Шестопсалмии и Славословии великом. По мнению Кандинского, «важную роль играют закономерности тонального плана, в котором главенствуют параллельные соотношения тональностей (*Кандинский.* 1989. С. 78).

Для Всенощного бдения Р. характерно взаимодействие закономерностей литургической и собственно муз. композиции. По мнению И. А. *Гарднера,* возгласы, чтения и гласовые песнопения, не содержащиеся в произведении Р., «представляют собой необходимые звенья музыкальной линии и «кривой настроения» душевного «тона» Всенощного бдения как певчески исполняемого богослужения» (*Гарднер.* 1998. С. 554).

В 1968 г. фирмой «Christophorus-Verlag» (Фрайбург-им-Брайсгау, Зап. Германия) была выпущена грампластинка с записью Всенощного бдения Р. в исполнении смешанного хора св. Иоанна Дамаскина (г. Эссен) под упр. К. Линке и мужского хора колледжа «Russicum» в Риме под упр. свящ. Л. Пихлера (этот хор исполнил все изменяемые песнопения 7-го гласа) (Там же. С. 555).

Впервые Всенощное бдение Р. было напечатано «Российским музыкальным издательством», принадлежавшим С. А. и Н. К. Кусевицким (М.; Пг., 1915; М., 1995[Р]), 2-е издание вышло в Москве в 1922 г. (Госиздат: Музсектор). В 1989 г. в изд-ве «Музыка» вышло издание, в котором нотный текст был сверен с автографом партитуры (ГЦММК. Ф. 18. № 68). Авторская рукопись № 10 «Воскресение Христово видевше» утрачена и заменена в автографе литографией рукописной копии, сделанной в февр. 1915 г. для Синодального хора Н. И. Озеровым, инспектором хора Большого театра. При подготовке данной публикации учитывались также корректура 1-го издания, выполненная М. А. Слоновым (Там же. № 69), и литографическая копия с пометками Р., принадлежавшая Кастальскому (ГЦММК. Ф. 12. № 487).

Несмотря на большой успех, сочинение исполнялось нечасто в связи с событиями первой мировой войны и революции 1917 г., а после исполнения в Большом зале Московской консерватории в 1926 г. концертная жизнь произведения в России прервалась на 60 лет. С 1957 г. Всенощное бдение Р. стало ежегодно исполняться на богослужении в московской ц. Преображения Господня (иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость») на Ордынке хором под упр. Н. В. *Матвеева.* В 1982 г. оно прозвучало в концертах Ленинградской академической хоровой капеллы имени М. И. Глинки под упр. В. А. Чернушенко. Первая грамзапись была осуществлена хором Смит-колледжа под упр. И. Т. Горохова в 1942 г. на англ. языке по изд. 1920 г. (фирма «The H. W. Gray Co» в авторизованной Р. редакции с переводом В. Дагласа) С кон. 60-х гг. XX в. стали появляться грамзаписи, осуществленные Государственным академическим русским хором (дирижер А. В. Свешников), Ленинградской капеллой (дирижер Чернушенко), Государственным камерным хором Министерства культуры СССР (дирижер В. К. Полянский).

Лит.: *Кругликов С. Н.* Духовный концерт в Синодальном уч-ще // Артист. М., 1894. Янв. Кн. 1. С. 176–177; *Д.* Рахманиновская «Литургия св. Иоанна Златоуста» // ХРД. 1910. № 12. С. 310–311; *Лисицын М. А., прот.* Духовный концерт дирижера Зилоти // Колокол. СПб., 1911. № 1501; *он же.* Концерт Синодального хора // Там же. № 1488; *А. М[аслов?].* Этнографический духовный концерт капеллы Ф. А. Иванова // Музыка и жизнь. 1911. № 3. С. 13–14; Рец. на первое исполнение «Литургии» Рахманинова Синодальным хором под управлением Данилина // РМГ. 1911. № 13. Стб. 342–344; № 14. Стб. 366–368; Новое произведение С. Рахманинова // Утро России. 1912. 15 дек.; *Богатенко Я. А.* Воскрешение древности // Старообрядческая мысль. 1915. № 5/6. С. 564; «Всенощное бдение» Рахманинова // Раннее утро. 1915. № 44 (8 марта); *Кастальский А. Д.* «Всенощное бдение» С. В. Рахманинова // Рус. слово. 1915. № 54. С. 6; *Куров Н. Н.* «Всенощное бдение» Рахманинова // Там же. 1915. № 57; *Прокофьев Г. П.* «Всенощное бдение» Рахманинова // Рус. вед. 1915. № 60 (14 марта). С. 5; *он же.* Рец. на первое исполнение «Всенощного бдения» Рахманинова // РМГ. 1915. № 14. Стб. 260–261; *Троицкий М.* Рец. на первое исполнение «Всенощной» Рахманинова // Музыка и пение. 1915. № 6. С. 5–6; *Флорестан [Держановский В. В.]* «Всенощная» Рахманинова // Утро России. 1915. № 69 (11 марта); *Богданов-Березовский В. М.* Творческий облик Рахманинова // Молодые годы С. В. Рахманинова: Письма. Воспоминания. Л.; М., 1949. С. 111–156; *Кандинский А. И.* Памятники рус. муз. культуры // Сов. музыка. 1968. № 3. С. 74–79; *он же.* «Всенощное бдение» Рахманинова и рус. искусство рубежа веков: (К вопросу об интерпретации памятника) // *Рахманинов С. В.* Всенощное бдение: Партитура. М., 1989. С. 73–78; *он же.* Хоровой цикл ор. 31 С. В. Рахманинова в контексте литургического богослужения // С. В. Рахманинов: К 120-летию со дня рожд. (1873–1993): Мат-лы науч. конф. М., 1995. С. 15–29. (Науч. тр. МГК; 7); *он же.* О литургии ор. 31 Рахманинова // Келдышевский сб.: Муз.-ист. чт. памяти Ю. В. Келдыша, 1997 / ГИИ. М., 1999. С. 176–183; *он же.* Хоровые циклы Рахманинова // Традиционные жанры рус. духовной музыки и современность: Сб. ст., исслед., интервью. М., 1999. Вып. 1. С. 66–117; *Келдыш Ю. В.* Рахманинов и его время. М., 1973; *Брянцева В. Н.* С. В. Рахманинов. М., 1976; Воспоминания о Рахманинове / ГЦММК; сост., ред., предисл., коммент. и указ.: З. А. Апетян. М., 1988[5]. 2 т.; *Рахманинов С.* Воспоминания, записанные О. фон Риземаном / Послесл., пер., коммент. В. Н. Чемберджи. М., 1992; *Никитин Б. С.* Сергей Рахманинов: Две жизни. М., 1993, 2008[2]; *Протопопов В. В.* С. В. Рахманинов: «Литургия», ор. 31, «Всенощное бдение», ор. 37 // *Он же.* Музыка рус. литургии: Проблема цикличности. М., 1999. С. 134–172; *он же.* Из неопубликованного наследия. М., 2011. С. 110–140, 270–299; *Журавлева О.* Философские тенденции «любомудрия» и их влияние на духовные сочинения С. В. Рахманинова // Муз. искусство и религия: Мат-лы конф. РАМ. М., 1994. С. 92–103; *Плотникова Н. Ю.* Многоголосные формы обработки древних распевов в рус. духовной музыке XIX — нач. XX в.: Канд. дис. М., 1996. С. 205–232; *Урванцева О. А.* Проявление авторского начала в канонических жанрах рус. духовной музыки рубежа XIX–XX вв.: (На примере творчества С. В. Рахманинова): Канд. дис. Магнитогорск, 1997; *Гарднер.* Богослужебное пение. 1998. С. 553–556; *Матвеев Н. В.* Хоровое пение: Учеб. пособие по «Хороведению». [Н. Новг.], 1998. С. 249–257; *Смирнов А. П.* Всенощная Рахманинова / [Коммент.: М. П. Рахманова] // РДМДМ. 1998. Т. 1. С. 539–545; *Серебрякова Л. А.* О сакральном символизме Всенощной С. В. Рахманинова // Келдышевский сб.: Муз.-ист. чтения памяти Ю. В. Келдыша, 1997. М., 1999. С. 184–192; *Рахманова М. П.* Вершина Нового направления // История рус. музыки. М., 2004. Т. 10 Б: 1890–1917-е гг. С. 452–455; А. Д. Кастальский и С. В. Рахманинов / [Сост., вступ. ст. и коммент.: С. Г. Зверева.] // РДМДМ. 2006. Т. 5. С. 713–747; *Ханнанов И. Д.* Музыка Сергея Рахманинова: семь музыкально-теоретических этюдов. М., 2011; *Зверева С. Г.* О нек-рых музыкальных замыслах

Рахманинова сер. 1930-х гг. // С. В. Рахманинов и мировая культура: Мат-лы V Междунар. научно-практич. конф. 15–16 мая 2013 г. / Ред.-сост.: И. Н. Вановская. Ивановка, 2014. С. 27–39; *она же.* Сергей Рахманинов: Последние годы // Ежег. Дома рус. зарубежья им. А. И. Солженицына, 2013 / Отв. ред.: Н. Ф. Гриценко. М., 2014. С. 437–451; *Ковалев А. Б.* С. В. Рахманинов и традиц. жанры русской духовной музыки. Тамбов, 2015; *Валькова В. Б.* С. В. Рахманинов: Летопись жизни и творчества. Тамбов, 2017. Ч. 1: 1873–1899.

Н. Ю. Плотникова

«RATIO STUDIORUM» [полное название: «Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu» (Порядок и устроение обучения в Обществе Иисуса)], образовательный устав ордена *иезуитов,* принятый в 1599 г. и ставший основой образовательной системы Об-ва Иисуса (изд.: Monumenta. 1965–1992. Vol. 5). Организованная согласно «R. S.» система преподавания была внедрена в иезуитских коллегиях по всему миру, оказала влияние на формирование национальных систем образования и сохраняет значение до наст. времени.

Образование в ордене иезуитов до 1585 г. Первоначально основатель ордена иезуитов католич. св. Игнатий *Лойола* (ок. 1491–1556) высказывался против преподавательской деятельности членов ордена. Согласно орденским конституциям 1540 г., в Об-ве Иисуса не должно было проходить ни ученых занятий, ни лекций, дабы иезуиты не тратили напрасно время, предназначенное для духовных упражнений. Хотя с 1539 г. говорилось о создании в ордене собственных образовательных учреждений, это вызывало возражения некоторых иезуитов. Защитником этой идеи выступил Гомес де Леон Диего *Лайнес* (1512–1565). Он говорил о поиске в образовательных центрах талантливых юношей для привлечения их в Об-во Иисуса. В 1542 г. в собственность ордена была передана основанная по указанию португ. кор. Жуана III коллегия в *Коимбре.* В том же году открылись коллегии при ун-тах в Падуе и Лувене, в 1544 г.— в Кёльне и Валенсии. Вскоре после этого и Лойола признал важность образования как для самих иезуитов, так и для распространения идей и принципов Общества Иисуса среди католического клира и мирян. Ок. 1565 г. автор одного из первых иезуитских уставов, Иероним (Херонимо) Надаль (1507–1580), отметил, что «обучение молодежи — это служение Слову Божиему», и сравнил программы обучения в коллегиях с крючком, на к-рый Об-во Иисуса ловит души людей для их спасения (цит. по: *O'Malley J. W.* The First Jesuits. Camb. (Mass.), 1993. P. 214). Тем не менее еще долгое время мн. члены ордена выступали против создания коллегий, считая их деятельность противоречащей изначальной идее Об-ва; окончательно соответствие принципов работы коллегий орденским конституциям подтверждено на 6-й генеральной конгрегации (1608).

В 1545–1546 гг. был создан регламент, подписанный Лойолой и предназначавшийся для членов ордена, которые отправлялись на обучение в коллегию при Падуанском ун-те. В этом документе содержится одно из первых офиц. подтверждений образовательных задач, стоявших перед орденом; впосл. о просветительской миссии иезуитов неоднократно заявлялось в других документах. В итоговом тексте конституций Об-ва Иисуса (редактировались до смерти Лойолы в 1556, изд. в 1558) вопросам образования посвящена часть 4 («Ordo studiorum»), состоящая из 17 глав. Обязательным условием провозглашалась доступность иезуитского образования для неимущих студентов. Наряду с правилами основания новых коллегий, их материального обеспечения и общими принципами руководства в документе заявлялось о необходимости разработки общего подробного устава. Т. о., уже на раннем этапе истории ордена иезуитов в число важнейших задач была включена образовательная деятельность, причем не только для новициев, но и для широкого круга мирян. В 1546 г. появилось 1-е учебное заведение Об-ва Иисуса, не связанное с университетскими центрами,— коллегия в Гандии (Валенсия, Испания), основанная герцогом этого города и буд. главой ордена иезуитов католич. св. Франсиско де Борхой (Борджей) (1510–1572, генеральный настоятель ордена с 1565; см. в ст. *Борджа*). Впервые образовательная программа учебного заведения полностью определялась членами ордена иезуитов и не зависела от общеуниверситетских курсов. В отличие от учебных заведений др. католич. монашеских орденов и религ. конгрегаций эта коллегия стала 1-м учебным центром, доступным не только для иезуитов, но и для представителей др. орденов, а также для мирян.

В 1548 г. в Мессине открылась коллегия специально для учеников, не являвшихся членами ордена иезуитов. Деятельность этой коллегии регулировал устав «De studiis Societatis Jesu» (Об обучении в Обществе Иисуса), составленный тогда же Надалем (он стал ректором коллегии). Этот документ стал образцом для др. школ и коллегий ордена. В 1550 г. схожий устав был написан для коллегии в Гандии. Под влиянием успешного опыта коллегий в Мессине и Гандии вскоре открылись др. иезуитские учебные центры, большинство — для «внешних» учеников (т. н. scholae publicae). Важнейшим событием в формировании системы образования Об-ва Иисуса стало создание в 1551 г. Римской коллегии (Collegium Romanum; см. в ст. *Коллегии папские*). В 1558 г. Хуан Альфонсо де Поланко (1517–1576) составил устав для Римской коллегии — «Ratio studiorum Collegii Romani» (Порядок обучения в Римской коллегии), основные принципы к-рого он сформулировал ранее в послании к Лайнесу (письмо от 21 марта 1547 — Monumenta. 1965–1992. Vol. 1. P. 366–373). Расширенную версию этого устава в 1564–1565 гг. написал преподаватель коллегии Диего де Ледесма (Ibid. Vol. 2. P. 519–627). Эти тексты обсуждались членами ордена и использовались в др. коллегиях и школах.

Др. ключевым образовательным центром Об-ва Иисуса стала Германская коллегия в Риме (основана в 1552, в 1580 объединена с Венгерской коллегией, основанной в 1578). Это учебное заведение должно было готовить католич. священников для земель, оказавшихся под властью протестантов. В Германской коллегии имелось общежитие (domus pauperum studiosorum), где неимущим ученикам бесплатно предоставлялись питание и кров. Устав Германской коллегии разработал ее ректор Джузеппе Кортезоно (1537–1571, ректор в 1564–1569) (Ibid. P. 865–950). В этом тексте видны важные черты иезуитской образовательной системы: конкретность ставящихся перед учениками задач и нацеленность на практику.

С сер. 60-х гг. XVI в. по указанию Лайнеса комиссия из преподавате-

лей Римской коллегии разрабатывала устав, к-рый регулировал бы всю орденскую систему образования. В 1569 г. предварительный документ (по имени генерального настоятеля ордена иезуитов в тот период известен как «Borgiana») был разослан главам провинций ордена. Устав определял порядок первых лет обучения (изучение грамматики, «наук о человеке» (studia humanitatis), риторики), но порядок «высших» курсов (изучение философии и богословия) регламентирован не был. К этому же времени относятся меры по контролю за уровнем образования в коллегиях: в 1565 г. 2-я генеральная конгрегация ордена иезуитов приняла решение ограничить количество учебных заведений ввиду отсутствия на тот момент должного числа «достойных» преподавателей.

Успехи Об-ва Иисуса в преподавании были закреплены передачей Римской семинарии под управление ордену (это решение *Пия IV* (1559–1565), принятое для реализации постановлений *Тридентского Собора* (1545–1563), встретило недовольство рим. клира). Папа Римский *Григорий XIII* (1572–1585) основал в Риме под управлением ордена иезуитов Армянскую, Маронитскую, Греческую, Венгерскую (вскоре объединена с Германской), Английскую коллегии, в Милане была учреждена Швейцарская коллегия (см. ст. *Коллегии папские*). Кроме того, была основана сеть папских семинарий на землях, граничивших с протестант. территориями: в Оломоуце (1569), Вене (1574), Праге (1575), Граце (1578), Вильно (1583), Фульде (1584) и др. Все они были переданы иезуитам. Ряд иезуитских коллегий получил статус ун-тов: вскоре после основания ун-том стала коллегия в Гандии, в 1558 г. основан ун-т в Эворе. Появлялись новые коллегии и в крупных университетских центрах (так, в 1555 Об-ву Иисуса была передана Королевская коллегия искусств в Коимбре), что часто приводило к конфликтам с прежними преподавателями (напр., с богословами Лувенского ун-та — начиная со времени основания иезуитской коллегии в 1542 и вплоть до роспуска ордена в 1773).

Подготовка «R. S.». В 1581 г. на 4-й генеральной конгрегации ордена иезуитов было принято решение о создании более полного образовательного устава, необходимого при заметном росте как количества иезуитских коллегий, так и их значения. Избранный тогда же генеральный настоятель ордена Клаудио Аквавива (1543–1615) поручил разработку устава комиссии из 12 чел. В дек. 1584 г. была создана новая группа из 6 преподавателей, к-рые ежедневно собирались для обсуждения образовательных и адм. вопросов с учетом опыта предыдущих орденских уставов. Работу контролировала комиссия из 6 преподавателей Римской коллегии. Летом 1585 г. Аквавиве представили черновой вариант устава. Текст был опубликован небольшим тиражом и разослан по орденским провинциям, в каждой из к-рых должна была собираться комиссия для обсуждения документа.

Результатом работы комиссий, обобщенным в Риме, стал предварительный устав 1586 г. Он был напечатан и вновь разослан главам провинций. В ответ на полученные вопросы и замечания Аквавива составил пояснительные послания (напр., послание «De ratione studiorum» (О порядке занятий) было посвящено принципам преподавания богословия и философии). Особенно бурным стало обсуждение разд. «De opinionum delectu» (О выборе мнений), включавшего список спорных богословских вопросов, от преподавания к-рых предлагалось воздержаться в рамках учебного курса. Этот список, в частности, предполагал, что в ряде случаев могли считаться оправданными отступления от «Суммы богословия» Фомы Аквинского, несмотря на то что согласно конституциям ордена это сочинение и в целом *томизм* лежали в основе иезуитского богословия.

Работа по внесению поправок и дополнений в устав продолжалась неск. лет. Было учтено и активное противодействие, к-рое вызвал список «De opinionum delectu»: он был исключен из устава, и хотя вводное послание регламентировало его статус как самостоятельного документа, в Испании иезуиты освобождались от необходимости исполнять его. Исправленный вариант был опубликован в 1591 г. Однако и после этого обсуждение текста устава продолжилось (напр., много споров вызвало обязательное обучение математике в течение полутора лет). Новое издание, где были учтены замечания, вышло в 1599 г.

Формирование принципов иезуитского образования продолжалось неск. десятилетий, что позволило создать новаторскую и продуманную программу. Был учтен опыт традиц. образовательных систем, как церковных, так и светских, прежде всего программы обучения в Парижском ун-те (т. н. modus Parisiensis — см.: *Codina Mir.* 1968; в Париже учились Лойола, Надаль и др.). Большое влияние на иезуитскую систему оказал являвшийся тогда одним из центров *гуманизма* Лувенский ун-т, с к-рым были связаны Петр *Канизий* (1521–1597) и Петр Бузей (1540–1587). Успеху иезуитской программы способствовала система коммуникации в Об-ве Иисуса, предполагавшая отправку из провинций в центр регулярных отчетов (litterae annuae, litterae quadrimestres), в т. ч. с информацией о деятельности коллегий (см.: *Friedrich M.* Circulating and Compiling the Litterae Annuae: Towards a History of the Jesuit System of Communication // AHSI. 2008. Vol. 77. Fasc. 153. P. 3–39). Жесткая централизация Об-ва Иисуса, скрепленная гораздо более регулярной, чем в др. орденах и конгрегациях, практикой визитаций, способствовала внедрению образовательного устава во всех орденских провинциях, его последовательному претворению в жизнь и строгому исполнению. В результате была создана 1-я всемирная образовательная сеть, в 1599 г. объединявшая более 245 коллегий в Европе, Африке, Америке и Азии.

Содержание «R. S.». Устав условно делится на 4 основных раздела. Первый раздел регулирует деятельность руководителей образовательных учреждений: провинциалов ордена, ректоров (руководителей иезуитских школ и коллегий), префектов (praefecti studiorum et disciplinae). Следующие разделы «R. S.» посвящены учебным курсам. Во 2-м разделе изложены правила для преподавателей «высших» дисциплин (Свящ. Писание, евр. язык, церковная история, каноническое право, схоластическое и моральное богословие). Третий раздел адресован преподавателям философии (в которую включены моральная философия, физика и математика). Четвертый раздел регулирует работу преподавателей начальных курсов. После 4-го раздела даны указания по разным вопросам, в частности, правила поведения учеников.

«R. S.» подробно описывает адм. устройство коллегий. Руководителем коллегии являлся ректор. Ему принадлежало решающее право голоса в учебных и управленческих делах. Однако, с одной стороны, он был ограничен уставом, с другой — подотчетен главе орденской провинции, провинциалу, посещавшему каждую коллегию с визитацией минимум раз в год. Соответственно провинциал контролировал как соблюдение правил преподавания, так и адм. дела (напр., правомерность приема преподавателя в коллегию или его увольнения). В обязанности ректора среди прочего входили посещение учебных занятий, проверка успеваемости учеников, регулярный созыв собраний 3 групп преподавателей (языков, философии, богословия). Обязательным было обсуждение ключевых вопросов с советниками, как постоянными, так и приглашавшимися со стороны для решения конкретных вопросов. Непосредственное руководство учебным процессом осуществлял префект по обучению — 1-й помощник ректора. В его ведении находились выбор текстов для упражнений, организация диспутов и экзаменов, распределение учеников по классам, отбор преподавателей и контроль их работы (обязательная проверка и посещение каждого из курсов раз в 2 недели). Кроме того, особые должностные лица, также называемые префектами, регулировали начальные учебные курсы, вопросы дисциплины и т. д.

«R. S.» предлагал последовательную программу обучения и устанавливал соответствующие требования к преподаванию: на занятии следовало разбирать по возможности 1 вопрос, задача педагога состояла в обеспечении связи между занятиями. Четко оговаривалась длительность каникул: от 1 до 2 месяцев для старших курсов, 1 месяц для класса риторики, 1 или 2 недели для начальных классов. Регулировалось количество занятий в день, обязательным был 1 выходной.

Первые 5 (в отдельных коллегиях 6) лет составляли курс начального образования, в центре к-рого было изучение классических языков, дополнением к нему служили занятия по истории и географии. «R. S.» четко определял, какого уровня знаний должны были достичь ученики после каждого года обучения. Так, по окончании 1-го класса — класса начальной грамматики — им следовало знать основы лексики и синтаксиса древнегреч. языка и латыни, уметь читать и писать на этих языках. Среди рекомендованных текстов для чтения — избранные фрагменты речей Цицерона и басен Эзопа. В течение 2-го года — это был класс средней грамматики — надлежало освоить основные грамматические правила. На занятиях читали избранные письма Цицерона, «Записки о Галльской войне» Юлия Цезаря, басни Эзопа. Наконец, после 3-го года обучения — класса высшей грамматики — от учеников требовалось полное знание грамматических правил, частей речи, правил версификации и основ риторики. На 3-й год существенно расширялся круг классного чтения, в него включались трактаты Цицерона (напр., «О дружбе»), творения Вергилия — «Эклоги», «Георгики», 5-я и 7-я книги «Энеиды», «Элегии» Овидия, отдельные произведения Катулла и Проперция. На уроках древнегреч. языка рекомендовалось читать проповеди свт. *Иоанна Златоуста*. Четвертый год обучения должен был заложить в учениках основы красноречия. Для этого надлежало углубить изучение языков (напр., диалектов греческого), получить знания по географии и истории, а также лучше изучить риторику. Ученики должны были не только продолжать чтение античных авторов (к лат. авторам, изучавшимся в течение 3-го года, добавлялись рим. историки и Гораций, к греч. авторам — Гомер, Платон, святители Василий Великий и Григорий Богослов), но и сами писать сочинения. Наконец, 5-й год — класс риторики — предполагал, что ученики полностью овладеют искусством красноречия, к-рое делилось на 2 части: ораторское и поэтическое искусство. К сочинениям Цицерона в классе риторики добавлялись трактаты Квинтилиана и Аристотеля, ученики читали произведения классических авторов, как языческих, так и христианских.

Следующие 3 года посвящались изучению курса «свободных искусств». Для него в уставе были выделены разделы изучаемых текстов, к-рые требовали большего внимания, и те, что следовало рассмотреть кратко (предполагалось, что ученики вернутся к ним позднее). Иногда предписываемое «R. S.» краткое знакомство с частями текстов авторитетных авторов объяснялось «неактуальностью» рассматривавшихся в этих текстах вопросов: напр., «неактуальным» был признан обзор древних мнений в 1-й книге «Физики» Аристотеля. Первый год изучения «свободных искусств» был посвящен логике. Как правило, сначала в коллегиях читали вводные курсы Франсиско де Толедо (Толета) «Introductio in dialecticam Aristotelis» (Введение в диалектику Аристотеля, 1561) и Педру да Фонсеки «Institutiones dialecticae» (Основания диалектики, 1564). Логика была необходима для проведения диспутов. В этих целях ученики анализировали тексты Аристотеля: 2-ю книгу трактата «Об истолковании», а также соч. «Первая аналитика». В конце 1-го года обучения на курсе «свободных искусств» начиналось преподавание естественной философии (оно продолжалось весь 2-й год), а также математики. Ученики должны были познакомиться с трактатами Аристотеля: «Физика» (6-я и 7-я книги, часть 1-й книги — в кратком изложении), «О небе», «О возникновении и уничтожении» (изучали только 1-ю книгу), «Метеорологика» (кратко в конце года). На 3-м году ученики приступали к изучению аристотелевской «Метафизики» (кроме вопросов о Боге и бестелесных субстанциях (интеллигенциях), которые следовало оставить до курса богословия), а также соч. «О душе» и 2-й книги соч. «О возникновении и уничтожении».

«Высшая» часть курсов занимала 4 года и предназначалась лишь для тех, кто собирались принять сан пресвитера. Она включала в себя изучение богословия (и особо — морального богословия), Свящ. Писания, к латыни и древнегреческому добавлялось изучение древнеевр. языка, что позволяло обсуждать все основные варианты текста Свящ. Писания. Преподававшаяся в иезуитских коллегиях богословская система была основана на «Сумме богословия» Фомы Аквинского, на чье мнение преподаватели должны были безоговорочно ориентироваться. В тексте «R. S.» особо указывалось на необходимость почитания *непорочного зачатия* Пресв. Девы Марии, еще не признанного Римско-католич. Церковью в качестве догмата.

Большое внимание в ходе обучения уделялось правилам ведения спора и красноречию, мнемоничес-

ким техникам. Кроме того, в иезуитских учебных заведениях XVII–XVIII вв. много времени занимали занятия декламацией, музыкой и театром; эти занятия являлись важными элементами образовательной системы. Театральные и муз. представления, подготовленные воспитанниками иезуитских коллегий, часто были открыты для публики. Поощрялось соревнование (aemulatio) между учениками: применявшаяся единообразная система положительных и отрицательных оценок (optime, bene, male, pessime, nescit) давала возможность определять в конце недели и в конце месяца лучших и худших студентов в классе. Устав мог адаптироваться к местным условиям: могли отличаться возраст воспитанников (в XVII в., как правило, обучение начиналось в 9–10 лет), нек-рые преподавательские практики (так, на протяжении XVII–XVIII вв. к основным курсам иногда добавляли изучение народных языков, местной истории и географии). Кроме того, образовательную программу, изложенную в «R. S.», часто дополняли новые учебные тексты, к-рые составлялись во мн. коллегиях (напр., в коллегии «свободных искусств» в Коимбре были написаны комментарии на трактаты Аристотеля — т. н. Cursus Conimbregensis).

Развитие системы иезуитского образования. В 1580 г. действовали 144 иезуитские коллегии, спустя 50 лет — 293, накануне упразднения ордена иезуитов, в 1773 г., коллегий насчитывалось более 850; образование в большинстве из них было бесплатным. Уже в кон. XVI в. уровень преподавания в иезуитских коллегиях был высоко оценен во всем христ. мире. Использовавшаяся в иезуитских учебных заведениях образовательная программа оказала большое влияние на местные системы образования. Выпускниками коллегий были не только богословы и проповедники, но и множество политических и военных деятелей, поэтов, писателей, философов, ученых. Преподаватели коллегий активно участвовали в богословских и философских спорах своего времени, многие их исследования носили прикладной характер. Так, иезуитские математики XVII в. по заказам местных властей активно занимались военной архитектурой, оказав заметное влияние на развитие инженерного дела (*Vanpaemel.* 2012). В наст. время в истории науки обсуждается вопрос о влиянии иезуитской системы знания на деятелей т. н. научной революции XVII в.— Галилео *Галилея* (1564–1642) и Рене *Декарта* (1596–1650) (Jesuit Science. 2003). За пределами Европы иезуитские коллегии стали базой для создания местных систем высшего и среднего образования. Напр., в 1623 г. иезуитская коллегия в Боготе (основана в 1604) получила статус ун-та, став 1-м высшим учебным заведением на территории совр. Колумбии.

С 1759 г., когда деятельность Об-ва Иисуса была запрещена в Португалии и в португ. колониях, началось изгнание иезуитов из европейских стран, завершившееся папской буллой 1773 г. о роспуске ордена (см. ст. *Иезуиты*). Были закрыты и иезуитские коллегии. Иезуиты продолжили свою деятельность на территории Российской империи. Важнейшим образовательным центром стала Полоцкая коллегия (основана в 1579/80, после раздела Речи Посполитой в 1772 Полоцк вошел в состав Российской империи), единственная, где сохранился иезуитский новициат. В 1786 г. для коллегии был разработан реформированный устав: в образовательную программу добавлено изучение новых языков (русского и французского), больше внимания уделено точным наукам. Полоцкая коллегия пользовалась покровительством российских монархов: в 1787 г. при коллегии открылась типография, в 1812 г. коллегия была преобразована в академию, чему предшествовала неудачная попытка возвращения иезуитам Виленской академии (основана в 1579), которой они лишились после упразднения ордена. Кроме того, в западнорус. губерниях действовали еще 7 иезуитских коллегий. В 1801 г. в С.-Петербурге открылась иезуитская школа для среднего сословия (в 1803–1806 пансион для благородных воспитанников, с 1806 Благородная коллегия, среди ее выпускников был П. А. *Вяземский*). Все учебные центры иезуитов в Российской империи прекратили свою деятельность после изгнания ордена в 1820 г. (см. также ст. *Академии духовные католические в России*).

После восстановления Общества Иисуса открылись новые учебные заведения, 1-е из них — в Клонгоус-Вуд (Ирландия). В 1814–1816 гг. были восстановлены коллегии в Бриге и во Фрибуре (Швейцария), в Граусе, Кадисе, Мадриде (Испания), Генуе и Турине (Сардинское королевство), Мехико (Мексика) и других городах. В изменившихся условиях стала очевидной необходимость преобразований. Собиравшиеся в 1820 и 1829 гг. 20-я и 21-я генеральные конгрегации ордена приняли решение о пересмотре «R. S.»; созданная с этой целью комиссия начала работу в 1830 г. Пересмотренный устав был опубликован в 1832 г. Хотя он отражал требования того времени (в программу обучения было включено обязательное изучение новых языков и естественных наук), в «R. S.» не были в полной мере учтены различия в национальных системах образования, что существенно ограничивало возможность применения устава. «Обновленный» вариант «R. S.» был представлен в 1851 г., однако возможность адаптации иезуитской системы образования к менявшемуся миру оставалась предметом дискуссий на протяжении всего XIX в. В 1906 г. на 25-й генеральной конгрегации ордена иезуитов была признана невозможность создания общего образовательного устава. Отныне каждая провинция ордена могла иметь собственный устав, к-рый тем не менее должен был следовать «принципиальным методам» «R. S.». С XIX в. иезуиты участвуют в организации учебных заведений, где образование могли получить женщины (подробнее см.: Jesuit and Feminist Education. 2011).

В ходе объединения Итальянского гос-ва восстановленные в 20-х гг. XIX в. иезуитские коллегии постепенно лишались офиц. статуса, последней в 1870 г. под управление диоцезальным властям была передана Римская коллегия. Вновь иезуитские образовательные учреждения были признаны в Италии конкордатом 1929 г. (см. *Латеранские соглашения*). В ряде стран за временным признанием иезуитских учебных заведений следовали новые изгнания ордена и закрытие его коллегий. Так, в Португалии в 1834 г. либеральное правительство кор. Марии II (1834–1853) провело секуляризацию и распродажу монастырских и орденских земель и имущества, иезуиты и представители других религ. конгрегаций покинули страну. В 1880 г. деятельность иезуитов, в т. ч. образовательная, была частично разрешена. Однако в 1910 г. орден был вновь изгнан

из Португалии, иезуитские коллегии закрыты. Запрет на деятельность иезуитов в стране был снят в 1933 г. Из Франции орден был изгнан в 1828 г., однако в 1850 г. отношение к нему смягчилось, до нового ужесточения антиклерикальных законов в 1878 г. были открыты 30 коллегий. Франц. иезуиты продолжали свою деятельность в других государствах: Швейцарии, Бельгии, Великобритании. При поддержке генерального настоятеля ордена иезуитов Яна Филиппа Ротана (1829–1853) открылись 6 коллегий для католиков в Голландии, 14 коллегий — в Бельгии; вскоре бельг. иезуиты основали ряд учебных центров в Африке и Индии. В 1820 г. иезуиты были высланы из Российской империи; Полоцкая академия и иезуитские коллегии на территории империи были упразднены, а их имущество и владения переданы в казну. Покинувшие Царство Польское иезуиты основали ряд учебных заведений в Галиции. С XIX в. начинается развитие иезуитских коллегий и ун-тов в США.

В XX в. в ряде стран вводился полный запрет на деятельность иезуитов, напр., в нацистской Германии и в коммунистическом Китае, что приводило к закрытию или переезду учебных заведений (так, после Кубинской революции Беленская коллегия была перенесена в Майами). В других странах иезуиты получали полную поддержку гос-ва, как, напр., во франкистской Испании. Продолжалась образовательная деятельность иезуитов в Африке (прежде всего в Конго). К этому времени относится открытие учебных заведений на новых для ордена территориях: так, одним из престижных высших учебных заведений Юж. Кореи стал ун-т Соган в Сеуле, основанный иезуитами из шт. Висконсин в 1960 г. Важным процессом стало активное включение мирян в преподавательскую и адм. работу в иезуитских коллегиях (официально разрешено с 1948). Однако с 60-х гг. XX в. наблюдалось снижение престижа иезуитского образования во всем мире, что привело к закрытию мн. коллегий (в т. ч. важных образовательных центров, напр., Бомонт в Англии и Патрия в Мехико). В 70–80-х гг. это привело к пересмотру образовательной политики ордена. Традиц. иезуитские коллегии критиковались как излишне закрытые и элитистские. Новые педагогические принципы, представлявшие собой попытку адаптировать богословское наследие Лойолы и опыт иезуитских коллегий к решениям *Ватиканского II Собора* (1962–1965), были сформулированы в документе «Le caratteristiche dell'attività educative della Compagnia di Gesù» (Характеристика образовательной деятельности Общества Иисуса, 1983), по сути заменившем «R. S.». Практические принципы новой образовательной системы ордена иезуитов были изложены в «Pedagogia ignaziana» (Игнацианская педагогика, 1993). В наст. время основной образовательной миссией ордена является дополнение национальных образовательных систем, помощь тем детям и подросткам, которые не могут получить образование в их рамках. Примером такой деятельности служат школы с преподаванием по программе «Fe y Alegría» (Вера и радость), начавшие работу с 1955 г. в странах Лат. Америки и в Испании с целью народного просвещения среди неимущих, оказания помощи в получении образования нуждающимся детям и жителям труднодоступных регионов; впосл. такие школы открылись еще в 15 странах. К кон. XX в. в мире насчитывалось более 1,5 тыс. иезуитских учебных заведений, в их числе технические и профессиональные школы, учреждения начального, среднего и высшего образования.

Изд.: Monumenta Paedagogica Societatis Iesu: Nova Editio ex integro refacta / Ed. L. Lukács. R., 1965–1992. 7 vol.

Науч. пер.: Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu / Trad. M. Salomone. Mil., 1979; Ratio studiorum: Éd. bilingue / Trad. C. Albrieux, D. Pralon-Julia. P., 1997; Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu / Trad. A. Bianchi. Mil., 2002; The Ratio Studiorum: The Official Plan for Jesuit Education / Transl. Cl. Pavur. St. Louis (Missouri), 2005; Código Pedagógico dos Jesuítas: «Ratio Studiorum» da Companhia de Jesus (1599): Regime escolar e curriculum de estudos / Ed. M. Miranda. Lisboa, 2009; *Шмонин Д. В.* «Порядок и устроение»: К публ. раздела «Ratio studiorum» (1599): Порядок и устроение занятий в Об-ве Иисуса (фрагм.) // Вестн. РХГА. 2011. Т. 12. Вып. 4. С. 308–326.

Лит.: *Pachtler G. M.* Ratio Studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu: Per Germaniam olim vigentes. B., 1887–1894. 4 Bde; St. Ignatius (of Loyola) and the Ratio Studiorum / Ed. E. A. Fitzpatrick. N. Y.; L., 1933; *Farrell A. P.* The Jesuit Code of Liberal Education: Development and Scope of the Ratio Studiorum. Milwaukee, 1938; *Lukács L.* De prima societatis ratione studiorum, sancto Francisco Borgia praeposito generali constituta (1565–1569) // AHSI. 1958. Vol. 27. P. 209–232; *idem.* De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis // Ibid. 1960. Vol. 29. P. 189–245; 1961. Vol. 30. P. 3–89; *Codina Mir G.* Aux sources de la pédagogie des jésuites: Le «Modus parisiensis». R., 1968; *Hengst K.* Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten: Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der Konfessionellen Auseinandersetzung. Paderborn etc., 1981; La «Ratio studiorum»: Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento / Ed. G. P. Brizzi. R., 1981; *Bertrán Quera M.* La Pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum: La fundación de colegios: Orígenes, autores y evolución histórica de la Ratio: Análisis de la educación religiosa, caracterolygica e intelectual. Caracas, 1984; La «Ratio Studiorum» de los jesuítas / Ed. C. Labrador et al. Madrid, 1986; *Hoyo Calleja J., del, Sierra de Cózar* Á. Sobre la ratio studiorum jesuítica y la enseñanza del latín: Nuevas aportaciones documentales // Historia y métodos en la enseñanza de las lenguas clásicas / Ed. J. B. Gymez et al. Vitoria, 1996. P. 55–74; Ratio Studiorum: Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus / Éd. A. Demoustier, D. Julia. P., 1997; *Schlafly D.* True to the Ratio Studiorum?: Jesuit Colleges in St. Petersburg // History of Education Quarterly. Camb., 1997. Vol. 37. N 4. P. 421–434; *Puente F., de la.* Actualidad de la «Ratio Studiorum» // Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. S. Sebastian, 1999. Vol. 6. P. 45–72; Revista Portuguesa de Filosofia. Braga, 1999. T. 55. Fasc. 3: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599–1999); *Mancia A.* La Ratio Studiorum: Genesi e sviluppo in relazione con alcuni ordinamenti coevi final 1599 // Alle origini dell'Università dell'Aquila: Cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale / Ed. F. Iappelli, U. Parente. R., 2000. P. 129–147; Jesuit Science and the Republic of Letters / Ed. M. Feingold. Camb. (Mass.), 2003; *Piechnik L.* Powstanie i rozwój jezuickiej Ratio Studiorum (1548–1599). Kraków, 2003; *Инглот М.* Об-во Иисуса в Рос. империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире / Пер.: А. Н. Коваль. М., 2004. С. 139–171; I gesuiti e la ratio studiorum / Ed. M. Hinz et al. R., 2004; *Цыпина Л. В., Шмонин Д. В.* Образовательная модель ордена иезуитов и становление пед. культуры Нового времени // Вестн. РХГА. 2005. Вып. 6. С. 261–276; *Блинова Т. Б.* Основные этапы пед. деятельности Ордена иезуитов в Белоруссии (кон. XVI — нач. XIX в.) // Россия и иезуиты, 1772–1820 / Ред.: М. Инглот, Е. С. Токарева. М., 2006. С. 149–158; *Шлафли Д. Л.* Педагогическое наследие иезуитов в России Екатерины Великой // Там же. С. 140–148; Ratio studiorum 400: The Past, Present and Future of a Four Hundred Year Tradition of Jesuit Education: The Intern. Conf. organized by Centre for Culture and Dialogue, Cracow 22 Nov. 1999. Kraków, 2006; *Miranda M. M.* A «Ratio studiorum» ou a Institucionalizaçao dos Estudos Humanísticos // Biblos. Coimbra, 2007. Vol. 5. P. 109–130; *eadem.* Quando os Jesuítas eram mestres da palavra: A Retórica segundo a «Ratio Studiorum» // Humanitas. 2013. Vol. 65. P. 187–204; *Негруццо С.* «Ratio studiorum» от запрещения к возрождению // Религ. образование в России и Европе в кон. XVIII — нач. XIX в. / Ред.: М. Инглот, Е. С. Токарева. СПб., 2009. С. 21–40; *она же.* «Ratio studiorum»: Источник и венец католич. педагогики // Религ. образование в России и Европе в XVI в. / Ред.: М. Инглот, Е. С. Токарева. СПб., 2010. С. 88–99; *Шмонин Д. В.* Схоластика и педагогика: (Об иезуитской модели образования и нек-рых причинах ее успешности в XVI–XVII вв.) // Религ. образование в России

и Европе в кон. XVIII — нач. XIX в. СПб., 2009. С. 7–15; *он же.* Regulae professoribus, или Как иезуиты учили философии // Вестн. РХГА. 2009. Т. 10. № 4. С. 84–99; Jesuit and Feminist Education: Intersections in Teaching and Learning for the XXIst Cent. / Ed. J. Boryczka et al. N. Y., 2011; *Vanpaemel G.* Jesuit Mathematicians, Military Architecture and the Transmission of Technical Knowledge // The Jesuits of the Low Countries: Identity and Impact (1540–1773) / Ed. R. Faesen, L. Kenis. Leuven etc., 2012. P. 109–128; *Grendler P. F.* Jesuit Schools in Europe: A Historiographical Essay // J. of Jesuit Studies. Leiden, 2014. Vol. 1. N 1. P. 7–25; *idem.* The Culture of the Jesuit Teacher 1548–1773 // Ibid. 2016. Vol. 3. N 1. P. 17–41; Jesuits and Universities: Artistic and Ideological Aspects of Baroque Colleges of the Society of Jesus: Examples from Genoa and Wrocław / Ed. G. Montanari. Wrocław, 2015; *Mattei F., Casalini C.* Jesuitica Institutio: Figure e temi di una modernità pedagogica. R., 2014; *Lovay S. M.* La Ratio Studiorum y su vínculo con la primera universidad argentina // IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica. Cordoba, 2019. Vol. 7. N 1. P. 100–113; *Pavur C.* In the School of Ignatius: Studious Zeal and Devoted Learning. Chestnut Hill (Mass.), 2019.

А. В. Русанов

РА́ЧА, муж. мон-рь в честь Вознесения Господня Жичской епархии Сербской Православной Церкви. Находится на правом берегу р. Дрина, в с. Биоска, близ г. Баина-Башта (Сербия). Народное предание приписывает основание Р. серб. кор. Драгутину (1276–1282; см. *Феоктист,* прп.). Согласно археологическим исследованиям, на берегах р. Рача располагались 4 храма — помимо монастырской церкви и скита вмч. Георгия Победоносца еще были в местностях Орашац и Црквине близ г. Баина-Башта. В Црквине кроме фрагментов церкви были открыты 55 захоронений кон. XIII или нач. XIV в., в т. ч. неизвестного правителя. Поэтому можно предположить, что изначальная церковь и скит, возникший в период правления кор. Драгутина, в XV в. были разрушены и возобновлены в более безопасных местах. Поскольку в тур. описании 1516 г. упоминается только с. Рача, считается, что в этот период обитель пустовала. В 1528/30 г. в с. Рача фигурирует мон-рь под названием Враниште, владения которого обрабатывали 2 мусульманина. В документах 1560 г. речь идет о 7 монахах, имевших ежегодный доход в размере 765 акчи, в источниках 1572/73 г.— о 6 монахах, времени правления тур. султана Мурада III (1574–1595) — о 5 монахах с доходом в 1500 акчи.

В XVII в. в Р. и скиту вмч. Георгия действовал скрипторий. Самым ранним сохранившимся из его книгописной продукции считается Рачанский помянник 1616 г. Судя по многочисленности указанных в нем имен паломников и благотворителей и мест их происхождения, Р. была известна на мн. серб. землях и имела стабильное материальное положение. В 1623 г. здесь были переписаны дополнения («Синаксарь») к Тропарнику нач. XVI в. (их писец, мон. Сильвестр, впосл. стал игуменом обители). Из писцов раннего периода известен мон. Кириак, пришедший из *Овчарско-Кабларских монастырей,* им написаны Псалтирь (1642), Беседы Иоанна Златоуста (1644), Сборник (1649) и Епитимийный номоканон (2-я четв. XVII в.). Из других писцов наиболее продуктивны были иером. *Киприан Рачанин* и иером. Христофор, переписавшие ряд рукописей, в т. ч. совместно,— Минею на дек. (1667/68), Службу прп. Петру Коришскому (1668), Стихологий (1671), Цветную Триодь (1673), Служебник (1680), Минею на авг. (1684), Архиерейский чиновник (1686), Служебник (1670/80) и Архиерейский чиновник (1688, эту рукопись в 1705 завершил 3-й писец в мон-ре *Беочин:* НБС. Рс. 640). В тот же период в Р. жили иером. Арсений, впосл. ставший игуменом обители (1639/40–1668), екклисиарх Елисей и игум. Иосиф (1668), а также пребывавший в скиту духовник кир Феофил (дядя иером. Христофора; в 1654 он заказал копирование рукописи из афонского мон-ря Хиландар, в 1671 г. вложил в обитель дискос).

Монастырь Рача. Фотография. 2019 г.

Во время австро-тур. войны (1683–1699) мон-рь был сожжен, часть братии ушла на территории Габсбургской монархии, где одни поселились в обителях на *Фрушка-Горе,* а другие — в г. Сентендре. По благословению патриарха Печского *Арсения III* (*Черноевича;* † 1706) рачанская братия ок. 1697 г. поселилась в монастыре Беочин, где возвела часовню во имя вмч. Георгия Победоносца и продолжила переписывать книги. Во 2-й пол. XVII–XVIII в. это была самая продуктивная и репрезентативная сербская книгописная мастерская. Иером. Киприан написал Сборник (1691–1694), Сборник (1692) и Стихологий (1706–1711). Его ученик иером. Иерофей Рачанин перешел в мон-рь Мала-Ремета, где в 1727 г. завершил «Путешествие в Иерусалим» — одни из первых в сербской лит-ре путевые записки о паломничестве на Св. землю, совершённом автором в 1704–1705 гг.; также сохранились переписанные им Минеи на март и апр. (1698). Из творений рачанских насельников широкую известность получили произведения иером. *Гавриила (Стефановича Венцеловича),* который писал и на народном сербском языке: Букварь (1717; список с неустановленного московского или киевского издания; ранее считалось, что он был переписан иером. Киприаном Рачанином), Поучения и слова (1732), Жития, слова и поучения разных святых (ок. 1740), «Великопосник», Беседы и Жития (1741) и др. Рукописи переписывали и монахи, оставшиеся в Р. после пожара. Так, поп Никола переписал здесь рукопись при патриархе Печском *Моисее* (*Райовиче;* 1712–1725) и митр. Босанском Мелентии (Умиленовиче; между 1713 и 1725). Кодексы (прежде всего литургические) работы рачских книгописцев 2-й пол. XVII — 2-й четв. VIII в. (Киприана и его учеников и последователей) написаны разработанным каллиграфическим унифицированным полууставом, напоминающим печатные шрифты, и достаточно богато украшены полихромными заставками (в основном плетеного балканского стиля) и такими же инициалами, вязью в заголовках. Иногда в них помещаются заставки-миниатюры с изображениями Спасителя, Пресв. Богородицы с архангелами, прор. Давида и др. Рукописи переписанные как в Р., так и монахами-рачанами за пределами мон-ря, рассредоточены в наст. время в разных собраниях: Архиве Сербской

академии наук и искусств, Музее Сербской Православной Церкви и НБС (Белград), Б-ке Матицы Сербской (Нови-Сад), в б-ке Будимской епархии СПЦ в Сентендре (Венгрия) и в РГБ (ОР. Ф. 256. № 401).

В 1795 г. из мон-ря Троноша близ г. Лозница пришли монахи Мелентий (Стефанович, † 1824), Иосиф и Исаия, по благословению тронош-ского игумена нмч. Стефана (Йовановича) начали ремонт Р., на что иером. Мелентий получил в 1794 г. разрешение от султана Селима III (1789–1807). Церковь была освящена на Рождество 1796 г., восстановительные работы продолжались еще 3 года. Иером. Мелентий хотел вернуть в обитель книги и ценности, которые рачанские монахи забрали с собой на Фрушка-Гору, и по этому поводу несколько лет переписывался с митр. Карловацким *Стефаном* (*Стратимировичем;* 1790–1836), но безуспешно. Игум. Мелентий принимал активное участие в 1-м серб. восстании (1804–1813) и входил в состав посольства, направленного в 1809/10 г. в Россию с просьбой об оказании помощи восставшим. В это время он был избран епископом на Шабацко-Валевскую кафедру, однако его хиротония не состоялась, а после подавления восстания он ушел в обл. Срем, где поселился в мон-ре *Шишатовац*. В 1813 г. турки подожгли Р., неск. насельников погибли при пожаре. После подавления 2-го сербского восстания (1815) иером. Мелентий (Стефанович) в 1818 г. вновь начал восстановление Р., обновление к-рого было завершено к 1835 г. благодаря финансовой помощи серб. кн. Милоша Обреновича (см. в ст. *Обреновичи*). В 1840 г. в храме установили иконостас работы Г. *Бакаловича,* в 1854 г. роспись церкви завершил Д. Посникович при помощи М. Марковича.

Мирный период в истории Р. продолжался до первой мировой войны, когда в 1914 г. австр. солдаты сбросили со звонницы все колокола. Во время второй мировой войны обитель дважды была разграблена, в окт. 1943 г. сожжена болгарскими войсками. В эти годы здесь было спрятано *Мирославово Евангелие,* переданное на хранение игум. Платону (Милоевичу). В 1949 г. игуменом Р. стал Иулиан (Кнежевич), который в 1961 г. был переведен в монастырь *Студеница.* На месте старого конака в 1969 г. возвели новый, с часовней, в 1975 г. в с. Калуджерске-Баре на горе Тара построен еще один конак с часовней — в честь Собора Сербских святителей. В число братии дважды — в 1948–1950 и 1951–1955 гг.— входил иером. *Павел* (*Стойчевич;* впосл. патриарх Сербский; † 2009). Усилиями еп. Жичского Хризостома (Столича) в нач. XXI в. комплекс Р. был полностью обновлен. Долгое время в обители живет архим. Иоанн (Радосавлевич), бывш. духовник мон-ря Благовештене и профессор Призренской богословии (семинарии). В наст. время монастырем управляет протосинкелл Герман (Авакумович).

Ист.: *Стојановић.* Записи. 1982. Књ. 1. Бр. 1895, 1383, 1699, 1512, 2051, 2054, 1142, 1947, 1618; 1983. Књ. 2. Бр. 2328, 2826, 2853, 3711, 3760, 3700, 4297; 1987. Књ. 4. Бр. 7341, 7581, 9555.
Лит.: *Рувараац Д.* Манастир Рача и Беочин // ССКА. 1898. Књ. 30. С. 51–63; *Петковић В. Р.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 280; *Зиројевић О.* Цркве и ман-ри на подручју Пећке патријаршије до 1683. г. Београд, 1984. С. 174–175; *Бошков М.* Хронографи и писарска традиција Рачана // ЗбМСКЈ. 1988. Књ. 36. Св. 33. С. 367–394; *Томић Б.* Рачанска приписивачка школа у светлу српске културе XVII и XVIII вв. // Баштина. Бајна Башта, 1988. С. 57–80; *Милеуснић С.* Водич кроз ман-ре у Србији. Београд, 1995. С. 345–347; *Шкорић К.* О Рачи и Рачанима // Стихологија Кипријана Рачанина. Нови Сад, 1996. С. 11–33; *Васиљев Љ.* Буквар из 1717. г.: Дело Гаврила Стефановића Венцловића // АрхПр. 1997. Књ. 19. С. 217–232; *Игњић С.* Манастир Рача. Ужице, 1997. С. 7–178; *Суботин-Голубовић Т.* Српско рукописно наслеђе од 1557. г. до сред. XVII в. Београд, 1999. С. 169; *Јовановић Т.* Поменик ман-ра Раче. Бајина Башта, 2005; Црква: Календар Српске Правосл. Патријаршије за просту 2006. г. Београд, 2006. С. 232; *Јаковљевић С.* Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора у литургијском животу Српске цркве XVII и прве пол. XVIII в.: Литург.-ист. анализа. Београд; Врњци, 2019. С. 55–73; Црква: Календар Српске Правосл. Патријаршије за просту 2019. г. Београд, 2019. С. 420.

Л. Пузович, А. А. Турилов

РА́ШИ [акроним рабби Шломо Ицхаки, также Шломо бен Ицхак] (1040, Труа Шампань, Франция — ок. 1105, там же), крупнейший средневек. комментатор *Талмуда* и *Танаха.* Род. в семье потомственных раввинов, учился в иешивах Майнца и Вормса (Германия), в течение 7 лет путешествовал и обсуждал с известными раввинами средиземноморского региона талмудические тексты. 3 дочерей выдал замуж за своих учеников. Библейский комментарий Р., изданный в 1475 г. в Италии, является 1-й датированной печатной книгой на иврите. В дальнейшем практика публикации Пятикнижия и Талмуда с комментариями Р. стала у европейских евреев нормативной. Как толкователь, Р. преимущественно разъясняет букв. смысл (пшат), но обращается и к иносказаниям (драш). Аккумулируя содержание традиции, он вместе с тем иногда предлагает свои решения, в т. ч. основанные на грамматических и лексикографических знаниях. Благодаря этимологическим ремаркам работы Р. известны как источники по старофранц. языку. Считается, что комментарий Р. облегчил самостоятельное изучение Талмуда, сделав его менее зависимым от устной линии передачи. Р. известен также как автор респонсов (ответов на вопросы верующих), пиютов (плачевных стихотворений) и поучений. Воззрения Р. носят характерные черты национального эксклюзивизма: так, напр., он толкует Пс 116 (117). 1–2, противопоставляя иудеев др. народам: «Хвалите Господа, все народы, прославляйте Его, все племена; ибо велика милость Его к нам».

Соч.: Комментарий на Книгу Бытия // Классические библейские комментарии. М., 2010. [Т. 1:] Книга Бытия. С. XVII–XXXII; Книга Псалмов («Тегилим») с коммент. Раши. М., 2011; Тора с коммент. Раши. М., 2012. 5 т.
Лит.: *Catane M.* «L'écriture et le livre» d'après les écrits de Rachi, maître talmudique français du XIe siècle // Le Livre et l'historien: Études offertes en l'honneur du Prof. H.-J. Martin. Gen., 1997. P. 41–46; Raschi und sein Erbe: Intern. Tagung der Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms / Hrsg. D. Krochmalnik. Hdlb., 2007; *Wiesel E.* Rashi: Ebauche d'un portrait. P., 2010; *Шульман Я.-Д.* Раши: Жизнь рабби Шломо Ицхаки. М., 2016.

И. С. Вевюрко

РА́ШСКО-ПРИ́ЗРЕНСКАЯ ЕПА́РХИЯ [серб. Рашко-Призренска епархија] Сербской Православной Церкви, объединяет приходы и мон-ри на территории автономного края Косово и Метохия (Сербия). Кафедральный город — Призрен. Кафедральный собор — ц. Богородицы Левишки (находится в аварийном состоянии); резиденция епископа располагается в мон-ре *Грачаница.* С 18 нояб. 2010 г. епархией управляет еп. Феодосий (Шибалич).

Р.-П. е. возникла в 1808 г. при объединении Призренской и Рашской епархий. Призренская епархия впервые упоминается в хрисовуле визант. имп. *Василия II Болгаробойцы* (1018) как епархия 3-го ранга *Охридской архиепископии,* имевшая право на 15 клириков. В 1214 г. Призрен был присоединен к Сербскому госу-

дарству, в 1219 г. Призренская епархия вошла в состав Сербской архиепископии (см. в ст. *Сербская Православная Церковь*). В 1307 г. на месте древнего собора (1-я пол. X в.) построили ц. Богородицы Левишки и расписали по указу серб. кор. Стефана Уроша II *Милутина* (1282–1321). Когда Сербская архиепископия была возведена в ранг Патриархии (1346), Призренская епархия получила статус митрополии. После османского завоевания серб. земель Призренская митрополия функционировала в прежних границах до упразднения Сербской (Печской) Патриархии (1766), когда она была соединена с Хвостанской и Печской, а позже — со Скадарской (Скендерийской) епархией: ее территория охватывала Призренскую, Новобрдскую, Вучитрнскую, Джяковицкую, Печскую и Скадарскую области. После смерти Призренского митр. Евсевия (1789) епархией стал управлять митр. Рашский *Иоанникий* (*Георгиевич;* 1783–1818).

Рашская епархия располагалась на землях вдоль рек Рашка, Ибар и Лима, имела кафедру в ц. апостолов Петра и Павла в Расе и впервые упоминается во 2-м хрисовуле визант. имп. Василия II (1020) как епархия Охридской архиепископии с правом на 15 клириков. В 1219 г. она вошла в состав Сербской архиепископии, в 1346 г. возведена в ранг митрополии. В период османского правления к ней присоединились территории Будимлянской епархии (см. в ст. *Будимлянско-Никшичская епархия*) и Лимской или Петровской епархии (г. Биело-Поле). Согласно берату султана Махмуда I (1730–1754), в управление митр. Рашскому Евфимию (Дамьяновичу; 1725–1737) передали города Нови-Пазар, Брвеник, Митровица (ныне Косовска-Митровица), Трговиште, Нова-Варош, Биело-Поле и Будимле (в этот период Рашская митрополия именовалась Пазарской, Новопазарской или Старовлашской). Неск. Рашских митрополитов были избраны Сербскими патриархами: *Никодим* (ок. 1439–1445, патриарх в 1445–1453), *Гавриил I* (*Раич;* 1643–1648, патриарх в 1648–1655), *Моисей* (*Райович;* ок. 1704–1712, патриарх в 1712–1725) и *Арсений IV* (*Йованович-Шакабента;* 1718–1725, патриарх в 1725–1748).

После упразднения Сербской Патриархии (1766) обе епархии вошли в юрисдикцию К-польской Патриархии. На место митр. Рашского Гавриила поставили грека Герасима (1766–1776), преемником к-рого стал митр. Никодим (1776–1783). Митр. Рашский Иоанникий (Георгиевич) впервые упоминается как управляющий и Призренской епархией в 1793 г. в султанском берате от 1 апр. 1808 г. В берате подчеркивалось, что Рашская (Новопазарская) митрополия присоединена к Призренской: этот год считается годом создания Р.-П. е. Митр. Иоанникий подписывался как Рашский (Новопазарский), Призренский и Скендерийский и управлял храмами, расположенными на части Румелийского и Босанского пашалыков (это была одна из немногих епархий, территория к-рой простиралась на неск. санджаков из разных пашалыков). Его наследник митр. *Захарий* (1819–1830), хиротонисанный в Стамбуле, после начала Греческого восстания (1821) по приказу призренского паши Махмуда Ратуловича почти год провел в тюрьме. Следующим митрополитом Рашско-Призренским при содействии тур. властей стал Скопский митр. *Анания* (1828–1836), который, несмотря на контакты с серб. кн. Милошем Обреновичем (см. в ст. *Обреновичи*), не поддержал Сербское антиосманское восстание. После присоединения Старовлашской нахии к Княжеству Сербия, согласно хатишерифу 1833 г., эта область перешла из состава Р.-П. е. Ужицкой епархии в 1834 г. Сменявшие друг друга архиереи греч. происхождения Герман (1836–1838), Синесий (1838–1840) и Игнатий (1840–1849) почти не заботились о своей пастве. Митр. Игнатий был снят с кафедры в 1849 г. благодаря усилиям серб. дипломатов. Митр. Парфений (1849–1854) уделял внимание церковным школам, поддержал преподавание на серб. языке и следил, чтобы учителями были только османские подданные правосл. исповедания. Но представители К-польской Патриархии добились его ссылки в 1854 г. в мон-рь Метеоры.

Митр. Мелетий (Спандонидис) (1854–1895), грек по происхождению, управлявший епархией самое длительное время, в отличие от своих предшественников часто служил в храмах на церковнослав. языке и не заботился о росте своих доходов. Сторонники Болгарского Экзархата (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*) распространяли слухи о недостойном образе его жизни, желая поставить вместо него своего кандидата, но дипломатии Княжества Сербия удалось его защитить. Владыка благословил в 1871 г. С. А. Игуманова на создание правосл. богословии (семинарии) в Призрене, финансировал возведение ц. вмч. Георгия в Призрене и резиденции митрополии в Приштине, помогал Об-ву свт. Саввы Сербского (1880) и богословии в Белграде, передал дом в Приштине для размещения серб. консульства в Косовском вилайете. Еще при его жизни начались переговоры между представителями Королевства Сербия, Стамбула и К-польской Патриархии о поставлении на кафедру Р.-П. е. иерарха серб. происхождения, окончательно этот вопрос был решен в 1891 г., во время посещения кор. Александром I Обреновичем (1889–1903) султана Абдул-Хамида II (1876–1909) и К-польского патриарха Неофита VIII (Папаконстантину). Сербская паства отказалась принять на кафедре митр. Драчского Виссариона, поэтому Рашско-Призренским митрополитом стал серб *Дионисий* (*Петрович;* 1896–1900). Согласно «Епархиальному описанию Рашско-Призренскому» 1899 г., в Р.-П. е. было 17 протопресвитериатов, в 87 храмах совершались службы (14 храмов считались закрытыми), действовали 14 монастырей, 294 храма (40 мон-рей, ок. 20 тыс. правосл. домов находились в развалинах), 71 мужская и 15 женских школ.

Митр. *Никифор* (*Перич;* 1901–1911) учредил духовный и смешанный суд, основал центральный просветительский комитет в Призрене и подкомитеты в небольших поселениях. Его преемником стал Гавриил (Дожич; 1 дек. 1911 — окт. 1912; см. *Гавриил V (Дожич),* патриарх Сербский). Во время 1-й Балканской войны (1912) территория епархии была освобождена от османской власти и разделена между Сербией и Черногорией. Земли, отошедшие Черногории (Хвосно и Печ с Полимской обл.), попали в юрисдикцию Печской епархии, 1-м епископом к-рой стал Гавриил (Дожич). Р.-П. е. оставалась упраздненной, должность администратора исполнял наместник Савва (Протич), с апр. 1913 г. — прот. Стефан Димитриевич, ректор Призренской богословии. Согласно составленному им описанию епархии,

в 1913 г. епархия была разделена на округа Плевальский (Плевальский, Приепольский и Нововарошский районы), Новопазарский (Новопазарский, Сьеницкий, Митровицкий районы), Приштинский (Приштинский, Вучитрнский, Гниланский, Лабский и Феризовский районы) и Призренский (Шарпланинский, Джяковицкий, Горский, Дринский, Метохийский, Подринский, Люмский и Подгорский районы); при 14 177 домах правосл. сербов действовали 106 приходов, на которых служили 112 священнослужителей (*Јагодић*. 2016; *Он же*. 2017).

Из-за начала первой мировой войны (1914–1918) вопрос о принадлежности Р.-П. е. оставался нерешенным до 1920 г., когда она вошла в состав Сербской Патриархии, что было подтверждено 19 февр. 1922 г. В 1931 г. Печская епархия была упразднена, а ее территория разделена между Р.-П. е. и *Черногорской и Приморской митрополией*. В межвоенный период кафедру занимали епископы Михаил (Шиляк; 1920–1928) и Серафим (Йованович; 1928–1945), к-рый после начала второй мировой войны был выселен в Тирану. Правосл. храмы и мон-ри в годы войны часто подвергались нападениям албан. отрядов. В послевоенные годы коммунистические власти начали гонения на правосл. сербов. Епископы *Владимир* (*Раич;* 1947–1956) и *Павел* (*Стойчевич;* 1957–1990, в 1990–2009 патриарх Сербский) призывали власти Югославии воспрепятствовать массовому выселению серб. народа из Косово и Метохии. Особенно страдали мон-ри, находившиеся в поселениях с албан. большинством, напр. *Девич*.

На правление еп. Артемия (Радосавлевича; 1991–2010) выпали развал Югославии, межнациональная война в Косово и Метохии и агрессия сил НАТО (1999). После Кумановского соглашения (9 июня 1999) и вывода сербской армии из Косово и Метохии были разорены, сожжены и уничтожены ок. сотни храмов и мон-рей, мн. сербы убиты. Во время погрома 17–19 марта 2004 г. было разрушено более 40 храмов и монастырей, в т. ч. ц. Богородицы Левишки, входившая в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО.

В наст. время Р.-П. е. разделена на 6 наместничеств, имеет 35 приходов. В 21 действующей обители живут 123 монашествующих: Архангелов близ Призрена (см. ст. *Бистрица Призренская*), *Баньска монастырь во имя святого Стефана, Будисавци*, Врачево (XIV в.), Гориоч (во имя свт. Николая Чудотворца; близ г. Исток; XIV в.), Грачаница, Девине-Воде (в честь иконы Пресв. Богородицы «Троеручица»; близ г. Звечан, основан в XIV в., обновлен в 2006–2009), Девич, *Дечаны, Джурджеви Ступови*, Драганац (во имя арх. Гавриила; близ г. Гнилане; XIV в.), Дубоки-Поток (в честь Введения во храм Пресв. Богородицы; XIV в.), *Зочиште, Кончул*, Соколица (в честь Покрова Пресв. Богородицы; близ г. Звечан; XIV/XV в.), *Сопочани*, Сочаница (в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи; близ с. Сочаница; XIII в.), Тушимля (в честь Вознесения Господня; в с. Горня-Тушимля; XI в.), Улие (во имя прп. Параскевы (Петки) Тырновской; в с. Лепосавич), Успения Пресв. Богородицы (г. Джяковица; XIX в.), Црна-Река (во имя арх. Михаила; находится в горах на берегу Црна-реки; XIII в.).

Лит.: *Нићифор (Дучић), еп.* Рашко-Призренска митрополија и национално-културна мисија Србије у Старој Србије и Македоније. Београд, 1896; *Иларион (Рувараац), архим.* Рашки епископи и митрополита // ГСКА. 1901. Књ. 62. С. 1–46; *Јанковић М.* Епископије и митрополије Српске Цркве у средњем веку. Београд, 1985. С. 14–15, 24–26, 31, 53, 70–74, 119–123, 139–140, 143–147, 171, 183, 195–199; Задужбине Косова: Споменици и знамења српског народа. Призрен; Београд, 1987. С. 647–650, 763–844; *Пузовић П.* Косово и Метохија у црквеној штампи у последњих десет година (1995–2005). Фоча, 2006. С. 63–237; *Радосављевић Н. В.* Рашки, призренски и рашко-призренски митрополити, 1766–1878 // Ђурђеви Ступови и Будимљанска епархија: Зб. радова. Београд, 2011. С. 655–671; *он же.* Јоаникије, митр. Рашко-Призренски // Историјски часопис. Београд, 2012. Књ. 61. С. 145–164; *Женарју И.* Црквена уметност и верска обнова у Рашко-Ризренској епархији, 1839–1912: Дис. Београд, 2014; *Јагодић М.* Списак парохија у Рашко-Призренској епархији за 1913 г. // Српске студије. Београд, 2016. Књ. 7. С. 368–414; *он же.* Свештенство у Рашко-Призренској епархији у 1913. г. // Црквене студије. Ниш, 2017. Год. 14. Бр. 14. С. 325–348; *Пузовић П.* Страдање свештеника Рашко-призренске епархије током Првог светског рата // Богословље. Београд, 2018. Год. 77. Бр. 1. С. 123–138; Црква: Календар Српске Православне Патријаршије за просту 2019. г. Београд, 2019. С. 615–635.

Л. Пузович

РЕ́АС, мч. (пам. 26 марта) — см. в ст. *Готские мученики*.

РЕ́БИКОВ Владимир Иванович (19.05.1866, Красноярск — 3/4.08. 1920, Ялта), рус. композитор. Отец Р. был горным инженером из дворянского рода татар. происхождения, мать — из укр. казачества. В 1868 г. семья Р. переехала в Москву. Его мать, одаренная пианистка, стала 1-й учительницей буд. композитора. С 1878 г. он учился в Коммерческом уч-ще на Остоженке, с 1880 г.— в реальном уч-ще К. П. Воскресенского, где продолжил заниматься музыкой, также брал частные уроки у Н. С. *Кленовского*.

Не принятый в 1885 г. в Московскую консерваторию из-за того, что комиссия во главе с С. И. *Танеевым* нашла в представленных им сочинениях «дерзостные» диссонантные гармонии, Р. поступил на историко-филологический фак-т Московского ун-та, но продолжил самостоятельно заниматься музыкой: купил и тщательно изучил почти все сочинения П. И. *Чайковского*. Окончив ун-т, в 1891–1893 гг. продолжил муз. образование в Берлине и Вене. По возвращении преподавал в муз. учебных заведениях Москвы, Киева, Одессы (1893–1896), Кишинёва (1897–1901). В 1896–1897 гг. посетил Вену и Мюнхен, где изучал философию и новейшие тенденции в лит-ре и искусстве. В 1898 г. в Москве стал инициатором создания Общества русских композиторов, в Кишинёве — отд-ния Русского музыкального об-ва, на базе к-рого создал муз. уч-ще (1900), организовал там ряд концертов, в т. ч. духовный — из сочинений А. Д. *Кастальского* и С. В. *Смоленского*, к-рые поддерживали Р. в его поиске новых путей в музыке. С 1901 г. концертировал в различных городах в России и Европе. На 1900-е гг. приходится период наивысшего творческого расцвета Р. как композитора. С 1910 г. Р. жил в Ялте, преподавал игру на фортепиано и хоровое пение, устраивал концерты, но основное время по-прежнему отдавал творчеству.

Наследие композитора включает 10 опер, 2 балета, симфоническую сюиту «На Востоке», мн. инструментальные пьесы и вокальные сочинения. Самой известной оперой Р. стала «Елка» (1900) на либретто С. И. Плаксина по мотивам сказки Г. Х. Андерсена «Девочка со спичками» и рассказа Ф. М. *Достоевского* «Мальчик у Христа на елке». Хоровая музыка Р. представлена произведениями на тексты А. К. Толстого, А. Н. Плещеева (в т. ч. «Легенда» («Был у Христа младенца сад»), 1902), А. В. Кольцова и др., а также духовно-муз. сочинениями.

В творчестве Р. противоречиво сочетаются традиц. черты, связанные с рус. бытовой лирикой и музыкой Чайковского, и новаторские, «модернистские» тенденции, отражающие влияние импрессионизма, символизма — прежде всего в гармоническом языке (атональность, политональность, целотоновость). Р. явился создателем жанровых типов (мелодекламация, мелопластика, мелопоэза, ритмодекламация), основанных на синтезе искусств. Р. видел задачу музыки в том, чтобы «фиксировать тончайшие душевные переживания, едва уловимые психологические состояния» (ГЦММК. Ф. 68. № 78. С. 44). В психологическом ключе он рассматривал и церковную музыку: по его мнению, возникшая в раннехрист. времена как непосредственное выражение чувства веры всеми молящимися, она впосл., с охлаждением этого чувства, стала делом только певчих, а затем — композиторов; совр. церковная музыка, с его т. зр., может создать только «тепленькое религиозное настроение», к-рое недостаточно для человека, пришедшего в храм в поисках веры в Бога (Мысли о музыке. 1916).

Стиль Литургии и отдельных песнопений Р. (датированы 1899) ориентирован на традиции *Придворной певческой капеллы* сер. XIX в.: 4-голосный хоральный склад, диссонирующие гармонии, иногда Р. прибегает к солирующим построениям («Благообразный Иосиф»), доминантовому органному пункту на протяжении всего песнопения (Тропарь Рождеству Христову). Нетрадиционно решение заупокойных песнопений в мажоре: «Со святыми упокой» (A-dur) и «Вечная память» (G-dur).

Всенощная Р. охарактеризована Кастальским как «выдающаяся по смелости изложения» (РДМДМ. 2006. Т. 5. С. 59). В 13 песнопениях цикла Р. представил новаторские гармонические и фактурные приемы, несвойственные рус. духовной музыке: целые номера или большие фрагменты песнопений изложены только параллельными трезвучиями с различными удвоениями и divisi параллельными секстаккордами (в разном расположении: от исходного созвучия с–а–$е^1$–$а^1$ в Предначинательном псалме или f–a–d^1–a^1 в «Блажен муж», в трехголосии в тесном расположении в «Благословен еси, Господи»), параллельными квартсекстаккордами («Благословен еси, Господи»), квартоктавами, удвоенными квартами (h–e^1–h^1–e^2 в «Блажен муж»), квинтами (Великое славословие), квинтоктавами, во всех номерах — чистыми октавами. Наиболее органично заключительное «Взбранной Воеводе», где пустоту параллелизмов сглаживает органный пункт на g. Это господство параллельного движения скорее всего является стилизацией под архаическое многоголосие, в частности под параллельный *органум* западноевроп. средневековья. Но к ладовой стилизации Р. не стремится, хотя в нек-рых номерах есть диатонические фрагменты, иногда возникает колорит миксолидийского мажора («Буди имя Господне», «Преблагословенна еси, Богородице Дево» и др.). Также использованы и средства хроматики, акцентирование диссонирующих интервалов — тритона, увеличенной секунды, напр. в дважды гармоническом мажоре и миноре («Ныне отпущаеши», «Величит душа моя Господа»). Р. нередко использует соло, а краткие «Ныне отпущаеши» и «Богородице Дево, радуйся» — полностью сольные номера с соответствующими текстам тембрами голосов («старческий» и «молодой»). Единство циклу придают некоторые интонационные арки, особенно явные в 1-м и последнем номерах.

Муз. соч.: ***изд-во П. И. Юргенсона:*** Тропарь Рождеству Христову. М., 1910; Литургия св. Иоанна Златоуста, «Ангел вопияше», «Вкусите и видите», «Под Твою милость», Тропарь на Рождество Пресв. Богородицы, «Чертог Твой вижду», «Благообразный Иосиф», «Ныне силы небесныя» № 1, 2, «Со святыми упокой», «От юности моея»: (Из Всенощной). М.; Лпц., 1911; Всенощное бдение (Ор. 44). М., 1911; **изд-во «Живоносный источник»:** «Ангел вопияше» // Праздников Праздник: Песнопения Св. Пасхи / Сост.: О. А. Бычков. М., 2017. № 131.

Соч.: ***арх.:*** Из моей жизни. Автобиография // ГЦММК. Ф. 68. № 78; Из моей жизни: Восп. // Там же. № 851; ***изд.:*** Ребиков о себе // РМГ. 1909. № 43. Стб. 945–951; Мысли о музыке. Пение в храме // Там же. 1916. № 20/21. Стб. 441–444.

Лит.: *Владимирский Ф. В.* Две новинки: (Заметки регента): [О Литургиях Ребикова и К. К. Варгина] // ХРД. 1911. № 6/7. С. 165–167; *Попов Б.* «Елка» В. И. Ребикова // Музыка. 1912. № 103. С. 955–961; *Каратыгин В. Г.* В. И. Ребиков // За семь дней. 1913. № 35. С. 38; *Берберов Р. Н.* Предисл. // *Ребиков В. И.* Пьесы для фортепиано. М., 1968. Тетр. 1. С. 2–7; *Томпакова О. М.* В. И. Ребиков: Очерк жизни и творчества. М., 1989; *Шаповалова Т. Г.* Неизвестный Ребиков: Духовно-муз. творчество // Христианская культура: прошлое и настоящее: Сб. тр. по мат-лам науч. конф. М., 2004. С. 85–90; А. Д. Кастальский и В. И. Ребиков: [Переписка] / Вступ. ст.: С. Г. Зверева // РДМДМ. 2006. Т. 5. С. 633–672; *Скворцова И. А.* Стиль модерн в рус. муз. искусстве рубежа XIX–XX вв. М., 2009; *Лисюткин А. В.* Духовные хоры Владимира Ребикова (2011) // Академическая музыка Сибири // sibmus.info /texts/lisiutk/hory_reb.htm [Электр. ресурс].

И. А. Скворцова, А. А. Четверткова, Н. Ю. Плотникова

РЕВЕ́ККА [евр. *riḇqāh;* греч. Ρεβεκκα], в ВЗ жена *Исаака,* мать *Иакова* и *Исава;* дочь Вафуила и внучка Нахора, брата *Авраама;* сестра *Лавана.* Этимология имени неясна. Корень ***rbq,*** от к-рого образовано имя собственное ***riḇqāh,*** встречается в Библии (помимо этого имени) лишь в составе существительного ***marbeq*** (бычок, телец — Ам 6. 4; 1 Цар 28. 24; Мал 3. 20 (4. 2); Иер 46. 21). Из контекста, в к-ром оно употребляется как «бычок» (1 Цар 28. 24), «бычки» (Мал 3. 20 (4. 2); Иер 46. 21) и «бычки из» (Ам 6. 4), можно заключить, что речь идет об «упитанных бычках». Традиционно (BDB) корень ***rbq*** связывается с арабским словом ***rabaqa*** — «привязывать»; возможно семантическое развитие ***marbeq*** — привязь => ***marbeq*** — стойло => бычок (***marbeq***) в смысле «упитанный бычок». Иногда с учетом араб. когнатов евр. имя ***riḇqāh*** трактуется как «привязывающая», т. е. «пленительная». Не исключено, однако, что для времени написания Библии корень ***rbq*** скорее ассоциировался с «упитанностью» или «упитанной коровой». В арам. таргумах ***ribqa'*** — стандартный эквивалент еврейского ***marbeq.***

История Р. излагается в главах 22–27 кн. Бытие. Вскоре после смерти Сарры Авраам решает женить Исаака. Не желая, чтобы женой его сына стала местная хананеянка, Авраам отправляет раба (нек-рые комментаторы идентифицируют его как Елиезера из Дамаска, упомянутого в гл. 15) на свою родину в Месопотамию, чтобы тот выбрал Исааку невесту из его племени.

В библейской традиции явно прослеживается обычай (или, быть может, это только лит. топос) искать невесту вдалеке от дома: Иаков отправляется с этой целью в «город Нахора» (Харран), где встречает Рахиль; Иосиф и *Моисей* также женятся на чужбине. Даже если невеста происходит из того же рода, как в случае Рахили или Р., жениху (или специальному посланнику) приходится ехать за ней в чужие края.

Слуга с 10 верблюдами, навьюченными различными дарами для буд. невесты и ее семьи, прибывает в Харран и останавливается у колодца. Он обращается к Богу с просьбой указать ему жену для Исаака: «...девица, которой я скажу: «наклони кувшин твой, я напьюсь», и которая скажет [мне]: «пей, я и верблюдам твоим дам пить», [пока не напьются,] — вот та, которую Ты назначил рабу Твоему Исааку» (Быт 24. 14). Встреча с девушкой-невестой в библейском повествовании часто происходит неподалеку от колодца.

У колодца же Авраамов слуга встречает Р.; она поит его и верблюдов, демонстрируя свою доброту и гостеприимство. Напоить верблюдов после перехода по пустыне — непростая задача для девушки: одному животному требуется от 5 до 10 ведер воды. Слуга убеждается в правильности своего выбора, когда узнает, что Р.— дочь Вафуила, брата Авраама.

Слугу принимают в доме Вафуила, где он рассказывает о своей миссии. Отец и брат Р. соглашаются отпустить ее в Ханаан, но уговаривают не торопиться покидать Харран. Слуга настаивает на том, что отправляться в путь нужно немедленно, и Р. соглашается с ним; на следующий день они уезжают. Семья благословляет Р.: «Да родятся от тебя тысячи тысяч, и да владеет потомство твое жилищами врагов твоих!» (Быт 24. 60).

Ревекка у колодца. Миниатюра из Венского генезиса. VI в. (Vindob. Theol. gr. 31. Fol. 7r)

Приближаясь к дому Авраама, Р. издалека замечает Исаака, который «вышел в поле поразмыслить». Она сходит с верблюда и прячет лицо под покрывалом. Исаак вводит Р. в шатер своей матери Сарры, и девушка становится ему женой. На момент заключения брака Исааку было 40 лет (Быт 25. 20); о возрасте Р. ничего не говорится.

Р. оставалась бесплодной в течение 20 лет (так же, как Сарра и Рахиль,— частый мотив в повествовании о праотцах). Наконец, Бог услышал молитвы Исаака и Р. родила сыновей — Исава и Иакова. Еще во время беременности Р. Бог открывает ей особое предназначение детей: «...два племени во чреве твоем, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему» (Быт 25. 23). В этом откровении дано предсказание об отношениях и самих братьев, и их буд. потомков: Исав считается прародителем эдомитов, а Иаков впосл. получит имя Израиль (Быт 32. 28) и станет одним из праотцев израильтян.

Мотив борьбы 2 братьев за первенство и как результат — победа младшего характерен для библейского повествования о патриархах: таковы истории Исаака и *Измаила*, *Ефрема* и *Манассии* и сыновей Р.— Иакова и Исава. Иаков хитростью получит от своего старшего брата его право первородства.

Про Р. говорится, что она «была прекрасна видом» (Быт 24. 16). Когда Исаак со всем семейством переселяется в Филистию, он представляет Р. как свою сестру, чтобы местные жители не убили его ради его красивой жены (так же поступает Авраам, когда переселяется с Саррой в Египет). Позже царь Филистии Авимелех узнает, что Р. и Исаак супруги, и обещает им свою защиту.

Когда Исаак уже в преклонном возрасте пожелал дать свое благословение первенцу Исаву, Р. учит Иакова, своего любимого сына, перехитрить отца и получить благословение вместо старшего брата. Вероятно, она делает это не только из любви к Иакову, но и помня об откровении, предрекавшем первенство младшему из ее сыновей.

Сначала Иаков отказывается от плана матери, боясь навлечь на себя проклятие Исаака, но Р. убеждает его, говоря: «...на мне пусть будет проклятие твое, сын мой, только послушайся слов моих» (Быт 27. 13). Иаков притворяется Исавом и получает благословение отца: ослепший Исаак не замечает обмана. Когда разгневанный Исав обещает убить брата, Р., желая уберечь младшего сына, убеждает мужа отправить Иакова в Харран, чтобы тот выбрал себе жену из дочерей Лавана.

Эта хитрость Р.— одна из многих, предпринятых библейскими жен. персонажами: женщины в Библии часто оказываются более активными и решительными, чем мужчины; они знают чего хотят, но для того чтобы этого добиться, им часто приходится идти на обман. Рахиль крадет у отца идолов (к-рые, вероятно, приносят удачу), Фамарь обманывает Иуду, чтобы произвести от него потомство; дочери Лота — отца, чтобы продолжить род,— подобных примеров множество. Эти действия не получают моральной оценки, но могут считаться скорее положительными, поскольку направлены на благо семьи и рода.

Ни о времени, ни об обстоятельствах смерти Р. в Библии не упоминается. Названо лишь место ее захоронения — пещера *Махпела*, где были также похоронены все праотцы и их жены, кроме Рахили.

Р. почитается как одна из 4 праматерей евр. народа. В НЗ ап. Павел упоминает Р. и откровение Бога о ее сыновьях в Послании к Римлянам (Рим 9. 10–13).

Лит.: *Beck A. B.* Rebekah // ABD. 1992. Vol. 5. P. 629–630; *Селезнев М. Г.* Женщина и мужчина у источника // Мир Библии. М., 1999. № 6. С. 31–35.

А. А. Луппова

В христианской экзегезе. Представленная еще у Филона Александрийского модель аллегорической интерпретации образа Р. оказала влияние на экзегезу ее образа у христианских авторов. Филон полагал, что имя Р. означает «постоянство» (ἐπιμονή — *Philo*. De cherub. 47) и символизирует «постоянство в прекрасном» (Ibid. 40) или «стойкость, терпение», позволившие ей разделить еще в своем чреве две враждующие природы — добра и зла (ὑπομονή — *Idem*. De sacr. 4. 2; *Idem*. Quod deter. pot. 45). Беременность Р. Исавом и Иаковом говорит о зачатии во чреве знания о добродетели и пороке, к-рые она отделила друг от друга при рождении (*Idem*. De cong. erud. 129). Р. как прекрасная дева (Быт 24. 16–20) становится для Филона образом незапятнанной добродетели, демонстрируя, что

все прекрасное в этом мире является благом (*Philo*. De poster. Cain. 132–133). Р., сошедшая к источнику наполнить кувшин (Быт 24. 16), символизирует ум, жаждущий обрести смысл из неиссякаемого источника Божественной мудрости (*Philo*. De poster. Cain. 136). Ее забота об испытывающих жажду рабе Авраама и верблюдах (Быт 24. 18–19) становится символом щедрого дара мудрости, научение в которой происходит благодаря любви Бога к людям (*Philo*. De poster. Cain. 147).

В христ. экзегезе Р. становится образом благородства, скромной добродетели, благочестивой кротости нравов, страннолюбия (*Ioan. Chrysost*. In Gen. 48. 4, 6; 50. 1), ее имя интерпретируется как терпение (ὑπομονή, patientia — *Orig*. In Gen. hom. 10. 2; *Ambros. Mediol*. De Isaac. 1. 1; *Hieron*. De nom. hebr. 15. 7; *Clem. Alex*. Strom. I 30. 3); такое значение указывает на Церковь, потому что она состоит из бесконечно терпеливых членов тела Христова, представляющих собой живое свидетельство таинств христ. веры (*Clem. Alex*. Paed. I 5. 22).

Ориген, а затем и др. авторы александрийского направления экзегезы, следуют традициям аллегорической интерпретации образа Р., представленной у Филона. Слова о Р., как о деве, которую «не познал муж» (Быт 24. 16), указывают на чистоту души, сохранившейся от диавольского вожделения (*Orig*. In Gen. hom. 10. 4). Чтобы напоить раба, Р. «спустила кувшин свой на руку свою» (Быт 24. 18) — это означает, отмечал Ориген, что она «отбросила надменное высокомерие эллинского красноречия и предпочла простое пророческое слово», символизируя душу верующего, пришедшего почерпнуть слово жизни из «живых вод Св. Духа» через наставления Свящ. Писания (*Orig*. In Gen. hom. 10. 2, 5; ср.: *Ambros. Mediol*. De Isaac. 1. 2). Р. спускается с верблюда (Быт 24. 62), и это трактуется как указание на душу, которая оставила пороки и неразумные чувства (*Orig*. In Gen. hom. 10. 5), а рассказ о том, что Р. «пошла вопросить Господа» (Быт 25. 22) — как указание на перемену в ее образе жизни, на «совершенствование ее ума» (*Orig*. In Gen. hom. 12. 2); однако Феодорит, еп. Кирский, полагал, что она ходила к одному из жертвенников (*Theodoret*. In Gen. 77).

Ревекка с сыновьями. Миниатюра из Библии. XI в. (Vat. gr. 747. Fol. 46v)

Встреча Р. с рабом Авраама у колодца пророчески предсказывает соединение Церкви с Христом в таинстве Крещения (*Caes. Arel*. Serm. 85. 3); Р. идет за рабом и приходит к Исааку (Быт 24. 58–61), тем самым символизируя Церковь, к-рая идет, следуя пророческим словам, к Христу (*Orig*. In Gen. hom. 10. 5; *Caes. Arel*. Serm. 85. 3). Встреча Р. с Исааком (Быт 24. 62–65) напоминает притчу о 10 девах (Мф 25. 1–13) и представляет соединение души с Небесным Женихом — Христом (*Ambros. Mediol*. De Isaac. 6. 55), а брак Р. с Исааком служит указанием на духовный союз Церкви с Христом (*Idem*. De Spirit. Sanct. 165; *Caes. Arel*. Serm. 85. 4). Свадебные подарки Р., серьги и запястья (Быт 24. 22, 30), указывают на Божественные слова и благие дела, к-рыми Церковь украшается Христом (*Caes. Arel*. Serm. 85. 3). Ориген прямо писал о том, что если мы, подобно Р., зачнем от Исаака, т. е. от Слова Божия, то тогда в соответствии со словами Быт 25. 23 в нас плоть будет служить духу и пороки падут перед добродетелями (*Orig*. In Gen. hom. 12. 2). Слова обращенного к Р. благословения: «Да родятся от тебя тысячи тысяч...» (Быт 24. 60) прообразовательно указывают на Церковь, которая среди «враждебных языческих племен нашла себе сынов», и в то же время говорят о душе, которая «подчиняет себе телесные страсти и обращает их на служение добродетели» (*Ambros. Mediol*. De Isaac. 3. 7). Беременность Р. Исавом и Иаковом служит символом не только пребывания в Церкви хороших и плохих людей, но и их борьбы между собой (ср.: Рим 9. 10–13; *Aug*. Tract. in Ioan. XI 10. 15).

Рассказ о том, как с помощью хитрости Р. добивается от Исаака благословения для ее младшего сына Иакова (Быт 27. 5–10), получает положительную оценку: ее поступок был не обманом, а примером «великой мудрости», состоявшей в привлечении действия Божественной благодати, к-рая обращается к нам в случае, если мы не ленимся, а делаем все, что зависит от посильных трудов с нашей стороны (*Ioan. Chrysost*. In Gen. 53. 2; см. также: *Theodoret*. In Gen. 80). Поведение Р.— знак ее прозорливости и покорного следования Божественному обетованию (Быт 25. 22–23), его исполнение состоит в предпочтении праведного сына неправедному (*Ambros. Mediol*. De Iacob. II 2. 6; 4. 14). Являясь прообразом Церкви, Р. предвидит грядущие события, посылая Иакова к стаду, т. е. к погибшим овцам (Мф 15. 24), в то время как Исав идет в поле, т. е. к обращенным из язычников (*Hipp*. De bened. Is. et Jac. 4). Слова Р. о принятии на себя проклятия (Быт 27. 13) также указывают на Церковь, к-рая, почитая Христа Распятого, подвергается проклятьям и бесчестью со стороны ее противников (*Hipp*. De bened. Is. et Jac. 5). Р. переодевает сыновей (Быт 27. 15), тем самым символизируя наступление НЗ и смену эпох (*Ambros. Mediol*. De Iacob. II 2. 9). Возложение Р. на плечи Иакова шкуры козлят (Быт 27. 15–16) указывает на восприятие плоти Спасителем и на принятие на Себя наших грехов на кресте (*Hipp*. De bened. Is. et Jac. 6).

А. Е. Петров

РЕ́ВЕЛЬСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО (титулярное) 1. С.-Петербургской, Эстляндской и Финляндской епархии, существовало в 1817–1865 гг.; 2. Рижской епархии, существовало в 1866–1906 и в 1917–1919 гг. Названо по г. Ревель, до 1918 г. являвшемуся центром Эстляндской губ. (ныне Таллин, столица Эстонии). В 1764–1775 гг. Ревель входил в титул правящих С.-Петербургских архиереев.

1. К нач. XIX в. викарные епископы имелись у 2 митрополитов, Киевского и Московского, тогда как С.-Петербургский архиерей, управлявший 2 епархиями, С.-Петербургской (учреждена в 1742) и Новгородской, имел викария только в последней (см. *Старорусское викариатство*).

Р. в. С.-Петербургской епархии было учреждено в 1817 г. «на основании мнения» митр. Новгородского и С.-Петербургского *Амвросия (Подобедова),* к-рому в тот год исполнялось 75 лет. 23 июля 1817 г. имп. *Александр I Павлович* повелел хиротонисать во епископа Ревельского, викария С.-Петербургской епархии, ректора СПбДА и архимандрита *Новоспасского московского в честь Преображения Господня ставропигиального мужского монастыря* свт. *Филарета (Дроздова).* При этом за ним были оставлены должности ректора и управляющего Новоспасским мон-рем. Местопребыванием викария служила *Александро-Невская лавра.* Архиерейская хиротония свт. Филарета состоялась 5 авг. 1817 г. в Троицком соборе Александро-Невской лавры. 26 авг. 1817 г. Ревельский епископ освятил Андреевский собор Кронштадта. В ректорство свт. Филарета для СПбДА, помещавшейся в Александро-Невской лавре, к югу от лаврского Феодоровского корпуса, было построено 3-этажное здание с домовой ц. во имя 12 апостолов (1817–1819, архит. Л. Руска). В 1818 г. архиерей был награжден орденом св. Анны 1-й степени. 14 дек. того же года он встретился с 2 *квакерами,* приехавшими в Россию. Один из них, С. *Греллет* (Э. де Грелле дю Мобилье), описал беседу с епископом в его «очень простой квартире» в лавре, «похожей на монастырскую келью» (Зап. квакера о пребывании в России. 1818–1819 // РС. 1874. Т. 9. № 1. С. 7–9). 15 марта 1819 г. свт. Филарет назначен архиепископом Тверским и Кашинским, членом Синода. В том же году пожертвовал для академической церкви (освящена 26 авг. 1819) большое напрестольное Евангелие в окладе из позолоченного серебра и такой же напрестольный крест.

В марте 1819 г. при обсуждении кандидатуры нового епископа Ревельского Синод предусмотрел «по удобности поручить ему в управление... Сергиеву пустынь, состоящую по Петергофской дороге, с производением ему следующих по званию настоятеля сумм» (РГИА. Ф. 796. Оп. 100. Д. 264. Л. 4). 6 апр. 1819 г. была утверждена кандидатура ректора Новгородской ДС и настоятеля *Юрьева новгородского мужского монастыря* архим. *Владимира (Ужинского).* Его архиерейская хиротония состоялась 11 мая в Троицком соборе Александро-Невской лавры. 17 нояб. того же года митр. Новгородский и С.-Петербургский *Михаил (Десницкий)* испросил Высочайшее соизволение на отправление его в Новгород до приезда нового епископа Старорусского. Еп. Владимир благословил заложить Никольскую ц. в Ревеле (закладка состоялась 25 июня 1822). 29 марта 1821 г. он участвовал в погребении митр. Михаила, 12 апр. 1822 г. назначен епископом Курским и Белгородским.

Хиротонии 4 последующих епископов Ревельских, викариев митр. Новгородского и С.-Петербургского *Серафима (Глаголевского),* совершались в Казанском соборе в С.-Петербурге. Еп. *Григорий (Постников),* занимавший Ревельскую кафедру с 7 мая 1822 по 4 янв. 1826 г., оставался и ректором СПбДА (в этой должности в сане архимандрита он состоял с 1819). В 1823 г. он был награжден орденом св. Владимира 2-й степени. После перевода еп. Григория на Калужскую и Боровскую кафедру епископом Ревельским 26 янв. 1826 г. был утвержден ректор *Вифанской духовной семинарии* и настоятель московского *Высокопетровского во имя святителя Петра, митрополита Московского, мужского монастыря* архим. *Никанор (Клементьевский)* (архиерейская хиротония состоялась 28 марта). С кон. июля по сер. сент. 1826 г. в связи с отъездом митрополита в Москву на коронацию имп. *Николая I Павловича* еп. Никанор управлял епархией и председательствовал в С.-Петербургской Синодальной конторе. Летом 1827 г. ездил в Финляндию для освящения Троицкого собора в Гельсингфорсе (ныне Хельсинки). В С.-Петербурге 26 марта 1827 г. Ревельский викарий освятил Свято-Духовскую ц. при Кондукторской школе путей сообщения, 21 февр. 1829 г.— ц. во имя блгв. кн. Александра Невского при Ин-те инженеров путей сообщения. 5 сент. 1831 г. еп. Никанор переведен на Калужскую кафедру.

Следующие 2 Ревельских епископа, назначаемые из архимандритов-ректоров СПбДА, освобождались при этом от ректорства. Еп. Смарагд (Крыжановский) занимал Ревельскую кафедру с 20 сент. 1831 по 14 мая 1833 г. (утвержден Ревельским викарием 13 сент. 1831; уволен от должности ректора 4 нояб. того же года). Еп. Смарагд был переведен на вновь учрежденную в ходе подготовки воссоединения с Православием белорусско-литов. униатов Полоцкую архиерейскую кафедру с титулом «Полоцкий и Виленский».

Его преемник по ректорству в СПбДА (с 4 нояб. 1831 по 8 июня 1833) архим. *Венедикт (Григорович)* был утвержден епископом Ревельским 6 мая 1833 г., хиротонисан 11 июня. Когда из его управления 25 дек. 1833 г. была изъята Троице-Сергиева пуст., имп. Николай I повелел компенсировать Ревельскому епископу потерю жалованья по должности настоятеля пустыни выплатой соответствующей суммы из Кабинета его императорского величества. 24 февр. 1834 г. еп. Венедикт освятил Покровскую ц. при Сиротском ин-те в С.-Петербурге, 29 июля того же года — ц. в честь Происхождения честных древ при Лесном ин-те, 21 нояб. 1837 г.— Екатерининскую ц. в Екатерингофе (1-й храм русско-визант. стиля, построенный в С.-Петербурге), 12 марта 1839 г.— ц. во имя свт. Николая Чудотворца при Мин-ве народного просвещения. С кон. 30-х гг. XIX в. еп. Венедикт фактически управлял столичной епархией вместо «слабого по силам и преклонного по летам» митр. Серафима (Глаголевского), в ведение викария поступила С.-Петербургская духовная консистория. 14 нояб. 1842 г. Высочайшим указом архиеп. Олонецкий и Петрозаводский *Игнатий (Семёнов)* был переведен на Донскую кафедру, а на его место назначен еп. Венедикт с возведением в сан архиепископа. При этом архиеп. Венедикту было предписано оставаться в С.-Петербурге присутствующим в Синоде, из числа присутствующих в к-ром ранее в том же году выбыли уволенные в свои епархии Московский митр. св. Филарет (Дроздов) и Киевский митр. св. *Филарет (Амфитеатров).*

14 нояб. 1842 г. на Ревельскую кафедру имп. указом, без представления кандидатов на ее замещение от Синода, был переведен Старорусский еп. *Иустин (Михайлов).* Под его рук. прошла организация похорон митр. Серафима (Глаголевского; † 17 янв. 1843). Он инспектировал приходы епархии, 22 окт. 1843 г. участвовал в открытии Царскосельского уч-ща девиц духовного звания (1-го в России), 28 янв. 1845 г. освятил после ремонта главный придел

деревянной ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» в с. Горки Лужского у. (ныне дер. Подмошье Шимского р-на Новгородской обл.). В 1844 г. еп. Иустин был награжден орденом св. Анны 1-й степени. 11 авг. 1845 г. назначен епископом Костромским и Галичским.

26 авг. 1845 г. во епископа Ревельского был хиротонисан ректор Костромской ДС архим. Нафанаил (Савченко). Во время болезни митр. Новгородского и С.-Петербургского *Антония (Рафальского;* † 16 нояб. 1848) еп. Нафанаил временно управлял епархией и возглавлял в столице мн. церковные торжества. Так, 17 авг. 1847 г. он освятил ц. во имя свт. Митрофана Воронежского на Митрофаниевском кладбище; 12 окт. того же года во время крестного хода из *Николая Чудотворца святителя и Богоявления Морского собора* заложил Воскресенскую ц. в М. Коломне; 10 окт. 1848 г. освятил деревянную Казанскую ц. на месте, отведенном под строительство *санкт-петербургского Новодевичьего в честь Воскресения Христова женского монастыря.* 25 февр. 1850 г. еп. Нафанаил назначен на Старорусскую викарную кафедру.

25 марта 1850 г. митр. Новгородский и С.-Петербургский Никанор (Клементьевский) возглавил в соборе Александро-Невской лавры хиротонию во епископа Ревельского архим. Христофора (Эммаусского; назначение утверждено 5 марта). С 1853 г. еп. Христофор состоял председателем комитета по построению в С.-Петербурге Воскресенского Новодевичьего мон-ря; 12 дек. 1855 г. рукоположил во священника диак. Иоанна Сергиева (см. *Иоанн Кронштадтский (Сергиев),* прав., прот.). На период пребывания Синода в Москве в связи с готовившейся коронацией имп. *Александра II Николаевича* (состоялась 26 авг. 1856) Ревельский викарий возглавил С.-Петербургскую Синодальную контору. 31 июля 1856 г. назначен епископом Вологодским и Великоустюжским. В тот же день на Ревельскую кафедру был перемещен Старорусский еп. *Платон (Фивейский),* который прибыл в С.-Петербург 16 сент., когда митр. Никанор († 17 сент. 1856) находился при смерти. До назначения 1 окт. 1856 г. митрополитом Новгородским и С.-Петербургским *Григория (Постникова)* еп. Платон временно управлял С.-Петербургской епархией. 15 февр. 1857 г. он был переведен на Костромскую кафедру.

С.-Петербургский митр. Григорий (Постников; в 1848–1856 занимал Казанскую кафедру) представил к хиротонии во епископа Ревельского ректора КазДА архим. *Агафангела (Соловьёва).* Его хиротония состоялась 31 марта 1857 г. 5 сент. 1859 г. в С.-Петербургской епархии открылось *Выборгское викариатство* (2-е вик-ство епархии) и Ревельский еп. Агафангел был утвержден 1-м викарием. 6 февр. 1860 г. он был переведен на Вятскую кафедру. Следующим Ревельским епископом стал ректор СПбДС архим. *Леонтий (Лебединский).* На его хиротонии 13 марта 1860 г. в Исаакиевском кафедральном соборе присутствовали великие князья Николай, Александр (буд. имп. Александр III), Владимир и Алексей Александровичи. После смерти 17 июня 1860 г. митр. Григория еп. Леонтий временно управлял С.-Петербургской епархией и более 3 лет оставался викарием митр. Новгородского и С.-Петербургского *Исидора (Никольского).*

Еп. Леонтий 22 июля 1860 г. заложил на Невском проспекте часовню *Гуслицкого в честь Преображения Господня мужского монастыря,* 6 сент. 1862 г. освятил последний (5-й) престол Воскресенского собора Новодевичьего мон-ря, 23 марта 1863 г.— Успенскую ц. на С.-Петербургском подворье новгородского *Зверина в честь Покрова Пресвятой Богородицы женского монастыря.* В авг. 1861 г. Синод командировал его в Париж для освящения посольской ц. во имя блгв. кн. Александра Невского. Архиерей участвовал в торжествах, посвященных празднованию 1000-летия России, в Новгороде и в освящении памятника в честь этого юбилея (8 сент. 1862). В том же году он был награжден орденом св. Владимира 2-й степени. 20 дек 1863 г. еп. Леонтий назначен Подольским и Брацлавским архиереем.

13 янв. 1864 г. Ревельским викарием был определен Старорусский еп. св. *Герасим (Добросердов).* 24 июня 1865 г. в связи с передачей Эстляндской губ. в Рижскую епархию он был переименован во епископа Ладожского (см. *Ладожское викариатство*).

2. Р. в. Рижской епархии с местопребыванием епископа в Риге было учреждено 6 апр. 1866 г. при Рижском архиеп. *Платоне (Городецком).* На содержание викария со свитой отпускалось 3695 р. в год. Назначенный Ревельским епископом ректор Пермской ДС архим. Вениамин (Карелин) был хиротонисан 29 мая 1866 г. в Исаакиевском соборе в С.-Петербурге. Он хорошо знал Рижскую епархию, в которой прослужил более 10 лет по окончании в 1848 г. МДА: сначала — приходским священником (на о-ве Эзель (Сааремаа)), с 1853 г.— профессором открытой в 1851 г. Рижской ДС, а в 1856–1859 гг.— ее инспектором в сане иеромонаха. В марте 1867 г., при перемещении архиеп. Платона на Донскую кафедру, управление Рижской епархией было поручено Ревельскому еп. Вениамину. В 1869 г. он был награжден орденом св. Владимира 3-й степени, а в янв. 1870 г. Синод подготовил на имя имп. Александра II доклад, в котором указывалось, что еп. Вениамин «по приобретенной им опытности и ознакомлению с местными условиями края» может «с пользою проходить служение» епархиального архиерея в Рижской епархии, и испрашивалось соизволение императора на назначение его епископом Рижским и Митавским (РГИА. Ф. 796. Оп. 151. Д. 1494. Л. 1–2). 2 марта 1870 г. доклад был утвержден императором.

В 70-х гг. XIX в. Р. в. не замещалось. В 1878 и 1879 гг. начальник Японской духовной миссии архим. равноап. *Николай (Касаткин)* доносил в Синод о нуждах миссии и о необходимости учреждения в Японии епископской кафедры. Запрашивать об ассигновании на миссию дополнительных 46 тыс. р. Синод не счел возможным, но признал полезным, чтобы в Японии был правосл. архиерей. Определением от 2–23 мая 1879 г. Синод постановил ходатайствовать о восстановлении кредита в 3695 р. на содержание Ревельского епископа, викария Рижской епархии, и в случае положительного решения испросить высочайшее соизволение на замещение Ревельской кафедры, епископа которой предполагалось командировать в Японию. В сент. 1879 г. архим. Николай прибыл в С.-Петербург для личных объяснений и сумел добиться выделения с 1 янв. 1880 г. большей части заявленной прежде суммы — 26 тыс. р.: 26 февр. 1880 г. имп. Александр II утвердил мнение Гос. совета о ежегодном отпуске из Гос. казначейства на содержание православной миссии в Японии «в дополнение к прежде

ассигнованным 6000 руб. по 29 695 рублей металлических, считая в этой сумме оклад содержания епископа Ревельского, викария Рижской епархии» (Там же. Оп. 160. Д. 1081. Л. 20–20 об.). Архим. Николай был представлен к хиротонии во епископа Ревельского «с откомандированием его в Японию для управления тамошнею Православною духовною нашею миссиею». Доклад об этом был утвержден 22 марта 1880 г. (в печатных сообщениях слова об откомандировании в Японию были опущены). Архиерейская хиротония архим. Николая состоялась 30 марта в Троицком соборе Александро-Невской лавры. В 1895 г. он был награжден орденом св. Владимира 2-й степени. Титуловался епископом Ревельским, викарием Рижской епархии, до 24 марта 1906 г., когда был возведен в сан архиепископа Токийского и всея Японии.

Вопрос о замещении в Рижской епархии кафедры викарного епископа вновь был поставлен вскоре после Февральской революции 1917 г. Прошедший в г. Юрьеве (ныне Тарту, Эстония) 25–26 мая 1917 г. I чрезвычайный съезд клира и мирян Рижской епархии постановил, что для епархии «необходимо три отдельных епископа — для русских, латышских и эстонских приходов» (*Плисс В., прот.* Чрезвычайный съезд клира и мирян Рижской епархии в г. Юрьеве, Эстляндской губ., 25–26 мая 1917 г. // Рижские ЕВ. 1917. № 5/6. Отд. неофиц. С. 154). V Всероссийский миссионерский съезд 31 июля принял резолюцию об учреждении в Прибалтийском крае в целях укрепления Православия 2 кафедр викарных епископов: «...одну для эстонцев и другую — для латышей, с епископами, знающими условия местной жизни и язык своей паствы» (Деяния V Всерос. миссионерского съезда. М., 1917. С. 26). По представлению Рижского архиеп. *Иоанна (Смирнова)* Синод указом от 4 авг. 1917 г. учредил для эст. части Рижской епархии кафедру Ревельского епископа. Кандидатом на нее II чрезвычайный епархиальный съезд 10 авг. 1917 г. единогласно избрал настоятеля эст. Исидоровской ц. в Петрограде прот. П. П. Кульбуша (см. *Платон (Кульбуш)*, сщмч., еп.), состоявшего в браке; на содержание епископа предполагалось изыскать дополнительно к 2 тыс. р., назначенным от Синода, 3 тыс. р. местных средств. Однако из-за возможности оккупации Эстляндской губ. нем. войсками дело приостановилось. Представление о назначении избранного кандидата «для занятия кафедры викарного епископа» архиеп. Иоанн направил в Синод только 8 нояб. 1917 г., когда с мест начали поступать настойчивые запросы о причинах задержки с утверждением. Эст. церковные деятели рисовали картины искоренения Православия в крае, если его даже временно займут иноверцы, и всю надежду возлагали на авторитет и религиозно-нравственное влияние «желанного архипастыря», которому надлежало приехать, «пока над нами еще не захлопнулась вражеская крышка». 22 нояб. 1917 г. Рижский временный епархиальный совет постановил, что в случае перевода архиеп. Иоанна с Рижской кафедры избрание нового правящего архиерея следует отложить до конца войны. Чтобы край «в настоящее скорбное время» не остался без архипастыря, совет решил просить священноначалие ускорить хиротонию «единогласно избранного всею Рижскою епархиею в Ревельского викарного епископа» прот. П. Кульбуша «путем облегчения ему дела развода и о поручении ему, как знакомому с положением и нуждами Православия в крае, на законном основании в качестве викарного епископа епархии временно управлять всею Рижскою епархиею до окончания войны...». 7 дек. эти решения Рижского временного епархиального совета были доведены до сведения патриарха Московского и всея России св. *Тихона (Беллавина)*. Ранее, 22 нояб., члены *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* от Рижской епархии подали патриарху ходатайство о назначении временно управляющим епархией избранного кандидата на Ревельскую кафедру или Пензенского еп. сщмч. *Иоанна (Поммера)*. 14 дек. патриарх направил в Синод полученный от прот. П. Кульбуша рапорт с приложением послужного списка и свидетельства Петроградской духовной консистории от 12 дек. о состоявшемся расторжении его брака.

18 дек. 1917 г. прот. П. Кульбуш был определен по пострижении в монашество быть епископом Ревельским, викарием Рижской епархии. Пострижен в монашество с именем Платон, архиерейскую хиротонию совершили 31 дек. 1917 г. в ревельском Александро-Невском соборе на Вышгороде (см. *Александра Невского ставропигиальный собор в Таллине*) Петроградский митр. сщмч. *Вениамин (Казанский)* и Лужский еп. *Артемий (Ильинский)*. Определением Синода от 20 янв. 1918 г. выборы Рижского епископа откладывались до освобождения епархии от неприятеля; временное управление Рижской епархией поручалось Ревельскому еп. Платону. В условиях герм. оккупации викарий успешно осуществлял руководство епархией. Однако оккупационные власти не разрешили провести Собор представителей православных эст. приходов, несмотря на 5-кратные просьбы епископа (Православие в Эстонии. 2010. Т. 2. С. 15). 2 янв. 1919 г., вскоре после провозглашения большевистской Эстляндской трудовой коммуны, архиерей был арестован в Юрьеве (Тарту) и расстрелян перед отступлением большевиков из города 14 янв. того же года. Тело епископа-мученика было перевезено в Ревель (Таллин) и 9 февр. 1919 г. погребено в склепе, устроенном в Преображенском соборе. После предоставления 10 мая 1920 г. Русской Церковью автономии Эстонской Церкви Таллинская кафедра стала самостоятельной.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 98. Д. 701; Оп. 147. Д. 609; Оп. 151. Д. 1494; Оп. 160. Д. 1081; Оп. 204. Отд. 1. Ст. 5. Д. 518.

Лит.: Известия внутренние // Сев. почта: Газ. СПб., 1817. № 64. С. 1; Из Кронштa[д]та, от 29 авг. // Там же. № 71. С. 2–3; *Смирнов А. А., прот.* Петербургский период жизни митр. Филарета: (1808–1819). М., 1900; Определения Свят. Синода // ЦВед. 1918. № 1. С. 6; Православие в Эстонии: Исслед. и док-ты / Ред.: прот. Н. Балашов, С. Л. Кравец. М., 2010. Т. 1. С. 117–118, 197; Т. 2. С. 14–15, 21.

А. К. Галкин

РЕВНИ́ТЕЛЕЙ БЛАГОЧЕ́СТИЯ КРУЖО́К (кружок ревнителей древнего благочестия, движение боголюбцев), движение в России в 1-й пол. XVII в., ставившее целью обновление жизни общества и Церкви для преодоления последствий кризиса страны в *Смутное время*. «Кружок ревнителей древнего благочестия» — историографический термин, используемый для обозначения круга лиц, приближенных к царю *Алексею Михайловичу* в 1646–1653 гг., к-рые выступали за проведение церковной реформы и были объединены идеей восстановления «древнего благочестия»; термин введен в научный оборот Н. Ф. *Каптеревым* (*Кап-*

терев. 1887. С. 95–145; *Он же.* 1909. С. 1–105). В совр. лит-ре термин оценивается критически, поскольку подразумевает некую организованную структуру с общими целями, притом что источники, которые указывали бы на деятельность такой структуры, отсутствуют, нет также и косвенных указаний на существование такой организации (*Лавров.* 2008; *Морохин.* 2010). Работы по истории *книжной справы,* деятельности справщиков и *Печатного двора* (*Опарина.* 1998; *Вознесенский А. В.* К истории слав. печатной Псалтири: Моск. традиция XVI–XVII вв.: Простая Псалтирь. М.; СПб., 2010; *Поздеева И. В.* Человек. Книга. История: Моск. печать XVII в. М., 2016) практически не затрагивают историю Р. б. к. В совр. литературе активно применяется более широкий термин — «движение боголюбцев», введенный С. А. *Зеньковским* (в кн.: Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в. Münch., 1970. М., 1995[р], 2006[п]. Мн., 2007[п]).

Начало движения за церковное обновление, по-видимому, нужно связывать с восстановлением при поддержке царской семьи в 20-х гг. XVII в. запустевшего *Макариева Желтоводского во имя Св. Троицы монастыря.* (Особое почитание прп. *Макария* Желтоводского и Унженского царской семьей, вероятно, было обусловлено тем фактом, что преподобный считался покровителем пленных; возможно, святому молились царь *Михаил Феодорович* и его мать в Унженском мон-ре о возвращении из польск. плена митр. *Филарета (Романова)*). Есть основание считать, что Желтоводский мон-рь и находящееся напротив мон-ря на др. берегу Волги с. Лысково, где существовало монастырское подворье, были центрами зарождавшегося движения боголюбцев. Лидером движения при его возникновении являлся свящ. Иоанн *Неронов,* находившийся в Лыскове в 1-й пол. 20-х гг. XVII в., в период активного возрождения Желтоводского мон-ря, в котором он, вероятно, принимал участие, т. к. род Неронова записан в помяннике обители. В Лыскове Неронов жил у «учительного» свящ. Анании; вокруг последнего сформировался первоначальный кружок боголюбцев, из которого вышло множество выдающихся церковных деятелей. Сыном Анании, как можно думать, был Суздальский митр. св. *Иларион.* Шурин свт. Илариона *Павел* одним из первых в 20-х гг. XVII в. принял постриг в Желтоводском мон-ре, в 1636 г. являлся казначеем обители, в 1652 г. был хиротонисан во епископа Коломенского, вскоре выступил против богослужебной реформы в Русской Церкви (см. в статьях *Книжная справа; Никон (Минов),* патриарх Московский и всея Руси). К свящ. Анании в 20-х гг. XVII в. приходил буд. патриарх Никон, который, возможно, неск. лет являлся послушником в Желтоводском мон-ре. В сер. 30-х — 1-й пол. 40-х гг. XVII в. в Желтоводском монастыре жил буд. активный деятель богослужебной реформы *Иларион,* в 1657–1673 гг. являвшийся Рязанским митрополитом. В Желтоводский монастырь к нему приезжал его друг, впосл. учитель старообрядчества *Аввакум Петров,* знакомый Илариону по служению последнего до пострига приходским священником в Лыскове. По-видимому, в 20-х гг. XVII в. в Желтоводской обители принял монашество Сибирский и Тобольский архиеп. Симеон (1651–1664), защищавший протопопа Аввакума, когда тот был в ссылке в Сибири. Постриженикамн мон-ря являлись *Корнилий* (в 1650–1656 митрополит Казанский и Свияжский), Филарет (в 1672–1686 митрополит Нижегородский и Алатырский). В синодик Желтоводского мон-ря был вписан род протопопа Стефана *Вонифатьева* (Внифатьева), в 40-х гг. XVII в. возглавившего Р. б. к. (С. А. *Белокуров* предполагал нижегородское происхождение Стефана Вонифатьева (*Белокуров С. А.* Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1. С. 170. Примеч. 7; *Морохин.* 2010. С. 117); есть версии о новгородском или псковском происхождении протопопа Стефана (*Голубинский.* 1905. С. 32–33; *Румянцева.* 1975. С. 180).) Первые ревнители благочестия на деле стремились быть примером духовного обновления. Вероятно, под воздействием их идей в Желтоводском монастыре в 20–30-х гг. XVII в. сложилась строгая аскетическая практика, о чем вспоминал Аввакум, обращаясь к Рязанскому митр. Илариону: «Помнишь ли, как на комарах-тех стаевано на молитве? ...А ты, мила голова, нарочит бывал и бесов молитвою прогонял» (Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Т. 1. Вып. 1. Стб. 304. (РИБ; 39)).

В 30-х гг. XVII в. движение боголюбцев распространялось преимущественно в нижегородских землях. Главной целью ревнителей в этот период являлась борьба за народную нравственность, против пьянства, матерной брани, суеверий, грубых увеселений, языческих пережитков. Боголюбцы ставили целью исправление народа через более глубокое воцерковление, для чего было необходимо исправить и церковную жизнь: ревнители восставали против пороков клириков, особенно против пьянства, выступали за насаждение публичной проповеди, «единогласия» в богослужении (отсутствие одновременного чтения или пения неск. богослужебных чинопоследований). Программа ревнителей в этот период получила наиболее последовательное воплощение в деятельности Иоанна Неронова в Н. Новгороде, куда он переселился из Лыскова, по-видимому, в кон. 20-х гг. XVII в. Священник проповедовал в храме и на городских улицах, толковал Свящ. Писание, боролся со скоморохами, из-за чего вступил в конфликт с нижегородским воеводой В. П. Шереметевым (1634–1639). (У Шереметева позднее произошел конфликт и с др. боголюбцем — Аввакумом. Будучи священником в Лопатищах, владении Шереметева, Аввакум боролся с народными гуляньями («бесовскими игрищами»), чем вызвал гнев владельца села. Из-за преследований со стороны Шереметева в 1647 Аввакум с семьей бежал в Москву, позднее вернулся в Лопатищи.)

В Н. Новгороде в 30-х гг. XVII в. вокруг Иоанна Неронова образовался кружок единомышленников. Ключевые идеи боголюбцев впервые были сформулированы в челобитной с обличением церковных нестроений, поданной в 1636 г. 9 нижегородскими священниками во главе с Нероновым патриарху *Иоасафу I.* В челобитной перечислены наиболее значительные нестроения: «многогласие», др. нарушения богослужения, «леность и нерадение поповское», пьянство среди духовенства, нехранение постов, «бесчинства», «смута и мятеж» в церквах во время службы (разговоры, «писк» нищих, крики детей), распространение азартных игр, языческих обрядов, деятельность медветчиков и скоморохов. Авторы челобитной просили патриарха позаботиться

об «исправлении церковнем» (*Рождественский.* 1902. С. 18–31). Челобитная легла в основу патриаршей «Памяти тиуну И. В. Манойлову и поповскому старосте никольскому попу Панкратию» об исправлении церковной жизни, в том же 1636 году разосланной епархиальным архиереям (ААЭ. Т. 3. № 264. С. 401–405). В этом общецерковном документе было сформулировано официальное представление о Смутном времени как о наказании за беззакония рус. людей; описание беззаконий основано на челобитной нижегородских священников. В «Памяти...» изложены меры по исправлению ситуации — даются распоряжения против богослужебного «многогласия», о необходимости читать в церкви «учителныя Евангелия, и святых апостол и святых отец поучения, и жития, в Прелогах повести», о наставлении духовенством паствы. Также говорится о поведении молящихся в храме, о воздержанности в языке и т. п. Текст патриаршей «Памяти...» воспроизводился в основанных на ней аналогичных документах епархиальных архиереев, в частности в окружном послании Суздальского архиеп. Серапиона к духовенству и пастве Суздальской епархии от 30 мая 1642 г. Возможно, следствием обращений епархиальных архиереев к духовенству об исправлении церковной жизни стало появление в 40-х гг. XVII в. провинциальных священников — ревнителей благочестия, рьяно взявшихся за воспитание паствы: в 1644 г. во иерея был рукоположен Аввакум, сначала служивший в Лопатищах; к 1644 г. священником Преображенского собора в Темникове при поддержке Ртищевых стал Даниил, пытавшийся крестить местных «инородцев», часто насильно; ранее сер. 40-х гг. во иерея был рукоположен *Даниил,* ставший в 1649 г. настоятелем Успенского собора в Костроме и после своего назначения круто взявшийся за борьбу с общественными пороками.

С 40-х гг. XVII в. лидером Р. б. к. был царский духовник, протопоп Благовещенского собора Московского Кремля Стефан Вонифатьев, имевший большое влияние на царя Алексея Михайловича и пользовавшийся авторитетом среди московского духовенства (по сообщению протопопа Аввакума, в 1652 московские протопопы подали челобитную «о духовнике Стефане, чтоб ему быть в патриархах. Он же не восхотел сам и указал на Никона митрополита» (Житие протопопа Аввакума. 1990. С. 248)). Мн. провинциальные священники-боголюбцы благодаря протопопу Стефану стали известны царю и были приглашены в Москву: из Н. Новгорода в столицу в 1649 г. приехал Иоанн Неронов, ставший протопопом собора в честь Казанской иконы Божией Матери на Красной пл.; с сер. 40-х гг. XVII в. в Москве служил Даниил, в 1649 г. назначенный протопопом костромского Успенского собора, где хранилась особо чтимая первыми царями из династии Романовых *Феодоровская икона Божией Матери;* с 1652 г. в московском Казанском соборе служил бежавший из Юрьева-Повольского (ныне Юрьевец) Аввакум, чьим духовником стал протопоп Стефан. В Р. б. к. входили или были к нему близки муромский протопоп *Логгин;* Никон (Минов), архим. *Новоспасского московского в честь Преображения Господня ставропигиального мужского монастыря,* в 1649 г. ставший Новгородским митрополитом, в 1652 г.— Московским патриархом; Спиридон (Потёмкин), с 1655/56 г. насельник, с 1662 г. настоятель *московского в честь Покрова Пресвятой Богородицы ставропигиального женского монастыря,* основанного Стефаном Вонифатьевым; духовный сын Спиридона (Потёмкина) *Федор Иванов,* с 1659 г. служивший диаконом в Благовещенском соборе Московского Кремля; протопоп Спасо-Преображенского собора в Н. Новгороде Конон Петров; справщик Печатного двора Шестак Мартемьянов и др. Из светских лиц к Р. б. к. в Москве принадлежали постельничий (с 1656 окольничий) Ф. М. *Ртищев,* глава Печатного двора кн. А. М. Львов. Придворные ревнители пользовались покровительством главы правительства боярина Б. И. Морозова.

В 1646–1649 гг. боголюбцы добивались созыва Собора для осуждения «многогласия». Ртищев и Стефан Вонифатьев «уставиша в своих домех единогласное и согласное пение» (цит. по: *Румянцева.* 1986. С. 36). Первая попытка утвердить «единогласие» во всех храмах Русской Церкви была сделана ревнителями на Соборе 11 февр. 1649 г. Она окончилась неудачей, в решении Собора было повторено предписание из «Памяти...» патриарха Иоасафа 1636 г.— «говорити голоса в два, а по нужде в три». Против решений Собора выступил протопоп Стефан Вонифатьев, назвавший членов Собора «волками и губителями»; вслед за царским духовником соборные постановления отказались подписать новоспасский архим. Никон, протопоп Иоанн Неронов, мн. настоятели московских и подмосковных мон-рей. Царь не утвердил постановления Собора. За разрешением спора патриарх Московский и всея Руси *Иосиф* обратился к К-польскому патриарху *Парфению II,* от которого в дек. 1650 г. в Москву пришла грамота, подтвердившая каноничность «единогласия». В 1651 г. церковный Собор запретил «многогласие» в богослужении Русской Церкви (ААЭ. Т. 4. № 327. С. 487–489), что было значимой победой боголюбцев.

Частью программы столичных ревнителей стало представление о необходимости привести рус. церковную жизнь в соответствие с греческой. Эта позиция сформировалась после посещения Москвы в 1649 г. Иерусалимским патриархом *Паисием,* обратившим внимание на расхождения между нек-рыми русскими и греческими богослужебными чинопоследованиями. Необходимость сближения обрядности Русской Церкви с греч. богослужением поддержал Стефан Вонифатьев, по-видимому являвшийся инициатором богослужебных реформ, к-рые были осуществлены в 1653–1658 гг. патриархом Никоном и привели к расколу Русской Церкви.

Боголюбцы сыграли значительную роль в развитии книгопечатания. Возможно, в нач. 50-х гг. XVII в. Стефан Вонифатьев наряду с Крутицким митр. *Питиримом* осуществлял надзор за работой Печатного двора. Благодаря деятельности Р. б. к. расширился круг издававшихся Печатным двором книг: помимо богослужебных книг были выпущены «Грамматика» Мелетия (Смотрицкого) (1648), полемические Сборник из 71 слова (1647) и *«Книга о вере»,* «Собрание краткия науки о артикулах веры», содержащее «Малый Катехизис» митр. *Петра (Могилы)* (1649), и др. Ревнители прилагали усилия к развитию образования. Ртищев на собственные средства основал в Москве *Андреевский монастырь в Пленницах* для обучения «детей боярских и простого чину грамо-

те греческой и словянской», преподавать должны были ученые монахи, в т. ч. из украинских и белорус. правосл. мон-рей. Здесь в 1650 г. поселили ученых киевских монахов *Епифания (Славинецкого)* и *Арсения Сатановского (Корецкого)*, приглашенных для книжной справы.

Р. б. к. оказывал влияние на выбор кандидатур на высшие церковные посты. В нач. 50-х гг. XVII в. на Коломенскую, Казанскую, Нижегородскую, Сибирскую, Рязанскую кафедры были хиротонисаны близкие к ревнителям монахи Павел, Корнилий, Филарет, Симеон, Иларион. Активную деятельность по претворению идей ревнителей в жизнь вел на Новгородской кафедре митр. Никон (1649–1652). Он учредил в епархии богадельни, ограничил практику «многогласия», восстановил произнесение проповедей, боролся с пьянством духовенства, взиманием платы за причастие (Арх. СПбИИ РАН. Колл. 27. Оп. 2. Д. 50). Аналогичную работу осуществляли протопопы-боголюбцы, назначенные настоятелями соборов: в Юрьеве-Повольском — Аввакум, в Муроме — Логгин, в Костроме — Даниил. Жесткие требования к пастве обычно приводили к острым конфликтам прихожан с ревнителями.

В своей борьбе за исправление народной жизни боголюбцы пользовались поддержкой высшей духовной и светской власти. Известно о покровительстве патриарха Филарета Неронову в борьбе последнего с недостойным поведением духовенства. Ряд грамот царя Михаила Феодоровича и патриарха Филарета был направлен против пьянства, скоморошества, безнравственных поступков (СГГД. Т. 3. С. 245–253; ААЭ. Т. 3. С. 398–400, 439–442, 454–455, 485; АИ. Т. 3. С. 95–96; см.: *Соловьёв*. История. 1990. Кн. 5. С. 309–311). Изданием ряда указов против пьянства ознаменовалось начало царствования Алексея Михайловича, наиболее решительной мерой в этой сфере стала кабацкая реформа 1652 г. Во 2-й пол. 40-х — нач. 50-х гг. XVII в. появились царские предписания о запрете нищим просить милостыню во время службы (1646) (ААЭ. Т. 4. С. 481–482), о запрете работать в воскресенье (1647) (Там же. С. 32, 484), запрете матерной брани (1648) (Там же. С. 43). В 1648 г. было решено прекратить торговлю табаком (СГГД. Т. 3. С. 443). В 1649 г. вышел царский указ, запрещавший неблагочестивые народные обычаи: скоморошество, «бесчинные» пляски, катание на досках и качелях, кулачные бои, пьянство, чародейство, гадания, зернь, карты, шахматы (АИ. Т. 4 С. 124–126). В 1649 г. государство исключило азартные игры из числа законных промыслов, с которых брались налоги, прекратилась практика передачи азартных игр на откуп (см.: *Веселовский*. 2008. С. 330). В 1650 г. вышел указ об оказании почестей священникам, несущим Св. Дары. Все эти распоряжения отражали программу боголюбцев по исправлению народной жизни.

Окончание периода активной деятельности боголюбцев связано с их крупнейшим достижением — поставлением Новгородского митр. Никона на патриаршую кафедру в 1652 г. Усиление влияния патриарха Никона на царя привело к снижению роли боголюбцев. После начала богослужебной реформы среди ревнителей началось размежевание на сторонников и противников реформы. Архиереи из числа ревнителей в большинстве приняли реформу, как и негласный лидер боголюбцев протопоп Стефан Вонифатьев. Единственный епископ, выступивший против реформы на Соборе в 1654 г.,— Павел Коломенский — был лишен кафедры и отправлен в ссылку, где и умер. Провинциальные протопопы стали наиболее последовательными противниками реформы, их деятельность постепенно приобрела протестный характер и привела к началу *старообрядчества*. Большинство из них были осуждены: в 1653 г. за отказ принять «новые книги» в ссылку были отправлены Неронов (сначала в Новоспасский, позднее в *Кандалакшский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь*), Аввакум (в Сибирь), муромский протопоп Логгин был лишен сана.

Ист.: ААЭ. Т. 3, 4; Житие Григория Неронова, сост. после его смерти // МДИР. 1875. Т. 1. С. 243–305; Деяние Московского церк. Собора 1649 г. // *Белокуров С. А.* Из духовной жизни моск. об-ва XVII в. М., 1902. С. 29–52; *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церк. беспорядками, отголосками язычества и пороками в рус. быту XVII в.: (Челобитная нижегородских священников 1636 г. в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // ЧОИДР. 1902. Кн. 2. Смесь. С. 1–31; *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исслед. и тексты. М., 1963; Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и др. его сочинения. Архангельск, 1990; *Понырко Н. В.* Три жития — три жизни: Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова: Тексты, статьи, коммент. СПб., 2010.

Лит.: *Каптерев Н. Ф.* Патр. Никон и его противники в деле исправления церк. обрядов. М., 1887. Вып. 1: Время патриаршества Иосифа; *он же*. Патр. Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909. Т. 1; *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905²; *Румянцева В. С.* Кружок Стефана Вонифатьева // Общество и гос-во феод. России. М., 1975. С. 178–189; *она же*. Народное антицерк. движение в России в XVII в. М., 1986; *Понырко Н. В.* Обновление Макариева Желтоводского мон-ря и новые люди XVII в.– ревнители благочестия // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 58–69; *Зеньковский С. А.* Рус. старообрядчество: Духовные движения XVII в. М., 1995; *Лобачёв С. В.* К вопросу о ранней биографии патр. Никона // Средневек. Русь: Сб. науч. ст. к 65-летию со дня рожд. проф. Р. Г. Скрынникова. СПб., 1995. С. 52–69; *он же*. Патр. Никон. СПб., 2003; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемич. богословие Киевской митрополии. Новосиб., 1998; *Ромодановская Е. К.* Стефан Вонифатьев // СККДР. 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 500–503; *Морохин А. В.* О происхождении царского духовника Стефана Вонифатьева // Мининские чт.: Мат-лы науч. конф. (29–30 окт. 2004 г.). Н. Новг., 2005. С. 250–252; *он же*. К истории ранней деятельности «ревнителей древнего благочестия» // Рос. история. 2010. № 6. С. 115–120; *он же*. Протопоп Спасо-Преображенского собора в Н. Новгороде Конон Петров: Мат-лы к биографии // ОФР. 2013. Вып. 16. С. 316–322; *Веселовский С. Б.* Московское гос-во, XV–XVII вв.: Из науч. наследия. М., 2008. С. 330–351; *Лавров А. С.* Новые данные о «ревнителях благочестия»: Док-ты РГАДА. 1649–1650 гг. // ИА. 2008. № 1. С. 195–211; *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало раскола. М., 2010; *Кошелева О. Е.* Феномены школы и ученичества в правосл. культуре: Проблема изуч. моск. училищ XVII в. // Религ. образование в России и Европе в XVII в.: Сб. ст. М., 2011. С. 82–94; *Живов В. М.* Два этапа дисциплинарной революции в России XVII и XVIII ст. // Cahiers du monde russe. P., 2012. Vol. 53. N 2/3. P. 349–374; *Беляков А. В., Лавров А. С., Морохин А. В.* Новые мат-лы к биографии протопопа Даниила Темниковского // ОФР. 2016. Вып. 19. С. 364–394; *Белякова Е. В.* Рус. дискуссии XVII в. о единогласии и новое благочестие // Электр. науч.-образоват. ж. История: 2016. Т. 7. Вып. 9(53) [Электр. ресурс: history.jes.su/s207987840001752-6-1].

И. А. Устинова

РЕВОКА́Т, мч. Карфагенский (пам. 1 февр.; пам. зап. 7 марта) — см. в ст. *Перпетуя, Сатур (Сатир), Ревокат, Сатурнин (Саторнил), Секундул (Секунд) и Фелицитата (Филицитата)* († 203), мученики Карфагенские.

«РЕВОЛЮ́ЦИЯ И ЦЕ́РКОВЬ», антирелиг. журнал Народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР. Издавался в 1919–1924 гг. в Москве *Отделом по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»* (Ликвидационным отделом) НКЮ

тиражом 30–40 тыс. экз., объем номеров колебался от 3 до 7 печатных листов. Обозначенный как ежемесячный, журнал «Р. и ц.» фактически никогда не выходил регулярно из-за материальных и организационных трудностей в период гражданской войны и послевоенной разрухи. В янв.—авг. 1919 г. вышло 4 номера «Р. и ц.», в т. ч. 2 строенных (№ 3/5 и 6/8). В 1920 г. журнал не выходил; датированный этим годом счетверенный номер (№ 9/12) фактически вышел в марте 1921 г. В 1922 и 1923 гг. было выпущено по одному строенному (№ 1/3) номеру журнала, последний, сдвоенный номер (№ 1/2) вышел в 1924 г. Ответственным редактором (зав. редакцией) «Р. и ц.» все время существования издания являлся руководитель Ликвидационного отдела П. А. *Красиков,* который регулярно выступал в журнале в качестве автора редакционных статей. Также постоянным автором журнала был занимавший должность помощника зав. редакцией сотрудник Ликвидационного отдела М. В. Галкин (псевд. Горев). В журнале сотрудничали наркомы просвещения А. В. *Луначарский* и здравоохранения Н. А. Семашко, зам. наркома юстиции П. И. Стучка, публицист И. И. Скворцов-Степанов, Ф. Н. Олещук (впосл. ответственный секретарь *Союза воинствующих безбожников*) и др. партийные и советские деятели.

Основными темами публикаций в «Р. и ц.» были сообщения об антицерковных митингах, о закрытии по требованию местных жителей мон-рей и храмов, об организации в их помещениях рабочих клубов; материалы о разоблачении контрреволюционной деятельности церковных иерархов и др. представителей духовенства, об их «связях с врагами советской власти», очерки о судебных процессах над «церковниками»; сообщения об обнаруженных в мон-рях и храмах запасах продовольствия и различных ценностей, о корыстолюбии и моральной нечистоплотности священнослужителей, об их попытках использовать в своих целях народные суеверия и предрассудки. Особое внимание в «Р. и ц.» уделялось освещению проводимой в то время в стране кампании по *вскрытию мощей;* печатались подробные отчеты об обнаруженных «фальсификациях, при помощи которых служители культа обманывали народные массы». Помимо проведения примитивной («поверхностной», по определению авторов издания) антицерковной пропаганды ж. «Р. и ц.» ставил задачу «серьезного обсуждения религиозного вопроса», поскольку «религия... в ее историческом значении не есть собрание глупых выдумок, басен и чепухи, как изображают ее некоторые буржуазные и анархические вульгарные писатели» (*Красиков П.* Крестьянство и религия // РиЦ. 1919. № 6/8. С. 1). В задачи «Р. и ц.» как печатного органа Ликвидационного отдела НКЮ входили разъяснение мероприятий советской конфессиональной политики, координация работы органов власти с религ. объединениями. В «Р. и ц.» публиковались офиц. документы, связанные с религ. политикой, информация о работе территориальных подразделений Ликвидационного отдела в разных городах и губерниях. По общему уровню публикаций ж. «Р. и ц.» ориентировался скорее на сотрудников советских учреждений и агитаторов-антирелигиозников, чем на массового читателя.

В 1920 г. в серии «Антирелигиозная библиотека журнала «Революция и церковь»» было опубликовано неск. брошюр постоянных авторов «Р. и ц.» (Красикова, Галкина, И. А. Шпицберга и др.). В февр.—авг. 1921 г. в качестве приложения к журналу было издано 5 номеров стенной газ. «Революция и церковь» (общий тираж — 180 тыс. экз.). Газета вывешивалась в казармах, в рабочих клубах, в школах, на фабриках и в больницах, расклеивалась на заборах и афишных тумбах. Также в качестве приложения к ж. «Р. и ц.» в 1922 г. выпускалась ежемесячная (затем еженедельная) газ. «Наука и религия». Всего было выпущено 17 номеров (общий тираж — 125 тыс. экз.). В 1924 г. в связи с упразднением Отдела по проведению декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» НКЮ издание «Р. и ц.» было прекращено. По мнению исследователей, на это повлияло и то, что журнал имел узкую направленность и не был рассчитан на широкую аудиторию (*Метель.* 2013. С. 44). Ранее постановлением Антирелигиозной комиссии (см. *Комиссия по проведению отделения церкви от государства*) ЦК РКП(б) от 28 нояб. 1922 г. было закрыто издание «Наука и религия», вместо к-рого было решено выпускать массовую антирелигиозную газету (см. ст. *«Безбожник»*).

Лит.: Православие: Слов. атеиста. М., 1988. С. 197; *Маленков В. В.* Антирелиг. печать в СССР (довоенный период) // Власть и управление на Востоке России. Хабаровск, 2009. № 1. С. 98–126; *Метель А. В.* Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1917–1941) // Вестн. Омского ун-та. 2013. № 1. С. 43–47.

Д. Н. Никитин

РЕ́ГЕЛЬ Василий Эдуардович (Андреас Фридрих Вильгельм) (9.12. 1857, С.-Петербург — 1.12.1932, Ковно, ныне Каунас, Литва), магистр всеобщей истории (1892); член-кор. Императорской АН (1898); ректор Воронежского ун-та (1918–1925). Род. в семье ученого-ботаника, директора Императорского ботанического сада Эдуарда Людвиговича (Эдуарда Августа) Регеля; потомственного дворянина из нем. семьи кальвинистского (реформатского) исповедания; помещика Елизаветпольской, Минской, Петербургской и Смоленской губерний. Окончил реформатское уч-ще в С.-Петербурге (1875), историко-филологический фак-т С.-Петербургского ун-та (1875–1880). Занимался слав. историей под рук. проф. В. И. Ламанского. В 1884–1887 гг. находился в заграничной командировке для работы в архивах и б-ках, посетил Афины, Патмос, К-поль, Берлин, Лейпциг, Париж, Рим, Вену, Барселону, Оксфорд, слушал лекции Т. Моммзена, В. Ваттенбаха, К. П. В. Мауренбрехера и др. выдающихся ученых того времени. Приват-доцент С.-Петербургского ун-та (с 1888); читал лекции по истории Византии. Летом 1889 г. отправился в командировку для работы в б-ках Венеции и Вены; по собранным материалам опубликовал ряд работ по визант. истории, эпиграфике и палеографии. В 1890 г. была издана магист. дис. Р. «Критическое исследование о хронике Козьмы Пражского».

В 1913 г. переехал в Юрьев (Дерпт, ныне Тарту, Эстония); 1 авг. 1914 г. был избран ординарным профессором по кафедре всеобщей истории на историко-филологическом фак-те Юрьевского ун-та; с 10 окт. 1917 г. заслуженный профессор ун-та. С 1914 г. попечитель, позднее директор Высших жен. курсов.

В 1918 г. в связи с оккупацией Прибалтики немцами ун-т был эвакуирован в Воронеж и переименован

в Воронежский; Р. стал его 1-м ректором; работал в музее древностей и изящных искусств ун-та. Впосл. эмигрировал в Литву.

Р. занимался историей Византии и славянского мира. В результате поездок по б-кам Востока и Европы он накопил большой палеографический и архивный материал, на основе к-рого проводил исследования. В 1895 г. по поручению Порфирьевской комиссии начал готовить к изданию копии с Афонских актов, сделанные еп. *Порфирием (Успенским)*. Осенью 1896 г. работал на Св. Горе *Афон* вместе с Ф. И. Успенским: им была скопирована монодия на падение К-поля *Иоанна Евгеника* (Ath. Vatop. 367), схолии из рукописи Vatop. 608 (труды *Иосифа Вриенния*), 574 (речи архиеп. *Феофилакта Болгарского*) и акты мон-ря *Ватопед*, отсутствующие в записях еп. Порфирия. От ученого и библиотекаря *Русского во имя великомученика Пантелеимона монастыря* схим. Матфея (Ольшанского) Р. получил копии мн. афонских актов, в т. ч. фотографии 61 документа Пантелеимонова мон-ря, подготовленные в 1873 г. для архим. *Антонина (Капустина)* в ходе работы над 1-м изданием актов Пантелеимонова мон-ря. Использовал Р. и снимки П. И. Севастьянова, часть к-рых хранится в его архиве. В сотрудничестве с В. Н. Кораблёвым, Л. Пти и Э. Г. Курцем Р. издал 6 томов документов Афонских монастырей (*Ксенофонта, Пантократора, Зограф, Эсфигмен, Хиландар* и *Филофея*). В 1894 г. вместе с В. Г. *Васильевским* он стал основателем научного ж. «Византийский временник»; с 1899 по 1915 г. был его главным редактором; в 1915–1918 гг. редактировал издание «Византийское обозрение».

Соч.: Учредительные грамоты Пражской епархии // Сб. ст. по славяноведению, сост. и изд. учениками В. И. Ламанского. СПб., 1883. С. 265–330; О хронике Козьмы Пражского. СПб., 1890; Хрисовул имп. Андрея Палеолога 13 апр. 1483 г. // ВВ. 1894. Т. 1. Вып. 1. С. 151–158; О составлении перечня визант. грамот и писем // Там же. С. 249–252; Год первого нашествия русских на К-поль // Там же. С. 258–259; О трудах болг. архиеп. Димитрия Хоматиана // Там же. С. 259; Хрисовулы афонского мон-ря Ватопед. СПб., 1898; Über die Chronik des Cosmas von Prag.: Diss. Dorpat, 1892. Изд.: Analecta Byzantino-Russica. Petropoli; Lipsiae, 1891; Actes de l'Athos. St.-Pb., 1903. Vol. 1: Actes de Xénophon / Ed. R. P. L. Petit; Vol. 2: Actes du Pantocrator / Ed. R. P. L. Petit. 1906. Vol. 3: Actes d'Esphigménou / Ed. R. P. L. Petit, W. Regel; 1907. Vol. 4: Actes de Zographou / Ed. W. Regel, E. Kurtz, B. Korablev; 1911. Vol. 5: Actes de Chilandar. Pt. 1: Actes grecs / Ed. R. P. L. Petit; 1915. Pt. 2: Actes slaves / Ed. B. Korablev; 1914. Vol. 6: Actes de Philothée / Ed. R. P. L. Petit, W. Regel, E. Kurtz, B. Korablev. (ВВ; Т. 10. Прил. 1–2; Т. 12. Прил. 1; Т. 13. Прил. 1; Т. 17. Прил. 1; Т. 19. Прил. 1; Т. 20. Прил. 1).

Ист.: СПбФИА РАН. Ф. 2. Оп. 17. Д. 106; Ф. 127. Оп. 1. Д. 115; Личный фонд // РГИА. Ф. 1033. Оп. 1. Д. 1–159 (дневник и записные книжки с заметками о путешествии в Грецию в 1885–1887 гг.; черновые мат-лы по истории Византии и славян; выписки и фотокопии док-тов Патмосского и афонских мон-рей; переписка по изданию «Византийского временника» с учеными-византинистами).

Лит.: *Жебелев С. А.* В. Э. Регель // Вест. АН СССР. 1933. № 5. С. 51–54; Тр. Ин-та славяноведения АН СССР. Л., 1934. Т. 2. С. 399–400; *Lapteí a L. P.* V. E. Regel — rusky badatel Kosmy Prazskeho // Slovanský Přehled. Praha, 1977. Roč. 63. Číslo. 2. S. 170–176; *она же (Лаптева Л. П.).* Регель В. Э. // Славяноведение в дорев. России: Библиогр. слов. М., 1979. С. 291; *она же.* В. Э. Регель как византинист // Византия. Средиземноморье. Слав. мир. М., 1991. С. 130–140; *Медведев И. П.* В. Э. Регель как основатель и редактор «Византийского временника» // Архивы рус. византинистов в С.-Петербурге / Ред.: И. П. Медведев. СПб., 1995. С. 157–180; *Чернобаев А. А.* Историки России XX в.: Библиогр. словарь. М., 2005. Т. 2. С. 2; *Gerd L. A.* Russian Research Work in the Archives of Mount Athos // ТМ. 2019. Vol. 23. Pt. 2: Lire les Archives de l'Athos. / Éd. O. Delouis, K. Smyrlis. P. 527–551.

Л. А. Герд

РЕ́ГЕНТ, название руководителя церковного хора. В средние века в Зап. Европе лат. словом regens (правящий, управляющий) называли временного правителя при несовершеннолетнем, болеющем или отсутствующем монархе, а также педагога, имеющего высокую квалификацию. Как обозначение музыканта, управляющего хоровым коллективом, этот термин стал использоваться, по-видимому, не ранее XVII в. Напр., на землях Габсбургской монархии одним из названий руководителя католич. хоров в этот период было нем. Chorregent (регент хора), а лат. наименование regens chori присутствует в титулах церковных композиторов и музыкантов из монашеских орденов, напр. словенца-иезуита Я. К. (И. Б.) Долара (директора высшего иезуитского ин-та в Любляне, до 1661 Р. в Дьёре, Венгрия), чехов-францисканцев Ч. Вануры (органист ц. св. Иакова в Праге в 1732–1736) и А. Гисселя (Р. в Вене с 1726).

В русской церковнопевч. практике XVI–XVII вв. по отношению к руководителю хора (от приходского храма до *государевых певчих дьяков*) употреблялись термины *«головщик»* и *«уставщик»*, в укр. партесной практике XVII в.— также «вспевак» (напр., так назван в 1656 певец хора Киевского митр. *Сильвестра (Косова)* Василий Пикулинский, знающий «начальство партесному пению»). По мнению И. А. *Гарднера,* Р. стали называть руководителей хоров, исполнявших именно новое *партесное пение.* Напр., в 60-х гг. XVII в. «регентами музыки» названы униат. монахи Елисей Ильковский и Иларион Скражинский, проживавшие в *Жировицком (Жировичском) в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре,* в 70-х гг.— руководитель хора униат. митр. Киевского и Галицкого Киприана *Жоховского* Фома (Томаш) Шеверовский. В 1666 г. в Москве вместе с архиеп. Черниговским и Новгород-Северским *Лазарем (Барановичем)* побывала его «капелла», состоявшая из «регента Симеона [Пекалицкого] и восьми певчих». Р. могли уже не принадлежать к клиру и занимались пением не только как частью богослужения, но и как видом музыкального искусства, звучавшего и вне стен храмов и связанного с многообразной деятельностью *братств православных.*

В Россию термин «регент» стал постепенно проникать вместе с партесным пением, к-рое митр. *Никон* (*Минов;* впосл. патриарх) ввел еще в Новгороде. В нач. 1652 г. от имени царя Алексея Михайловича были приглашены из Киева в Москву лучшие певцы и «руководители партесного пения» — киевлянин Ф. Я. Тернопольский с 10 певчими, а через месяц прибыл еще один партесный хор из 9 киевлян (*Разумовский.* 1868. С. 210). Тем не менее английский врач С. Коллинз, живший в 1659–1666 гг. в Москве, еще не называет руководителя хора певчих дьяков Р., хотя свидетельствует, что видел у него партитуры хоровых произведений. Пополнение главных российских хоров в Москве, а затем и в С.-Петербурге певчими и Р. с Украины продолжилось в последующие годы. Они получали места в придворных хорах, где им поручалось руководство хором и обучение партесному пению, к-рое стало вытеснять более ранние виды многоголосия — *строчное пение* и *демественное пение.* Так, в 1714 г. 5 певчих и Р. Иван Поповский прибыли из г. Глухова в С.-Петербург для придворного хора имп. Екатерины II.

Одно из первых упоминаний термина «регент» в офиц. российских документах относится к 1741 г.: 14 янв.

заместитель гетмана генерал-аншеф Дж. Кейт сообщал в кабинет о целях работы школы для певчих, учрежденной по указу имп. Анны Иоанновны от 21 сент. 1738 г. в Глухове: «Набирать со всей Малой России из церковников, также из казачьих и мещанских детей и прочих... и велеть их регенту обучить киевскому и партесному пению...» В то время Р. этой школы был Федор Яворовский, обучивший и представивший для отсылки в С.-Петербург 11 воспитанников. В *Придворной певческой капелле,* руководителями к-рой становились и выпускники глуховской школы, напр. Р.-малороссы М. Ф. Полторацкий и Д. С. *Бортнянский,* название «регент» использовалось для опытных певчих, к-рым временно поручали управление хорами в церквах Придворного ведомства, а также стало синонимом для обозначения ее руководителя, официально в XVIII в. называвшегося уставщиком.

До сер. XIX в. подготовка церковных Р. сводилась к певч. практике. В 1846 г. при капелле по инициативе ее директора А. Ф. *Львова* были организованы регентские классы, указом Синода предписывалось всем епархиальным архиереям направлять в капеллу способных певчих для получения регентского образования. С этого времени учителями пения и Р. хоров могли быть только получившие соответствующие аттестаты от капеллы. Аттестаты делились на 3 разряда (для сдавших экзамены соответственно за 1, 2 или 3 года обучения): аттестат Р. 3-го разряда давал право разучивать с хором только обиходные песнопения *придворного напева,* но запрещал обучать нотной музыке, написанной композиторами, и сочинять церковную музыку; аттестат Р. 2-го разряда позволял обучать хор не только придворному уставному пению, но и петь произведения разных композиторов, музыка к-рых прошла через цензуру капеллы; аттестат Р. 1-го разряда, кроме вышеуказанных прав, давал возможность Р. самому сочинять музыку и после ее экспертизы в капелле исполнять со своим хором. После аттестации Р. обязан был раз в 4 года приезжать в капеллу, чтобы продемонстрировать знание придворного напева. Синод не позволял необразованным Р. обучать клиросы придворному напеву, требовал от руководителей епархий, чтобы Р. их приходов прошли курс в капелле и были соответствующим образом аттестованы. На первых порах в обучении регентскому делу не было системы, отсутствовала специальная программа. Поступившие обучались регентскому делу у учителя пения капеллы, занятия носили характер частных уроков, мн. предметы отсутствовали, по окончании курса директор капеллы лично экзаменовал учащихся. Капелла в то время была единственной школой регентского искусства, где можно было получить теоретические знания и практические навыки, необходимые для руководства хором. В 1884 г. регентские классы были реорганизованы. Разработкой программ занимался Н. А. *Римский-Корсаков,* служивший помощником управляющего капеллой. Согласно новому «Положению...» в регентские классы принимали лиц всех сословий не моложе 14 лет, имевших образование не ниже 2-классного уч-ща, обладающих муз. слухом и достаточными муз. способностями. Полный курс продолжался 5 лет и приравнивался к консерваторскому образованию, экстернат не допускался. Воспитанникам, выдержавшим испытания, выдавались свидетельства 3 разрядов.

В 1857 г. при Синодальном хоре в Москве получило офиц. статус *Синодальное училище церковного пения* — среднее, а позднее высшее специальное муз. учебное заведение, к-рое стало крупнейшим центром научного исследования церковного пения и подготовки кадров учителей пения и Р. высокой квалификации. К кон. XIX в. Синодальное уч-ще под рук. директора С. В. *Смоленского* разработало учебную программу, в к-рую было включено изучение безлинейной симиографии и истории церковного пения. В 1898 г. решением Государственного совета Синодальное уч-ще было официально признано средним учебным заведением с соответствующими правами гражданской и военной службы. Регентское отделение было верхней (после певческого) ступенью образования в Синодальном уч-ще (с 6-го по 9-й класс) и состояло из младшего и старшего подразделений. Выпускники Придворной капеллы и Синодального уч-ща становились либо руководителями церковных хоров, либо преподавателями хорового пения в учебных заведениях всей страны. Это обстоятельство содействовало тому, что рус. хоровое пение к нач. XX в. достигло такого высокого художественного и профессионального уровня, что стало широко известно и популярно за пределами России.

Автор «Словаря православного русского церковного пения» Д. С. Семёнов разделил Р. дореволюционных церковных хоров на 6 категорий. 1. Р. крупнейших ведомственных хоров — Придворной капеллы и *Синодального хора* — одновременно были преподавателями муз. предметов в своих учреждениях, основной их обязанностью было художественное руководство хором на богослужении и на духовных концертах; они обладали правами гос. служащих. 2. Р. достаточно многочисленных (от 40 до 150 певчих) архиерейских хоров, содержавшихся епархиальными архиереями; часто одновременно эти Р. были преподавателями епархиальных духовно-учебных заведений. 3. Р. частных хоров, содержавшихся частными лицами или самими Р. либо состоявших из квалифицированных любителей (как хор П. Г. *Чеснокова*). 4. Р. небольших столичных хоров, соборов и церквей уездных городов могли быть весьма разного уровня подготовки. 5. Р. домовых церквей духовных учебных заведений, как правило, становились преподаватели или ученики старших классов этих заведений, а Р. домовых церквей светских учебных заведений — учителя пения. 6. Категория Р. сельских церквей была весьма разнообразной по составу: члены клира (священно- и церковнослужители), учителя, бывш. певчие и др.

Помимо офиц. учебных заведений в нач. XX в. важной была роль в регентском образовании общественных и частных инициатив в этой области. Так, в 1907 г. в С.-Петербурге Смоленский организовал регентское уч-ще. Проходили съезды Р. церковных хоров, многочисленные регентские и регентско-учительские курсы под рук. П. А. *Петрова-Бояринова,* А. В. *Никольского,* А. Н. *Карасёва,* А. В. *Касторского,* А. Д. *Городцова* и др., в т. ч. организованные и поддерживавшиеся *обществами церковнопевческими.* Значительную помощь в повышении уровня образования и в обмене опытом между Р. в кон. XIX — нач. XX в. оказали журналы, посвященные церковному пению и смежным дисциплинам: «Хо-

ровое и регентское дело», «Русская музыкальная газета», «Музыка и пение» и др. (см. в ст. *Журналы церковнопевческие*). Областью деятельности Р. в нач. XX в. были и духовные концерты, одним из организаторов к-рых с 1916 г. было Общество распространения хорового церковного и светского пения.

В советский период развитие регентского образования было прервано; в 30-х гг. XX в. в обеих столицах почти не осталось профессиональных церковных хоров. В 50-х гг. в возрожденных духовных школах появились регентские кружки, в 1967 г. открылось регентское отделение при ЛДА, 2 года спустя — при МДА. В последние 30 лет были образованы регентские фак-ты при духовных школах, регентские школы и курсы, стали проводить регентские съезды. При обсуждении проблем регентского дела часто высказывалось мнение, что в регентских школах нет достаточной подготовки по профессиональным муз. дисциплинам; в то же время Р., окончившим светские муз. учебные заведения, часто не хватает подготовки в области церковных наук, поэтому во мн. рус. храмах звучит пение, не соответствующее национальной богослужебно-певч. традиции. В последние годы в РПЦ вырабатывается образовательный стандарт для обучения Р. В наст. время среднее регентское 3-годичное образование можно получить в епархиальных духовных семинариях, высшее (бакалавриат) — на регентском фак-те МДА и на фак-те церковных искусств СПбДА; в ПСТГУ представлены все ступени образования (хоровое уч-ще, бакалавриат, специалитет, аспирантура). В 2016 и 2019 гг. в Москве прошли I и II Международные съезды регентов и певчих РПЦ, в 2016 г. образован Церковно-общественный совет при патриархе Московском и всея Руси по развитию рус. церковного пения.

Арх.: Регент // *Семёнов Д. С.* Словарь правосл. рус. церк. пения. Кукарка-на-Вятке, 1961. Ркп. Лит: *Коллинз С.* Нынешнее состояние России (1658–1666) // РВ. 1841. № 7. С. 173; *Разумовский Д. В., свящ.* Церковное пение в России. М., 1868. Вып. 2. С. 211; *Шушерин И. К.* Известие о рождении и воспитании и о житии свят. Никона, патр. Московского и всея России. М., 1890. С. 20; Регент // ЭС. 1899. Т. 26. С. 454; *Преображенский А. В.* Культовая музыка в России. Л., 1924. С. 66–67; *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России. М.; Л., 1928. Т. 2. Вып. 4. С. 28; *Гусин И. Л., Ткачёв Д. В.* Гос. Акад. капелла имени М. И. Глинки. Л., 1957. С. 21–22, 139; *Гарднер.* Богослужебное пение. 1998. Т. 2. С. 59–67, 125; *Глухов Л. В.* Моск. Синод. уч-ще церк. пения: Дирижерско-хоровое образование России и пед. деятельность В. С. Орлова (кон. XIX – нач. XX ст.). Пермь, 2001. С. 9; *Карпов Ю. С.* Современная регентская практика: Хормейстерский аспект: Дис. Каз., 2006. С. 19, 50; *Ковская М. А.* О церк. пении в духовных школах 1946–1960-х гг. // Тр. МРПС, 2002–2003. М., 2006. С. 413–421; *Пляскина Е. В.* Развитие отеч. церковно-певч. образования // Мир науки, культуры, образования. Горно-Алтайск, 2007. № 1(4). С. 37–43; *Дабаева И. П.* О воспитании и образовании регентов и церк. певчих в совр. учеб. заведении // Южно-Рос. муз. альманах, 2007. Р.-н/Д., 2008. С. 129–131; *Тугаринов Е. С.* Русские регенты. М., 1915. 2 т.; *Скобелина Н. А., Колоскова И. В.* Институциализация регентского образования в совр. России // Образование личности. М., 2016. № 4. С. 164–170; *Королёва Т. И., Перелешина В. Ю.* Регентское мастерство: Учеб. пособие. М., 2017; *Дружинина Е. М., Штенникова Е. Г.* Развитие регентского образования в России // Молодежь и науч.-техн. прогресс: Сб. докл. XI междунар. науч.-практ. конф. студентов, аспирантов и молодых ученых: В 4 т. / Сост.: В. Н. Рощупкина, В. М. Уваров. Губкин, 2018. Т. 4. С. 70–74; *Кузьминский И.* История церк. музыки через призму деятельности украинско-белорус. митрополитов и епископов XVII в. // Journal of the Intern. Society for Orthodox Church Music. Joensuu, 2018. Vol. 3. P. 22–38; *Касторнова В. А.* Глуховская певч. школа как первый опыт системности в рос. муз. образовании // Муз. образование: история и современность: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. 2019. С. 163–167.

Н. А. Щепкина

РЕГИ́Н [Ригин; греч. Ῥηγῖνος] (IV в.), сщмч. (пам. греч. 25 февр.), еп. Скопелоса. Мученичество Р. не сохранилось. Самым древним источником сведений о нем является сказание в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), помещенное под 24 и 25 февр. Согласно этому тексту, Р. род. в Элладе в семье благочестивых христиан. Родители воспитали сына в христ. добродетелях, он с юности отличался богобоязненностью и любовью к Свящ. Писанию. По достижении соответствующего возраста был поставлен во диаконы, затем — во иереи и через нек-рое время был рукоположен во епископа о-ва Скопелос (архипелаг Сев. Спорады). Принимал участие в Соборе в г. Сардика (ныне София, Болгария) в 343 г., где обличал ереси. После Собора вернулся на свою кафедру. Во время начавшегося гонения на христиан был обезглавлен по приказу префекта Эллады (SynCP. Col. 488, 490).

В тексте не сказано, при каком императоре пострадал Р. Память Р. есть также под 17 окт., без сказания, но с сообщением, что он пострадал при имп. Диоклетиане (284–305) (SynCP. Col. 148); это явная ошибка, т. к. в таком случае Р. не мог принимать участие в Соборах правосл. Церкви. После 343 г. преследования православных имели место при имп. *Констанции II* (337–361), который придерживался арианства, а против этой ереси гл. обр. и выступал Р., гонения были и при имп. *Юлиане Отступнике* (361–363).

Совр. греч. агиографическая традиция, сформированная уже ко времени деятельности прп. *Никодима Святогорца* († 1809), относит мученическую кончину Р. к гонениям при имп. Юлиане, а именно к 362 г. Местом рождения святого считается г. Левадия в Беотии. Эллада в синаксарном сказании — вероятно, название визант. фемы «Эллада», куда входила и Беотия; т. о., сказание составлено уже после возникновения фемного устройства, т. е. не ранее сер. VII в.

Р. упомянут у историков XI и рубежа XI и XII вв. Иоанна *Скилицы* и *Георгия Кедрина* как участник *Вселенского I Собора* в Никее (325) совместно со свт. *Ахиллием,* еп. Ларисским († ок. 330; пам. 15 мая). Далее Скилица сообщает о перенесении мощей Ахиллия в 986 г. в столицу Болгарии г. Преспу (совр. Айос-Ахилиос на оз. Микри-Преспа) болг. царем Самуилом. Упоминание при этом Р. и Диодора, еп. Триккского,— только 2 архиереев из всех участников Никейского Собора — иногда трактуется и как свидетельство перенесения в Преспу и мощей Р., однако прямо Скилица об этом не говорит (*Scyl.* Hist. VIII 11). Традиция также приписывает Р. родство со свт. Ахиллием, еп. Ларисским, и со свт. *Икумением,* еп. Триккским (Трикальским) (IV в. (?); пам. греч. 3 мая). Согласно преданию, мощи Р. были в 1305 или 1538 г. перенесены из Преспы на Кипр. По мнению Д. Стьернона, почитание Р. на Кипре смешано с почитанием одноименного мученика предположительно III–IV вв. (см. в ст. *Регин и Орест,* великомученики Кипрские (пам. кипр. 20 авг.)) или же с почитанием одноименного епископа Кипрского, присутствовавшего на Соборе в Эфесе в 431 г.

Считается, что Р. мученически скончался на о-ве Скопелос в местечке под названием Палео-Ефири («Старый мост»), неподалеку от которого он и был похоронен. По данным иером. Макария Симонопетрского, в XIX в. частицы мощей Р. были возвращены с Кипра на Скопелос.

Они хранятся в мон-ре, посвященном Р. Мон-рь находится недалеко от г. Хора. Кафоликон обители построен в 1728 г. на месте древней ц. во имя Р. Святой почитается как покровитель Скопелоса.

В визант. синаксарях память Р. отмечена также под 24, 26 и 28 февр. В совр. Римский Мартиролог и в календарь РПЦ память Р. не включена.

Ист.: SynCP. Col. 492, 496; ActaSS. Febr. T. 3. Col. 500–501; PG. 117. Col. 325 [Менологий Василия II]; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 3. Σ. 319.

Лит.: *Δαπόντες Κ.* Ακολουθία του εν αγίοις πατρός ημών ιερομάρτυρος Ρηγίνου, επισκόπου Σκοπέλου. Αθήνα, 1902; *Αλέξανδρου Ά.* Βίος καὶ πολιτεία ἱερομάρτυρος Ῥηγίνου. Βόλος, 1953; *Sternon D.* Regino // BiblSS. T. 11. Col. 79–80; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 408; *Σύρος Κ.* Τιμή στον ιερομάρτυρα Άγιο Ρηγίνο επίσκοπο Σκοπέλου. Σκόπελος, 1975; *Αλέξιος (Σαμαρζής). αχιμ.* Βίος και Ακολουθίαι του Αγίου Ιερομάρτυρος Ρηγίνου Επισκόπου Σκοπέλου του Λεβαδέως. Λεβάδεια, 2001; *idem.* Βίος και Παρακλητικός Κανών του Αγίου Ιερομάρτυρος Ρηγίνου Επισκόπου Σκοπέλου του Λεβαδέως. Λεβάδεια, 2011; *Μακαρ. Συμεὼν.* Συναξαρι. Τ. 3. Σ. 816–818; *Καλλιανός Κ.* Ιστορικό σχεδίασμα περί της Μονής του Αγίου Ρηγίνου στη Σκοπέλο. Ιερά Μονή Αγίου Ρηγίνου, 2019.

О. Н. Афиногенова

РЕГИ́НА [лат. Regina] Галльская, Алезийская († 303–311?), св. (пам. зап. 7 сент.). Сведения о Р. содержатся в пространном Мученичестве, сохранившемся в неск. редакциях (BHL, N 7092–7094). Существуют также эпитомированные версии Мученичества Р. (BHL, N 7092–7096). Согласно тексту, автор Мученичества — некий христианин по имени Феофил, очевидец подвига святой. Он тайно посещал ее в темнице и выкупил у писцов записи суда над ней.

Согласно Мученичеству, Р. род. в Алезии Галльской (ныне Ализ-Сент-Рен, деп. Кот-д'Ор, Франция) в семье язычника по имени Климент, к-рый отдал ее на воспитание кормилице, жившей в 15 стадиях от города. После смерти матери Р. сильно привязалась к своей кормилице, и та, будучи христианкой, обратила ее ко Христу. Узнав об этом, отец возненавидел Р. Дева осталась жить у воспитательницы; она росла в благочестии и горячо почитала подвиги мучеников, к-рые во множестве претерпевали страдания за Христа во время происходивших тогда гонений. Когда Р. было 15 лет, ее, вышедшую пасти овец, случайно увидел префект Олибрий — язычник, проезжавший мимо по дороге из Массилии (совр. Марсель) в Алезию. Увидев красоту девы, он влюбился в нее и послал солдат поговорить с ней. Р., узнав, что ее хотят склонить к браку с язычником, начала громко молиться об избавлении от этого искушения. Посланные Олибрием воины донесли ему, что Р.— христианка. Тогда префект попытался побеседовать с ней сам, но и перед ним дева исповедала свою веру. Олибрий приказал отвезти ее в Алезию и бросить в темницу.

На следующий день он публично допросил Р. в городе, предлагал золото за отречение от веры, а также угрожал жестокими мучениями в случае отказа. Не добившись согласия девы, Олибрий отдал приказ обнажить ее, растянуть на дыбе и бить палками, однако святая пребывала в молитве и не чувствовала боли. Видя кровавые раны, к-рые наносили палачи прекрасной юной деве, все присутствовавшие плакали. Кто-то советовал Р. пожалеть свою молодость и отречься от Христа, но она оставалась твердой. Затем тело мученицы драли железными крюками, и раны ее были так ужасны, что Олибрий не мог смотреть на них. После пыток Р. отвели в тюрьму, где она молилась об укреплении в скорбях, и Господь послал ей видение: крест и голубя, который человеческим голосом возвестил мученице, что ей уже уготован венец на небесах.

На следующее утро Олибрий вновь попытался склонить Р. принести жертву идолам, причем весь город собрался посмотреть на суд. Мученица вновь отказалась повиноваться, и тогда ее опять обнажили и начали пытать. Желая утопить святую, префект приказал связать ее и бросить в огромный сосуд с водой. Однако по молитве Р. с неба сошел белый голубь, к-рый возложил на ее главу венец. Тогда узы, связывавшие святую, распались, и она не утонула, а осталась жива. Видя это, мн. люди в толпе (в различных версиях Мученичества — от 85 до 861 чел.) также уверовали во Христа. Разгневанный Олибрий приказал вывести святую за город и обезглавить. Р. попросила палача дать ей час отсрочки, чтобы она смогла попрощаться со своими братьями и сестрами по вере. Обратившись к собравшимся христианам, мученица просила их молиться о ее душе, чтобы она могла без ущерба миновать «начала и власти» бесовские (видимо, речь шла о воздушных *мытарствах*). После этого святая совершила последние молитвы и была усечена мечом, а ее душу ангелы зримым образом вознесли на небо.

Кончину Р., согласно одной из эпитомированных версий ее Мученичества, следует относить ко времени гонений Максимиана *Галерия* (303–311), однако историческая ценность этих данных сомнительна. Достоверной информации о времени кончины святой нет.

Почитание. Пространное Мученичество Р. представляет собой переработку Мученичества мц. *Марины (Маргариты)* Антиохийской (BHG, N 1055–1057; древний лат. перевод BHL, N 5303). Несмотря на замену нек-рых имен и перенос действия из Антиохии в Галлию, большинство эпизодов Мученичества воспроизведены практически дословно. Вероятно, Р. следует считать лицом легендарным, а сказание о ней — возникшим вслед. перенесения культа св. Маргариты в Галлию.

Известно о существовании в Алезии базилики во имя Р., где покоились мощи святой уже в сер. VIII в. (MartRom. Comment. P. 384). 24 марта 864 г. ее останки были перенесены в близлежащий монастырь Флавиньи, чему посвящено отдельное сказание (BHL, N 7097–7098). Впосл. была также составлена книга о посмертных чудесах мученицы (BHL, N 7099).

Литургическое почитание Р. впервые фиксируется в Иеронимовом Мартирологе под 7 сент. (MartHieron. P. 492). Под той же датой ее память указана и в «исторических» Мартирологах IX в.— Узуарда (MartUsuard. 1965. P. 298) и *Адона,* архиеп. Вьеннского (MartAdon. 1984. P. 302). Тот же день является днем памяти святой и в Римском Мартирологе кард. Цезаря *Бароция* (80-е гг. XVI в.) (MartRom. P. 384). Современная редакция Римского Мартиролога в этом отношении следует более ранним изданиям (MartRom. (Vat). P. 474).

В греч. и слав. традиции литургическое почитание Р. не сложилось. Нет ее памяти и в совр. Месяцеслове РПЦ.

Ист.: BHL, N 7092–7099; ActaSS. Sept. T. 3. P. 24–43; *Grignard F.* La vie de sainte Reine d'Alise. Dijon, 1880.

Лит.: *Boillon C.* Regina // BiblSS. Vol. 11. Col. 71–72.

П. А. Пашков

РЕГИ́Н И ОРЕ́СТ [греч. Ρηγῖνος καὶ Ὀρέστης] (III–IV вв.?), великомученики Кипрские (пам. кипрская 20 авг.). Ни древние, ни позднейшие синаксари не включают памяти Р. и О. Источниками сведений о них являются созданное на Кипре (вероятно, в XVIII в.) Мученичество и основанное на его тексте богослужебное последование (*Νεόφυτος.* 1995. Σ. 29).

Согласно этим источникам, Р. и О. были уроженцами Халкидона (по др. версии — Карфагена). Об их семьях ничего не известно, но, судя по всему, они были воспитаны как христиане, поскольку с юных лет проводили жизнь в вере и благочестии. Святые несли службу в рим. армии, причем Р. перед поступлением на службу раздал все свое имущество бедным, чтобы беспрепятственно посвятить себя добродетели. Он пребывал в строжайшем воздержании, питался только сухим хлебом и принимал пищу только раз в день. На его благочестие обратили внимание др. солдаты и донесли командующему Презентину, что Р. является христианином. Тот, вызвав к себе святого, потребовал, чтобы он принес жертву языческим богам, на что Р. ответил отказом и сказал, что приносит только одну жертву — жертву хваления единому Богу, Создателю неба и земли, и презирает идолов. Тогда командующий в гневе приказал 9 солдатам схватить и избить святого, но тот и под ударами прославлял Господа. Презентин повелел положить Р. нагим на раскаленную медную пластину, под к-рой горел огонь, но Господь обратил пламя в прохладную росу, так что святой остался невредим. Мучитель вновь попытался лестью склонить Р. принести жертву, но тот отказался и во всеуслышание назвал Презентина нечестивцем, поклоняющимся неправедным богам, и тогда командующий приказал сбросить Р. в мешке с корабля в море. Отплыв на 40 миль от берега, солдаты бросили святого за борт, но мешок чудесным образом разорвался и 2 дельфина вынесли мученика на берег. Множество людей собрались у моря, чтобы увидеть это чудо. В это время друг Р., святой О., проповедовал там язычникам. Увидев чудо, многие из присутствовавших уверовали в Иисуса Христа и прославили Бога. Тогда командующий распорядился бросить в темницу Р. и О. и многих обратившихся, чтобы на следующий день предать их казни. В темнице святые наставляли людей в вере и благочестии. Когда наступил рассвет, все узники пребывали в молитве; внезапно явился ангел, открыл двери темницы, и каждый заключенный удалился туда, куда призывала его благодать Божия.

Р. и О. вместе с еще неск. обращенными отправились на Кипр, где рассеялись по городам и деревням, проповедуя Христа. Однажды Р. и О. прибыли в дер. Фасула, неподалеку от Лимасола, где в то время был центр идолопоклонства. Там после долгих мучений они и были обезглавлены, их останки были тайно погребены благочестивыми христианами. Впоследствии мощи мучеников были обретены одним из местных священников. У их захоронения совершалось множество чудес.

Историческая ценность источников, повествующих о Р. и О., крайне сомнительна; сказание о них впервые издано в 1902 г. в Лимасоле по рукописи, переписанной кипрским свящ. Христодулом в 1837 г. с оригинала XVIII в. (Ibidem). Оно основано на устной традиции и, вероятно, имеет легендарный характер. В пользу неисторичности сказания также говорит, в частности, само Мученичество, где указано, что по-латински имя Р. звучало как Вономиликс и что оно якобы переводится на греческий как Регин. Однако само имя Регин в действительности латинское, а более нигде не встречающееся именование Вономиликс представляет собой искаженное лат. bonus miles (хороший солдат) и является произвольным измышлением составителя текста Мученичества.

В 1305 или 1538 г. на Кипр были перенесены мощи сщмч. *Регина,* еп. Скопельского (IV в.). Можно предположить, что в связи с этим в народном сознании сложилось повествование о св. мученике, якобы пострадавшем на Кипре в III–IV вв., и постепенно возникло его отдельное почитание (см. также: *Delehaye H.* Saints de Chypre // AnBoll. 1907. T. 26. P. 271). Мученик О. в таком случае оказывается всецело вымышленным персонажем. Эта версия дополнительно подтверждается содержащимся в Мученичестве упоминанием о якобы перенесении впоследствии части мощей Р. и О. на о-в Скопелос, епископом которого был сщмч. Регин.

Р. и О. почитаются только в *Кипрской Православной Церкви.*

Ист.: *Χαραλάμπος Νεόφυτος, πρεσβ.* Οἱ Ἅγιοι Μεγαλομάρτυρες Ρηγῖνος καὶ Ὀρέστης. Λεμεσός, 1995.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 408; *Stiernon D.* Regino // BiblSS. Vol. 11. Col. 79–80.

П. А. Пашков

РЕГИНО́Н ПРЮ́МСКИЙ [Регино; лат. Regino Prumiensis] (ок. 840, возможно Альтрип (ныне земля Рейнланд–Пфальц), Германия — 915, Трир, там же), монах-бенедиктинец, аббат мон-рей Прюм (Лотарингия) (892–899) и св. Мартина в Трире (899–915), средневек. историк, канонист, теоретик церковной музыки.

Жизнь. Согласно традиции, известной не ранее XVI в., Р. П. имел знатное происхождение и род. в Альтрипе, на Рейне, между Шпайером и Вормсом. В этой местности еще с VIII в. располагались владения мон-ря Прюм. Подробных сведений о начале церковного служения Р. П. нет. Его лит. творчество демонстрирует знакомство с разными областями знания того времени: с историей, правом и теорией музыки; вероятно, он получил образование в одном из крупных мон-рей Франконии (Вост. Франкии) или Лотарингии.

В вопросе о том, когда Р. П. оказался в обители Прюм, мнения исследователей разнятся: согласно одной версии, это произошло при аббате Ансбальде (860–886), согласно другой,— позднее. Аббатству Прюм покровительствовали представители династии *Каролингов,* у обители были обширные земельные владения и большая б-ка. Монастырь дважды (в 882 и 892) сильно пострадал от набегов норманнов: аббатство было разграблено, монастырские здания разрушены, многие рукописи погибли. После набега 892 г. значительная часть братии, вместе с аббатом Фарабертом (886–892), покинула Прюм, оставшиеся избрали настоятелем Р. П. Его основными задачами были восстановление и реорганизация аббатства, приведение в порядок монастырского хозяйства.

В 893 г. под рук. Р. П. был создан т. н. Прюмский полиптик — перечень земельных владений обители и повинностей крестьян по отношению к мон-рю, в нем были учтены более 100 населенных пунктов (ныне на территории Германии, Бельгии, Нидерландов, Люксембурга),

к-рые монахи посещали в ходе инспекционных поездок. Полиптик сохранился лишь в копии 1222 г., с позднейшими комментариями и уточнениями; этот документ позволяет с большой точностью оценить, насколько значительными территориями владел мон-рь, когда его аббатом был Р. П.

В 899 г. Р. П. оставил свою должность под давлением представителей знатного рода Матфридингов — сыновей гр. Адальхарда II Мецского († 890), боровшихся в тот момент за власть с Цвентибольдом, королем Лотарингии (895–900), и имевших, вероятно, поддержку со стороны правителя Западнофранкского королевства Карла III Простоватого (893–923). Новым аббатом стал один из Матфридингов — Рихарий († 945), буд. епископ Льежский (920–945).

Р. П. уехал в Трир, где ему оказывал покровительство архиеп. Радбод (883–915), приверженец Цвентибольда. В 899 г. Р. П. назначен аббатом трирского мон-ря св. Мартина, который, как и Прюм, незадолго до этого был разорен норманнами. Новый аббат активно занимался восстановлением вверенной ему обители; оставался настоятелем этого мон-ря до своей смерти. По-видимому, Р. П. поддерживал тесные связи и с аббатством св. Максимина в Трире, которое в кон. IX в. тоже пострадало от норманнских набегов и нуждалось в деятельном организаторе восстановительных работ. Погребение Р. П. обнаружено именно в аббатстве св. Максимина. С этой обителью был связан и продолжатель лит. трудов Р. П.— *Адальберт,* 1-й архиеп. Магдебургский († 981), к-рому принадлежит «Продолжение [«Хроники»] Регинона» (Continuatio Reginonis). Согласно гипотезе Ф. Роберга, именно аббатство св. Максимина было родным мон-рем Р. П., где он принял монашеский постриг еще до переезда в Прюм (*Roberg.* 2008).

Р. П. был активно вовлечен в церковную политику, поддерживал архиеп. Радбода Трирского, стремившегося добиться в мон-рях своего диоцеза более строгого следования бенедиктинскому уставу (он считается одним из предтеч буд. масштабных монастырских реформ X–XII вв.; см. *Клюнийская реформа*). Р. П. стремился взаимодействовать и с церковными иерархами из др. регионов: он посвящал свои произведения Адальберону, еп. Аугсбургскому (887–909), и Гаттону, архиеп. Майнцскому (891–913).

Сочинения. Все известные к наст. времени произведения Р. П. написаны в период его пребывания в Трире, хотя, по мнению исследователей, уже в аббатстве Прюм он планировал обратиться к историописанию и, по-видимому, собрал существенную часть сведений, к-рые впосл. использовал в наиболее известном своем труде — «Хронике» (см.: *MacLean.* 2009). Это историческое сочинение, посвященное Адальберону, еп. Аугсбургскому, было написано между 900 и 908 гг. «Хроника» состоит из 2 книг: в 1-й книге (озаглавлена «Книжица о временах Воплощения Господня» (Libellus de temporibus Dominicae Incarnationis)) описываются события от Рождества Христова до смерти майордома Франкской державы *Карла Мартелла* в 741 г., во 2-й (озаглавлена «Книга о деяниях франкских королей» (Liber de gestis regum Francorum)) — события последующих полутора с лишним столетий, до 906 г. Сам Р. П. указал, что основную часть сведений о событиях до смерти франк. имп. *Карла Великого* (ошибочно датирована 813 г.) он «разыскал в некой книжице, написанной плебейским и крестьянским языком» (in quodam libello repperi plebeio et rusticano sermone composita — Chronicon. 1890. P. 73), а затем переработал текст стилистически и дополнил др. свидетельствами. В этой части сочинения латынь исторического повествования действительно предельно упрощена, грамматически несовершенна, текст краток и отрывочен. Есть и тематические различия с последующим повествованием: если в начале «Хроники» внимание сосредоточено гл. обр. на церковной истории, то дальше все большее значение приобретают события социально-политического характера. Это позволяет предполагать, что в 1-й части «Хроники» опорой для Р. П. служил текст некоего малообразованного компилятора нач. IX в. (*Сидоров.* 2006. С. 197–201).

По мере приближения к современным для Р. П. событиям его повествование становится более подробным и достоверным, на первый план выходит интерпретация мотивов, имевших особое значение лично для автора. Так, склонный создавать однозначные положительные и негативные образы, Р. П. зачастую с симпатией повествует о государях Лотарингии, Италии и Восточнофранкского королевства, с осуждением — об их противниках, правителях Западнофранкского королевства; особое негодование у него вызывают вторжения норманнов, венгров и арабов.

«Хроника» изобилует лит. отсылками (часть из них, вероятно, перешла в текст Р. П. из труда компилятора-предшественника). Среди использованных источников: сочинения *Беды Достопочтенного, Павла Диакона, Адона,* архиеп. Вьеннского (до избрания на Вьеннскую кафедру Адон тоже был монахом аббатства Прюм), различные агиографические и документальные произведения. Повествование в начальной части 2-й книги, по-видимому, основывается на одной из версий Анналов королевства франков (Annales regni Francorum). Вместе с тем Р. П. не обнаруживает знакомства с трудами наиболее значительных историков и хронистов эпохи *Каролингского возрождения:* Эйнгарда, Тегана, «Астронома», Нитхарда, а также с Фульдскими, Сен-Бертенскими и Ксантенскими анналами. Это свидетельствует как об ослаблении в эпоху Р. П. контактов и обмена рукописями между областями прежней державы Каролингов, так и о постепенном забвении каролингской историографической традиции.

Посвящение «Хроники» еп. Адальберону Аугсбургскому, воспитателю (nutritor) восточнофранк. кор. Людовика IV Дитя (900–911), последнего из династии Каролингов, возможно, связано с тем, что одной из задач Р. П. было создание дидактического произведения для малолетнего государя. В то же время автор рассчитывал и на популярность своего исторического труда среди интеллектуалов, принадлежавших к церковной среде, и даже давал в тексте указания буд. переписчикам.

«Хроника» Р. П. входит в число наиболее распространенных исторических произведений раннего средневековья. До наст. времени дошло ок. 30 списков этого сочинения из разных регионов Европы, большинство списков относится к X–XII вв. Архиеп. Адальберт Магдебургский, нек-рое время бывший монахом трирского мон-ря св. Максимина, в 965–967/8 гг. составил продолжение «Хроники» Р. П., доведя повест-

вование до 967 г. Во мн. сохранившихся рукописях историческое сочинение Р. П. переписано вместе с текстом архиеп. Адальберта. «Хроника» Р. П. использовалась в исторических произведениях XI–XII вв.: в Райхерсбергских, Нинбургских, Магдебургских анналах, трудах *Мариана Скотта, Гуго* из Флавиньи, *Оттона Фрайзингского* и др.

Р. П. сыграл заметную роль в истории церковной музыки в средневек. Европе. Он составил один из самых ранних *тонариев* — сборников инципитов (начальных слов и строк) богослужебных песнопений (*антифонов, интроитов,* причастных песнопений (communio), *респонсориев* и др.; см. также в ст. *Григорианское пение*), упорядоченных по принадлежности к 8 церковным ладам (*гласам*). В дополнение к тонарию Р. П. написал трактат «Послание об основах гармонии» (Epistola de harmonica institutione, ок. 900–915), посвященный архиеп. Радбоду Трирскому и представляющий собой краткий пересказ основных положений традиц. муз. теории раннего средневековья. Текст основан прежде всего на трудах *Боэция* и Марциана Капеллы (IV–V вв.), помимо этого исследователи усматривают в трактате Р. П. влияние др. позднеантичных и раннесредневековых авторов (Макробия, Халкидия, *Кассиодора,* Фульгенция), а также связь с идеями современников Р. П.— теоретиков музыки 2-й пол. IX — нач. X в.: *Ремигия Осерского* (ок. 841 — после 908) и *Хукбальда* Сент-Аманского (ок. 840–930). Трактат Р. П., по большей части вторичный в плане идей, предназначался, как и сам тонарий, гл. обр. для практических нужд. Задачей автора было дать архиеп. Радбоду пособие, на основе к-рого надлежало вести работу по совершенствованию церковного пения в его диоцезе.

Также для решения прикладных задач Р. П. составил «Две книги о делах, находящихся в юрисдикции церковных синодов, и о церковной дисциплине» (Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, ок. 906) — сборник выдержек из источников канонического права, связанных с епископскими визитациями диоцезов и церковным судом в отношении преступлений клириков и мирян. Это первое в своем роде собрание, в к-ром были сведены воедино многочисленные соборные постановления каролингской эпохи, материал из королевских и епископских *капитуляриев,* положения из различных канонических сборников («Собрание Дионисия—Адриана», «Испанское собрание» и др.), пенитенциалиев, творений отцов Церкви. Р. П. не только собрал и систематизировал обширный материал, но и переработал мн. тексты для облегчения восприятия: сделал формулировки более лаконичными, ясными и точными, исправил ошибки в латыни. Вероятно, именно благодаря этому «Две книги...», как и «Хроника», были высоко оценены последующими поколениями. Сборник был посвящен архиеп. Гаттону Майнцскому и, по-видимому, создавался как практический справочник при визитациях. Сб. «Две книги...» быстро приобрел популярность. Известно более 20 списков этого собрания, кроме того, большие выдержки из него содержатся в «Декрете» Бурхарда Вормсского (ок. 965–1025) и др. сборниках канонического права.

Соч.: Epistola de harmonica institutione // *Gerbert.* Scriptores. 1784, 1963[r]. T. 1. Col. 230–247; Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis: Ex diversis sanctorum patrum conciliis atque decretis collecti / Hrsg. F. G. H. Wasserschleben. Lpz., 1840; Tonarius // Scriptorum de musica medii aevi / Ed. E. de Coussemaker. P., 1867. Vol. 2. P. 1–73; Chronicon cum continuatione Treverensi / Ed. F. Kurze. Hannover, 1890. (MGH. Script. Rer. Germ.; 50) (рус. пер. фрагментов: *Регино.* Отношение пап к светской власти при преемниках Карла Великого; Время Карла III Толстого и распад Карловой монархии / Пер.: М. М. Стасюлевич // *Стасюлевич М. М.* История ср. веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. СПб., 1864. Т. 2. С. 195–207, 218–225); Das Sendhandbuch / Hrsg. W. Hartmann. Darmstadt, 2004.

Лит.: *Flade G.* Germanisches Heidentum und christliches Erziehungsbemühen in karolingischer Zeit nach Regino von Prüm // Theol. Studien und Kritiken. Lpz., 1935. Bd. 106. S. 213–240; *Löwe H.* Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit // Rheinische Vierteljahrsblätter. Bonn, 1952. Bd. 17. S. 151–179; *Werner K. F.* Zur Arbeitsweise des Regino von Prüm // Die Welt als Geschichte. Hdlb., 1959. Bd. 19. S. 96–116; *Oberti E.* L'estetica musicale di Reginone di Prüm e l'attualità dell'estetica medievale // Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Mil., 1960. Vol. 52. N 2/3. P. 336–354; *Hellinger W.* Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm // ZSRG.K. 1962. Bd. 48. S. 1–116; 1963. Bd. 49. S. 76–137; *Hlawitschka E.* Regino von Prüm // Rheinische Lebensbilder. Köln, 1975. Bd. 6. S. 7–27; *Lotter F.* Ein kanonistisches Handbuch über die Amtspflichten des Pfarrklerus als gemeinsame Vorlage für den Sermo synodalis «Fratres presbyteri» und Reginos Werk «De synodalibus causis» // ZSRG.K. 1976. Bd. 62. S. 1–57; *Schleidgen W.-R.* Die Überlieferungsgeschichte der Chronik des Regino von Prüm. Mainz, 1977; *Bernhard M.* Studien zur «Epistola de armonica institutione» des Regino von Prüm. Münch., 1979; *idem.* Clavis Gerberti: Eine Revision von M. Gerberts Scriptores. Münch., 1989. S. 39–73; *Sanderson W.* Archbishop Radbod, Regino of Prüm and Late Carolingian Art and Music in Trier // Jb. der Berliner Museen. N. F. B., 1982. Bd. 24. S. 41–61; *Schmitz G.* Ansegis und Reginon: Die Rezeption der Kapitularien in den «Libri duo de synodalibus causis» // ZSRG.K. 1988. Bd. 74. S. 95–132; *Anton H. H.* Regino von Prüm // BBKL. 1994. Bd. 7. Sp. 1483–1487; *Kortüm H.-H.* Weltgeschichte am Ausgang der Karolingerzeit: Regino von Prüm // Historiographie im frühen Mittelalter / Hrsg. A. Scharer, G. Scheibelreiter. W.; Münch., 1994. S. 499–513; *Boncella P. A. L.* Regino Prumiensis and the Tones // Songs of the Dove and the Nnightingale: Sacred and Secular Music c. 900 — c. 1600 / Ed. G. M. Hair, R. E. Smith. Sydney etc., 1995. P. 74–89; *Laudage J.* Regino // LexMA. 1995. Bd. 7. Sp. 579–580; *Wisplinghoff E.* Untersuchungen zur Geschichte des Klosters Prüm an der Wende vom 9. zum 10. Jh. // DA. 1999. Bd. 55. S. 439–475; *Сидоров А. И.* Историк в лучах заката: Регинон Прюмский и его «Хроника» // *Он же.* Отзвук настоящего: Ист. мысль в эпоху Каролингского возрождения. М., 2006. С. 190–224; *Airlie S.* «Sad Stories of the Death of Kings»: Narrative Patterns and Structures of Authority in Regino of Prüm's Chronicon // Narrative and History in the Early Medieval West / Ed. E. M. Tyler, R. Balzaretti. Turnhout, 2006. P. 105–131; *Hartmann W.* Zu Effektivität und Aktualität von Reginos Sendhandbuch // Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition: A Tribute to K. Pennington / Ed. W. P. Müller, M. E. Sommar. Wash., 2006. P. 53–78; *idem.* Neue Erkenntnisse aus der Arbeit an der Edition des Sendhandbuchs Reginos von Prüm // BMCL. N. S. 2017. Vol. 34. P. 33–59; *Siems H.* «In ordine posuimus»: Begrifflichkeit und Rechtsanwendung in Reginos Sendhandbuch // Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900 / Hrsg. W. Hartmann. Münch., 2007. S. 67–90; *Ubl K.* Doppelmoral im karolingischen Kirchenrecht?: Ehe und Inzest bei Regino von Prüm // Ibid. S. 91–124; *Roberg F.* Neues zur Biographie des Regino von Prüm // Rheinische Vierteljahrsblätter. 2008. Bd. 72. S. 224–229; *MacLean S.* Insinuation, Censorship and the Struggle for Late Carolingian Lotharingia in Regino of Prum's Chronicle // EHR. 2009. Vol. 124. N 506. P. 1–28; *Bohnenkamp L.* Regino von Prüm und die religiöse Bedeutung der Geschichtsschreibung im Frühmittelalter // Concilium Medii Aevi. Gött., 2011. Bd. 14. S. 289–317; *Dusil S.* Zur Entstehung und Funktion von Sendgerichten: Beobachtungen bei Regino von Prüm und in seinem Umfeld // Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur / Hrsg. M. Schmoeckel et al. Köln etc., 2012. S. 369–409; *Ruge N.* Regino von Prüm // Deutsches Literatur-Lexikon: Das Mittelalter. B.; Boston, 2012. Bd. 3: Reiseberichte und Geschichtsdichtung. S. 38–43; *Meens R.* The Rise and Fall of the Carolingians: Regino of Prüm and His Conception of the Carolingian Empire // Faire lien: Aristocratie, réseaux et échanges compétitifs: Mélanges en l'honneur de R. Le Jan / Dir. L. Jégou. P., 2015. P. 315–323; *Goosmann E., Meens R.* A Mirror of Princes who opted out: Regino of Prüm and Royal Monastic Conversion // Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honour of M. de Jong / Ed. R. Meens. Manchester, 2016. P. 296–313; *West C.* Knowledge of the Past and the Judgement of History in 10th-Cent. Trier: Regino of Prüm and the lost Manuscript of Bishop Adventius of Metz // Early Medieval Europe. Oxf., 2016. Vol. 24. P. 137–159.

А. С. Ануфриева

РЕ́ГУЛ [лат. Regulus; франц. Rieul] (нач. IV в.), свт. (пам. зап. 30 марта), еп. г. Августомаг (ныне Санлис, Франция).

Источники. Основными источниками сведений о Р. являются Жития, древнейшие из к-рых датируются IX и X/XI вв. (BHL, I 7106–7109). Они были созданы спустя много лет после описываемых событий, поэтому их данные нуждаются в тщательной проверке; кроме того, ситуация с вычленением исторических фактов осложняется тем, что с Р. связаны многочисленные франц. средневек. легенды.

Жизнь и деятельность. Самое раннее Житие (BHL, N 7106) сообщает, что Р. происходил из Арголиды (область на северо-востоке Пелопоннеса, Греция), приехал в Рим и был послан сщмч. *Климентом,* еп. Римским, в Галлию в то же самое время, что и священномученики Дионисий Ареопагит, пресв. Рустик и диак. Елевферий. Местом деятельности Р. стал г. Августомаг. Он вел в этой округе успешную проповедническую деятельность, позже был рукоположен во епископа сщмч. Дионисием и совершил многочисленные чудеса — самое известное из них связано с лягушками. Однажды, когда Р. проповедовал неподалеку от совр. г. Рюлли (север Франции, деп. Уаза), собралось столько народа, что слушателям пришлось из города переместиться на берег озера. Вечером, когда проповеди стали мешать своим кваканьем лягушки, Р. запретил им квакать, и установилось великое молчание. Эта версия Жития ничего не говорит о смерти Р., происшедшей 30 марта.

Второй вариант Жития, датирующийся X/XI в. (BHL, N 7107), содержит др. версию рассказа о появлении Р. в Галлии и добавляет нек-рые подробности о его служении. Р. назван здесь учеником ап. Иоанна Богослова, в Рим он приехал вместе со сщмч. Дионисием Ареопагитом, и сщмч. Климент Римский отправил обоих в Галлию. Сщмч. Дионисий поставил Р. епископом г. Арелат (ныне Арль), после чего отправился вместе со священномучениками Рустиком и Елевферием в Паризии (ныне Париж). Нек-рое время спустя Р. чудесным образом узнал о мученичестве своих товарищей: во время богослужения он неожиданно для себя добавил к поминаемым за упокой их имена и понял, что они приняли смерть за Христа. Р. поспешил в Паризии, где основал церковь в честь мучеников и оставил эпитафию на их могиле, после чего вернулся в Августомаг. Далее 2-й вариант Жития строится по образцу первого. Две главы в нем посвящены культу Р. и посмертным чудесам.

На основании приведенных сведений исследователи заключают, что Р.— реальный исторический персонаж, ставший в 1-й пол. IV в. 1-м епископом Августомагским (Санлисским). Легенды, связывающие его со священномучениками Климентом Римским и Дионисием Ареопагитом, возникли в результате объединения парижских и арльских преданий — в Париже в VIII в. сщмч. Дионисий, живший в III в., был объявлен учеником сщмч. Климента, а в IX в. отождествлен со сщмч. Дионисием Ареопагитом; в Арле стремление отнести основание местной архиерейской кафедры к апостольским временам появилось еще раньше — в V в. и окончательно сформировалось в сочинениях свт. Кесария, еп. Арелатского, однако ключевой фигурой этого предания становится не Р., а св. Трофим, апостол от 70 (*Platelle.* 1968). Окончательно легенда о Р. сложилась в IX–X вв.

Почитание. Судя по тому, что лит. традиция, посвященная Р., формировалась на протяжении неск. столетий, его почитание было довольно устойчивым. О культе Р. и его посмертных чудесах рассказывает 2-й вариант Жития. Король франков Хлодвиг I (481/2–511) прибыл в Августомаг, чтобы поклониться гробу Р., потребовал себе частицу его мощей и получил зуб, вынутый прямо из челюсти, но после этого повредился рассудком и не смог найти дорогу домой. Чтобы освободиться от наваждения, король по совету епископов вернул реликвию, построил новую ц. во имя Р. и украсил ее. Юдифь, дочь короля зап. франков *Карла Лысого* (840–877), исцелилась от постоянных лихорадок после обращения к Р., в благодарность король и королева поднесли церкви богатые дары. Эти рассказы не подтверждаются др. источниками. Легендарный характер носит сообщение о том, как стадо оленей во главе с вожаком ежегодно приходило в день памяти Р. в церковь, отстаивало мессу на коленях, побуждая верующих к благочестию, после чего возвращалось обратно в лес. Первое надежное свидетельство о культе Р.— включение его памяти в Мартиролог Узуарда (IX в.) под 30 марта. В более позднем Римском Мартирологе Р. назван епископом Арля.

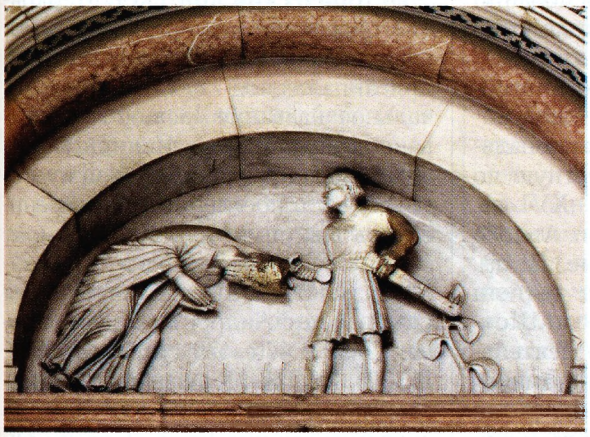
Ист.: ActaSS. Mart. T. 3. P. 813–824.
Лит.: *Blond H.-L.-J.* Premières recherches sur la date de l'apostolat de St.-Rieul // Comité archéologique de Senlis: Comptes-rendus et mémoires, 1862–1863. Senlis, 1864. P. 58–97; *Leclercq H.* Légendes gallicanes // DACL. Vol. 8. Pt. 2. Col. 2383–2400; *idem.* Senlis // Ibid. Vol. 15. Pt. 2. Col. 1201–1204; *Platelle H.* Regolo // BiblSS. 1968. Vol. 11. Col. 89–90; *Roblin M.* Le terroir de l'Oise aux époques gallo-romaine et franque: Peuplement, défrichement, environnement. P., 1978; *Croizé de Pourcelet M.-T.* Les tribulations des reliques de St.-Rieul // Comité archéologique de Senlis: Comptes-rendus et mémoires, 1998–1999. Senlis, 2000. P. 207–220; *Mullen R. L.* The Expansion of Christianity: A Gazetteer of Its First Three Centuries. Leiden; Boston, 2004. P. 237, 241.

А. Д. Пантелеев

РЕ́ГУЛ († 541–552?), сщмч. Популонский (пам. зап. 1 сент.). Мученичество Р. составлено в VII–VIII вв. (BHL, N 7102, изд.: ActaSS. Sept. T. 1. P. 223–240; AnBoll. 1892. T. 11. P. 264–268). Происходил из Африки, вынужден был покинуть родину, спасаясь от преследования вандалов-ариан. Иногда его называют архиепископом Африканским. Вместе с др. святыми, из к-рых известны еп. Кербоний (Церборний), еп. Феликс, Иуст, Климент, Р. добрался морем до берегов Италии и стал вести жизнь отшельника в Тусции (Тоскане). Он был верным другом и помощником еп. Кербония, ставшего епископом Популонии. В это время в Тусции господствовали войска гота Тотилы, арианина по вероисповеданию, к-рый подвергал гонениям местных правосл. клириков. Однако когда он попытался расправиться с еп. Кербонием, натравив на епископа дикого медведя, то увидел чудо: зверь смиренно припал к ногам архипастыря. Это событие заставило Тотилу проникнуться почтением к православным. Он узнал об отшельнике Р., к-рый получил от Бога дар исцеления, и послал к нему своих людей за благословением. Но Р. отказал в благословении еретикам. Тогда варвары в гневе отрубили ему голову. Согласно Мученичеству Р., после казни он поднял свою отсеченную голову и продвинулся т. о. на значительное расстояние, а потом, опустившись на землю, скончался. Мучеников, после казни которых происходило чудо хождения с собственной головой, в агиографии называют

«кефалофорами», т. е. «главоносцами». Наиболее известен среди них сщмч. *Дионисий Ареопагит* († ок. 96 или 110; пам. 3 окт., 4 янв.; пам. зап. 9 окт.), 1-й еп. Афин (впосл. епископ г. Паризии (Париж)).

Еп. Феликсу (о нем имеются сведения в «*Acta Sanctorum*», где он тоже назван епископом, видимо, какого-то города в Тусции; ActaSS. Sept. T. 1. Col. 241–242) и еп. Кербонию было возвещено о кончине их соотечественника и брата во Христе, ангел привел их на место упокоения Р., где они и похоронили его. Через нек-рое время на месте погребения Р. была воздвигнута в его честь небольшая церковь. В кон. XVIII в. мощи Р. были перенесены в г. Лукка и положены в кафедральном соборе во имя свт. Мартина Турского (о перенесении мощей сохранилось сказание: BHL, N 7103–7105a), однако в нач. IX в. они были уничтожены при нападении арабов. Сейчас Р. посвящены врата в соборе Лукки, называемые «врата Регула», там же находятся изображения Р. со св. Иоанном Крестителем и с мч. Севастианом и сцены мученичества Р.



Мученичество Регула, еп. Популонского. Рельеф фасада собора Сан-Мартино в Лукке, Италия. 1233 г.
Фото: Sailko / Wikimedia Commons

Еп. Кербоний тоже стал весьма известным святым. О нем упоминает папа Римский свт. *Григорий I Великий* († 604; *Greg. Magn.* Dial. 9). Особенно почитается еп. Кербоний в Тоскане, он является покровителем г. Масса-Мариттима, на соборе которого помещен барельеф с изображением святого и медведя у его ног, а в самом соборе хранятся мощи еп. Кербония. Однако все сведения об этом епископе и посвященные ему Жития (BHL, N 1728–1729) основываются на Мученичестве Р. Есть предположение, что Р. также мог какое-то время занимать кафедру Популонии, но епископские списки этого города не сохранились и документального подтверждения этому нет.

Память Р. не внесена в древние мартирологи, она появляется в мартирологах Тосканы лишь в XI–XII вв., очевидно в связи с усилением его почитания в Лукке. Кард. Цезарь Бароний внес память священномученика в Римский Мартиролог под 1 сент.

Ист.: MartHieron. Comment. P. 480, 483; MartRom. Comment. P. 374.

Лит.: *Paoli S., de.* Cerbonio // BiblSS. Vol. 3. Col. 1130–1131; *Caraffa F.* Regolo // Ibid. Vol. 11. Col. 84–88.

О. Н. Афиногенова

РЕ́ГУЛ [лат. Regulus; англ. Regulus, Rule], св. (пам. зап. 30 марта, 16(17) окт.); по преданию, греч. монах или епископ, к-рый перенес мощи ап. *Андрея Первозванного* в Шотландию и основал церковное поселение Кеннригмонад (ныне Сент-Андрус).

Агиографическая традиция. Сведения о Р. содержатся в средневек. сказаниях о перенесении мощей ап. Андрея. Раннее сказание (версия A) было составлено скорее всего на рубеже XI и XII вв. и сохранилось в неск. рукописях начиная с XII в. (изд.: Chronicles of the Picts. 1867. P. 138–140; *Anderson.* 1980. P. 258–260; см.: *Broun.* 2000; *Taylor.* 2017. P. 28). За пространным заглавием («Каким образом произошло так, что память о св. ап. Андрее больше распространена в области пиктов, что ныне называется Скотией, чем в других областях») следует биографическая справка об апостоле, в к-рой упоминается о его проповеди среди скифов и пиктов и последующей гибели в Патрах. Через 270 лет имп. равноап. *Константин* I Великий и его сыновья перенесли мощи апостола в К-поль, где они хранились 110 лет, до времени правления имп. Феодотиона (вымышленный персонаж либо искажение имени имп. Феодосия II (408–450)). В это время пиктский кор. Унгус (Унуст; древнеирл. Оэнгус мак Фергуссо), отправился на войну с англосаксами. Перед сражением король и его свита увидели чудесный свет и услышали голос с неба, который пообещал им победу в бою при условии, что король отдаст $^1/_{10}$ своего состояния Богу и ап. Андрею. Благодаря помощи апостола пикты одержали верх над противником и благополучно вернулись на родину. Тогда же в К-поле один из хранителей мощей ап. Андрея получил свыше повеление взять часть мощей и отправиться в путешествие. Вместе с 7 спутниками под защитой ангела он достиг страны пиктов (совр. Шотландия). После их прибытия пиктскому королю и войску было явление чудесного света, под действием к-рого исцелились больные и увечные. Один из исцеленных слепых указал королю место, где находились мощи апостола. Унгус отправился туда и встретился с хранителем святыни, «монахом Регулом, чужестранцем из Константинополя». Вместе они основали церковное поселение Кеннригмонад, которое прославилось чудесами и привлекало паломников со всех концов христианского мира. Р. основал монастырь во имя ап. Андрея и стал его аббатом; получив от Унгуса $^1/_3$ королевства, он построил множество церквей и монастырей. По воле короля Кеннригмонад стал «главой и матерью всех церквей в королевстве пиктов», «апостольским престолом», архиепископской кафедрой и «вторым Римом» (Roma secunda a prima).

Более позднее сказание о перенесении мощей ап. Андрея (версия B) составляет единое целое со «сказанием августинца», в к-ром описывается история церковного поселения в XII в. Оба произведения были известны шотл. авторам XIV–XV вв., но полный текст, скопированный из утраченного ныне регистра приората Сент-Андрус, сохранился в единственной поздней рукописи (Lond. Brit. Lib. Harl. 4628. Fol. 224v – 238r, XVIII в.) (изд.: Chronicles of the Picts. 1867. P. 183–193; *Taylor, Márkus.* 2009. P. 564–615). Составителем сказания о перенесении мощей назван некий Кано (Хано), сын Дубабраха, живший якобы в сер. IX в., но более вероятно, что оба сказания были написаны Робертом, 1-м приором Сент-Андруса, между 1140 и 1153 гг.

Версия B во мн. деталях отличается от более раннего сказания. В ней

сообщается, что в 345 г. имп. *Констанций II,* «внук Константина, сына Елены», собрал большое войско для похода на Патры, чтобы отомстить горожанам за казнь ап. Андрея и отнять у них мощи апостола. По велению ангела хранитель святыни, еп. Р., отделил часть мощей до того, как воины императора захватили и разграбили город. Из Патр, согласно преданию, император направился в Рим и подверг разорению Тибрский о-в и Колизей (insulam Tiberis et Colossiam), забрав оттуда мощи евангелиста Луки и Тимофея, ученика ап. Павла. Далее события переносятся в страну пиктов, где кор. Хунгус, сын Форсо, воевал с англосакс. кор. Этельстаном. Благодаря помощи ап. Андрея пикты одержали победу и дали обет почитать апостола как небесного покровителя. Тем временем ангел повелел Р. отвезти мощи ап. Андрея в сев. страны и построить церковь близ того места, где его судно потерпит крушение. В сопровождении многочисленной свиты епископ отправился в плавание и через полтора года достиг Британии. Корабль разбился о прибрежные скалы, но подвижники благополучно высадились на сушу и воздвигли крест, привезенный из Патр. Р. посетил королевскую резиденцию Фортивиот и встретил там королевичей Эоганана, Нехтана и Финнгуине, к-рые приняли епископа с почестями и ради благополучного возвращения отца из военного похода подарили ему $^1/_{10}$ резиденции. Затем Р. благословил королеву, к-рая родила дочь Моурен (впосл. она стала монахиней и была похоронена в Кеннригмонаде), и направился навстречу королю. Хунгус и знатные пикты с благоговением поклонились мощам ап. Андрея, пожертвовали апостолу земельные владения в разных местах и построили там церкви (см.: *Taylor, Márkus.* 2009. P. 582–595). Главный храм был основан в Кеннригмонаде; король щедро наделил его владениями и одарил привилегиями; вместе с Р., к-рый нес мощи апостола, он обошел территорию Кеннригмонада, обозначив границы поселения каменными крестами. После перечня знатных пиктов, засвидетельствовавших королевские распоряжения, в сказании приведены названия 7 церквей, находившихся в Кеннригмонаде (они носили имена Р., диак. Анегласа, арх. Михаила, Пресв. Девы Марии, старца Дамиана, св. Бригиты и девы Моурен), и помещен список спутников Р., в т. ч. клириков, монахов и монахинь. Эти сведения изложены со ссылкой на «старинные пиктские книги». Далее следует рассказ об основании в Сент-Андрусе приората регулярных каноников-августинцев. Ссылаясь на шотл. предание, составитель сказания утверждает, что ап. Андрей проповедовал в стране пиктов, которая отождествляется со Скифией. Описывается внутреннее устройство церковного поселения, которое к XII в. якобы находилось в упадке; упоминаются епископ, 7 «персон» (бенефициариев), община *Кели Де,* а также паломники и странники, для к-рых был устроен приют. Восстановление высокого статуса и материального благополучия церковного поселения связывается с благодеяниями шотл. кор. Александра I (1107–1124); описывается деятельность Роберта из Скона, еп. Сент-Андруса (1123/24–1159), которого поддерживал кор. св. *Давид I* (1124–1153), и, наконец, приводятся сведения об основании августинского приората по инициативе короля.

Предание о Р. и о перенесении мощей ап. Андрея было включено в полулегендарную картину «национальной» шотл. истории, известную по масштабным трудам XIV–XVI вв. В этот период почитание ап. Андрея приобрело особое значение. Шотл. историки и политические деятели рассматривали прибытие в Шотландию мощей Андрея и деятельность Р. как важный этап христианизации страны и становления шотл. государственности. Апостола стали воспринимать как символ самобытности и независимости страны, вокруг к-рого шотландцы объединялись в борьбе с англ. захватчиками (*Ash, Broun.* 1994; *Turpie.* 2015. P. 22–23, 28–36). Иоанн Фордунский в «Хронике шотландского народа» (между 1384 и 1387), основанной на сочинении Ричарда Вайремента, секулярного каноника в Сент-Андрусе (сер. XIII в.; не сохр.), использовал сказания о перенесении мощей, но отнес изложенные в них сведения к разным эпохам, представив прибытие Р. как один из этапов христианизации страны. По мнению Иоанна Фордунского, проповедь христианства на территории Шотландии началась в 203 г., но значимые успехи были достигнуты в IV в. благодаря чудесам от мощей ап. Андрея и миссионерской деятельности Р. и его сподвижников (историк называл Р. аббатом и утверждал, что он скончался через 32 года после прибытия в Британию). Победу над англосаксами и провозглашение ап. Андрея небесным покровителем Шотландии историк относил к IX в. Августинец Андрей из Уинтона в «Хронике Шотландии» (между 1408 и 1424) не упомянул о перенесении мощей ап. Андрея, но подробно описал победу над англосаксами, одержанную благодаря помощи апостола. Августинец Уолтер Бауэр (40-е гг. XV в.) и Гектор Бойс (1527) в основном повторили повествование Иоанна Фордунского. Чтения в день памяти Р. в Абердинском Бревиарии (1510) также восходят к сочинению Иоанна Фордунского; сообщается, что перенесение мощей ап. Андрея произошло в 360 г., что Р. разослал проповедников «по всему королевству Скотии, к пиктам и бриттам» и что его мощи почивали в Сент-Андрусе (см.: *Boyle.* 1976. P. 102).

Исторический контекст. Церковное поселение, по преданию основанное Р., впервые упоминается в ирл. анналах под 747 г. Его первоначальное название засвидетельствовано в ирл. форме Кеннригмонад (мыс (вершина) королевской пустоши); впосл. поселение чаще именовалось Килримунд или Килримонт (от ирл. cell — церковь) и в XII в. стало называться в честь ап. Андрея (ныне Сент-Андрус) (*Taylor, Márkus.* 2009. P. 476–479; ср.: *Woolf.* 2007. P. 330). К VIII–IX вв. относятся резные панели каменной гробницы со сценами деяний царя Давида, обнаруженные при раскопках в Сент-Андрусе (The St. Andrews Sarcophagus. 1998); более поздним временем датируются каменные плиты с изображениями креста и орнаментами. Начиная с X в. упоминается главный церковный иерарх королевства пиктов, носивший титул «епископ Альбы» или «епископ скоттов»; в более поздних источниках, в т. ч. в сказаниях о перенесении мощей ап. Андрея, утверждается, что его кафедра находилась в Кеннригмонаде (*Taylor, Márkus.* 2009. P. 405–407). К XII в. епископ Кеннригмонада занимал главенствующее положение среди шотландских церковных иерархов, хотя статус архиепископии был получен лишь в 1472 г. Диоцез Сент-Андрус был самым круп-

ным и богатым в средневековой Шотландии — на его территории находились важнейшие шотландские города.

Вопреки агиографической традиции в ранних источниках нет сведений об особом почитании ап. Андрея в Кеннригмонаде и в целом в Шотландии. Хотя в ирл. анналах под 965 г. упоминается кончина ирл. правителя «в паломничестве» в Кеннригмонаде, связь между церковным поселением и почитанием ап. Андрея прослеживается лишь с кон. XI в., т. е. незадолго до составления сказаний о перенесении мощей (Ibid. P. 408–411; *Taylor.* 2017. P. 24–25). Однако в это время Кеннригмонад уже получил известность в Британии как место паломничества (*Turpie.* 2015. P. 16–18). Вскоре шотл. кор. Александр I, стремясь к преобразованию Церкви по англо-франц. образцу, стал назначать на важнейшие церковные должности англо-нормандцев; епископом Сент-Андруса стал Тургот из Дарема (1107–1115), бывш. глава даремского соборного приората. Король наделил Сент-Андрус землями и приписными храмами, в т. ч. предоставил владения в окрестностях Сент-Андруса, которые именовались «Кабаний бег» (Cursus Apri) (согласно агиографическим сказаниям, некогда Р. получил эти владения от пиктского короля, но впосл. они были утрачены; см.: *Taylor S.* The Boar's Raik // Medieval St. Andrews. Woodbridge, 2017. P. 380–383). Церковные преобразования в целом завершились при еп. Роберте, к-рый под давлением кор. св. Давида I уступил часть владений каноникам-августинцам, призванным заменить традиц. общину Кели Де и действовать в качестве соборного капитула. Территорию раннесредневекового церковного поселения заняли новый кафедральный собор и здания приората, рядом с ними сложилось городское поселение, получившее статус боро.

Интерпретация агиографических сказаний. Исследователи, начиная с У. Ф. Скина, считали предания о Р. вымыслом авторов XII в., к-рые руководствовались церковно-политическими мотивами. Хотя предания были основаны на отрывочных сведениях о ранней истории Кеннригмонада, в целом их нельзя признать достоверными. Со временем предания о Р. дополнялись новыми подробностями в зависимости от задач, стоявших перед историками и агиографами (*Skene.* 1860/1862. P. 304). Версия A была создана на рубеже XI и XII вв., при еп. Гирике, к-рый стремился обосновать независимость Сент-Андруса от Йоркского архиеп-ства и в то же время утвердить главенствующее положение своей кафедры в Шотландском королевстве (*Broun.* 2000). Эти же задачи стояли перед составителями версии B, к-рые также были заинтересованы в обосновании прав епископской кафедры на земельные владения (происхождение этих прав связывалось с дарениями, полученными Р.). Поставленные задачи были достигнуты лишь частично: Папский престол принял шотл. диоцезы в непосредственное подчинение, отвергнув притязания Йоркских архиепископов, но епископ Сент-Андруса не получил статус митрополита или примаса Шотландии.

В сказаниях деятельность Р. приурочена к правлению пиктского кор. Унгуса. Это имя носили 2 пиктских правителя — Унуст (Онуист) I (728/9–761) и Унуст (Онуист) II (820–834). В сказании (версия B), в кратком перечне пиктских королей (версия Q) и в сочинениях историков XIV–XVI вв. основание Кеннригмонада приписывается Унусту II (см.: *Anderson.* 1980. P. 266, 273, 287). Однако совр. исследователи вслед за Скином полагают, что первоначально под основателем Кеннригмонада подразумевался Унуст I, т. к. он проводил активную военную экспансию в Сев. Британию и самое раннее упоминание о поселении совпадает со временем его правления (*Skene.* 1860/1862. P. 307–309; *Anderson.* The Celtic Church. 1974; *Fraser.* Rochester. 2009. P. 2–4). Возможно, Унуст I предпринял поход в англосакс. Мерсию, как утверждается в сказании, однако на самом деле поход завершился поражением пиктского войска (*Woolf.* 2005. P. 39–40). Высказывалось мнение о том, что Кеннригмонад был основан при Унусте I, но реликвии ап. Андрея были привезены или обретены при Унусте II (*Hall.* 1994. P. 70–71). В сказаниях прибытие мощей апостола уподобляется крещению имп. Константина Великого, хотя первоначально в предании не говорилось о крещении пиктов (они представлены как христиане); только в поздних версиях сообщается о том, что Р. крестил короля и его подданных.

Скин связывал происхождение пиктского культа ап. Андрея с англосакс. влиянием. Исследователь отметил, что *Беда Достопочтенный* († 735) не упоминал о почитании ап. Андрея среди пиктов, но в 747 г. Кеннригмонад уже существовал (*Skene.* 1860/1862. P. 308). В Сев. Англию почитание ап. Андрея принес св. *Вильфрид,* еп. Йорка († 709), после путешествия в Рим; он освятил во имя апостола церковь в Хагустальдене (ныне Хексем). Его преемник св. Акка привез в Хагустальден реликвии апостолов и мучеников, в т. ч., вероятно, ап. Андрея. После изгнания в 732 г. св. Акка жил, скорее всего, в стране пиктов, где он мог основать Кеннригмонад и установить почитание ап. Андрея (Ibid. P. 311–316; *Idem.* 1886. Vol. 1. P. 299; 1877. Vol. 2. P. 271–275). Гипотезу Скина в целом разделяют мн. совр. исследователи, хотя не все они приписывают основание Кеннригмонада св. Акке (см., напр.: *Cruden.* 1986. P. 3–4; *Woolf.* 2005. P. 38; *Fraser.* From Caledonia. 2009. P. 309, 361–362; *Taylor.* 2017. P. 27–28). Возможно, основание Кеннригмонада и распространение культа ап. Андрея были связаны не столько с деятельностью св. Акки, сколько с пиктским подражанием англосаксам: после того как св. Вильфрид освятил главные храмы Нортумбрии во имя апостолов Петра и Андрея, пиктский кор. Нехтан (706–724; 726–729) принял англосакс. церковные обычаи и построил храм во имя ап. Петра. Возможно, кроме этого храма Нехтан или его преемник Унуст I основали также церковное поселение Кеннригмонад в честь ап. Андрея (*Fraser.* Rochester. 2009). Другие исследователи полагают, что почитание ап. Андрея в Кеннригмонаде было введено лишь в кон. XI в. в противовес почитанию ап. Петра, к-рому был посвящен кафедральный собор в Йорке (*Ash, Broun.* 1994. P. 21–22). Иногда утверждение культа ап. Андрея в качестве покровителя Шотландии рассматривается как подражание рим. и визант. образцам ради интеграции страны в католич. мир (*Hair.* 2005).

Гипотезы об основании Кеннригмонада не способствуют прояснению вопроса об историчности Р. Скин сомневался в том, что Р. существовал в действительности, указав на совпадение дней его памяти с датами поминовения св. *Регула,*

еп. г. Сильванекты (ныне Санлис, Франция), и св. Регула с о-ва Мук-Инис в Ирландии, о к-ром упоминается в ирл. мартирологах IX в. (*Skene*. 1860/1862. P. 319–320; ср.: *Dowden*. 1892/1893). Впосл. исследователь отождествил Р. с Регулом с Мук-Иниса, предположив, что он происходил из Ирландии, был одним из сподвижников св. *Колумбы* и проповедовал пиктам (*Skene*. 1877. Vol. 2. P. 267–268). В работах совр. исследователей проблема историчности Р. не затрагивается.

Почитание Р. почти не получило распространения в Шотландии. Память святого указана в некоторых шотл. литургических книгах XV — нач. XVI в. под 30 марта и 16(17) окт. (см.: *Holmes*. 2011. P. 146, 160, 167, 176; *Turpie*. 2015. P. 50, 53–54, 56–57). Первоначально поминовение совершалось 16 окт., но было перемещено на следующий день из-за совпадения с праздником явления арх. Михаила в Мон-Сен-Мишеле (*Dowden*. 1892/1893). По свидетельству Бауэра, в XV в. в Сент-Андрусе совершалась также память перенесения мощей ап. Андрея (6 февр.). Известно о неск. церквах в Шотландии, которые до Реформации были освящены во имя Р. (*Forbes*. 1872. P. 440). В наст. время святому посвящена епископальная церковь в Кромарти (1904–1906).

Р. также посвящена средневек. церковь, находящаяся рядом с руинами кафедрального собора в Сент-Андрусе (первоначальное посвящение неизвестно). Здание, имеющее признаки неоднократных перестроек, состоит из высокой (ок. 33 м) прямоугольной башни с арочными проемами в нижнем ярусе и примыкающего к ней с восточной стороны небольшого прямоугольного хора (высота стен ок. 10 м). Вероятно, первоначально к башне с зап. стороны примыкал неф, а к хору с вост. стороны — пресвитерий. Особенности храма — аккуратная кладка стен из тщательно обтесанного камня и вытянутые вверх пропорции. Храм напоминает памятники позднего англосакс. зодчества Нортумбрии, но в деталях заметно влияние романской архитектуры. Большинство исследователей связывают возведение храма со строительными работами еп. Роберта, о которых упоминается в «сказании августинца», и датируют его 1-й пол. XII в. (напр.: *Fawcett*. 2017. P. 51–54). Высказывалось мнение, что церковь была сооружена раньше, возможно в XI в., но перестроена и расширена при еп. Роберте (*Cameron*. 1994). Исследователи обычно рассматривают церковь Р. как главный храм Сент-Андруса до строительства романо-готического кафедрального собора (заложен при еп. Арнольде (1160–1162), освящен в 1318); вероятно, именно она упоминается в более поздних источниках как «старый собор». Церковь Р. служила храмом августинского приората до сер. XIII в., когда был построен новый клуатр при соборе. В 1559 г. по призыву реформатора Джона Нокса церкви Сент-Андруса подверглись разгрому, их убранство было уничтожено (*McRoberts*. 1974. P. 150–152). Вероятно, при этом исчезли изображения Р. и др. предметы, связанные с его почитанием, к-рые могли храниться в Сент-Андрусе. После погрома кафедральный собор и большинство церквей были заброшены и постепенно разрушались.

Почитанием в дореформационной Шотландии пользовались нек-рые спутники Р., упомянутые в сказании (версия B). В XV–XVI вв. получил развитие культ св. Тридуаны, о к-рой сообщается в сочинении Бауэра и в Абердинском Бревиарии. Согласно сказанию, среди спутников Р. были девы Тридуана, Потенция и Эмерия из Колоссии (Колизея). В более поздних источниках Тридуана описывалась как отшельница, к-рая была похоронена в Ресталриге близ Эдинбурга (см., напр.: *Turpie*. 2017. P. 89). Др. спутника Р., Меринаха, отождествляли со св. Мирином (Мерином), основателем аббатства Пейсли близ Глазго.

Ист.: ActaSS. Oct. T. 8. P. 163–180; *Johannis de Fordun* Scotichronicon: Cum supplementis et continuatione W. Boweri / Ed. W. Goodall. Edinb., 1759. Vol. 1. P. 94–97, 187, 191, 204; *idem*. Chronica gentis Scotorum / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1871. P. 75–78, 153, 156–157, 165; Chronicles of the Picts, Chronicles of the Scots / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1867. P. LI, LVIII, 138–140, 183–193, 375–377; *Andrew of Wyntoun*. The Orygynale Cronykil of Scotland / Ed. D. Laing. Edinb., 1872. Vol. 2. P. 82–83; *Hector Boethius*. Scotorum historiae a prima gentis origine. P., 1574. Fol. 105r–v, 189v — 191r; Breviarium Aberdonense. L., 1854. Pars aestiva. Fol. 82r — 83r; Pars hyemalis. Fol. 128r.

Лит.: *Skene W. F.* Notice of the Early Ecclesiastical Settlements at St Andrews // Proc. of the Society of Antiquaries of Scotland. Edinb., 1860/1862. Vol. 4. P. 300–321; *idem*. Celtic Scotland: A History of Ancient Alban. Edinb., 1886². Vol. 1. P. 296–299; 1877. Vol. 2. P. 261–275; *Forbes A. P.* Kalendars of Scottish Saints. Edinb., 1872. P. 436–440; *Dowden J., Bish.* Notes on the True Date of the October Festival of St. Regulus of St Andrews // Proc. of the Society of Antiquaries of Scotland. 1892/1893. Vol. 27. P. 247–254; Early Sources of Scottish History, A. D. 500 to 1286 / Ed. A. O. Anderson. Edinb.; L., 1922. Vol. 1. P. 266–267; *Anderson M. O.* The Celtic Church in Kinrimund // The Innes Review. Glasgow, 1974. Vol. 25. P. 67–76; *eadem*. St. Andrews before Alexander I // The Scottish Tradition: Essays in Honour of R. G. Cont / Ed. G. W. S. Barrow. Edinb., 1974. P. 1–13; *eadem*. Kings and Kingship in Early Scotland. Edinb., 1980ʳ; *McRoberts D.* «The Glorious House of St. Andrew» // The Innes Review. 1974. Vol. 25. P. 95–158; *Boyle A.* Some Saints' Lives in the Breviary of Aberdeen // AnBoll. 1976. Vol. 94. P. 95–106; *idem*. Notes on Scottish Saints // The Innes Review. 1981. Vol. 32. P. 59–82; The Medieval Church of St Andrews / Ed. D. McRoberts. Glasgow, 1976; *Cruden S.* St. Andrews Cathedral. Edinb., 1986; *Ash M., Broun D.* The Adoption of St. Andrew as Patron Saint of Scotland // Medieval Art and Architecture in the Diocese of St. Andrews / Ed. J. Higgitt. Leeds, 1994. P. 16–24; *Cameron N.* St. Rule's Church, St. Andrews, and Early Stone-Built Churches in Scotland // Proc. of the Society of Antiquaries of Scotland. 1994. Vol. 124. P. 367–378; *Hall U.* St Andrew and Scotland. St. Andrews, 1994; The St. Andrews Sarcophagus: A Pictish Masterpiece and Its Intern. Connections / Ed. S. M. Foster. Dublin, 1998; *Broun D.* The Church of St. Andrews and Its Foundation Legend in the Early 12th Cent.: Recovering the Full Text of Version A of the Foundation Legend // Kings, Clerics and Chronicles in Scotland, 500–1297 / Ed. S. Taylor. Dublin, 2000. P. 108–114; *Taylor S.* The Coming of the Augustinians to St. Andrews and Version B of the St. Andrews Foundation Legend // Ibid. P. 115–123; *idem*. From Cinrigh Monai to Civitas Sancti Andree: A Star is Born // Medieval St. Andrews: Church, Cult, City / Ed. M. Brown, K. Stevenson. Woodbridge, 2017. P. 20–34; *Hair G.-M.* Aspects of the Office of St. Andrew, Patron Saint of Scotland from the Sprouston Breviary // Scottish Church History. Edinb., 2005. Vol. 35. P. 1–27; *Woolf A.* Onuist Son of Uurguist: Tyrannus carnifex or a David for the Picts? // Æthelbald and Offa: Two 8th-Cent. Kings of Mercia / Ed. D. Hill, M. Worthington. Oxf., 2005. P. 35–42; *idem*. From Pictland to Alba, 789–1070. Edinb., 2007; *Fraser J. E.* From Caledonia to Pictland: Scotland to 795. Edinb., 2009; *idem*. Rochester, Hexham and Cennrígmonaid: The Movements of St. Andrew in Britain, 604–747 // Saints' Cults in the Celtic World / Ed. S. Boardman et al. Woodbridge, 2009. P. 1–17; *Taylor S., Márkus G.* The Place-Names of Fife. Donington, 2009. Vol. 3: St. Andrews and the East Neuk; *Holmes S. M.* Catalogue of Liturgical Books and Fragments in Scotland before 1560 // The Innes Review. 2011. Vol. 62. P. 127–212; *Turpie T.* Kind Neighbours: Scottish Saints and Society in the Later Middle Ages. Leiden; Boston, 2015; *idem*. When the Miracles Ceased: Shrine and Cult Management at St. Andrews and Scottish Cathedrals in the Later Middle Ages // Medieval St. Andrews: Church, Cult, City. 2017. P. 84–98; *Fawcett R.* The Medieval Eccl. Architecture of St. Andrews as a Channel for the Introd. of New Ideas // Ibid. P. 51–83.

А. А. Королёв

REGULA MAGISTRI — см. *Учителя устав*.

РЕГУЛЯ́РНЫЕ КАНО́НИКИ [уставные каноники, каноники-августинцы; лат. canonici regulares], в Римско-католической Церкви собирательное название реформированных общин клириков-каноников (см. *Каноник*), примкнувших с XI в. к широкому движению институционального и духовного обновления Церкви (renovatio Ecclesiae) под знаком возвращения к идеалам апостольской жизни — vita apostolica (см. статьи *Григорианская реформа, Клюнийская реформа*). Для Р. к. характерны квазимонашеские нормы жизни, отличающие их от секулярных каноников (canonici saeculares), которые не присоединились к реформе: отказ от индивидуальной собственности, обеты бедности, целомудрия и послушания, следование уставу (vita regularis, от regula — устав, правило), обычно восходящему к *Августина уставу.*

Зарождение движения Р. к. Каноникат, форма общежития клириков, столь же древняя, как и *монашество,* возник также по образцу монашества, с той лишь разницей, что социальные функции каноников — литургическая (месса и богослужения суточного круга), пастырская, поминальная и каритативная (благотворительная) деятельность — не давали возможности для удаления от мира и углубленной аскезы. Др. важным отличием каноников от монахов было отношение к собственности. Принятое в 816 г. в рамках церковной реформы франк. имп. *Людовика Благочестивого* «Установление для каноников» (Institutio canonicorum Aquisgranenses, или Ахенское установление; изд.: MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 394–421), определявшее жизнь всех объединений каноников в последующие 2 столетия, допускало владение движимым имуществом и получение пожизненного дохода с имущества недвижимого, к-рое формально передавалось общине (подробнее см. в ст. *Каролинги*). Уровень жизни в каноникатах, в частности рацион питания, был гораздо более высоким, чем в мон-рях. Он был ориентирован на аристократические нормы потребления, что впосл. неоднократно критиковалось на «реформационных» Соборах XI в. (*Semmler.* 1995. S. 108–109). Владение собственностью и обусловленное этим социальное неравенство по сути были отступлением от образца vita communis, заданного блж. Августином, к-рый жил общиной со своими клириками. Блж. Августин рекомендовал такой образ жизни и монахам и клирикам как подражание апостольской общине христиан в Иерусалиме в I в., основанной на братской любви, общем имуществе и совместных богослужениях (Деян 4. 32–35). Тесный контакт с паствой, участие в управлении диоцезом и в политике вели к обмирщению каноникатов и к их деградации. Хотя Ахенское установление предусматривало совместное проживание членов общины, общий стол и дормиторий, каноники селились в отдельных домах, вели собственное хозяйство, пренебрегали службами, препоручая их викариям, а положенное каждому содержание от церковного домена, т. н. *пребенда,* превратилось в *бенефиций* — доход, связанный с должностью и зависящий от места в иерархии общины. Реакцией на обмирщение (laicorum morum vivere) стало спонтанное движение части каноников, вдохновленных примером монашеских реформ во главе с аббатствами Клюни, Горце, Хирзау, к реформированию каноникатов. Со 2-й трети XI в. появляются общины принципиально нового типа — на основе общности имущества, монашеских обетов и с близким к монашескому образом жизни (monasteria canonicorum) во главе с аббатом или *пропстом.* Так, в 1039 г. в Авиньоне при принадлежащей кафедральному собору, но пришедшей в упадок ц. св. Руфа (Сен-Рюф) поселились 4 священника кафедрального капитула, чтобы вести подвижническую жизнь (vita religiosa). Обитель Сен-Рюф стала 1-м центром, из которого реформа распространилась на Юж. Францию и Каталонию. Возникший позднее эльзасский монастырь Р. к. в Марбахе (1089) стал центром распространения реформы в диоцезах Базель, Констанц, Страсбург. В 60-х гг. XI в. общины Р. к. появились в Риме (при Латеранской базилике), Париже (ц. Сен-Мартен-де-Шан, в 1079 передана аббатству Клюни), Бове (ц. св. Квинтина), Пассау (ц. св. Николая). Подобные общины возникали в поселениях отшельников: в Арруэзе (близ Арраса; 1106), ставшем центром конгрегации, к-рая распространилась на северо-западе Франции и в Англии; в Шпрингерсбахе (Пфальц; 1102) и др. В нач. XI в. были основаны общины Р. к. при ц. Санта-Мария-ин-Порто (близ Равенны), при храме Гроба Господня в Иерусалиме, в аббатстве Сен-Морис-д'Агон (ныне кантон Вале, Швейцария; см. в ст. *Маврикий,* мч.), аббатстве Сен-Виктор близ Парижа и др. Особой ветвью движения Р. к. стали *премонстранты.*

Мощный импульс к движению Р. к. дал Латеранский Собор 1059 г. (см. в ст. *Николай II,* папа Римский), где разбирались вопросы церковной дисциплины. Так, 4-й канон Собора предписывал клирикам жить совместно при их церквах, вместе владеть и пользоваться всем, что они получают от Церкви. Сформулированный Собором и поддержанный Папским престолом призыв к общинной жизни по образцу апостолов обозначил новый этап реформы — под контролем и по инициативе епископов. Реформируя кафедральные капитулы, они давали образец для всех каноникатов диоцеза. При Конраде I, архиеп. Зальцбургском (1106–1147), в диоцезе не оставалось ни одного нереформированного канониката, того же он требовал от своих епископов-суффраганов. Епископы побуждали владельцев частных церквей и мон-рей селить при них Р. к. По настоянию католич. св. *Альтманна,* еп. Пассау (1065–1091), баварский герц. Вельф I основал и передал папе Римскому каноникат Роттенбух (1073), из к-рого реформа распространилась в Баварии и Швабии. Монастыри Р. к. возникали также при частных церквах, принадлежавших семействам Бабенбергов (Нойбург) и Виттельсбахов (Индерсдорф). В XI–XII вв. августинский устав был принят во многих соборных капитулах Юж. Франции и Испании. К сер. XII в. только на территории Свящ. Римской империи насчитывалось более 150 обителей каноников-августинцев и ок. 50 мон-рей премонстрантов.

Распространение реформы «сверху» предполагало максимум епископской власти (административной, экономической, дисциплинарной) над Р. к., что заметно ограничивало их инициативу и замедляло динамику реформы в XI в. В ряде диоцезов (Майнц, Кёльн) реформа не получила распространения. Однако многие ставшие к XI — нач. XII в. уже известными общины Р. к., особенно вне *имперской Церкви,* получали от Римских понтификов по аналогии с клюнийскими монастырями привилегию exemptio, т. е.

изымались из юрисдикции местного епископа, а значит, имели право свободного выбора настоятеля, могли самостоятельно основывать обители или реформировать уже существующие. Наиболее активно этот процесс шел при папе Римском *Урбане II* (1088–1099) (подробнее см.: *Fuhrmann*. 1984). Такой путь распространения реформы Р. к. сходен с распространением монашеских реформ с тем лишь отличием, что существовало много центров, вокруг к-рых формировались объединения зависимых общин (дочерних обителей, заново заселенных Р. к. или переданных в дар частными лицами). Так, каноникат Сен-Рюф перенял клюнийскую модель конгрегации с аббатом, великим приором и подчиненными приоратами. Парижский каноникат Сен-Виктор превратился после 1130 г. в большую конгрегацию (Congregatio Victorina), организованную по модели ордена *цистерцианцев* — с генеральным капитулом и дочерними мон-рями. Орденскую модель переняли также премонстранты и *гильбертинцы*. По образцу монашеской реформы из Хирзау вокруг баварского мон-ря Роттенбух сложился союз свободных в правовом отношении монастырей, их зависимость от центра ограничивалась дисциплинарным контролем. *Латеранский IV Собор* (1215) постановил учредить во всех конгрегациях Р. к. провинциальные капитулы, которые должны были собираться каждые 3 года.

Обращение к апостольской жизни в замкнутой общине и в бедности дало импульс Р. к. к углублению понимания задач священства и определило новый масштаб христ. жизни, позволив соединить монашескую аскезу с активным пастырским служением (cura animarum) в миру. Институт Р. к. стал инструментом обновляющегося папства и главным проводником реформы католич. Церкви, особенно после того, как папа Урбан II в привилегии мон-рю Роттенбух (1092) запретил Р. к. в поисках более легкой жизни переходить в разряд секулярных каноников или, наоборот, для углубления аскезы становиться монахами и т. о. обозначил их самостоятельное место (ordo) внутри католической Церкви, равнозначное монашеству (ordo monasticus).

Устав Августина. Первые общины Р. к. формально не отказывались от Ахенского установления 816 г., а просто меняли образ жизни, ориентируясь скорее на дух общины блж. Августина и принцип vita communis. Правда, общины быстро принимали собственные статуты, или обычаи (consuetudines), регулировавшие повседневную жизнь, должностные обязанности членов общины, порядок литургии и формулы приносимых обетов. К 1067 г. относится 1-е известное упоминание об Уставе Августина: Гервасий (Жерве де Беллем), архиеп. Реймсский (1055–1067), писал о канониках ц. св. Дионисия, живших «по правилу блаженного Августина» (sub beati Augustini regula — *Fonseca*. 2005. S. 44). Каноники ц. Сен-Рюф приняли Устав Августина в 1080 г. Вероятно, инициатива повсеместного введения этого устава исходила все же от Папского престола и епископов: папа Урбан II пояснял, что жизнь по Уставу Августина означает образцовое исполнение заветов древней Церкви (*Laudage*. 1992. S. 56). Но лишь с 10-х гг. XII в. следование Уставу Августина стало общепринятой практикой, признаком принадлежности к реформе и главной отличительной чертой объединений Р. к. (ordo canonicorum) (*Weinfurter*. 1977).

Устав Августина был написан для монахов и существовал в 2 редакциях, имевших разных адресатов. Краткая редакция, «Ordo monasterii» (Монастырский устав), предписывала жизнь в бедности, строгий пост, длительные ночные службы, молчание, ручной труд и затворничество, что мало подходило для исполнения функций, присущих клирику. В более пространном варианте, «Praeceptum» (Предписание), к.-л. конкретных распоряжений относительно повседневной жизни не давалось, этот текст скорее духовное руководство для совместной жизни: на 1-м месте стояли принцип vita communis и братская любовь (caritas). В некоторых случаях оба текста объединялись в «Praeceptum longius» (Пространное предписание). В рукописи IX в. из Реймса текст «Praeceptum» был дополнен фрагментами проповедей блж. Августина (*Aug*. Serm. 355, 356), которые, как считалось, содержат сведения о жизни его общины. Именно этот вариант, «Regula Augustini», стал рассматриваться как правило общежития клириков и альтернатива Ахенскому установлению.

Многообразие общин Р. к. привело в XII в. к дальнейшей дифференциации внутри движения. После 1120 г. нек-рые общины, не довольствуясь достаточно гибким правилом в форме «Praeceptum», стали добавлять к нему «Ordo monasterii», т. е. жить по «Praeceptum longius». Более аскетичный уклад стали обозначать как «новый» (ordo novus), противопоставляя его «старому» (ordo antiquus), однако на него решались лишь немногие общины, преимущественно из среды бывших августинцев-еремитов (конгрегации Р. к. с центрами в Арруэзе, Шпрингерсбахе, премонстранты). Так, архиеп. Конрад I Зальцбургский ввел ordo novus в своем диоцезе.

Лит.: *Dereine C.* Enquête sur la règle de St. Augustin // Scriptorium. Brux. etc., 1948. Vol. 2. N 1. P. 28–36; *idem*. Coutumiers et ordinaires de chanoines réguliers // Ibid. 1951. Vol. 5. N 1. P. 107–113; 1959. Vol. 13. N 2. P. 244–246; *Dickinson J. C.* The Origins of the Austin Canons and Their Introd. into England. L., 1950; *Leclercq J.* La spiritualité des chanoines réguliers // La Vita comune del clero nei secoli XI e XII: Atti della Settimane di Studio, Mendola, sett. 1959. Mil., 1962. T. 1. P. 117–135; *Misonne D.* La législation canoniale de Saint-Ruf d'Avignon à ses origines: Règle de St. Augustin et coutumier // Annales du Midi. Toulouse, 1963. T. 75. N 64: Actes du colloque intern. de Moissac (3–5 mai 1963). P. 471–489; *Verheijen L.* La Règle de St. Augustin. P., 1967. Vol. 1. P. 148–152, 417–437; Vol. 2. P. 221–239; *idem*. Nouvelle approche de la Règle de St. Augustin. Bégrolles-en-Mauges, 1980–1988. 2 vol.; *Weinfurter S.* Salzburger Bistumsreform u. Bischofspolitik im 12. Jh.: Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106–1147) u. die Regularkanoniker. Köln; W., 1975; *idem*. Neuere Forschung zu den Regularkanonikern im deutschen Reich des 11. u. 12. Jh. // Hist. Zschr. 1977. Bd. 224. N 2. S. 379–397; *Milis L.* Ermites et chanoines réguliers au XIIe siècle // Cah. Civ. Med. 1979. Vol. 85. P. 39–80; *Fuhrmann H.* Papst Urban II. u. der Stand der Regularkanoniker. Münch., 1984; *Lawless G.* Augustine of Hippo and His Monastic Rule. Oxf.; N. Y., 1990; *Borgolte M.* Die Mittelalterliche Kirche. Münch., 1992. (Enzykl. Deutscher Geschichte; 17); *Châtillon J.* La spiritualité de l'ordre canoniale (VIIIe–XIIIe siècle) // *Idem*. Le mouvement canonial au Moyen Âge: Réforme de l'Église, spiritualité et culture / Éd. P. Sicard. Turnhout, 1992. P. 131–149; *Laudage J.* Ad exemplar primitivae ecclesiae: Kurie, Reich u. Klerusreform von Urban II. bis Calixt II // Reformidee u. Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich / Hrsg. S. Weinfurter. Mainz, 1992. S. 47–74; *Semmler J.* Die Kanoniker u. ihre Regel im 9. Jh. // Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland / Hrsg. I. Crusius. Gött., 1995. S. 62–109; *Fonseca C. D.* Secundum beati Augustini Regulam: Regole, consuetudini, statuti nella vita canonicale // Regulae — Consuetudines — Statuta / Ed. C. Andenna, G. Melville. Münster, 2005. S. 39–54.

Ю. Е. Арнаутова

XIV — нач. XXI в. Пережив расцвет в XII–XIII вв., Р. к. постепенно вступили в период упадка. В XIV в.

папство предприняло попытку общей реформы жизни католич. клира и монашества. Буллой «Ad decorem Ecclesiae» от 15 мая 1339 г. папа *Бенедикт XII* (1334–1342) в рамках реформы монашеских орденов объединил все обособленные мон-ри Р. к. в конгрегацию, состоявшую из провинций, установил обязательные визитации, а также стандартизировал богослужение и общие правила жизни Р. к. Т. о., прежде существовавшие конгрегации августинцев упразднялись. Однако реформа не была успешной: несмотря на папские распоряжения, мн. конгрегации продолжили существовать, к тому же возникли новые объединения Р. к. В кон. XIV в. заметным явлением в жизни Р. к. стала деятельность Виндесхеймской конгрегации (см. в ст. *Братья общей жизни*), основанной последователями Герта *Гроте* (1340–1384), одного из лидеров движения «нового благочестия» (см. *Devotio moderna*). Самыми известными представителями Виндесхеймской конгрегации были Фома Кемпийский (ок. 1379–1471) и Эразм Роттердамский (1469 (по др. данным, 1466 или 1467) — 1536).

В XVI в. значение Р. к. в католич. мире возросло в связи с *Контрреформацией*. Появились новые объединения Р. к. С сер. XVI в. обители Р. к. начали возникать в Нов. Свете. В Англии кард. Томас Уолси (нач. 70-х гг. XV в.— 1530, кардинал с 1515) предпринял попытку унификации жизни англ. Р. к. и создания их централизованной конгрегации. Однако религ. реформа англ. кор. *Генриха VIII* (1509–1547) привела к тому, что деятельность Р. к., как и др. католич. орг-ций, на территории Англии была прекращена. Достаточно активно Р. к. действовали в Шотландии, где ко времени Реформации насчитывалось более 30 обителей Р. к. и монастырь регулярных канонисс (*Allaria*. 1908).

Мн. конгрегации Р. к. прекратили существование в период Французской революции 1789–1799 гг. и наполеоновских войн. В XVIII–XX вв. возникли национальные конгрегации Р. к.: французская, швейцарская, австрийская.

В 1959 г., в 900-й юбилей Латеранского Собора 1059 г., папа Римский *Иоанн XXIII* (1958–1963) образовал конфедерацию Р. к.— августинцев (лат. Sacer et Apostolicus Ordo Canonicorum Regularium Sancti Augustini). Первоначально в нее вошли итальянская и австрийская конгрегации латеранских каноников, а также швейцар. конгрегации Сен-Бернар (см. в ст. *Бернард Аостийский*) и Сен-Морис-д'Агон. В 1961 г. к конфедерации присоединились возрожденная в том же году Виндесхеймская конгрегация и конгрегация каноников Непорочного зачатия (основана в 1871 во Франции), позднее — новые объединения Р. к.: франц. конгрегации каноников Богоматери (1969) и каноников Марии, Матери Искупителя (1971), баварская конгрегация каноников — братьев общей жизни (1975). В 1993 г. в состав конфедерации Р. к. вошла и возрожденная в 1968 г. Сен-Викторская конгрегация. В 2020 г. конфедерация Р. к. насчитывала 576 чел. (An. Pont. 2020. P. 1363). Как самостоятельные организации продолжают действовать орден премонстрантов, орден Р. к. Св. Креста (Ordo Canonicorum Regularium Sanctae Crucis; основан в XII в. в Португалии; в 2020 в ордене состоял 141 чел.— Ibid. P. 1365), объединения Р. к. Св. Креста (Canonici Regulares Ordinis Sanctae Crucis; движение возникло в XIII в. в Юж. Нидерландах; в 2020 насчитывалось 354 чел.— Ibidem) и Р. к. Святейшего Креста Красной звезды (Canonici Regulares Sanctissimae Crucis a Stella Rubea; движение возникло в XIII в. на чеш. землях; в 2020 насчитывалось 19 чел.— Ibid. P. 1366). С 1929 г. статус Р. к. имеют члены *Тевтонского ордена* (в 2020 — 93 чел.— Ibid. P. 1365).

Регулярными канониссами называют членов жен. общин, следующих тем же правилам, что и Р. к.; нередко общины регулярных канонисс являются частью конгрегаций, имеющих муж. общины. По средневек. преданию, регулярные канониссы ведут свое начало от жен. общины, основанной блж. Августином. Расцвет обителей регулярных канонисс пришелся на XII–XIII вв. Основным служением канонисс стала забота о сиротах. Известностью пользовалась конгрегация регулярных канонисс Пресв. Девы Марии, основанная в 1597 г. в Маттенкуре (Лотарингия) католич. св. Пьером Фурье (1565–1640). Члены этой быстро разросшейся конгрегации занимались обучением детей из бедных семей (в наст. время продолжает действовать обитель в Монреале). По образцу конгрегации регулярных канонисс Пресв. Девы Марии католич. свящ. Георг Михаэль Виттман (в 1829–1833 вспомогательный епископ Регенсбурга) основал в 1809 г. в Баварии конгрегацию бедных сестер школы Пресв. Девы Марии, члены к-рой тоже занимались педагогической деятельностью. На 2020 г. продолжало действовать небольшое число обителей регулярных канонисс, принадлежавших к конгрегациям Сен-Виктор, Гроба Господня, сестер в Господе Иисусе, Пресв. Девы Марии, Виндесхеймской конгрегации и др.

Лит.: *Allaria A.* Canons and Canonesses Regular // The Catholic Encyclopedia. N. Y., 1908. Vol. 3. P. 278–279; *Карсавин Л. П.* Монашество в ср. века. СПб., 1912. С. 109–124; *Dereine C.* Chanoines // DHGE. 1953. T. 12. Col. 353–405; *Bynum C. W.* The Spirituality of Regular Canons // *Eadem.* Jesus as Mother: Stud. in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley; Los Ang., 1982. P. 22–59; *Becquet J.* Chanoines réguliers // Dictionnaire encycl. du Moyen Âge. P., 1997. Vol. 1. P. 295–296; L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge / Éd. A. Vauchez, C. Caby. Turnhout, 2003; Les chanoines réguliers: Émergence et expansion (XIe–XIIIe siècles): Actes du 6e colloque intern. du CERCOR, Le Puyen Velay, 29 juin — 1er juillet 2006 / Éd. M. Parisse. St.-Étienne, 2009.

И. Н. Мастяева

РЕДЕМПТОРИ́СТЫ [офиц. название — конгрегация Наисвятейшего Искупителя; лат. congregatio Sanctissimi Redemptoris, C.SS.R.], католич. объединение монашествующих клириков, которые занимаются гл. обр. проповеднической деятельностью и могут принадлежать к разным обрядам. Основатель конгрегации Р.— католич. св. *Альфонсо Мария ди Лигуори* (1696–1787). Рукоположенный в 1726 г. во пресвитера, он занимался пастырским окормлением беднейшей молодежи в Неаполе. Некоторое время вел проповедническую деятельность среди населения г. Скала близ Амальфи. 9 нояб. 1732 г. при поддержке Томмазо Факои, еп. Кастелламмаре-ди-Стабия (1730–1743), с целью евангельской проповеди среди бедных и их окормления он организовал там Об-во Наисвятейшего Искупителя. 28 февр. 1734 г. появилась 2-я община Р.— в Вилла-дельи-Скьяви (еп-ство Алифе и Каяццо, Кампания). 12 сент. 1735 г. в Чорани близ Меркато-Сан-Северино (Кампания) была основана обитель (церковный дом) Пресв. Троицы, а 13 окт. 1742 г.— обитель арх. Михаила в г. Пагани (Кампания) (резиденция главы конгрегации Р. до 1855).

Первоначально община Р. состояла из неск. пресвитеров, не приносивших монашеские обеты, но с 1740 г. обязательным для Р. стал обет верности выбранному служению. После кончины еп. Т. Факои, под управлением к-рого находились первые общины Р., Лигуори провел 1-е генеральное собрание Р. (6–9 мая 1743, Чорани). Члены общины приняли решение приносить по образцу др. монашеских объединений 3 основных обета — послушания, целомудрия и нестяжания. Тогда же была введена должность верховного ректора (rector maior) Р., им стал Лигуори. На 2-м генеральном собрании (17–20 окт. 1747, Чорани) был принят устав конгрегации. В том же году при обители в Чорани открылся *новициат* Р. Бреве «Ad pastoralis» от 25 февр. 1749 г. папа Римский *Бенедикт XIV* (1740–1758) утвердил конгрегацию Р.

1 окт. 1749 г. в Чорани состоялся 1-й генеральный капитул Р., на к-ром утвержденный папой Римским устав был введен в действие, а Лигуори избран пожизненным верховным ректором Р. Капитул принял положение о «студенатах» — учебных заведениях конгрегации (аналог ДС), готовящих клириков для рукоположения во пресвитеров. Покровительницей конгрегации была провозглашена Пресв. Дева Мария, Непорочно Зачатая, что отражало особое почитание Лигуори и его сподвижниками учения о *непорочном зачатии*, к-рое еще не было признано догматом католич. Церкви.

Несмотря на одобрение Папского престола, Р. столкнулись с трудностями с признанием конгрегации со стороны светских властей Неаполитанского королевства (из-за проводимой неаполитанским двором политики регализма все церковные назначения должны были утверждаться королевской властью). В 1779 г. Лигуори отправил ко двору 2 членов конгрегации с целью добиться апробации Р. королем. Однако в ходе переговоров Р. пришлось согласиться с новым уставом — «Regolamento» (1780), по к-рому конгрегация была подчинена королю, полномочия верховного ректора ограничены, а собрания генерального капитула отменены.

Эти изменения вызвали недовольство Папского престола. Поскольку к этому времени появились общины Р. в Папском гос-ве и на Сицилии, по указанию папы Римского *Пия VI* (1775–1799) были сформированы новые органы управления конгрегацией Р. (25 сент. 1780) за пределами Неаполитанского королевства; ее главой стал пресв. Франческо Антонио де Паола. В авг. 1781 г. Папский престол окончательно отделил неаполитанских Р. от Р., проживавших на территории Папского гос-ва и действовавших по уставу, утвержденному папой Бенедиктом XIV. Р. на Сицилии, хотя и подчинялись неаполитанскому королю, не приняли «Regolamento» и соблюдали устав, утвержденный папой Римским.

На собравшемся в Чорани в связи с принятием «Regolamento» капитуле неаполитанских Р. (этот капитул не входит в число канонически проведенных генеральных капитулов) был избран коадъютор верховного ректора конгрегации — пресв. Андреа Виллани; после смерти Лигуори он стал верховным ректором (3 авг. 1787). На капитуле Р. Папского гос-ва (3 окт. 1785, Шифелли) во исполнение предписания папы Римского Пия VI от 4 июля 1783 г. должность главы конгрегации получила наименование «генеральный настоятель», на эту должность был избран Ф. А. де Паола. Сицилийские Р. не признали Виллани новым главой конгрегации, и пресв. Пьетро Паоло Блазуччи, возглавлявший сицилийских Р., стал верховным ректором на Сицилии.

В условиях оформившегося во 2-й пол. 80-х гг. XVIII в. раскола конгрегации сицилийские Р. инициировали переговоры с неаполитанским двором и в 1790 г. получили королевскую апробацию, позволявшую официально следовать уставу, утвержденному папой Римским. Воспользовавшись этим прецедентом, Виллани, верховный ректор неаполитанских Р., также вступил в переговоры и добился от властей, не желавших продолжения раскола, апробации этого устава. Т. о. причины раскола Р. были преодолены. В 1793 г. в Пагани состоялся 4-й генеральный капитул единой конгрегации Р. Была восстановлена должность верховного ректора для всей конгрегации (в 1855–1969 глава Р. назывался верховным ректором и генеральным настоятелем; по решению 17-го генерального капитула Р. (1967–1969) он стал именоваться генеральным настоятелем). Единую конгрегацию Р. возглавил Блазуччи.

Расширение конгрегации. ***Европа.*** Развитию деятельности Р. в Европе способствовал католич. св. Клеменс Мария Хофбауэр. В 1786 г. он прибыл в Вену, но из-за политики *иозефинизма* и начавшихся в связи с ней гонений на католич. Церковь ему пришлось уехать в Варшаву, где основанной им общине Р. была передана ц. св. Бенона (1787). 31 мая 1788 г. Хофбауэр был назначен заальпийским генеральным викарием конгрегации Р. В его задачу входило распространение деятельности Р. в Швейцарии и Юж. Германии. В 1808 г. варшавская обитель Р. была закрыта властями. Хофбауэр вернулся в Вену, но разрешение на открытие обители Р. было получено только в 1820 г. В этом же году Р. начали свою деятельность во Франции. В 1826 г. Р. были приглашены в Лиссабон (Португалия), начали постоянное служение в Швейцарии, во Фрибуре. В Бельгии Р. действуют с 1831 г., в Нидерландах — с 1836 г.

Декретом Конгрегации по делам епископов и монашествующих от 2 июля 1841 г. конгрегация Р. была разделена на 6 провинций: Римскую, Неаполитанскую, Сицилийскую (с 1965 Палермская), Швейцарскую, Австрийскую (ныне Венская) и Бельгийскую (включала в себя Нидерланды). Швейцарская пров., к к-рой относились также обители Р. в Лотарингии, в 1850 г. стала называться Швейцарско-Французская. Расширение структур конгрегации и создание провинций требовали укрепления управленческого аппарата и перевода руководства конгрегации из Пагани в Рим. Однако эти планы не были одобрены мн. неаполитанскими Р. Не желал переезда руководства конгрегации и королевский двор. Нараставшее противостояние привело к тому, что motu proprio от 6 сент. 1853 г. папа Римский *Пий IX* (1846–1878) выделил конгрегацию Р. в Королевстве обеих Сицилий в качестве независимой структуры. 4 мая 1854 г. в Пагани собрался капитул новой конгрегации, был избран верховный ректор Р. в Королевстве обеих Сицилий.

26 апр.— 20 июля 1855 г. в Риме заседал 9-й генеральный капитул основной конгрегации Р. (она получила название Трансальпийской). 2 мая состоялись выборы верховного ректора; им стал пресв. Никола Морон, с 1851 г. возглавлявший Швейцарско-Французскую пров. В 1861 г. Ко-

ролевство обеих Сицилий вошло в состав объединенного Итальянского королевства, в связи с чем конгрегации Р. были вновь объединены (1869). Период, когда верховным ректором и генеральным настоятелем Р. был Морон (1855–1893), стал временем расцвета конгрегации: в сер. XIX в. она насчитывала 500 чел., в конце века — более 3 тыс. чел.

В 1855 г. Р. приобрели комплекс зданий в центре Рима, где планировалось разместить руководство конгрегацией, и приступили к строительству там храма. 3 мая 1859 г. храм был освящен во имя Альфонсо ди Лигуори. 11 дек. 1865 г. папа Римский Пий IX распорядился передать Р. образ Богородицы Неустанной Помощи. 26 апр. 1866 г. икона была выставлена для поклонения в ц. Сант-Альфонсо и стараниями Р. стала одной из наиболее почитаемых в католич. Церкви (учрежден праздник иконы — 27 июня). В 1871 г. для распространения почитания иконы в Риме основали братство Богородицы Неустанной Помощи (31 авг. 1876 папа Пий IX одобрил его деятельность). Руководителем братства является глава Р. С 1956 г. Р. служат в рим. базилике Санта-Мария-Маджоре.

В Германии Р. приступили к своей деятельности в апр. 1841 г. в баварском г. *Альтэттинг,* на границе с Австрией. Самостоятельная Германская пров. была учреждена в 1853 г., а в 1859 г. ее разделили на Верхнегерманскую (с 1955 Мюнхенская) и Нижнегерманскую (ныне Кёльнская) провинции. Политика *культуркампфа* негативо сказалась на положении Р. Согласно Закону об иезуитах от 4 июля 1872 г., Р. были объявлены организацией, связанной с Об-вом Иисуса, и запрещены на территории Германии. Р. пришлось покинуть страну. Вернуться к служению в Германии они смогли в 1894 г. В 1895 г. на территории Эльзаса и Лотарингии, отошедший Германии в результате франко-прусской войны (1870–1871), была создана Страсбургская вице-пров., в 1911 г. ставшая самостоятельной провинцией.

В Великобритании Р. начали деятельность в июне 1843 г. В 1855 г. была основана Голландско-Английская пров. В 1865 г. Английская пров. получила статус самостоятельной (с 1965 называются Амстердамская и Лондонская провинции). С 1853 г. Р. ведут работу в Ирландии. Самостоятельная Ирландская пров. учреждена в 1898 г. Заметную роль в оформлении структур конгрегации Р. в Ирландии сыграл рус. редемпторист В. С. Печерин (1807–1885), вступивший в конгрегацию в 1840 г.

С 1851 г. Р. работают в Люксембурге (в наст. время относятся к Страсбургской пров.). Из-за малочисленности католич. населения кратким оказалось служение Р. в Болгарии — в 1835–1840 гг. (тогда еще в составе *Османской империи*) и в Норвегии — в 1849–1854 гг.

В 1856 г. Р. из Австрийской пров. основали 1-ю обитель в Праге. В 1901 г. действовавшие на чешских землях Р. были объединены в Пражскую пров. В 1921 г. учреждена особая вице-провинция для окормления судетских немцев с центром в г. Цвиттау (ныне Свитави, Чехия); вице-провинция находилась в прямом подчинении верховному ректору Р. В 1935 г. Р. начали служение в Словакии. В 1940 г. создана Братиславская вице-пров., подчиненная Пражской пров. Принявшие восточный (византийский) обряд Р. работали среди укр. грекокатоликов в Словакии. В 1945 г. Р. вост. обряда были объединены в вице-провинцию с центром в восточнословац. г. Михаловце. Однако с 1948 г. деятельность Р. была парализована коммунистическими властями Чехословакии. Фактически до падения коммунистического режима в Чехословакии (1989) Р. были лишены общения с руководством конгрегации и Папским престолом.

В 1883 г. возобновилась деятельность Р. в Польше. В 1909 г. польск. Р. были выведены из подчинения Пражской пров. и сформировали самостоятельную провинцию. 6 авг. 1944 г. в обители св. Климента, расположенной в рабочем предместье Варшавы, нацисты уничтожили 30 членов конгрегации.

С 1899 г. австр. Р. начали служение в Дании, где в 1942 г. была создана Копенгагенская вице-пров.

В 1900 г. Швейцарско-Французскую пров. разделили на 3 самостоятельные: Парижскую, Лионскую и Испанскую (с 1965 называется Мадридская; в Испании Р. ведут деятельность на постоянной основе с 1879).

В 1948 г. создана Швейцарская вице-пров. Р., подчиненная Страсбургской пров. В 1951 г. Швейцарская пров. стала самостоятельной.

Португ. Р. были объединены в Лиссабонскую вице-пров., подчиненную Испанской пров. (1953). В 1962 г. Лиссабонская пров. стала самостоятельной структурой конгрегации Р.

В 1961 г. Бельгийская пров. Р. была разделена на Северобрюссельскую, отвечающую за часть Бельгии, где основным языком был фламандский, и Южнобрюссельскую — для франкоязычной части страны.

Азия. Еще в 1758 г. Конгрегация пропаганды веры предлагала руководству Р. принимать в свои ряды членов из азиат. стран и начать миссионерскую работу за пределами Европы. В 1830 г. в Лиссабоне членом конгрегации Р. впервые стал индус из Гоа, в 1831 г. его рукоположили во пресвитера. Первая офиц. миссия Р. на Филиппинских о-вах, в г. Опон (ныне Лапу-Лапу), была открыта в 1906 г. (миссионерскую деятельность начали Р. из Ирландской пров.). В 1924 г. на Филиппинах была учреждена вице-провинция, сначала с центром в Маниле, затем в Себу; в 1996 г. она получила статус самостоятельной провинции. В 1932 г. на Филиппинах начали работу Р. из Австралии; в 1947 г. они были объединены в Манильскую вице-пров., подчиненную Австралийской пров.

В янв. 1939 г. Р. из Ирландской пров. основали постоянный центр конгрегации на о-ве Цейлон (ныне Шри-Ланка); там Р.-миссионеры занимались проповеднической деятельностью и организовывали духовные упражнения. В 1940 г. появилась обитель Р. в Бангалоре, на юге Индии. Успешная миссионерская деятельность позволила уже в 1945 г. создать Бангалорскую вице-пров., к-рая стала самостоятельной провинцией в 1972 г. (в ее юрисдикцию входит и Шри-Ланка).

В 1928 г. по приглашению апостольского делегата в Пекине Ч. Б. Л. Константини 3 Р. из Испанской пров. прибыли в Китай. Их задачей было способствовать развитию конгрегации учеников Господних, учрежденной Константини в Китае, которая основывалась на уставе Р. и имела целью адаптацию норм зап. христ. жизни к кит. реалиям. Р. и члены конгрегации учеников Господних вели миссионерскую деятельность в Китае вплоть до установления там коммунистического режима в 1949 г.

В 1921 г. Р. начали проповедническую работу в Малайзии. В нояб. 1935 г. по приглашению местного католического епископа Р. прибыли

в Сингапур. В 1967 г. была основана вице-провинция Р. с центром в г. Ипох, столице малайзийского шт. Перак (подчинена Канберрской пров.); новая вице-провинция объединяла обители Р. в Малайзии и Сингапуре.

В дек. 1925 г. Р. из канадской пров. Сент-Ан-де-Бопре открыли миссию в г. Хюэ во Вьетнаме. В 1930 г. учреждена Сайгонская вице-пров. (статус провинции с 1964). После захвата Юж. Вьетнама коммунистами (1975) служение там Р. было затруднено.

В июле 1948 г. по просьбе Конгрегации пропаганды веры Р. из канад. провинций Торонто и Сент-Ан-де-Бопре начали миссионерскую деятельность в Японии. В 1953 г. к ним присоединились Р. из Мюнхенской пров., к-рые в 1966 г. основали Кагосимскую вице-пров. (подчинена Мюнхенской пров.). Действовавшие в Японии канад. Р. из Сент-Ан-де-Бопре были объединены в Токийскую вице-пров. (1955), а Р. из Торонто — в вице-пров. Майдзуру (1966). В 1982 г. вице-пров. Майдзуру присоединена к Токийской вице-пров.

В 1948 г. в Таиланд по приглашению местных католич. властей прибыли Р. из амер. пров. Сент-Луис. Была создана Бангкокская пров. конгрегации Р. (1956).

В 1952 г. по указанию Конгрегации Восточной Церкви Бельгийская пров. направила Р. на постоянную миссионерскую работу в Ливан среди христиан халдейского обряда. С 1961 г. миссионеры взяли на себя пастырскую заботу о миссии в Багдаде (Ирак).

В 1956 г. по просьбе Конгрегации пропаганды веры Р. из Кёльнской пров. подключились к миссионерской работе в Индонезии, где 28 нояб. 1960 г. была образована вице-провинция с центром в г. Веетебула.

Северная Америка. По приглашению местных католических властей первые Р. прибыли в США, в Цинциннати (шт. Огайо), в июле 1832 г. В 1839 г. открылась обитель Р. в г. Питтсбурге (шт. Пенсильвания). В 1850 г. учреждена самостоятельная Американская пров., которая в 1875 г. была разделена на 2: с центрами в Балтиморе (шт. Мэриленд) и Сент-Луисе (шт. Миссури). В Балтиморской провинции была создана вице-провинция с центром в Ричмонде (1942), а в Сент-Луисской пров.— Портлендская вице-пров. (1924; в 1927 переименована в Окленд-скую; в 1952 получила статус самостоятельной провинции с центром в Окленде (шт. Калифорния)). Также из Сент-Луисской пров. была выделена вице-провинция с центром в Нов. Орлеане (1952). В 1984 г. учреждена самостоятельная провинция с центром в Сан-Хуане на о-ве Пуэрто-Рико, где Р. из Испанской пров. вели миссионерскую работу с 1886 г. (после испано-амер. войны (1898) испан. миссионеров заменили Р. из США). Сан-Хуанская пров. управляет обителями Р. в Доминиканской Республике, где конгрегация Р. представлена с 1946 г. В 1845 г. в конгрегацию Р. вступил И. Т. *Геккер,* основоположник осужденной Римско-католической Церковью теории американизма.

В 1874 г. Р. из Американской пров. начали деятельность в Канаде. Одновременно с англоязычными Р. в 1878 г. в Квебек, в г. Сент-Ан-де-Бопре, прибыли франкоязычные Р. из Бельгии. В 1911 г. франкоязычные Р. получили статус самостоятельной пров. Сент-Ан-де-Бопре, а англоязычные Р. были объединены в пров. Торонто (1918). В 1945 г. из Торонтской пров. выделилась вице-пров. Эдмонтон, ставшая самостоятельной провинцией в 1961 г.

В нач. XX в. бельг. Р. в Канаде начали пастырскую работу среди укр. иммигрантов, в связи с чем в конгрегации Р. появились пресвитеры восточного (византийского) обряда. В 1921 г. была образована Йорктонская вице-пров. для укр. греко-католиков. В 1930 г. эту вице-провинцию присоединили ко Львовской вице-пров. (подчинена Бельгийской пров.). 16 янв. 1931 г. папа Римский Пий XI назначил редемпториста Николая Чарнецкого апостольским администратором для католиков визант. обряда в Польше вне греко-католич. епархий. В 1945 г. Йорктонская вице-пров. была выделена из Львовской, а в 1952 г. выведена из подчинения Бельгийской пров. и подчинена верховному ректору Р. В 1961 г. она получила статус самостоятельной Йорктонской пров. В нач. XXI в. канадские Р. оказались втянуты в скандал в связи с обвинениями некоторых членов конгрегации в сексуальном насилии над учащимися школ, вверенных их попечению. 12 авг. 2014 г. суд Квебека приговорил местных членов конгрегации Р. к выплате 20 млн канад. долл. жертвам насилия.

В 1858 г. по просьбе Конгрегации пропаганды веры Р. начали миссионерскую деятельность на Виргинских о-вах, где в 1902 г. была учреждена вице-провинция с центром в Розо (подчинена Бельгийской пров., но в 1918 перешла под управление амер. Р.). В 1928 г. Р. из Розо открыли миссию на о-ве Гаити (впосл. передана под управление канад. пров. Сент-Ан-де-Бопре).

Австралия. В 1882 г. Р. из Английской пров. прибыли для миссионерской работы в Австралию. В 1927 г. основана Австралийско-Новозеландская пров. (с 1965 пров. Канберра). В Нов. Зеландии Р. служат с 1883 г. В 1956 г. была учреждена вице-провинция. В 1970 г. она получила статус провинции. В 1971 г. Р. из Нов. Зеландии были направлены на служение на о-ва Самоа.

Латинская Америка. По просьбе Конгрегации пропаганды веры в 1865 г. голл. Р. взяли на себя руководство католич. миссией в Суринаме, где была учреждена вице-пров. Парамарибо. В 1865 г. глава Голландско-Английской пров. пресв. Йоханнес Баптиста Свинкелс был назначен апостольским викарием Суринама (Нидерландской Гвианы), спустя год он возглавил вице-пров. Парамарибо.

Нек-рые Р., покинувшие Германию из-за политики культуркампфа, были направлены в католич. миссии в Аргентине. В 1883 г. была основана обитель Р. в Буэнос-Айресе. Этот город стал центром отдельной провинции Р. (создана в 1943). С 1938 г. в аргентинской пров. Чако служили Р. из Польши, в 1955 г. была создана вице-провинция с центром в г. Ресистенсия, подчиненная Польской пров. Р.

В 1884 г. Р. из Швейцарско-Французской пров. прибыли в Колумбию, позднее к ним присоединились испан. Р. В 1945 г. была создана Боготская вице-пров. (подчинена Испанской пров.); в 1960 г. она получила статус провинции. Тогда же была учреждена самостоятельная пров. Кито в Эквадоре, где Р. вели работу с 1870 г. Члены конгрегации трудились также в Перу, где обители Р. в 1924 г. были объединены в Лимскую вице-пров., подчиненную Лионской пров. В 1949 г. Лимская вице-пров. была подчинена верховному ректору Р., в 1955 г. передана пров. Рио-де-Жанейро, а в 1964 г.— Мадридской пров.

В 1889 г. Р. из Нижнегерманской пров. начали служение в Уругвае, но только в 1968 г. там была создана автономная территориальная структура конгрегации Р.— миссионерский регион с центром в Монтевидео (подчинен канад. пров. Сент-Ан-де-Бопре).

С 1954 г. Р. ведут работу в Гватемале и Никарагуа, с 1964 г.— в Панаме. В 1971 г. создана пров. Сантьяго (Чили), где постоянная миссия Р. действовала с 1876 г. 21 окт. 1981 г. создана Асунсьонская вице-пров. в Парагвае, где Р. служили с янв. 1934 г.

В 1908 г. испан. Р. прибыли в Мексику, где в 1912 г. была создана вице-провинция. Во время религ. преследований в стране (1915–1940) Р., как и др. представители католич. клира, подверглись гонениям. После возобновления деятельности католич. структур Мексиканская вице-пров. Р. получила статус самостоятельной провинции (1966).

Р., изгнанные из Мексики, в мае 1927 г. были приняты на служение в Коста-Рике, а в нояб. того же года — на Кубе, где служили до установления режима Ф. Кастро, сделавшего невозможным их дальнейшее пребывание на острове. В 1927 г. Р. начали работу в Гондурасе. С окт. 1928 г. Р. осуществляют деятельность в Сальвадоре (в 1955 учреждена вице-провинция, подчиненная Испанской пров.).

В Боливии Р. проводят миссионерскую работу с 1910 г. В 1920 г. они были объединены в Ла-Пасскую вице-пров., подчиненную Страсбургской пров. В 1894 г. голландские и немецкие Р. прибыли в Бразилию. В результате их деятельности в стране были организованы 3 провинции — с центрами в Сан-Паулу (1944), Рио-де-Жанейро (1951) и Порту-Алегри (1964) и 5 вице-провинций — с центрами в Кампу-Гранди (1936), Манаусе (1947), Ресифи (1953), Форталезе (1962) и Бразилиа (1964). В 1925 г. Р. начали работу в Венесуэле, в 1927 г. там была создана вице-провинция конгрегации.

На Гаити Р. приступили к служению в 1928 г. 11 сент. 1984 г. действовавшие там 3 обители Р. объединены в миссионерский регион (подчинен канад. пров. Сент-Ан-де-Бопре).

Африка. В мае 1899 г. Бельгийская пров. Р. направила миссионеров в Бельгийское Конго (ныне Демократическая Республика Конго). В 1908 г. была организована вице-провинция с центром в Матади.

В 1912 г. англ. Р. основали обитель в Претории. В 1946 г. учреждена Преторианская вице-пров.

В 1930 г. Огюст Фернан Лейно, архиеп. Алжира (1917–1953), предоставил Р. здание для проживания и храм для богослужений. Деятельность Р. в Алжире была прервана в 1971 г. в связи с исламизацией страны.

Франц. Р. служили в В. Вольте (ныне Буркина-Фасо). Там был создан миссионерский регион с центром в г. Фадан-Гурма (1950; в 1960 получил статус вице-провинции).

В 1946 г. Р. из Парижской и Лионской провинций прибыли в Ниамей (Нигер). С 1950 г. миссия находилась в ведении Лионской пров., в 1960 г. получила статус вице-провинции.

В 1954 г. Р. из Лиссабонской вице-пров. начали миссионерскую деятельность в португ. колонии Ангола (в 1966 создана вице-провинция).

В 1960 г. Р. из Преторианской вице-пров. открыли миссионерский центр в Солсбери (ныне Хараре) в Юж. Родезии (ныне Зимбабве).

Р. из Неаполитанской пров. ведут миссионерскую деятельность на Мадагаскаре (с 1971), амер. Р.— в Нигерии (с 1987), инд. Р.— в Кении (с 1990).

Россия. После издания Указа о веротерпимости (1905) Р. из Царства Польского, входившего в состав Российской империи, отправились с миссионерской деятельностью в Сибирь и на Дальний Восток, где окормляли проживавших там ссыльных поляков и их потомков. Во время миссии 1908 г. Р. практиковали духовные упражнения (религ. размышления) в приходах Тобольска, Омска, Томска, Красноярска, Иркутска и Владивостока.

В 1913 г. учреждена Львовская вице-пров. конгрегации Р. (подчинена Бельгийской пров.). К 1939 г. в Галиции действовали 8 обителей Р., где подвизались более 50 чел. После присоединения Зап. Украины к СССР Р. подверглись гонениям и арестам, нек-рые из них приняли мученическую смерть.

В 1958 г. укр. иером. Василий Рутка, член конгрегации Р., начал служение в подпольной католич. общине в г. Прокопьевске Кемеровской обл. В 1990 г., с окончанием религ. гонений, Р. приступили к открытому служению на территории СССР, а после распада СССР — в РФ и Казахстане. Члены конгрегации занимаются пастырским окормлением католиков в Оренбурге, Кемерове, Орске (Оренбургская обл.), Тольятти (Самарская обл.) и Пионерском (Калининградская обл.), а также в г. Петропавловске (Казахстан). Р. в России и Казахстане объединены в миссионерский регион, названный в честь католич. св. Джерардо Маеллы (подчинен Варшавской пров.). В г. Прокопьевске служат Р. визант. обряда, относящиеся ко Львовской пров.

Образование. После того как в 1871 г. Альфонсо ди Лигуори был провозглашен Учителем Церкви (см. *Doctor Ecclesiae*), в конгрегации появились планы создания в Риме учебного центра по изучению и распространению его духовного наследия. Генеральный капитул конгрегации в 1894 г. принял решение о начале подготовки к открытию такого образовательного учреждения, где молодые пресвитеры-Р. могли бы изучать труды Лигуори. В 1910 г. Институт св. Альфонсо начал работу. В ин-те состояли 6 профессоров; было принято на обучение 26 студентов. С началом первой мировой войны (1914–1918) ин-т закрылся. 9 февр. 1949 г. пресв. Леонард Бейс, генеральный настоятель конгрегации (1947–1953), учредил Академию св. Альфонсо (Academia Alphonsiana). Занятия в ней начались 21 окт. 1951 г. В 1957 г. академия была признана учебным заведением конгрегации Р. Декретом префекта Конгрегации семинарий и ун-тов кард. Джузеппе Пиццардо «Fidei morumque» от 2 авг. 1960 г. Академия св. Альфонсо в качестве Ин-та морального богословия была включена в состав теологического фак-та папского Латеранского ун-та (AAS. 1960. Vol. 69. P. 835–836).

Конгрегации Р. принадлежит открывшаяся в 1930 г. коллегия Св. Спасителя (Holy Redeemer College) для учащихся Католического ун-та Америки (Вашингтон). В 1967 г. канад. Йорктонская греко-католич. пров. открыла в Вашингтоне общежитие для укр. греко-католиков.

В 1948 г. для сохранения и изучения истории конгрегации был создан Ин-т истории Р.; его 1-м директором стал пресв. Мауритс де Мёлеместер.

Современное состояние. Расцвет конгрегации Р. приходится на 60-е гг. XX в., когда она насчитывала ок.

10 тыс. членов, в т. ч. ок. 6 тыс. пресвитеров. Затем наметилась тенденция к медленному сокращению численности конгрегации. В 2020 г. в конгрегации Р. состояло 4986 чел., из них 3793 чел. рукоположены во пресвитеров (An. Pont. 2020. P. 1381). Такое сокращение численности не сказалось на географии деятельности Р. Для лучшей координации все провинции (42) и вице-провинции (22), а также миссионерские регионы (15) и отдельные миссии (7) объединены в 5 конференций: Европейскую, Североамериканскую, Карибско-Латиноамериканскую, Азиатско-Океанскую и Африканско-Мадагаскарскую. Вопросами управления конгрегацией помимо генерального настоятеля ведают 4 генеральных секретариата (по обеспечению формации Р., по финансам, по вопросам евангелизации, по делам жен. ветви Р.) и 3 комиссии (по делам братьев-Р. (не имеющих сана пресвитера), по обеспечению деятельности Академии св. Альфонсо, по вопросам коммуникаций). Имеется Генеральный архив конгрегации.

Ныне действующая конституция Р. утверждена 2 февр. 1982 г. декретом Конгрегации по делам монашествующих и светских институтов. На 20-м генеральном капитуле Р. (1985) конституция Р. была приведена в соответствие с принятым в 1983 г. Кодексом канонического права Римско-католической Церкви (см. *Codex juris canonici*). Эти изменения утверждены декретом Конгрегации по делам монашествующих и светских институтов от 23 июля 1986 г.

Генеральным настоятелем Р. является Майкл Брель (с 2009).

При создании конгрегации особо оговаривалось, что Р. будут заниматься только проповеднической работой в приходах, не беря на себя ответственность в качестве настоятелей. Однако занявший в 1820 г. должность заальпийского генерального викария конгрегации пресв. Жозеф Аман Пассера разрешил Р. в Австрии, Швейцарии и Польше заниматься приходскими вопросами, а в США Р. изначально брали на себя руководство приходами. Состоявшийся в 1921 г. в Риме 12-й генеральный капитул конгрегации (в его задачу входило привести устав Р. в соответствие с принятым в 1917 Кодексом канонического права Римско-католической Церкви) позволил Р. возглавлять католич. приходы, если для этого возникнет миссионерская и пастырская необходимость.

После того как в 1762 г. Лигуори, основатель Р. и 1-й верховный ректор конгрегации, стал епископом Сант-Агата-деи-Готи (Неаполитанское королевство), более 180 Р. получили епископский сан, а 6 стали кардиналами. В наст. время в Римско-католической Церкви более 50 епископов и архиепископов и 1 кардинал принадлежат к конгрегации Р. Ее членом был еп. Михаил Гринчишин, экзарх Франции УГКЦ (1982–2012).

А. ди Лигуори был беатифицирован папой Римским *Пием VII* в 1816 г., канонизирован папой *Григорием XVI* в 1839 г. Провозглашены святыми Римско-католической Церкви брат-редемпторист Дж. Маелла (булла папы Римского Пия X «Haud tenui» от 11 дек. 1904), пресв. К. М. Хофбауэр (булла Пия X «Ineffabili Dei providentia» от 20 мая 1909) и епископ Филадельфии (США) Иоанн Непомук Нойманн (булла папы Римского *Павла VI* «Regni caelorum» от 19 июня 1977). 15 Р. почитаются в Римско-католической Церкви как блаженные, в их числе 4 Р., претерпевшие гонения от советских властей. 27 июня 2001 г., во время визита на Украину, папа Римский *Иоанн Павел II* беатифицировал местоблюстителя главы УГКЦ на Украине еп. Василия Величковского (1903–1973), еп. Николая Чарнецкого (1884–1959), пресв. Ивана Зятыка (1899–1952) и пресв. Зиновия Ковалика (1903–1941). 13 окт. 2013 г. папа Римский *Франциск* провозгласил о беатификации 6 Р., мученически пострадавших во время гражданской войны в Испании.

Редемптористки. С конгрегацией Р., основной формой деятельности к-рых является пастырское служение, духовно связан жен. монашеский орден Наисвятейшего Искупителя (Ordo Sanctissimi Redemptoris, O.SS.R.), объединяющий ряд обителей редемптористок — жен. закрытых мон-рей созерцательного типа. Возникновение жен. общины, положившей начало ордену редемптористок, предшествовало созданию конгрегации Р. В результате миссионерской работы, проводимой членами конгрегации благочестивых тружеников христианского просвещения (Congregatio Piorum Operariorum), в 1719 г. в г. Скала возникла жен. община, следовавшая правилу ордена монахинь-визитанток (Ordo Visitationis Mariae). В 1724 г. в общину вступила Джулия Кростароза (монашеское имя Мария Челесте). 25 апр. 1725 г. ей было видение Христа Искупителя, о к-ром монахиня сообщила духовнику, пресв. Т. Факое. В этом видении Христос говорил о необходимости принять новый устав и новое облачение. 13 мая 1731 г. возглавлявший диоцез Равелло и Скала еп. Никола Гуэррьеро утвердил новый устав жен. монашеской общины, к-рая стала 1-м мон-рем редемптористок. В 1738 г. был основан 2-й мон-рь, в Фодже. 8 июня 1750 г. папа Римский Бенедикт XIV официально утвердил новый жен. орден. В 1766 г. по просьбе Лигуори, ставшего епископом, редемптористки из Скалы основали жен. обитель в г. Сант-Агата-деи-Готи. В 1831 г. появился мон-рь редемптористок в Вене (Австрия), в 1841 г.— в Брюгге (Бельгия), затем — в Нидерландах (1848), во Франции (1875), в Великобритании (1897), Испании (1904), Канаде (1905) и Бразилии (1921). На территории бывш. СССР мон-рь редемптористок действует в Петропавловске (Казахстан), где служат и Р. Всего в ордене насчитывается 31 монастырь, где подвизаются 293 монахини (An. Pont. 2020. P. 1434). 18 июня 2016 г. монахиня-визионерка Мария Челесте Кростароза была беатифицирована папой Римским Франциском.

Поскольку редемптористки соблюдают созерцательный молитвенный образ жизни, под духовным руководством Р. было создано неск. жен. конгрегаций, члены к-рых занимаются преподавательской и каритативной деятельностью. Конгрегация сестер св. Иосифа была основана католич. св. К. М. Хофбауэром в 1793 г. в Польше; в 1808 г. закрыта наполеоновскими властями Варшавского герц-ства. Сестры св. Иосифа помогали в обучении девочкам из бедных семей.

Старейшая из ныне действующих амер. конгрегация сестер-служительниц Непорочного Сердца Пресв. Девы Марии (Sisters Servants of the Immaculate Heart of Mary, I.H.M.) была основана в г. Монро (шт. Мичиган, США) пресв. Луи Флораном Жилле. Члены этой конгрегации занимаются работой среди иммигрантов. В 1845 г. деятельность конгрегации была одобрена Ф. Резе, еп. Дет-

ройта (1833–1871). 26 июля 1920 г. конгрегация утверждена Папским престолом. В 1858 г. сестры Непорочного Сердца Пресв. Девы Марии начали служение в Пенсильвании, где ныне действуют 2 независимые ветви конгрегации. Конгрегация, состоящая из 3 независимых частей, располагает в общей сложности 245 обителями, где подвизаются 1315 монахинь (An. Pont. 2020. P. 1468–1469).

Община сестер-облаток Наисвятейшего Искупителя (Oblatas del Santisimo Redentor) возникла в Мадриде (Испания) при основанном в 1864 г. приюте для девочек-сирот. Община получила поддержку Морона, верховного ректора Р., и была аффилирована с конгрегацией Р., приняла за основу ее устав и правила. В наст. время сестры-облатки помогают жертвам сексуальной эксплуатации и служат помимо Испании в странах Сев. и Юж. Америки. В конгрегации насчитывается 414 монахинь, к-рые подвизаются в 55 обителях (An. Pont. 2020. P. 1544).

В 1921 г. в Мехико пресв.-редемптурист Агустин Нисталь Гарсия основал конгрегацию сестер-миссионерок Богородицы Неустанной Помощи (Misioneras de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, M.P.S.). Члены конгрегации ведут работу в сфере просвещения среди представителей наиболее отверженных слоев общества. В 1925 г. такая же конгрегация была основана в г. Торреон (Сев. Мексика). После относительной нормализации церковной жизни в Мексике обе конгрегации были объединены (1934), и Нисталь Гарсия составил для них устав. В 1963 г. конгрегация получила диоцезальную апробацию; 8 дек. 1977 г. утверждена Папским престолом. В настоящее время сестер-миссионерок Богородицы Неустанной Помощи насчитывается 191 чел., они подвизаются в 40 обителях (An. Pont. 2020. P. 1539), работая в Мексике, Гватемале, Венесуэле, Сальвадоре, США, Индии, на Филиппинах и в кит. Макао.

15 авг. 1922 г. пресв.-редемптурист Джордж Дейли основал в Торонто Ин-т сестер служения Канады (The Institute of the Sisters of Service of Canada, S.O.S.). В 1925 г. новая община получила каноническое утверждение от Н. Макнила, архиеп. Торонто (1912–1934). В задачи общины, располагающей в настоящее время неск. обителями в Канаде, входит помощь в обучении детям эмигрантов, которые проживают вдали от школ.

В 1932 г. в Парамарибо (Суринам) Теодорус Антониус Леонардус Мария ван Росмален, член конгрегации Р., занимавший пост апостольского викария (1911–1943), основал конгрегацию дочерей Пресв. Девы Марии Непорочной (подчинена местному епископу). Монахини занимаются гл. обр. организацией обучения девочек. Конгрегация располагает 5 мон-рями в Суринаме, где подвизается более 20 монахинь.

В 1954 г. в браз. Апаресиде (шт. Сан-Паулу) была создана женская община посланниц Божественной любви (Mensageiras do Amor Divino, M.A.D.), получившая епископскую апробацию. Монахини преподают католич. катехизис и занимаются каритативной деятельностью. В настоящее время члены общины ведут работу в Бразилии, Италии (в г. Виторкьяно), Анголе (в Луанде, Уамбо и в пров. Квандо-Кубанго).

В 1957 г. в г. Гарс-ам-Инн (ФРГ) пресв.-редемптурист Йоханн Майер основал духовно связанную с Р. конгрегацию сестер-миссионерок Наисвятейшего Искупителя (Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser). В задачи сестер-миссионерок входит помощь католич. духовенству в пастырском и социальном служении. В 1960 г. конгрегация получила апробацию от кард. Йозефа Венделя, архиеп. Мюнхенского и Фрайзингского (1952–1960). В 1963 г. конгрегация сестер-миссионерок Наисвятейшего Искупителя была официально аффилирована с конгрегацией Р. Кроме Германии сестры-миссионерки действуют в Австрии (с 1985), Японии (с 1965), Боливии (с 1974), Чили (с 1980) и на Украине (с 2001).

В 1960 г. пресв.-редемптурист Хосе Фидель Идальго Перес основал в г. Куэнка (Эквадор) общину сестер-миссионерок Марии Соискупительницы (Misioneras de Maria Corredentora), цель которой — помощь священникам в становлении приходов как сообществ с углубленной христ. жизнью. Община получила официальную диоцезальную апробацию (1964). В наст. время одной из приоритетных задач сестры-миссионерки Марии Соискупительницы считают заботу о матерях-одиночках и помощь им.

Ист.: Acta integra Capitulorum generalium Congregationis SS. Redemptoris: Ab anno 1749 usque ad annum 1894 celebratorum. R., 1899; Documenti intorno alla regola della Congregazione del Santissimo Redentore: (1725–1749) / A cura di O. Gregorio, A. Sampers. R., 1969; Constitutions et statuts de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur. R., 1984.

Лит.: *Risio A., de.* Croniche della Congregazione del Santissimo Redentore. Palermo, 1858; Le drame de la persécution aux Sables-d'Olonne contre les rédemptoristes: Attaque et défense. Montauban, 1904–1905. 4 t.; *Meulemeester M., de.* Les Redemptoristines: Leur vie, leur histoire, leur opportunité. Brux., 1921; *idem.* Origines de la Congrégation du Très Saint-Rédempteur: Études et documents. Louvain, 1953–1957. 2 vol.; *idem.* Histoire sommaire de la Congrégation du Très Saint Rédempteur. Louvain, 1958²; *Stebbing G.* The Redemptorists. L., 1924; Los Redentoristas en Chile: 50 años de apostolado (1876–1926). Santiago de Chile, 1925; *Henze Kl. M.* Die Redemptoristinnen: Zur zweiten Jahrhundertfeier der Gründung des Ordens. Bonn, 1931; *Di Coste A.* Un giglio olezzante della famiglia redentorista. R., 1932; *Tellería R.* La Congregacion del Santisimo Redentor en el segundo centenario de su fundacion, 1732–1932: Un instituto misionero. Madrid, 1932; *Gautron R. P.* La croix sur les Andes: Les Rédemptoristes français en Amérique du Sud. P., 1938; *Schiavone S.* Biografie dei Redentoristi napoletani più ragguardevoli per santità, dottrina e dignità. Pagani, 1938; *Henlé P.* Figures de Religieux Rédemptoristes de la Province de Strasbourg. Sélestat; P., 1947; *Klar F. X.* Redemptorister i det Danske Vikariat, 1899–1949. Kbh., 1950; *idem.* Levnedsbilleder af redemptorister i Danmark: 1950–1970. Kbh., 1975; *Giammusso S.* I Redentoristi in Sicilia. Palermo, 1960; *Felipe Iturbide D., de.* Fundación de los redentoristas en España. Madrid, 1965; *Kratz M.* La mission des rédemptoristes belges au Bas Congo: La période des semailles (1899–1920). Brux., 1970; *Daly J. G.* Conflict in Paradise: Beginnings of the Redemptorist Mission to the Virgin Islands, 1855–1860. St. Thomas, 1972; *Baily M.* Small Net in a Big Sea: The Redemptorists in the Philippines, 1905–1929. Cebu City, 1978; *Asselin J.-P.* Les Rédemptoristes au Canada. Montréal, 1981; Academia Alfonsiana, 1957–1982: A pontificia approbatione XXV anniversarium. R., 1982; *Boland S. J.* Faith of Our Fathers: The Redemptorists in Australia, 1882–1982. Armadale, 1982; *idem.* A Dictionary of the Redemptorists. R., 1987; Rédemptoristes. P., 1982; *Capone D., Majorano S.* I redentoristi e le redentoriste: Le radici: Contributi alla storia religiosa del Settecento napoletano. Materdomini, 1985; *Frésard Ch.* Au nom du Père et des Indiens: Martin Baur, missionnaire rédemptoriste en Bolivie. Fribourg, 1999; Los redentoristas en España: Primera fundación (1863–1879). Madrid, 2015.

А. Г. Крысов

РЕ́ДИН Егор (Георгий) Кузьмич (2.11.1863, с. Старшее Дмитриевского у. Курской губ.— 27.04.1908, Харьков), историк искусства, археолог, педагог. Род. в крестьянской семье, закончил гимназию в Тифлисе. В 1884–1888 гг. учился на историко-филологическом фак-те Новороссийского ун-та (Одесса) у Н. П. *Кондакова,* А. И. Кирпичникова. В качестве дипломной работы совместно с Д. В. *Айналовым* под рук. Кондакова подготовил исследование о мозаиках и фресках собора Св. Софии

в Киеве (планировалось как пояснительный текст к 4 выпускам рисунков Ф. Г. Солнцева «Древности Российского государства: Киевский Софийский собор» (СПб., 1871–1887)), к-рое было удостоено золотой медали и получило высокую оценку специалистов («Киево-Софийский собор: Исслед. древней мозаической и фресковой живописи» (1889)). Вслед за Кондаковым Р. и Айналов переехали в С.-Петербург (магистранты С.-Петербургского ун-та «для приготовления к профессорскому званию»), в 1891–1892 гг. были командированы для изучения памятников в Зап. Европу (дорожные заметки Р. «Италия: Из писем к друзьям» опубл. в 1903). В 1893 г. Р. приглашен в Харьковский ун-т на должность приват-доцента кафедры теории и истории изящных искусств историко-филологического фак-та (читал курсы древнего и христианского искусства). В качестве магист. диссертации (степень магистра теории и истории искусств) представил исследование «Мозаики равеннских церквей» (1896), защита состоялась 19 янв. 1897 г. Работа получила хвалебные отзывы отечественных и зарубежных коллег (Айналов, Э. Я. Добберт, Й. Стржиговский). В 1901 г. Р. присвоено звание экстраординарного профессора. В 1894–1898 гг. он также преподавал рус. язык и словесность в харьковской жен. гимназии Д. Д. Пономарёвой-Оболенской, в 1906 г. начал читать лекции в Харьковской школе рисования и живописи.

Как авторитетный ученый Р. был членом ряда научных об-в Москвы, С.-Петербурга, Харькова, Одессы. С дек. 1893 г. член-корреспондент, с февр. 1902 г. действительный член Московского археологического об-ва (МАО). Регулярно выступал с докладами на проводимых этим об-вом археологических съездах, начиная с московского (1890). Принимал участие в работе Русского археологического об-ва (член-сотрудник с 1890), состоял членом-корреспондентом Общества любителей древней письменности, секретарем Харьковского историко-филологического об-ва (с 1897, был членом с 1893), секретарем (с 1898 главой, вместе с Д. И. Багалеем) правления Харьковской общественной б-ки. В 1893 г. назначен заведующим Музеем изящных искусств и древностей Харьковского ун-та, способствовал пополнению его коллекции и создал отделы церковных древностей и работ местных художников. С 1903 г. руководил новоучрежденным церковно-археологическим музеем при Харьковском историко-филологическом обществе. Вошел в состав экспедиции Кондакова на Афон, организованной РАН в 1898 г., тогда же посетил К-поль, Афины. Летом 1903–1904 гг. обследовал древние памятники Херсонеса.

Р. вошел в плеяду выдающихся специалистов, заложивших основы отечественной византинистики и получивших признание в мировом профессиональном сообществе. Современники считали его одним из первых представителей «строго научного или объективного» подхода к изучению древностей, занимавшимся прежде всего скрупулезным анализом и сравнением памятников, изучением и систематизацией фактических сведений. Р. принадлежал к научной школе Кондакова с разработанным им иконографическим методом, в отличие от Айналова меньше внимания уделял стилю памятников.

Профессиональные интересы ученого включали историю раннехристианского, византийского и древнерусского искусства и археологии. Р.— автор многочисленных статей по отдельным византийским и западноевропейским памятникам, которые он, как правило, впервые описал и ввел в научный оборот. Работы Р. публиковались в сборниках и журналах «Византийский временник» (вместе с Айналовым вел в нем разд. библиографии по истории искусств), «Археологические известия и заметки», «Древности» (и в др. изданиях МАО), *«Записки императорского Русского археологического общества»*, «Сборник Харьковского историко-филологического общества» (Р. являлся его редактором), «Записки императорского Харьковского университета», «Вестник изящных искусств», «Искусство и художественная промышленность», «Исторический вестник», «Памятники древней письменности и искусства» и др. (статьи Р. выходили также отдельными оттисками). В перечне значится ок. 200 работ Р. (см.: Є. К. Рєдін. 2006).

Если ранние статьи Р. посвящены преимущественно визант. памятникам, то впосл. он все больше сосредоточивался на изучении древнерус. искусства, планируя, по-видимому, представить его историю по миниатюрам рукописей (*Вздорнов*. 1986. С. 272). Р. подготовил докт. дис. «Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам», состоящую из 12 глав (см. в ст. *Косма Индикоплов*). Он впервые сравнил миниатюры из византийских и русских трактатов, рассмотрел 29 сохранившихся древнерусских списков XV–XVIII вв., выявил редакции текста и варианты иллюстрирования, источники композиций. При жизни Р. нек-рые фрагменты исследования были напечатаны в изданиях МАО. По просьбе гр. П. С. Уваровой Айналов и Р. подготовили к печати 1-й том «Христианской символики» гр. А. С. Уварова (после смерти автора; 1908), посвященный надписям и изображениям раннехрист. периода. Р. занимался анализом рукописей коллекции Уварова.

Одно из направлений исследовательской работы Р.— краеведение, изучение памятников архитектуры и искусства Харькова и его окрестностей. По инициативе ученого 12-й археологический съезд МАО состоялся в 1902 г. в Харькове, Р. был избран секретарем и казначеем Предварительного комитета по подготовке съезда, выступил редактором его изданий, составителем каталогов и альбома выставки. Благодаря его стараниям важной темой съезда стало обсуждение укр. церковного искусства XVII–XVIII вв. Летом 1900 и 1901 гг. Р. собирал материалы в поездках по Слободской Украине. Не утратила значения его работа «Материалы к изучению церковных древностей Украины: Церкви г. Харькова» (1905), ряд статей опубликован в ж. «Мирный труд», газ. «Харьковские губернские ведомости». С именем Р. связывают становление искусствоведческой школы в Харькове, начало изучения религ. искусства Слобожанщины.

Р. составил много очерков о деятельности коллег и учителей (Кондаков, Кирпичников, Ф. И. Буслаев, А. М. Матушинский, И. Е. Бецкий, Багалей, Н. Ф. Сумцов, А. С. Лебедев, Уварова, М. С. Дринов, Н. И. Петров), некрологов (Дж. Б. Де Росси, В. Г. Белинский, В. М. Гаршин, И. А. Голышев, Добберт, А. А. Потебня, А. В. Звенигородский, свящ. В. Ф. Спесивцев, В. В. Стасов, И. В. Помяловский и др.), рецензий на

иностранные и российские журналы, на книги и статьи С. А. Усова, Н. П. Собко, Кондакова, Айналова, Ф. К. Крауса, Г. Милле, М. И. и В. И. Успенских, А. А. Титова, О. М. Дальтона и др.

Кроме того, Р. активно занимался общественной деятельностью, особенно в Харьковском об-ве распространения в народе грамотности, был попечителем 1-й школы Об-ва грамотности в Харькове, председателем Об-ва попечения о нуждающихся учащихся, содействовал учреждению детского приюта им. Н. А. Северина. Награжден орденами св. Анны 3-й степени (1903), св. Станислава 2-й степени (1906).

В мае 1907 г. Р. тяжело заболел. В октябре С.-Петербургский ун-т присвоил ему степень доктора honoris causa, Харьковский ун-т — звание ординарного профессора. После смерти Р. его архив разбирал Айналов, к-рый к 1916 г. подготовил к изданию 1-ю часть докт. диссертации друга. Учениками Р. были А. И. Белецкий, Д. П. Гордеев (*Вздорнов*. 1986. С. 220). Современники отмечали высокие нравственные качества Р., его преданность науке, «жадность до работы», Сумцов назвал его «человеком золотого сердца».

Соч.: Киево-Софийский собор: Исслед. древней мозаической и фресковой живописи. СПб., 1889 (соавт.: Д. В. Айналов); Выставка VIII Археол. съезда в Москве, в 1890 г.: Памятники древнерус. искусства // Вестн. изящных искусств. СПб., 1890. Т. 8. С. 211–224; Мозаики и фрески Киево-Софийского собора // Там же. С. 569–585 (соавт.: Д. В. Айналов); Рукописи с визант. миниатюрами в б-ках Венеции, Милана и Флоренции // ЖМНП. 1891. Ч. 278. Дек. Отд. 2. С. 299–317; Мат-лы для визант. и древнерус. иконографии // Археол. изв. и заметки. М., 1893. Т. 1. № 7/8. С. 257–259; № 12. С. 437–443; Харьков как центр худож. образования юга России. Х., 1894; Мозаики равеннских церквей. СПб., 1896; Сирийские рукописи с миниатюрами Парижской нац. б-ки и Британского музея // Археол. изв. и заметки. 1895. Т. 3. № 11. С. 353–361 (М., 1896); Проф. Н. П. Кондаков: К 30-летней годовщине его учено-пед. деятельности // ЗРАО. 1897. Т. 9. Вып. 3/4. С. 1–40; Древние памятники искусства Киева: Софийский собор, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский мон-ри. Х., 1899 (соавт.: Д. В. Айналов); Мозаика купола св. Софии Солунской: (К вопр. о времени ея) // ВВ. 1899. Т. 6. Вып. 3/4. С. 370–379; Образ смерти: (К истории изображения смерти в древних памятниках искусства) // Искусство и худож. промышленность. СПб., 1899. № 6. С. 469–475; Заметки о памятниках Равенны // ВВ. 1900. Т. 7. Вып. 1. С. 36–42; Памятники церк. древностей Харьковской губ. Х., 1900; Античные боги (планеты) в лицевых рукописях соч. Козьмы Индикоплова. СПб., 1901; Значение деятельности археол. съездов для науки рус. археологии: К XII Археол. съезду в Харькове. Х., 1901; Каталог выставки XII Археол. съезда в г. Харькове: Отд. ист. древностей. Х., 1902; То же: Отд. церк. древностей. Х., 1902; Альбом выставки XII Археол. съезда в г. Харькове. М., 1903; Мат-лы к истории визант. и древнерус. искусства: 1. Псалтыри собр. гр. А. С. Уварова в с. Поречье (Московской губ.) // ВВ. 1902. Т. 9. Вып. 1/2. С. 103–121; О нек-рых лицевых рукописях «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского // Древности: Тр. МАО. 1902. Т. 19. Вып. 3. С. 71–91; Италия: Из писем к друзьям. Х., 1903; Голгофский крест в лицевых рукописях соч. Козьмы Индикоплова // ВВ. 1904. Т. 11. Вып. 3/4. С. 541–573; Лицевые рукописи собр. гр. А. С. Уварова // Древности: Тр. МАО. 1904. Т. 20. Вып. 1. С. 81–98; Музей изящных искусств и древностей имп. Харьковского ун-та (1805–1905): К истории имп. Харьковского ун-та. Х., 1904; Ученая деятельность Ист.-филол. об-ва при имп. Харьковском ун-те за первые 25 лет его существования (1877–1902). Х., 1904; Ист. памятники г. Адули (в Африке) в лицевых рукописях соч. Козьмы Индикоплова // Сб. Харьковского ист.-филол. об-ва. 1905. Т. 15. С. 101–110; Мат-лы к изучению церк. древностей Украины: Церкви г. Харькова. Х., 1905; Портрет Козьмы Индикоплова в рус. лицевых списках его сочинения // ВВ. 1905. Т. 12. Вып. 1/4. С. 112–131; Преподавание искусств в Харьковском ун-те: К истории Харьковского ун-та: (1805–1905). Х., 1905; Страны света и народы по Эфору в лицевых списках соч. Козьмы Индикоплова // ВВ. 1906. Т. 13. Вып. 2. С. 352–363; Лицевые рукописи собр. гр. А. С. Уварова: Евангелия // Древности: Тр. МАО. 1907. Т. 21. Вып. 2. С. 38–42; Христ. топография Козьмы Индикоплова по греч. и рус. спискам / Ред.: Д. В. Айналов. М., 1916. Ч. 1.

Лит.: *Айналов Д. В.* Памяти Е. К. Редина: (Некр.) // ЖМНП. Н. с. 1908. Ч. 18. Нояб. Отд. 4. С. 18–24; Историко-филол. фак-т Харьковского ун-та за первые 100 лет его существования (1805–1905) / Ред.: М. Г. Халанский, Д. И. Багалей. Х., 1908. Ч. 1. С. 25, 138, 142, 155, 167; Ч. 2. С. 307–311; Памяти проф. Е. К. Редина: Некрологи и речи. Х., 1909; *Сумцов Н. Ф.* Человек золотого сердца: (Проф. Е. К. Редин). Х., 1909; *Белецкий А. И.* Е. К. Редин, как историк визант. искусства. Х., 1910; Памяти проф. Е. К. Редина († 27 апр. 1908 г.). Х., 1913. (Сб. Харьковского ист.-филол. об-ва; 19); БСЭ. 1955². Т. 36. С. 240; *Вздорнов Г. И.* История открытия и изучения рус. средневек. живописи: XIX в. М., 1986. С. 207, 220, 267–273; *Юрченко О. С.* Рєдін Є. К.— фундатор укр. мистецтвознавства, джерелознавства та бібліографії мистецтва // Художнє життя Харкова 1-ї трет. XX ст: Тез. доп. і повідомл. наук. конф. Х., 1993. С. 6–7; IV Сумцовські читання: Мат-ли наук. конф., присвяченої 135-річчю з дня народження Є. К. Рєдіна, 18 квітня 1998 р. Х., 1999; Харьковский ист. альманах. Прил. 3: Сб. ст., мат-лов и док-тов, посвящ. 140-летию со дня рожд. Е. К. Редина. Х., 2003; *Иодко О. В.* Е. К. Редин: жизнь и деятельность (по мат-лам петербургских архивов) // Мир рус. византинистики: Мат-лы архивов С.-Петербурга / Ред.: И. П. Медведев. СПб., 2004. С. 311–345; *Філіппенко Р. І.* Життя, громадська діяльність і наук.-іст. спадщина проф. Харківського ун-ту Є. К. Рєдіна (1863–1908 рр.): Канд. дис. К., 2004; *он же.* Є. К. Рєдін — завідуючий Музеєм витончених мистецтв та старожитностей Харківського ун-ту (1893–1908 рр.) // Південний архів: Зб. наук. праць. Сер.: Іст. науки. Херсон, 2004. Вип. 15. С. 96–101; *он же.* Харьковская школа истории искусства: Е. К. Редин // Общество. Среда. Развитие. СПб., 2010. № 1(14). С. 120–124; *он же.* Е. К. Редин — историк визант. искусства // Дриновський зб. Х.; Софія, 2012. Т. 5. С. 240–245; *он же.* Е. К. Редин и Музей изящных искусств и древностей Харьковского ун-та // Вопр. музеологии / СПбГУ. 2014. № 2(10). С. 89–96; Є. К. Рєдін: Біобібліогр. покажчик / Укладач: Р. І. Філіппенко. Х., 2006; *Філіппенко Р. І., Куделко С. М.* Є. К. Рєдін — професор Харківського ун-ту / Харківській нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Х., 2008.

Я. Э. Зеленина

РЕ́ДРИКОВ Федор (сер.— 2-я пол. XVIII в.), рус. композитор, автор партесных концертов и Служб Божиих (Литургий). Историки рус. церковного пения перечисляли его в одном ряду с композиторами разного времени, часто с приблизительной датировкой: С. В. *Смоленский* — с В. *Титовым*, Н. *Бавыкиным* (Бовыкиным), кон. XVII — нач. XVIII в., Т. Ф. *Владышевская* — с Титовым, Н. *Калачниковым* (Калашниковым), Бавыкиным. В наст. время единственным известным видом источников биографических сведений о Р. являются нотные рукописи. Только одна из них относится ко времени правления имп. Елизаветы Петровны (1741–1761), большинство датируются 70–80-ми гг. XVIII в.

Самая ранняя рукопись содержит лишь один концерт Р.— «Благий рабе и верный», посвященный свт. Николаю Чудотворцу (ГИМ. Син. певч. № 355 (1–11), № 157). Это сборник 12-голосных сочинений (сохранилось 11 партий), один из самых крупных сводов партесного пения сер. XVIII в. (250 номеров), к-рый происходит из Новгородского архиерейского хора. Можно предположить, что сочинения Р. в то время были еще малочисленны или не очень известны.

Трижды фамилия Р. упоминается в сборнике Служб РГБ. Ф. 379. № 121.1, партия дисканта (2-я пол. XVIII в., по филиграням датируется 1762–1771): Служба 10-я «Федора Редрикова» (№ 64–67, л. 32–35), 11-я «Редрикова» (№ 68–70, л. 35–38), 12-я «Редрикова» (№ 71–75, л. 38 об.— 41 об.), наряду с именами и инициалами Титова, Калачникова, В. *Виноградского* [Виноградова] и др. (в изд. «Собрания Д. В. Разумовского и В. Ф. Одоевского и архив Д. В. Разумовского. Описания» под ред. И. М. Кудрявцева (М., 1960. С. 128) фамилия Р. трижды указана неверно как «Редников»). Сходство или различие рукописных вариантов

Служб Р. еще не установлено исследователями.

Наибольшее количество сочинений Р.: 2 Службы (№ 3 и 5) и концерты № 112 «Господь просвещение мое» и № 126 «Воспойте Господеви песнь нову» — входят в состав 12-голосных сборников, написанных в июне 1774 г. отцом и сыном Николаем и Петром Ивашёвыми, служащими московской Герольдмейстерской конторы, а в 1782 г. отданных вкладом в *александровский в честь Успения Божией Матери женский монастырь* Владимирской губ. (ГИМ. Син. певч. № 90 (1–12), полный комплект партий, всего в рукописи 181 номер). Во всех 4 случаях в реестре песнопений есть пометки «Редрик.», непосредственно перед произведениями — «Служба Редрик.».

Две др. Службы сохранились в неполном комплекте партий ГИМ. Син. певч. № 112 (1–8; 8 партий из 12; утрачены книги 3-го хора, в книге А 2 утрачена начальная тетрадь) — № 2 и 5, с 2 бемолями при ключе (всего в сборнике более 70 номеров). В реестре песнопений (в партиях 1-го баса и 1-го тенора) фамилия композитора оба раза написана полностью: «Служба Редрикова». В рукописи они чередуются со Службами Титова. Рукопись также московского происхождения, в 5 партиях есть владельческие записи 1777 г., указывающие на московского купца 1-й гильдии «Асона Петрова сына Струговщикова», которые он отдал как вклад «в Александрову слободу в монастырь».

Не позже 1783 г. были составлены сборники ГЦММК. Ф. 283. № 174–176, 663–670 с экслибрисом кн. А. М. Голицына (1718–1783), также содержащие две 12-голосные Службы Р.— № 3 и 4, обе с ремарками «Творение Федора Редрикова» (№ 174. Л. 14, 16 об.) наряду со Службами Титова, Калачникова, И. Леонтьева. Еще один список 12-голосной Службы, без указания имени автора, содержится в партии 1-го дисканта 12-голосной Службы (РГБ. Ф. 199. № 124. Л. 17 об.— 19 об.).

Один из самых поздних сборников, неполный комплект ГИМ. Син. певч. № 248 (1–6), датируется 1783–1785 гг. Происхождение рукописи неизвестно, владельческая запись указывает на регистратора Федора Сивцова. В этом сборнике содержатся 2 Службы Р., фамилия автора следует за объединяющей скобкой в реестре: № 12–14 «Единородная», «Херувимская», «Достойно есть» «Редрикова»; № 15–17 «Единородная», «Херувимская», «Достойно есть» | «евожъ, 2-я». На полях имеются более поздние ремарки с указанием на длительность звучания песнопений (3' , 5' , 3' в 1-й Службе и 4' , 5', 5' во 2-й). В партиях 1-го баса и 2-го тенора непосредственно перед сочинением помещены надписания: «Служба божия федора редрікова» (напр.: Б 1. Л. 18). В комплекте отсутствуют партии 1-го и 2-го альтов, необходимые для 8-голосного состава, но, возможно, эти Службы были и 12-голосными.

Стройность концертных композиций, развитость мелодического и гармонического языка, имитационной техники, метрические особенности партитур Р. позволяют отнести их к позднему периоду *партесного пения*. Возможно, Р. работал в Москве, являлся современником Калачникова и Бавыкина.

В кон. XIX в. «Херувимская веселого роспева с выходками» Р. в партитуре для 7 голосов (2 дисканта, 2 альта, 2 тенора, бас) была включена вместе с др. партесными сочинениями в нотную тетрадь, по-видимому, для исполнения на Исторических концертах *Синодального хора* (ОПИ ГИМ. Ф. 379. № 48. Л. 33–60). «Сборник песнопений XVII века» сходного состава с атрибуцией «Певческая библиотека Синодального хора. № 1909» (имеется дата — 1894 г.) хранится в фонде музея-квартиры Н. С. Голованова (филиал ГЦММК; см.: РДМДМ. 2002. Т. 2. Кн. 1. С. 215–216).

Лит.: *Смоленский С. В.* О собрании рус. древнепевческих рукописей в Моск. Синодальном уч-ще церк. пения // РМГ. 1899. № 5. Стб. 146; *он же.* Обзор Исторических концертов Синодального уч-ща церк. пения в 1895 г. // РДМДМ. 2002. Т. 2. Кн. 1. С. 197–217; *Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф.* Искусство Др. Руси. М., 1993. С. 223; *Плотникова Н. Ю.* Композитор XVIII в. Николай Бовыкин // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. М., 2011. Вып. 1(4). С. 182–195; *она же.* Певческая культура Вел. Новгорода // *Она же.* Русское партесное многоголосие кон. XVII — 1-й пол. XVIII в.: Источниковедение, история, теория. М., 2015. С. 133–151; *она же.* Семейный скрипторий Николая и Петра Ивашевых и его роль в истории партесного многоголосия // Гимнология. М., 2017. Вып. 7. С. 435–449; *Гурьева Н. В.* Сочинения Федора Редрикова в рукописях из Синод. певч. собр. ГИМ // Русское муз. барокко: Тенденции и перспективы исследования / Ред-сост.: Н. Ю. Плотникова. М., 2016. Вып. 1. С. 162–170.

Н. Ю. Плотникова

РЕЗА́НОВ Александр Иванович (10.09.1817, С.-Петербург — 18.11. 1887, там же), рус. архитектор, мастер эклектики. Род. в семье титулярного советника И. В. Резанова, заочный крестник имп. Александра I. Учился в школе на Аптекарском о-ве, брал уроки рисования у худож. П. Ф. Соколова. 15 окт. 1826 г. определен в воспитанники АХ, зачислен на архитектурное отд-ние. Учился у К. А. Тона, был удостоен серебряных медалей в 1830, 1831 и 1837 гг. С 1 янв. 1838 г., прервав обучение, трудился у Тона рисовальщиком в Комиссии по постройке храма Христа Спасителя в Москве. В 1839 г. вернулся в АХ, окончил обучение с большой золотой медалью за проект театрального уч-ща. Был удостоен звания художника и чина коллежского регистратора. Продолжил работу «архитекторским помощником» в Московской дворцовой конторе у Тона — на сооружении нового (Большого) Кремлевского дворца, храма Христа Спасителя и Малого театра (28 мая 1840 — 2 июля 1842), под рук. Тона участвовал в составлении «Атласа нормальных сельских строений» для казенных селений.

С 28 окт. 1842 до 1849 г. находился в пенсионерской поездке от АХ в Италии, Испании, Германии, во Франции, в Австрии, Швейцарии, Англии. Крупнейшей работой, совместно с А. И. Кракау и Н. Л. Бенуа, стали обмеры для последующей реставрации готического собора в Орвието близ Рима (строился с 1290 по 1612). Впосл. 30 листов гравюр с комментариями были изданы в Париже (Monographie de la Cathédrale d'Orviéto. P., 1877 (avec N. Benois, A. Krakau)), рус. текст напечатан в 1876 г. (*Бенуа Н. Л., Резанов А. И., Кракау А. И.* Краткий ист. очерк Орвиетского собора // Зодчий. 1876. № 10/12. С. 115–116). В дек. 1845 г. Бенуа и Р. были приняты в Риме путешествовавшим по Италии имп. Николаем I. В 1848 г. в связи с революционными событиями в Европе зодчий получил предписание императора вернуться в Россию.

20 марта 1850 г. Р. был определен старшим архитектором Департамента уделов и оставался в этой должности до конца своих дней. Его первые самостоятельные работы связаны с ремонтом и строительством домов департамента, церквей, священно-церковно-служительских,

приказных и училищных домов, контор и др. построек в удельных имениях (39 проектов и смет в 1850–1851). В 1851–1854 гг. Р. в Красном Селе (ныне в черте С.-Петербурга) осуществил перестройки дома вел. князей, дворца наследника цесаревича, Удельной больницы, казармы и др. (при участии архитекторов А. Д. Есаулова, В. Я. Лангвагена, Х. В. Мейера). Наиболее значимой явилась капитальная перестройка 4-престольной ц. Св. Троицы в стиле барокко (1733–1735, архит. И. Я. Бланк, ныне собор, проспект Ленина, 108). В 1851 — июле 1854 г. по проекту Р. архитектором Мин-ва иностранных дел А. М. Камуцци основной объем был расширен; сделаны новые кирпичные своды, барабан и купол, хоры; изменен зап. фасад; полностью переделан главный 5-ярусный иконостас, изготовлен киот для Коневской иконы Божией Матери и др. В отделке был сохранен стиль аннинского барокко, декор повторял исторический (штукатурные работы — мастер Трискорни). В 1854 г. церковь была обнесена оградой с небольшой каменной часовней в юго-зап. части (не сохр.).

В 1859 г. Р. осуществил постройку летнего дворца для приезда в Красное Село наследника цесаревича и вел. князей, в 1864–1866 гг. построил еще 18 красносельских зданий. Почти одновременно велись работы в др. пригородных имениях удельного ведомства: в Михайловке (совместно с архит. А. И. Штакеншнейдером), в принадлежавших императрице имениях Ропша (ныне поселок Ломоносовского р-на Ленинградской обл.) и Дудергоф (ныне в черте С.-Петербурга). В 1867–1872 гг. по его проекту осуществлялись ремонтные работы и новые постройки в Красном Селе, Ропше и Петергофе. Сооружения Р. в окрестностях С.-Петербурга, кроме Троицкой ц. и моста-плотины в Михайловке (1855), утрачены или капитально перестроены в послереволюционный период, чертежи некоторых, напр. в Красном Селе и Михайловке, сохранились в РГИА.

Особый интерес представляли выполненные в С.-Петербурге в 1858–1859 гг. перепланировка и отделка интерьеров особняка Пашкова для Департамента уделов с устройством позднеклассицистической ц. во имя свт. Спиридона Тримифунтского с 2-ярусным иконостасом, оформленной каннелированной колоннадой (Литейный проспект, 39; совместно с Г. А. Боссе; церковь не сохр.).

16 дек. 1857 г. архит. И. И. Свиязев, старший член Комиссии строительных и технических дел при Департаменте сельского хозяйства Мин-ва гос. имуществ, рекомендовал определить Р. «членом или архитектором комиссии... по отношению к проектам и сметам на церковные постройки». Свиязев занимался разработкой образцовых проектов — «нормальных чертежей церквей» на основе проектов Тона для селений министерства. В 1858 г. Р. подготовил проекты 9 иконостасов для церквей, проектируемых Свиязевым. 24 июля 1858 г. мин-во разослало во все губернские удельные конторы циркуляр «Об иконостасах устраиваемых церквей в казенных имениях Западных губерний» с приложением образцовых чертежей иконостасов «в 9 видах» и описями икон, составленными совместно Р. и Свиязевым. Отпечатанные тиражом 100 экз. «нормальные чертежи» активно использовались в провинциальном храмостроительстве, переиздавались 5 раз.

Одновременно Р. вел педагогическую деятельность. 29 сент. 1850 г. был удостоен звания академика архитектуры за заграничные работы, 28 окт. 1852 г.— профессора АХ за проект «Греко-Российская церковь для кладбища». С 28 янв. 1854 г. преподавал «строительное искусство и архитектурное черчение» в Землемерном уч-ще Департамента уделов. Педагогическая деятельность Р. продолжилась в АХ, где на Литейном дворе находилась его мастерская: с 1 мая 1855 г. он адъюнкт-профессор по кафедре строительного искусства, с 29 окт. 1857 г. преподавал теорию строительного искусства. Р. в отличие от др. преподавателей выставлял свои работы вместе с ученическими. С 6 мая 1871 г. и до кончины Р. занимал в АХ пост ректора архитектурного отд-ния.

С 1864 г. архитектор Высочайшего двора. С 4 окт. 1865 г. профессор АХ 2-й степени. Занимал также должность главного архитектора Гоф-интендантской конторы. Р. член-учредитель Петербургского общества архитекторов (1868), его 1-й председатель с 1870 г. и до конца жизни, почетный член. С 1872 г. при его участии начал выходить ж. об-ва «Зодчий».

Период наибольшей творческой активности мастера — 60-е — сер. 70-х гг. XIX в. К 1859–1860 гг. относится его 1-й проект для Москвы — на конкурс по постройке имп. дворца в с. Коломенском (не осуществлен). Вскоре в Москве им был перестроен дом для почетного гражданина К. Т. Солдатёнкова в стиле неогрек (Мясницкая ул., 37; 1860–1861), Р. спроектировал домашнюю старообрядческую молельню, сводчатый потолок и стены к-рой были расписаны в «старом византийском стиле» (не сохр.).

В 1859–1860 гг. Р. составил проект ц. Всех русских святых для памятника 1000-летию России (не осуществлен), в 1860–1861 гг.— 4 значительных церковных проекта, в которых сказывалось влияние творчества Тона: собора Серафимо-Дивеевского мон-ря и его скита, собора Гуслицкого мон-ря, ц. Рождества Христова на станции Угловка (совр. Окуловский р-н Новгородской обл.). Каменный 5-престольный Троицкий храм в Серафимо-Дивеевском монастыре (строитель А. Е. Турмышев) был возведен по типу больших тоновских соборов (освящен 28 июля 1875, закрыт в 1927, впосл. разорен, восстановлен в 1990–1997). Собор центрический, с 3 мощными полуциркульными в плане апсидами во всю высоту здания и далеко вынесенной крытой папертью, завершенной барочными волютами (аналогичные паперти оформляют 2 боковых входа). Храм завершен массивным луковичным пятиглавием на цилиндрических барабанах (центральный — световой). Боковые и зап. фасады разделены на прясла парными $^3/_4$-ными колоннами, 3 прясла на зап. фасаде и центральные на боковых завершены щипцами с поясами декоративных кронштейнов. Разделение на 2 яруса подчеркнуто профилированным карнизом с тягами и поясом арочек. Аркатурно-колончатые пояса оформляют оба яруса апсид и верхний ярус зап. фасада, барабаны глав; бифории и трифории — боковые фасады. Храм 2-светный, с обширными хорами, на к-рых были устроены приделы. Высокий резной 3-ярусный иконостас был выдержан также в тоновском стиле. В «скиту Серафимо-Дивеевского монастыря» (с 1864 Серафимо-Понетаевская община, с 1869 мон-рь) Р., вероятно, спроектировал ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих

Радость». В Христорождественской ц. с приделами Спаса Нерукотворного и свт. Василия Великого воспроизведен образцовый проект Тона церкви в Саратове: большой кубический объем зданий бесстолпный, обширное пространство перекрыто единым куполом. Иконостас церкви в Угловке был создан в 1863–1864 гг. Трехпрестольный деревянный Преображенский собор в Гуслицком монастыре построен сразу после основания обители (в 1860, сгорел в 1868), в 1879–1886 гг. возведен еще храм (*Георгий [Хлебников], игум., Михайлов С. С.* Гуслицкий Спасо-Преображенский миссионерский муж. монастырь. Куровское, 2002. С. 98).

Наиболее значимыми в 1-й пол. 60-х гг. XIX в. стали для Р. труды в г. Вильне (ныне Вильнюс), куда зодчего пригласил главный начальник Сев.-Зап. края, ген. от инфантерии М. Н. Муравьёв. Спроектированные и полностью реконструированные Р. храмы должны были отразить древность и закономерность рус. правосл. присутствия в крае, где только что был подавлен польск. мятеж.

В память павших русских воинов Р. была спроектирована часовня св. Александра Невского на Георгиевской пл. в Вильне (ныне пл. Винцо-Кудиркос, 1863–1866, разрушена в 1919). Мемориальная ротонда на подиуме из финляндского гранита была завершена конусообразным шатром на мощном основании, оформленном аркатурно-колончатым поясом с нишами-киотами. Прясла фасада главного восьмерика, разделенные колонками, венчали арки, детали декора и орнаменты включали фольклорные элементы в русском стиле. Над входом находился беломраморный барельеф с изображением Божией Матери с Младенцем в окружении ангелов. На мраморных досках, установленных в арочных нишах главного восьмерика, были выбиты 417 имен павших русских офицеров и солдат. В интерьере установлены 7 больших икон на цинковых досках письма В. В. Васильева (частично сохр. в Скорбященской ц. в Михнове, ныне Микнишкес Шальчининкского р-на, Литва).

По образцу Александро-Невской часовни Р. и губ. архит. Н. М. Чагин построили часовню во имя вмч. Георгия Победоносца на Евфросиниевском кладбище, на месте братского захоронения рус. воинов, павших во время польск. восстания (1865). Фасады квадратного в плане здания завершены арками, опирающимися на угловые колонны, на них располагались памятные доски. Венчает часовню шатер на основании, декорированном арочным поясом.

Церковь во имя вмц. Параскевы в Вильнюсе. Восстановлена в 1864–1867 гг. Фотография. 2017.
Фото: А. В. Слёзкин

Воссозданный храм во имя вмц. Параскевы (1864–1867) воспроизводил мотивы древнейшей в Вильне и почти что утраченной христ. церкви во имя той же святой. Фасады прямоугольного в плане здания с полуциркульной алтарной апсидой, завершенного по центру одним куполом со шлемовидным покрытием, разделены лопатками, боковые прясла имеют арочные, а центральные — 3-лопастные завершения, выполненные в кирпиче, декор представлен кронштейнами, ползучими арочками, дентикулами, нишками, упрощенным аркатурно-колончатым поясом (на барабане). Главный зап. вход оформлен перспективным порталом, центральное прясло завершено щипцом. Отдельно стоит 2-ярусная звонница под 2-скатной кровлей.

Аналогичный характер имела реконструкция в стиле XVI в. Николо-Перенесенской ц. (1863–1866). К прямоугольному в плане основному объему примыкают с востока 3 алтарные апсиды. Главный зап. фасад завершен щипцом с крестом на скате кровли. Р. пристроил с севера часовню арх. Михаила (1865): в плане — октагон, вписанный в квадрат. Часовня завершена мощным шлемовидным куполом на световом восьмерике, оформленном полуциркульными окнами, расположенными между $^3/_4$-ными колонками. Р. реконструировал также высокую квадратную в плане башню — 6-ярусную колокольню у юго-зап. угла с круглыми башенками и шатровым «готическим» завершением. Фасады украшены ползучими арочками и городчатыми орнаментальными поясами, многолопастными арочками, майоликой, имитацией «полосатой» визант. кладки, выложенными на фасадах 8-конечными крестами, поясами поребрика и бегунца (алтарная часть). Над оконными проемами нек-рые имеют остроугольное готическое завершение — краснокирпичные арочные навершия. Здание гармонично сочетает черты русского, романского, готического стилей и Ренессанса, отчасти сходных с формами собора в Орвието. Резной 3-ярусный иконостас и киоты исполнены из темного дерева в рус. стиле.

При возобновлении и достройке Пречистенского «митрополитального» собора в Вильне (1863–1871) была сохранена значительная часть древнего здания времени вел. кн. Ольгерда Литовского. Была воспроизведена особенность постройки: над средокрестием собора на постаменте возвышался купол (после реконструкции — пирамидальный на многогранном барабане), по углам его близкого к квадрату в плане основного объема располагались 4 выступающие из плоскости стены башни, образуя пятиглавие. На алтарной части и юго-вост. башне была открыта древняя кирпичная кладка. С востока к основному объему примыкают 3 апсиды: центральная, трапециевидная в плане, и боковые — квадратные, со скошенными углами. Фасады храма разделены филенчатыми лопатками на 3 прясла, центральное на зап. фасаде завершает щипец с вписанным в него 3-лопастным кокошником (аналогично зап. фасаду Пятницкой ц., так же и вход оформлен перспективным порталом), боковые — арки звона. Фасады делятся на 2 яруса, фасадный декор включает кронштейны, полуциркульные окна, ниши, тяги, дентикулы, сетчатый орнамент в 1-м ярусе. Частично сохранились стрельчатые своды собора. Резные золоченые иконостасы (центральный — высо-

кий 5-ярусный и боковые, в приделах во имя сщмч. Макария, митр. Киевского, и свт. Алексия, митр. Московского,— 2-ярусные) исполнены в стиле узорочья XVII в. Иконы написал акад. И. П. Трутнев, среди них были изображения правосл. святых Зап. края. Эти 3 храма — примеры удачной реконструкции, проведенной Р. с элементами реставрации в русско-романском стиле.

В Николаевском соборе (до 1832 костел св. Казимира) Р. работал в 1864–1867 гг. Он составил проект 4-ярусного иконостаса под мрамор, за к-рый получил одну из 6 больших золотых медалей по классу архитектуры на Всемирной выставке в Париже в авг. 1867 г. (В. Г. Шварц: Переписка, 1838–1869. Курск, 2013. № 157). Иконы написаны столичными художниками К. Б. Венигом, Н. И. Тихобразовым и К. Д. Флавицким. В 1865–1869 гг. по проекту Р. велась перестройка фасада в стиле необарокко и неоренессанса. Были понижены угловые башни, пристроен притвор, на них и на центральном куполе помещены барочного типа позолоченные луковичные главы (с 1919 иезуитский католич. храм св. Казимира, в 1922–1925 полностью реконструирован). Р. занимался также исправлением проектов других храмов Виленской губ., им было восстановлено и сооружено 10 церковных зданий. Он участвовал в реставрации древней Коложской Борисоглебской ц. в Гродно. Совместно с Чагиным подготовил альбом «Собрание проектов, утвержденных г. министром внутренних дел, на постройку православных церквей в Белорусских губерниях» (СПб., 1863).

В имении Муравьёва Сырец Лужского у. С.-Петербургской губ. в память павших рус. воинов по проекту Р. под его наблюдением была построена в тоновских формах деревянная ц. арх. Михаила с иконостасом (1865–1866, сожжена в 1994). Там же он возвел деревянный главный дом (2-я пол. 60-х гг. XIX в., не сохр.) и часовню-усыпальницу над могилой Муравьёва (1866–1868) на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры (1868) по типу часовни св. Александра Невского в Вильне.

В 1867–1872 гг. Р. осуществил перестройку барочной ц. вмц. Екатерины в Графской (Царской) Славянке (ныне в черте г. Павловска), сооруженной в 1743–1748 гг. 30 сент. 1867 г. зодчий представил в Мин-во имп. двора 6 рисунков церкви «в существующем и предполагаемом виде». 13 окт. 1867 г. проект был утвержден имп. Александром II. В 1868 — сент. 1869 г. подрядчиком А. Н. Бородулиным вокруг здания подвели новый цоколь («каменный мастер» худож. Миллер), над зап. частью соорудили новую колокольню со шпилем, наружные стены и пилястры облицовали кирпичом, установили массивный новый барабан с куполом над центральной частью, возвели новый иконостас в верхней церкви, появились 2 новых креста (мастер А. Соколов) и фасадная лепнина (мастер Козлов). Фасады храма были дополнены архитектурными деталями в стиле Людовика XVI, хорошо подходившими к зданию в формах елизаветинского барокко, сочетаясь с лепными гирляндами и сандриками, наличниками с ушками. Фриз дополнен метопами и триглифами, переложен венчающий карниз с модульонами. После разборки портика сделана 4-скатная крыша, что позволило увеличить высоту колокольни, на к-рой устроили купол, оформленный люкарнами с фигурными наличниками. Р. спланировал также благоустройство территории вокруг церкви и проложил к ней дорогу (в 1870–1871, мастер Штауф). Летняя церковь освящена 8 сент. 1870 г. Новые архитектурные элементы, созданные с сохранением барочного стиля, были утрачены в советское время (воссозданы в 2007–2011).

Пречистенский собор в Вильнюсе. 1346 г. Перестроен в 1863–1871 гг. Фотография. 2015.
Фото: А. В. Слёзкин

Крупнейшей постройкой Р. на рубеже 60-х и 70-х гг. XIX в. стал дворец вел. кн. Владимира Александровича, с 1876 г. президента АХ (Дворцовая набережная, 26; Миллионная ул., 27; 1867–1874, строительные работы 1867–1869, при участии В. А. Шрётера, А. Л. Гуна, И. С. Китнера и М. Е. Месмахера; с 1920 Дом ученых) — самое известное столичное сооружение зодчего, к-рое стало художественным эталоном стиля историзма в России. Обращенный на Неву фасад величественного 4-этажного дворца решен в стиле итал. Возрождения, пышность внутреннего убранства определена стилистикой ренессанса, готики, барокко и рококо при рационализме планировочных решений. На верхнем этаже была устроена 2-светная ц. Благовещения Пресв. Богородицы (1869–1872) с наружной звонницей и 2-ярусным иконостасом, обильно украшенная резьбой по дереву в русском стиле и расписанная В. П. Верещагиным (не сохр.). Не реализованы конкурсные проекты часовни у Летнего сада в память спасения от покушения на государя Александра II (1866) и дворца вел. кн. Николая Николаевича (1876–1883).

К удельному ведомству относился имп. дворец в Твери: Р. осуществил проект его перестройки (1864–1865) в стиле Людовика XVI и периодически наблюдал за исполнением работ (1868–1876). В 1866 г. Р. подготовил проект часовни на месте кончины цесаревича Николая Александровича в Ницце (не осуществлен). В 1867 г. он спроектировал оформление рус. отдела на выставке в Париже, 1-е выставочное сооружение в рус. стиле, в 1870–1871 гг.— в том же стиле крепость Верный в Семиреченской обл. (ныне Алма-Ата) с церковью. Р.— автор проектов храмов в разных частях империи. В 1868–1869 гг. он спроектировал 2 церкви «по предложению Туркестанского генерал-губернатора», в 1870–1871 гг.— церкви в Богуславе Киевской губ., Рыбинске, Ташкенте (1-й вариант проекта военного Спасо-Преображенского собора). В Феодосии по проекту Р. худож. И. К. Айвазовским было построено здание часовни ап. Петра и Музея древностей в память

героя Кавказа ген. П. С. Котляревского и его соратника О. И. Шультена (1870 — июль 1871). Сооружение в неогреч. стиле, в формах античного периптера с 6-колонным дорическим портиком на главном фасаде возвышалось на горе Митридат (взорвано летом 1941).

Большой объем проектных работ Р. выполнил в Ливадии. В 1866 г. он возглавил Комиссию по приемке построек, осуществленных там И. А. Монигетти. В 1869–1870 гг. Р. составил проект кладбищенской Вознесенской ц. (построена в 1872–1876, архит. А. Г. Венсан при участии Шрётера, разобрана в 1929). Имп. Мария Александровна одобрила его проект для летней горной резиденции «Эриклик». Он спроектировал главный деревянный дом с элементами рус. стиля (построен в 1872) и др. постройки, из которых уцелел лишь дом садовника.

Центр деятельности Р. постепенно переместился в Москву и Подмосковье. Для имения в подмосковном Бородино зодчий составил проект деревянного дворца со службами (1865). В 1865–1871 гг. он вел интенсивные работы в имении Ильинское (Ильинское-Усово, ныне в черте Красногорска Московской обл.), в 1864 г. приобретенном Департаментом уделов для имп. Марии Александровны (Зодчий. 1872. № 8/9. Л. 43). В 1869–1872 гг. проведен капитальный ремонт классицистического храма Спаса Нерукотворного (построен в 1765). Большинство работ для Бородино и Ильинского-Усова выполнены в декларативно-рус. стиле, постройки были обильно украшены пропильной резьбой.

В 1867–1869 гг. Р. составил для Москвы проекты перестройки храма свт. Николая в Мясниках, часовни Иверской иконы Божией Матери (не осуществлен), киота для Чудова мон-ря в память спасения имп. Александра II во время покушения, в 1870 г.— Гостиного двора. По заказу московской городской Думы он составил проект (1868–1870) нового здания на Красной пл. в рус. стиле. По живописному решению главного объема здания с высокой кровлей и асимметрично расположенной башней оно напоминало древнерус. терема, но в отделке присутствовали романо-византийские и ренессансные мотивы. Критика, «отдавая полную справедливость таланту архитектора» и удобной планировке интерьеров, отмечала отсутствие «строгой выдержки принятого стиля...» (*С.* Московская городская Дума: Проект проф. А. И. Резанова // Всемирная ил. 1870. Т. 4. № 99. С. 790–791). Второй вариант здания в рус. стиле XVII в. с живописным асимметричным построением объемов по «хоромному типу» и «ковровой» отделкой фасадов (1872–1873, совместно с Гуном) был одобрен профессиональным жюри, но оказался дорогостоящим и не был осуществлен.

Были реализованы проекты памятников над захоронениями коллежского советника С. Д. Воронина в соборе Ниловой пуст. «в стиле Орвиетского собора» (не сохр.), министра гос. имуществ, затем посла во Франции гр. П. Д. Киселёва и его брата гр. Н. Д. Киселёва в Донском монастыре и В. Г. Солдатёнковой в юж. части Знаменской ц. (Кунцево) (склеп Солдатёнковых разрушен после 1932).

Одной из значимых работ Р. стали окончание сооружения храма Христа Спасителя в Москве и проектирование его внутренней отделки. С 25 дек. 1872 г. Р. зам. главного архитектора Комиссии по постройке храма Христа Спасителя — Тона, со 2 мая 1881 г. главный архитектор. Работы включали устройство мраморных иконостасов по эскизам Тона: главного (вероятно, совместно с Л. В. Далем) и 2 на хорах, мозаичных полов, установку паникадил, аналоев и киотов, рипид, дикирий и трикирий, создание орнаментальной живописи на стенах и сводах, облицовку вост. стены главного алтаря, снабжение ризницы священными одеждами и утварью, а также все приготовления к освящению собора. 21 нояб. 1878 г. Р. представил имп. Александру II проект расположения памятных досок с описаниями сражений Отечественной войны 1812 г. и заграничных войн, имп. манифестов, посвященных военным событиям и строительству храма (177 плит в нижней галерее). Освящение храма состоялось 26 мая 1883 г.

Деятельность Р. в С.-Петербурге в поздний период его творчества не была активной. Он руководил строительством и отделкой 5-шатровой церкви в русско-романском стиле во имя святых Бориса и Глеба на Калашниковской пристани по проекту М. А. Щурупова после его отстранения от работ (Синопская наб., 32; 1876–1882; совместно с С. О. Шестаковым, уничтожена в 1975) (Зодчий. 1875. № 10. С. 117). Для Александро-Невской лавры Р. совместно с Гуном спроектировал лампады в фольклорном варианте рус. стиля (Там же. 1876. № 8/9. Л. 44).

В 70-х гг. XIX в. Р. активно занимался проблемами строительного законодательства, с Д. И. Гриммом и Р. А. Гёдике входил в Комиссию по выработке положения о строительном уч-ще, выступая против уравнивания уч-ща и АХ. Звание архитектора, право на рассмотрение проектов и на замещение мест по всем ведомствам, по его мнению, могла давать только АХ, но она не была включена в перечень технически-строительных правительственных заведений империи. Р. подчеркивал также неустанную заботу академии о поддержании и фиксации памятников древности и необходимость расширения деятельности художников «для снятия с натуры интереснейших остатков старины».

С 70-х гг. XIX в. Р.— член жюри всех выдающихся архитектурных конкурсов, состоял в комиссиях по сооружению памятников имп. Александру II в Москве, в С.-Петербургском биржевом доме, имп. Николаю I в Киеве, церкви в Гавани в С.-Петербурге, правосл. храма в Болгарии у подножия Балкан и др. С 1882–1883 гг. являлся членом комитетов по сооружению храма Воскресения Христова в С.-Петербурге, по возобновлению Благовещенского собора в Московском Кремле.

Неоднократно был удостоен наград: в Париже в 1872 г.— большой золотой медали Московской выставки; благодарности на Лондонской Международной выставке, в 1873 г.— медали за искусство на Венской Всемирной выставке. 5 июня 1876 г. признан почетным членом и корреспондентом Королевского ин-та британских архитекторов. Кавалер орденов св. Александра Невского (1883), Белого Орла, св. Владимира 2-й (1874), 3-й (1867) степени, св. Анны 1-й (1872), 2-й (1864), 3-й (1859) степени, св. Станислава 1-й (1868), 2-й (1862) степени, знака отличия за 40 лет непорочной службы; золотых медалей в память об окончании работ и освящении храма Христа Спасителя, в память коронации имп. Александра III и имп. Марии Феодоровны; бронзовых медалей в память Крымской войны

1853–1856 гг. и «усмирения польского мятежа 1863–1864 гг.». С 17 апр. 1877 г. тайный советник. Похоронен на семейном участке Смоленского правосл. кладбища в С.-Петербурге рядом с детьми (захоронения утрачены).

В творчестве Р. отразилось разнообразие исторических стилей, при этом он руководствовался принципом «умного выбора». Несмотря на то что Р. являлся одним из ближайших учеников Тона, лишь часть спроектированных им храмов можно отнести к сооружениям 1-го, тоновского, этапа рус. стиля (Дивеево, Сырец, Угловка). Во мн. случаях для него оказались важнее новые веяния романтического стиля «реставрационного направления в европейской архитектуре» (*Слюнькова*. 2010. С. 364). Р., подобно его современнику А. М. Горностаеву, при строительстве церквей использовал более активно, чем Тон, мотивы романского и византийского зодчества, его композиционные решения достаточно своеобразны, что проявилось в первую очередь в виленских сооружениях для гр. Муравьёва, которые заняли особое место в истории рус. архитектуры и даже не вызвали подражаний. Проекты Р. отличались продуманным инженерным решением. Выдающийся мастер эклектики, он может считаться одним из лучших рус. зодчих периода либерального правления царя-освободителя.

Арх.: Отчет ИАХ с 1 сент. 1863 по 4 нояб. 1864. СПб., 1864; РГИА. Ф. 485. Оп. 2; Ф. 515. Оп. 29. Д. 752; Оп. 71; Ф. 789. Оп. 14 «Р». Д. 8; РНБ ОР. Ф. Собко. № 553. Л. 50б – 73; № 874. Л. 28–43; Ф. 796 (Тюменевы). № 455, 456, 457.
Лит: *Резанов А. И.* Проект здания Городской думы в Москве // Зодчий. 1876. № 8/9. С. 93–94. Л. 18; *Боткин М. П.* А. А. Иванов: Его жизнь и переписка. СПб., 1880. С. 184, 267; Указ. Всерос. промышленно-худож. выставки 1882 г. в Москве. Отд. Худож. Класс III. Архитектура. СПб., 1882. С. 8, 10, 11; А. И. Резанов // Всемирная ил. 1883. Т. 29. № 750. С. 418–419; А. И. Резанов: Некр. // Там же. 1887. Т. 38. № 985. С. 441, 446; А. И. Резанов: Некр. // Худож. новости. 1887. № 23. С. 609–613; А. И. Резанов // Неделя строителя. 1887. № 47. С. 187; *Китнер И. С., Шретер В. А.* Памяти А. И. Резанова: [Некр.] // Зодчий. 1888. № 5/6. С. 33–35; *Некрасов В. П., свящ.* Виленский Свято-Николаевский кафедр. собор. Вильна, 1888. С. 19–27; *Крачковский Ю. Ф.* Правосл. святыни г. Вильны. М., 1897; *Степанов М. П.* С. Ильинское. М., 1900. С. 215–242; *Виноградов А. А.* Путев. по г. Вильне и его окрестностям. Вильна, 1904; *Новицкий А.* А. И. Резанов // РБС. СПб., 1910. Т. 21: Притвиц – Рейс. С. 535–538; *Жиркевич А. П.* Акад. Н. М. Чагин. Вильно, 1911; *Николай Михайлович, вел. кн., Саитов В. И.* Петерб. некрополь. СПб., 1912. Т. 3. С. 558; *Миловидов А. И.* Церковно-строительное дело в Сев.-Зап. крае при гр. М. Н. Муравьеве. Вильна, 1913; *Кондаков С. Н.* Юбилейный справ. Имп. АХ (1764–1914). Пг., 1915. Т. 1/2. С. 378; *Борисова Е. А.* Рус. архитектура 2-й пол. XIX в. М., 1979. С. 74–75, 145–147, 252–253, 293–294, 306–307; 225 лет АХ СССР: Кат. выст. М., 1985. Т. 1. С. 408–409; *Кириченко Е. И.* Храм Христа Спасителя в Москве. М., 1992. С. 94–95, 125–127; Архитекторы-строители С.-Петербурга сер. XIX – нач. XX в. / Общ. ред.: Б. М. Кириков. СПб., 1996. С. 260–261; *Величенко М. Н., Миролюбова Г. А.* Дворец вел. кн. Владимира Александровича. СПб., 1997. С. 7–69; *Исаченко В. Г.* Александр Резанов // Зодчие С.-Петербурга, XIX – нач. XX в. СПб., 1998. С. 360–368; *Крашенинников А. Ф.* Резанов // Зодчие Москвы времени эклектики, модерна и неоклассицизма (1830-е – 1917 гг.). М., 1998. С. 206–208; *Paszkiewicz P.* W służbie imperium Rosyjskiego, 1721–1917. Warsz., 1999. S. 98–103; *Лисовский В. Г.* «Национальный стиль» в архитектуре России. М., 2000. С. 76, 89, 147, 158; *Мурашова Н. В., Мыслина Л. П.* Дворянские усадьбы С.-Петербургской губ.: Лужский р-н. СПб., 2001. С. 203–213; *Седов Вл.* Стиль неогрек в Москве // Проект Классика. М., 2001. № 2 [Электр. ресурс: www.projectclassica.ru/school/02_2001]; Памятники архитектуры в дорев. России / Ред.: А. С. Щенков. М., 2002. С. 195–197; *Шлевис Г. П.* Правосл. храмы Литвы. Вильнюс, 2005; *Берташ А., свящ.* Резанов А. И. // Три века С.-Петербурга. СПб., 2006. Т. 2: XIX век. Кн. 5: П–Р. С. 886–889; *он же.* Действующие храмы Красного Села // Очерки истории Красного Села и Дудергофа. СПб., 2007². С. 173–183; *Мещанинов М. Ю.* Храмы Царского Села, Павловска и их ближайших окрестностей. СПб., 2007. С. 395–405; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга. СПб., 2010. С. 83, 151, 172; *Слюнькова И. Н.* Храмы и мон-ри Беларуси XIX в. в составе Рос. империи. М., 2010; *она же.* Царская, великокняжеская резиденция Ильинское и Усово. М., 2016. С. 142–144; *она же.* Эриклик в Ливадии (пос. Горный Крымского горнолесного заповедника) // AKADEMIA: Архитектура и строительство. М., 2019. № 1. С. 18–25; *Калитин В. А.* Нормальные и детальные чертежи проектов сельских церквей архит. И. И. Свиязева и образцовые проекты иконостасов к ним архит. А. И. Резанова, сост. в Мин-ве гос. имуществ в 1857–1861 гг. // Актуальные вопросы совр. богословия и церк. науки: Мат-лы VIII междунар. науч.-богосл. конф. СПб., 2017. Ч. 1. С. 317–349.

Прот. Александр Берташ

РЕ́ЙМССКОЕ ЕВА́НГЕЛИЕ

[Сазавско-Эммаусское Евангелие] (Городская б-ка г. Реймса, Франция; синг. Ms. 255), слав. пергаменный кодекс-конволют, состоящий из 2 частей: кириллической 2-й пол. XI в. и глаголической 1395 г. Название «Реймсское» Евангелие получило по месту хранения – в б-ке Реймса.

Древнейшая история рукописи документально не прослеживается. В кон. XIV в. к 1-й, кириллической, части была присоединена поздняя, глаголическая, сведения о времени создания которой содержатся в колофоне на последнем листе (Л. 47–47 об.). Здесь сообщается, что глаголическая часть, содержащая указания о проведении торжественной мессы, во время к-рой настоятель мон-ря служит в епископском облачении, была написана в 1395 г. По поводу кириллической части говорится, что она была создана прп. *Прокопием* Сазавским († 25 марта 1053), одним из наиболее почитаемых чеш. святых, затем рукопись была передана в дар мон-рю его основателем герм. и чеш. кор. Карелом I (с 1355 имп. Карл IV) для большей славы монастыря и в честь блж. *Иеронима Стридонского* и прп. Прокопия Сазавского. Несмотря на то что мон-рь, о к-ром идет речь, в колофоне не назван, упоминание Карла IV как его основателя и святых Иеронима и Прокопия как его покровителей однозначно свидетельствует, что глаголическая часть была написана в Эммаусском мон-ре «на Слованах» в Праге. Мон-рь был основан Карлом IV в 1347 г. как центр славянской письменности и богослужения, его первыми насельниками были приглашенные из Хорватии бенедиктинские монахи-«глаголяши». Св. покровителями Эммаусского мон-ря наряду с равноапостольными *Кириллом (Константином Философом)* и *Мефодием* и св. Войтехом (см. *Адальберт*, сщмч., еп. Пражский) были указанные в колофоне блж. Иероним Стридонский и прп. Прокопий Сазавский.

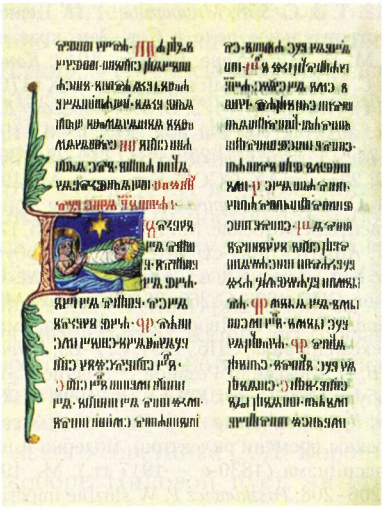
Во время гуситских войн (1420–1437) (см. в ст. *Гус* Я.) Эммаусский мон-рь был разграблен, а Р. Е. оказалось в К-поле, куда оно могло быть доставлено предположительно либо эммаусскими монахами, имевшими контакты с визант. столицей (*Минчев*. 2003. С. 456), либо гуситским посольством (1452?), приезжавшим договариваться о соединении Церквей (*Турилов*. 2017. С. 678). В 1469 г. визант. книжник Михаил Палеокаппа, спасавшийся от тур. нашествия, привез Р. Е. во Францию, где, вероятно, его продал. Как владелец привезенного из К-поля Р. Е. Палеокаппа фигурирует в инвентарных книгах Реймсского собора 1622 и 1669 гг. В Реймсский собор кодекс был передан в 1574 г. кард. Карлом Лотарингским, архиеп. и герц. Реймса. Принадлежность Р. Е. со 2-й пол. XVI в. Реймсскому собору, месту коронации франц. королей, послужила основанием для возникновения легенды

о том, что кодекс играл роль коронационного. Во время Великой Французской революции (1789–1799) драгоценный оклад Р. Е., который мог быть выполнен пражскими ювелирами, был утрачен. В 1793 г. из ризницы Реймсского собора Р. Е. наряду с др. рукописями было передано в городскую б-ку Реймса, где в нач. 30-х гг. XIX в. его обнаружил В. Б. *Копитар*. В научный оборот памятник был введен архивистом б-ки, франц. историком Л. Пари, опубликовавшим в 1837 г. статью о Р. Е. «Manuscrit slavon, sur lequel les rois de France prêtaient serment à leur sacre». С обнаруженной славянской рукописью Пари познакомил своего российского коллегу — историка и архивиста А. И. Тургенева, который сообщил о ней в Археографическую комиссию.

Рукопись размером в 4° (23,5×17,5 см) содержит 47 листов: 16 листов — кириллическая часть, 31 лист — глаголическая.

Кириллическая часть представляет собой фрагмент месяцесловной части Евангелия-апракос, состоящий из 2 тетрадей (19-й и 20-й) по 8 листов. Текст написан в 2 столбца по 20 строк мелким уставом с тонкими линиями букв 2 почерками; 1-му писцу принадлежат тексты чтений, 2-му — заглавия и уставные указания. Скромное художественное оформление 1-й части Р. Е., выполненное чернилами и расцвеченное красной и синей краской, включает 5 небольших горизонтальных ленточных заставок и 25 инициалов старовизант. стиля, в нек-рых случаях украшенных редкими кольцами ремней, раскраска отдельных инициалов не завершена. Отмечая «инкрустационную манеру» декора рукописи, В. Г. Пуцко указывает на его генетическую связь с иллюминацией ранних глаголических кодексов и приходит к заключению о художественной близости кириллической части Р. Е. и Пандектов Антиоха XI в. (ГИМ. Воскр. 30-перг.) (*Пуцко*. 1985. Р. 149).

Сохранившийся текст месяцеслова содержит евангельские чтения с 26 окт. (с конца чтения на память вмч. Димитрия Солунского: «**велика чл҃вци чѫдиша сѧ гл҃ще како сь есть ѩко и вѣтри и море послоуша его**» (Мф 8. 26–27)) до 9 марта (чтение на память св. 40 мучеников обрывается на словах: «**вечероу же бывьшѫ гл҃а гдн҃ь винограда кь строи...**» (Мф 20. 1–8)) в со-



Глаголическая часть Реймсского Евангелия. Текст и миниатюра «Рождество Христово». 1395 г. (Городская б-ка г. Реймса, Франция. Ms. 255. Л. 23 об.)

ответствии с вост. богослужебной традицией (полный состав чтений см.: *Гнатенко*. 2019. С. 43). В отрывке месяцеслова Р. Е. отсутствуют памяти визант. святых IX–X вв. и празднования славянским, в т. ч. восточнославянским, святым, хотя именно в период с окт. по март в др. слав. Евангелиях представлены либо общеслав. памяти (обретение мощей сщмч. Климента, еп. Римского, под 30 янв.; равноап. Кирилла, под 14 февр.), либо русские (освящение Софии Киевской, под 4 нояб.; освящение храма вмч. Георгия в Киеве, под 6 нояб.). Ограниченный состав визант. памятей VIII в. и полное отсутствие славянских и рус. праздников в месяцеслове Р. Е. могут служить аргументом в пользу древности его протографа. Текстологическое исследование древнерус. месяцесловов XI–XIV вв. позволило О. В. Лосевой выдвинуть предположение о близости календаря Р. Е. к сохранившемуся целиком месяцеслову *Архангельского Евангелия* 1092 г. (*Лосева*. 2001. С. 17). По мнению Л. А. Гнатенко, наибольшее сходство месяцеслов Р. Е. обнаруживает с месяцесловом *Мирославова Евангелия* (между 1195 и 1197?), возможный протограф коро́го восходил к старослав. традиции (*Гнатенко*. 2019. С. 44).

Глаголическая часть состоит из 4 тетрадей по 8 листов. Текст написан в 2 столбца по 20 строк изысканной готицированной угловатой глаголицей, особый вариант к-рой был выработан в скриптории Эммаусского мон-ря. В работе над текстом принимали участие 2 писца (первому принадлежат л. 17–24, второму – л. 24 об.— 47 об.), близость почерков к-рых свидетельствует об их принадлежности к одной книгописной школе. В этой части, отражающей зап. богослужебную традицию, содержатся ветхо- и новозаветные перикопы на Господские и Богородичные праздники и памяти особо почитаемых святых с Вербного воскресенья до Благовещения (25 марта) (полный состав чтений см.: *Страхова*. 2014. С. 32–52; *Гнатенко*. 2019. С. 53–54). В отличие от 1-й части глаголическая часть Р. Е. роскошно иллюминирована. Рукопись содержит выполненные в едином стиле 10 полихромных инициалов (восходящих к строчной лат. букве «а» округлой формы, но в данном случае обозначающих глаголическое «В» с округлой левой петлей — «В оно время...»), украшенных листом аканта, и 7 миниатюрных изображений (Св. Троицы, ап. Петра, Мадонны с Младенцем, «Поклонения Христу», скорее всего сщмч. Адальберта (Войтеха), прп. Прокопия Сазавского и блж. Иеронима со львом). Заголовки чтений и заглавные буквы написаны киноварью. В истории глаголического книгописания в Чехии в XIV — нач. XV в. эта часть Р. Е. занимает особое место, поскольку представляет единственный целиком сохранившийся памятник (все остальные дошли в отрывках); из-за богатства иллюминации она является одной из самых роскошных рукописей хорвато-глаголической традиции XIV в.

Если происхождение и датировка глаголической части, написанной хорват. писцами в 1395 г. в Эммаусском мон-ре, никогда не вызывали сомнений у исследователей, то по поводу кириллической части Р. Е. в лит-ре высказывались многочисленные противоречивые и часто сомнительные гипотезы. К числу недостоверных версий относится наиболее популярная гипотеза, выдвинутая в XIX в. Копитаром и получившая развитие в работах Л. П. *Жуковской*. Согласно этой гипотезе, кириллическая часть Р. Е. была списана в киевском скриптории для дочери св. кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича Мудрого* Анны Ярославны, ставшей в 1051 г. женой Генриха I, и в составе ее личной б-ки попала в Реймс

или в Париж, откуда была перевезена Карлом IV в Прагу (*Жуковская.* 1978. С. 17; *Она же (Жуковська).* 1981. С. 25). Несостоятельность этой версии была продемонстрирована одним из первых исследователей Р. Е.— С. М. Строевым (*Строев.* 1839), тем не менее и в наст. время, несмотря на отсутствие документированного обоснования, эта версия имеет своих сторонников (*Миронова.* 2001. С. 178; *Николаев, Биккинина.* 2005; *Александрович.* 2010; *Гнатенко.* 2019; *Мойсієнко.* 2019). «Этой легендарной версии противоречит помимо прочего и рядовой, непарадный (особенно в сравнении с глаголической частью) облик кириллического отрывка, написанного некаллиграфическим письмом и очень скромного по оформлению» (*Турилов.* 2017. С. 678).

Копитар, предложивший неск. гипотез о происхождении кириллической части, высказал предположение о том, что Р. Е. является серб. памятником XI в. В XX в. на серб. атрибуции настаивали Ю. В. Шевелёв и Т. Ротт-Жебровский. По мнению Шевелёва, кириллическая часть Р. Е.— древнейший кириллический памятник серб. извода церковнослав. языка, возникший ранее Мирославова и Вуканова (ок. 1202; по др. данным, 1196–1202, 1200–1202) Евангелий (*Shevelov.* 1975. S. 193, 194). Ротт-Жебровский, определяя памятник как древнесербский, реконструировал историю его создания следующим образом: протограф кириллической части, переписанный на Руси с неизвестного старослав. оригинала, в 1-й пол. XI в. оказался в Сербии, откуда был доставлен в *Сазавский монастырь;* здесь серб. монах, носитель чакавского диалекта, с предполагаемого протографа переписал кириллическую часть Р. Е. (*Ротт-Жебровский.* 1985).

Чеш. славист В. Ганка связывал раннюю историю Р. Е. с Сазавским мон-рем и его основателем св. Прокопием (*Hanka.* 1846). Памятником, возникшим в Сазавском мон-ре, считали кириллическую часть Евангелия Ф. Пастрнек (*Pastrnek.* 1891) и Ф. Красль (*Krásl.* 1895). Сторонником чеш. происхождения кириллической части Р. Е. являлся также К. Горалек (*Horálek.* 1975. S. 24).

Расходятся мнения исследователей и относительно датировки рукописи: не позднее сер. XI в. (*Жуковская.* 1978), XI в. (*Карский.* 1928. С. 82; *Тот.* 1985. С. 58), XI–XII вв. (*Соболевский.* 1887. С. 150), кон. XI — нач. XII в. (*Дурново.* 1924. С. 83; *Он же.* 1969. С. 56), XII в. (*Jagič.* 1913. S. 105), XIV в. (*Билярский.* 1848. С. 283; Trésors de la Bibliothèque. 1978. N 60).

Неизвестный южнослав. протограф кириллического фрагмента квалифицировался в литературе как сербский (*Лавровский.* 1852. С. 23–26; *Дурново.* 1924. С. 83; *Lunt.* 1949. P. 154–155) либо как болгарский (*Pastrnek.* 1891; *Krásl.* 1895; *Тот.* 1979; *Он же.* 1982; *Он же.* 1985. С. 52–60; *Куев.* 1986. С. 16–17), а его графическая система — как глаголическая (*Огієнко.* 1929. С. 146; *Гнатенко.* 2019. С. 46) или как кириллическая (*Миронова.* 2001. С. 191).

В наст. время палеографические и лингвистические параметры рукописи позволяют считать наиболее обоснованным представление о кириллической части Р. Е. как о южнорус. списке с неизвестного западноболг. оригинала, выполненном во 2-й пол. или кон. XI в. предположительно в Сазавском монастыре либо в Киеве. Наиболее обоснованная версия происхождения и истории Р. Е. (как кириллической части, так и кодекса в целом) содержится в работе Э. Благовой (*Blahova.* 1995).

Указанная датировка кириллической части Р. Е. подтверждается начертаниями букв, имеющими датирующие признаки: ятя ѣ, омеги ѡ и пси ѱ (см.: *Щепкин.* 1967. С. 110, 112–113). В Р. Е. представлены начертания этих букв, характерные для древнейших уставных почерков. Мачта ѣ, к-рая пишется с наклоном влево, не поднимается выше верхнего уровня строки, а коромысло, имеющее отвесы, расположено ниже этого уровня на расстоянии трети — ѣ. Буква ѡ имеет высокую середину, равную по высоте левой и правой дугам, также высоким, основания обеих петель округлые — ѡ. Начертание ѱ имеет крестообразную форму наподобие глаголической буквы «аз» ⰰ. Мачта с горизонтальной засечкой сверху возвышается над строкой, коромысло пишется на верхнем уровне строки — ѣ. Также, по мнению исследователей, внимания заслуживает графический облик следующих букв: Ж пишется в 3 приема, часто мачта длиннее боковых черт, верхняя и нижняя части почти одинаковы; Е — узкое, с длинным язычком; И — с горизонтальной перекладиной, расположенной несколько выше середины строки; М — с широкой округлой петлей, лежащей на нижней линии строки; Ф — с маленькой сплющенной головкой, занимающей лишь верхнюю половину строки, в некоторых случаях головка Ф декорирована вписанными в нее 2 точками; Ы, состоящее из ь и і, имеет соединение в виде точки; особый графический тип О с точкой внутри — «о очное», который используется в позиции абсолютного начала слова и после гласных (*Соболевский.* 1887. С. 146–148; *Тот.* 1985. С. 57–58; *Гнатенко.* 2019. С. 46–48).

Графико-орфографическая система кириллической части Р. Е. характеризуется следующими особенностями, отражающими последовательную ориентацию на южнослав. протограф и свидетельствующими о ее древности. 1. Одноеровая орфография — для обозначения редуцированных используется только ь: доуꙋхь (Л. 6а), сьтвори (Л. 9в). Одноеровая орфография (ь = ь, ъ), представленная помимо Р. Е. в таких древнерус. памятниках XI в., как Златоструй Бычкова, Листок Викторова и фрагмент Пандектов Антиоха, имеет соответствия в старослав. одноеровых текстах (*Македонский кириллический лист.* Л. 67 Супрасльского сборника) и в преславской эпиграфике. 2. Сохранение редуцированных в абсолютном большинстве случаев (утрата в слабой позиции представлена единичными примерами: зло (Л. 2г), правьднаго (Л. 15в)). 3. Систематическое употребление юсов ѫ и ѧ, в т. ч. и в соответствии с йотированными буквами ѭ и ѩ: бѫдете (Л. 2б), плачѫщии (Л. 14а), радостиѫ (Л. 7а), грѧдеть (Л. 11б), ѧзыкь (Л. 1а). 4. Полное отсутствие йотированных гласных ѭ, ѩ, ꙗ и исключительно редкое употребление йотированных ѥ, ю (ѥже (Л. 2б), ѥзрома (Л. 3г), поустити ю (Л. 4в), вьпрашаю-щьѧ (Л. 9б)). 5. Исключительно южнослав. рефлексы праслав. сочетаний типа *tьrt: грьличища (Л. 6а), ис-пльнѧѧсѧ (Л. 6г). 6. Южнослав. рефлексы праслав. сочетаний типа *tort: града (Л. 4г), прѣдь (Л. 3б), облѣчена (Л. 16а). 7. Исключительное написание щ в соответствии с *tj: владоущѫ (Л. 4г), вьдѫще (Л. 5а).

В отдельных случаях в рукописи получили отражение характерные черты древнерусского извода

церковнослав. языка. 1. Написания ѫ в соответствии с *dj: прѣѫже (Л. 5г), жѫжѫщеи (Л. 14б). 2. Написание ро в соответствии с *ort: ростѫше (Л. 6г). 3. Смешение ѫ с оу, ю: ѫ вместо оу, ю — пѫстыни (Л. 10б), лѫдии твоихь (Л. 6а), морѫ (Л. 12б); оу вместо ѫ — поуть (Л. 1а), вь роуцѣ (Л. 11б), землоу (Л. 15а). 4. Смешение ѧ с а, ꙗ: ѧ вместо а, ꙗ — чѧсь (Л. 15б), ѧви (Л. 8а), стоѧше (Л. 1б), а вместо ѧ — слышать (Л. 16а), идоша (Л. 7а). 5. Написание є в неполногласном сочетании рѣ: древо (Л. 11а), чреслѣхь (Л. 9г).

Специфическими особенностями морфологической нормы древнерус. извода церковнославянского языка, представленными в Р. Е., являются: 1) формы род. падежа ед. ч. и именительного—винительного падежа мн. ч. существительных склонения на *jā, винительного падежа мн. ч. причастий с флексией -ѣ: стыѧ недѣлѣ (Л. 1г), ни едино пользѣ (Л. 2а), стоѧщѣ (Л. 16б); 2) формы творительного падежа ед. ч. мужского и среднего рода с флексией -ьмь: страхьмь великьмь (Л. 5а), лицьмь (Л. 10а); 3) стяженные формы имперфекта: искаше (Л. 2в), идѧше (Л. 7б). Наличие в Р. Е. глагольных форм наст. времени 3-го лица ед. и мн. ч. без форманта ть (принесѫ (Л. 2г), насытѧ сѧ (Л. 14а)) квалифицируется исследователями как южнорус. диалектная черта (*Ягич.* 1889. С. 15, 260; *Тот.* 1985. С. 320).

Первое, литографическое, издание Р. Е. было осуществлено в 1843 г. в Париже Ж. Б. Сильвестром. Ошибки в издании, допущенные при литографировании текста человеком, незнакомым с кириллицей (их анализ см.: *Жуковская.* 1978), значительно затрудняли работу с ним палеославистов. Достаточно сказать, что П. С. Билярский, работавший с памятником по данному изданию, пришел к выводу, что рукопись была написана либо на румын. землях, либо выходцем с этих территорий (*Билярский.* 1848). В XIX в. также вышли издания Ганки (1846) и Л. Леже (1899). Научные издания кириллической части были подготовлены Жуковской (1978), Ротт-Жебровским (1985), глаголической части — О. Б. Страховой (2014). (Изданию 1978 г. предшествовали следующие обстоятельства. В сер. 70-х гг. XX в. подлинник Р. Е. в числе др. раритетов (лат. грамота с подписью Анны Ярославны, лиможская эмаль XII в. из гробницы кн. Андрея Боголюбского, проданная в 20–30-х гг. XX в. во Францию, и др.) экспонировался на выставке, посвященной русско-франц. связям, в основном гораздо более позднего времени, в ГМИИ им. А. С. Пушкина. Внимание московских палеославистов к древнейшим экспонатам привлек А. А. *Турилов,* посетивший выставку в один из первых дней. После закрытия организаторы выставки любезно предоставили исследователям возможность не только поработать с оригиналом Р. Е., но и отснять его (во всяком случае, кириллическую часть).) В 2017 г. в изд-ве Духовно-образовательного центра прп. Женевьевы Парижской (Éditions Sainte-Geneviève) при финансовой поддержке *московского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери ставропигиального мужского монастыря* вышло в свет новое факсимильное издание обеих частей в 2 томах: 1-й том содержит факсимильное воспроизведение рукописи, 2-й том — филологический, исторический и литургический анализ текста, его комментарий, указатель словоформ и библейских текстов. В 2019 г. укр. ученые подготовили новое 2-томное издание Р. Е., в к-ром обобщены результаты кодикологического, палеографического и лингвистического исследований памятника.

Изд.: Évangélia slavice, quibus olim in regum Francorum oleo sacro inungendorum solemnibus uti solebat ecclesia remensis, vulgo «Texte du sacre» / Ed. J. B. Silvestre, B. Kopitar. Lutetiæ Parisiorum, 1843; Idem: Évangéliaire slave, dit Texte du Sacre de la Bibliothèque de Reims / Facsimile par J. B. Silvestre; Not. L. Paris. P., 1852; *Hanka V.* Sazavo-Emauzskoje svjatoje Blagověstvovanije, nynéže Remeskoje. Praha, 1846; L'Évangéliaire slavon de Reims, dit Texte du Sacre / Ed. facs., introd. hist. L. Léger. Reims; Prague, 1899; *Жуковская Л. П.* Реймсское Евангелие: История его изучения и текст. М., 1978; *Ротт-Жебровский Т.* Кирилловская часть Реймсского Евангелия: Лингвист. исслед. Lublin, 1985; *Hawryluk V.* Évangéliaire slave de Reims, dit Texte du Sacre. P., 2009; *Александрович В. С., изд.* Реймське Євангеліє Анни Ярославни. Львів, 2010; *Страхова О. Б.* Глаголическая часть Реймсского Евангелия: История, язык, текст. Camb.; Mass., 2014. (Palaeoslavica. Suppl.; 3); Реймсское слав. Евангелие: Науч. факс. изд.: В 2 т. Эпине-су-Сенар, 2017; Реймське Євангеліє Анни Ярославни. Торонто, 2018; Реймське Євангеліє: У 2 т. К., 2019. Т. 1: Видання факс.; Т. 2: Дослідження.

Библиогр.: *Минчев Г.* Реймско Евангелие // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 456–459; *Гнатенко Л.* Бібліографія Реймського Євангелія // Реймське Євангеліє. 2019. Т. 2. С. 58–67.

Лит.: *Строев С. М.* Славянское Евангелие, на котором присягали короли французские при своем короновании // ЖМНП. 1839. Ч. 21. № 1. Отд. 2. С. 78–103; *Билярский П. С.* Судьбы церк. языка: Ист.-филол. исслед. СПб., 1848. [Т.] 2: О Кирилловской части Реймсского Евангелия; *Лавровский П. А.* О Реймсском Евангелии // Опыты ист.-филол. трудов студентов Главного пед. ин-та 6-го вып. СПб., 1852. С. 1–141; *Соболевский. А. И.* Кирилловская часть Реймсского Евангелия // РФВ. 1887. Т. 18. № 3. С. 143–150; *Ягич И. В.* Критические заметки по истории русского языка. СПб., 1889. С. 15, 260; *idem (Jagič V.).* Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache. B., 1913². S. 104–106; *Pastrnek F.* Evangelium Sazavo-Emauské // Časopis Matice Moravské. Brno, 1891. Roč. 15. N 4. S. 331–340; *Krásl F.* Sv. Prokop, jeho klášter a pamatka u lidu. Praha, 1895. S. 168; *Дурново Н. Н.* Рус. рукописи XI и XII вв. как памятники старослав. языка // Јужнословенски филолог. Београд, 1924. Књ. 4. С. 83–84; *он же.* Введение в историю рус. языка. М., 1969ⁿ. С. 56; *Карский Е. Ф.* Слав. кирилловская палеография. М., 1928, 1979ᵖ. С. 82, 132, 147, 203, 209, 371; *Огієнко І.* Реймська Євангелія // *Он же.* Пам'ятки старослов'янської мови X–XI вв. Варшава, 1929. С. 144–151, 358–359; *Lunt H. G.* The Orthography of Eleventh Century Russian Manuscripts: Diss. / Columbia Univ. Ann Arbor, 1949. P. 151–155; *Щепкин В. Н.* Рус. палеография. М., 1967. С. 110, 112–113; *Horálek K.* K otázcé česke cyrillice // Z tradic slovanské kultury v Čechách. Praha, 1975. S. 23–25; *Shevelov G. J.* The Gospel of Reims and the History of the Serbo-Croatian Language // Xenia Slavica: Papers Presented to G. Ružičić on the Occasion of his 75-Birthday. The Hague; P., 1975. S. 193, 194; Trésors de la Bibliothèque municipale de Reims: Cat. d'expostion. Reims, 1978. N 60; *Тот И. Х.* Редуцированные гласные в Реймсском Евангелии // Studia Slavica. Bdpst., 1979. T. 25. P. 427–439; *он же.* Склонение существительных в Реймсском Евангелии // Studia Russica. Bdpst., 1982. T. 5. P. 5–23; *он же.* Рус. редакция древнеболг. языка в кон. XI — нач. XII в. София, 1985. С. 9, 52–60, 96, 99–100, 103–111, 135, 137–141, 143–147, 167–171, 177–178, 197–198, 204, 248–262, 271–273, 280, 296–299, 302, 306–307, 319, 321, 322, 327, 328, 330, 335–337, 339, 341, 342; *Жуковська Л. П.* Гіпотези й факти про давньоруську писемність до XII ст. // Літературна спадщина Київської Русі і укр. літ-ра XVI–XVIII ст. К., 1981. С. 17–27; *она же (Жуковская Л. П.).* Евангелие Анны Ярославны — королевы Франции в текстологическом отношении // Тезисы докладов и сообщ. по итогам научно-исслед. работ (ГБЛ) за 1990 г. М., 1991. С. 84–87; *Пуцко В. Г.* Слав. иллюминованная книга X–XI вв. // Bsl. 1985. T. 46. N 1. P. 148–149; *Куев К.* Съдбата на старобълг. ръкописна книа през вековете. София, 1986². С. 16–17; *Blahova E.* Über den kyrillischen Teil des Reimser Evangelium oder über die Resuszitation eines Mythos // ΣΤΕΦΑΝΟΣ: Studia byzantina ac slavica V. Vavřínek ad annum sexagesium quintum dedicata. Praha, 1995. S. 593–600. (Byzantinoslavica; 56); *Vepřek M.* Českohlaholské písemnictví Emauzského kláštera a jeho jazyková podoba // Karel IV a Emauzy: Liturgie, text, obraz. Praha, 1997. S. 30–32; *Лосева О. В.* Периодизация древнерус. месяцесловов XI–XIV вв. // ДРВМ. 2001. № 2(4). С. 15–36; *Миронова Т. Л.* Хронология старослав. и древнерус. рукописных книг X–XI вв. М., 2001. С. 178–212; *Николаев Г. А., Биккинина Э. И.* Из наблюдений над языком

Реймсского Евангелия XI в.: (Графика, орфография, фонетика) // Вестн. Волгоградского гос. ун-та. Сер. 2. 2005. Вып. 4. С. 16–23; *Турилов А. А.* Глаголица // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 538–543; *он же.* Реймсское Евангелие // Древняя Русь в средневек. мире: Энцикл. / Ред.: Е. А. Мельникова, В. Я. Петрухин. М., 2017. С. 677–678; *Гнатенко Л.* Реймське Євангеліє — унікальна кирилично-глаголична писемна пам'ятка: (Палеографічно-кодикологічна розвідка) // Реймське Євангеліє. 2019. Т. 2. С. 31–57; *Мойсієнко В.* Кирилична частина Реймського Євангелія — важлива пам'ятка давньоруськоукраїнської книжної писемності // Там же. С. 68–92.

Е. А. Кузьминова

РЕ́КВИЕМ [лат. requiem от requies — покой; Missa pro defunctis, Missa defunctorum — заупокойная месса), муз. произведение, написанное на лат. тексты католич. заупокойной *мессы* или отсылающее к ним. Название жанра происходит от 1-го слова *интроита* (входного антифона) «Requiem aeternam dona eis, Domine...» (Покой вечный даруй им, Господи...).

Самые ранние упоминания о евхаристических службах в память об усопших относятся ко II в. («Апология» св. *Аристида,* апокриф *Иоанна деяния*). В средние века заупокойные тексты зап. литургических обрядов разнились между собой и существенно отличались от принятых в последующие времена. Так, в старорим. Градуале Vat. lat. 5319 (сер. XI — сер. XII в.) помещены тексты *проприя мессы* с мелодиями в невменной нотации (Fol. 139v — 140v): интроит «Rogamus te, Domine Deus noster» (Просим Тебя, Господи, Боже наш), *градуал* «Qui Lazarum resuscitasti» (Воскресивший Лазаря), *тракт* «De profundis clamavi» (Из глубины воззвах), оффертории «Domine convertere, et eripe animam meam» (Господи, обратись и спаси душу мою), 3 причастных антифона (communio) — «Domine Jesu Christe, Rex gloriae» (Господи Иисусе Христе, Царю Славы) и 2 на слова «Lux aeterna luceat eis, Domine» (Свет вечный пусть светит им, Господи); завершает мессу песнопение, также обозначенное в рукописи как communio и выражающее веру в воскресение мертвых: «Christus qui natus est ex Maria Virgine» (Христос, рожденный от Марии Девы).

В *амвросианском обряде* состав песнопений заупокойной мессы во многом пересекается с римским: входное песнопение (ingressa) «Requiem aeternam», psalmellus (аналог градуала) «Qui suscitasti Lazarus» (Ты, Который воскресил Лазаря) или «De profundis» (для поминовения священников), cantus (песнопение после 2-го чтения, заменяющее *аллилуиарий*) «Dominus exaudi orationem nostram» (Господи, услышь молитву нашу), антифон после Евангелия «Reqiuem sanctam» (Покой святой), offerenda (аналог оффертория) «Libera me» (Избавь меня) или «Domine Jesu Christe», confractorium (антифон на преломление) «Audivi vocem» (Услышь глас), transitorium (причастный стих) *«Agnus Dei»* или «Ego sum resurrectio» (Азм есмь воскресение).

Количество вотивных богослужений в XIII–XIV вв. существенно увеличилось под воздействием католич. учения о *чистилище:* возникла потребность в молитвах, которые помогают душам умерших, не попавшим ни в рай, ни в ад, полностью освободиться от греха. Эта тенденция религиозной жизни отразилась и в текстах Р. Так, размышления об участи воскресших христиан в Судный день нашли воплощение в секвенции «Dies irae» (День гнева) (не позднее XIII в.), на протяжении долгого времени ее приписывали Фоме из Челано; с XIV в. этот гимн появился в составе заупокойных месс в Италии, с кон. XV в.— во Франции.

Единый для всей Западной Церкви круг заупокойных песнопений сложился в XIV в., однако их отбор продолжился в XV–XVI вв. Литургическая реформа *Тридентского Собора* (1543–1563) стандартизировала чинопоследование, к-рое было впервые опубликовано в Римском Миссале папы Пия V (1570). По сравнению с обычной мессой в нем отсутствуют не только тексты радостного характера (*«Gloria in excelsis Deo»,* аллилуиарий), но и «Credo» (умершие не нуждаются в исповедании земной веры). Дальнейшие изменения произошли после II Ватиканского Собора. Чтобы перенести смысловой акцент с описания картин Страшного Суда на светлую веру в воскресение, с 1970 г. в заупокойной мессе впервые было допущено пение аллилуия, а «Dies irae» поется лишь в нек-рых общинах; в качестве варианта песнопений проприя, установленных Тридентским Собором, ныне можно использовать аналогичные по жанру части мессы из др. богослужебных формуляров.

По традиции заупокойную мессу принято совершать в день похорон усопшего, в 3, 7 и 30-й дни после погребения, а также в годовщины смерти и в День поминовения всех усопших верных (2 нояб.).

Общую схему Р., учитывающую его историческое развитие, отличия от обычной мессы, а также песнопения, не входящие в состав евхаристической службы, но часто встречающиеся в авторских произведениях, можно представить в виде таблицы.

Песнопения ординария	Песнопения проприя
	Интроит «Requiem aeternam»
«Kyrie eleison» [«Gloria» отсутствует]	
	Градуал «Requiem aeternam»
	Тракт «Absolve, Domine» (Разреши, Господи)
	Секвенция «Dies irae»
	Аллилуия (после 1970)
[«Credo» отсутствует]	
	Оффертории «Domine, Jesu Christe, Rex gloriae!» (Господи, Иисусе Христе, Царю Славы)
«Sanctus» «Agnus Dei»	
	Communio «Lux aeterna luceat eis, Domine» (Свет вечный пусть светит им, Господи)
	Респонсорий [заупокойного оффиция и службы отпевания] «Libera

Песнопения ординария	Песнопения проприя
	me, Domine, de morte aeterna» (Избавь меня, Господи, от смерти вечной) Антифон [службы отпевания, поется при выносе тела из храма] «In paradisum deducant te angeli (В рай пусть введут тебя Ангелы)

Многоголосные Р. возникли параллельно с обычными полифоническими мессами, основанными на песнопениях ординария. Однако, поскольку заупокойная месса является службой по обету и совершается сравнительно редко, композиторы сочиняли такие произведения в небольшом количестве, а издатели нечасто их публиковали. Исполнять подобные сочинения в XV–XVIII вв. было принято преимущественно на торжественных службах в память о высокопоставленных особах, хотя со временем состоятельные представители более низких социальных слоев также обрели возможность заказывать вотивные мессы с богатым муз. оформлением.

Возможно, 1-й авторский Р. принадлежал перу франко-фламанд. композитора Г. Дюфаи: ок. 1470 г. он поручил изготовить копию своего сочинения и завещал ее кафедральному собору в Камбре для исполнения в капелле св. Стефана на своих похоронах. Известно также об исполнении Р. и заупокойного оффиция в 1501 г. на собрании кавалеров ордена Золотого руна в Брюсселе: судя по описанию Н. Фриджо, Дюфаи был автором обоих сочинений и создал их за упокой собственной души — впосл. орден присвоил их себе.

Р., автором которого был Й. Окегем,— 1-й сохранившийся образец жанра. Дата и повод, по к-рому композитор взялся за редкий для 2-й пол. XV в. материал, неизвестны. Кроме того, музыка последних частей (*«Sanctus»*, communio и «Agnus Dei»), по-видимому, не сохранилась. Известные из кодекса Киджи, основного источника месс Окегема (Vat. Chigi. C.VIII.234. Fol. 125v — 136), песнопения представляют собой обработки мелодий *сарумского обряда* для разного количества голосов (от 2 до 4), существенно различающиеся по технике композиции и фактуре. Выбор текстов — типичный для заупокойной мессы франц. традиции: градуал «Si ambulem in medio umbrae mortis, non timebo mala» (Если пойду посреди тени смертной, не убоюсь зла), тракт «Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum» (Как лань желает к потокам воды), отсутствие секвенции.

Изданный в 1516 г. в Риме Р. французского композитора А. Брюмеля, напротив, ориентирован на итал. традицию; можно предположить, что он написан в годы работы в Ферраре (1506–1510). В частности, Брюмель первым из композиторов включил в Р. многоголосную «Dies irae» для исполнения alternatim (из-за длины текста секвенции пение alternatim стало впосл. типичным). При этом его произведение консервативно по муз. стилю, как и опубликованная годом ранее Месса по верным усопшим А. де Февена.

Среди ранних полифонических Р. выразительностью и остроумным замыслом выделяется 6-голосное произведение Ж. Ришафора, напечатанное в 1532 г. П. Аттеньяном. В каждом из разделов Р. в 2 средних голосах цитируется канон из полиязычного ламенто Ж. Депре «Нимфы, напеи» — на лат. текст инвитатория заутрени заупокойного оффиция «Circumdederunt me gemitus mortis» (Окружили меня воздыхания смертные); в градуале и оффертории также воспроизводится фраза из шансон того же автора «Нехватка денег»: «c'est douleur non pareille» (скорбь, не знающая себе равных). Эти, а также др. связи с творчеством великого композитора позволяют предположить, что Ришафор был его учеником, а Р. предназначался для похорон Депре в 1521 г.

Дальнейшее развитие стиля и формы Р. происходило в русле общих тенденций, характерных для музыки католич. Церкви. Сочинения посл. трети XVI — нач. XVII в. отражают требования Тридентского Собора к краткости разделов, упрощению муз. фактуры, разборчивому донесению текста и опоре на григорианские мелодии. Образцом такого стиля является Р., принадлежащий Дж. Ф. Анерио (опубл. в 1614), рим. последователю Дж. П. да Палестрины. Влияние Тридентского Собора на многоголосие и выбор песнопений проприя можно обнаружить, сравнив версии Р. севильца Ф. Герреро (1566 и 1582), впервые включившего в публикацию заупокойной мессы респонсорий «Libera me» (Избавь меня). Большое влияние на творчество представителей различных национальных школ оказали 2 Р. (1577 и 1580) О. ди Лассо, написанные для мюнхенского двора и представляющие собой компромисс с консервативными рим. тенденциями. Во Франции образцовым сочинением стала заупокойная месса Э. Дю Корруа, офиц. королевский Р. до 1-й пол. XVIII в. (возможно, исполнялся на похоронах кор. Генриха IV в 1610; опубл. в 1636). Испан. ветвь жанра, идущая от сочинения П. де Эскобара (первые десятилетия XVI в.), достигла высшего расцвета в произведении Т. Л. де Виктории — созданный им на смерть вдовствующей имп. Марии Испанской (1603) Р. признан лебединой песней композитора и образцом «уравновешенной» полифонии иберийского «золотого века». Двухорный Р. композитора О. Т. Векки (1607) выдержан в традициях *венецианской школы,* оказавших значительное влияние на развитие европ. церковной музыки в XVII в.

Р. эпохи барокко отличается от позднеренессансного широким использованием инструментов: помимо дублирования вокальных голосов они выполняют независимые, «концертирующие» функции (в т. ч. импровизируют континуо) и выступают составной частью партитуры. Цитирование григорианских мелодий становится принадлежностью «старинного стиля», как и применение сложных средств имитационной полифонии. В одном из первых сохранившихся образцов, 2-хорном Р. венского придворного музыканта К. Штрауса (1621; изд. в 1631), примечательны роль струнных смычковых, исполняющих ad libitum вступительную симфонию (подражание звону колоколов собора св. Стефана), противопоставление soli и tutti и выразительное подчеркивание отдельных слов. Сходные тенденции прослеживаются в таких выдающих-

ся произведениях 2-й пол. XVII в., как заупокойные мессы И. К. Керля (1669), Ф. Кавалли (1675), М. А. Шарпантье (3 сочинения 90-х гг. XVII в.), Г. И. Ф. фон Бибера (1687). Произведение Бибера (a 15 in concerto) отличается особой барочной пышностью: написанный для 6-дневных траурных торжеств по смерти архиеп. Максимилиана Гандольфа фон Кюнбурга, он был исполнен большим вокально-инструментальным ансамблем (с участием 2 труб и 3 тромбонов) с 4 галерей, расположенных в средокрестье кафедрального собора Зальцбурга.

Во Франции итог эволюции жанра в XVII в. подвел Ж. Жиль, сочинивший Р., по-видимому, в Тулузе незадолго до смерти (1705) в манере больших *мотетов:* каждое из песнопений строится на чередовании сольных и ансамблевых разделов, значительную роль играют инструментальные симфонии, интерлюдии и постлюдии. Благодаря яркости мелодического материала, близкого к провансальскому фольклору (полифония используется лишь в отдельных частях), произведение имело большой успех: его исполняли на похоронах Ж. Ф. Рамо (1764), кор. Польши Станислава Лещинского (1766) и кор. Франции Людовика XV (1774). Учитель Жиля, А. Кампра, способствовал популяризации опуса и вдохновлялся им при создании собственного Р. (ок. 1722).

Период XVIII — нач. XIX в. известен как эпоха «симфонического реквиема». Это понятие указывает не только на дальнейшее возрастание роли инструментов, но и на установившееся главенство инструментальных, «автономно-музыкальных» форм, а также на влияние «театрального стиля». Неслучайно одним из центров новой церковной музыки стал Неаполь, где в 1-й пол. XVIII в. развивалась опера. Дань жанру отдали крупнейшие неаполитанские мастера: Ф. Провенцале, Д. Сарри, Ф. Дуранте, Ф. Фео, Н. Йоммелли, Дж. Паизиелло. Дрезденский капельмейстер, автор Р. на смерть польск. кор. Августа III Саксонца (1763), И. А. Хассе учился в Неаполе; др. саксон. придворный музыкант, автор 4 Р., в т. ч. на смерть польск. кор. Августа II Сильного (1733), Я. Д. Зеленка, также испытал влияние неаполитанской церковной музыки.

Итог развитию жанра в Италии в XVIII в. подвел Большой реквием И. С. Майра (1815) — оперного композитора нем. происхождения, учителя Г. Доницетти. Исполненное в базилике Санта-Мария-Маджоре (Бергамо) грандиозное произведение открывается траурным маршем; более половины его длительности занимает секвенция, музыка которой живописует картины Страшного Суда. Во Франции аналогичную функцию выполнил Р. до минор Л. Керубини, прозвучавший в 1817 г. в соборе Сен-Дени на службе в день 24-й годовщины со дня казни кор. Людовика XVI. Сочинение Керубини также создано под воздействием муз. театра («оперы спасения»); относительная краткость секвенции, исполняющейся на одном дыхании, без характерных для симфонического Р. повторов текста, не ослабляет эффекта этой остро драматичной части мессы. Впосл. сочинение Керубини прозвучало также на похоронах Л. ван Бетховена, который находил это произведение идеальным образцом жанра.

Поворотным моментом в истории жанра Р. стало предсмертное неоконченное произведение В. А. Моцарта (1791), завершенное учеником композитора Ф. Кс. Зюсмайером по авторским эскизам. Подобно ряду др. Р. кон. XVIII — нач. XIX в., музыка Моцарта отличается театральным преподнесением текста, особенно в секвенции, к-рую композитор разделил на 6 частей для детальной передачи содержания. Написанию Р. предшествовало изучение церковной музыки старых мастеров, прежде всего Г. Ф. Генделя (который цитируется в интроите и в «Kyrie»). Непосредственной моделью послужил Р., написанный И. М. Гайдном на смерть кн. архиеп. Зальцбурга Сигизмунда фон Шраттенбаха (1771), — сочинение, знакомое Моцарту с юных лет. Овеянная легендами история создания Р. (в реальности заказанного гр. Ф. Валльзегг цу Штуппахом для поминовения скончавшейся жены) соединилась с художественными достоинствами его лучших фрагментов — в результате опус получил жизнь за пределами богослужения и открыл пути для светской, концертной линии эволюции жанра, преобладающей в творчестве композиторов с XIX в. до наст. времени.

Наиболее значительными и репертуарными образцами романтического Р. являются произведения Г. Берлиоза (1837) и Дж. Верди (1873–1874, памяти писателя А. Ф. Мандзони). Большая заупокойная месса Берлиоза, сочиненная по заказу франц. правительства для гражданской траурной церемонии, выделяется составом исполнителей (в премьере участвовало более 400 музыкантов, в т. ч. огромная группа медных духовых и ударных), резкими плакатными контрастами, почти полным отсутствием молитвенной лирики, преобладающей атмосферой отчаяния и гнева. Образ Страшного Суда трактован автором как вселенская катастрофа, вне христ. перспективы. Верди также акцентирует катастрофичность гибели мира (тема «Dies irae» возвращается в секвенции перед разд. «Lacrimosa» и затем в «Libera me»), но делает это в более традиц., театральном ключе; лирические эпизоды перекликаются с музыкой поздних опер композитора, прежде всего «Аиды».

Немецкий реквием И. Брамса (1868) написан на тексты Библии, переведенные на нем. язык М. *Лютером;* предполагается, что автор негласно посвятил его умершей матери. Этот Р. представляет собой размышления о жизни и смерти с религ. т. зр. Подобное понимание необычно для истории жанра, однако сочинение укоренено в традициях лютеранской музыки; среди его предшественников — Концерт в форме нем. Погребальной мессы из сборника Г. Шютца «Musikalische Exequien» (SWV 279, 1635–1636 гг.; текст был составлен заказчиком, гр. Генрихом II Рейсс-Герским, из соответствующих фрагментов Библии для церемонии собственных похорон) и «Смертное действо» молодого И. С. Баха (Actus tragicus, BWV 106; возможно, сочинено на смерть родственника). Произведение Брамса оказало влияние на музыку и духовный замысел Р., принадлежащего А. Дворжаку (1890),— масштабной композиции на канонический лат. текст. Подобно Брамсу, он осмысляет Р. в лирическом ключе — как поиски утешения в мыслях о смерти; сочинение объединяется муз. темой, баховской эмблемой креста и повторением фрагмента секвенции «Lacrimosa» перед финалом.

Произведение Г. Форе (1887–1888, 2-я ред.— 1893) отличается от большинства романтических Р. отсутствием музыки на текст секвенции; при этом в него включены части «Libera me» и «In Paradisum». Источником

вдохновения Форе послужила лирика обрядовых сцен из оперы Р. Вагнера «Парсифаль». Произведение стало моделью для Р., написанного М. Дюрюфле (1947) на основе григорианского мелодического материала (редкий пример церковного Р. в XX в.).

К числу церковных Р. XIX в., принадлежащих перу знаменитых композиторов, относятся произведения А. Брукнера (1845), Ф. Листа (1868) и К. Сен-Санса (1878).

Особенностью концертных Р. XX–XXI вв. является свобода в трактовке жанра. Использование канонических текстов больше не является непременным условием, возможны обращение к любым иным светским и религ. текстам или полный отказ от текста в пользу инструментальной музыки. Вместе с тем актуализируется идея диалога современности с широко понимаемой «традицией» раздумий о смерти, смысле человеческой жизни и посмертном бытии.

К числу величайших духовных сочинений XX в. относится Военный реквием Б. Бриттена, написанный для освящения нового здания кафедрального собора Ковентри 25 мая 1962 г.; церемония задумывалась как акт примирения между враждовавшими европ. народами. На манер позднесредневек. *тропов* в Военном реквиеме используется окопная поэзия погибшего во время первой мировой войны У. Оуэна: ее исполняет отдельная группа музыкантов, олицетворяющих «военный» пласт действия (в противовес «ритуальному»),— камерный оркестр и двое «солдат», тенор и баритон. Сочинение часто трактуется как манифест пацифизма, но содержит и глубокий пласт размышлений о соотношении христ. веры и реальной истории человечества. События второй мировой войны (в частности, холокост) получили обобщенное отражение в остроэкспрессивном произведении Д. Лигети, написанном авангардным языком; в Р. использован неполный текст заупокойной мессы, однако в секвенции он распадается на отдельные слоги и восклицания.

Реквием памяти молодого поэта, созданный Б. А. Циммерманом (1969), представляет собой гигантский политекстовый коллаж, включающий многочисленные цитаты из классической музыки, лит-ры, философских трудов и аудиодокументов истории XX в., в числе прочих использованы лат. тексты заупокойной мессы. Все цитаты автора в строгом богословском рассуждении о смысле и бессмысленности человеческого существования являются своеобразными «отсылками к авторитетам».

Коллажная техника (на основе трезвучия ми-бемоль мажор, по традиции символизирующего Св. Троицу) применена и в Кельтском реквиеме Дж. Тавенера (1969), соединяющем литургические цитаты с древней ирл. поэзией и детскими фольклорными играми, затрагивающими болезненную тему смерти. В более позднем Р. (2008) и в предсмертных Фрагментах реквиема (2013) Тавенер сочетает лат. тексты с индуистскими и мусульманскими. Примерно в это же время К. Дженкинз чередует традиц. части Р. с япон. поэтическими размышлениями в форме хайку (2005).

Единственный рус. Р. на канонический текст написан О. А. *Козловским* на погребение польск. кор. Станислава II Августа Понятовского (1798, С.-Петербург). Интересным опытом стало «Братское поминовение» А. Д. *Кастальского* (1915–1917) — сочинение памяти воинов Антанты, принадлежавших к разным конфессиям; автор ориентировался на жанровые каноны католич. Р. и правосл. *панихиды*, но в итоге создал неск. принципиально разных редакций сочинения, в т. ч. одну на церковнослав. языке. В советское время «реквиемами» часто называли мемориальные произведения политизированного характера (*Кабалевский Д. Б.* Симфония № 3: «Реквием памяти Ленина» для оркестра и хора. 1933; *Он же*. Оратория «Реквием» памяти погибших в Великой Отечественной войне на стихи Р. И. Рождественского. 1962). Сочинение А. Г. Шнитке (1975) посвящено памяти матери и основано на музыке к спектаклю Театра им. Моссовета «Дон Карлос»; кульминацией произведения является финальная часть — «Credo», символизирующая личное стремление композитора к христ. вере. Э. В. Денисов написал Р. (1980) на одноименный цикл стихотворений Ф. Г. Л. Танцера, в котором на 3 языках упоминаются христ. символы, включая важнейший для творчества Денисова символ света; поэтический текст дополнен краткими цитатами из лат. заупокойной мессы.

Лит.: *Prizer W. F.* Music and Ceremonial in the Low Countries: Philip the Fair and the Order of the Golden Fleece // Early Music History. Camb., 1985. Vol. 5. P. 113–153; *Wolff Chr.* Mozart's Requiem: Historical and Analytical Studies, Documents and Score. Berkeley; Los Ang., 1994; *Rosen D.* Verdi: Requiem. Camb., 1995; *Cooke M.* Britten: War Requiem. Camb., 1996; *Musgrave M.* Brahms: A German Requiem. Camb., 1996; *Heinemann M.* Johannes Brahms, ein deutsches Requiem: nach Worten der Heiligen Schrift: Op. 45: Eine Einführung. Gött.; Braunschweig, 1998; *Лебедев С. Н., Поспелова Р. Л.* Musica Latina: Лат. тексты в музыке и муз. науке. СПб., 2000; *Лосева О. В.* От церк. музыки — к музыке духовной: Эскиз новой истории реквиема // Западное искусство: XX в.: Проблема развития зап. искусства XX в. СПб., 2001. С. 155–174; *Caldwell J., Boyd M.* Dies irae // NGDMM. 2001. Vol. 7. P. 332–333; *Karp Th., Fitch F., Smallman B.* Requiem Mass // Ibid. Vol. 21. P. 203–208; *Milsom J.* Sense and Sound in Richafort's Requiem // Early Music. L., 2002. Vol. 30. N 3. P. 447–463; *Жабинский К. А.* Против течения: Реквием Г. Берлиоза и эволюция жанра заупокойной мессы в XIX ст. // Музыка в пространстве культуры. Р.-н/Д., 2003. Вып. 2. С. 133–145; *Chase R.* Dies Irae: A Guide to Requiem Music. Lanham, 2003; *Cornides A., Snow R.* Requiem Mass // NCE. 2003². Vol. 12. P. 134–136; *Сыстерова Н. Н.* Претворение традиций рус. Панихиды в «Братском поминовении» А. Кастальского: Канд. дис. Магнитогорск, 2004; *Донцева Н. В.* «Реквием» Б. А. Циммермана в пространстве культуры // Музыковедение. 2008. № 6. С. 38–43; *Коваленко Т. С.* Духовные соч. М. Гайдна и церк. музыка Зальцбурга его времени // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Муз. культура христ. мира. 2008. Вып. 1(2). С. 68–93; *Луцкер П. В.* Моцарт: Реквием: История создания, текст произведения, справ. информация. М., 2008; *Valle N.* A Coalescence of Liturgical Consensus on the Chants for the Mass for the Dead From Its Origins Through the 14th Cent.: Diss. Pittsburgh, 2011; *Westerhaus T. P.* The Baroque Requiem Mass at the Imperial Habsburg Court in Vienna: Musical and Hist. Context, Rhetoric, and Signification: Diss. Boston, 2013; *Keefe S. P.* Mozart's Requiem: Reception, Work, Completion. Camb., 2015; *Петров В. О.* Реквием: Пути деканонизации жанра в XX в. // Богослужебные практики и культовые искусства в совр. мире. Майкоп, 2017. С. 548–565; *Montagnier J.-P. C.* The Polyphonic Mass in France, 1600–1780: The Evidence of the Printed Choirbooks. Camb., 2017; *Rees O.* The Requiem of Tomás Luis de Victoria. Camb., 2019; *Chemotti A.* Polyphonic Music «pro mortuis» in Italy 1550–1650: Repertoire and Context: An Introd. Lucca; Warsz., 2020.

Р. А. Насонов

РЕККАРЕ́Д [Реккаред I; лат. Reccaredus, Richaredus] († 601), король вестготов (с 586), отказался от *арианства* и утвердил кафолическую (православную) веру в Вестготском королевстве. Младший сын кор. Леовигильда (568–586) от 1-го брака (имя матери неизв.). В 584 г. было достигнуто соглашение о его женитьбе на принцессе Ригунте, дочери Хильперика I, короля Нейстрии (561–584), и кор. Фредегонды, од-

нако брак не состоялся из-за гибели франк. короля. Кроме того, по дороге в Испанию, в Тулузе, невеста была ограблена герц. Дезидерием и лишилась свадебных даров (*Greg. Turon.* Hist. Franc. IV 38; V 38; VI 34, 45; VII 9–10, 15, 27, 39; IX 34).

В 572 г. кор. Леовигильд после смерти брата, Лиувы I (568–572), объявил соправителями своих сыновей — мч. Эрменегильда (см. *Ерминингельд*) и Р. (*Ioannes Biclarensis.* Chronicon. An. 573. 2–5). В 578 г. в честь младшего сына кор. Леовигильд назвал основанный им город — Реккополь («город Реккареда») (совр. пров. Гвадалахара). Вероятно, город предназначался для резиденции младшего соправителя, тогда как резиденцией старшего брата Р., Эрменегильда, стал г. Гиспалис (ныне Севилья).

С началом мятежа Эрменегильда (579), к-рого поддержала значительная часть испан. ортодоксальных христиан, а также франки, свевы и византийцы (утвердились в Юж. Испании при имп. св. *Юстиниане I* (527–565)), Р. принял сторону отца и в 585 г., после подавления мятежа (584), возглавил войско, выступившее против франков, к-рые оккупировали Нарбонскую Галлию. Заняв после смерти отца престол (586), Р., по-видимому, был уже убежден в тщетности попыток навязать арианство силой. Свт. *Григорий I Великий* утверждал, что Леовигильд перед смертью принял кафолическое (православное) исповедание и велел сыну отказаться от арианства (*Greg. Magn.* Dial. III 31. 6; ср.: *Greg. Turon.* Hist. Franc. VII 46). Интеллектуальные возможности и влияние ариан оказались ничтожными по сравнению с возможностями ортодоксальной христ. Церкви и ее епископата (это, в частности, показал диспут арианских и кафолических епископов, состоявшийся ок. 587 по инициативе короля). В итоге король отрекся от арианства и убедил сделать то же самое свое окружение — не только светских магнатов, но и епископов (*Greg. Turon.* Hist. Franc. IX 15; ср.: *Ioannes Biclarensis.* Chronicon. An. 587. 5–7). Этот шаг имел и политические последствия: отказ от арианства облегчил примирение с королем Австразии Хильдебертом II (575–596), к-рый согласился на брак Р. со своей сестрой Хлодосвинтой (Хлодозиндой), дочерью короля Австразии Сигиберта I (561–575) и кор. Брунгильды, дочери вестгот. кор. Атанагильда. Брунгильда дала дочери щедрое приданое, в т. ч. специально изготовленные большой щит из золота и 2 деревянные чаши, отделанные золотом и драгоценными камнями (*Greg. Turon.* Hist. Franc. IX 16, 20, 28). Однако свадьба не состоялась. В 589 г. супругой Р. называется некая Баддона, судя по имени, женщина гот. происхождения (Concilios visigóticos. 1963. P. 116; Colección canónica Hispana. 1992. P. 73). Тем не менее благодаря переговорам о браке Р. смог разрушить направленный против Вестготского гос-ва союз Австразии и Бургундии. В 589 г. под Каркасоном вестгот. войско во главе с Клавдием, дуксом Лузитании, одержало важную победу над бургундами, к-рыми командовал дукс Бозон (*Greg. Turon.* Hist. Franc. IX 31; *Ioannes Biclarensis.* Chronicon. An. 589. 2). Т. о., удалось на время обезопасить Нарбонскую Галлию от франк. экспансии.

Религ. реформа Р. была завершена постановлениями III Толедского Собора (589; см. *Толедские Соборы*), ведущую роль на котором играли св. *Леандр,* еп. г. Гиспалис († ок. 600), старший брат еп. *Исидора Севильского,* и аббат св. *Евтропий* († до 610), буд. епископ г. Валенция (ныне Валенсия). Р. лично созвал Собор и председательствовал на нем. Он утвердил соборные постановления особым законом, приравняв их к королевскому законодательству, к-рое впосл. было кодифицировано в виде «Книги приговоров» (Вестготской правды). В заседаниях приняли участие 62 (Colección canónica Hispana. 1992. P. 139–148; по др. данным, 72 — *Ioannes Biclarensis.* Chronicon. An. 590. 1) епископа из Испании и Нарбонской Галлии, а также представители светской знати (seniores Gothorum), которые вместе с арианскими священнослужителями отреклись от ереси. Т. о., был создан прецедент присутствия мирян на Соборах, ставший общим правилом в Испании лишь со 2-й пол. VII в.

III Толедский Собор ознаменовал завершение коренного поворота во внутренней политике Вестготского королевства. Продолжая политику отца иными средствами, Р. ликвидировал формальную границу между гот. и испано-рим. знатью, открыв для последней путь к высшим должностям в гос-ве. В обмен на это он заручился поддержкой могущественных и влиятельных кафолических епископов, что стало решающим вкладом в гармонизацию отношений между королевской властью и Церковью. Выступая в роли защитника Церкви, Р. жестоко расправился с магнатами, отказавшимися принять церковную реформу; в их числе в источниках называются имена еп. Аталока и комитов Гранисты и Вильдегерна (587 или 589, Нарбон), еп. Сунны и знатного мирянина Сегги (ок. 588, Мерида), вдовствующей кор. Госвинты и арианского еп. Ульдиды (589); возможно, близок к мятежникам был и буд. кор. Виттерих, сумевший избежать наказания (*Ioannes Biclarensis.* Chronicon. An. 589. 1; Vitas Sanctorum partum Emertensium. V 10–12). Вместе с тем в мятеже дукса Агримунда (590) современники не усматривали религ. причин, а успешное подавление восстания и диффамация мятежного дукса (обритый наголо, с отрубленной правой рукой, он был с позором провезен на осле по Толедо — *Ioannes Biclarensis.* Chronicon. An. 590. 3) представлены в источниках как доказательство могущества вестгот. короля. Сходным образом рассказывает о победах Р. над басками и укрепившимися в юж. провинциях византийцами еп. Исидор Севильский (*Isid. Hisp.* Hist. 54). В его сочинении король вестготов предстает миролюбивым, кротким, славящимся добрыми делами, мягкосердечным, щедрым и справедливым (возвращение частным лицам их имущества, конфискованного в пользу фиска, смягчение налогового гнета и др.) правителем (Ibid. 55–56). Именно в творениях еп. Исидора Севильского и современной ему агиографической традиции (напр., см.: Vitas Sanctorum partum Emertensium. V 3–6) оформился образ короля — «благочестивейшего правителя» и «заступника Божией веры», который впосл. воспроизводился в испан. средневек. историографии (Лука Туйский, Родриго Хименес де Рада и др.).

Ист.: Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus / Ed. B. Krusch // MGH. SS. Scr. Mer. T. 2. P. 1–193 (рус. пер.: Хроники Фредегара / Пер.: Г. А. Шмидт. СПб., 2015); Liber Iudiciorum sive Lex Visigothorum // Leges Visigothorum / Ed. K. Zeumer. Hannoverae; Lipsiae, 1902. P. 467–469. (MGH. Leg. Nat. Germ.; 1) (рус. пер.: Вестготская правда: (Книга приговоров) = Lex Visigothorum: (Liber Iudiciorum) / Пер.: А. В. Марей и др. М., 2012); *Ioannes Biclarensis.* Chronicon // *Campos J.* Juan de Biclaro, obispo de Gerona: Su vida y su obra. Madrid, 1960.

P. 75–100; Concilios visigóticos y hispanoromanos / Ed. J. Vives e. a. Barcelona; Madrid, 1963. P. 78–161; Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de *Isidoro de Sevilla* / Ed. C. Rodriguez Alonso. Leon, 1975. P. 256–267; Colección canónica Hispana / Ed. G. Martínez Díez, F. Rodríguez. Madrid, 1992. Vol. 5: Concilios hispanos, segunda parte. P. 49–159; Vitas Sanctorum patrum Emertensium / Ed. A. Maya-Sánchez. Turnhout, 1992. (CCSL; 116); *Циркин Ю. Б.* Античные и раннесредневек. источники по истории Испании. СПб., 2006; Рассказ о жизни и добродетелях св. епископа Мазона / Пер.: Н. О. Харламова // Mater Hispania: Христианство в Испании в I тысячелетии / Сост.: прот. А. Кордочкин. СПб., 2018. С. 338–358.

Лит.: *García Moreno L. A.* La prosopografía del Reino Visigodo de Toledo. Salamanca, 1974; *idem.* Historia de España Visigoda. Madrid, 1989. P. 113–143; *idem.* La sucesión al trono en el Reino Godo de Toledo: La perspectiva prosopográfica // Doctrina a magistro discipvlis tradita: Estudios en homenaje al prof. Dr. L. García Iglesias / Ed. A. J. Domínguez Monedero, G. Mora. Madrid, 2010. P. 395–412; Historia de la Iglesia en España / Dir. R. García Villoslada. Madrid, 1979. Vol. 1: La Iglesia de la España romana y visigoda (siglos I–VIII). P. 401–421; *Orlandis J., Ramos-Lissón D.* Historia de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona, 1986. P. 163–246; *Клауде Д.* История вестготов. СПб., 2002. С. 119–126; *Collins R.* La España visigoda, 409–711. Barcelona, 2005. P. 48–71; *Sanz Serrano R.* Historia de los godos: Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid, 2009. P. 275–296; *Ауров О. В.* Испания в эпоху вестготов: Краткая история. М., 2019. С. 83–86.

О. В. Ауров

РЕКОНКИ́СТА [испан. Reconquista — отвоевание], возвращение под власть христиан земель Пиренейского п-ова, к-рые были завоеваны мусульманами в нач. VIII в. (подробнее об араб. завоевании и о положении Андалуса — территорий на Пиренейском п-ове, находившихся под контролем мусульман, см. в ст. *Испания*). Хронологические рамки Р.: 718 (или 722) — 1492 гг. В этот период происходило политическое становление христ. королевств, расширявших свои владения гл. обр. в юж. направлении. Темпы и характер Р. в разные периоды различались, этот процесс включал в себя военные действия, миграции населения и хозяйственное освоение территорий. Традиционно исследователи выделяют следующие этапы Р., которые определяются в основном по территориальным изменениям: VIII–X вв.— бóльшая часть Пиренейского п-ова принадлежала мусульманам, долина р. Дуэро представляла собой своеобразную буферную зону; XI–XII вв.— завоевание и освоение христианами земель между реками Дуэро и Тахо; 1212 г.— XIV в.— т. н. Великая Реконкиста, когда христианам удалось отвоевать весь Андалус за исключением Гранадского эмирата; XV в.— завоевание Гранадского эмирата, окончание Р.

Поскольку до нач. XIX в. в научной лит-ре понятие «Реконкиста» не использовалось, единого общепринятого его понимания нет. Впервые этот термин для описания средневек. событий на Пиренейском п-ове встречается в историческом сочинении Х. Ортиса-и-Санса «Хронологический компендиум испанской истории» (*Ortiz y Sanz J.* Compendio cronológico de la historia de España. Madrid, 1795–1803. 7 t.). До этого основной моделью описания Р. был рассказ о «потере и восстановлении Испании» (perdida y restauración de España), в котором переплетались 2 основные концепции: христиане — вестготы и астуры — сражались с мусульманами за возвращение своей веры и свободы; испанцы боролись за восстановление порядка и возрождение нации. Когда борьба с мусульманами стала рассматриваться как основной фактор становления национальной государственности (гл. обр. в работах испан. историков XIX в.), понятие «Реконкиста» стало общеупотребимым. Сложившиеся в совр. научной лит-ре трактовки Р. делятся на 2 группы (*García Fitz.* 2009. P. 147–148). К 1-й группе относятся исследования, в к-рых Р. рассматривается прежде всего как территориальная экспансия христ. королевств на юг; ее изучают в разных аспектах: политическом, социальном, экономическом. Акцент делается на разнообразных последствиях военного присоединения земель, а само их отвоевание, как правило, вызывает меньше интереса у исследователей. Более широкий взгляд на Р. характерен для работ 2-й группы: термином «Реконкиста» обозначается не конкретный процесс, а вся эпоха VIII–XV вв. в совокупности разных аспектов жизни общества: политического, социального, экономического и культурного.

Началом Р. принято считать битву при Ковадонге (пещера в горе Аусева, Кантабрийские горы, Астурия). В этом сражении христиане под предводительством Пелайо (Пелагия) одержали победу над отрядом аль-Камы, посланным мусульманским наместником Мунусой усмирить восставших астуров. Дата военного столкновения (718 или 722) до наст. времени остается предметом дискуссий. Впервые рассказ об этом сражении встречается в хрониках кон. IX — нач. X в. Король вновь образовавшегося королевства Астурия Альфонсо I Католик (739–757) смог занять Галисию и север Португалии, но большинство военных экспедиций VIII в. завершались опустошением земель в долине р. Дуэро и разрушением крепостей. При кор. Альфонсо II Целомудренном (791–842) владения астурийских правителей расширились к югу и к востоку — в области Леона и Кастилии. В 856 г. был завоеван г. Леон, ставший в нач. X в. столицей Астуро-Леонского королевства. Кор. Альфонсо III Великий (866–910) успешно продолжал процесс расширения границ королевства: он дошел до долины р. Эбро, на юге были отвоеваны у мусульман города Самора и Бургос. К сер. XI в. оформился комплекс идей, связанных со «справедливой войной» (см. *Bellum justum*) против мусульман за земли, изначально принадлежавшие христианским правителям, и с восстановлением на этих землях христ. веры. В этот период на территории Галисии начинает формироваться почитание ап. *Иакова Зеведеева.* В 1-й пол. IX в., при еп. Ирии Теодомире, в Компостеле (ныне Сантьяго-де-Компостела) было чудесным образом обретено место предполагаемого захоронения апостола. К кон. IX в., в правление короля Астурии Альфонсо III Великого, ап. Иаков стал почитаться как покровитель королевской династии, а Компостела превратилась в крупный центр паломничества. Вероятно, также в X в. оформились представления об ап. Иакове как покровителе христиан, сражавшихся с мусульманами. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что мусульмане придавали особое значение захвату в 997 г. Сантьяго-де-Компостелы в результате похода фактического правителя халифата аль-Мансура (ум. в 1002; в европ. традиции Альманзор), когда с колокольни кафедрального собора были сняты колокола и отправлены в *Кордову.*

С укреплением центральной власти в Андалусе и созданием халифата продвижение христиан на юг замедлилось. В 30-х гг. X в. Рамиро II, кор. Астурии и Леона (931–950/1), активно противодействовал походам мусульм. армий вглубь христианских владений (были разорены

Осма, Алава, Бургос). Самое крупное в этот период поражение мусульмане потерпели в битве при Симанкасе (авг. 939). После этого сражения арабы на некоторое время отказались от вторжений в христ. королевства, а кор. Рамиро II смог отодвинуть границы королевства Леон к югу от р. Дуэро до Тормеса (были заселены Ледесма, Саламанка, Сепульведа и др.).

Др. центром, откуда велась Р., была в кон. VIII в. Испанская марка. В 785 г. войска франков захватили Жирону, а в 801 г. *Людовик Благочестивый,* кор. Аквитании (781–814, король франков и император в 813–840), взял Барселону.

Заселение отвоеванных у мусульман земель происходило за счет как переселения христиан с севера, так и эмиграции из Андалуса мосарабов (христиан, живших на захваченных мусульманами землях). Колонизация бывш. мусульм. владений приобретала разные формы в зависимости от условий завоевания, численности местного мусульм. населения, а также от того, кто получал право на управление территорией (консехо, светский сеньор или представитель церковной иерархии).

В сер.— 2-й пол. XI в. наибольших успехов в Р. и самого значительного влияния на полуострове в целом добилось Леоно-Кастильское королевство. В правление кор. Фердинанда (Фернандо) I Великого (1037–1065) важнейшим результатом во внешней политике стало превращение эмиров крупнейших тайф (Толедо, Севильи, Сарагосы и Бадахоса) в вассалов короля. Отныне они были обязаны регулярно платить дань христианам. Одновременно с этим на западе Пиренейского п-ова в ходе удачных военных экспедиций войска христиан значительно продвинулись в южном направлении: были взяты Ламегу (1057), Визеу (1058) и *Коимбра* (1064).

В этот период военные действия против мусульман впервые получили одобрение Римского папы, став одним из элементов формирования крестоносного движения. В 1063 г. папа Римский Александр II поддержал военный поход на замок Барбастро, организованный Санчо I Рамиресом, кор. Арагона (1063–1094), и Эрменголом III, гр. Уржеля (1038–1065) (Epistolae pontificum Romanorum ineditae / Ed. S. Löwenfeld. Lpz., 1885. P. 43. N 82). По призыву понтифика, обещавшего отпущение грехов, к походу присоединились рыцари из Бургундии, Нормандии и др. областей Франции. В 1064 г. христиане взяли замок, однако уже в следующем году эмиру Лериды удалось вновь захватить его. Окончательно замок Барбастро был отвоеван в 1100 г. арагонским кор. Педро I Санчесом (1094–1104). Папа Римский *Григорий VII* (1073–1085) в своих посланиях неск. раз писал о военных кампаниях против мусульман как о защите католич. Церкви и обещал отпущение грехов тем, кто будет участвовать в этих походах (MGH. EpSel. T. 2. Pars 1. P. 8–12, 343–347; Pars 2. P. 421–423). Сначала папа обратился к рыцарям южнофранц. земель с призывом выступить походом против сарацин в Испанию, однако организовать поход не удалось. Тогда в послании, адресованном всем правителям Испании (regibus, comitibus ceterisque principibus Hyspanie), понтифик указал на то, что Папский престол терпит великий ущерб: бóльшая часть христ. провинции, всегда ему принадлежавшей, находится под властью сарацин. Правителям Испании папа предлагал изгнать сарацин и признать над собой верховную власть Римского понтифика, восстановив т. о. единство Церкви. Это послание стало поворотным пунктом в отношениях между Папским престолом и королевствами Пиренейского п-ова: с этого времени в Испанию регулярно направлялись папские легаты, а короли и испанские католич. иерархи чаще обращались к Папскому престолу, в христ. королевствах стала проводиться *григорианская реформа.*

В 1085 г. Альфонсо VI, кор. Леона и Кастилии (1072–1109), присоединил к своим землям Толедскую тайфу. Взятие Толедо имело серьезные последствия для всех гос-в Пиренейского п-ова: поскольку перевес сил был теперь на стороне христ. королей, эмиры тайф обратились за помощью к правителям из североафрикан. династии Альморавидов и тем удалось приостановить продвижение христиан на юг и вернуть некоторые земли под власть мусульман. В 1086 г. кор. Альфонсо VI потерпел поражение в битве при Заллаке (Саграхасе), в 1108 г. войска христиан были разбиты при Уклесе.

На востоке Пиренейского п-ова военные успехи христиан были также весьма значительными, хотя и непрочными. В 1094 г. кастильский рыцарь Родриго (Руй) Диас де Вивар (известен как Сид Кампеадор, Эль Сид) захватил Валенсию. Практически сразу альморавиды начали кампании по возвращению города, но только после смерти Эль Сида смогли достичь этого (1102).

В Толедо и в Валенсии сразу после отвоевания началось восстановление церковной структуры, важную роль в этот период стали играть клирики, приехавшие из-за Пиренеев. В Толедо восстановленную архиепископскую кафедру занял Бернард из Седирака, монах клюнийского мон-ря в Оше, в Валенсии епископом до 1102 г. был Иероним из Перигора. В обоих случаях были оформлены богатые дарения в пользу католич. Церкви. Кор. Альфонсо VI передал Церкви все мечети и их имущество на территории королевства Толедо для организации приходов. Римские папы не только внимательно следили за восстановлением церковных кафедр и утверждением кандидатур архиепископов и епископов, но и стремились содействовать этому процессу. В 1089 г. папа *Урбан II* (1088–1099) обратился к епископам и правителям графств на северо-востоке Пиренейского п-ова с призывом объединиться для восстановления Таррагонского архиеп-ства, которое, находясь на границе между владениями христиан и мусульман, пребывало в запустении. Папа обещал даровать за это деяние отпущение грехов, подобно тому, к-рое можно было получить в крестовом походе на Св. землю (PL. 151. Col. 302).

С XII в. в Р. активно участвовали Каталония и Арагон. В 1115–1116 гг. граф Барселоны и Жироны Рамон Беренгер III (1097–1131) вместе с коалицией флотов итал. городов присоединился к экспедиции против пиратов Мальорки, к-рую папа Римский *Пасхалий II* (1099–1118) объявил крестовым походом. Граф сделал попытку овладеть землями Дении, Тортосы и Лериды и переселить христиан в Таррагону.

Арагонский кор. Альфонсо I Воитель (1104–1134) организовал поход против Сарагосы и Лериды, в котором приняли участие франц. графы и епископы (Гастон IV Крестоносец, виконт Беарна, Бернар Атон IV Транкавель, виконт Каркасона, Безье и Агда, епископы Лескара и Оша). В июне 1118 г. Сарагоса была

взята. На восстановленную епископскую кафедру был поставлен Педро де Либрана (1119–1128). С этого времени у арагонских королей появились подданные мусульмане, именовавшиеся мудехарами. Тогда же Альфонсо I были завоеваны Тудела, Тарасона и Борха (1124), что означало овладение долиной р. Эбро. Взяв в 1120 г. Калатаюд, арагонцы начали строить укрепления на пути к Лериде и Валенсии.

С завоеванием Сарагосы связано создание в 1122 г. 1-го на Пиренейском п-ове рыцарского братства (confraternitas cesaraugustane militie); оно просуществовало недолго, но в 1136 г. было возрождено как братство Бельчите. Такие братства получали права на земли, которые завоевали составлявшие их рыцари. Впосл. братство Бельчите стало частью духовно-рыцарского ордена *тамплиеров*. Вместе с др. духовно-рыцарскими орденами, возникшими на Востоке (орденом Гроба Господня, госпитальерами (см. *Мальтийский орден*)), они участвовали в военных действиях на Пиренейском п-ове, к их помощи прибегали мн. местные правители. Граф Барселоны Рамон Беренгер III (1092–1131) даровал тамплиерам неск. замков и сам стал рыцарем этого ордена. Его сын, Рамон Беренгер IV, гр. Барселоны, Осоны, Жироны и Серданьи (1131–1162), передал тамплиерам замок Монсон. Король Арагона Альфонсо I в своем завещании разделил королевство между орденами тамплиеров, госпитальеров и Гроба Господня. После того как местная знать объявила королевское завещание недействительным, все 3 ордена в качестве компенсации получили значительные земельные владения в Арагоне.

С 1139 г. Альфонсо VII Император, кор. Леона и Кастилии (1126–1157), пытаясь воспользоваться распрями между альморавидами и альмохадами, начал активные военные действия на юге своих владений. Захватив замок Кольменар-де-Ореха, он отодвинул границу мусульм. владений от Толедо. В 40-х гг. XII в. завоеваны Кория, Хаэн и Кордова, которая, однако, была вскоре вновь занята мусульманами. В 1146 г. кор. Альфонсо VII договорился с гр. Рамоном Беренгером IV и Гарсией IV Рамиресом, кор. Наварры (1134–1150), о совместных военных действиях в Альмерии. К ним присоединились генуэзский флот и крестоносцы из Франции (папа Римский *Евгений III* (1145–1153) объявил этот поход крестовым). Альмерия была взята в 1147 г., однако 10 годами позже войска правителей из североафрикан. династии Альмохадов вернули себе город. После смерти Гарсии IV кор. Альфонсо VII и гр. Рамон Беренгер IV заключили в Тудилене договор о разделе Наварры (1151), и за Рамоном Беренгером IV было признано право на завоевание Валенсии, Дении и Мурсии.

В это же время заметное участие в Р. стало принимать новое королевство Португалия, получившее признание в 1143 г. Португ. кор. Афонсу I Энрикиш (1139–1185) организовал поход, чтобы захватить Лиссабон, и воспользовался помощью участников 2-го крестового похода (1147–1149), к-рые по пути на Св. землю сделали остановку в Порту. В 1147 г., после осады, город был взят.

Во 2-й пол. XII в. на Пиренейском п-ове сразу неск. рыцарских братств получили папские буллы и превратились в крупные духовно-рыцарские ордены: *Калатрава* (1158), *Сантьяго* (1175) и *Алькантара* (1176). В их формировании ключевую роль сыграли крестоносная идея и влияние ордена *цистерцианцев* (их устав был принят орденами Калатрава и Алькантара).

В правление короля Кастилии Альфонсо VIII (1158–1214) к 1212 г. удалось создать коалицию правителей для подготовки похода против мусульман. В нее вошли Педро (Пере) II Арагонский (1196–1213), Санчо VII Наваррский (1194–1234), Афонсу II Португальский (1211–1223), епископы Нарбоны, Бордо, Нанта. Папа Римский *Иннокентий III* (1198–1216) провозгласил этот поход крестовым. Мусульм. армию возглавлял альмохадский халиф Мухаммад ан-Насир. В сражении при Лас-Навас-де-Толоса (пров. Хаэн) христиане нанесли армии противника сокрушительный удар (16 июля 1212). С этой победы христиан начался период т. н. Великой Реконкисты, в течение к-рого практически весь Пиренейский п-ов перешел в руки христ. государей.

Кор. Фернандо III Святой (1217–1252) продолжил, а его сын Альфонсо X Мудрый (1252–1284) завершил активные военные действия против мусульман. Они завоевали важнейшие центры Андалуса: Баэсу (1227), Убеду (1233), Кордову (1236), Хаэн (1245), Севилью (1248), Мурсию (1243), Ньеблу (1262), Кадис (1264). Территория королевства Арагон значительнее всего увеличилась в правление кор. Хайме (Жауме) I Завоевателя (1213–1276). В 1229 г. началась кампания по завоеванию Балеарских о-вов. После осады с суши и моря 31 дек. 1229 г. сдался г. Пальма-де-Мальорка. Между 1230 и 1239 гг. португальцы закончили отвоевание мусульм. территорий в низовьях Гвадианы, последний мусульм. оплот на крайнем северо-западе г. Фару был взят в 1249 г.

В XIV в. экономические трудности в развитии христ. королевств и политические неурядицы препятствовали завершению Р. и окончательному изгнанию мусульман с Пиренейского п-ова (неудачные кампании нач. XIV в.). Тем не менее войска христиан (Кастилии и Леона, Португалии) одержали победу в битве у р. Саладо (1340), был взят Альхесирас (1342–1344), что устранило угрозу нападения из-за моря — от марокканских Маринидов — и привело к изоляции Гранадского эмирата, последнего мусульм. гос-ва на Пиренейском п-ове: Гранада признала вассальную зависимость от короля Кастилии.

Завершением Р. стала Гранадская война (1481–1492), к-рую вели правители объединенного личной унией королевства Кастилии (*Изабелла I* (1474–1504)) и Арагона (Фердинанд (Фернандо) V (II) (1479–1516)) против Гранадского эмирата. Война, с переменным успехом продолжавшаяся 10 лет, закончилась капитуляцией Гранады, подписанной последним насридским правителем Мухаммадом XII Абу Абдаллахом (Боабдилем) (1482–1483, 1487–1492).

После завершения Р. экспансия гос-в Пиренейского п-ова получила новую направленность: королевство Арагон все более активно вмешивалось в дела итал. гос-в; Кастилия в нач. XVI в. захватила неск. средиземноморских портов в Африке; Португалия с нач. XV в. продвинулась на юг вдоль зап. побережья Африки, что подготовило Великие географические открытия. Традиции Р. были продолжены в завоевании Америки. Следствием Р. стала и политика испан. королей, направленная на вытеснение иноконфессионального населения: в 1492 г. был

подписан указ об изгнании иудеев, в 1502 г. мусульман обязали либо принять крещение, либо покинуть Испанию, в 1609 г. началось изгнание мориско́в.

Ист.: Llibre del Repartiment del Regne de València / Ed. M. D. Cabanes Pecourt, R. Ferrer Navarro. Zaragoza, 1979–1980. 3 vol.; Crónicas asturianas / Ed. J. Gil Fernández, J. L. Moralejo. Oviedo, 1985; *Roderici Ximenii de Rada* Historia de rebus Hispanie sive Historia gothica. Turnhout, 1987. (CCCM; 72); Chronica Hispana saeculi XII / Ed. E. Falque Rey, J. A. Estévez Sola. Turnhout, 1990, 1995, 2018. 3 vol. (CCCM; 71, 71A, 71B); Historia Compostelana / Ed. E. Falque Rey. Madrid, 1994; Llibre dels fets / Ed. A. Ferrando et al. Catarroja etc., 1995; Chronica Hispana saeculi XIII / Ed. L. Charlo Brea, J. A. Estévez Sola. Turnhout, 1997. (CCCM; 73); Carmen Campidoctoris, o, Poema latino del Campeador / Ed. A. Montaner Frutos, A. Escobar Chico. Madrid, 2001; *Lucae Tudensis* Chronicon Mundi. Turnhout, 2003. (CCCM; 74); *Pulgar F., del.* Crónica de los señores reyes católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón. Alicante, 2003; Crónica de *Ramon Muntaner* / Ed. F. Soldevila et al. Barcelona, 2011.
Лит.: *Font i Rius J. M.* Instituciones medievales españolas: La organisación política, económica y social de los reinos cristianos de la Reconquista. Madrid, 1949; *Menéndez Pidal R.* El imperio hispánico y los cinco reinos: Dos épocas en la estructura política de España. Madrid, 1950; *Huici Miranda A.* Las grandes batallas de la Reconquista dirante las invasiones africanas. Madrid, 1956; *Goñi Gastambide J.* Historia de la bula de Cruzada en España. Vitoria, 1958; *Sánchez Albornoz C.* Despoblación y repoblación del valle del Duero. Buenos Aires, 1966; *Burns R. I.* The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a XIIIth-Cent. Frontier. Camb. (Mass.), 1967. 2 vol.; *Ladero Quesada M. A.* Castilla y la conquista del reino de Granada. Valladolid, 1967; *Barbero de Aguilera A., Vigil Pascual M.* Sobre los orígenes sociales de la Reconquista. Barcelona, 1974; *González y González J.* Repoblación de la Castilla la Nueva. Madrid, 1975. 2 vol.; *Bishko Ch. J.* Studies in Medieval Spanish Frontier History. L., 1980; *Lomax D. W.* La Reconquista. Barcelona, 1984; *Powers J. F.* A Society Organized for War: The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000–1284. Berkeley; Los Ang.; L., 1988; *Варьяш О. И.* Два очерка о Реконкисте // СВ. 1996. Вып. 59. С. 116–129; *Deswarte T.* De la destruction à la réstauration: L'idéologie du royaume d'Oviedo-Léon (VIII–XI siècles). Turnhout, 2003; *García Fitz F.* Las Navas de Tolosa. Barcelona, 2005; *idem.* La Reconquista: Un estado de la cuestión // Clio et Crimen. 2009. Vol. 6. P. 142–215; *Bronisch A. P.* Reconquista y Guerra Santa: La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII. Granada, 2006; *González Jiménez M.* Fernando III el Santo. Sevilla, 2006; История Испании. М., 2012. Т. 1: С древнейших времен до кон. XVII в. / Отв. ред.: В. А. Ведюшкин, Г. А. Попова. С. 180–315, 386–391; *Попова Г. А.* Реконкиста в XII в.: Возможности интерпретации // История: Электр. науч.-образ. ж. 2012. Т. 3. Вып. 2(10) [Электр. ресурс: history.jes.su/s20798784000328-9-1]; *Ríos Saloma M. F.* La Reconquista en la historigrafía española contemporánea. Madrid, 2013.

Г. А. Попова

РЕЛИГИОВЕ́ДЕНИЕ [от лат. religio], в широком смысле — любое специализированное знание о религии, независимо от того, в какой области знаний оно было получено; в узком смысле — эмпирическая гуманитарная наука, изучающая: многообразие дискурсивных практик, определяющих религию как элемент жизненного мира и символическую систему; специфику, проблематику возникновения и развития религии, закономерности ее функционирования, отношения с др. сферами жизни; религ. традиции прошлого и настоящего как важнейшие структурные составляющие религии, их историю и влияние; многообразие религ. явлений.

История Р. Возникновение Р. как науки связано с филологом, индологом, санскритологом Ф. М. Мюллером (1823–1900), в 1870 г. он предложил создать науку о религии (англ. science of religion), к-рая бы изучала все религ. традиции как равные с использованием метода сравнения в качестве основного. Появление подобной программы стало естественным этапом в развитии научной мысли в Зап. Европе, где давно появились подобные идеи.

Важнейшими источниками как для методологии, так и для фактического обоснования зарождавшейся науки стали работы философов: особенно эпохи Просвещения — *Вольтера* (1694–1778), Ж.-Ж. Руссо (1712–1778), Д. Юма (1711–1776), брит. свободомыслящих — Дж. Толанда (1670–1722), Дж. Э. Коллинза (1676–1729), путешественников и миссионеров — Шарля де Бросса (1709–1777), Р. Г. Кодрингтона (1830–1922); в России это были, напр., свт. *Иннокентий* (*Вениаминов;* 1797–1879), равноап. *Николай (Касаткин),* архиеп. Японский (1836–1912), прот. Василий *Вербицкий* (1827–1890). Предпосылками создания Р. послужили филология и сравнительная лингвистика, развивающие идеи родства языков и основополагающей роли санскрита в истории языков; археология, открывшая Трою, Иерихон и мн. егип. памятники; библейская критика (мифологическая школа, поиски исторического Иисуса, теории формирования текстов ВЗ и НЗ: документальная гипотеза, теория 2 источников и др.); либеральная протестант. теология (Ф. Д. Э. *Шлейермахер* (1768–1834), А. фон *Гарнак* (1851–1930), Э. Трёльч (1865–1923)); романтизм (философский и эстетический), интерес к фольклору (напр., братья Я. и В. Гримм, А. Н. *Афанасьев* (1826–1871) и др.); колониальная политическая система, развитие и популяризация эзотерических учений (спиритуализм и теософия). Каждая из этих областей внесла в становление Р. свои установки и ангажированность, которые часто не сочетались.

Выделяют следующие исторические периоды развития Р.

Становление Р. (со 2-й пол. XIX в.) в тесном взаимодействии с философией, теологией, филологией происходило обобщение фактического материала, историческое и теоретическое осмысление его; появление первых методов, учебников, исследовательских программ. Мюллер в 1870 и 1873 гг. читал лекции, посвященные программе создания науки о религии. Антропология (изучение бесписьменных народов) обобщала данные путешественников и миссионеров и искала самые примитивные формы религии. Э. Б. Тайлор (1832–1917) выдвинул идею «минимума религии», которым он считал анимизм — веру в духовные существа. Альтернативные концепции — динамизм, тотемизм и др. Параллельно ставился вопрос о существовании безрелиг. периода, формировалась концепция прамонотеизма (изначальная вера в единого Творца, полученная через Откровение, позднее утрачена), к-рая подтверждалась мифами бесписьменных народов (Э. Лэнг (1844–1912), в более поздний период — В. Шмидт (1868–1954)).

В классический период (кон. XIX — нач. XX в.) появились исследования и оформились такие дисциплины, как эмпирическая психология — психология религии, позитивистская и неокантианская социология религии, феноменология — на пересечении теологии и Р., учитывающая данные антропологов, участвовавших в полевых экспедициях. В социологии религии наиболее продуктивными оказались подходы социологов Э. Дюркгейма (1858–1917) (Элементарные формы религиозной жизни, 1912) и М. *Вебера* (1864–1920) (Протестантская этика и дух капитализма, 1905), которые затрагивали вопросы о связи религии и общества и описывали противоположные векторы влияния: Дюркгейм показал, как социальные

институты порождают коллективные переживания и ритуалы, Вебер на примере кальвинизма изучил, как религ. учение о предопределении ведет к появлению капитализма как модели экономического развития. В США и Европе сложились различные подходы к исследованию религ. опыта: в связи с психопатологией (У. Джеймс; 1842–1910), Дж. Г. Леуба; 1867–1946), П. М. Ф. Жане; 1859–1947)). З. Фрейд создал психоаналитическую теорию религии, связывающую историю религий и бессознательное. Теолог Р. Отто в работе «Священное» (1917) писал о религ. опыте, вводя категории «нуминозного» (религиозное за исключением морального и рационального), недоступного для научного исследования ядра религии, трансцендента, к-рое дается человеку путем религ. опыта; его универсальными элементами, по Отто, могут быть чувства тварности, мистического ужаса, восхищения. Впосл. на базе этой работы развились феноменологические подходы в Р.

В межвоенный период (1918–1939) произошло резкое изменение программ предыдущих периодов; в антропологии религии на смену строгому эволюционизму с идеей прогресса и однонаправленности пришла диффузионистская научно-исследовательская программа, реализованная в немецкоязычных странах школой культурных кругов, представленная Ф. Ратцелем (1844–1904), Ф. Г. Фробениусом (1849–1917), Р. Ф. Гребнером (1877–1934), американцами, учениками Ф. У. Боаса (1858–1942), напр. А. Л. Крёбером (1876–1960) и Р. Бенедикт (1887–1948). Подходы школ отличались, но ключевым моментом оказалось отсутствие единственной траектории развития различных культур. Феноменология религии в этот период представлена голландской школой (В. Б. Кристенсен, К. Я. Блекер, Г. ван дер Лёв) и немецкой (Ф. Хайлер предложил исследовать не развитие религии, но разные формы ее проявления в культурах, в работе «Молитва» (1919) он описал 7-частную типологию). Бихевиористская программа в психологии религии опиралась на механистическую интерпретацию религ. поведения, отказываясь от прагматизма Джеймса и объяснения религии через психопатологию Леуба, но результаты оказались весьма ограниченными. Культурная антропология распространилась по всей Британской империи (в частности, благодаря А. Р. Радклиффу-Брауну, основавшему кафедры антропологии в Старом и Нов. Свете, в США, Австралии, Африке и создавшему школу исследования бесписьменных народов, к-рая предполагала освоение языка и проживание вместе с исследуемым племенем для изучения социальной структуры).

В послевоенный период феноменология претендовала на статус господствующей дисциплины в Р. (Чикагская школа); новая антропология, кумран. находки перевернули знания об истории религии. Появились объединения исследователей религий, среди них: Международная ассоциация истории религии (International Association for the History of Religions), к-рая с 1950 г. каждые 5 лет проводит всемирные конгрессы, а также издает ж. Numen; Об-во научного исследования религии (The Society for the Scientific Study of Religion), более ориентированное на исследователей-эмпириков, основано в 1949 г. С 1961 г. при об-ве издается ж. Journal for the Scientific Study of Religion, который публиковал не только результаты количественных и качественных исследований по социологии и психологии религии, но и др. материалы. С 1953 г. издается европ. ж. Social Compass, изначально публиковавший результаты социологических исследований, проводимых в католич. Церкви; в наст. время печатает материалы, охватывающие широкий круг социальных проблем. Особенность журнала в том, что он сохранил билингвальность; если в послевоенный период многие издания имели неск. офиц. языков (у Numen — 5), то позже от этой практики отказались. С 1961 г. Чикагский ун-т издает ж. History of Religions, созданный М. Элиаде (1907–1986).

В современный период (с нач. 70-х г. XX в.) развиваются междисциплинарные исследования и усиливаются религ. факторы в различных процессах, которые приводят к разобщению частных религиоведческих дисциплин (психологии, социологии, антропологии, истории религии). Кроме увеличения запроса на прикладные исследования растет число новых источников, обнаруженных в исторических исследованиях. Феноменологический подход, в предыдущий период «собиравший» конкретные исторические исследования в единое целое, был дискредитирован. Единственным его аналогом, претендующим на обобщающую роль, становится теория секуляризации (сформулирована П. Л. Бергером в кон. 60-х гг. XX в.), ее критическое осмысление является центром социологических обсуждений религии в совр. период. Другие развивающиеся области исследуют распространение и историю новых религ. течений, особенно в Сев. Америке и Зап. Европе. Изучение совр. движений, а также новейших форм традиц. религий ведется средствами всех религиоведческих дисциплин.

Методологические принципы Р. закладывались в ранние периоды его развития. Это в первую очередь сравнительный метод, предложенный Мюллером (максима «кто знает одну религию, не знает ни одной»), отказ от оценочных и онтологических суждений (принцип Вебера – свобода от оценки, методологический агностицизм Р. Н. Смарта, принцип Т. Флурнуа — исключение трансцендентного), редукция религ. явлений к социальным, психологическим, экономическим и мн. др. явлениям (К. Маркс, Фрейд, Дюркгейм) и антиредукционизм, или постулирование принципиальной невозможности редукции религ. жизни (Отто, Элиаде, И. Вах). Историзм предполагает линейность и единство исторического процесса развития религ. традиций, антиисторизм, напротив, разнообразие религ. традиций объясняет воспроизведением нек-рого набора готовых форм (архетипов, паттернов и др.). Из сочетания этих и др. принципов и точек зрения формируется круг исследовательских программ, лежащих в основе религиоведческих дисциплин.

Методы Р. определяются его дисциплинарной структурой и часто оказываются заимствованными из смежных областей. Так, социология религии оперирует количественными и качественными методами социологии, история религии — методами исторического исследования и проч.

Из сравнительного метода, предложенного Мюллером, развивается традиция классификации, к-рую тоже можно назвать одним из важнейших методов дисциплины: это и типологии религ. объединений в социологии религии, и разнообразные типологии религ. явлений в феноме-

нологии религии, и классификации религий, распространенные в философии религии.

Отдельное место занимает эмпатия, к-рая воспринимается как необходимый метод исследования в феноменологии религии (Кристенсен, Смарт, Блекер), со-чувствие, позволяющее ухватить суть религ. явления, доступную лишь изнутри традиции, исходя из личного опыта. Апелляция к эмпатии позволяла, с т. зр. ее пропонентов, снять проблему, с одной стороны, невозможности для аутсайдера понять суть религии и, с другой — неакадемичности опоры научного исследования на личные переживания инсайдеров.

Структура Р. Междисциплинарный характер решаемых вопросов, а также постоянное заимствование методов и терминов из различных дисциплин определяют сложный состав Р. как отдельной науки. Структурно Р. представляет собой целостный комплекс знаний о религ. традициях, группах и культурах, но вместе с тем отдельные дисциплины в его составе, соотносящиеся с др. науками (социологией, психологией, историей), методологически или концептуально воспринимаются как достаточно автономные.

Число религиоведческих дисциплин не фиксировано; среди наиболее развитых и важных — история религий (изучается с XIX в., хотя фактический материал в рамках исторических исследований накапливался и ранее) ориентируется больше на источниковедческие подходы; социология религии (возникает в кон. XIX в.) обращается к религ. группам и орг-циям, хотя со временем появляются исследования сообществ неверующих, экономических аспектов религ. деятельности и др.; антропология религии (развивается со 2-й пол. XIX в.) начиналась с исследований бесписьменных народов, но одновременно, с появлением культурной антропологии и включением в поле исследовательского интереса современных и «развитых» сообществ, изучает все многообразие религ. жизни с помощью наблюдений и проведения интервью, но также и в виде исторической антропологии — изучения документов и артефактов, позволяющих судить о религ. жизни прошлого; психология религии (возникает в XIX–XX вв.) как эмпирическая наука формировалась путем исследований религ. опыта (отдельные работы интерпретировали его как форму психопатологии или как трансформирующий личность опыт (прагматическая традиция Джеймса)).

География религии, экология религии и др. дисциплины существуют скорее как программы исследований, проекты отдельных ученых (напр., О. Хульткранц создал проект экологии религии, изучающей взаимодействие религ. традиций с экосистемами, в к-рых те развиваются, и их влияние на традиции). Также выделяются предметные области, исследования в к-рых изначально носят междисциплинарный характер, напр. религия и право, религия и искусство, религия и наука и др.

В кон. XX — нач. XXI в. приобретают все большее значение междисциплинарные исследования и методы. Так, появляются когнитивное Р. (применяющее методы нейронаук к изучению религии) и, напр., постколониальные исследования религии (сочетающие в методологии экономические, исторические, политологические подходы). Новые формы религ. жизни, такие как взаимодействие с совр. СМИ, требуют обновления методологического инструментария.

Вопрос о единстве Р. Философия и феноменология религии изначально занимали особое положение в структуре религиоведческого знания из-за претензий на интегрирующую функцию. Уже в кон. XIX в. выделяются история и феноменология религии (П. Д. Шантепи де ла Соссе) как ориентированные на факты и их обобщение соответственно. Классики сформировали базовые субдисциплины Р., социологию, психологию, антропологию религии, заложили ключевые проблемы и подходы к их изучению. В качестве интегрирующей силы, задающей единство научного исследования религии, рассматривались разные дисциплины.

История религии как системообразующая дисциплина характерна, напр., для религиозно-исторической школы в рамках нем. протестант. теологии (из наиболее важных для Р. представителей — Отто и Трёльч), к-рая, используя историко-критический метод, намеревалась провести систематическую реконструкцию религии как социально-культурного феномена. В 1-й пол. XX в. эти идеи развивает итал. школа истории религии (в первую очередь известная трудами Р. Петтаццони).

Элиаде, классик Р., создатель Чикагской школы истории религии, отождествлял свой феноменологический подход (построенный на поисках основных структур, паттернов, повторяющихся или даже универсальных для различных религ. традиций) с историей религии и Р. в целом. Его подход, основанный на более ранних идеях, противопоставлявших факты и их обобщение, сохраняет свое влияние, хотя критика феноменологии в 70-х гг. XX в. привела к кризису этой дисциплины и часто авторы практикуют этот подход, не называя себя феноменологами.

Для российского Р. остается самой распространенной позиция, приписывающая философии религии главную роль в формировании Р. как единой дисциплины. С одной стороны, это отчасти связано с советским наследием (научный атеизм как марксистскую дисциплину и Р. изучали на философских фак-тах), с др. стороны, именно философия религии воспринимается, напр., д-ром философских наук, зав. кафедрой религиоведения МГУ И. Н. Яблоковым (род. в 1936) как инструмент определения базовых понятий, выделения функций религии и областей исследования.

На совр. этапе как в России, так и за рубежом стоит вопрос о единстве Р. Мн. исследования не укладываются в рамки как религиоведческих субдисциплин, так и Р. в целом; наиболее востребованными оказываются междисциплинарные исследования (гендерная проблематика, экологические и экономические, эстетические и филологические вопросы). Кроме того, активно расширяется предмет Р.— в нач. XXI в., напр., развиваются исследования атеизма и др. форм нерелиг. мировоззрений; Р. начинает заниматься саморефлексией, проводятся исследования по истории науки.

Национальные школы в Р. связаны со спецификой религ. истории отдельных стран, с состоянием государственно-конфессиональных отношений в них, доминирующей системы образования. Так, в европ. странах по-прежнему актуальны вопросы соотнесения Р. и теологии из-за сосуществования их в ун-тах (последнее становится более ориентированным на нехрист. религии или на социологические и антропологические исследования совр.

процессов), в США теология смыкается с философией религии, а не с Р. В США и Канаде сосуществуют Американская академия религии (AAR), организационно унаследовавшая ассоциации исследователей Библии. Она более широко трактует Р. как religious studies и включает философию религии; Североамериканская ассоциация изучения религии (NAASR) строго относится к границам Р. (study of religion). Конференции этих орг-ций, впрочем, традиционно проводятся одновременно, создавая ученым возможность участвовать в обеих. Сходная ситуация сложилась в нач. XXI в. и в Европе, где кроме EASR в Болонье была создана Европейская академия религии (EUARE), более инклюзивная, проводившая мероприятия для представителей религ. традиций, теологов и всех практиков, к-рые интересовались Р. Эти мероприятия не пересекались с другими. В исследовательском отношении в Сев. Америке сложно выделить основные области и дисциплины, входящие в состав Р.; можно констатировать распространение междисциплинарных исследований, связанных с гендерной проблематикой, соотношением религии с властью, медиа, повседневностью, материальностью, постколониальными подходами.

Национальные школы Р. в Европе придерживаются традиции университетской жизни, определяющей соотношение Р. с теологией: в Великобритании они сосуществуют в рамках одних кафедр, во Франции, в Италии и Испании — это независимые дисциплины разных кафедр. В ун-тах Германии ситуация зависит от конфессии конкретной федеральной земли, дебаты о сходстве и различии теологии и Р. продолжаются до сих пор. В Сев. Европе (Скандинавии, Голландии) отмечают, что влияние Р. на теологию снижает научные конфликты. Среди тем, вызывающих в Европе особый интерес,— соотношение религиозного и религиоведческого образования в школе, взаимодействие гос-ва, гос. или доминирующей Церкви с религ. меньшинствами, проблемы религии и миграции, исследования ислама.

В Юж. Америке, Океании, Азии и Африке Р. приобрело формы, принятые в метрополии времен колониального периода, с учетом региональной специфики: особое значение имеют постколониальные исследования, рефлексия феномена глобального христианства, местные новые религ. движения, локализация мировых религий. Так, в Австралии сильное влияние на развитие Р. оказал пример Великобритании.

Р. в России. Точно зафиксировать дату возникновения Р. в России в наст. время не представляется возможным. В 1-й пол. XIX в., когда в стране получили распространение нем. классическая философия и культура романтизма, рус. мыслители осваивают и философские концепции религии, развитые Г. *Гегелем,* поздним Ф. *Шеллингом,* Ф. *Баадером* и Л. *Фейербахом.* Становление филологического изучения древних мифологий, исторического, психологического, социологического и антропологического интереса к религии происходило с сер. XIX в. С 70-х гг. XIX в. рус. авторы, принадлежащие как к религиозно-философской традиции (Ю. Ф. *Самарин,* Вл. С. *Соловьёв*), так и к духовно-академической (митр. Григорий *(Постников),* прот. Т. И. *Буткевич* и др.), восприняли идеи Мюллера и др. основателей европ. науки о религии. Первым систематическим исследованием по истории религии может считаться кн. «Религии древнего мира в их отношении к христианству» еп. Хрисанфа (Ретивцева) (1872–1878, 3 т.). Тогда же происходит и становление научных школ, занятых изучением отдельных религ. традиций и связанных с ними культур: ислама, буддизма, Др. Египта (Б. А. Тураев), античности. Термин «религиоведение» в этот период практически не употреблялся, использовали такие, как «научное (сравнительное, историческое) изучение религии», «наука о религии» и подобные. Понятие «сравнительное изучение религии» в смысле «науки о религии» как «позитивной науки, занимающейся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества», впервые зафиксировал Л. Я. Штернберг в статье для Энциклопедического словаря.

В развитии дореволюционной науки о религии можно условно выделить следующие направления: духовно-академическое, религиозно-философское, позитивистское, с каждым из них связано сообщество исследователей, структурированное определенным набором институтов — кафедр, фак-тов, об-в, периодических изданий и т. д. Каждое характеризуется собственным набором подходов, установок, представлений об отношении науки о религии к философии и богословию.

В духовных академиях интерес к историческому и/или психологическому изучению религии, а также к рецепции зап. подходов развивался гл. обр. на кафедрах философии (от к-рых в 70-х гг. XIX в. отделились кафедры психологии) и основного богословия. Интерес к религиям древних цивилизаций и античности, к проблемам происхождения религии, а также переводы классиков Р. обнаруживается во всех духовно-академических и научно-богословских журналах. Значительный вклад в развитие истории религии наряду с еп. Хрисанфом внесли О. М. Новицкий, И. А. Чистович, С. С. Глаголев и др., психологии религии — П. П. Соколов, В. С. Серебренников, М. О. Вержболович и др. В нач. XX в. А. И. *Введенский* (1861–1913) разработал широкую программу междисциплинарных исследований, включавшую как теологическую и философскую рефлексию относительно многообразия религ. представлений, так и эмпирические (исторические, психологические (психология веры и мифотворческого процесса), социологические) аспекты. Попытка Д. Г. *Коновалова* дать научное (с использованием сравнительного метода, актуальных психологических и психиатрических подходов) основание исследованиям нетрадиц. религиозности, создав в МДА кафедру сектоведения, окончилась неудачей. Значительный интерес к истории религии проявляли в нач. XX в. выпускники академий, преподававшие богословие в светских ун-тах России, рассматривавшие ее как своего рода пропедевтику к собственно богословским курсам (прот. И. И. Галахов, прот. А. М. *Клитин,* А. В. Смирнов). Изучение ислама, буддизма, верований языческих народов осуществлялось в рамках миссионерских отд-ний в *Казанской Духовной Академии.* Несмотря на то что в духовно-академической науке того времени такие дисциплины, как история Церкви и патрология, традиционно относились к циклу богословских, в их рамках в нач. XX в. получили развитие исследовательские подходы, результаты к-рых могут быть отнесены в равной мере и к богословию, и к истории религии.

Сюда можно отнести работы П. М. Минина о древнехрист. мистицизме, мч. *Иоанна Попова* об идее обожения в древней Церкви, М. Э. *Поснова* о гностицизме, ряд исследований В. В. *Болотова* и А. И. *Бриллиантова* и др.

Для духовно-академического направления характерны подчинение эмпирических и философских исследований религии интересам богословской науки и образования, миссионерским и апологетическим задачам, высокая степень зависимости исследователей от чисто богословских предпосылок, высокая степень критичности в отношении мировоззренческих положений зап. науки в соединении с активной рецепцией исследовательских техник.

Одновременно получают развитие религиоведческие исследования, осуществлявшиеся представителями светской религиозно-философской мысли. Так, уже А. С. *Хомяков* выделяет «историю вер» в качестве особого предмета гуманитарного исследования. Во 2-й пол. XIX в. философские проекты анализа религ. сознания в его историческом развитии представили Вл. С. Соловьёв и Б. Н. Чичерин. Институциональной основой этого развития становятся кафедры философии историко-филологических и юридических факультетов, философские об-ва, в частности Московское психологическое об-во, в нач. XX в.— религиозно-философские об-ва, издававшаяся при них периодика.

Разработанная Соловьёвым схема исторического развития религиозного сознания от древних архаических форм («Мифологический процесс в древнем язычестве»), через религии античности к христианству, далее — через средневек. теократический синтез к секуляризационным процессам Нового времени и новейшим тенденциям их преодоления составила основу ряда конкретных исследований, охватывавших древнегреческую и эллинистическую религию (С. Н. *Трубецкой*, Вяч. И. *Иванов*, Ф. Ф. Зелинский, А. Ф. *Лосев*), соотношение античного, ветхо- и новозаветного религ. сознания (С. Н. Трубецкой), средневек. религиозность (Е. Н. *Трубецкой*, Л. П. *Карсавин*). Большое значение имеет психологический анализ различных аспектов религ. сознания, предпринятый В. В. *Розановым*, Л. И. *Шестовым*, прот. С. Н. *Булгаковым* и др. Проект развития психологии религии как научной дисциплины был предложен в это время В. В. *Зеньковским*. Анализ светских идеологий как аналогов религ. мировоззрений был предложен Д. С. *Мережковским*, Булгаковым, П. И. Новгородцевым.

Большинство этих работ имеют выраженное философское измерение, их эмпирическая часть сопровождается критической в отношении стандартных, опирающихся на позитивистское понимание науки схем методологической рефлексии. Вместе с тем по сравнению с представителями духовных академий эти исследователи чувствуют себя гораздо менее связанными богословскими постулатами, их критицизм в равной мере направлен и на шаблоны и на приемы мышления, сложившиеся в рамках богословских школ. Для этого подхода характерны особое внимание к индивидуальным религ. переживаниям, сложным формам религ. сознания, своеобразные, зачастую далекие от академических стандартов герменевтические практики.

В послереволюционную эпоху религиозно-философский подход получил дальнейшее развитие в эмиграции (работы Зеньковского, Б. П. *Вышеславцева*, Н. С. *Арсеньева* и др.).

Параллельно в рамках этнографии, психологии, психиатрии, филологии, фольклористики, социологии и др. наук развивался комплексный подход, наиболее близкий к научным стандартам своего времени, к-рые можно в целом обозначить как позитивистские. Их институциональной основой служили медицинские фак-ты, психиатрические об-ва и журналы, в дальнейшем — Психоневрологический ин-т, этнографические и географические кафедры, музеи, различные об-ва, периодика. Особую роль играли Московское психологическое об-во и ж. *«Вопросы философии и психологии»*, в рамках к-рых работали как психологи и психиатры (эмпирики), так и представители религиозно-философской мысли.

В качестве характерных черт этого подхода можно назвать фейербахианство в философском понимании проблем происхождения и сущности религии, эмпиризм, редукционизм, эволюционизм в отношении развития религ. идей, психологически-адаптивное понимание функциональности религ. верований, разработку проблематики закономерностей культурного творчества, фантазии и мифообразования, использование таких понятий, как «пережиток», «психологическое заражение», отношение к явлениям маргинальной религиозности с т. зр. «медицинского материализма», критицизм в понимании роли религии в целом и Православия в частности в общественной жизни. Ученые, работавшие в рамках позитивизма, были склонны к восприятию и творческой переработке наиболее современных им зап. научных схем (эволюционизм Тайлора и Дж. Дж. Фрезера, Дюркгейма, Г. Тарда, Г. Лебона и др.).

Позитивизм развивался в рамках философии (К. Д. *Кавелин*, М. М. Троицкий, П. Л. Лавров и др.) как требование эмпирического эволюционного подхода к изучению религии, ее психологических основ и социального значения. В области филологии, литературоведения и изучения фольклора (А. И. Веселовский) с т. зр. позитивизма исследовали отношения мифа, эпоса и фольклора, обращая внимание на контекст в компаративном анализе, на феномен двоеверия при рассмотрении взаимодействия древних, «языческих», и новых, христианских, элементов и их взаимных трансформаций в лит-ре и народном творчестве. В этнографии (Н. Н. и В. Н. Харузины, Штернберг, В. Г. Богораз-Тан), с одной стороны, предлагали детальные эмпирические описания религ. верований и обычаев бесписьменных народов Севера и Дальн. Востока, крестьянского традиц. быта и т. д., с другой — разрабатывали методологические основы изучения и общие схемы развития религ. верований. Представители психиатрии (И. А. Сикорский, В. М. Бехтерев и мн. др.) обращались к изучению гл. обр. маргинальной («сектантской») или экзотической (бурят. буддизм (А. А. Токарский), среднеазиат. суфизм (К. К. Казанский)) религиозности, к-рая трактовалась ими преимущественно в медицинском аспекте, с использованием методологического аппарата психологии толпы на основе метафоры «заражения». При этом основное внимание нередко обращали на опасность соответствующих религиозных движений, психическую невменяемость их лидеров. Менее редукционистски были настроены представители общепсихологических подходов

(Г. И. Челпанов, А. Ф. Лазурский и др.), предлагавшие типологии религ. личностей и акцентировавшие позитивные аспекты религ. переживаний. Редукционистский эволюционизм с акцентом на изучении роли религии как детерминанты социального поведения, значения религ. переживаний в общественной жизни был характерен для авторов, обращавшихся к религ. теме в рамках социологии (М. М. Ковалевский, ранний П. А. Сорокин).

Советский период. Развитие этих направлений было прервано или сильно трансформировано революциями в стране в 1917 г. и последующими событиями. После закрытия духовных академий и высылки в 1922 г. большой группы независимо мысливших интеллектуалов начался длительный период исключительного доминирования марксистского подхода, который ранее имел лишь маргинальное значение. Однако наряду с ним в это время развивался религиозно-философский подход в работах эмигрантов, а также появлялись отдельные попытки создания альтернативных дискурсов в стране. Развитие науки о религии в СССР делится на довоенный (20–30-е гг. XX в.) и послевоенный (50–80-е гг. XX в.) этапы.

Для марксистского подхода в довоенный период характерны тесное переплетение научного изучения религии и антирелигиозной пропаганды, опора на общественные организации типа *Союза воинствующих безбожников,* большое количество конъюнктурной и популярной печатной продукции. Основными академическими институциями, в рамках которых развивалась наука о религии того времени, были этнографические подразделения отечественных ун-тов и Государственный музей истории религии и атеизма (с 1930). В советской программе Р. была заложена специфическая интерпретация марксистского понимания религии, основанная на политической конъюнктуре радикализация, осуществленная В. И. *Лениным* и Л. Д. Троцким. Советские идеологи «первого поколения» (Е. М. Ярославский, А. В. *Луначарский,* И. И. Скворцов-Степанов, П. А. *Красиков,* Н. К. Крупская и др.) в «атеистических» произведениях сформировали определенный канон понимания работ «классиков марксизма», ставший примером для специфического переплетения идеологии, политических решений и разработки марксистской методологии анализа религ. жизни. Работа авторов «второго поколения» — А. Т. Лукачевского, Н. М. Маторина, Ю. П. Францева, Н. М. Никольского, Н. К. *Никольского,* М. И. Шахновича и др.— была прервана репрессиями 1937–1938 гг. и войной. Определенный интерес с т. зр. истории Р. представляют осуществлявшиеся в это время попытки методологического синтеза марксизма и психоанализа в изучении религии (М. А. Рейснер и др.), а также «прививка» марксизма к традиционно позитивистской этнографической методологии (Богораз-Тан, Маторин). Значительную роль в организации религиоведческих исследований как в довоенный, так и в послевоенный периоды сыграл В. Д. *Бонч-Бруевич.*

Возрождение отечественного Р. после войны было связано отчасти с новым витком антирелиг. политики советской власти (т. н. хрущёвскими гонениями) и одновременно с политикой «оттепели» и проходило по сравнению с предвоенным периодом более планомерно, в рамках развития научного атеизма, рассматривавшегося и как элемент философской системы марксизма, и как направление в Р., оппонирующее зап. «буржуазной науке о религии». Р. было одним из важнейших предметов идеологического цикла в системе университетского преподавания, включавшего наряду с «историей атеистических учений», «критикой религии» и проблемами утверждения научного мировоззрения «марксистское религиоведение», к-рое занималось теоретическими (философскими, социологическими и психологическими) аспектами и историей религии (Д. М. Угринович). Развитие определялось работой Музея истории религии и атеизма, созданного в 1947 г. сектора истории религии и атеизма Ин-та истории АН СССР, профильными кафедрами научного атеизма наиболее значительных ун-тов страны на философских фак-тах, Ин-та научного атеизма при Академии общественных наук при ЦК КПСС. Издавались такие специализированные периодические журналы, как «Вопросы истории религии и атеизма» (1950–1964), «Вопросы научного атеизма» (1966–1989), «Наука и религия» (с 1959); религиоведческая (научно-атеистическая) проблематика присутствовала также и в большей части научной гуманитарной периодики («Вопросы философии», «Советская этнография» и мн. др.). Достигнутый т. о. высокий уровень институциализации Р. как науки обусловил автономность академического сообщества, однако зависимость научного атеизма от властных и идеологических инстанций сохранялась до конца советского периода.

Тем не менее именно высокий уровень институциональной и академической оформленности, сложности и академичности дискурсивных практик, выстроенность и сложность идеологических, политических и бюрократических структур, с которыми они были взаимосвязаны, существенно отличают послевоенный этап развития Р. от довоенного. При этом основные содержательные характеристики советской программы оставались в целом неизменными. К этим константам следует отнести: идеи о фантастическом характере религ. способа отражения действительности, возникающего на почве «отлета фантазии от жизни», о его тотальной обусловленности закономерностями социально-экономического развития общества, его противоречиями, имплицирующими пресловутую «придавленность» человека (Ленин); следующий из этого общий социологизм в подходе к пониманию религ. явлений; концепцию изначального «безрелигиозного периода» в духовной истории человечества; склонность к отрицанию самостоятельности религ. истории как значимого фактора духовной истории человечества в целом; представление о т. н. реакционной роли религии в истории культуры и общества (как частный случай — характерное, особенно для довоенного времени, и существенно смягченное впоследствии представление о сущностной контрреволюционности Церкви как института); прогноз сравнительно скорого отмирания религии как особой сферы общественного сознания и связанные с ним политические рекомендации.

Наряду с перечисленными выше аспектами теоретического подхода развивались также и полевые социологические исследования региональной религиозности (инициированные А. И. Клибановым), значительную роль играло устойчивое пересечение этнографической и религиоведческой проблематики в ра-

ботах таких исследователей, как С. А. Токарев. Наряду с историей религии в составе научного атеизма получили развитие академические исследования конкретных религ. культур, были созданы (или воссозданы после их уничтожения в эпоху террора) антиковедческая, буддологическая, индологическая, исламоведческая научные школы, их методологический инструментарий выходил далеко за рамки дозволенного офиц. идеологией.

Изучение религии в советскую эпоху не ограничивалось научным атеизмом. Оппозицию ему составляли подходы, опиравшиеся на религ. традиции, прежде всего на Православие (С. С. *Аверинцев,* прот. Александр *Мень,* Д. Е. Мелехов) и буддизм (Б. Д. *Дандарон,* А. М. Пятигорский, Н. В. Абаев), в мировоззренческом отношении и на психологическую или феноменологическую концептуализацию религ. опыта — в методологическом плане.

Постсоветский период. Распад СССР и тесно связанное с ним разрушение доминировавшего в науке идеологического синтеза повлекли за собой и радикальные перемены в развитии Р. Для адекватной оценки этих перемен и описания совр. состояния религиоведческой науки необходимо различить переходный период (80–90-е гг. XX в.) и период развития нового Р. в России (начиная с 2000-х гг.).

Эти изменения в значительной степени обусловливали новый стиль церковно-гос. отношений (рубежом стало празднование 1000-летия Крещения Руси), заключавшийся прежде всего в существенном ослаблении гос. давления на Церковь и ее организации, а также контроля церковной деятельности. Была прекращена антирелигиозная пропаганда, признана культурная значимость религий. Большое значение имела разработка закона о свободе совести. Постепенно был снят идеологический диктат в науке, произошел отказ от марксистского наследия, особенно среди молодого поколения ученых; усилилось международное взаимодействие; на смену зависимости от идеологии пришла полизависимость от множества разных факторов, включая религ. организации; ученые вступали в политически значимые дискуссии о церковно-гос. отношениях, свободе совести, роли новых религиозных движений в обществе, правозащитной деятельности в религ. сфере.

Этим переменам в общественно-политическом и культурном контекстах существования Р. соответствовали распад научно-атеистической парадигмы, сопровождавшийся отказом от самого термина, закрытием или переориентацией и переименованием профильных кафедр, к-рые получили стандартное название — «кафедры философии религии и религиоведения». Ин-т научного атеизма переименовали в Ин-т религиоведения, однако вскоре (1992) он прекратил существование. Одновременно возник ряд новых структур, не связанных генетически с прежними институциями (напр., Центр изучения религии РГГУ). В 1993 г. принимается 1-й стандарт по Р., на базе к-рого религиоведческое образование распространяется в вузах России. В том же году принят 1-й стандарт по теологии. Сходство этих стандартов и взаимные претензии представителей обеих дисциплин обусловливают становление во многом конкурентных отношений между ними. Параллельно в области изучения новых религ. движений конкурентные отношения возникают между Р., поставившим перед собой задачу их академического исследования (и подчас защиты), и церковным сектоведением, к-рое в тот период активно заимствовало традиции зап. антикультового движения.

В идейном отношении произошел отказ от марксизма как от обязательной основы Р., более того — отказ от самой концепции научного атеизма. При этом, с одной стороны, сохраняется доминирующее положение философии в структуре религиоведческого знания и преподавания, а с другой — остался преподавательский состав, работавший в предыдущие годы. Активно развивалась позитивная (порой некритическая, в противоположность прежней гиперкритической) рецепция зап. идей и освоение методологических принципов, выработанных мировой наукой на протяжении XX в. Следует отметить, что в отечественной науке часто получали распространение подходы, для зап. науки маргинальные или на тот момент подвергавшиеся жесткой критике,— К. Г. Юнг, С. Гроф, Элиаде и традиция феноменологии религии.

Результатом этого развития стала методологическая и мировоззренческая плюрализация, в т. ч. становление ряда проектов «конфессионального религиоведения» (напр., «История религий» А. Б. Зубова). Последние, однако, не имели значительного развития.

Основными внешними факторами, обусловливающими состояние религиоведческого знания на совр. этапе, следует считать относительную стабилизацию экономической и внутриполитической ситуации, рост влияния РПЦ и др. традиц. религий при одновременном формировании «нового атеизма» и критики религии со сциентистских позиций, проблемы в отношениях религии и культуры, церковного и светского сегмента общества, формирование гос. запроса на патриотизм и традиц. ценности. Политические изменения способствуют поляризации религиоведческого сообщества: если одна его часть так или иначе поддерживает начинания, связанные с проблематикой безопасности, экстремизма и ограничения активности нетрадиц. религиозности и миссионерской деятельности, то другая склонна акцентировать внимание на связанных с ними проблемах.

Становление институциональной системы Р. в наст. время можно считать состоявшимся: стабильно существуют религиоведческое сообщество, опирающееся на кафедры в учебных и научных заведениях (более 30 по России), и исследовательские центры, к-рые соперничают с профессиональными орг-циями; издаются академические журналы, полностью или частично специализирующиеся на религиоведческой проблематике. Значительную роль в развитии сыграла публикация (гл. обр. в 2000-х гг.) ряда содержательных хрестоматий и энциклопедий. Наметились новые тенденции в отношениях Р. и теологии: наряду с дискуссиями представителей 2 дисциплин возникают междисциплинарные проекты и др. формы академического взаимодействия (напр., развитие Р. на богословских фак-тах правосл. вузов), в ряде случаев происходит вытеснение религиоведческого образования теологическим (проявляется как в переименовании кафедр, так и в переориентации образовательных программ).

В совр. образовательных стандартах зафиксирована описанная выше дисциплинарная структура религиоведческого знания. Особенностью

отечественной традиции остается тесное сопряжение Р. с философией. Характерной чертой совр. этапа является повышенная рефлексивность, проявляющаяся в большом внимании к истории отечественного и зарубежного Р., состоянию сообщества, различным формам самоисследования, методологической проблематике. Активизируется рецепция актуальных подходов, возникающих в мировой науке.

В содержательном отношении характерны развитие социологии религии, в т. ч. проведение активных полевых исследований, дискуссий о специфике религ. идентичности совр. россиян, попытки определить реальное влияние религии на образ жизни и на понимание традиций, создание общей картины религ. жизни России. Среди направлений исследований, наметившихся в последние годы,— развитие академического изучения эзотеризма; исследование религ. аспектов различных форм совр. культуры (кино, медиа, компьютерных игр, интернета); исследования в области психологии религии; обсуждение природы феноменологии религии, ее эффективности и места в структуре Р. Дискуссии по проблемам государственно-конфессиональных отношений, нетрадиц. религиозности и ислам. фактора нередко политизированы и осложнены антиэкстремистским законодательством.

Р. в системе гуманитарного знания, отношение к философии религии и теологии. Р. занимает прочное место как в системе гуманитарного знания в целом, так и в системе знания о религии. Как академическое исследование важнейшей сферы человеческой жизни, Р. сопоставимо с такими дисциплинами, как искусствоведение, литературоведение, науковедение и т. д. Как собственно наука, она делит религию как объект исследования со смежными дисциплинами — философией религии и теологией, от к-рых отличается по предмету. Данное различение удобно провести, опираясь на категориальные пары «сущее — должное» и «общее — единичное». С этой т. зр. у теологии предметом изучения являются нормативные аспекты религ. представлений и практик, воспринимаемых в конкретной религ. традиции (напр., в церковной общине) как результат формализации Откровения, а остальные элементы религ. жизни, многообразие ее форм и традиций — лишь постольку, поскольку они соотносятся с этой нормой. Философия религии, имея в виду прежде всего базовую структуру — собственно религ. отношения, описывает ее, как правило, одновременно в качестве идеала такого отношения, общего для всех возможных религ. традиций, которые с этой т. зр. подвергаются критической рефлексии. В свою очередь Р. работает прежде всего со всеми возможными эмпирически данными проявлениями религ. жизни, объединяя их в класс, притом что границы его постоянно оказываются предметом дискуссии. Результат описанного различия может быть представлен в виде следующей таблицы:

	Общее	Единичное
Должное	Философия религии	Теология
Сущее	Религиоведение	Буддология, исламоведение, Православие и др.

Последнюю ячейку занимают дисциплины, рассматривающие религ. традиции прежде всего как факторы, определяющие культурное развитие отдельных народов, регионов или глобальных цивилизационных единств.

Тем самым в системе знания о религии Р. занимает особое место: оно, аккумулируя эмпирику, создавая (частично самостоятельно, частично с опорой на философские и теологические концепты) первичную теоретическую базу для ее интерпретации и осмысления, служит важнейшим поставщиком информации для философии религии и теологии, включая в свою очередь их в сферу своего анализа в качестве важнейших элементов религ. жизни, отражающих тенденции ее развития.

Несмотря на то что дифференциация знания о религии не исключает пересечения исследовательских полей дисциплин и отчасти компенсируется вторичной междисциплинарной интеграцией в рамках конкретных исследовательских проектов, она представляется необходимой с т. зр. достижения комплексности и полноты этого знания. Автономизация отдельных дисциплин достигается за счет выявления присущих им специфических исследовательских императивов. Таким императивом для Р. (в противоположность сотериологической установке теологии и холистической — философии религии) можно назвать принцип установления дистанции между личным мировоззрением исследователя и научным процессом и его результатами. Использование в этой связи термина «методологический атеизм» (Бергер), возникшего в зап. традиции, в контексте к-рой он означал автономность Р. по отношению к теологии, может вводить в заблуждение в том случае, если он неверно интерпретируется как требование мировоззренческого атеизма, как условие участия в религиоведческих исследованиях. Подобная интерпретация, а также память о научном атеизме советского времени часто являются источниками предрассудков в отношении Р. и религиоведов. В действительности речь идет об идеале мировоззренческой нейтральности исследования как об условии достижения общезначимости и универсальной достоверности его результатов.

Стремление к этому идеалу обусловливает эффективность и значимость религиоведческого исследования, удовлетворяющего потребность общества, гос-ва и образованных людей, как верующих, так и неверующих, в понимании ценности, смысла, особенностей и закономерностей сложного мира явлений религ. жизни прошлого и настоящего.

Лит.: *Антес П.* Обзор новых подходов в европ. религиоведении // Религиовед. исследования. 2009. № 1/2(1/2). С. 53–66; *Уорн Р.* Новые подходы в североамериканском религиоведении // Там же. С. 67–89; The Cambridge Companion to Religious Studies / Ed. R. Orsi. Camb., 2011; The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion / Ed. M. Stausberg, S. Engler. Routledge, 2013; *Антонов К., Воронцова Е., Колкунова К. и др.* Наука о религии. Научный атеизм. Религиоведение: Актуальные проблемы науч. изучения религии в России XX — нач. XXI в. / ПСТГУ. М., 2015²; *Strenski I.* Understanding Theories of Religion. Chichester (UK), 2015²; Энцикл. словарь социологии религии / Отв. ред.: М. Ю. Смирнов. СПб., 2016; The Oxford Handbook of the Study of Religion / Ed. M. Stausberg, S. Engler. Oxf., 2016; *Josephson-Storm J.* The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences. Chicago, 2017.

К. А. Колкунова, К. М. Антонов

РЕЛИГИО́ЗНО-ФИЛОСО́ФСКИЕ О́БЩЕСТВА (РФО), объединения лиц с широким спектром религ. предпочтений, профессий, культурной и общественной занятости, отношений к исторической Русской Церкви и Православию

в целом; в Российской империи в нач. XX в. имели статус общественных орг-ций. РФО возникли как отклик общественности на религ. возрождение нач. XX в., были ориентированы на поиск религ. основ жизни в соединении их с культурой и прогрессом. Стимулом к возникновению РФО стали *Религиозно-философские собрания* (1901–1903), встречи в С.-Петербурге религ. интеллигенции с представителями Церкви.

Религ. поиски интеллигенции на рубеже XIX и XX вв., бывшие во многом реакцией на позитивистские настроения в рус. культуре, простирались от неопределенного богоискательства и теософии до создания проектов введения начал протестантизма в православие или обмирщения христианства. Поиск новых источников смысла жизни вызвал в одних искателях интерес к трансцендентному, в других — к истории религий, третьих вывел на путь возвращения в правосл. Церковь. В 1893 г. Д. С. *Мережковский,* один из основателей рус. символизма, в ст. «Мистическое движение нашего века» написал, что общество слишком увлеклось «материальной стороной культуры, могуществом техники... дарами цивилизации», близость культуры и религии приведет к «новому религиозному культу», к «установлению новой связи человеческого сердца с божественным началом мира» (*Мережковский Д. С.* Мистическое движение нашего века // Труд. 1893. № 4 (Т. 18). С. 34). Из среды литераторов-символистов вышли основатели «нового религиозного сознания»: Мережковский, Н. М. Минский, З. Н. *Гиппиус* и их «попутчики»: Вяч. И. Иванов, А. *Белый,* Г. И. Чулков. Вместе с интеллигенцией, выступившей за введение свободы совести, усиление социальной роли Церкви и ее автономии от гос-ва, идею обновления церковного сознания рассматривали и нек-рые представители духовенства (священники А. П. Устьинский, В. Я. Колачев, К. М. Аггеев, И. Ф. Егоров, П. В. Раевский, И. И. Филевский и др.). К 1904 г. бывш. легальные марксисты П. Б. Струве и Н. А. *Бердяев* признали важность религии для развития России, а С. Н. *Булгаков* — зависимость социального вопроса от метафизики (см.: *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму: Сб. ст. (1896–1903). СПб., 1903. С. XVI; *Бердяев Н. А.* О новом русском идеализме // ВФиП. 1904. Кн. 5(75). С. 710). На сб. «Проблемы идеализма» (1902), с к-рым выступили эти и др. философы, отреагировали «неохристиане»; в 1904 г. на почве издательской деятельности Булгаков и Бердяев сблизились с лидерами «нового религиозного сознания». Редактируя ж. «Новый путь» (затем «Вопросы жизни»), Булгаков «всецело принял... по сути, религиозно-философскую программу перехода от позитивистской общественности к религиозной» и признал, что «философия должна искать Бога» (*Колеров М. А.* Не мир, но меч: Рус. религ.-филос. печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 98–99). К 1905 г. «религиозное брожение» приняло формы общественного движения, вектор активности к-рого был направлен на зависимую от государства и потому внешне и внутренне неподвижную Русскую Церковь. Все участники религ. движения верили, что церковная реформа будет способствовать духовному и социально-политическому преобразованиям в стране или даже установлению в России теократии. При всем разнообразии проблем, поставленных в больших и малых РФО, сконцентрировавших в себе религиозно-философскую жизнь Москвы, С.-Петербурга, Киева, Тифлиса и др. крупных городов России, все они прочно связывали настоящее и будущее страны с ростом в ней религ. сознания.

Московское РФО. В революционном 1905 г. «христианские социалисты» Булгаков, В. П. *Свенцицкий* и В. Ф. *Эрн* выступили с инициативой изменить отношение Церкви к социально-политической жизни, связать христианство с общественно-политическими интересами текущей истории. В том же году Свенцицкий и Эрн попытались создать в Москве религиозно-философскую орг-цию. Список учредителей помимо организаторов включал Булгакова, А. В. *Ельчанинова,* С. А. Котляревского, Л. М. *Лопатина,* П. П. Поспелова и Г. А. Рачинского. Поданное Эрном прошение об открытии религиозно-философского об-ва памяти Вл. С. Соловьёва не было утверждено властями. В 1906 г. кружку философов, собиравшихся в доме меценатки М. К. Морозовой в Москве, было разрешено официально именоваться *Религиозно-философским обществом памяти Вл. Соловьёва.* Председателем этого РФО выбрали Рачинского, членами совета — Д. Д. Галанина, А. В. Ельчанинова, Котляревского, кн. Е. Н. *Трубецкого.* Об-во ставило целью укрепление в общественном сознании христ. идеалов и было настроено не на критику исторической Церкви, но на утверждение ее активной роли в социальном и культурном строительстве. Здесь бывали известные общественные, культурные и православные деятели, философы, лидеры *Кружка ищущих христианского просвещения в духе православной Христовой Церкви,* М. А. Новосёлов (см. *Михаил Новосёлов*) и В. А. *Кожевников.*

Санкт-Петербургское РФО. В 1906 г. Бердяев выступил с инициативой создания РФО в С.-Петербурге, к-рую поддержал Булгаков. В апр. 1907 г. еще не получившее офиц. разрешения РФО провело подготовительное заседание, на к-ром был заслушан доклад В. В. *Розанова* «Отчего падает христианство?». Устав об-ва был списан с устава Московского РФО. Об-во ставило целью объединение людей, интересующихся философскими вопросами, независимо от их религ. предпочтений. Были заявлены широкая терпимость к взглядам участников РФО и академический подход к обсуждению религиозных и церковных проблем. РФО декларировало отсутствие каких бы то ни было миссионерских задач.

Об-во начало работу 9 сент. 1907 г. В присутствии 17 учредителей были избраны члены Совета: свящ. К. Аггеев, С. А. Аскольдов (председатель), Ельчанинов (секретарь), А. В. *Карташёв* (товарищ председателя), Н. О. *Лосский,* В. А. Тернавцев, В. В. Успенский (казначей). 3 окт. в присутствии ок. 180 чел. в зале Географического об-ва состоялось 1-е публичное заседание, к-рое открыл Карташёв, объявив о слабой связи между прежними Религиозно-философскими собраниями в С.-Петербурге (1901–1903) и новым РФО. Многочисленные газетные комментарии к заседанию показали, что об-вом интересуются и что в нем нет идейного единства; пришедшие на смену теоретикам-реформистам «неохристианам» молодые и энергичные «христианские социалисты» из «Христианского братства борьбы» по-своему смотрели на тройной расклад сил в С.-Петербургском РФО 1907 г.: ««мережковисты» будут предлагать вопросы православным; «московская

группа» (Свенцицкий, Ельчанинов, Эрн, Булгаков) будет спорить с «мережковистами», а философы будут делать попытки свести и тех, и других на логическую основу» (В С.-Петерб. религиозно-философском обществе // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 61). Очевидно, что такая перспектива («обслуживать» споры религ. реформистов и социальных христиан) не смогла бы долго устраивать философов. Часть учредителей, действительных членов и членов-соревнователей РФО хотела видеть в РФО возобновленные Религиозно-философские собрания. Розанов фактически объявил об этом в заметке, опубликованной в «Новом времени» («О возобновлении Религиозно-философских собраний»). В 1-й сезон (1907/08) писатель трижды предпринимал усилия вернуть РФО в русло Религиозно-философских собраний и обращался к критике Церкви, что грозило об-ву закрытием. Впрочем, С.-Петербургское РФО с самого начала могло не состояться, т. к. его коллектив складывался из разных мировоззренческих групп: церковные, действительно верующие люди считали бесполезным и вредным рассуждать о возможностях сближения политики и религии, безрелиг. интеллигенты хотели бы слушать доклады на общефилософские темы, религиозные остановились на «новом религиозном сознании», по их мнению единственно живом и своевременном, способном связать интеллигенцию с прогрессивной общественностью. Уже в сер. сент. из Совета РФО вышли бывш. участники Религиозно-философских собраний свящ. К. Аггеев и Тернавцев. Москвичи, ранее посещавшие Собрания, вначале тоже поднимали на заседаниях РФО прежнюю тематику. Так, доклад Свенцицкого «Мировое значение аскетического христианства» показал, что автор оставался верен проблеме реформы Церкви, учитывал значение аскетизма в истории христианства, проч. тезисы «нового религиозного сознания» его мало интересовали.

Начало заседаний РФО фактически адресовалось проблеме, заявленной прежними Собраниями. На 1-е же публичное заседание РФО был вынесен вопрос о «новом религиозном сознании». Заседания готовились заранее, о теме договаривались, прения планировались. Так, доклад Аскольдова 3 окт. 1907 г. предусматривал ответное выступление Розанова и приезд Свенцицкого с докладом «ввиду того, что реферат Розанова имеет его в виду» (*Ермичев.* 2007. С. 20). Все внутренние споры и несогласия должны были решаться в узком кругу учредителей (напр., 7 и 18 окт., 5 нояб. 1907 проходили заседания только Совета РФО). На общих закрытых заседаниях также зачитывались доклады и проходили горячие прения, но они не всегда стенографировались. На закрытых заседаниях проходили выборы в члены Совета и новых действительных членов, заслушивались отчеты ревизионной комиссии. 20 февр. 1908 г. Совет постановил все предполагаемые рефераты вначале представлять на утверждение членам Совета. 18 окт. 1907 г. на Совете было решено вписать в список учредителей Мережковского, Гиппиус и Д. В. Философова, и 8 нояб. того же года, на 3-м публичном заседании, Мережковский читал доклад «О Церкви грядущего». Приезд и включение в работу РФО супругов Мережковских и Философова вызвали смену председателя: вместо философа Аскольдова им стал предложенный Мережковским и Гиппиус церковный историк и бывший профессор МДА И. Д. Андреев. Тематика РФО взяла крен в лит. область, на что критически отозвались Розанов, Бердяев, Струве, Карташёв.

В «академическом» сезоне 1907/08 г. заседания со 2-го полугодия могли посещать представители разных религ. групп и христ. конфессий; количество членов РФО от года к году росло, докладчики же почти не менялись. Примкнувший к группе Мережковского бывш. социал-демократ А. А. Мейер был из тех, кто поддерживали тему «нужды и неизбежности нового религиозного сознания». По вопросу о природе религ. сознания с докладом выступил архим. *Михаил (Семёнов),* о христ. свободе читали доклады Бердяев, Ф. А. Степун, И. Д. Холопов; часть докладов была посвящена истории и религии, христ. эстетике, часть — связи национальной самобытности с религией, проблеме «интеллигенция и народ».

В янв. 1909 г. из Совета вышел Розанов, он стал реже бывать на заседаниях, почти не участвовал в прениях, критиковал РФО в заметках в «Новом времени» или в «Русском слове», где в числе недовольных направлением РФО называл себя, С. Л. *Франка,* Струве, Бердяева, Тернавцева и П. П. Перцова. Свою борьбу он продолжил в ст. «На чтении гг. Бердяева и Тернавцева». Критика Мережковского и Философова в центральной прессе резко усилилась после обсуждения в РФО сб. «Вехи».

29 нояб. 1909 г. на пост председателя С.-Петербургского РФО был избран Философов. Из-за болезни он был вынужден часто уезжать за границу, где лечился, жил и работал. Активность РФО стала снижаться, в сезон 1911/12 г. прошло всего 3 публичных заседания, выступали председатель отдела Русского теософского об-ва А. А. Каменская, мистик и неокантианец С. И. Гессен, Франк сделал доклад о философии религии амер. протестанта У. *Джеймса* (Философия религии Джемса). 2 февр. 1913 г. состоялись выборы 39 новых действительных членов, среди к-рых был один из инициаторов «Союза освобождения» и будущий управделами Совета народных комиссаров В. Д. *Бонч-Бруевич.* 6 мая на общем закрытом заседании состоялся доклад Мережковского «Две России». 19 окт. РФО высказало протест по «делу Бейлиса», считая судебный процесс «оскорблением всему русскому народу» (В религиозно-философском обществе // Речь. 1913. № 287. С. 5).

В 1909 г. в РФО были организованы секции с целью привлечения в об-во новых и «знающих» людей (профессоров, ученых, богословов, известных писателей). В октябре собрался Совет христианской секции (председатель Иванов), 22 нояб. того же года свящ. К. Аггеев читал собравшимся в секции членам РФО доклад об отношении христианства к земной жизни. 20 дек. Философов сделал доклад о католическом модернизме. В прениях по докладу свящ. К. Аггеева обсуждали «царизм» в Православии и мировоззрении К. Н. *Леонтьева;* при обсуждении свящ. К. Аггеев пояснил, что помазание на царство не таинство, а обряд, но Мережковский продолжал развивать свою тему сакрального значения союза самодержавия с Русской Церковью, к-рый, по Мережковскому, должен был быть расторгнут Церковью. 27 дек. начала работу секция истории и философии религии (председатель С. П. Каблуков), задуманная, согласно Гиппиус, как «нечто интимное, но... более широ-

кое по задачам». М. С. Шагинян, помощница Мережковских, приглашала на заседания секции образованных рабочих, для к-рых устраивались чтения. Согласно Шагинян, секция была задумана Советом как «место подбора и единения душевно-духовно схожих людей, стоящих на платформе «религиозной революции»» и веривших, что без Бога невозможна революция, Он «создаст... форму общества, где не будет... несправедливости и насилия» (*Шагинян М. С.* Человек и время: История человеческого становления. М., 1982. С. 307). Работу этой секции курировала Гиппиус, возможно, потому, что ей принадлежала мысль о выработке программы «включения» религ. реформистов в революцию на этапе неизбежного, по ее мнению, конфликта Русской Церкви и большевиков. В 1909 г. в секции было 6 постоянных членов, допускались слушатели (в 1910 доклад Шагинян «Религия и личность» пришли послушать 17 чел.), секцию посещали последователи «голгофского христианства», обратившиеся к еп. Михаилу (Семёнову) с просьбой о духовном руководстве. Рабочий И. В. Нечаев (подготовил доклад «Отношение религии к устроению земной жизни») был в числе петербургских «голгофцев», к-рых в 1910 г. пытался взять под свое руководство еп. Михаил (*Воронцова И. В.* Старообрядческий еп. Михаил (Семёнов) в контексте истории религ. реформизма в России (1905–1915 гг.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2. 2012. № 3. С. 40–55).

Осеннюю сессию 1909 г. Совет начал с обсуждения предложения еп. Михаила (Семёнова) организовать в Выборге съезд для «новой церковной общины» из пролетарских кружков «голгофских христиан». 22 сент. Мережковские дали согласие. У Карташёва возникли расхождения с еп. Михаилом по вопросу об отказе от исторической Церкви. 31 окт. вопрос обсуждали узким кругом «неохристиан» (Мережковские, Философов, Карташёв) в присутствии еп. Михаила на квартире секретаря об-ва Каблукова. Еп. Михаилу, как вспоминал председатель Киевского РФО В. И. Экземплярский, не удавалось самостоятельно найти «формулу нового религиозного мышления и действия» для народа (*Михаил (Семёнов), еп.* Христос в век машин: Вопросы религии и обществ. жизни. СПб., 1907. С. 125). Экземплярский писал: «Как только нужно было создавать догматические формулы для этой веры, «катехизис» для... «новой» церкви, еп. Михаил оказывался бессильным» (*Экземплярский В. И.* Старообрядческий еп. Михаил: Некр. // Христианская мысль. К., 1916. № 11. С. 143). Вариант, подготовленный еп. Михаилом к съезду «голгофских христиан», насторожил Мейера и Каблукова, Гиппиус же была за немедленную рассылку текста. Съезд 9 представителей общин «голгофских христиан» из разных городов открылся 27 апр. 1910 г. в С.-Петербурге и проходил 2 дня, члены Совета РФО участия в нем не принимали.

С.-Петербургское РФО проводило вечера памяти: 16 нояб. 1910 г. состоялось заседание, посвященное памяти Л. Н. *Толстого,* с докладами Мережковского, Струве и Франка; 19 янв. 1911 г. на вечере памяти Вл. С. Соловьёва основной доклад сделал А. А. *Блок.* В прессе отметили «меланхоличность» докладчика, вялость прений и разочарование слушателей, ожидавших изложение основ философии Соловьёва. В 1911–1912 гг. РФО собиралось в помещении Польского об-ва любителей изящных искусств, преобладали темы философские, активность участников снизилась, действительные члены под разными предлогами уклонялись от заседаний, усугубил ситуацию отъезд из России Иванова. На фоне спада популярности РФО Мейер требовал от Совета выступать «с какой-либо пропагандою», а Каблуков — удалить из РФО Розанова, как компрометировавшего об-во своим членством в нем. В 1912 г. пост председателя согласился занять Карташёв. Его позиция заключалась в том, что необходимо изменить создавшийся в общественном сознании «реакционный» образ Русской Церкви, «очистить» его и придать черты религ. института, ориентированного на воцерковление культуры человечества. Он вернул в тематику обсуждений РФО проблему церковной реформы и будущего Русской Церкви, занимался организацией каждого собрания, тщательно готовил прения, обговаривая с оппонентами их речи и очередность выступлений. Заседания РФО в зале Географического об-ва в 1913 г. посещали уже до 700 чел. В период председательства Карташёва произошло исключение из РФО Розанова. 11 дек. 1913 г. вопрос об исключении был вынесен на заседание Совета, а формально решен на январском заседании 1914 г. Против исключения выступили Струве и А. Н. Чеботаревская. Они, а также Франк покинули Совет РФО. 19 янв. на общем закрытом заседании из-за отсутствия кворума исключение Розанова не состоялось. 26 янв. 1914 г. он был исключен 41 голосом против 10 с резолюцией, в к-рой говорилось о неприемлемости для РФО «приемов общественной борьбы» Розанова и о «невозможности совместной работы» с ним. На событие отозвались периодические издания «Речь», «Новое время», «День», «Церковно-общественный вестник».

В 1914 г. в С.-Петербургском РФО числилось 1263 участника. 13 февр. 1914 г. секретарем РФО стала К. А. Половцева. В сезон 1914/15 г. обсуждались темы патриотизма, национализма, мессианизма. Были заслушаны доклады Мейера «Религиозный смысл мессианизма», Мережковского «О религиозной лжи национализма», Гиппиус «История в христианстве», С. М. Соловьёва «О современном патриотизме», Гессена «Идея нации», Г. А. Василевского «Виновата ли германская культура?», Д. М. Койгена «Государство и религия». Отношение к первой мировой войне вызвало разногласия среди лидеров РФО: Мережковские и Философов были согласны в том, что войну надо воспринимать как указание сменить «старые» ценности на новые, изменить облик идеи нации. Карташёв считал, что войну нужно «принять религиозно» (*Ермичев.* 2007. С. 170–171). Иванов укорял Каблукова в германофильстве, а Каблуков — Иванова в «безудержном славянофильстве и национализме» (Там же. С. 174). С началом первой мировой войны РФО постановило принять на свой счет содержание 3 коек лазарета для раненых, устроенного имп. Вольно-экономическим об-вом; на лечение раненых до 1917 г. РФО внесло ок. 780 р.

Последние годы перед Февральской революцией проходили в атмосфере усиливавшейся агитации большевиков и политической напряженности в обеих столицах, Киеве и крупных городах России. В воздухе было разлито предчувствие перемен в судьбах Русской Церкви и гос-ва. Доклады в РФО сезона 1915/16 г.

вернулись к «религиозному сознанию», «новой религиозной общественности» и церковной «внешней» и «внутренней» реформам. Были зачитаны доклады свящ. К. Аггеева «Ближайшие судьбы Русской Церкви: По поводу записки думского духовенства», В. П. Соколова «Природа Церкви и ее судьбы в истории», Философова «Церковная реформа в России», Чулкова «Национальная самобытность и религиозное сознание», И. М. Свирского «Авторитет, законы и Церковь», Д. В. Колпинского «О реформе Русской Церкви», Карташёва «Реформа, реформация и исполнение Церкви», Мережковского «Религиозная личность и общественность», Холопова «Идеология церковной реформы». В сезон 1916/17 г. были представлены доклады Мейера «Новое религиозное сознание и творчество Н. А. Бердяева», С. М. Соловьёва «Кризис славянофильства», А. Белого «Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток или Запад»», состоялся вечер памяти еп. Михаила (Семёнова).

В начале Февральской революции 1917 г. Совет С.-Петербургского РФО составил записку для Временного правительства о церковной реформе и об отделении Церкви от государства со следующими предложениями: убрать с постов всех православных иерархов, поддерживавших самодержавие, организовать новый орган высшего церковного управления, «для раскрепощения народной совести» и предотвращения реставрации церковной зависимости провести «акт от лица церковной иерархии, упраздняющий силу таинства царского помазания» (Там же. С. 205), церковный Собор предлагалось созвать только после установления республиканского строя. Записку А. Ф. Керенскому должен был передать Философов через эсера В. М. Зензинова, текст записки опубликовало «Русское слово» и частично — «Биржевые ведомости». После назначения Карташёва на должность товарища обер-прокурора (21 марта 1917) заседания РФО в полном составе не собирались; 30 апр. при содействии Половцевой и Мейера состоялось организационное собрание секции, т. о. организаторы пытались продлить жизнь РФО.

2 февр. 1917 г. Совет РФО при участии Белого, свящ. К. Аггеева, Мейера и С. М. Соловьёва обсудил вопрос о созыве в Москве на Пасху Всероссийского съезда деятелей религиозно-философских об-в — Московского, Петербургского, Киевского, Рыбинского, Тифлисского, Ярославского, Нижегородского и др. и образовал комитет: Карташёв, Мейер и Каблуков представляли Петроград, Белый — Москву, Аггеев — Киев, планировали собрать 50 чел. Эти об-ва поддерживали связь с С.-Петербургским РФО в лице своих учредителей или участников.

Тифлисское РФО неофициально существовало с кон. XIX в. С 1905 г. его представители активизировали общественную деятельность (Из Тифлиса // ЦВ. 1907. № 18. С. 597–598). 18 марта 1907 г. был утвержден устав Тифлисского РФО, основой к-рого стал устав С.-Петербургского РФО. Информация о заседаниях РФО публиковалась в «Церковном вестнике». Официально учредителями числились Е. И. Ельчанинова, свящ. Е. Рождественский, Д. С. Кобиев, Е. Н. и К. Х. Ломизе (автор книг в защиту спиритизма), Н. Я. Лупандина, В. В. Мартынова, журналист А. И. Платонов (молоканин), М. Ф. Полухтович, полковник Ф. Л. фон Климан, Н. М. и С. В. Цителовы, Н. А. Чуев, М. В. Штерн, М. С. Юхнович. Доклады в Тифлисском РФО тематически перекликались с докладами в С.-Петербургских религиозно-философских собраниях и РФО: «Религиозные искания в современном русском обществе, как они выразились в литературе и общественной жизни наших дней», «Правда неба и правда земли», «Христианство и культура», «Христианство и общественная жизнь», «Двойственность природы человека». Осенью 1907 г. Тифлисское РФО приступило к книгоиздательству. Вышла кн. «На заре новой жизни», готовились к изданию сочинения членов РФО. В это же время открылись чтения для рабочих.

Киевское РФО было утверждено 23 янв. 1908 г. В число учредителей вошли лица, принимавшие участие в столичных Религиозно-философских собраниях. На учредительном собрании 6 марта 1908 г. председателем был избран проф. П. В. Тихомиров, его товарищем — доцент кафедры истории и философии КДА П. П. Кудрявцев, казначеем — свящ. В. К. Липковский, секретарем — бывший в то время студентом В. В. *Зеньковский,* членами Совета — проф. КДА В. З. *Завитневич* и приват-доцент Киевского ун-та А. Ф. Одарченко. Устав Киевского РФО разрешал членство представителям всех религ. взглядов и конфессий (*Филиппенко*. 2009. С. 7) (подробнее о деятельности об-ва см. в ст. *Киевское религиозно-философское общество*).

Рыбинское РФО было открыто в 1916 г. Оно выросло из кружка, инициаторами к-рого стали социал-демократ и общественно-политический деятель В. Е. Благославов (председатель в 1914–1918), публицист В. К. Измайлов и ставший душой кружка философ, переводчик трактата Дж. Бруно и краевед А. А. Золотарёв. Подвергнув сомнению «проторенные пути европейского прогресса» и «трафареты либеральной и социалистической интеллигенции», они обратились к творчеству Ф. М. Достоевского, к-рый, согласно Благославову, убедил их в том, что «гармония в человеческом обществе» невозможна без «сердечного возврата к Богу», а «социализм без религии — мираж, или рабство фаланстеров» (Рыбинское Религиозно-философское общество. Рыбинск, 1918. С. 9). 29 нояб. 1914 г. рыбинцы слушали доклад Благославова «Великий инквизитор Достоевского», 6 дек.— Измайлова и Золотарёва о духовности рус. народа по воззрениям Достоевского. 27 дек. 1914 г. Измайлов прочел доклад «Католический св. Франциск Ассизский и православный св. Серафим Саровский». 10 и 24 янв. 1915 г. проходило чтение Золотарёвым доклада «Лермонтов и религиозная стихия в его поэзии». Доклады сопровождались прениями. 28 февр. рассуждали о мировоззрении и настроениях современников. 7 марта М. А. Медимнов прочел доклад об А. С. Пушкине, а 14 марта И. И. Зеленцов читал доклад о Н. В. Гоголе. 2 апр. 1916 г. Золотарёв подготовил доклад «Об «Антихристе» Ницше», а 21 сент.— «Чувство Антихриста в русском народе». 25 сент. 1916 г. на собрании, посвященном открытию Рыбинского РФО, присутствовали приглашенные Благославовым «неохристианин» Мейер и председатель С.-Петербургского РФО Карташёв. Мейер выступил с речью, а Карташёв после церемонии прочел для закрытого круга доклад «Исполнение Церкви». От лица Церкви выступил с речью свящ. Василий Стратилатов. 10 дек. 1916 г. Золотарёв чи-

тал доклад о Розанове (Завзятый византиец или Мокрая курица?), в котором говорил о писателе как о мыслителе, имевшем для интеллектуальной среды нач. XX в. большое значение, но чье окончательное слово еще не прозвучало: «Розанов вступился за брак, за плоть мира, за Кн. Бытия, он увидел в Церкви «только Кагал новый, ополчившийся на Кагал старый», т. е. не заметил преображающей всю плоть мира благодатной силы христианства» (*Золотарёв А. А.* Campo santo моей памяти. СПб., 2016. С. 365). В 1917 г. Золотарёв опубликовал ст. «Воцерковление мира или обмирщение Церкви?», к-рая, по всей видимости, изначально была докладом или имела отношение к произнесенному докладу в Рыбинском РФО. В ней был поднят неизменно возникавший для всех сотрудничавших с лидерами С.-Петербургского РФО вопрос: не станет ли церковная реформа угрозой для Церкви? Столкнувшись с действиями Временного правительства, претворявшего в жизнь многое из того, о чем говорила интеллигенция в РФО с начала века, Золотарёв вопрошал: не будет ли начавшаяся церковная реформа (отделение Церкви от гос-ва, преобразование высшего церковного управления, выборное начало, необязательность Закона Божия в обучении, гражданский брак и проч.) обмирщением Церкви? Какое отношение имеет такая реформа к «христианизации общества», к «чаемому искренними защитниками церковных новшеств воцерковлению мира»? (*Золотарёв А. А.* Воцерковление мира или обмирщение Церкви? // Вестн. Рыбинской биржи. 1917. № 89. С. 3). В нач. XX в. члены различных РФО жили верой в воцерковление культуры и обыденно-трудовой жизни, т. е. в процесс христианизации, к-рый после осуществления церковной реформы должен был распространить религ. отношение ко всем сферам человеческого бытия. И Рыбинское РФО в меру своих возможностей прикладывало усилия к продвижению этой задачи в массы. По замечанию Каблукова, оно своей деятельностью стремилось религиозно-философские искания «немногих избранных» распространить и сделать достоянием большинства.

Рыбинское РФО было распущено особым определением от 19 апр. 1918 г. после ленинского декрета 23 янв. 1918 г. об отделении Церкви от гос-ва. В последний год об-во издало «Записки об истории Рыбинского РФО». Приведенные в них доклады показали, что источником, из которого его деятели хотели почерпнуть откровение о смысле жизни и духовности, была в основном рус. художественная лит-ра, тогда как к работе с европейской и русской религ. философией РФО только приступало.

Общество «Воскресенье». В мае 1917 г. активную лекционную деятельность развил Мейер. Совместно с Половцевой в конце того же года он организовал в С.-Петербурге кружок для интеллектуальных бесед о религии. Вначале собирались дважды в месяц на квартирах Мейера или Половцевой по вторникам и именовались «вторничанами», затем сообщество было названо «Воскресеньем». Об-во не занималось конфессиональными вопросами, здесь бывали православные, католики, протестанты, иудеи, люди, религиозно не определившиеся, но мистически настроенные, многие придерживались традиции свободного «богоискательства». В послереволюционные годы Мейер продолжал линию Мережковского: защищал культуру от религ. аскетизма, критично относился к церковному христианству и церковной поддержке монархии, оставался верен идее слияния религии с революцией. Мейер и Половцева выступали за неограниченную свободу исследовательской мысли в религ. вопросах, а борьба большевиков с религией виделась им стимулом для перехода общественного сознания на новый этап духовности — этический. Для идейного руководителя «Воскресенья» совершившаяся революция была этапом мировой революции, и недосмотр большевиков, по его мнению, заключался в том, что они не связали революцию с грандиозным религ. переломом, торжеством религии в культуре человеческой жизни. «Воскресенье» вело беседы о Церкви, христ. социализме и социальном христианстве, собраниям старались придать характер ритуала. Н. П. Анциферов вспоминал, что заседания начинались с молитвы, в к-рой звучали слова о «свободе духа», а беседе предшествовало взаимное пожатие рук. В особо отмечаемые дни (день основания «Воскресенья» и день Св. Духа) в собрании преломлялся и раздавался членам группы хлеб, совершалась общая трапеза. Интеллигенции, помнившей начало века, «вечера» у Половцевой и Мейера напоминали «недавние «журфиксы» у Розанова, Сологуба, В. Иванова, Мережковского» (*Антонов.* 1999. С. 299). По наблюдениям ряда участников, «скрытой пружиной» «Воскресенья» было стремление «сохранить и по возможности распространить какую-то свою основную» веру (Там же. С. 302–303). Так, у В. В. Бахтина из-за мнения руководителей о том, что религ. связь с «Воскресеньем» по своему произволению разорвать невозможно, сложилось впечатление, что в основе замысла создания об-ва лежало «зерно» религ. секты. Кандидаты в члены «Воскресенья» отбирались по принципу общественно-политических взглядов, характерных для начала века, предпочтение отдавалось кандидатам из дворянского сословия. Вступавшие в об-во не понимали планов его руководителей и ожидали, что в их собраниях «зародятся те течения общественной мысли, которые смогут в будущем приобрести общественное значение» (Там же. С. 298). После 1919 г. обсуждали новую социально-политическую реальность и вопрос переоценки традиц. духовности.

Об-во «Воскресенье» сотрудничало с «Вольфилой» (Вольной философской ассоциацией) — обществом, действовавшим в С.-Петербурге в 1919–1924 гг. «Вольфила» была легальной структурой, состоявшей из нескольких философских кружков. Центральными темами, обсуждавшимися здесь, были кризис культуры и связанные с ним вопросы функционирования науки, лит-ры, искусства, философии, общественности в условиях перехода к социализму. Организаторы «Вольфилы» (Блок, Б. А. Кушнер, Е. Г. Лундберг, В. Э. Мейерхольд, К. С. Петров-Водкин, А. З. Штейнберг и К. А. Эрберг, Белый) в качестве идеологической основы деятельности об-ва положили мысль о синтезе философии и социализма. Открытые собрания проходили в Доме искусств (наб. Мойки, 59), вход был свободный. Немногие из действительных членов «Вольфилы» ранее принимали участие в С.-Петербургском РФО. На 1-е заседание пригласили Мережковского, Гиппиус и свящ. И. Егорова. Под руководством основателей «Вольфилы» работали ежедневные

кружки «членов-соревнователей». Мейер руководил кружком «Философия религии». К 1924 г. «Вольфила» превратилась в «идеологическую цитадель «внутренней эмиграции»» (*Белоус.* 2005. Кн. 2. С. 772), поэтому ее деятельность была пресечена властями. С закрытием ассоциации в 1924 г. «Воскресенье» невольно стало центром сообщества из неск. кружков, к-рые посещали историк Бахтин, Анциферов, литературовед Л. В. Пумпянский, художник П. Ф. Смотрицкий, востоковед Н. В. Пигулевская, академик Л. А. Орбели, историк И. М. Гревс, пианистка М. В. Юдина, студенты Ин-та физического образования им. П. Ф. Лесгафта (из об-ва «Содружество»). Побывал на заседаниях «Воскресенья» лаврский архим. *Гурий (Егоров),* но, убедившись в его неправославности и нецерковности, не стал участвовать в его собраниях. Мейер нек-рое время вел кружок «Содружество», собранный из его бывш. студентов Ин-та им. П. Ф. Лесгафта. Проф. Гревс с О. А. Добиаш-Рождественской тоже собирались с бывш. студентами Петроградского ун-та (ок. 25 чел.). Смотрицкий руководил основанным в 1922 г. кружком творческой интеллигенции «Культурный уголок». Это были небольшие культурные островки, где рус. интеллигенция делала попытки остаться собой в меняющейся реальности, сохранить или переосмыслить идейные поиски начала века. Часть кружковцев, желая найти единомышленников, меняла кружки или переходила в мейеровское «Воскресенье». Идеалами убежденных «воскресенцев» оставались обновленная Церковь, свободная от консерватизма и традиций, и социальное христианство. Доклады и рефераты здесь стенографировались и распространялись среди слушателей. В нач. 1925 г. в целях наступления на атеизм Мейер предложил расширить работу: было приглашено неск. церковных людей, в т. ч. прот. Ф. К. *Андреев,* ряд инославных и иноверцев. Состав об-ва не был постоянным, число участников собраний «Воскресенья» сокращалось, Мейер переключался на работу в др. кружках, которых с 1924 г. было организовано немало и которые независимо от их идейной направленности руководитель «Воскресенья» рассматривал как филиалы. По инициативе Мейера в 1925 г. вышел самиздатовский сборник по апологетике, составленный из статей «воскресенцев».

В нояб. 1928 г. начались аресты участников «Воскресенья». Уголовное дело представляло орг-цию как сеть антисоветских кружков. Идейным вдохновителем был назван эмигрировавший Карташёв, однако доказать, что «Воскресеньем» руководил заграничный центр, не удалось. В 1929 г. «воскресенцы» были осуждены: Мейеру и Смотрицкому дали по 10 лет, Половцевой — 7, остальным — от 3 до 5 лет заключения на Соловках или отправили в ссылку. Большинство членов об-ва умерли в заключении или вскоре после освобождения.

Лит.: Устав «Религиозно-философского общества в городе Тифлисе». Тифлис, 1907; Рыбинское Религиозно-философское об-во. Рыбинск, 1918; *Антонов В. В.* «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова: Духовные поиски петроградской интеллигенции 1920-х гг. // Невский архив. 1999. Вып. 4. С. 288–324; *Половинкин С. М.* Философские и религиозно-философские об-ва // Русская философия: Словарь. М., 1999. С. 576–680; *Белоус В. Г.* Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. М., 2005. Кн. 2; *Ермичев А. А.* Религиозно-философское об-во в Петербурге. 1907–1917: Хроника заседаний. СПб., 2007; *Воронцова И. В.* Религиозно-философская мысль в нач. XX в. М., 2008; *она же.* Новое религиозное сознание и «неохристианство»: (Петербургское религиозно-философское об-во в 1907–1909 гг.: Дискуссия о содержании «нового религиозного сознания») // ХЧ. 2017. № 2. С. 307–324; *Морозова Я. В.* Московское религиозно-философское об-во памяти Вл. Соловьёва: Вопросы возникновения // Вестн. РХГА. 2008. Т. 9. № 2. С. 181–191; Религиозно-философское об-во в С.-Петербурге (Петрограде): История в мат-лах и док-тах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч.: О. Т. Ермишин, О. А. Коростелев, Л. В. Хачатурян и др. М., 2009; *Филиппенко Н. Г.* Киевское религиозно-философское об-во (1908–1919): Очерк истории. К., 2009.

И. В. Воронцова

РЕЛИГИО́ЗНО-ФИЛОСО́ФСКИЕ СОБРА́НИЯ (РФС), цикл встреч, состоявшихся в С.-Петербурге в 1901–1903 гг., в к-рых приняли участие видные общественные и религ. деятели. РФС были инициированы группой интеллигенции, выдвинувшей идею обновления Русской Церкви на началах «нового религиозного сознания». В число инициаторов вошли литераторы, начавшие путь в лит-ру в 80—90-х гг. XIX в. (Н. М. Минский, Д. С. *Мережковский,* В. В. *Розанов*) в среде писателей-народников, но вскоре отказавшиеся от утилитаризма народнических идей и обратившиеся к богоискательству. Интерес рус. интеллигенции к религии опирался на славянофильскую по происхождению идею неразрывной связи истоков национальной самобытности с Православием, а также поиск специфически российского пути развития в сопоставлении истории России с культурной и социальной историей стран протестантско-католич. Европы. Ключевую роль в этом поиске сыграло творчество Н. В. *Гоголя,* славянофилов, Ф. М. *Достоевского,* Л. Н. *Толстого,* архим. Феодора (*Бухарева* А. М.), С. Н. *Булгакова,* Вл. С. *Соловьёва.* По выражению Н. А. *Бердяева,* Толстой своим авторитетом великого писателя «пробил брешь в религиозном индифферентизме русской интеллигенции» (*Бердяев Н. А.* Политический смысл религиозного брожения в России // *Он же.* Sub specie aeternitatis: Опыты филос., социальные и лит. (1900–1906). СПб., 1907. С. 137), философия Соловьёва освободила от господства отвлеченных начал, а богословие архим. Феодора (Бухарева) дало представление о христианизированной «телесности». Интеллектуальная атмосфера кон. XIX в. была насыщена потребностью в религ. пробуждении. Заинтересованная «загадкой бытия» интеллигенция искала ответ на эту загадку в религии и в общении с людьми, увлеченными подобными поисками. Вокруг ж. «Мир искусств» (1898/99–1904) объединялись символисты — литераторы и художники. Заведовавший отделом по религиозно-философским вопросам Д. В. Философов привлек Мережковского и З. Н. *Гиппиус,* Минского, П. П. Перцова, Розанова, В. А. Тернавцева. Дягилевские «среды» привели Мережковских к мысли о создании своего кружка религиозно-философского направления. РФС предшествовали встречи на частных квартирах Мережковского и Розанова. Здесь собиралась светская, религ. и церковная интеллигенция — богословы, студенты, бывали священнослужители (см.: *Розанов.* 1995. С. 99). В этом кругу сложилось мнение, что новый подход Церкви к культуре, творчеству и всей жизнедеятельности человека, а также к проблемам общественного роста оживит христианство, обеспечит скачок в социально-политическом развитии страны, позволит противостоять капитализму, зап. буржуазному мещанству и социалистической идеологии.

В 1896–1899 гг. Минский, Гиппиус, Мережковский, Розанов, Философов заложили основы религ. учения о «плоти и духе», к-рое, по их мнению, должно было сделать церковное сознание лабильным по отношению к меняющейся культуре современности, внести эту культуру в Церковь и «освятить». В основание учения был положен догмат Церкви о единстве 2 природ в Богочеловеке Иисусе Христе. Догмат, относившийся к личности Христа, распространили на все психофизическое бытие человека и социальную жизнь, умалив аскетизм, изменив представление о святости и правилах духовной жизни, признав в конечном счете «плоть» святой. Русская Церковь до 1905 г. воспринималась Мережковскими как действенный религиозный институт. Для обсуждения учения с Церковью Мережковскими и были инициированы РФС. Розанов хотя и не принимал в их организации активного участия, но ожидал начала собраний (о чем свидетельствуют его письма свящ. А. П. Устьинскому) как новой возможности обсудить волновавший его вопрос пола и брака в христианстве. К 1901 г. уже сложился комплекс тем для обсуждения с Церковью; главным был вопрос, «включается ли мир-космос и мир человеческий в зону христианства церковного, т. е. христианства, носимого и хранимого реальной исторической Церковью» (*Гиппиус*. 1990. С. 353).

Навстречу пожеланию интеллигенции создать офиц. об-во для бесед с Церковью на религ. темы пошли С.-Петербургский митр. *Антоний (Вадковский)* и еп. Ямбургский *Сергий* (*Страгородский;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) (РГБ НИОР. Ф. 249. Д. 3872. Ед. хр. 1. Л. 13–13 об.). Требовалось разрешение обер-прокурора Синода. Переговорами с К. П. *Победоносцевым* занялся чиновник особых поручений при обер-прокуроре В. М. Скворцов. 8 окт. 1901 г. Победоносцев принял Мережковского, Розанова, В. С. Миролюбова и Тернавцева и санкционировал проведение собраний в просветительских целях. Вечером того же дня их принимал митр. Антоний (Вадковский).

Членами-учредителями РФС стали еп. Сергий (Страгородский), писатели Мережковский, Розанов, публицист Миролюбов, чиновник особых поручений при обер-прокуроре Тернавцев (казначей РФС). Из этих лиц, а также вице-председателя архим. *Сергия (Тихомирова)* был образован Совет РФС. Местом собраний был выбран малый зал имп. Географического об-ва. Членами-учредителями также считались доцент СПбДА А. В. *Карташёв,* приват-доцент (позже профессор СПбДА) В. В. Успенский, свящ. И. Ф. Альбов, Гиппиус, Е. А. Егоров, Минский, М. А. Новосёлов (см. *Михаил Новосёлов*), Перцов, Скворцов, Философов. На заседаниях бывали А. А. *Блок,* В. Я. *Брюсов,* А. Н. Бенуа, И. Е. *Репин,* Бердяев и др. Духовные и светские лица участвовали в РФС без преобладания той или др. стороны. «Беседы велись в условиях совершенной терпимости и все высказываемые взгляды, независимо от их религиозного или философского содержания, пользовались одинаковыми правами обсуждения» (Записки Петербургских религиозно-философских собраний. 2005. С. 3). С предстоявшими докладами знакомился и официально председательствовал на заседаниях еп. Сергий, он же был редактором отчетов о работе РФС. Участниками прений, согласно стенограммам заседаний, с церковной стороны были епископы Сергий (Страгородский) и *Иннокентий (Усов),* архимандриты *Евдоким (Мещерский), Анатолий (Каменский)* и цензор С.-Петербургского духовного цензурного комитета архим. *Антонин (Грановский),* Мефодий (Великанов), Сергий (Тихомиров), ведущие проповедники «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной церкви»: иером. *Михаил (Семёнов),* протоиереи В. Я. Колачев, П. И. Лепорский, профессор богословия Военно-медицинской академии А. С. Лебедев, прот. С. А. Соллертинский, протопр. И. Л. *Янышев,* протопр. А. А. *Дернов,* прот. П. Д. Городцов, прот. П. М. Кремлевский, священники И. Альбов, Н. Р. Антонов, Е. П. *Аквилонов,* Г. С. Петров, И. Ф. Егоров, П. В. Раевский, И. П. Слободской, М. А. Лисицын, П. Н. Левашёв, П. П. Лебедев, Д. Н. Якшич, А. М. *Темномеров,* И. И. Филевский и др. Со стороны Церкви участвовали в заседаниях и миряне: миссионеры, преподаватели СПбДА и некоторые ее студенты. Заседания носили академический характер и проводились в соответствии с протоколом, что исключало беспорядок в дискуссии. Вначале докладчик делал сообщение, по содержанию прочитанного проходили короткие прения, в к-рых высказывались ведущие лица каждой из участвовавших сторон. Затем по теме собрания выступали с речью один или неск. участников (либо зачитывалась тематическая «записка»), после чего вновь происходил обмен мнениями, в ходе к-рого могли вернуться к обсуждению 1-го доклада. В течение одного собрания могло быть произнесено до 5 речей, поочередно сопровождавшихся прениями,– такие заседания заканчивались далеко за полночь. В заключительной речи председательствовавшего на заседании (им становился представитель той или др. стороны) подводились итоги обсуждения. Священнослужители придерживались церковно-просветительской линии, целью их докладов была задача не только ответить на поставленные интеллигенцией вопросы, но и обозначить учение правосл. Церкви. Нек-рые из докладов приобрели известность вне рамок РФС и были прочитаны на публичных чтениях, в др. об-вах и кружках. Всего состоялось 22 собрания, первое — 29 нояб. 1901 г., последнее — 19 апр. 1903 г.

Первое собрание открыл еп. Сергий (Страгородский) речью о «пагубной» разъединенности 2 ведущих общественных сил — Церкви и интеллигенции. Затем был заслушан доклад Тернавцева «Русская церковь перед великой задачей». Докладчик заявил тему, к-рая в последующем и составила суть всех обсуждений. Он говорил о необходимости открыть «сокровенную» в христианстве «правду о земле», о проповеди в обществе. Мнениями по докладу обменялись: свящ. И. Альбов, Миролюбов и В. В. Успенский. Печальный факт разъединения между Церковью и интеллигенцией, по мнению Успенского, выдвигает вопрос об «общественном призвании христианства», т. к. «светское культурное общество не удовлетворяется созерцательным... характером христианской Церкви» (Записки. 2005. С. 20). В обмене мнениями по проблеме отношения Церкви и современности приняли участие Мережковский, Тернавцев, Розанов, Миролюбов, Е. А. Егоров, еп. Сергий (Страгородский), архим. Сергий (Тихомиров), В. В. Успенский, Карташёв, Н. Ф. Каптерев, И. П. Щербов. На следующем заседании

тему продолжили запиской Философова. Свои замечания представили И. А. Макшеева, И. Ф. Романов и Розанов. На 3-м и 4-м заседаниях был зачитан и обсужден реферат Мережковского «Лев Толстой и Русская Церковь», с речами выступили Е. А. Егоров, архим. Антонин (Грановский), Тернавцев. Отдельно выступили еп. Сергий (Страгородский) (по поводу понятия «анафема» и акта «отлучения» Л. Н. Толстого), архим. Сергий (Тихомиров) (о церковной анафеме в посланиях апостольских), свои суждения высказали проф. Ф. Н. Белявский, свящ. П. Левашёв, Миролюбов, Скворцов, Вл. В. Успенский и Розанов. После речи прот. С. Соллертинского выступали те же лица. В заключительной речи Минский остановил внимание на том, что обсуждавшийся разлад есть «столкновение... между Россией благочестивой и Россией мыслящей», отметил непонимание между Толстым и Церковью как опасную тенденцию и предложил молиться не только о Толстом, как советует Церковь, но и о самой Церкви, чтобы она «любовно приняла руку, которую ей протягивает культура» в лице интеллигенции (Там же. С. 89). Тема собрания сильно взволновала церковную и светскую стороны РФС, были предложены различные варианты ее развития и дальнейшего обсуждения. После того как предложения были систематизированы председательствовавшим, часть из них были вынесены на дальнейшие заседания.

Стенограммы 5-го и 6-го заседаний не сохранились; 7-е заседание было посвящено свободе совести. Доклад кн. С. М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести» проводил мысль о том, что настал срок освобождения народа от «духовного крепостничества». Обсуждение темы заняло 3 собрания, с речами выступили архим. Антонин (Грановский), еп. Сергий (Страгородский), прот. С. Соллертинский, В. В. Успенский, проф. А. С. Лебедев, Скворцов, Белявский, В. М. Пушин, Новосёлов, Е. А. Егоров. Еп. Сергий обратил внимание на то, что Церковь находится на службе у гос-ва и объявить свободу совести для всех значило бы всем «развязать руки, а деятелей Церкви оставить связанными» (Там же. С. 133). Мережковский заявил, что насилие не дело христ. гос-ва. В. В. Успенский предположил, что Церковь должна призвать гос-во к покаянию. На последнем обсуждении темы были заслушаны доклад Тернавцева «О свободе совести» и записка Розанова «Совесть — отношение к Богу — отношение к Церкви». Заключительную речь произнес председательствовавший Карташёв, который подчеркнул, что невозможно ставить знак равенства между человеческим насилием и волей Божией. Церковь «вынуждается прибегать к насилию ввиду несовершенств земного порядка», но примером для Церкви должно быть долготерпение Христа, в практическом же порядке остается ожидать от государственной власти ее развития до уровня «богосыновства» (Там же. С. 171–172). 12 дек. 1902 г. Розанов написал свящ. А. Устьинскому о том, как во 2-м сезоне «хорошо пошли... Собрания». «Полная свобода речей. Профессора Академий, все — совершенно молоденькие, стали на нашу сторону, и запах «реформы» насыщает понемногу наши беседы. Вошел Янышев: но, представьте, самым отсталым оказался. Как значит время ушло. Он сочувствует прогрессу общества, но не хочет прогресса Церкви, а мы говорим, что без Церкви никуда не хотим двигаться, но и с Церковью не хотим сидеть на месте... Подняли вопрос об общине христианской. Егоров (Е. А. Егоров.— *И. В.*) встал и сказал: «Нам, интеллигенции, предлагают соединиться с Церковью. Но что такое Церковь? По ее собственному определению — общество верующих; но мы имеем Церковь как догматы, службы, таинства, обряды, администрацию, а самого тела церковного, именно общества верующих — нет, и след[овательно], нет видимого и осязаемого, живого и духовного выражения Церкви». Ах, как хорошо, мой дорогой, как хорошо. Кажется, никогда еще этого не было — у нас, в нашей русской церковной истории. И как легко тут дышится» (РГАЛИ. Ф. 419. Ед. хр. 1. Л. 80).

На 10-м и 11-м заседаниях «неохристиане» вынесли на обсуждение проблему дихотомии духа и плоти в христианстве. Она обсуждалась на материале докладов Мережковского «Гоголь и о. Матвей» и «Лев Толстой и Достоевский». С речами выступили Белявский, Вл. В. Успенский, И. Ф. Егоров, прот. С. Соллертинский. На 12–16-м заседаниях дебатировался вопрос о браке в христианстве. Иером. Михаил (Семёнов) в начальном докладе «О браке: (Психология таинства)» изложил отношение христианства к девству, браку и семье. Доклад был откликом на тему, по которой писал Розанов с 1898 г.,— пол и брак в христианстве. В прениях выступили еп. Сергий (Страгородский), архим. Антонин (Грановский) и прот. С. Соллертинский. Доклад поддержали в своих речах прот. Д. Якшич, прот. П. Лепорский, журналист М. О. Меньшиков. Мнение «неохристиан» о браке в христианстве высказал Мережковский. Обсуждение темы заняло 5 заседаний, в ходе которых с речами выступили: с церковной стороны — свящ. И. Слободской, протопр. А. Дернов, проф. СПбДА Т. А. Налимов, Скворцов, иером. Михаил (Семёнов), И. Д. Ругин, свящ. И. Филевский, прот. С. Соллертинский, Вл. В. Успенский, А. И. Доливо-Добровольский, архим. Антонин (Грановский), В. В. Успенский, прот. П. Кремлевский, Г. В. Тихомиров; со стороны религ. интеллигенции — Розанов, Минский, В. В. Бородаевский. На 13-м заседании с речью о воззрениях Церкви на брак выступил Новосёлов. Он назвал розановскую т. зр. на брак «легкомысленной», критику Церкви «лживой», а «неохристианство» — «христианством без креста» (Записки. 2005. С. 238). В своем выступлении Новосёлов обозначил главный недостаток РФС: бесперспективность религ. поиска интеллигенции, поскольку достаточно прийти и получить все ответы в Церкви, а также беспредметность вопросов, потому что для христианина важен только вопрос спасения и отношения к скверна м своей души (Там же. С. 239). Мечту интеллигенции о «земном» Новосёлов квалифицировал как враждебную христианству. Это выступление изменило атмосферу собрания, и только очередная записка Розанова вернула его в прежнее русло (*Половинкин С. М.* На изломе веков: О Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. // Записки. 2005. С. 505). По теме «Брак в христианстве» были еще зачитаны записки Розанова: «О некоторых подробностях церковного воззрения на брак» (14-е заседание), «По поводу доклада отца Михаила о браке» (13-е заседание) и «О двух путях Минского» (16-е заседание); сделали доклады прот. П. Лепорский

(15-е заседание) и Тернавцев («О Таинстве Брака», 16-е заседание).

На 4 заседаниях (17–20) шло обсуждение вопроса о догматическом развитии (о термине см. ст. *Догматического развития теория*). Вначале были зачитаны тезисы для обсуждения (можно ли считать догматическое учение Церкви завершенным; осуществлены ли в действительности откровения христианства; каковы возможности и перспективы дальнейшего религ. творчества). С речами последовательно выступали: прот. П. Лепорский, Мережковский, Тернавцев, Минский, С. П. Зорин, Белявский, свящ. И. Слободской, А. И. Бриллиантов, прот. В. Колачев, Доливо-Добровольский, свящ. А. Темномеров, Щербов, С. Г. Рункевич, иером. Михаил (Семёнов), Городцов, архим. Антонин (Грановский), прот. С. Соллертинский, А. А. *Киреев,* М. А. Сопоцко. В выступлениях прозвучала мысль, что интеллигенция путает истину догмата со школьным богословием, развитие к-рого оставляет желать лучшего. На 18-м и 19-м заседаниях зачитали доклады Розанова и Тернавцева («О догмате и Откровении»). Прот. П. Лепорский от лица правосл. богословов дал отрицательный ответ на вопрос о возможности новых откровений. Мережковский назвал догматы «кандалами». Тернавцев остановился на отсутствии в догматах учения о человеке. Карташёв предложил уточнить «пути» и «средства» развития догматов, поскольку движение догмы может быть только одно — сверхъестественное. Розанов говорил об окаменении первозданного христианства из-за догматизирования «нежного и неизъяснимого евангельского изложения», о том, что христианство создано «народными вздохами» и «умилением Херувимской», с догматом оно перестает быть умилительным и все ереси произошли из догматизма (Записки. 2005. С. 384–385). Выступивший с ответным докладом Рункевич подчеркнул, что «законченность догматического учения Церкви... не уничтожает свободы богословствования» (Там же. С. 390). Прот. П. Лепорский указал Розанову на то, что в Евангелии де-факто есть догматические формы, напр. ответ ап. Петра: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 16), и это исповедание Петра Христос обозначает «камнем», на к-ром создаст Церковь Свою. Речь Мережковского, завершавшая 18-е заседание, была посвящена его пониманию догмата Св. Троицы, или «жизненному значению Трех Божеских Ипостасей» как триады принципов «тезис, антитезис и синтез», когда из соединения 2 начал в Троице рождается дух жизни — Дух Святой (Там же. С. 393). По Мережковскому, историческое христианство существовало в 3 конфессиональных формах, где одна противопоставляла себя 2 другим. Открывается «абсолютная истина христианства трех измерений» во вселенском, Иоанновом христианстве; правосл. Церковь стоит в конце мира, за ней — церковь любви, и «все новые вопросы разрешимы только в церкви Иоанновой» (Там же. С. 397). Доклад обострил и без того накалившуюся атмосферу бесед о догматическом развитии, академический настрой собраний был нарушен. Девиз «неохристиан» — «что-то еще не открыто в христианстве», и предложение углубиться в тайну троичности Ипостасей, чтобы выявить ее значение в приложении к социуму, культуре, истории, представители Церкви не нашли необходимым обсуждать, считая эти сентенции эзотерическими допущениями интеллигенции. На 19-м заседании Доливо-Добровольский рассказал о средневек. учении *Иоахима Флорского,* о к-ром ему напомнили «чудовищные силлогизмы» Мережковского (Там же. С. 400), и предостерег: гегельянство и антропология в теологии ведут к атеизму. Архим. Антонин (Грановский) в прениях признал догматы незыблемыми, но указал на то, что культура — это реализация тысячелетнего опыта человечества, а догматизм «относительно прав», когда требует «живого, а не теоретического христианства» (Там же. С. 404). Прот. С. Соллертинский заявил, что «этический вопрос» стал главным во всех сферах человеческой жизнедеятельности, «не следует ли все силы нашего развитого ума сосредоточить на том, чтобы привлекать к нравственным задачам, которые настало время решить?» (Там же. С. 408). Тернавцев в докладе заявил, что учение о полной завершенности догмата «не верно религиозно», и обосновывал возможность введения новых догматов в христианстве; таким догматом, по его мнению, могла быть «тайна» космического значения нравственного начала в человеке, «религиозная антропология», раскрывающая творческую тайну о человеке (Там же. С. 415). Прения показали, что далеко не все участвовавшие в РФС представители интеллигенции желали услышать ответы Церкви на свои вопросы. Они вышли на собеседования с Церковью для того, чтобы услышали их субъективное мнение по проблеме «Русская Церковь и новое религиозное сознание». 20-е заседание открылось докладом прот. С. Соллертинского. Докладчик попытался вернуть собрания в академическое русло. Киреев в своей речи конкретизировал проблему и критично отозвался о позиции интеллигенции: «Церкви и религии приписываются ошибки, в которых ни Церковь, ни религия не виноваты»; «критики... учений нашей Церкви, не разобрались в этих учениях, смешивая учения догматические... с их человеческими... и необязательными толкованиями» (Там же. С. 426). Это привело к новой бурной дискуссии, в т. ч. о том, живо ли христианство. После прений о «развитии догматов» на 20-м заседании обсуждали заявление Мережковского о «двух нравственностях в христианстве» и новой эпохе богопознания в условиях приближения Апокалипсиса и Второго пришествия. Минский в докладе «Двуединство нравственного идеала» связал проблему догмата с моралью, затем заявил о дихотомии христианской морали: «первая мораль — утилитарная, положительная», имеющая целью удовлетворение жизненных потребностей, вторая — мистическая и отрицательная, ее цель — отречение от этих потребностей (Там же. С. 449). Подход Минского в 1-м случае рационализировал завет Христа о любви к ближнему, во 2-м — правило всецелого полагания христиан на волю Божию. По мнению Минского, из-за двуединства «рядом с жизнерадостной творческой работой, направленной на созидание материальных благ... идет другая работа, направленная к их разрушению», «необходимо облагородить, освятить, обожествить эти блага, смыть с них клеймо пошлости» (Там же. С. 460). Т. о., Русскую Церковь призвали освятить «плоть мира».

На 21-м заседании обсуждался вопрос о насилии в деле религ. совести; был прочитан доклад Розанова «Об основаниях церковной юрисдикции, или о Христе — Судии мира».

Он поднял тему свободы суждения по религ. вопросам и свободы каждого в выборе религии и пояснил, что хотел провести мысль о том, что «в христианстве содержится момент преследования Евангелия»: сектанты сидят в тюрьмах, а православная христианская Церковь это не тревожит. Минский назвал доклад Розанова обвинением Самого Христа, а Скворцов — «ересью всех еретиков», уравниванием христианства с террором. Белявский выделил в докладе Розанова мысль, что «Бог своим примером наказания грешников освящает насилие» (Там же. С. 482). Из-за непоследовательного и шумного обсуждения архим. Сергий (Тихомиров) объявил заседание закрытым.

5 апр. 1903 г. вышел указ Синода о прекращении собраний. Они не достигали своей цели: примирения «на единой христианской истине», о к-ром говорил еп. Сергий (Страгородский) перед началом 2-го сезона собраний (осенне-зимнего 1902–1903), не происходило, а лидер «неохристиан» заявлял, что богословие для них не авторитет, и, если потребуется, на пути ко Христу они готовы богословскую науку «разрушить».

С янв. 1903 г. выходил ж. «Новый путь», в приложении к нему публиковали «протоколы» заседаний РФС, здесь получили возможность печататься авторы, в т. ч. богословы, к-рые поддерживали идеи «нового религиозного сознания». Так, под псевдонимами публиковались В. В. Успенский («В. Бартенев») и Карташёв («Т. Романский»). Авторы «Нового пути» позиционировали себя сторонниками церковной реформы «сверху» и ожидали, что «в лоне православной Церкви религиозная реформация... придет не путем борьбы, а... через благословение церковное» (Записки Религиозно-философских собраний в С.-Петербурге // Новый путь. СПб., 1903. Янв. Прил. С. 26–27). Журнал воспроизвел образ «церкви по-мережковски» (Там же. С. 39). В особой рубрике «В своем углу» печатал статьи по теме «Семья, пол и брак в христианстве» Розанов. Карташёв в ст. «Не все же» сформулировал свою интеллектуальную версию «нового религиозного сознания». В 1904 г. он окончательно примкнул к «неохристианам». В апр. 1903 г. в «Новом пути» напечатали неск. протоколов последних собраний. Редакции удалось донести до общества свою постановку проблем свободы совести, церковного обновления, отделения Церкви от гос-ва, изменения основ христ. брака и развода, замены устаревших канонов, озвучить учение о «духе и плоти». 18 дек. 1903 г. Синод указом запретил печатание «Записок» собраний. Материалы РФС, «Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.», изданные в 1906 г., вышли без 5-го и 21-го, 22-го заседаний. В предисловии «Записок» издатели написали: «Это были полемические собрания: они возникли в целях живого обмена мыслей по вопросам веры в историческом, философском и общественном освещении» и должны были послужить смягчению и устранению отчуждения духовенства и «светских людей»» (Записки. 1906. С. 2). РФС на практике способствовали сближению между религ. интеллигенцией и теми представителями правосл. духовенства, к-рые вступили в XX в. с мыслью о необходимости реформ в Русской Церкви и желанием участвовать в общественно-политической жизни. В 1905 г. значительное число участников собраний вошло в группу «32» петербургских священников, начавших пастырское движение за церковные реформы, они поставили вопросы о созыве всесословного Поместного Собора, о связи Церкви с самодержавием, об административно-правовой и богослужебной реформах, о воцерковлении культуры, об усилении роли Русской Церкви в социуме, об оживлении проповеди.

Обсуждения в РФС свободы совести, вопросов церковно-общественных и церковно-гос. отношений способствовали их историческому решению; собрания привлекли к проблеме церковного обновления те части равнодушной к религии интеллигенции, образованных рабочих и мелких служащих, для к-рых эти вопросы были частью демократических реформ. Светская печать взяла за правило призывать Русскую Церковь к тому, чтобы ввести свободу вероисповедания, а в 1905 г.— встать на сторону революционного движения и отказаться от поддержки самодержавия.

Арх.: РГБ НИОР. Ф. 249. Д. 3872. Ед. хр. 1. Л. 13–13 об.; РГАЛИ. Ф. 419. Ед. хр. 315. Оп. 1. Л. 80.

Лит.: Записки Петербургских религ.-филос. собраний (1901–1903 гг.). СПб., 1906; То же / Общ. ред.: С. М. Половинкин. М., 2005; *Гиппиус З. Н.* Дмитрий Мережковский // *Мережковский Д. С.* 14 декабря; *Гиппиус З. Н.* Дмитрий Мережковский. М., 1990. С. 283–523; *Розанов В. В.* Около церковных стен. М., 1995.

И. В. Воронцова

РЕЛИГИО́ЗНО-ФИЛОСО́ФСКОЕ О́БЩЕСТВО ПА́МЯТИ ВЛ. С. СОЛОВЬЁВА (РФО), общественная орг-ция, действовавшая в Москве в 1906–1918 гг. История возникновения РФО, по мнению исследователей, была связана с деятельностью религиозно-философской секции Студенческого историко-филологического об-ва (1902) при Московском ун-те (С. М. Половинкин, М. Е. Набокина), «Христианского братства борьбы» (С. В. Чертков, Набокина) и Московского психологического об-ва (А. В. Соболев, Я. В. Морозова). В нач. XX в. в секции Студенческого историко-филологического об-ва занимались приехавшие учиться из Тифлиса в Москву В. Ф. *Эрн* и П. А. *Флоренский*. Третий тифлисец, А. В. *Ельчанинов*, поступил в ун-т С.-Петербурга. В 1902 г. он познакомился с Н. М. Минским и Д. С. *Мережковским*, заинтересовался учением последнего о религиозном синтезе христианства и культуры, «духа и плоти», и познакомил с Мережковским Эрна и Флоренского, предоставив им тем самым возможность публиковаться в журнале Мережковского «Новый путь». В 1903 г. Эрн сблизился с первокурсником В. П. *Свенцицким*, который произвел на него впечатление «строгого аскета», «любившего мир» и умевшего говорить «сильно и красиво» (Взыскующие града. 2019. С. 356). Так образовалась группа студентов-единомышленников, к-рых сплотили общая тема христианской истории мира и поиск «идеального единства» человечества, понимаемого ими как единственная цель прогресса. Эрн, Свенцицкий и Флоренский стали «ядром» и интеллектуальным центром религиозно-философской секции Студенческого историко-филологического об-ва. Свою орг-цию студенты называли «кружок» (*Чертков*. 2017. С. 130, 131) и, согласно их переписке, отличали его от университетской «секции» как общность избранных на служение нек-рому делу. Флоренский в письме к матери сформулировал общую задачу и отношение их группы к Церкви: «Произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью,

но без каких-нибудь компромиссов, честно воспринять все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством» и личную церковность (Взыскующие града. 2019. С. 425). У членов кружка возникла идея образовать «орден» (Там же. С. 449), куда пригласили и А. *Белого,* лидера кружка «аргонавтов», он присоединился в дек. 1903 г. 15 янв. 1904 г. на квартире Эрна в присутствии Свенцицкого, Б. Е. и В. Е. Сыроечковских, А. А. *Блока,* Д. Д. Галанина и Д. В. Шера он читал реферат «Символизм и религия». В 1904 г. разросшийся кружок представлял собой небольшое общество единомышленников, собиравшееся на частных квартирах, организаторы планировали выпускать свое периодическое издание, посвященное вопросам религии (Там же. С. 450). Эрн и Флоренский в 1904 г. окончили курс обучения в ун-те, Ельчанинов в 1905 г. уехал из С.-Петербурга в Москву, Флоренский поступил в МДА, а Свенцицкий продолжил учиться в Московском ун-те. Весной 1905 г. у группы возникло желание организовать «на широких началах» религиозно-философское об-во (Новое общество // Стрелы. 1906. 20 нояб. № 1). 4 мая на 1-м заседании Эрн прочел реферат «Христианское отношение к собственности», доклады Галанина «Миросозерцание русского народа до XVII в.» и Свенцицкого «Христианское братство борьбы и его программа» были прочитаны явочным порядком. 10 мая группа собралась у Г. А. Рачинского, чтобы подписать устав и «обсудить недоговоренности» (*Чертков.* 2017. С. 171). Далее действовать явочным порядком было нельзя. 5 нояб. 1905 г. Эрн направил Московскому градоначальнику заявление об открытии в Москве «религиозно-философского общества памяти Вл. С. Соловьёва» с приложением устава и списком учредителей (свящ. К. М. *Аггеев,* свящ. П. П. Поспелов, С. Н. *Булгаков,* Галанин, Ельчанинов, С. А. Котляревский, Л. М. *Лопатин,* Свенцицкий, М. И. Сизов, С. Синельников, Сыроечковские, М. В. Штандель, Шер, Эрн, И. М. Херасков, Рачинский (Там же. С. 197). В регистрации было отказано с разъяснением, что она невозможна без утвержденного устава. Документальные сведения об этом религиозно-философском об-ве заканчиваются той же осенью 1905 г.

Необходимость в России независимого философского об-ва обсуждалась еще в сер. XIX в., потому что удаление в 1850 г. из ун-тов философии привело к снижению уровня образования и затормозило развитие наук. 15 июля 1884 г. был утвержден устав Московского психологического об-ва, в названии к-рого учредители закамуфлировали «философию» под «психологией». Председателем его стал профессор Московского ун-та М. М. Троицкий. На деньги фабриканта А. А. Абрикосова об-во начало издавать ж. *«Вопросы философии и психологии»* (1889–1918). Всплеск общественного интереса к религии и религ. философии, пришедшийся в России на нач. XX в., встречи интеллигенции с представителями Русской Церкви в *Религиозно-философских собраниях* (1901–1903) и события революции 1905 г. укрепили социальный запрос на создание общедоступных религиозно-философских об-в. Из числа бывш. участников Религиозно-философских собраний в С.-Петербурге и секции Студенческого историко-филологического об-ва под рук. С. Н. Трубецкого, а также кружка «аргонавтов» Андрея Белого вышли члены и некоторые учредители (Н. А. *Бердяев,* Булгаков, Свенцицкий, Рачинский, С. М. Соловьёв) религиозно-философского об-ва, инициированного Е. Н. *Трубецким* и М. К. Морозовой, вдовой московского фабриканта М. А. Морозова.

Согласно воспоминаниям Морозовой, мысль о религиозно-философском об-ве родилась вслед. интеллектуальной усталости Е. Н. Трубецкого от издательской деятельности («Московского еженедельника») и пришлась кстати из-за имевшей место неловкой ситуации с отказом Лопатина принять в Московском психологическом об-ве философа А. Л. *Бергсона.* Морозова предложила организовать у нее философский кружок для встречи Бергсона. На основе этого продолжившего собираться кружка и было образовано религиозно-философское об-во, зарегистрированное в 1906 г. как «Московское религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьёва». Название мог подсказать идейно близкий в эти годы Эрну, Свенцицкому и всему «Христианскому братству борьбы» Булгаков, но и внимание к философии Вл. С. *Соловьёва* в России начала века было всеобщим и повсеместным. Организаторы РФО не только испытывали интерес к философии Вл. С. Соловьёва, но и почитали его как личность. Это отразилось на выборе председателя об-ва: Рачинский был преданным другом философа.

Согласно утвержденному 1 авг. 1906 г. уставу, РФО имело просветительские задачи. Его членский состав делился на 4 категории: почетные члены, члены-учредители, действительные члены и кандидаты в действительные члены. Костяк общества составляли действительные члены. Приток происходил за счет кандидатов, которые избирались голосованием при наличии рекомендации 2 действительных членов и утверждались в случае, если набирали $^2/_3$ голосов. Деятельность об-ва регулировалась Советом, к-рый состоял из председателя, его товарища и выбранных в Совет 5 действительных членов. Совет рассматривал, утверждал или отклонял доклады, должен был заниматься финансовыми вопросами и издательской деятельностью; но и финансовой частью, и делами издательства в значительной степени занималась Морозова при заинтересованном участии Е. Н. Трубецкого. Устав РФО стал образцом для возникших вслед за ним религиозно-философских об-в в С.-Петербурге и крупных городах Российской империи. Сходство коснулось прежде всего регламентации заседаний, позволявшей Совету держать под контролем идейное направление деятельности об-ва. Заседания по типу проведения делились на закрытые, закрытые общие и открытые, или публичные. Закрытые заседания предназначались для решения адм. проблем и де-факто были встречами учредителей и членов Совета. Закрытые общие заседания к этому составу добавляли действительных членов. Открытыми считались собрания всего коллектива об-ва, на них Совет не менее 1 раза в год должен был отчитываться о проделанной работе. Публичные заседания проводились в присутствии купивших билеты слушателей.

Несмотря на включение в Совет лидеров политизированного «Христианского братства борьбы», РФО было действительно философским, предпринимало попытки изучать феномены религ. сознания и их исторические и социальные проекции, знакомило слушателей с европ.

философией. Коллектив РФО состоял из самых разнообразных по взглядам и профессиям представителей интеллигенции: здесь были теософы, антропософы, литераторы, инженеры, философы, «церковники», «это была религиозность... в значительной степени (хотя и не исключительно) вне-церковная или, вернее, не-церковная, рядом и с церковной... вливалась сюда порой и пряная струя... чувственно-возбужденного... подхода к религии и религиозному опыту» (*Арсеньев*. 1974. С. 61–63). Впрочем, среди участников преобладали православные, сохранялось доброжелательное отношение к Церкви, в т. ч. благодаря влиянию членов *Кружка ищущих христианского просвещения*. Собрания проходили в домах, принадлежавших Морозовой (на Смоленском (д. 26/9) и Новинском (д. 103) бульварах, на Знаменке (д. 11), в Мертвом (ныне Пречистенском) пер. (д. 18)), а также в здании Политехнического об-ва в М. Харитоньевском пер., в «Польской библиотеке» (Милютинский пер., д. 18), Народном ун-те им. А. Л. Шанявского, Синодальном уч-ще, Московском ун-те, Коммерческом ин-те и Московском епархиальном доме в Лиховом пер. За 1-й год работы об-ва количество его посетителей увеличилось с 40 до 300 чел. В последующем на публичных заседаниях обычно присутствовало от 250 до 600 чел.

На 1-м собрании РФО 5 нояб. 1906 г. Булгаков читал доклад «Достоевский и современность», затем были представлены рефераты Галанина («Мое религиозное мировоззрение»), Эрна («Методы исторического исследования и «Сущность христианства» Гарнака»), Свенцицкого («Террор и бессмертие») и др. Заседания не стенографировались. Попытка организовать свой журнал не удалась, и доклады публиковались в «Вопросах философии и психологии», *«Богословском вестнике»*, «Живой жизни», «Московском еженедельнике», «Веке», «Русской мысли» и газетах «Русское слово», «Утро России», или в расширенной редакции в сборниках статей, напр. «Два града» Булгакова, «Борьба за Логос» и «Меч и Крест» Эрна. Точное число докладов, прочитанных в РФО, неизвестно. Список состоявшихся и вероятных докладов и рефератов был систематизирован Соболевым по исследованию Ю. В. Шерер, собравшей их по различным дореволюционным изданиям. По списку Соболева, в целом на разных заседаниях РФО состоялось ок. 82 докладов. Их прочитали: Е. Н. Трубецкой, Бердяев, С. А. Аскольдов, С. Н. Дурылин, В. В. *Зеньковский*, Рачинский, С. М. Соловьёв, С. Л. *Франк*, Б. А. Грифцов, Е. Г. Лундберг, Б. Г. Столпнер, С. И. Гессен, Л. И. *Шестов* и др. В 1907 г. при РФО открылся Вольный богословский ун-т, лекции читали Д. И. Андреев, Аскольдов, Белый, Бердяев, Булгаков, Зеньковский, Рачинский, Свенцицкий, С. М. Соловьёв, М. М. *Тареев*, Е. Н. Трубецкой, Флоренский и др.

В 1908 г. из-за романа «Антихрист» РФО отказало в членстве Свенцицкому (Взыскующие града. 1997. С. 156–157, 159, 160). После 1910 г. стало расти идейное напряжение между учредителями РФО, Е. Н. Трубецким и Булгаковым, и их «партиями», представлявшими по сути цвет русской религиозно-философской и неославянофильской мысли (Там же. С. 383–384, 395–396, 427). Отчужденность пришлось испытать в 1911–1912 гг. и Эрну: Морозова и Е. Н. Трубецкой придерживались принципа высокого профессионализма в авторской и редакторско-составительской работе организованного при РФО изд-ва «Путь» и к Эрну возникло недоверие из-за составительских ошибок (Там же. С. 393, 394).

Некоторое время в отношениях между РФО и С.-Петербургским религиозно-философским об-вом наблюдалось стремление найти общую идейную платформу, ею была церковная реформа в России. Докладчики сотрудничали в одних изданиях реформаторского направления, но единство нарушало отношение к исторической Церкви. Совместное заседание об-в в память М. Ю. *Лермонтова* состоялось 5 дек. 1908 г. в Москве. На следующий день собрались на общее закрытое заседание, на котором Мережковский выступил с программным докладом «Борьба за догмат». В 1913 г. С. М. Соловьёв прочел в обоих об-вах доклад «Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьёва». В С.-Петербургском об-ве его упрекнули в упущении социальной стороны «религиозной проповеди» Вл. С. Соловьёва. Занимаясь разработкой своей модели общественного развития России, РФО продвигало новое религ. мировоззрение, к-рое было ориентировано на духовный прорыв через актуализацию роли Православия в культурной и общественной жизни. Откликаясь на актуальные события российской истории, оно транслировало субъективные мировоззренческие представления своих ведущих участников и поддерживало развернувшееся в стране религиозно-философское движение.

В 1910 г. по инициативе Морозовой и Е. Н. Трубецкого было учреждено философское изд-во «Путь». В редакционный комитет вошли: Морозова, Е. Н. Трубецкой, Булгаков, Бердяев, Эрн, Рачинский. Издательство в основном финансировалось Морозовой, но и приносило нек-рые доходы. Оно выпустило сочинения Вл. Соловьёва, сб. «Два града» и труды «Философия хозяйства» и «Свет невечерний» Булгакова, «Философия свободы» Бердяева, «Миросозерцание Вл. С. Соловьёва», «Смысл войны», «Два мира в древнерусской иконописи» Е. Н. Трубецкого, «Борьба за логос» и биографию Г. С. Сковороды («Григорий Саввич Сковорода») Эрна, соч. «Столп и утверждение истины» свящ. Павла Флоренского, труды славянофилов и др. Готовились издания и для желавших соприкоснуться с народной духовной культурой. В этом ключе были написаны опубликованные сочинения «В обители преподобного Серафима» А. С. Волжского, «Церковь Невидимого Града: Сказание о граде Китеже» Дурылина, книга о церковных проблемах («Около Церкви») свящ. С. Н. Щукина. Были изданы труды Б. Спинозы, И. Г. Фихте, монографии о В. Джоберти, А. Розмини-Сербати. Годовщину со дня смерти Л. Н. Толстого отметили выходом сборника статей «Религия Л. Толстого». Издатели познакомили читателей с внутрицерковным движением во Франции кон. XIX – нач. XX в., католич. *модернизмом*. В переводе Л. Ю. Рапп и при участии Бердяева вышла книга модерниста Э. Леруа «Догмат и критика». В предисловии Бердяев писал, что в лице Леруа прагматическая «философия действия» (так вначале называли модернизм), возникшая на Западе, «сближается с философией цельного духа, провозглашенной у нас славянофилами и развиваемой всей самобытной русской мыслью». Был издан и перевод «Истории древней церкви» французского ис-

торика и археолога Л. *Дюшена,* наставника модерниста-экзегета А. Луази и начинавших модернистов. Также под редакцией и с предисловием Булгакова готовилась к изданию книга одного из основателей Христианско-социальной партии в Австрии, католич. прелата, богослова и политического деятеля И. Зейпеля «Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви».

Основная работа в изд-ве легла на плечи Булгакова, к-рый занимался редакторской деятельностью охотно и с вдохновением, но не всегда предлагавшиеся им авторы и философские сочинения находили одобрение Е. Н. Трубецкого, отрицательно относившегося к сочинениям религиозно-философского плана, в которых присутствовал мистический элемент. Это коснулось и книги Булгакова «Владимир Соловьёв и Анна Шмидт». Вначале Е. Н. Трубецкой был настроен и против «Философии хозяйства», находя, что «в книге много раздражающего» (Взыскующие града. 1997. С. 395–396). Посредничество Морозовой и миролюбивая позиция Булгакова помогали находить консенсус, и изд-во продолжало работу.

Февральская революция вдохновила деятелей РФО, и они нек-рое время рассматривали возможность расширить свою деятельность созданием в Москве Религиозно-философской академии, принципами работы к-рой были бы отказ от приверженности к.-л. одной конфессии, полная свобода исследований и положительное отношение к христианству и Православию. Скептическое отношение РФО к Временному правительству и надежды на созыв Учредительного собрания в окт. 1917 г. сменились недоверием большинства членов об-ва к большевикам и отношением к Октябрьской революции как к нелегитимному акту насильственного гос. переворота. Весна 1917 г. прошла в размышлениях членов РФО о будущем России: 15 апр. на заседании тему «О новой России» обсуждали Булгаков, Дурылин, Рачинский, Е. Н. Трубецкой. 26 апр. с речью «О религиозных задачах, стоящих перед новой Россией» выступил свящ. Павел Флоренский. 19 мая провели вечер памяти Эрна. В течение 2-го полугодия 1917 г. РФО, по всей видимости, собиралось только 1 раз, в ноябре, для беседы на тему «Революция и русское национальное самосознание». В 1918 г. удалось провести неск. заседаний с 7 докладами (см.: *Соболев.* 1994. С. 111).

Последнее заседание об-ва состоялось 3 июня 1918 г., на нем Булгаков выступил с докладом «На пиру богов (Современные диалоги)». Осенью 1919 г. бывшие участники РФО основали Вольную академию духовной культуры, просуществовавшую до авг. 1922 г., когда 1-й «философский пароход» увез в эмиграцию высланных большевиками из страны видных рус. мыслителей и деятелей науки и культуры.

Лит.: *Арсеньев Н. С.* Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974; *Соболев А. В.* К истории Религиозно-философского об-ва памяти Вл. Соловьёва // Историко-филос. ежег., 1992. М., 1994. С. 102–114; Взыскующие града: Хроника частной жизни рус. религ. философов в письмах и дневниках / Сост., вступ. ст. и коммент.: В. И. Кейдан. М., 1997; То же. М., 2018. Кн. 1; 2019. Кн. 2; *Голлербах Е.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919). СПб., 2000; *Морозова Я. В.* Московское Религ.-филос. об-во памяти Вл. Соловьева: Вопросы возникновения // Вестн. РХГА. 2008. Т. 9. № 2. С. 181–191; *Набокина М. Е.* Структурные и организационные особенности Московского религ.-филос. об-ва памяти Вл. Соловьёва // Вестн. МГПУ: Сер. «Исторические науки». 2013. № 1(11). С. 50–56; *Чертков С.* Нашедшие Град: История Христианского братства борьбы в письмах и док-тах. М., 2017.

И. В. Воронцова

РЕЛИГИО́ЗНЫЕ ВО́ЙНЫ во Франции [франц. guerres de Religion en France], серия военных конфликтов во 2-й пол. XVI в., в к-рых протестанты-кальвинисты (см. *Гугеноты*) противостояли католикам, на чьей стороне выступала королевская власть (за исключением последнего периода Р. в.). Эти войны именуются также гражданскими (guerres civiles), хотя в них на разных этапах были вовлечены и сопредельные с Францией гос-ва. Религ. противостояние франц. католиков и гугенотов сопровождалось выдвижением политических, а иногда и экономических требований.

Хронология. Традиционно хронологическими границами Р. в. считаются 1 марта 1562 г. (резня в Васи) и апр. 1598 г. (подписание королем *Нантского эдикта* и комплекса связанных с ним документов). В рамках этого периода насчитывают 8 Р. в., каждая из к-рых заканчивалась мирным соглашением: 1-я религ. война — 1562–1563 гг. (мир в Амбуазе (19 марта 1563)), 2-я религ. война — 1567–1568 гг. (мир в Лонжюмо (23 марта 1568)), 3-я религ. война — 1568–1570 гг. (Сен-Жерменский эдикт (8 авг. 1570)), 4-я религ. война — 1572–1573 гг. (мир в Ла-Рошели; Булонский эдикт (11 июля 1573)), 5-я религ. война — 1574–1576 гг. (мир в Этиньи, т. н. мир Месьё, младшего брата короля; эдикт, подписанный в Больё (ныне Больё-ле-Лош) (6 мая 1576)), 6-я религиозная война — май — сент. 1577 г. (мир в Бержераке (14 сент. 1577), эдикт в Пуатье (17 сент. 1577)), 7-я религиозная война — 1579–1580 гг. (мир во Фле (26 нояб. 1580)), 8-я религ. война — 1585–1598 гг. (Нантский эдикт (апр. 1598)).

Совр. историки дискутируют на тему расширения хронологических границ. Мн. исследователи склоняются к тому, чтобы датировать начало Р. в. 1559 г., на к-рый приходятся внезапная кончина франц. кор. Генриха II (1547–1559) и воцарение его 15-летнего сына Франциска II (1559–1560). Этой т. зр. придерживалась и советский историк А. Д. Люблинская, отметившая, что вооруженные столкновения между католиками и протестантами приобрели массовый характер уже к кон. 1559 г. (см.: Док-ты по истории Франции. 2013). Верхнюю границу Р. в. некоторые историки предлагают перенести в XVII в., обычно называют 1629 г.— взятие Монтобана и Алесский мир — или 1685 г.— ревокация Нантского эдикта (см. в статьях *Гугеноты, Людовик XIV*).

Ход Р. в. Религ. конфликт во Франции вызревал достаточно долго, но непосредственными причинами Р. в. историки называют неудачное для Франции окончание Итальянских войн и неожиданную кончину Генриха II (10 июля 1559) от раны, полученной на рыцарском турнире. Внезапная смерть короля — гонителя протестантов (2 июня 1559, незадолго до смерти, Генрих II издал эдикт в Экуане, ужесточавший преследования гугенотов) — была воспринята кальвинистами и теми, кто сочувствовали им, как «перст Божий». Ряды протестантов множились, к ним присоединялись те, кто считали себя лишенными прежних привилегий и свобод,— знатные дворяне и ветераны Итальянских войн. Историки особо отмечают клановость в оформлении противостоявших сторон: франц. гугенотов возглавили принц Людовик I де Конде и — на нек-рое время — его брат Антуан де

Бурбон, женатый на *Жанне д'Альбре,* кор. Наварры (1555–1572),— принцы крови, представители знатного рода Бурбонов, оттесненного от власти лотарингским родом Гизов; герц. Франциск де Гиз и его брат кард. Карл Лотарингский выступали как ревнители католич. веры. Выбор того или другого лагеря порой определялся клиентскими отношениями: так, напр., Гаспар де *Колиньи,* представитель семьи Монморанси, к-рая тоже стараниями Гизов была отдалена от короля, принял решение перейти в протестант. веру и примкнуть к гугенотам во многом по причине союза с Бурбонами (в 40-х гг. XVI в., во время Итальянских войн, он воевал под командованием Франсуа де Бурбона-Конде, гр. Энгиенского, младшего брата Людовика де Конде и Антуана де Бурбона, а в 1551 племянница Колиньи, Элеанора де Руси де Руа, вышла замуж за принца де Конде). В свою очередь Гизы, под влиянием к-рых оказался кор. Франциск II (его жена, Мария Стюарт, была племянницей Франциска де Гиза и кард. Карла Лотарингского), заботились о своих сторонниках: распустив армию, они сохранили выплату жалованья только верным им частям. Молодой король не обладал ни достаточным авторитетом, ни реальной властью, чтобы предотвратить разрастание конфликта.

В марте 1560 г. дворяне-гугеноты предприняли неудачную попытку отстранить от власти Гизов («амбуазский заговор»). Жестокие репрессии, казни участников похода на королевский замок в Амбуазе (более 1 тыс. чел. повесили на стенах замка), арест в кон. окт. 1560 г. принца де Конде, к-рого подозревали в организации заговора, вызвали всплеск недовольства дворянства по всей стране. После неожиданной кончины Франциска II королева-мать Екатерина Медичи, вдова Генриха II, становится регентшей при 10-летнем кор. *Карле IX* (1560–1574). Она отстранила Гизов от власти и совместно с новым канцлером Франции Мишелем де Лопиталем стала искать пути примирения католиков с протестантами (сторонников умиротворения подданных путем переговоров называли «политиками», придавая этому слову негативное значение). Летом 1561 г. в Пуаси была созвана Генеральная ассамблея франц. духовенства, где обсуждалась возможность реформы католич. Церкви во Франции; осенью того же года состоялся богословский диспут (см. в ст. *Коллоквиумы*), в к-ром приняли участие католич. и протестант. теологи. 17 янв. 1562 г. правительство Екатерины Медичи издало эдикт (Январский эдикт), согласно к-рому запрещались преследования гугенотов, им разрешалось свободно собираться для богослужений, но лишь за городской чертой и без оружия. Но этот эдикт категорически не устраивал ни протестантов, ни радикально настроенных католиков. Протестанты были не согласны с отведенной им ролью меньшинства, ограниченного в правах и вынужденного мириться с «папистами», католики видели в гугенотах «слуг антихриста», примирение с к-рыми было невозможно. Стороны не собирались соблюдать предписания Январского эдикта. К кон. 1561 г. протестанты создали военную орг-цию. По всей стране действовало 670 реформированных церквей. По оценкам историков, гугенотов тогда поддерживали ок. 2 млн чел., т. е. $^1/_{10}$ населения Франции.

1-я религиозная война. 1 марта 1562 г. в г. Васи, в Шампани, отряд герцога де Гиза, губернатора этой провинции, расправился с группой кальвинистов, собравшихся для богослужения в самом городе, что было формальным нарушением Январского эдикта. Из 1200 участников 23 чел. были убиты и ок. 100 чел. ранены. В Париже герцога де Гиза приветствовали как героя, требуя начать крестовый поход против гугенотов. В некоторых городах (Каор, Осер, Санс, Труа, Тур) начались избиения протестантов. Гугеноты под предводительством принца де Конде захватили долину Луары с городами Орлеан, Тур, Блуа, Анже, Божанси, Сансер, Ла-Шарите, а также Дофине, Лангедок, подчинили себе Гиень, Гасконь, обл. Ангумуа, Сентонж и Пуату, взяли Лион, а в Нормандии — Руан, Кан и Дьеп. 20 сент. того же года принц де Конде подписал договор о финансовой помощи с англ. кор. *Елизаветой I Тюдор* (1558–1603) (королева взамен получила г. Гавр). Армии католиков во главе с герцогом де Гизом удалось отвоевать Пуатье, Бурж, Руан. В битве при Дрё (19 дек. 1562) был взят в плен принц де Конде. Но после того как во время осады Орлеана был убит герцог де Гиз, Екатерина Медичи взяла на себя посреднические функции в переговорах между воюющими сторонами. Мирный договор, заключенный в Амбуазе, в основном повторял условия Январского эдикта 1562 г. и гарантировал гугенотам право совершать богослужения в частных владениях и предместьях тех городов, к-рыми гугеноты владели на момент подписания мира. Ни одна из сторон не была довольна условиями договора.

Поводом для ***2-й религиозной войны*** стало приближение к франц. границам испан. армии под командованием Фернандо Альвареса де Толедо, герц. Альбы (войска двигались в Нидерланды для подавления начавшегося там восстания против испан. владычества; заметную роль в восстании играли протестанты). Гугеноты по инициативе принца де Конде решили нанести упреждающий удар и захватить короля в замке Монсо близ г. Мо (т. н. сюрприз в Мо). Кор. Карл IX и королева-мать успели бежать, но эти события привели к военным действиям. Сначала гугеноты потерпели поражение в битве у Сен-Дени (10 нояб. 1567), однако потом захватили Тур и Блуа, осадили Шартр. Католики и протестанты смогли собрать многочисленные армии (на стороне гугенотов воевали отряды нем. наемников), но из-за отсутствия денег у тех и других дальнейшие военные действия оказались невозможны. Мирный договор, подписанный в Лонжюмо, повторял условия Амбуазского договора и соответственно Январского эдикта, но предусматривал также нек-рое увеличение числа городов, где разрешалось протестант. богослужение (в предместье одного города каждого адм. округа (бальяжа)), за исключением Парижа. Екатерина Медичи предоставила принцу де Конде крупный кредит для расчета с нем. наемными солдатами.

Ни католики, ни гугеноты не считали договор в Лонжюмо основой для длительного перемирия. Отряды гугенотов отказывались уходить из занятых ими городов; по всей стране наблюдались случаи стычек и расправ. В июле 1568 г. по приказу короля армия во главе с маршалом А. де Коссе разбила при Сен-Валери гугенотский отряд, шедший на помощь восставшим нидерланд. протестантам. Когда королева-мать распорядилась доставить ко двору принца де Конде (он отказался возвращать деньги, выданные ему из королев-

ской казны для оплаты наемников), тот бежал в крепость Ла-Рошель на зап. побережье Франции. К нему присоединились Колиньи, Жанна д'Альбре с сыном Генрихом (в 1572–1610 король Наварры Генрих III, с 1589 король Франции *Генрих IV*) и др. влиятельные гугеноты (авг.—сент. 1568). В ответ на сплочение протестантской партии, делавшей попытки заключить союз с нидерланд. кальвинистами, кор. Карл IX Сен-Морским ордонансом (23 сент. 1568) запретил в стране все религ. культы, кроме католического, потребовал от гугенотов в течение 2 недель изгнать всех кальвинист. проповедников и вернуть короне захваченные ранее города и крепости. Тогда гугеноты перешли к открытым боевым действиям, начав ***3-ю религиозную войну.*** Сначала они терпели неудачи. 13 марта 1569 г. в битве при Жарнаке был убит принц де Конде, причем раненого принца крови застрелили по приказу наследника франц. престола герц. Генриха Анжуйского (в 1574–1589 король Франции Генрих III). В июне 1569 г. гугеноты осадили Пуатье, но руководившие обороной города сыновья убитого герцога де Гиза — Генрих де Гиз и Карл Лотарингский, герц. Майенский,— заставили их отступить. 3 окт. 1569 г. герцог Анжуйский разбил гугенотов в битве при Монконтуре. Однако к весне 1570 г. ситуация изменилась: в марте гугеноты подошли к Каркасону, взяли Нарбон, окружили Монпелье. Активные действия велись на западе: были взяты Маран, Люсон, Ле-Сабль-д'Олон, Ньор, Бруаж и Сент. Колиньи, разбив королевские отряды в Бургундии, стал угрожать Парижу. Политика компромисса, проводимая Екатериной Медичи, привела к заключению Сен-Жерменского мира (8 авг. 1570), по к-рому гугеноты получили право совершать богослужения в предместьях 2 городов каждого бальяжа, занимать гос. должности, им был передан ряд крепостей (Монтобан, Коньяк, Ла-Рошель и Ла-Шарите). Предводители гугенотов, прежде всего Колиньи, вошли в Королевский совет. Примирению должен был способствовать брак сестры короля Маргариты Валуа и предводителя гугенотов Генриха Наваррского.

18 авг. 1572 г. состоялась свадьба; в Париж на торжества прибыли видные представители гугенотского дворянства. В городе, большинство населения к-рого были католики, стали распространяться слухи о заговоре гугенотов и возможном нападении на короля. В ночь на 24 авг. в Париже началось уничтожение гугенотов (см. *Варфоломеевская ночь*). Были убиты ок. 2 тыс. чел., в т. ч. Колиньи. В нек-рых провинциальных городах тоже прошли погромы (Бордо, Лион, Орлеан, Тулуза). Но уцелевшие лидеры гугенотов сумели организовать сопротивление. Особенностью ***4-й религиозной войны*** стало то, что военные действия свелись гл. обр. к осадам Ла-Рошели (нояб. 1572 — июль 1573) и Сансера (март—авг. 1573). Осада с Ла-Рошели была снята 6 июля 1573 г., поскольку средств для ее продолжения не было, а командовавший королевской армией герцог Анжуйский был избран королем Польши и должен был срочно уехать из Франции; Сансер сдался королевской армии. Булонский эдикт, подписанный королем в июле и зарегистрированный Парижским парламентом 11 авг. 1573 г., призывал всех забыть ужасы Варфоломеевской ночи, но право гугенотов совершать богослужения было ограничено городами Ла-Рошель, Ним и Монтобан (по сравнению со всеми др. эдиктами, подписанными во время Р. в., Булонский эдикт максимально ограничивал вольности гугенотов).

5-я религиозная война началась заговором «недовольных» (malcontents). Эта группа, к к-рой примкнул и к-рую возглавил младший брат Карла IX — Франциск, герц. Алансонский, объединяла знатных дворян, как католиков, так и протестантов, представителей древних родов, ущемленных тем, что их оттеснили от трона «иностранцы» — итальянцы, составлявшие окружение Екатерины Медичи, и Гизы. Сторонники религ. терпимости, «недовольные» опасались вступления на престол Генриха Анжуйского, к-рый проявил себя непримиримым католиком и был, как считалось, близким другом Гизов. Эта партия поддерживала амбициозные планы герцога Алансонского, желавшего пойти в обход установленного порядка наследования. «Недовольные» планировали в ночь на масленицу (22–23 февр. 1574) захватить замок Сен-Жермен, где находился при смерти кор. Карл IX, и навязать кандидатуру герцога Алансонского в качестве короля. Заговор был раскрыт. Однако действия «недовольных» ускорили начало военных действий: 11 марта в Нормандии высадился с англ. войском гугенот Габриэль де Лорж, гр. Монтгомери (вскоре был взят в плен и казнен), вспыхнуло восстание в Ла-Рошели, волнения охватили и др. провинции. Наместник Лангедока герц. Генрих де Монморанси-Данвиль заключил соглашение с гугенотами своей провинции (29 мая 1574). Новый король, Генрих III, вернувшийся во Францию, безуспешно пытался умиротворить страну. От короля требовали изгнать советников-итальянцев и обеспечить полное равноправие 2 конфессий. Бежавшие из-под надзора Екатерины Медичи Франциск Алансонский (в сент. 1575) и Генрих Наваррский (в февр. 1576) присоединились к гугенотской коалиции, во главе к-рой встал принц Генрих I де Конде. Несмотря на победу королевских войск во главе с герц. Генрихом де Гизом в сражении при Дормане (10 окт. 1575), перевес оставался на стороне гугенотов. За протестантов воевали и наемные солдаты (ок. 25 тыс. чел.), договор с к-рыми заключил принц де Конде. Численный перевес противника, напор войск гугенотов, вплотную подошедших к Парижу, давление королевы-матери вынудили Генриха III подписать мир в Больё на выгодных для протестантов условиях: герц. Франциск Алансонский получил во владение Турень, Берри и Анжу, кор. Генрих Наваррский — Гиень, а принц Генрих де Конде — Пикардию. Протестантам предоставлялась свобода богослужения повсюду, кроме Парижа, его окрестностей и некоторых городов, где останавливался двор короля; они получили право занимать должности любой юрисдикции; в каждом из 8 региональных парламентов учреждались судебные палаты с равным представительством католиков и гугенотов (chambres mi-parties); к крепостям, полученным гугенотами после 4-й войны (Ла-Рошель, Ним и Монтобан), добавлялись еще 8. Королевская власть фактически признала сложившуюся на юге Франции к 1575 г. т. н. гугенотскую конфедерацию, включавшую в себя земли от Дофине и Лангедока до Сентонжа и имевшую собственную армию и систему сбора налогов.

В ответ на успехи организованного меньшинства — протестантов и примкнувших к ним «недовольных» —

в 1576 г. была создана *Католическая лига*. Ее члены ставили цель полностью восстановить католич. веру во Франции и вернуть страну к полному подчинению королю. Лигёрская программа предусматривала создание военной орг-ции, к-рую должен был возглавить военный руководитель, подчиненный королю, но выбранный лигой (предполагалось, что им будет Генрих де Гиз). Несмотря на верноподданническую риторику, кор. Генрих III осознавал потенциальную опасность такого объединения. Он сделал тонкий политический ход и решил возглавить это движение. 1 янв. 1577 г. король объявил, что не признаёт никакой веры, кроме католической, что отменяло действие эдикта, подписанного в Больё, и начало новой войны. ***6-я религиозная война*** длилась несколько месяцев (май—сент. 1577). Перевес в ней был на стороне католиков. Младший брат короля — Франциск, герц. Анжуйский, осадил и взял Ла-Шарите (май) и Исуар (июнь). Армия Карла, герц. Майеннского, успешно действовала в Пуату. Герц. Генрих де Монморанси-Данвиль, к-рому король обещал способствовать в получении Салуцкого маркизата, осадил Монпелье. Флот г. Бордо разбил ларошельских гугенотов на море. Однако Бержеракский мир и последовавший за ним эдикт в Пуатье лишь немного меняли условия договора, подписанного годом ранее в Больё: гугеноты сохраняли за собой 8 крепостей, в тех местах, к-рые ими не контролировались, протестант. богослужения разрешались в предместье одного из городов в бальяже, в парламентах Экса, Бордо, Гренобля и Тулузы сохранялись chambres mi-parties, но число судей-гугенотов в них уменьшалось вполовину. Но главный успех Генриха III состоял в том, что он прекращал деятельность «всех лиг, ассоциаций и братств», как католических, так и протестантских.

Кор. Екатерина Медичи воспользовалась мирным временем и с целью снизить накал оппозиционных настроений предприняла поездку на юго-запад страны. Она вела активную дипломатическую деятельность, переписывалась с лидерами гугенотов, стремясь, чтобы условия мирных договоров были реализованы на деле. Королева-мать способствовала формальному воссоединению семьи Маргариты Валуа и Генриха Наваррского, двор к-рых расположился в Нераке. 28 февр. 1579 г. усилиями Екатерины Медичи был подписан Неракский договор, по условиям которого гугеноты получили возможность возводить культовые здания в тех местах, где было разрешено протестант. богослужение. Гугенотам на срок 6 месяцев передавались 15 крепостей. Нежелание возвращать их стало формальным поводом для ***7-й религиозной войны***. Военные действия начал принц де Конде, который из-за противостояния католиков так и не вступил в управление Пикардией. 29 нояб. 1579 г. он захватил укрепленный г. Ла-Фер в Пикардии. Весной следующего года с армией выступил Генрих Наваррский (он подчеркивал, что выступил не против короля, а в защиту мирных договоров, к-рые были нарушены врагами, прежде всего герцогом Анжуйским и Гизами). 29 мая 1580 г. Генрих Наваррский осадил и взял Каор. Бои на улицах, где защитники города возвели баррикады, продолжались 5 дней. Военные действия развернулись в основном на юго-западе, в Дофине и Пикардии. Однако перевес был на стороне католиков: войска короля отвоевали Ла-Фер (12 сент. 1580), принц де Конде бежал в Германию. При посредничестве герцога Анжуйского 26 нояб. 1580 г. был заключен мир во Фле в Перигоре. Эдикт примирения, подписанный месяцем позже, повторял условия договоров 1577 и 1579 гг.

Мирную передышку прервала внезапная смерть 29-летнего герц. Франциска Анжуйского (10 июня 1584), брата и предполагаемого наследника бездетного Генриха III. По франц. правилу престолонаследия («фундаментальный закон») после смерти короля корона должна была перейти 1-му принцу крови Генриху Наваррскому. Но он был гугенотом, что противоречило др. «фундаментальному закону» Франции: король должен быть защитником католич. Церкви и врагом еретиков.

31 дек. 1584 г. в Жуанвиле по инициативе герц. Генриха де Гиза было подписано соглашение о создании новой Католической лиги, которая должна была защищать интересы «истинного» наследника франц. престола — кард. Карла Бурбона, сохранившего в отличие от других членов своей семьи приверженность католич. вере. Испан. кор. Филипп II обещал оказывать Католической лиге финансовую поддержку. Король пытался маневрировать, вновь сделав попытку возглавить лигу: он отменил все эдикты, выпущенные в пользу гугенотов, запретил отправление протестант. богослужения в королевстве и лишил Генриха Наваррского прав на престол (Немурский эдикт, июль 1585). Этот начальный период ***8-й религиозной войны*** получил название «война трех Генрихов» — Генриха III Валуа, Генриха Наваррского и герц. Генриха де Гиза — за корону Франции. Против короля Наварры выступила армия под командованием герц. Анн де Жуайёза, «миньона» Генриха III. Но в битве при Кутра (20 окт. 1587) войска Генриха Наваррского разбили католиков, герцог Жуайёз погиб. 24 нояб. Генриху де Гизу удалось разгромить войска наемных нем. рейтаров, которые должны были соединиться с армией гугенотов. Упоенный победами герцог де Гиз не скрывал своих претензий на престол: его сторонники утверждали, что Гизы являются прямыми потомками имп. Карла Великого и, следов., у них прав на франц. корону не меньше, чем у Валуа. Попытка короля запретить Гизу приехать в Париж (для этого в город были введены войска) привела к восстанию — т. н. дню баррикад (12 мая 1588). Король бежал из столицы, а Париж приветствовал Генриха де Гиза как спасителя страны и католич. веры. Генрих III не получил поддержки и от Генеральных штатов, собравшихся в Блуа (окт. 1588). По приказу короля герцог де Гиз был убит в королевском замке Блуа (дек. 1588), однако и сам король во время осады Парижа 2 авг. 1589 г. погиб от руки монаха-доминиканца Жака Клемана, сторонника Католической лиги.

Генрих Наваррский, единственный законный претендент на престол, стал королем Франции, но его мало кто признавал законным правителем. Ему пришлось вплоть до 1598 г. «отвоевывать» страну. Он успешно вел военные действия против Католической лиги, одержал ряд побед, в т. ч. при Арке (1589) и при Иври (ныне Иври-ла-Батай, 1590). В апр.— сент. 1590 г. он осадил Париж и держал столицу в голодной блокаде (помощь парижанам оказали испан. войска). В 1591 г. король взял Шартр и Нуайон. В нояб. 1591 г. началась осада Руана (длилась до апр. 1592). Постепенно вокруг короля росло число сторонников, включая представителей католич.

духовенства, хотя это означало неподчинение булле папы Римского *Сикста V* (1585–1590), согласно которой отлученный от Церкви еретик лишался права занять франц. престол (1585). После того как прелаты-роялисты «ознакомили короля с католическими догматами», он в 1593 г. торжественно отрекся от протестант. веры. В янв. 1594 г. Генриху IV сдались города Мо, Орлеан, Бурж, Экс (ныне Экс-ан-Прованс), в февр.— Лион. 27 февр. 1594 г. в Шартре состоялась коронационная церемония. 22 марта король без боя вступил в Париж как законный монарх (подробнее см. в статьях *Генрих IV, Католическая лига;* о снятии церковного отлучения см. в ст. *Климент VIII*). Путем длительных переговоров и обещаний новых привилегий было достигнуто соглашение с бывш. союзниками — гугенотами (подробнее см. в ст. *Нантский эдикт*). Подписание Нантского эдикта, урегулировавшего положение гугенотов во Франции, завершило Р. в. Эдикт не был примером религ. толерантности. Однако, требуя политического подчинения подданных, гос-во впервые делало религию предметом личного выбора. Это расширение социальной опоры монархии несомненно свидетельствовало об усилении и укреплении королевской власти (см.: *Jouanna.* 2002).

Характер Р. в. Трудно отрицать преимущественно религ. характер столкновений католиков и гугенотов во 2-й пол. XVI в. во Франции: протестанты захватывали мон-ри, разрушали церкви, уничтожали иконы и фрески, выбрасывали мощи святых; католики, выступая против гугенотов, боролись с еретиками, отступниками от Бога, к-рые своим существованием разрушали «мистическое тело» Французского королевства, ставя препоны буд. спасению душ. Историки отмечают в Р. в. переплетение религиозных, политических и социальных факторов. Оценки Р. в. с течением времени менялись. В сер. XIX в. религ. противостояние рассматривалось как конфликт между «консервативными» католиками и «прогрессивными» протестантами, защитниками свободы и религ. терпимости (Ж. Мишле). Во 2-й пол. XIX в. в предводителях гугенотов, как и в лидерах Католической лиги, стали видеть представителей феодальной реакции, недовольных усилением абсолютизма и централизованной монархии (И. В. Лучицкий). Для исследователей XX в. характерны поиски социальной составляющей конфликта. А. Озе (1866–1946) считал Р. в. «религиозной революцией», которая объяснялась сквозь призму социальных и экономических факторов: гугеноты — предпролетариат, «народные классы», выступавшие против церковной десятины, олигархии консулов в городах, фискального гнета. Др. франц. историк, А. Друо (1886–1955), опираясь на тот факт, что протестантизм получил распространение прежде всего в городах, считал движущей силой Р. в. противоречие между 2 фракциями городской верхушки — «первой буржуазией» (представители этой группы владели высшими судебными, адм. и финансовыми должностями) и «второй буржуазией» (купцами, чиновниками среднего уровня — адвокатами, прокурорами, нотариусами). Последние считали себя незаслуженно обделенными властью и выступали как истинные борцы за веру, претендуя на то, чтобы встать во главе своего города. В историографии 70–80-х гг. XX в. интерпретационная схема Друо не была полностью отвергнута, но она корректировалась в исследованиях, основывавшихся на локальном материале (Париж — работы Дж. Г. М. Салмона, Р. Десимона, Э. Барнави (подробнее см. в ст. *Католическая лига*); Лимузен — работы М. Кассана (*Cassan.* 1996); Нормандия — работы Д. Николса (*Nicholls.* 1980); юг Франции — работы Ж. Гарриссон (*Garrisson-Estèbe.* 1980) и т. д.). Достигнутый к этому времени консенсус в определении природы Р. в. заключался в трактовке конфликта как реакции структур традиц. общества на стремительные успехи франц. абсолютизма, деформировавшие эти структуры.

В кон. XX в. усилилось влияние тех историков, к-рые подчеркивали именно религ. составляющую, призывая к изучению личного религ. опыта участников событий. Д. Крузе отметил в XVI в. рост эсхатологических ожиданий и страхов. Человек был обеспокоен не столько неизбежностью собственной смерти и не только личным спасением, но и ожиданием неминуемого конца света. Сквозь призму этих панических настроений историк по-новому взглянул на основные события XVI в., предложив вполне стройную интерпретацию развития франц. абсолютизма и событий Р. в. (*Crouzet.* 1990). Для работ Т. Ванегфелена главным является восстановление «пережитого религиозного опыта» (le vécu religieux). С т. зр. исследователя, социально-экономические или социально-политические интерпретации религ. выбора игнорируют самое главное — религ. выбор каждого человека (*Wanegffelen.* 1997).

Для совр. исследований характерно плюралистическое отношение к интерпретации социальных причин Р. в. Историки не просто отдают предпочтение тому или иному подходу, но отталкиваются от принципиальной установки на множественность толкований исследуемого феномена.

Ист.: Док-ты по истории гражданских войн во Франции, 1561–1563 / Ред.: А. Д. Люблинская. М.; Л., 1962; Édits des guerres de religion / Éd. A. Stegmann. P., 1979; Док-ты по истории Франции сер. XVI в.: Начало Религиозных войн (1559–1560) / Публ.: Т. П. Воронова, Е. Г. Гурари; ред.: А. Д. Люблинская; общ. ред.: В. В. Шишкин. М., 2013. (Прил. к ж. «Ср. века»; 7).

Лит.: *Лучицкий И. В.* Католич. лига и кальвинисты во Франции: Опыт истории демократического движения во Франции во 2-й пол. 16 в.: (По неизд. источникам). К., 1877. Т. 1; *он же.* Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции. СПб., 2011; *Garrisson-Estèbe J.* Protestants du Midi, 1559–1598. Toulouse, 1980; *Nicholls D.* Social Change and Early Protestantism in France: Normandy, 1520–1562 // European History Quarterly. L., 1980. Vol. 10. N 3. P. 279–308; *Constant J.-M.* Les Guise. P., 1984; *idem.* Les Français pendant les guerres de Religion. P., 2002; *Turchetti M.* «Concorde ou tolérance?» de 1562 à 1598 // RH. 1985. Vol. 274. N 2(556). P. 341–355; *Crouzet D.* Les Guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion, vers 1525 — vers 1610. Seyssel, 1990. 2 vol.; *idem.* Dieu en ses royaumes: Une histoire des guerres de religion. P., 2008; *Benedict Ph.* «Un roi, une loi, deux fois»: Parameters for the History of Catholic-Protestant Co-existence in France, 1555–1685 // Tolerance and Intolerance in the European Reformation / Ed. O. Grell, B. Scribner. N. Y. etc., 1996. P. 65–93; *Cassan M.* Le Temps des guerres de Religion: Le cas du Limousin (vers 1530 — vers 1630). P., 1996; *Wood J.* The King's Army: Warfare, Soldiers, and Society during the Wars of Religion in France, 1562–1576. Camb. etc., 1996; *Wanegffelen T.* Ni Rome, ni Genève: Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle. P., 1997; Histoire et dictionnaire des guerres de religion / Éd. A. Jouanna e. a. P., 1998 [Библиогр.: P. 1407–1477]; *Jouanna A.* Être «bon Français» au temps des guerres de Religion: Du citoyen au sujet // Conflits, politiques, controverses religieuses: Essais d'histoire européenne aux 16e–18e siècles / Éd. O. Elyada, J. Le Brun. P., 2002. P. 19–32; *eadem.* Le Saint-Barthélemy: Les mystères d'un crime d'État. P., 2007; *Уваров П. Ю.* Что стояло за Религиозными войнами XVI в.?: От социальной истории религии к «le vécu religieux» и обратно // Французский ежег., 2004: Формы религиозности в XV — нач. XIX вв. М., 2004. С. 3–38; *Holt M.* The French Wars of Religion, 1562–1629. Camb., 2005²; *Le Roux N.*

Un régicide au nom de Dieu: L'assassinat d'Henri III (1er août 1589). P., 2006; *idem.* Les guerres de religion, 1559–1629. P., 2009 [Библиогр.: P. 569–583]; *Carpi O.* Les guerres de religion, 1559–1598: Un conflit franco-français. P., 2012; Религиозные войны во Франции XVI в.: Новые источники, новые исслед., новая периодизация / Авт.-сост.: Ю. Досси, В. Шишкин. СПб.; М., 2015; *Daussy H.* Le parti huguenot: Chronique d'une désillusion (1557–1572). Gen., 2015²; *Foa J.* Le tombeau de la paix: Une histoire des édits de pacification (1560–1572). Limoges, 2015.

Н. И. Алтухова, П. Ю. Уваров

РЕЛИ́ГИЯ, система взглядов и практик, миропонимание, основанное на религ. *вере*. Среди Р. выделяют политеистические (Р. многобожия) и монотеистические (Р. единобожия — авраамические; см. *Монотеизм*); мировые (*христианство, ислам, буддизм*) и национальные (*иудаизм раввинистический, индуизм, конфуцианство, даосизм, синтоизм* и др.); «мертвые» (не имеющие последователей в наст. время, напр. Р. Ханаана, Др. Греции, Др. Рима) и «живые» (имеющие последователей в наст. время); теистические (см. *Теизм*), пантеистические (см. *Пантеизм*) и нетеистические; традиционные (оказавшие значительное влияние на развитие отдельных народов и цивилизаций) и нетрадиционные (*новые религиозные движения*); Р. *Откровения* и т. д. Изучением Р. занимается *религиоведение*.

История термина. *Этимология.* Существует 2 основные версии происхождения термина «религия». Первая восходит к Цицерону, к-рый производил слово «religio» от глагола «relegere» — «перечитывать», «вновь собирать», «снова обсуждать», «вновь обдумывать» (*Cicero.* De natura deorum. II 72). Комментируя толкование Цицерона, И. А. *Ильин* отмечал, что его ценность заключается в особом акценте на чувстве ответственности, в т. ч. коллективной, которая рождается при соприкосновении со сферой духовного (*Ильин.* 1993. Т. 1. С. 56).

Второй версии придерживался христ. писатель *Лактанций,* считавший, что существительное «religio» могло быть образовано от глагола «religare» — «связывать», «привязывать», и в соответствии с этой этимологией называл Р. «узами благочестия с Богом», определяя ее как союз человека и Творца (*Lact.* Div. inst. IV 28). Идею Лактанция о Р. как о богочеловеческом союзе развивал блж. *Августин* Аврелий в трактате «Об истинной религии». Он толковал наличие вычленяемой приставки «re-» со значением повторного действия как указание на то, что Р. есть восстановление некогда утраченной связи с Богом (*Aug.* De ver. rel. 55). Подобная трактовка Р. впоследствии нашла поддержку у мн. христ. богословов и мыслителей.

В трудах древнеримских авторов. Большинство античных писателей использовали термин «religio» для обозначения обрядовых норм, к-рые необходимо исполнять для благополучного существования общества. В значениях «благочестие», «добросовестность» термин встречается в произведениях Цицерона, Тита Ливия, Марка Теренция Варрона. Для рим. лит-ры дохрист. эпохи понятие Р. было связано также с душевным и эмоциональным состоянием человека, испытывающего чувство долга, благоговейного страха перед богами или переживающего внутренние борения. В таком контексте, в частности, термин «religio» встречается у рим. писателя Плавта, для героев к-рого «religio» становится силой, побуждающей засомневаться в ранее принятом решении и изменить жизнь (в сочинениях «Купец», «Куркулион»). В близком значении («совесть») понятие «religio» встречается также в произведениях Теренция. Плиний Старший употреблял это понятие для описания благоговейного чувства людей, боящихся оскорбить богов (см., напр.: *Plin. Sen.* Natur. hist. V (1 G)).

В латинских переводах Священного Писания. В лат. переводах ВЗ, выполненных блж. *Иеронимом Стридонским,* а также в их позднейших редакциях термин «religio» используется в основном для передачи греч. слов νόμος (обычай, установление, законоположение, закон — Исх 12. 43; Числ 19. 2) или νόμιμος (установленный обычаем, предписанный законом — Лев 7. 36; 16. 31), что соответствует древнеевр. *ḥōq* (закон, правило, установленный порядок). Однократно (Исх 12. 26) встречается как перевод греч. λατρεία (служение, труд; древнеевр. *ʿăḇōdā*). В иных подобных контекстах вместо слова «religio» используются понятия «cultus» или «ritus».

В НЗ лат. термин «religio» обычно соответствует греч. термину θρησκεία (богопочитание — Деян 26. 5; Иак 1. 27; Кол 2. 18), а производное от него прилагательное religiosus используется для перевода слов εὐλαβής (богобоязненный, осторожный — Деян 2. 5), εὐσεβής (благочестивый, набожный, праведный — Деян 10. 2) и σεβόμενος (от σέβομαι — быть благочестивым, почитать — Деян 13. 50).

В трудах раннехристианских латинских авторов. Раннехрист. писатели (Лактанций, свт. *Амвросий* Медиоланский, блж. Августин) в основном следовали новозаветному употреблению термина «religio» — в значении «богопочитание», «благочестие», «благоговение». Лактанций вслед за Цицероном называл Р. одним из проявлений разумности человека: «В самом деле, только человек наделен разумностью, чтобы единственный он постигал религию» (*Lact.* De ira Dei. 7. 6). Свт. Амвросий Медиоланский использовал термин «religio» в значении «священный трепет», «опасение», «совесть» (в сочинениях «О вере», «О тайне Господнего воплощения» и др.). В целом христ. писатели и мыслители пытались христианизировать понятие Р., сделав акцент на необходимости соответствия внешней организации богопочитания внутреннему содержанию жизни человека, внешних форм благочестия — вере.

Особенности религиозного мировоззрения. Ряд признаков отличает религ. мировоззрение от философского или научного. Оно основано на убежденности в существовании духовного мира и в возможности выстраивания человеком отношений с этим миром, включает в себя мифологию, вероучительные положения, взаимосвязанные с ними этические нормы и модели поведения, а также находит выражение в культовой практике.

Вера в существование духовного мира. В разных Р. представления о духовном мире могут сильно отличаться друг от друга. В одних религ. традициях духовный мир может мыслиться как созданный и возглавляемый Единым Богом (напр., в христианстве, иудаизме или исламе), в других — как совокупность множества духов (напр., в синтоизме), в третьих может пониматься как особая, непознаваемая и неописываемая, реальность (напр., *нирвана* в буддизме). Мировоззренческие системы, к-рые утверждают непознаваемость духовного мира и автономность существования вселен-

ной в деистическом духе, в конечном счете перестают быть «религиозными» в собственном смысле слова, приближаясь скорее к философии или к бытовому агностицизму (на этом основании степень «религиозности» буддизма остается предметом постоянных дискуссий). Вера в существование духовного мира предполагает разграничение профанного (обычного, обыденного) и сакрального (священного) пространств. Это проявляется, напр., в архитектурном облике храмовых зданий и проч. культовых сооружений; в стремлении к использованию в богослужениях особого языка, отличного от языка повседневного общения. Актуализация веры в существование духовного мира происходит прежде всего в опыте общения с ним. Духовный опыт является первичным по отношению к иным элементам религиозности и представляет собой внутренние переживания человека, выходящие за рамки обычного (привычного) состояния сознания и нередко сопровождающиеся ощущением приобщения к вечному и выхода за границы времени и пространства. Отправной точкой для появления той или иной религ. традиции служит опыт ее основателя. В результате осмысления этого опыта впосл. развивается комплекс доктринальных и этических идей.

Религиозная мифология. В широком смысле миф (греч. μῦθος — речь, слово, повествование, сказание, предание) представляет собой определенный взгляд на мир и ценностную парадигму, представленную в форме нарративов, повествующих символическим и образным языком о ключевых событиях бытия мира (в этом смысле мифы бывают не только религиозными). Указывая на сакральную реальность, религиозный миф утверждает относительность обычного (профанного) бытия, объясняет устройство мира, его происхождение, а также конечную цель его существования, устанавливает причинно-следственные связи между явлениями действительности. Будучи способом упорядочения сложной для познания реальности, религ. миф предлагает осмысление жизни посредством языка символов, образов. Прот. С. Н. *Булгаков* называл миф «орудием религиозного ведения» (*Булгаков*. 1994. С. 61). Благодаря приобщению к сакральному и «вневременности» мифа человек, с одной стороны, погружается в события «во время оно», в некое «правремя», т. е. время ключевых для цивилизации событий, а с другой — через это получает объяснение совр. состояния вещей и видит перспективы будущего, находясь, т. о., в «системе разных уплотненностей времени» (*Лосев*. 2001. С. 113).

Вероучительные положения. На основании соответствующих мифологических сюжетов выделяют неск. вероучительных разделов: космологический (происхождение вселенной (космогония), богов (теогония) и человека (антропогония), принципы мироустройства); амартологический (источник существования греха или несовершенства в мире); сотериологический (опыт преодоления несовершенства, ограниченности человеческой личности и проблем мироздания); эсхатологический (представления о конечной судьбе материального мира и участи человечества). Последний (эсхатологический) аспект вероучения нередко имеет яркие космогонические черты, поскольку выявляет буд. способы и формы бытия мира, т. е. описывает его создание на новых основаниях.

Этические нормы и культовая практика. В религ. мировоззрении содержится определенная совокупность норм поведения, проявляющихся в деятельности (в т. ч. культовой) и в мотивации действий, основанных на данном мировоззрении. Напр., Декалог (Исх 20. 2–17), евангельские *заповеди блаженства* (Мф 5. 3–12) и вся *Нагорная проповедь* Иисуса Христа являются ядром нравственного учения христианства. Для ислама нравственные нормы имеют во многом прецедентный характер и задаются, в частности, примерами из жизни пророка *Мухаммада,* которые нашли отражение в сборниках *хадисов,* составляющих *Сунну.* В буддизме эту же роль выполняет *Виная* — 1-я часть священного канона (*Трипитаки*), определяющая правила бытия общины и ее членов. Поступок, отвечающий моральным требованиям, зафиксированным в соответствующих авторитетных религ. текстах, воспринимается представителями конкретной Р. как должный и похвальный, а противоречащий этим требованиям — как порицаемый и отторгающий человека от сообщества единоверцев. Наряду со специфическими кодексами моральных норм в религ. традициях имеются общепринятые обрядовые действия (так, в христ. конфессиях в той или иной форме существует литургическая практика, включающая по крайней мере совершение таинств *Крещения* и *Евхаристии*).

Подходы к пониманию Р. В XIX–XX вв. в рамках совр. научного дискурса оформились неск. подходов к пониманию и изучению Р. При всем разнообразии методов и условности границ между ними в качестве основных подходов выделяются теологический, философский, психологический и социологический.

Теологический (конфессиональный). Данный подход базируется на живой религ. вере и религ. практике. Наиболее видными представителями этого направления являются Э. П. В. Трёльч, Н. Сёдерблум, свящ. П. А. *Флоренский,* К. Л. Р. Отто, прот. С. Булгаков, С. Л. Франк, Ильин, П. Л. Бергер, К. *Барт,* Г. *Кюнг.* Теологические определения Р. возможны только в авраамических Р. (христианство, ислам, иудаизм), в которых существует учение об Откровении как источнике религиозной традиции. Особенностью теологического подхода является крайний субъективизм, поскольку каждый исследователь, обладая религ. опытом, приобретенным в рамках своей традиции, предлагал определение, к-рое в предельном смысле могло быть отнесено лишь к данной религ. традиции. Определения подобного рода исходили из понимания Р. как связи с Единым истинным Богом. Использование такого определения проблематично в применении к целому ряду религ. традиций (напр., к буддизму, шаманизму и др.). Даже среди представителей одной авраамической традиции отсутствует единодушная готовность признать возможность богообщения не только в проч. религ. традициях, но в иных конфессиях своей Р.

Философский. В основании философского взгляда на Р. лежит принцип критического осмысления религ. традиции, попытка посмотреть на нее «извне», вне связи с личной верой, без отсылки к божественному Откровению и без соотнесенности с к.-л. религ. структурой (Церковью, сангхой, уммой и т. п.). Р. становится предметом философского осмысления в XVIII в. Серьезная разработка религ. проблематики была

предпринята в нем. классической философии, в частности И. *Кантом* в его труде «Религия в пределах только разума». При этом Р. рассматривается философами как один из элементов человеческой культуры и помещается в один ряд с искусством, наукой и т. п. В зависимости от исходных авторских установок и применяемых методов различные философы предлагали свои определения Р., к-рые могли значительно отличаться друг от друга (вплоть до противоположности). Подробнее см. в ст. *Вера* (разд. «Вера в философии»).

Психологический. Данный подход основывается на стремлении определить Р. исходя из представлений о свойствах и функционировании человеческой психики. В связи с тем что психика является важной частью человеческой природы, этот подход иногда именуют биологическим. Сторонники психологического подхода видят в религиозности человека проявление и действие эмоциональной стороны личности, ярких и сильных чувств (страха, благоговения, стыда и т. д.), а также желание осмыслить и структурировать полученный при переживаниях духовный опыт. У истоков подхода, оформившегося в самостоятельное направление исследований в XIX в., стояли работы У. *Джеймса* и В. М. Вундта. Восприятие религии как части культуры, порожденной переживанием общения с Невидимым, легло в основу осмысления Р. в «понимающей психологии» В. *Дильтея,* считавшего возможным исследование сущности Р. только на основании исторического, культурологического и социологического материала. В психоанализе З. Фрейда Р. рассматривается как универсальный коллективный невроз, дающий возможность избежать невроза личного, в условиях двойного давления на сознание: с одной стороны — моральных норм, с другой — природных (прежде всего сексуальных) влечений. В работах Л. Леви-Брюля предлагается понимание Р. как продукта первобытного мышления, к-рому свойственны мистичность и пралогичность, проявляемая, в частности, в особом способе познания вещей и предметов — через чувство сопричастности им (партиципации). Аналитическая психология К. Г. Юнга считает Р. продуктом «коллективного бессознательного», присущего всему обществу в целом и представленному в виде «архетипов», базовых прообразов элементов и категорий бытия. Э. З. Фромм предлагал видеть в Р. любую коллективную мировоззренческую систему, задающую индивиду объекты поклонения и систему смысловых координат. А. Маслоу указывал, что «пиковые переживания» вполне сопоставимы с религ. опытом, получаемым мистиками в моменты духовного озарения. Его идеи были развиты в рамках трансперсональной психологии (С. Гроф, К. Э. Уилбер и др.). Е. А. Торчинов, обобщая накопленный психологический материал, предлагал видеть в Р. развитие трансперсональных переживаний — опыта, получаемого в моменты выхода из обычного состояния сознания, что сопровождается ощущением преодоления границ времени и пространства и приобщения к бесконечному. Близкую позицию отстаивал М. Элиаде. Он предложил понимание Р. с т. зр. «феноменологии сакрального», требовал отказаться от любых сторонних оснований (в т. ч. и психологических) для осмысления Р., утверждал необходимость непосредственного погружения в религ. переживания и оценки их «изнутри», из данных религ. опыта. При этом Элиаде указывал на существование в человеческой природе сверхсознания, дающего саму возможность получения религ. опыта, не сводимого ни к какому другому.

Социологический. Этот подход получил наибольшее распространение в зап. религиоведении. Его сторонники рассматривали функционирование Р. в обществе в различных исторических эпохах и культурах. Одним из основоположников подхода является М. *Вебер,* видевший в Р. механизм, благодаря к-рому общество придает смыслы «социальному действию», что в свою очередь делает возможным рациональное осмысление явлений и предметов мира и моральных норм. Э. *Дюркгейм* полагал, что Р.— важная форма коллективного сознания, существующая в социуме как «единая система верований и практик, относящихся к священным, то есть к отделенным, запрещенным, вещам; верований и практик, объединяющих в одно нравственное сообщество... всех тех, кто им привержен» (*Дюркгейм.* 2018. С. 96–97), или в «общество, члены которого объединены тем, что одинаково представляют себе священный мир и его отношения с профанным миром и выражают эти общие представления в одинаковых практиках» (Там же. С. 91). Т. о., Р. есть действие общественных сил, стоящих выше отдельного человека и объясняющих на языке религ. символов и образов социальную реальность исходя из потребностей социума.

Б. К. Малиновский, разрабатывавший концепцию функционализма, определял Р. как одну из форм общественной культуры наряду с наукой и магией, каждая из к-рых выполняет свою роль в социуме. При этом Р. позволяет человеку побороть страхи, связанные с ощущением собственной смертности и ограниченности, «спасает от капитуляции перед смертью и уничтожением» (*Малиновский.* 1998. С. 54), помогает преодолеть тягостные переживания и несчастья. Этим Р. вносит вклад в нормализацию общественных отношений. В рамках структурной антропологии, созданной К. Леви-Строссом, Р. рассматривалась в качестве одной из символических форм культуры, своеобразным отпечатком, проявлением структуры психики. При этом Р., как и иные формы, отражающие психические структуры (наука, искусство и проч.), воспринимается с учетом конкретных общественно-исторических условий их появления и существования. Осмыслением Р. в рамках структурно-функционального метода занимались также А. Р. Радклифф-Браун, Т. Парсонс и др. Т. Лукман считал Р. природной способностью человека к «трансцендированию», т. е. к выходу за пределы биологического бытия, к-рая вместе с тем «легитимирует» социальные нормы, наделяя их непреходящим смыслом. Р. всегда присуща человеческому сообществу, даже в условиях роста секуляризма и падения авторитета офиц. религ. структур, что приводит к возрастанию роли «невидимой религии», не связанной ни с какими институтами.

Соотношение понятий «христианство» и «религия». В новейшее время среди ряда христ. богословов получила распространение т. зр., противопоставляющая христианство как живую веру и подлинное богообщение Р. как набору формальных установлений и предписаний. Напр., протопр. А. Д. *Шмеман* порицал подход, при котором «христиан-

ство сводят к религии» (*Шмеман.* 2005. С. 265), и даже считал «роковой ошибкой», что «христианство выводят из религии, как «частное» из «общего»» (Там же. С. 442). В зап. теологии получили распространение концепции «безрелигиозного христианства», берущие начало в трудах Барта и Д. *Бонхёффера.* Это разнородное движение объединено идеей «смерти Бога», попыткой осмыслить утрату чувства Божественного присутствия в мире. «Бог» понимается здесь лишь как метафора, описывающая субъективный опыт духовных поисков каждого человека в рамках той или иной традиции. В соответствии с этой концепцией христианство является совокупностью духовных практик, помогающих человеку в личном самосовершенствовании.

Р. и магия. Ряд исследователей неоправданно сближали Р. и магию. В крайних проявлениях это приводило к тому, что Р. выводилась непосредственно из магии в качестве следующего, более цивилизованного этапа развития человеческого сознания. Так, Дж. Фрейзер писал, что «эпоха магии повсеместно предшествовала эпохе религии» (*Фрэзер.* 2010. С. 65). В сознании архаических сообществ религ. представления были тесно переплетены с «естественнонаучными» и магическими. Однако это не означает их родства, а лишь указывает на недифференцируемость областей познания человека архаических культур. Причина, по к-рой магия и Р. нередко воспринимаются как родственные или даже тождественные по природе, состоит в том, что под магией часто понималось явление европ. средневековья, представлявшее собой многосоставный субстрат, к-рый помимо собственно магических понятий включал значительные элементы западнохристианской демонологии, *каббалы* и некоторых оккультных учений. Между тем подобное понимание термина «магия» в собственном его смысле не соответствует действительности. Магия основана на убеждении в существовании скрытых от поверхностного взгляда законов природы, используя к-рые можно эффективно воздействовать на людей, животных или природные явления. Механизм магической «работы» базируется на принципе контакта: воздействия остаточной энергии прекратившегося прямого физического соединения, соприкосновения объектов (контагиозная магия) или по принципу сходства объектов — влияния подобия на первообраз (гомеопатическая магия). Поскольку магия претендует на использование естественных законов бытия мира, она должна рассматриваться как предшественница науки, а не Р.

Лит.: *Fawler Warde W.* The Latin History of the Word «Religio» // *Idem.* Roman Essays and Interpretations. Oxf., 1920. P. 7–15; *Ильин И. А.* Аксиомы религ. опыта. М., 1993. 2 т.; *Булгаков С. Н., прот.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994; *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995; *он же.* История веры и религ. идей. М., 2009. 3 т.; *Малиновский Б. К.* Магия, наука и религия. М., 1998; *он же.* Избранное: Динамика культуры. СПб., 2015; *Фромм Э.* Психоанализ и религия // *Он же.* Иметь или быть? К., 1998. С. 11–81; *он же.* Человек для себя // *Он же.* Бегство от свободы. Человек для себя. Мн., 1998. С. 610–626; Основы религиоведения: Учебник / Ред.: И. Н. Яблоков. М., 2000[3]; Религиоведение / Сост.: И. Н. Яблоков. М., 2002; *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 2001; *Шмеман А., прот.* Дневники, 1973–1983. М., 2005; *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. СПб., 2007; *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 2010; *Вебер М.* Протестант. этика и дух капитализма. М., 2011; *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 2011; *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 2011[3]; *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии. М., 2011; *он же.* Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. М., 2018; *Юнг К. Г.* Психология и религия // *Он же.* Избр. работы. СПб., 2014. С. 61–123; *он же.* Символы трансформации. М., 2017; *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 2015; *он же.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 2015; *Barton Carlin A., Boyarin D.* Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities. N. Y., 2016; *Корытко О. В., прот.* Homo religiosus: На путях поиска истины. М., 2017; *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религ. жизни. М., 2018; *Джеймс У.* Многообразие религ. опыта. М., 2019; *Махлаюк А. В.* Специфика рим. религиозности и семантика концепта «religio» // Вестн. Нижегородского ун-та. Сер. История. 2019. № 3. С. 30–42.

Прот. Олег Корытко

РЕМА́КЛ АРДЕ́ННСКИЙ [Ремакль; лат. Remaclus, Remaglus, Rimagilus] (нач. VII в.— ок. 676, Стабул (ныне Ставло, Бельгия)), св. (пам. зап. 3 сент.), еп.

Источники. Наиболее ранние источники, упоминающие Р. А.: грамота св. Элигия, епископа Новиомага (ныне Нуайон, Франция), в пользу основанного им мон-ря Солемниак (ныне Солиньяк, близ Лиможа, Франция) и грамоты франк. королей Сигиберта III, Хильдерика II, мч. *Дагоберта II* и майордома Гримоальда Старшего в пользу основанных Р. А. мон-рей Касеконгидун (ныне Кюньон), Стабул и Мальмундарий (ныне Мальмеди — все 3 в Бельгии) (между 40-ми гг. VII в. и 691 г.). Как епископ Моза-Траекта (ныне Маастрихт, Нидерланды) Р. А. упоминается в Житии св. Трудона († ок. 693), написанном в кон. VII в. диак. Донатом из Меттиса (ныне Мец, Франция). Первое Житие Р. А. было создано во 2-й трети IX в. (возможно, ок. 840) неизвестным монахом из Ставло (BHL, N 7113). Оно не считается достоверным источником, автор почти не располагал аутентичными сведениями о Р. А., используя гл. обр. агиографические клише, заимствованные из др. Житий, особенно из текстов о святых *Ламберте,* Трудоне и Элигии. Между сер. IX и сер. X в. в Ставло была написана гомилия на праздник Р. А., основанная на 1-м Житии, но содержащая ряд дополнительных сведений о святом и его учениках; 2-е Житие написано по просьбе Веринфрида, аббата Ставло-Мальмеди (954–986), Ноткером, еп. Льежским (972–1008), либо, вероятнее, Херигером († 1007), аббатом мон-ря Лоб. Автор использовал и 1-е Житие, и гомилию, значительно переработав этот материал стилистически, а также добавив многочисленные цитаты из Свящ. Писания, раннехристианских и античных авторов (Горация, Вергилия, Теренция, Тибулла, Цицерона, Саллюстия). Второе Житие практически без изменений было включено в «Деяния епископов Тонгрских, Маастрихтских и Льежских» (кон. X в.), составленные Херигером. Упоминания о епископском рукоположении Р. А., основании Стабула и Мальмундария, смерти Р. А. включены в составленные при Херигере «Лобские анналы».

Житие. Согласно всем Житиям, Р. А. был уроженцем Аквитании. В 1-м Житии приводятся имена его родителей: Альбуций и Матриния. Возможно, автор заимствовал их из античной лит-ры. Там же говорится, что Р. А. в детстве был отдан на воспитание в мон-рь Солемниак, где его наставником был св. Элигий, однако это хронологически невозможно, поскольку св. Элигий основал мон-рь в 638 (по др. версии, в 632) г., будучи мирянином, одним из придворных кор. Дагоберта I. Кроме того, в изданной Элигием грамоте об основании Солемниака Р. А. назван 1-м аббатом обители. Согласно 2-му Житию, Р. А. род. на территории митрополии Битуриг (ныне Бурж), его

наставником был архиеп. св. Сульпиций (624 — ок. 647). Распространенное в лит-ре мнение, что Р. А. воспитывался в мон-ре Луксовий (см. *Люксёй*), основано на том, что св. Элигий поддерживал с этим аббатством тесные связи, ввел в Солемниаке луксовийский устав, а также подчинил Р. А. и его преемников дисциплинарной власти аббатов Луксовия. Вместе с тем Р. А. не упоминают ни *Иона* Орлеанский, ни др. авторы из Луксовия, прямого указания в источниках на его принадлежность к братии этого мон-ря нет. О деятельности Р. А. как аббата Солемниака ничего достоверно не известно, не ясно и почему он покинул Аквитанию и отправился на север, в Арденнский лес. Согласно 2-му Житию, Р. А. был призван к королевскому двору и спустя нек-рое время назначен епископом Моза-Траекта вместо св. *Аманда,* к-рый добровольно покинул кафедру. Он воспитал ряд выдающихся учеников (своего преемника Теодарда, святых Ламберта, Аделина, Трудона и др.) и основал мон-рь в месте под названием Касеконгидун (в 1-м Житии не упом.), однако затем ушел оттуда из-за враждебного отношения со стороны знати. После этого Р. А. построил мон-ри Мальмундарий и Стабул. В VII в. Арденнский лес оставался малонаселенной и слабохристианизированной территорией, однако имел большое стратегическое значение — недалеко располагались важные политические и религиозные центры (Мец, Трир, Кёльн). Грамоты об основании и Касеконгидуна (между 643 и 647), и Мальмундария, и Стабула (648) изданы кор. Австразии Сигибертом III, обители располагались на земле, принадлежавшей королевскому фиску. Важную роль в учреждении мон-рей играл и влиятельный майордом Гримоальд из рода Пипинидов (см. в ст. *Каролинги*). В грамотах об основании мон-рей Р. А. назван аббатом, но в 2 более поздних актах в пользу Ставло-Мальмеди (ок. 648–650) он упоминается уже как епископ. Вопреки агиографической традиции, большинство исследователей с кон. XIX в. полагают, что Р. А. был «монастырским епископом», к-рый управлял лишь своими мон-рями, а не всем диоцезом Моза-Траекта. Возможно, особый статус Р. А. был связан с тем, что Стабул располагался на территории диоцеза Моза-Траекта, а Мальмундарий — диоцеза Кёльна. Нельзя исключить, что Р. А. был диоцезным епископом после отречения св. Аманда (ок. 650) и до назначения еп. Теодарда. Согласно 2-му Житию, Р. А. основал Мальмундарий на месте языческого святилища Дианы, к-рое очистил от демонов. В позднейших легендах он представлен миссионером и назван «апостолом Арденн». Однако в более ранних источниках нет сведений о миссионерской деятельности Р. А. Согласно Житиям, Р. А. умер в Стабуле 3 сент. (год не указан) и был похоронен в ц. во имя св. Мартина. В «Лобских анналах» его смерть ошибочно датирована 693 г. На основании др. источников известно, что Р. А. умер между 671 и 679 гг., вероятно до 23 дек. 676 г. (*Baix.* 1950; *De Somer.* 1968. Col. 97).

Мощи и почитание. Преемник Р. А. на посту аббата Годвин 25 июня 685 г. перенес мощи в новый монастырский собор во имя ап. Петра, поместив в раке у главного алтаря. Почитание Р. А. быстро получило распространение в Ставло. С 748 г. он упоминался в документах в числе святых покровителей мон-ря. К сер. IX в. был составлен 1-й сборник рассказов об исцелениях и других чудесах, совершившихся на могиле Р. А., он пополнялся вплоть до XI в. Во время нападений на Ставло норманнов (881, 885) монахи покидали обитель и укрывали мощи святого. Между 1263 и 1268 гг. мощи Р. А. поместили в саркофаг из позолоченной бронзы. В Новое время они неск. раз обследовались (1610, 1657, 1698). После закрытия мон-ря (1797) реликварий был перенесен в ц. св. Себастьяна в Ставло, где находится ныне. При обследовании останков в 1985 г. было установлено, что они принадлежат мужчине очень высокого роста, умершему в возрасте ок. 60 лет. С IX в. засвидетельствована практика дарения частиц мощей святого др. церквам (в мон-рь *Инден,* мон-рь св. Бавона в Генте, Санкт-Галлен). В 938 г., после длительного периода управления светскими аббатами, общины Мальмеди и Ставло были вновь объединены под упр. аббата Одилона (938–954). Вероятно, в связи с этим событием была создана рукопись, включающая тексты 1-го Жития Р. А., сборник его посмертных чудес, посвященную ему гомилию, а также картулярий мон-ря (Bamberg. Staatsbibliothek. Hist.161). При аббате св. *Поппоне* (1020–1048) в Бамбергскую рукопись были добавлены 2 полностраничные миниатюры, изображающие Р. А. После создания 2-й редакции Жития она вместе с дополненным собранием посмертных чудес Р. А. по распоряжению аббата Веринфрида была переписана в парадный кодекс (Vat. Reg. Christin. Lat. 615).

На протяжении X–XI вв. монахи Мальмеди добивались независимости от Ставло. В 1065 г. при поддержке Аннона II, архиеп. Кёльнского (1056–1075), в Мальмеди был назначен собственный настоятель, главным покровителем мон-ря стали считать мч. Квирина, мощи к-рого были перенесены в обитель в кон. IX в. Однако на Пасху 1071 г. делегация монахов Ставло, взяв с собой мощи Р. А., прибыла ко двору имп. Генриха IV в Льеж и добилась подтверждения объединения обоих монастырей под властью одного аббата. Описания этих событий сохранились в соч. «Триумф св. Ремакла», написанном одним из монахов Ставло.

Главным праздником в честь Р. А. стал день его кончины — 3 сент. В Ставло отмечались также праздники перенесения его мощей (25 июня) и Commemoratio (9 или 10 мая) — память о восстановлении единства с Мальмеди в 1071 г. С IX в. почитание Р. А. засвидетельствовано за пределами Ставло, в Кёльне, позднее также в Реймсе, Трире, Бамберге, Санкт-Галлене и др. Несмотря на популярность культа в Юж. Нидерландах и в Арденнах, имя Р. А. не было включено в Римский Мартиролог. В XXI в. память Р. А. отмечается в Бельгии и Нидерландах. Почитание святого также распространено в Брюссельско-Бельгийской епархии РПЦ. С XIX в. с именем Р. А. связывается паломничество в пещеру близ Кюньона. В иконографии святого наибольшее распространение получила позднесредневековая легенда о том, как волк съел осла, помогавшего Р. А. при строительстве мон-ря, после чего святой заставил работать волка.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 1. P. 692–721; *Herigeri et Anselmi* Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium // MGH. SS. T. 7. P. 180–189; MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 743–749; T. 5. P. 104–111; *Halkin J., Roland C. G.* Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmédy. Brux., 1909. T. 1; Die Urkunden der Arnulfinger / Hrsg. I. Heidrich. Hannover, 2001. S. 51–55; Die Urkunden der Merowinger / Hrsg. T. Kölzer. Hannover, 2001. Tl. 1. N 80, 81, 84; *Ноткер Льежский.* Житие св. Ремакля / Пер.:

М. Р. Ненарокова // ПСЛЛ, X–XI вв. М., 2011. С. 641–662.
Лит.: *Baix F.* L'hagiographie à Stavelot-Malmédy // RBen. 1950. Vol. 60. P. 120–162; *De Somer M.* Remaclo // BiblSS. 1968. Vol. 11. Col. 96–98; *Bayer C.* Remaclus // RGA. 2003. Bd. 24. S. 485–504; *George P.* Aquitaine et le pays mosan: Sur les pas de St. Remacle // Saints d'Aquitaine: Missionnaires et pélerins du haut Moyen Âge / Publ. E. Bozóky. Rennes, 2010. P. 103–126; *Snijders T.* «Obtulisti libellum de vita domni Remacli»: The Evolution of Patron Saint Libelli as Propagandist Instruments in the Monastery of Stavelot-Malmedy, 938–1247 // Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden. Den Haag, 2013. Vol. 128. N 2. P. 3–30; *Schroeder N.* Les hommes et la terre de St. Remacle: Histoire sociale et économique de l'abbaye de Stavelot-Malmedy, VIIe–XIVe siècle. Brux., 2015.

С. Г. Мереминский

РЕ́МЕТА (Велика-Ремета), муж. мон-рь во имя вмч. Димитрия Солунского в Сремской епархии Сербской Православной Церкви. Расположен в вост. части *Фрушка-Горы*, между мон-рями *Грегетег* и *Крушедол*, близ с. Велика-Ремета (бывш. монастырского посада). По преданию, Р. основал серб. кор. Стефан Драгутин (см. *Феоктист*, прп.) в 1286 г. на месте древней обители католич. отшельников (к греч. слову «еремит» (отшельник) возводят название монастыря) ордена паулинов, но скорее всего она возникла в кон. XV — нач. XVI в. Впервые упоминается в 1543 г. в фирмане султана Сулеймана I, регулировавшего имущественные отношения, к 1562 и 1566 гг. относятся упоминания в др. источниках. Согласно записям, в Р. были переписаны в 1560 г. Четвероевангелие (МСПЦ. 336/Шишатовац), а в 1568 г.— мон. Василием, при игум. Зосиме, служебная Минея на сент. (Там же. 152/Велика Ремета; см. *Суботин-Голубовић Т.* Српско рукописно наслеђе од 1557. г. до сред. XVII в. Београд, 1999. С. 169–170). В XVII–XVIII вв. насельники Р. неоднократно посещали Россию для сбора пожертвований: в сент. 1622 и марте 1624 г.— игум. Антоний и иером. Георгий, в дек. 1628 г.— архим. Григорий, «попы» Иоиль и Георгий и дьяк Феодор (Москва — Сербия, Белград — Россия: Сб. док-тов и мат-лов. М.; Белград, 2009. Кн. 1. С. 221–222, 225–227, 229–231), в 1721 г.— иеромонахи Викентий и Арсений (*Димитријевић С. М.* Грађа за српску историју из рус. архива и б-ка. Сарајево, 1922. С. 189–194. (ССКА. 1922. Други разред. Књ. 45)). В 1709 г. в Р. был похоронен митр. Бачский Стефан (Метохиец). В 1716 г. турки сожгли обитель, но она была вскоре восстановлена трудами митр. Карловацкого *Викентия (Поповича)*. Во время австро-турецкой войны 1737–1739 гг. в Р. с ризницей и богослужебными книгами пришли насельники во главе с наместником Михаилом из обители *Раковица*. 14 сент. 1739 г. реметские монахи во главе с наместниками Михаилом и Германом и раковицкие насельники во главе с наместниками Даниилом и Моисеем составили договор об объединении своих обителей (*Руварац*. 1906). 7 дек. 1845 г. реметский игум. Иоанн (Йованович) написал послание к российскому имп. Николаю I, в к-ром рассказал об объединении братии 2 обителей и просил на основании грамоты, выданной российским имп. Петром I Раковице, оказать помощь и Р. (Там же). После 1788 г. здесь нашли укрытие монахи мон-ря *Волявча*. К кон. XIX в. Р. сильно обеднела. В 1878 г. в ней проживали игум. Евлогий (Кузманович), иером. Мефодий (Любинкович), иеродиакон и 7 «душ служителей», а в 1880 г. кроме того же игумена упоминались мон. Исидор (Йованович) и неск. пожилых женщин с детьми, живших в самой обители, а остальные монахи селились по окрестным домам (*Симић*. 2014. С. 618). Р. была обновлена при патриархе Сербском *Георгии* (*Бранковиче;* 1890–1907).

Церковь вмч. Димитрия Солунского (XVI в.) с колокольней (1735). Фотография. 2018

Во время второй мировой войны Р. была разграблена и сожжена. В 1951 г. в келейных корпусах открылся дом отдыха. В 1959 г. была проведена консервация церкви, в 1970 г. устроена часовня в честь Успения Пресв. Богородицы. В 1982 г. восстановлены кровля и купол.

Монастырский комплекс представляет собой прямоугольник из 2-этажных келейных корпусов (1722–1732). В его центре располагается однонефный крестообразный храм (не позже XVI в.) с куполом, на месте притвора в 1735 г. братья Андриевичи возвели 7-ярусную колокольню высотой 38,6 м в барочном стиле (это самая высокая колокольня на Фрушка-Горе, внутри устроена часовня во имя св. Иоанна Предтечи). Фасады церкви в 30–50-х гг. XVIII в. были украшены в барочном стиле, в 1746 г. поставлен новый купол. Стены храма выложены на $^2/_3$ из тесаного камня, верхняя часть и свод — из кирпича (кирпичная кладка была, вероятно, сделана при ремонте в 1722). Оконные проемы оформлены подобно окнам храма мон-ря Крушедол. В 1567–1568 гг. церковь была расписана, фрагменты фресок сохранились в нишах на фасаде (вмч. Димитрий Солунский, сидящий на престоле в военных доспехах) и в алтаре (в диаконнике — Богородица Оранта, а возле жертвенника — Спаситель). Иконостас 1850 г. был утрачен во время второй мировой войны, часть икон хранится в музеях. Престольные иконы были написаны московскими мастерами в 1687 г. Реликвией мон-ря является чудотворная икона Пресв. Богородицы XVI в.

Из Р. происходит портрет российского имп. Петра I (ЭРЖ-2213; холст, масло, 111,5×81 см), свидетельствующий о почитании рус. правителя среди сербов. Согласно монастырской легенде, самодержец прожил здесь 6 недель во время «бегства от стрельцов» и в благодарность за теплый прием подарил монахам свое изображение и предоставил ежегодную субсидию в 300 р., к-рую обитель получала до 40-х гг. XIX в. Однако эта легенда противоречит частично сохранившейся на подрамнике картины записи от 22 мая 1821 г., сообщающей о ее вкладе супругами Павлом и Натальей Панайтович из г. Сремски-Карловци. Портрет находился в настоятельских покоях и подобно иконе являлся предметом поклонения (*Качановский В. В.* Петр Великий в Сербии // ДНР. 1879. Т. 15. С. 17–19). Это произведение привлекло

внимание российских исследователей и при согласии митр. Сербского *Михаила (Йовановича)* и при посредничестве обер-прокурора Синода К. П. *Победоносцева* в 1880 г. было передано в С.-Петербург и вошло в коллекцию Эрмитажа. Изначально считалось, что реметский портрет является работой представителя нем. школы, но впосл. было высказано мнение, что его выполнил серб. мастер, вероятно, с некой гравюры, послужившей образцом и для портрета российского царя кисти голл. худож. Н. Верколье (1-я пол. XVIII в.),— при идентичности композиции и положения фигур, облаченных в сходные костюмы, серб. вариант отличается колористическим решением, рядом деталей и экспрессивно суровым выражением лица самодержца (см.: *Бахарева.* 2017). Хронологически как создание реметского изображения, так и обнаруженные в нем поновления, можно ограничить периодом с 1716/17 (2-е заграничное путешествие Петра I) по 1821 г. В 1881 г. в благодарность за портрет монахи получили из России денежную компенсацию и его копию. В годы второй мировой войны эта копия была изъята усташами, долгое время хранилась в Загребе и впосл. вернулась в Р. (*Симић.* 2014).

Лит.: *[Руварац Д.]* Манастир Раковица и Ремета // Српски Сион. Београд, 1906. Бр. 12. С. 340–343; Манастир Велика Ремета у Срему. Нови Сад, 1940; *Васић П.* Аутори, порекло и значај престоних икона из ман-ра Велика Ремета // Зб. за друштвене науке. Нови Сад, 1961. Књ. 28. С. 79–94; *Милановић-Јовић О., Моровић П.* Фрушкогорски ман-ри. Београд, 1963. С. 24; *Матић В.* Звоник манра Велика Ремета и његови ктитори // ЗЛУ. 1978. Књ. 14. С. 299–323; *он же.* Манастир Велика Ремета. Велика Ремета, 1981. Крушедол, 2009²; *он же.* Архитектура фрушкогорских ман-ра: Касносредњевек. црквене грађевине. Нови Сад, 1984; *Ракић З.* Великореметске иконе из 1687. г. и њихови аутори // ЗЛУ. 1986. Књ. 22. С. 127–146; *Стефановић Д.* Искуство ман-ра Велика Ремета // Фрушкогорски ман-ри: Зб. радова. Нови Сад, 1990. С. 351–356; *Штрасер П.* Ктитори и приложници ман-ра Велика Ремета. Сремски Карловци, 2004; *Ковачевић Д.* Велика Ремета: Прилог за историју ман-ра // Споменица ист. архива «Срем». Сремски Карловци, 2005. Бр. 4. С. 46–57; *он же.* Манастир Велика Ремета у XVIII в. // Там же. 2006. Бр. 5. С. 64–77; *он же.* Велика Ремета: Ман-р св. Димитрија. Сремски Карловци, 2013; *Нинковић Н.* Инвентар ман-ра Велика Ремета из 1896 г. // Споменица ист. архива «Срем». 2009. Бр. 8. С. 169–192; *Симић В.* О портрету Петра Великог из ман-ра Велика Ремета // Три века Карловачке митрополије, 1713–2013: Зб. радова науч. скупа, Сремски Карловци, 1. Нов. 2013. Нови Сад, 2014. С. 611–636; *Бахарева Н. Ю.* «Сербский» портрет Петра I: Проблемы атрибуции // Тр. ГЭ. СПб., 2017. Т. 90: Петровское время в лицах — 2017. Мат-лы науч. конф. С. 71–80.

О. А. Кузеванов

РЕМИ́ГИЙ [лат. Remigius, Remedius; франц. Remi] († 13.01.533 (?)), св. (пам. зап. 13 и 15 янв., 1 окт.), еп. г. Ремы (ныне Реймс, Франция), апостол франков, крестивший франк. кор. Хлодвига I (481/2–511).

Источники. Сохранились 4 письма Р., адресованные кор. Хлодвигу и галльским епископам (CPL, N 1070), и краткая стихотворная надпись на литургической чаше. Автором этой надписи *Гинкмар,* архиеп. Реймсский (845–882), считал Р. (Vita Remigii. 1896. P. 262). Завещание Р. известно в 2 редакциях: краткая приведена архиеп. Гинкмаром в Житии Р. (Ibid. P. 336–340), пространная — каноником Флодоардом Реймсским (*Flodoardus.* Historia Remensis ecclesiae. I 19). Пространная редакция обычно рассматривается как подложная. Краткую редакцию одни исследователи определяли как подлинную (Л. *Дюшен,* А. *Леклерк*), другие оспаривали это мнение (Б. Круш, Т. *Моммзен*). В совр. историографии подлинность краткой редакции считается доказанной (*Lusse.* 1997; *Rouche.* 2003; *Haubrichs.* 2010). *Сидоний Аполлинарий* с похвалой отзывался о сочинениях Р., к-рые впосл. были утрачены (*Sidon. Apol.* Ep. IX 7). Отрывочные сведения о Р., в т. ч. о крещении Хлодвига и о чудесах святого, привел св. *Григорий Турский.* Он упомянул о существовании «книги с его Житием, в которой рассказывается, как он воскресил мертвеца» (*Greg. Turon.* Hist. Franc. II 31). Возможно, именно это Житие имел в виду архиеп. Гинкмар, утверждавший, что некогда существовала «большая книга, написанная старинным почерком», в к-рой подробно рассказывалось о Р., но впосл. эта книга была утрачена (Vita Remigii. 1896. P. 250–253).

Упоминания о Р. содержатся в неск. текстах меровингской эпохи, в т. ч. в послании св. *Ницетия* Треверского (Трирского) и в сочинениях *Венанция Фортуната.* В «Хронике Фредегария», основанной на историческом труде еп. Григория Турского, о Р. упоминается в контексте повествования о кор. Хлодвиге. Рассказ о крещении Хлодвига соответствует повествованию еп. Григория Турского, за исключением нек-рых деталей. Пересказывая эпизод с «суассонской чашей», автор «Хроники...» связал его с разграблением церкви в Ремах и отождествил упомянутого там епископа с Р. (у Григория Турского этих подробностей нет). В Житии св. Ведаста, написанном *Ионой* из Боббио, св. Ведаст представлен как помощник Р., принявший участие в крещении кор. Хлодвига и впосл. назначенный епископом г. Атребаты (ныне Аррас).

Крещение кор. Хлодвига. Миниатюра из Больших французских хроник. 1375–1380 гг. (Paris. fr. 2813. Fol. 12v)

Краткое Житие Р. (BHL, N 7150) сохранилось в многочисленных средневек. рукописях, из которых самые ранние относятся к VIII в. В нем почти нет биографических сведений, не упоминается даже о крещении кор. Хлодвига. Вместо этого в Житии приведены восхваления святого и шаблонные характеристики (усердие в молитве, щедрость к нуждающимся, попечение о пастве и т. д.), а также описано неск. чудес. Вопрос об отождествлении краткого Жития со старинным Житием Р., о к-ром упоминали св. Григорий Турский и архиеп. Гинкмар Реймсский, остается открытым. У исследователей нет единого мнения о датировке краткого Жития; одни считали, что оно было написано вскоре после кончины Р. (до 543 — *Schäferdiek.* 1983), другие датировали его кон. VI в. (Круш), третьи — VIII в. (*Baix.* 1946; *Isaïa.* 2010).

Пространное Житие Р. (BHL, N 7152–7164) было составлено Гинкмаром, архиеп. Реймсским и аббатом мон-ря св. Ремигия (Сен-Реми). Текст сохранился во мн. рукописях, но из-за большого объема и сложной структуры переписчики

нередко его сокращали (старейшая рукопись — Arras. Bibl. municip. 199 (189), кон. X в.). Сочинение архиеп. Гинкмара Реймсского открывается прологом, в котором объясняется, почему не сохранилось старинное Житие. Основной текст состоит из 33 глав: вначале пересказано краткое Житие (с многочисленными дополнениями), затем повествуется о крещении кор. Хлодвига (с экскурсом в историю происхождения франк. монархии) и о дружественных отношениях короля с Р.; последние главы посвящены кончине святого и его посмертным чудесам (включено сказание о перенесении мощей). В конце помещены тексты завещания Р. и надписи на его серебряной раке. Пытаясь создать полное и последовательное жизнеописание святого, архиеп. Гинкмар включил в Житие все известные ему данные из более ранних источников, дополнив их вымышленными деталями и целыми эпизодами. Повествование сопровождается пространными риторическими и дидактическими отступлениями. Основной задачей Гинкмара было упрочить положение Реймсской архиепископской кафедры, которую некогда занимал Р., «апостол франков и наш покровитель». В Житии изложены взгляды архиеп. Гинкмара Реймсского на правильные отношения между монархом и епископами (в качестве образца представлены отношения кор. Хлодвига и Р.) и на положение церковного иерарха в обществе. Др. важные для Гинкмара темы — защита имущественных прав архиепископской кафедры и полномочий архиепископа Реймсского как митрополита и аббата монастыря Сен-Реми.

В следующей стадии развития агиографическая легенда о Р. представлена в «Истории Реймсской Церкви» каноника Флодоарда (сер. X в.). Излагая жизнеописание Р. в соответствии с сочинением архиеп. Гинкмара, реймсский историк, однако, избегал риторического многословия и старался дополнить фактические сведения о святом. Он привел письмо Сидония Аполлинария, пространную редакцию завещания Р., стихотворную надпись архиеп. Гинкмара, цитаты из еп. Григория Турского и др. авторов. Только в сочинении Флодоарда сохранилась эпитафия основателю ксенодохиев Аттолу, в которой упоминалось о Р. (*Flodoardus*. Historia Remensis ecclesiae. I 10–22). Историческое повествование Флодоарда было призвано прославить Реймсскую Церковь, напомнить о высоком статусе и влиянии, к-рыми кафедра обладала при великих предстоятелях — Р. и Гинкмаре. Документы из церковного архива, включенные в труд Флодоарда, содержат ценные сведения о развитии почитания Р. в Реймсе.

Начиная с эпохи Каролингов, образ Р. фигурировал в исторических сочинениях, в литургической поэзии (*Jadart*. 1896), в агиографических сказаниях. Как правило, сведения о Р. черпали из Жития, составленного архиеп. Гинкмаром Реймсским. Наибольшее распространение получили сказания о Р. в «Золотой легенде» Иакова из Варацце; подобные сказания содержались и в др. легендариях. В XIII–XIV вв. были выполнены прозаическое и стихотворное переложения Жития, составленного архиеп. Гинкмаром Реймсским, на старофранц. язык; итал. перевод Жития был издан в 1594 г. во Флоренции. В XV в. реймсский бенедиктинец Николай из Ларисвиллы (вероятно, Лер, деп. Па-де-Кале) составил неск. проповедей о Р. и описание его чудес (BHL, N 7170–7173). Р. посвящена длинная (13 сцен) мистерия в стихах, написанная в 20-х гг. XVI в. В XVII в. появились исторические труды о Р. и его почитании, напр. «Гробница великого св. Ремигия, апостола и покровителя французов» реймсского историка Гийома Марло, аббата мон-ря св. Николая (Реймс, 1647), и «О славе св. Ремигия, апостола франков и пророка» еп. Андре дю Соссе (Туль, 1661).

Жизнь. Сохранившиеся источники не позволяют воссоздать целостную картину деятельности Р. По утверждению агиографов, святой происходил из знатного рода; в кратком Житии названо имя его матери — Целиния, а архиеп. Гинкмар Реймсский упоминает имя отца — «светлейший муж» (vir clarissimus) Эмилий. Завещание Р., в котором перечислены земельные владения епископа и имена его родственников, позволяет рассматривать святого как представителя небогатой провинциальной знати, имевшей владения в городских округах Ремы, Лавдун (ныне Лан) и Свессиона (ныне Суасон). Его брат Принципий и племянник Луп (возможно, сын Принципия) занимали епископские кафедры (утверждение архиеп. Гинкмара Реймсского о том, что они последовательно были епископами в Свессионе, может быть верным; см.: *Schäferdiek*. 1983. S. 260). В завещании упоминаются внучатые племянники (nepotes) Р.— Претекстат Модерат, Аэций, Агатимер и пресв. Агрикола, воспитанник святого, а также внучатая двоюродная племянница Претекстата и другие родственники (диаконисса Илария, Ремигия, Профутур и Профутура). Согласно краткому Житию, еще до рождения Р. некий мон. Монтан предсказал его святость. Противоречивые данные сохранились о том, насколько образованным человеком был Р. Составленные им «речи» (declamationes) получили высокую оценку галльских знатоков словесности, в т. ч. Сидония Аполлинария, к-рый с похвалой отозвался о способностях Р. и советовал ему больше заниматься лит. творчеством. Вероятно, отзыв Сидония был известен еп. Григорию Турскому, к-рый назвал Р. «епископом весьма ученым и особенно сведущим в риторике» (*Greg. Turon*. Hist. Franc. II 31). Однако сохранившиеся письма святого, по мнению исследователей, не содержат признаков выдающегося лит. мастерства.

Согласно краткому Житию, Р. был возведен на епископскую кафедру в возрасте 22 лет и занимал ее 74 года (по Григорию Турскому, более 70 лет — *Idem*. Glor. conf. 78). Этим сведениям можно доверять, т. к. Р. в письме, написанном после смерти кор. Хлодвига (511), упоминал о своем 53-летнем епископском служении (MGH. Epp. T. 3. P. 114). Т. о., он занял кафедру ок. 460 г. В это время окончательно пало рим. владычество в Сев. Галлии, разделенной между франками и рим. военачальником Эгидием, к-рый правил самостоятельно. В сер. 80-х гг. V в. кор. Хлодвиг захватил владения Сиагрия, сына Эгидия, и начал расширять границы Франкского королевства. Сохранилось краткое назидательное письмо Р., адресованное Хлодвигу. Р. убеждал короля прислушиваться к компетентным советникам, и особенно к епископам, помогать слабым, блюсти справедливость и творить добрые дела, чтобы внушать подданным не только страх, но и любовь. Как правило, письмо Р. связывают с победой Хлодвига над Сиагрием (см., напр.: *Schäferdiek*. 1983. S. 262–263; *Halfond*. 2019. P. 34–35), но высказывалось мнение, что

это толкование основано на сомнительном исправлении текста; письмо было написано скорее всего позднее, во время войны Хлодвига с вестготами (*Barrett, Woudhuysen.* 2016).

Важнейшим достижением Р. считается обращение в христианство и крещение кор. Хлодвига. В ранних источниках содержатся противоречивые и не всегда достоверные сведения об этом событии, к-рое впосл. рассматривалось как «рождение» франк. государственности. Согласно еп. Григорию Турскому, к-рому принадлежит самое подробное описание, кор. Хлодвиг принял христианство под влиянием своей супруги, св. *Клотильды,* после победоносного сражения с алеманнами. Получив согласие мужа, Клотильда попросила Р. обучить его основам христ. веры, после чего епископ крестил короля в день Рождества Христова в Ремах. Вслед за королем крещение приняли его родственники и 3 тыс. франк. воинов (*Greg. Turon.* Hist. Franc. II 31). Сомнения в достоверности этого повествования связаны гл. обр. с идеологическим значением, к-рое франк. авторы придавали обстоятельствам крещения кор. Хлодвига. Еп. Григорий Турский представил кор. Хлодвига как «нового Константина», а Р.— как «нового Сильвестра» (отсылка к распространенному преданию о крещении рим. (византийского) имп. *Константина* Великого еп. (папой) Римским *Сильвестром I*). Под сомнение ставится и традиц. дата крещения кор. Хлодвига (25 дек. 496); мн. исследователи относили это событие к более позднему времени. Епископы *Авит* Вьеннский и Ницетий Треверский не упоминали о том, что Р. участвовал в крещении кор. Хлодвига, но это необязательно противоречит свидетельству еп. Григория Турского.

В ранних источниках нет однозначных сведений об отношениях Р. и Хлодвига, в частности о возможном влиянии Р. на политику франк. короля. В завещании Р. упоминал серебряный сосуд, подаренный ему кор. Хлодвигом после крещения. Сохранилось письмо Р. королю с выражением соболезнований по поводу кончины его сестры Альбофледы, к-рая, согласно еп. Григорию Турскому, умерла вскоре после крещения (MGH. Epp. T. 3. P. 112–113; ср.: *Greg. Turon.* Hist. Franc. II 31). Из писем Р. явствует, что он поддерживал кор. Хлодвига и желал ему благополучного правления. Выражая верноподданнические чувства, епископ называл короля хранителем отечества и победителем народов (regionum praesul, custus patriae, gentium triumphator). Впосл. епископы упрекали Р. за то, что он по распоряжению короля рукоположил недостойного кандидата во пресвитеры; в ответ Р. заявил, что епископы не вправе оспаривать это решение, т. к. обязаны своими кафедрами королю, «проповеднику и защитнику веры» (non solum praedicator fidei catholicae, sed defensor — MGH. Epp. T. 3. P. 114). Исследователи отмечали, что Р. не присутствовал на I Аврелианском (Орлеанском) Соборе, созванном кор. Хлодвигом в 511 г., и предлагали различные объяснения этого факта.

Письма Р. свидетельствуют о его сложных отношениях с соседними епископами. После кончины кор. Хлодвига (511) епископы Гераклий Паризийский, Лев (вероятно, Сансский) и Феодосий Автиссиодурский (Осерский) в оскорбительных выражениях предъявили Р. претензию в связи с поведением рукоположенного им пресв. Клавдия, к-рый занимался аферами и присвоил чужое имущество. Р. отказался отвечать за поведение Клавдия, сославшись на волю покойного короля. Самое длинное письмо Р. содержит упреки в адрес Фалькона, еп. Тунгрского (Тонгрского), который присвоил церковь в Мозомаге (ныне Музон), назначил в нее клириков и получал от нее доходы. Р. утверждал, что эта церковь находилась в его юрисдикции (Ibid. P. 115–116). Т. о., сведений о деятельности Р. почти не сохранилось, несмотря на его исключительно долгое служение в сане епископа. Источники не позволяют сделать вывод о том, что он обладал влиянием на франк. политику или пользовался авторитетом среди галльского епископата. Впосл. Р. приписывали восстановление церковных структур на севере Галлии, разрушенных за годы варварских вторжений (ср.: ActaSS. Oct. T. 1. P. 96–99). Иона из Боббио полагал, что Р. назначил 1-го епископа в Атребаты; из Жития св. Медарда можно заключить, что Р. был причастен к основанию епископской кафедры в Торнаке (ныне Турне) (см. ст. *Елевферий*) (*Schäferdiek.* 1983. S. 274–275). Впосл. архиеп. Гинкмар Реймсский приписывал Р. учреждение кафедры в Лавдуне в кон. V — нач. VI в., а Флодоард Реймсский изображал Р. покровителем монашества и наставником св. Теодориха, к-рый по его указанию основал крупный монастырь Сен-Тьерри близ Реймса. Достоверность этих свидетельств остается под вопросом (утверждения архиеп. Гинкмара и Флодоарда скорее всего безосновательны).

В народной памяти Р. остался прежде всего как чудотворец. Согласно краткому Житию, он силой молитвы потушил городской пожар и исцелил слепого, одержимого нечистым духом. Самый пространный эпизод в Житии — рассказ о девочке из знатного рода из Толозы (ныне Тулуза), в которую вселился демон. Родители отвезли девочку в Рим, к гробнице ап. Петра, но там ей было открыто, что ее может исцелить только Р. Девочку привезли в Ремы, и епископ сразу же изгнал демона, но, как только Р. удалился, она умерла. Тогда Р. вернулся и воскресил ее (ср.: *Greg. Turon.* Glor. conf. 78).

Перед кончиной Р. составил завещание, по к-рому бо́льшая часть его имущества отошла Ремской Церкви, его племяннику, еп. Лупу, и его внучатому племяннику, пресв. Агриколе (упом. и др. наследники). Описание имущества Р. позволяет сделать вывод, что он был состоятельным, но не очень крупным землевладельцем. Основную часть имущества составляли 15 земельных участков в Ремском паге, за к-рыми были закреплены колоны и сервы (до 100 чел.). Денежные сбережения, которые насчитывали всего 83 солида, были завещаны церквам, клирикам и бедным (*Jones e. a.* 1957).

Дата кончины Р. неизвестна. По свидетельству архиеп. Гинкмара Реймсского, он скончался 13 янв. (Vita Remigii. 1896. P. 318), но в Иеронимовом Мартирологе указаны др. дни его памяти — 15 янв. и 1 окт., обозначенные как «погребение» святого. Осмотр его мощей (1941) показал, что останки принадлежат очень старому человеку, чье тело подверглось бальзамированию (*Goy.* 1997). Хотя в завещании Р. распорядился похоронить его в базилике святых Тимофея и Аполлинария на пригородном кладбище, впосл. его гробница находилась в небольшом оратории св. Христофора (*Prache.* 1978. P. 7). Чтобы объяснить это противоречие, архиеп. Гинкмар сослался на Божественную волю: незримая

сила заставила носильщиков остановиться возле ц. св. Христофора, где Р. и был похоронен (Vita Remigii. 1896. P. 319–321).

Почитание. После сер. VI в. во франкских источниках появляются упоминания о чудотворной гробнице Р., к-рую посещали паломники. Св. Ницетий Треверский (ок. 560) и впосл. Венанций Фортунат называли Р. в числе галльских святых, от гробниц к-рых исходила целительная сила (MGH. Epp. T. 3. P. 121; *Venant. Fort.* Vita Mart. IV 638). Венанций Фортунат упоминал также об оратории, посвященном апостолам Петру и Павлу, святым Мартину и Р. (*Venant. Fort.* Carm. II 13). Празднование памяти Р. указано в Иеронимовом Мартирологе под 15 янв. и 1 окт.; согласно еп. Григорию Турскому, поминовение святого совершалось «в начале октября» (*Greg. Turon.* Hist. Franc. VIII 21). Без указания даты праздник Р. упоминается и в кратком Житии. Святого рассматривали как основателя патримония Реймсской Церкви и хранителя ее привилегий. Еп. Григорий Турский описал чудо наказания человека, присвоившего церковную землю (*Idem.* Glor. conf. 78), а в более поздних источниках Р. представлен как страж церковных владений. Считалось, что кор. Хлодвиг подарил Р. столько земли, сколько святой мог пройти за день (Vita Remigii. 1896. P. 306–307; *Flodoardus.* Historia Remensis ecclesiae. I 14). Т. о., с деятельностью Р. связывали происхождение земельных владений Реймсской Церкви (*Dévisse.* 1976. Vol. 2. P. 1044–1047). Папа Гормизда якобы назначил Р. своим викарием в королевстве франков, что, по мнению агиографов, доказывало первенствующее положение Реймсской Церкви в Галлии (Vita Remigii. 1896. P. 312; *Flodoardus.* Historia Remensis ecclesiae. I 15).

Вероятно, в VI в. в пригороде Рем была построена базилика во имя Р., где находился саркофаг с его мощами (*Prache.* 1978. P. 7–9). Конкретные сведения о почитании гробницы Р. привел еп. Григорий Турский: гробница была окружена свечами и лампадами, на ней лежал покров, к-рый жители обнесли вокруг города, чтобы защититься от эпидемии (*Greg. Turon.* Glor. conf. 78; упомянутые события произошли в 543 — *Schäferdiek.* 1983. S. 257). Клириков, служивших в базилике, возглавлял аббат (*Greg. Turon.* Hist. Franc. X 19). При храме находились ксенодохии (приюты для бедных, больных и путешественников), о к-рых упоминается в эпитафии Аттолу (*Flodoardus.* Historia Remensis ecclesiae. I 23). В базилике были похоронены мн. преемники Р., к-рые жертвовали храму земельные владения и др. имущество (Ibid. II 5–6; *Depreux.* 1992. P. 122). Подобные дарения делали и знатные миряне, напр. нейстрийский майордом Вараттон (*Flodoardus.* Historia Remensis ecclesiae. 10). Община при базилике, состоявшая из «братьев» и «клириков» под руководством аббата, впервые упоминается в дарственной грамоте 714 г. (Diplomata, chartae, epistolae, leges aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia / Ed. J. M. Pardessus. P., 1849. T. 2. P. 300–301). Преобразование общины клириков в бенедиктинский мон-рь впосл. приписывали архиеп. Тильпину (748–795) (*Flodoardus.* Historia Remensis ecclesiae. II 17). В эпоху Каролингов мон-рь Сен-Реми был подчинен архиепископу, а его владения входили в патримоний Реймсской кафедры (*Hourlier.* 1960. P. 47; *Prache.* 1978. P. 4).

Первоначально почитание Р. было распространено гл. обр. в Ремском диоцезе и среди австразийской знати, тогда как меровингские короли не уделяли ему внимание. Положение изменилось после прихода к власти австразийского рода Пипинидов (Каролингов). Кор. Карломан (768–771) щедро одарил Реймсскую Церковь и завещал похоронить его в базилике Р. (*Hourlier.* 1961). Особое почитание Р. выражал имп. Людовик Благочестивый, к-рый в 816 г. выбрал Реймс местом повторной имп. коронации (*Depreux.* 1992. P. 117–118). По решению Майнцского Собора (813) день памяти Р. был провозглашен одним из обязательных церковных праздников (MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 270), а император подтвердил это постановление (MGH. Capit. T. 1. P. 312). В IX в. поминовение Р. совершалось 13 янв. (день кончины) и 1 окт. (перенесение мощей); эти дни памяти указывались в каролингских «исторических» мартирологах (ActaSS. Oct. T. 1. P. 59–60; *Depreux.* 1992. P. 118–119). В сер. IX в. был составлен оффиций Р., предположительно архиеп. Гинкмаром Реймсским (*Goudesenne.* 1997); в то же время, вероятно, был составлен и проприй мессы в день памяти святого (*Baix.* 1946). Цитаты из более раннего оффиция сохранились в сочинениях Готшалька (*Lambot C.* Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais. Louvain, 1945. P. 454–456). Начиная с эпохи Каролингов, почитание Р. получило распространение не только в Реймсском архиеп-стве, но и в диоцезах Кёльн, Льеж, Майнц, где находились земельные владения Реймсской кафедры (*Bur.* 1997. P. 64); позднее Р. стали почитать в Италии (*Hourlier.* 1954), а затем в Провансе и в Англии (*Prache.* 1978. P. 5). Поминовение Р. совершалось в разные дни, в основном связанные с перенесениями мощей святого (ActaSS. Oct. T. 1. P. 60), но наибольшую известность получил праздник 1 окт., впосл. внесенный в Римский Мартиролог (Ibid. P. 126–128; MartRom. Comment. P. 20–21; *Goudesenne.* 1997. P. 105–106). В современной редакции Римского Мартиролога поминовение Р. указано под 13 янв., но в Реймсе оно совершается 1 окт., а в др. диоцезах Франции — 15 янв.

Распространению почитания Р. активно способствовал архиеп. Гинкмар Реймсский, к-рый составил пространное Житие святого и, вероятно, оффиций. Усилиями архиеп. Гинкмара сложилось представление о Р. как о защитнике и покровителе Реймса и архиепископской кафедры (*Depreux.* 1992. P. 120–121). При архиеп. Гинкмаре было завершено строительство новой базилики в честь Р., заложенной скорее всего при его предшественнике, архиеп. Эббоне; после освящения храма в присутствии епископов-суффраганов и, возможно, кор. Карла Лысого саркофаг Р. установили в новой крипте, а мощи святого поместили в раку, обитую серебряными пластинами с драгоценными камнями (1 окт. 852). Мощи были завернуты в шелковые пелены из вост. тканей, обнаруженные при вскрытии (1941), а аббатиса Альфеида, сестра кор. Карла Лысого, вышила для мощей подушку (*Hourlier.* 1960. P. 48; *Prache.* 1978. P. 11–15; *Depreux.* 1992. P. 114–115). В 882 г., когда Реймсу угрожало нападение норманнов, архиеп. Гинкмар покинул город, взяв с собой раку Р., и вскоре скончался в Эперне. Его преемник Фульк (883–900) велел вернуть мощи в Реймс, где их поместили в кафедральном соборе, т. к. аббатство Сен-Реми находилось

за пределами городских стен. Многочисленные чудеса, которыми сопровождалось перенесение мощей в июне 883 г., описаны в сказании мон. Ротгара (BHL, N 7166; изд.: *Isaïa*. 2009). Лишь через 17 лет архиеп. Геривей (900–922) в присутствии кор. Карла III Простоватого и бургундского герц. Ришара I вернул мощи в Сен-Реми (*Depreux*. 1992. P. 115–117). Но в 926 г., когда Реймсу угрожали венгры, мощи вновь были временно перенесены в город. Постепенно вокруг аббатства сложилось пригородное поселение, которое архиеп. Сеульф (922–925) велел обнести крепостной стеной, а кор. Людовик IV Заморский в 940 г. наделил иммунитетом (*Hourlier*. 1960. P. 50–51; *Prache*. 1978. P. 2–3). К X в. Сен-Реми было одним из крупнейших французских аббатств, но оно по-прежнему оставалось под властью архиепископа. Ок. 945 г. архиеп. Гуго из Вермандуа, надеясь получить поддержку монахов в борьбе против своего соперника, отказался от должности аббата и даровал монастырю самостоятельность, после чего аббатство было реформировано под клюнийским влиянием (см.: *Misonne D.* Gérard de Brogne à Saint-Remi de Reims // RBen. 1960. T. 70. N 1. P. 167–176). В 989 г. архиеп. Арнульф признал юрисдикцию аббата над бургом Сен-Реми.

Аббатство Сен-Реми достигло наивысшего благополучия в XI–XII вв. В 1-й пол. XI в. была построена новая монастырская церковь, один из самых ранних крупных романских храмов Франции (сохр. стены нефа и трансепта; см.: *Prache*. 1978. P. 15–24). Освящение церкви в присутствии многочисленных прелатов и паломников совершил папа Римский *Лев IX* (1049–1054), при этом раку Р. обнесли вокруг города (1–2 окт. 1049); освящение храма и Собор, проведенный затем понтификом, описаны в сказании мон. Ансельма (PL. 142. Col. 1415–1440; ActaSS. Oct. T. 1. P. 176–185; см.: Ibid. P. 117–120). Церковь была перестроена при аббате Пьере де Селе (1162–1181), к-рый возвел новый фасад и стрельчатые своды, а также заменил алтарную часть просторным хором, окруженным деамбулаторием с 5 капеллами; работы были завершены к нач. XIII в. Здание храма без существенных изменений сохранялось до 1918 г., когда оно сильно пострадало от бомбардировки и пожара и было отреставрировано в 30-х гг. XX в. под рук. А. Денё.

Положение аббатства ухудшилось в XIII в., когда оно перешло под контроль короля, а бург Сен-Реми был включен в состав города (*Poussin*. 1857. P. 62–65; *Prache*. 1978. P. 3). После введения режима комменды в 1473 г. и особенно после того, как должность аббата в 1551 г. была присоединена к архиепископской кафедре, мон-рь начал приходить в упадок; его возрождение было связано с включением в 1627 г. в конгрегацию *мавристов*. Архиеп. Робер де Ленонкур (1508–1532) подарил аббатству 10 гобеленов со сценами жизни и чудес святого, которые вывешивали в хоре во время больших праздников (*Poussin*. 1857. P. 222–237; *Weigert*. 2016). По заказу его племянника, кард. Робера де Ленонкура, в 30-х гг. XVI в. была выполнена монументальная гробница-мавзолей для раки Р., украшенная статуями 12 пэров Франции и установленная за главным алтарем (ActaSS. Oct. T. 1. P. 121–122; *Poussin*. 1857. P. 182–185). В 1643 г. ювелиру Антуану Лесписье была заказана новая серебряная рака, в к-рую в 1650 г. вложили старинную раку, изготовленную архиеп. Гинкмаром Реймсским (*Givelet e. a.* 1896). Во время вскрытия в 1646 г. мощи Р. обнаружили нетленными (ActaSS. Oct. T. 1. P. 122–123; *Givelet e. a.* 1896. P. 303–307, 331–333). Почти все средневек. здания аббатства, кроме церкви, были разрушены пожаром в ночь на 16 янв. 1774 г.; на их месте возвели новые сооружения. Во время Французской революции (1789–1799) аббатство было закрыто, церковь передана приходу, в остальных помещениях расположился госпиталь. В окт. 1793 г., в период якобинского террора, гробницу Р. разрушили, а мощи закопали вместе с останками неизвестного солдата. В 1795 г. мощи Р. были опознаны и вскоре возвращены в церковь; с того времени они неоднократно подвергались освидетельствованию, чтобы исключить сомнения в их подлинности (*Cerf*. 1866; *Tourneur*. 1877). В 1824 г. святыню поместили в медную раку, а в 1847 г. восстановили гробницу-мавзолей, использовав при этом уцелевшие статуи. Во время празднования 1400-летия крещения кор. Хлодвига (1896) для мощей Р. изготовили раку из позолоченной бронзы. В 1906 г., после принятия закона об отделении Церкви от гос-ва, кард. Луи Жозеф Люсон велел тайно вывезти мощи в аббатство Маредсу (Бельгия), где они хранились до 1914 г. Святыню вывозили из Реймса во время первой мировой войны, а затем в 1940 г., в период герм. наступления. После возвращения в 1941 г. в Реймс мощи были освидетельствованы при участии историков и медиков (*Goy*. 1997).

Покровитель французской монархии. Совр. исследователи прослеживают связь между почитанием Р. и монархической идеологией, начиная с правления имп. Людовика Благочестивого (814–840). Стремясь обозначить преемственность франк. монархии и напомнить подданным об особом положении франков как «избранного народа», в 816 г. Людовик Благочестивый принял имп. помазание от папы Римского в Реймсе. Он провозгласил Р. крестителем и покровителем «нашего франкского народа», небесным защитником королевства (*Depreux*. 1991; *Isaïa*. 2010). Еще ранее *Алкуин* именовал Р. «учителем франков» (Francorum doctor — см.: *Depreux*. 1992. P. 124), но представление о святом как о просветителе франков сложилось только благодаря усилиям архиеп. Гинкмара Реймсского. В речи, произнесенной во время коронации Карла Лысого в 869 г. в Меце, архиеп. Гинкмар упомянул о крещении кор. Хлодвига и его подданных Р., апостолом франков, и о коронации имп. Людовика Благочестивого. По словам архиеп. Гинкмара, после крещения Р. помазал кор. Хлодвига на царство ниспосланным с небес миром, «которое и сейчас у нас имеется» (Annales Bertiniani / Ed. G. Waitz. Hannover, 1883. P. 104–105. (MGH. Script. Rer. Germ.; 5)). Миро (хризма), чудесным образом явленное для помазания Хлодвига, упоминается и в оффиции Р., к-рый, возможно, также составил архиеп. Гинкмар (см.: *Depreux*. 1991. P. 243–247). Высказывалось мнение, что предание о чудесном мире возникло после обнаружения стеклянного сосуда во время вскрытия гробницы и перенесения мощей Р. в 852 г. (*Oppenheimer*. 1953). Опираясь на прецеденты с кор. Хлодвигом и имп. Людовиком Благочестивым, архиеп. Гинкмар Реймсский претендовал на исключительное право совершать коронацию (помазание) западнофранк. государей: 1 окт. 856 г.,

в день памяти Р., он совершил помазание Юдифи, дочери кор. Карла Лысого, к-рая должна была стать англосакс. королевой; в 869 г. он помазал кор. Карла Лысого, а в 877 г.— его преемника кор. Людовика II Заику. По-видимому, в то время идеи архиеп. Гинкмара Реймсского не получили широкого признания (*Carozzi*. 1997). Однако в каролингских мартирологах Адона Вьеннского и Узуарда Р. был представлен как креститель франков, к-рых отождествляли с населением Западнофранкского королевства (*Depreux*. 1992. P. 112–113). Усилиями архиеп. Фулька, который энергично насаждал идеи своего предшественника Гинкмара, в кон. IX в. окончательно утвердилось представление о Р. как об апостоле франков. Архиеп. Фульк даже добился от папы Формоза подтверждения этого титула Р. (*Flodoardus*. Historia Remensis ecclesiae. IV 2; см.: *Depreux*. 1992. P. 124–129; *Bur*. 1997. P. 57–58). В X в. Р. нередко представляли как покровителя западнофранк. монархии (*Roberts*. 2014) и приписывали архиепископу Реймсскому исключительное право короновать франк. королей и императоров (*Flodoardus*. Historia Remensis ecclesiae. II 19).

Коронации каролингских монархов проводились разными прелатами и в разных местах, но значение Реймса повышалось по мере ослабления Западнофранкского королевства: владения последних Каролингов находились в Реймсской церковной пров.; монархи называли Р. своим покровителем и защитником гос-ва, их обычно хоронили в аббатстве Сен-Реми (*McKitterick R*. The Carolingian Kings and the See of Rheims, 882–987 // Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society: Studies Presented to J. M. Wallace-Hadrill / Ed. P. Wormald. Oxf., 1983. P. 228–249; *Depreux*. 1991; *Bur*. 1997. P. 58–60). Так, в 893 г. кор. Карл III Простоватый был возведен на престол в Реймсе и делал пожертвования Сен-Реми; его супруга Фредеруна была помазана на царство перед мощами Р. и впосл. похоронена в Сен-Реми. Свергнув Карла Простоватого, гр. Роберт I в 922 г. организовал собственную коронацию в Реймсе. Людовик IV Заморский в 936 г. был коронован архиепископом Реймсским в Лане и в 954 г. похоронен в Сен-Реми; там же впосл. похоронили его вдову Гербергу. В Сен-Реми был коронован (954) и погребен (986) их сын Лотарь. Правители из династии Капетингов уделяли меньше внимания почитанию Р., рассматривая как своих покровителей святых Мартина Турского и Дионисия Парижского. Однако они следовали традиции последних Каролингов и принимали помазание в Реймсе или по крайней мере от архиепископа Реймсского. В 999 г. архиепископ получил от папы Сильвестра II привилегию, закрепившую за ним исключительное право короновать франц. монарха (*Jaffé*. RPR. N 3908). В связи с коронацией Филиппа I (1059) архиеп. Гервасий (Жерве де Беллем) высказал претензию на церковное первенство во Франции, опираясь на подложную привилегию папы Гормизды (*Bur*. 1997. P. 65–66). Папа Римский Урбан II отверг притязания архиепископа Реймсского, но признал его право короновать франц. короля, связав эту привилегию с крещением кор. Хлодвига (25 дек. 1089 — *Jaffé*. RPR. N 5415). После этого прерогатива архиепископа Реймсского в основном получила признание. Коронация Людовика VI (1108), проведенная по политическим причинам архиепископом Сансским в Орлеане, стала предметом ожесточенной полемики. Т. о., к XII в. Р. стал рассматриваться как один из важнейших франц. святых — покровителей королевства.

Архиеп. Гинкмар Реймсский в Житии Р. (Vita Remigii. 1896. P. 296–297) и затем каноник Флодоард Реймсский (*Flodoardus*. Historia Remensis ecclesiae. I 13) изложили предание о происхождении чудесного мира: во время крещения кор. Хлодвига клирик, к-рому было поручено принести миро, опоздал, но спустившийся с неба голубь принес в клюве флакон с миром. Это предание получило известность благодаря историческому труду Аймоина из Флёри (ок. 1000). Однако самое раннее упоминание об использовании чудесного мира связано с коронацией Людовика VII, совершённой в 1131 г. папой Римским *Иннокентием II* (*Bur*. 1997. P. 69–70). После этого миро использовалось при каждой коронации, проводившейся в Реймсе. Стеклянный флакон (ампула) с миром, заключенный в реликварий из серебра и золота, хранился в монументальной гробнице Р. в аббатстве Сен-Реми. Перед коронацией аббат (впосл. великий приор) в сопровождении монахов и монастырских вассалов торжественно переносил флакон в кафедральный собор. В 1793 г. представитель Конвента Ф. Ж. Рюль публично уничтожил флакон, но горожане сохранили нек-рые осколки и даже часть содержимого. В 1823 г. остатки флакона и мира поместили в новый реликварий, к-рый использовали во время коронации Карла X (1825). Святыня хранится в резиденции архиепископа Реймсского.

Соч.: MGH. Epp. T. 3. P. 112–116.

Ист.: CPL, N 1070–1073; BHL, N 7150–7173; ActaSS. Oct. T. 1. P. 59–187; *Fredegarius Scholasticus*. Chronicae. III 16, 21 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 98–99, 101; *Ionae* Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis / Ed. B. Krusch. Hannover; Lpz., 1905. P. 309–320. (MGH. Script. Rer. Germ.; 37); *Venant. Fort*. Vita sancti Remedii // *Idem*. Opera pedestria / Ed. B. Krusch. B., 1885. P. 64–67. (MGH. AA; T. 4. Pars 2); Vita Remigii episcopi Remesis auctore *Hincmaro* // MGH. Scr. Mer. 1896. T. 3. P. 239–349; *Flodoardus*. Historia Remensis ecclesiae = *Flodoard von Reims*. Die Geschichte der Reimser Kirche / Hrsg. M. Stratmann. Hannover, 1998. (MGH. SS; 36); Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy: Martyrologe, calendrier, ordinaires et prosaire de la métropole de Reims (VIIIe–XIIIe siècles) / Éd. U. Chevalier. P., 1900; *Richier*. La Vie de St. Remi: Poème du XIIIe siècle / Éd. W. N. Bolderston. L., 1912; *Иаков Воражинский*. Золотая легенда / Пер.: И. И. Аникьев, И. В. Кувшинская. М., 2017. Т. 1. С. 141–143; 2018. Т. 2. С. 369–371; Miracula S. Remigii, episcopi Remensis seculo XIV ex codice Bruxellensi 5538–39 // AnBoll. 1885. T. 4. P. 337–343; Le mystère de St. Remi / Éd. J. Koopmans. Gen., 1997.

Лит.: *Poussin C*. Monographie de l'abbaye et de l'église de St.-Remi de Reims. Reims, 1857; *Cerf Ch*. Authenticité des reliques de St. Remi. Reims, 1866; *Aubert A*. Histoire de St. Remi, 436–532. Chalons-sur-Marne, 1872²; *Tourneur V*. Étude sur les reliques de St.-Remi. Reims, 1877; *Avenay É., d'*. St. Remi de Reims, apôtre des Francs (437–533). Lille, 1896; *Givelet Ch. e. a*. L'ancienne châsse de St. Remi // Travaux de l'Académie nationale de Reims. 1896. T. 97. P. 293–355; *Jadart H*. La vie de St. Remi dans la poésie populaire // Ibid. P. 115–169; *Baix F*. Les sources liturgiques de la Vita Remigii de Hincmar // Miscellanea historica in honorem A. de Meyer. Louvain, 1946. T. 1. P. 211–227; *Oppenheimer F*. The Legend of the St. Ampoule. L., 1953; *Hourlier J*. Extension du culte de St. Remy en Italie // EGreg. 1954. T. 1. P. 181–185; *idem*. Le monastère de St.-Remi de Reims et ses abords au Moyen Âge // Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne. 1960. T. 75. P. 37–56; *idem*. L'affaire de Neuilly-Saint-Front (814–876) // Ibid. 1961. T. 76. P. 61–74; *Jones A. H. M. e. a*. The Authenticity of the «Testamentum S. Remigii» // RBPH. 1957. T. 35. N 2. P. 356–373; *Dévisse J*. Hincmar, archevèque de Reims (845–882). Gen., 1976. 3 vol.; *Prache A*. St.-Remi de Reims: L'œuvre de Pierre de Celle et sa place dans l'architecture gothique. Gen.; P., 1978; *Platelle H., Celletti M. C*. Remigio // BiblSS. Vol. 11. Col. 104–113; *Schäferdiek K*. Remigius von Reims: Kirchenmann einer Umbruchszeit // ZKG. 1983. Bd. 94. S. 256–278; *Depreux Ph*. St. Remi et la royauté carolingienne // RH. 1991.

T. 285. N 2. P. 235–260; *idem.* «Imbuendis ad fidem prefulgidum surrexit lumen gentibus»: La dévotion à St. Remi de Reims aux IXe et Xe siècles // Cah. Civ. Med. 1992. T. 35. N 138. P. 111–129; *Bonne J.-C.* Les ornements de l'histoire: (À propos de l'ivoire carolingien de St. Remi) // Annales: Histoire, Sciences Sociales. P., 1996. T. 51. N 1. P. 37–70; *Bur M.* Aux origines de la «religion de Reims»: Les sacres carolingiens: Un réexamen du dossier, 751–1131 // Clovis: Histoire et mémoire / Éd. M. Rouche. P., 1997. Pt. 2. P. 45–72; *Carozzi C.* Du baptême au sacre de Clovis selon les traditions remoises // Ibid. P. 29–43; *Goudesenne J.-F.* La musique de l'ancien office de St. Remi retrouvée (VIIIe–IXe siècles) // Ibid. P. 103–128; *Goy J.* Les reliques de St. Remi apôtre des Francs // Ibid. P. 649–657; *Lusse J.* A propos du testament de St. Remi // Ibid. Pt. 1. P. 451–467; *Rouche M.* La destinée des biens de St. Rémi durant le Haut Moyen Âge // *Idem.* Le choc des cultures: Romanité, Germanité, Chrétienté durant le Haut Moyen Âge. Villeneuve d'Ascq, 2003. P. 85–105; *Isaïa M.-C.* Retour à Reims: Édition critique de l'«Historia relationis» de Rotgar de Saint-Remi (883–900) (BHL 7166) // Parva pro magnis munera: Études de littérature latine tardo-antique et médiévale offertes à Fr. Dolbeau par ses élèves. Turnhout, 2009. P. 445–491; *eadem.* Remi de Reims: Mémoire d'un saint, histoire d'une église. P., 2010; *eadem.* The Bishop and the Law, according to Hincmar's Life of St. Remigius // Hincmar of Rheims: Life and Work / Ed. R. Stone, Ch. West. Manchester, 2015. P. 170–189; *Haubrichs W.* Testamentum Remigii: Les appellations des servi, coloni et parentes dans le testament de l'évêque St. Remi de Reims // Nouvelle revue d'onomastique. P., 2010. T. 52. P. 155–185; *Roberts E.* Flodoard, the Will of St. Remigius and the See of Reims in the 10th Cent. // Early Medieval Europe. Oxf. etc., 2014. Vol. 22. N 2. P. 201–230; *Barrett G., Woudhuysen G.* Remigius and the «Important News» of Clovis Rewritten // Antiquité Tardive. Turnhout, 2016. T. 24. P. 471–500; *Weigert L. J.* Between Mass and «Mystère»: The Life of St. Remigius and the Ceremonial Function of Choir Tapestries // Europe's Rich Fabric: The Consumption, Commercialisation, and Production of Luxury Textiles in Italy, the Low Countries and Neighbouring Territories (14th–16th Cent.). Farnham, 2016. P. 69–89; *Halfond G. I.* Bishops and the Politics of Patronage in Merovingian Gaul. Ithaca; L., 2019.

А. А. Королёв

РЕМИ́ГИЙ ОСЕ́РСКИЙ [лат. Remigius Autissiodonensis; франц. Remi d'Auxerre] (ок. 841, Бургундия — ок. 908, Париж), монах аббатства св. Германа (Сен-Жермен) в Осере (совр. деп. Йонна, Франция), глава монастырской школы, средневек. богослов, церковный писатель, экзегет, деятель *Каролингского возрождения.*

Жизнь. О детстве и юности Р. О. ничего не известно. К нач. 60-х гг. IX в. жил в мон-ре св. Германа в Осере. Считается, что его учителем в монастырской школе был Хейрик Осерский († ок. 876, по др. данным — ок. 883), возможно также *Луп* из Ферьера (ок. 805 — ок. 862). Указание на Хейрика Осерского как на наставника Р. О. содержится в глоссе на полях рукописи последней четв. IX в. с комментарием Р. О. на богословские сочинения *Боэция* (Eiricus fuit Remigii praeceptor — Bern. Burgenbibl. 510. Fol. 16v). Соответствующая информация встречается также в глоссе к трактату «Десять категорий» в рукописи рубежа X и XI вв. (Heiricus magister Remigii fecit has glossas — Paris. lat. 12929. Fol. 25v) и в «Хронике» *Адемара Шабанского* (Helias autem Heiricum, Heiricus Remigium et Ucbaldum Calvum monachos heredes philosophiae reliquit — *Ademari Cabannensis* Chronicon. III 5 // PL. 141. Col. 30). Луп из Ферьера упоминал о Р. О. в 2 письмах, датированных 861 и 862 гг., как об одном из самых близких для него людей (dilectissimus Remigius — MGH. Epp. T. 6. N 115a; carissimus propinquus Remigius — Ibid. N 116). В любом случае Р. О. получил очень хорошее образование и вошел в узкий круг каролингских эрудитов, искушенных в лат. словесности, имевших вкус к научно-педагогической деятельности, знакомых с философией *неоплатонизма* и обладавших серьезными знаниями в области экзегетики.

Р. О. считается последним и одним из наиболее значительных наставников (наряду с Муредахом (Муретахом) (1-я пол. IX в.), *Гаймоном Осерским* († 865/6) и Хейриком Осерским) в мон-ре св. Германа в эпоху Каролингов. После смерти Хейрика Р. О. возглавил монастырскую школу, где ранее преподавал свободные искусства (см. *Artes liberales*). В 883 г. (по др. данным — в 892) Фульк Почтенный, архиеп. Реймсский (883–900), пригласил его и мон. Хукбальда из аббатства св. Аманда (Сент-Аман-лез-О, ныне на территории Бельгии) (ок. 840–930) для восстановления соборной школы в Реймсе и наставления клириков в свободных искусствах и библейской экзегезе (*Flodoardi* Historia Remensis ecclesia. IV 9 // MGH. SS. Scr. T. 13. P. 574). Среди учеников Р. О. были Сеульф, архиеп. Реймсский (922–925), Герлер, архиеп. Сансский (938–954), а также предположительно Хильдебольд, аббат мон-ря Сен-Мийель (Лотарингия), и Блидульф, архидиак. Мецский.

Вскоре после смерти архиеп. Фулька (900) Р. О. переехал в Париж, где до конца жизни продолжал преподавать, сосредоточившись гл. обр. на диалектике и музыке. Среди его учеников был св. *Одон,* аббат Клюни (927–942), реформатор зап. монашества (см. *Клюнийская реформа*). В поминальной книге соборного капитула Осера сохранилась запись о том, что «монах и выдающийся наставник Ремигий» скончался 2 мая (Remigius monachus et egregius doctor — Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio / Ed. E. Martène, U. Durand. P., 1729. T. 6. Col. 702).

Сочинения. Р. О., как выдающийся эрудит своего времени, пользовался уважением у современников и потомков, хотя он был не оригинальным мыслителем, а скорее умелым интерпретатором и компилятором. В мон-ре св. Германа он продолжал экзегетическую традицию, заложенную ирл. грамматиком Муредахом, а затем развитую Гаймоном Осерским (в отношении библейских текстов) и Хейриком Осерским (в гомилиях и комментариях к текстам классических античных авторов). Р. О. оставил богатое лит. наследие, бóльшая часть его до наст. времени не издана: обширные (в сотни и даже тысячи страниц) комментарии к книгам Свящ. Писания, а также сочинениям лат. языческих и христ. авторов. Будучи прежде всего грамматиком, Р. О. занимался толкованием священных и профанных текстов, при этом рассматривая собственно грамматическую экзегезу в качестве необходимого условия для изучения богословия. Он считается одним из создателей нового типа глоссирования, позволявшего осмыслить языческое лит. наследие в контексте христианской традиции, а затем успешно интегрировать его в процесс преподавания (подробнее о глоссах на Свящ. Писание см. ст. *Катены*).

Сферу интересов Р. О. как глоссатора можно условно разделить на 3 части: богословие, грамматика и классическая литература (обзор его сочинений см.: *Jeudy C.* Remigii Autissiodorensis Opera: Clavis // L'école carolingienne. 1991. P. 457–500). К 1-й группе относятся комментарии к кн. Бытие (Expositio super Genesim. 1999; текст с тем же названием, опубликованный в PL. 131. Col. 53–134, принадлежит не Р. О., а Гаймону Осерскому) и Псалтирь (не издан; текст, опубликованный в PL. 131. Col. 133–844, написан не Р. О.), а так-

же комментированный разбор христианской литургии (Expositio missae. 1589) и глоссы на богословские трактаты Боэция (опубл. фрагменты). Вторую группу сочинений Р. О. составляют комментарии к грамматическим трудам Элия Доната, Фоки, Присциана, Евтихия и св. *Беды Достопочтенного*. Третья группа объединяет комментарии и глоссы к «Утешению философией» Боэция, «Двустишию Катона», поэтические произведения Ювенала, Персия, *Аратора*, Целия Седулия и *Пруденция*. Наибольшую ценность представляет пространный комментарий к сочинению Марциана Капеллы «О бракосочетании Филологии и Меркурия» (De nuptiis Philologiae et Mercurii), сыгравший ключевую роль в накоплении и трансляции знаний по филологии и лингвистике, прежде всего латинской и отчасти греческой.

Спорным является принадлежность Р. О. толкования на Евангелие от Матфея (не опубл.) и глосс к сочинениям Вергилия. По-видимому, не принадлежат Р. О. ранее приписывавшиеся ему глоссы к книгам малых пророков (скорее всего глоссы были составлены Гаймоном Осерским) и к анонимному трактату по логике «Десять категорий» (Decem categoriae; в средние века его автором ошибочно считался блж. *Августин*).

В работе Р. О. использовал труды и комментарии блж. *Иеронима Стридонского*, Сульпиция Севера, еп. *Исидора Севильского*, блж. Августина, Беды Достопочтенного, Флора Лионского, Эриугены Иоанна Скота, Дунгала, Мартина Ланского, Седулия Скота, Гаймона Осерского, Хейрика Осерского, *Рабана Мавра*, *Ангелома*, Адревальда из Флёри, а также имевшиеся в его распоряжении рукописи с анонимными глоссами (напр., к трактатам Беды Достопочтенного «О природе вещей» (De natura rerum) и «О временах» (De temporibus)) и самостоятельные сборники глосс (напр., «Scholica graecarum glossarum»; ок. 860–876/7). Свою задачу Р. О. видел в пояснении «темных мест» (loca obscura) — непонятных грамматических конструкций, незнакомой или редко употребляемой лексики, неологизмов, грецизмов и т. д. В ряде случаев сугубо грамматические комментарии он подкреплял цитатами (с примерами словоупотребления) из различных авторитетных сочинений и даже сопровождал краткими историческими экскурсами. Иногда авторские пояснения существенно превосходили объемом основной текст.

Комментарии Р. О. постепенно оттеснили на задний план мн. комментарии авторов, на к-рых он опирался. Глоссы сохранились в десятках рукописей и оставались востребованными вплоть до конца средневековья. В разное время к ним обращались католич. св. *Фома Аквинский* (в комментариях к Свящ. Писанию), *Гуго Сен-Викторский* (в «Дидаскаликоне»), Джованни *Боккаччо* (в «Генеалогии языческих богов»), Колюччо Салютати (в соч. «О подвигах Геркулеса») и др.

Соч.: Expositio missae // Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum seu Scriptorum ecclesiasticorum / Ed. M. La Bigne. P., 1589. T. 6. Col. 1149–1174; Commentum in Donati Artem maiorem / Ed. H. Hagen // Anecdota Helvetica. Lpz., 1870. P. 219–274. (Grammatici Latini; 8); In Artem Donati minorem commentum / Ed. W. Fox. Lpz., 1902; Commentaire anonyme sur Prudence: D'après le manuscrit 413 de Valenciennes / Éd. J. Burnam. P., 1910; Commentum in Martianum Capellam / Ed. C. Lutz. Leiden, 1962–1965. 2 vol.; Commentariis et Glossis *Remigii Avtissiodorensis:* E codice Valentianense 390 / Ed. M. H. King // *Bedae Venerabilis* Opera. Turnhout, 1975. Pars 6/1: Opera didascalica. (CCSL; 123A); Expositio super Genesim / Ed. B. Van Name Edwards. Turnhout, 1999. (CCCM; 136); Remigiana // Serta mediaevalia: Textus varii saeculorum X–XIII: Tractatus et epistulae / Ed. R. B. C. Huygens. Turnhout, 2000. (CCCM; 171); Excerpta ex *Remigii* Expositione in Paschale Carmen // *Sedulii* Opera omnia / Ed. V. Panagl. W., 2007. P. 316–359. (CSEL; 10).

Лит.: *Huemer J.* Über ein Glossenwerk zum Dichter Sedulius // SAWW. Filos.-hist. Kl. 1880. Bd. 96. S. 505–551; *Rand K.* Johannes Scottus I: Der Kommentar des Johannes Scottus zu den «Opuscula Sacra» des Boethius; II: Der Kommentar des Remigius von Auxerre zu den «Opuscula Sacra» des Boethius. Münch., 1906; *Stewart H. F.* A Commentary by Remigius Autissiodorensis on the «De consolatione philosophiae» of Boethius // JThSt. 1915. Vol. 17. P. 22–42; *Lutz C. E.* The Commentary of Remigius of Auxerre on Martianus Capella // Mediaeval Studies. Toronto, 1957. Vol. 19. P. 137–156; *eadem.* Remigius Autissiodorensis // Catalogus Translationum and Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Wash., 1971. Vol. 2. P. 367–370; Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Münch., 1975. Bd. 1: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung / Hrsg. F. Brunhölzl. S. 486–489, 572–574; *Jeudy C.* Israël le grammairien et la tradition manuscrite du commentaire de Remi d'Auxerre à l'«Ars minor» de Donat // Studi medievali. Ser. 3. Spoleto, 1977. Vol. 18. P. 185–248; *eadem.* Remi d'Auxerre // DSAMDH. 1987. Vol. 13. P. 338–343; *eadem.* Remi d'Auxerre et le livre II de l'«Ars maior» de Donat // La tradition vive: Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de L. Holtz / Éd. P. Lardet. P., 2003. P. 131–142; *Bouhot J.-P.* Les sources de l'Expositio missae de Remi d'Auxerre // REAug. 1980. Vol. 26. P. 118–169; *D'Onofro G.* Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: A proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio // Studi Medievali. Ser. 3. 1981. Vol. 22. P. 587–693; *Marenbon J.* From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages. Camb., 1981; *Frakes J. C.* Remigius of Auxerre, Eriugena, and the Greco-Latin circumstantiae-formula of Accessus ad Auctores // The Sacred Nectar of the Greeks: The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages / Ed. S. A. Brown, M. W. Herren. L., 1988. P. 229–255; L'école carolingienne d'Auxerre: De Murethach à Remi, 830–908 / Éd. D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon. P., 1991; *Rosier-Catach I.* Rémi d'Auxerre face aux étymologies d'Isidore de Séville // L'étymologie, de l'Antiquité à la Renaissance / Éd. C. Buridant. Lille, 1998. P. 81–96; *Atkinson Ch.* Martianus Capella 935 and its Carolingian commentaries // The J. of Musicology. Berkeley (Calif.), 1999. Vol. 17. N 4. P. 498–519; *Петров В. В.* Каролингские школьные тексты: Глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // Философия природы в античности и в ср. века / Ред.: П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2000. С. 530–591; *Krotz E.* Remigius von Auxerre und die «Ars Prisciani» // ALMA(G). 2014. Vol. 72. P. 21–82.

А. И. Сидоров

РЕНА́Н [франц. Renan] Эрнест Жозеф (28.02.1823, Трегье, деп. Кот-дю-Нор, ныне Кот-д'Армор — 2.10. 1892, Париж), франц. филолог-востоковед, историк религий, философ и писатель. В 1838–1841 гг. Р. учился в Малой семинарии при ц. Сен-Никола-дю-Шардонне в Париже, в Большой семинарии св. Сульпиция, сначала в Иси (1841–1843), затем в Париже. С кон. 1843 по 1845 г. Р. охватывают сомнения в истинности христ. вероучения и в своем священническом призвании, в итоге в окт. 1845 г. он покинул семинарию и посвятил себя вост. филологии (*Козлов*. 2012. С. 26–27; о религ. кризисе Р. см.: Там же. С. 27–36). На это решение Р. во многом повлияло знакомство с нем. библейской критикой, особенно тюбингенского направления (см. в ст. *Тюбингенские школы*). В 1852 г. получил докторскую степень. Работал помощником хранителя вост. рукописей в Национальной б-ке в Париже (с 1850). С 1856 г. член Академии надписей и изящной словесности.

В 1860 г. Р. возглавил археологическую экспедицию в Ливан для изучения финик. древностей. Уже во время путешествия Р. создал черновой вариант кн. «Жизнь Иисуса» (1863). В 1862 г., по возвращении с Ближ. Востока, Р. был назначен профессором кафедры еврейского, халдейского и сирийского языков

в Коллеж-де-Франс, но после инаугурационной лекции был временно отстранен от должности. В 1871 г. восстановлен в должности профессора. Член Французской академии (1878), высший офицер Почетного легиона (1888), член АН в Лиссабоне и член-корреспондент С.-Петербургской АН (1860).

Р.— автор многочисленных работ по семитологии, истории религий, философских диалогов и политических трактатов (в них проявляется склонность Р. к позитивизму: познание носит относительный характер, а цель истории — создание более совершенного человека). Его труды по библеистике тематически охватывают всю ветхозаветную историю и историю первохристианства. Р. принадлежат комментированные переводы библейских книг: Иова (1859), Песни Песней Соломона (1860) и Екклезиаста (1881), «Сравнительная история семитских языков» (1855) и дополняющая ее «История израильского народа» (1887–1893). В 1867 г. он инициировал издание эпиграфики «Corpus Inscriptionum Semiticarum».

Р. противопоставлял друг другу индоевропейскую и семитскую семьи языков как выражение 2 противоположных духовных сущностей (их носители 2 расы — арийская и семитская). Концепция Р. базируется на признании древнего Израиля наряду с Др. Грецией главными формирующими началами мировой цивилизации. Симпатии Р. принадлежат грекам, но восхваляет он и евр. мессианскую идею спасения, идеал социальной справедливости и прогресса, религию *монотеизма* и тем самым понятие универсального чистого духа.

«Жизнь Иисуса». В 1863 г. Р. опубликовал кн. «Жизнь Иисуса» (13-е, пересмотренное изд.— 1867; уже в 1864 переведена более чем на 12 языков), которая стала сенсацией и вызвала у европ. публики шок и критические замечания. В предисловии Р. объясняет свой основной историко-синтетический подход и оценивает достоверность источников, использованных в его книге. Он подчеркивает намерение написать биографию Иисуса без всего того, что не получает объяснения в рамках рационализма, прежде всего без «рассказов о чудесах, как истории в соединении с вымыслом, как легенд, полных неточностей, ошибок, систематической предвзятости» (*Ренан.* 1991 (перевод А. С. Усовой). С. 17–18). При этом он осознаёт, что при создании биографии Иисуса ограничиться только «несомненными фактами» также невозможно,— в таком случае «пришлось бы удовольствоваться всего несколькими строками» (Там же. С. 26). Проект требовал от автора богатого воображения в области исторического контекста и психологии.

Работа основана гл. обр. на 4 Евангелиях. Вопреки Д. Ф. *Штраусу,* отрицавшему подлинность Евангелия от Иоанна, Р. допускал нек-рую достоверность традиций 4-го Евангелия. Все канонические Евангелия Р. рассматривает как легендарные биографии, которые написаны на основании воспоминаний и содержат как историческую правду, так и ошибки. Из внебиблейских источников полезным признаётся только сочинение Филона Александрийского. Сходства и различия в евангельских повествованиях Р. объясняет с помощью гипотезы 2 документов — в основу реконструкции жизни Иисуса положены изречения Иисуса и краткие сообщения о Нем в Евангелиях от Матфея и от Марка (последнее должно восходить к воспоминаниям ап. Петра). (В несколько расширенном виде гипотеза представлена в более поздней работе Р. о Евангелиях (1877).) Из всех Евангелий как наименее историчное он рассматривает Евангелие от Луки.

Довольно подробно Р. описывает географию региона, где Иисус род. и был воспитан. Эта среда во многом определила особенность Его проповеди в контексте иудаизма того времени (перевод Е. В. Святловского; *Он же.* 1991. С. 69, 67). Галилея изображается как подобный «земному раю» идиллический сад (Там же. С. 131). Галилейский ландшафт — «колыбель Царства Божия» (Там же. С. 75), именно он оказал решающее влияние на представление Иисуса о Боге как о любящем Отце (Там же. С. 89–90). В отличие от описания Галилеи далее на юг представлена более мрачная картина «печальной Иудеи, словно высушенная жгучим ветром отвлеченности и смерти» (Там же. С. 68) и Иерусалима — «города педантизма, язвительных острот, словопрений, ненавистничества, умственного ничтожества» (Там же. С. 161; ср.: С. 86–87). Христианство, т. о., родилось в Галилее, а евр. схоластика Иерусалима породила талмудическую традицию. В итоге учение Иисуса вступит в конфликт с истеблишментом в Иерусалиме, и это приведет к Его казни.

Первостепенное значение возникшей в Галилее проповеди Иисуса, согласно Р., заключается в том, что Он создал универсальную религию человечества. Основа идеи «исключительной религии, идеи, что на свете есть что-то выше родины, кровной связи, законов» существовала в иудаизме и до Христа, но не была развита в достаточной мере. В проповеди Иисуса о Царстве Божием эта идея заявлена со всей ясностью — любой человек связан с Богом как с божественным Отцом непосредственно (перевод А. С. Усовой; *Он же.* 1991. С. 77), и с самого начала Своей проповеди Иисус определял Свое отношение к Богу именно таким образом.

Каждый человек несет Царство Божие в своем сердце. Сам Иисус, согласно Р., никогда не претендовал на божественность, в проповеди Его личность неотъемлемым образом связана с учением о Царстве Божием. Религия, основанная Иисусом, была «чистым культом... без священства и внешних обрядов, покоящаяся на сердечном чувстве, на послеовании Богу, на непосредственном общении совести с Отцом Небесным» (Там же. С. 110). Утверждая Свой нравственный идеал — Царство Божие, Иисус не рассматривал важные политические вопросы и материальные проблемы. В изображении Р. Он — абсолютный идеалист, «истинный дух Иисуса» будет понят только тогда, когда «абсолютный идеализм... усвоит то начало, что, дабы обладать землею, надо от нее отречься» (Там же. С. 201).

У Иисуса, согласно Р., не было идеи о Боговоплощении (см. *Воплощение*), но Мессией Он себя считал в том смысле, что Он был выше др. людей, и стремился эту идею донести до них. Он убедил людей в том, что совершил чудеса для того, чтобы Его учение получило более широкое распространение.

Европ. интеллектуальная атмосфера того времени способствовала успеху книги Р. Помимо философских идей периода Просвещения и левогегельянства (см. в ст. Г. *Гегель*) неск. научных направлений в 60-х гг. XIX в. решающим образом повлияли на критику традиц. христ. догм, и прежде всего это были дарвинизм

и библейская критика в ее тюбингенском варианте. Простой, элегантный стиль Р. сделал доступными широкой публике идеи автора, а также те знания из области библейской критики, к-рые ранее были известны только узкому кругу интеллектуалов. Обеспокоенность широкой популярностью книги, к-рая подрывала основы традиц. христианской веры, вызвала со стороны католических и протестантских авторов апологетическую реакцию. Против Р. в основном приводятся аргументы из области теологии и исторической критики (в пользу богодухновенности и достоверности евангельских традиций), полемика изобилует журналистской риторикой. Либеральная пресса в свою очередь в полемике с католической реакцией провозглашала Р. иконой свободы слова, подчеркивала глубокую личную озабоченность Р. вопросом религ. истины (см.: *Priest.* 2015).

В России интеллектуальный климат в 60-е гг. XIX в. характеризовался, с одной стороны, определенной офиц. либерализацией (введение университетского устава 1863 г., земская реформа 1864 г., открытие множества школ — см. соответствующий разд. в ст. *Россия*), с др. стороны, ростом радикализации интеллигенции, распространением в этой среде атеистических, нигилистских и марксистских идей. Несмотря на ослабление цензуры в правление имп. *Александра II Николаевича,* кн. «Жизнь Иисуса» была запрещена церковным цензурным комитетом; власти ставили задачу предотвратить незаконное распространение копий рус. перевода кн. «Жизнь Иисуса» И. Монакова (Жизнь Иисуса: Изд. популярное / Перевод: И. Монахов. Дрезден, 1864. Берлин, 1875[2], 1901[6]). Запрет был неэффективным и сам по себе только способствовал росту интереса к книге, ставшей очень популярной в 60–70-х гг. XIX в. во многих слоях общества (о результатах нелегального распространения ее рукописных переводов см., напр.: *Буткевич Т. И., прот.* Э. Ренан и его новейший рус. критик // ВиР. 1893. Март. Кн. 2. С. 313–332, здесь: С. 314; подробно см.: *Bailey.* 2008). После революции 1905 г. запрет на книгу был снят. Русская версия книги вышла в Киеве (Жизнь Иисуса: Полный пер. с франц. с введ., предисл. и примеч. К., 1905. М., 1990[г]), затем другие русские переводы были опубликованы по меньшей мере 17 издателями (см. в: *Bailey.* 2008).

Как и в Европе, с одной стороны, влияние Р., с другой — полемика с его идеями отмечаются многими критиками у Л. Н. *Толстого* и Ф. М. *Достоевского.* Так, в большинстве критических тезисов в отношении христ. догм Р. и Толстой были согласны, однако имелись и существенные различия, и не только в акцентах и в эстетике. У обоих были разные представления о значении Христа и сущности христианства. Если Р. видел истоки христианства в культе, который сформировался вокруг личности Иисуса, для Толстого сущность христианства была в учении Христа, особенно в *Нагорной проповеди* (ср.: *Philipp H.* Tolstoj und die protestantische Bibelwissenschaft // ZTK. 1957. Bd. 64. S. 80–95; *Matual D.* Echoes of Renan's «Vie de Jésus» in Tolstoi's «Soedinenie i Perevod Chetyrekh Evangelii» // SVTQ. 1981. Vol. 25. N 2. P. 84–94; *Idem.* Dostoevsky's Gospel in Tolstoy's Translation // Ibid. 1989. Vol. 33. N 4. P. 365–376) (подробнее см. в ст. Л. Н. *Толстой*). Полемические реакции на идеи Р. исследователи видят в романах Достоевского (*Bailey.* 2008; *Idem.* 2020; *Knapp L.* The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics // Studies in Russian Literature and Theory. Evanston (IL), 1996. P. 60–61; *Кийко Е. И.* Достоевский и Ренан // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1980. Вып. 4. С. 106–122). Идеи книги Р. нашли также отражение в работах представителей русской реалистической школы религиозной живописи кон. XIX в. (В. Д. *Поленов,* Н. Н. *Ге,* И. Н. *Крамской* и др.).

Уже в 60-х гг. XIX в. книга Р., как и ее обсуждение, находилась под цензурным запретом. Так, ее использование свящ. И. С. *Беллюстиным* в работе над кн. «Страстная неделя» стало причиной конфликта автора с митр. *Филаретом (Дроздовым).* Несмотря на противодействие открытому обсуждению книги Р. со стороны церковных и политических властей, мн. рус. богословы осознали необходимость публичной защиты догматического учения от Р. Первыми опровержениями Р. на рус. языке стали переводы зап. католической и протестантской полемической лит-ры (напр.: *[Ульгорн Г.]* Новейшия сочинения о жизни Иисуса Христа / Пер.: А. Точалов // ХЧ. 1867. Янв. С. 56–70; Февр. С. 186–242; Март. С. 376–413; Апр. С. 573–606; *Прессенс Э.* Крит. заметки: «Жизнь Иисуса», соч. Э. Ренана / Пер.: И. Т. Осинин // ХЧ. 1863. Нояб. С. 330–356; 1864. Янв. С. 116–142). К этим ранним работам также относится текст правосл. автора, бывш. римокатолич. кард. Р. Ф. Гетте «Réfutation de la prétendue «Vie de Jésus» de M. E. Renan» (P., 1863, 1864[2]; рус. пер.: 1-е изд.: Опровержение на выдуманную «Жизнь Иисуса» сочинения Э. Ренана с тройственной т. зр. библейской экзегетики, исторической критики и философии / Пер.: К. Тимковский. СПб., 1864–1866; 2-е изд.: Э. Ренан перед судом науки, или Опровержение известного соч. Э. Ренана «Жизнь Иисуса», основанное на выводах из Библии и рассматриваемое с т. зр. ист. критики и философии. М., 1889, 1909[3]). Критика в основном сводится к тому, что Р. как историк не опирается на свидетельства источников, восходящих к очевидцам событий, но основывает свои заключения на философской системе XIX в.; поэтому чудеса у него исключаются как не соответствующие опыту. К этому же времени относится статья еп. Иринея (Орды) (Апологетическая и полемическая лит-ра на Западе против соч. Ренана «La Vie de Jésus» // ТКДА. 1864. № 9. С. 78–160). Автор подчеркивает, что отрицание чудес Р. со ссылкой на эмпирический опыт (ставшее нормой для модернизма) в перспективе всего человеческого опыта выглядит отклонением от нормы и может быть выражено в терминах психического расстройства (ср. также: *Пясковский Н. Я.* Опыт согласования нек-рых разностей в повествованиях евангелистов о первом дне Воскресения Христова и критич. заметка о теории визионерства и галлюцинаций Штрауса, Ренана и др. с т. зр. совр. психиатрии // ХЧ. 1891. № 3–4. С. 278–303).

С 1892 по 1894 г. в ж. «Богословский вестник» вышел ряд апологетических статей проф. МДА М. Д. Муретова против книги Р. (издание книги Муретова было задержано до 1907 из-за того, что автор подробно цитировал текст Р.). Отмечая, что Р., вместо того чтобы делать выводы на основании научного анализа свидетельств источников и полемизировать с другими исследователями, использует для своих заключений художественно-эстетический метод,

опирается в основном на субъективные суждения (*Муретов*. 1892. № 12. С. 398). Муретов признаёт и то, что Р. свободен от типичной для зап. теологической традиции схоластики и от тюбингенской критики (допускает историческую ценность Евангелий значительно выше, чем в нем. отрицательной школе) (Там же. С. 395). Автор критиковал Р. по 3 основным направлениям (Там же. 1893. № 4. С. 76–77): в отношении учения о Богочеловеке (субъективизму католич. папизма, следствием к-рого и является реализм Р., и протестант. идеализму противопоставляется учение о правосл. соборности — Там же. 1893. № 4. С. 108); в отношении оценки достоверности Евангелий (историческими признаются описания географического и культурного контекстов событий, неисторическими — выводы о личности Иисуса — Там же. № 10. С. 80–82) и представления о невозможности чудес (которое оценивается как субъективное, отвергающее понятие о Церкви как о мистическом теле Христа и, т. о., о достоверности евангельских свидетельств чудес — Там же. С. 107).

Несколько апологетических статей было издано прот. Т. И. *Буткевичем,* который стал свидетелем широкого распространения взглядов Р. в России во всех слоях общества. Одна из первых его публикаций посвящена критике Р. Муретовым (*Буткевич*. Э. Ренан и его новейший рус. критик // ВиР. 1893. № 1. С. 313–332) и принижению у Р. роли методов исторической науки в пользу романтической фантазии (Там же. С. 322–326). Буткевич также автор неск. книг о «Жизни Иисуса» Р. (*Он же*. Э. Ренан и его соч. «Жизнь Иисуса». М., 1904; *Он же*. Взгляд Ренана на чудеса и пророчества в евангельской истории. Х., 1904). Отвержение Р. возможности чудес не имеет под собой философского основания, в этом отношении более осмыслена даже позиция немецких отрицательных критиков.

Ряд философов и богословов признавали необходимость публичного обсуждения книги Р. Страх перед распространением его идей, по мнению православного философа В. Ф. *Эрна,* нельзя признать обоснованным (*Эрн В*. Значение «Жизни Иисуса» // *Аггеев К., Эрн В. Ф*. О Ренане. СПб., 1907. С. 2–10, здесь: С. 3–5). Путь к преодолению его влияния — в открытом общественном обсуждении «Жизни Иисуса» (Там же. С. 10). Истинное значение книги Р. в том, что она является документом, демонстрирующим психологическое состояние европ. общества XIX в., в к-ром господствовал интеллектуальный скептицизм (Там же. С. 8). Иногда влияние взглядов Р. могли объяснять тем, что его книга — документ о состоянии общества, еще не полностью отказавшегося от ценности христ. идей (напр.: *Виноградов В. П*. Иисус Христос в понимании Ренана и Гарнака. Серг. П., 1908. С. 113; ср.: *Моравский М*. Тайна влияния Ренана / Рус. пер. с польского: И. Д Соболевский. Вильна, 1901). Причины широкого распространения идей Р. в европ. интеллектуальной публике в том, что Р. выражает суть своего века — религ. равнодушие есть следствие внутренней тревоги по поводу религ. вопросов.

Богословская полемика вокруг идей Р. в России в целом подытожена в работе богослова Н. М. *Боголюбова* «Образ Иисуса Христа в «Жизни Иисуса» Э. Ренана и Д. Штрауса» (Чернигов, 1912; см. также: *Антоний (Храповицкий), митр*. О книге Ренана с новой точки зрения. Х., 1917; *Он же*. Нравственное учение Правосл. церкви: Изложено при критич. разборе учений гр. Л. Н. Толстого, Вл. С. Соловьёва, Римско-католич. церкви и Э. Ренана. N. Y., 1967).

В светской публицистике доминировало мнение о том, что Р.— религ. мыслитель, а «Жизнь Иисуса» — выражение его религ. чувства, «освобождение» христианства от церковной догмы (см.: *Николаев Г*. Предисловие // *Ренан Э*. Антихрист / Пер.: Г. Николаев. Л., 1991. С. 8); именно это обусловило его большую популярность в российском обществе. Тем не менее нек-рые авторы отмечали в подходе Р. к религ. вопросам подчинение всех его интересов эстетике (Н. Н. Страхов, кн. С. Н. Трубецкой). Во многих рецензиях, вышедших до и после публикации 12-томного рус. издания собрания сочинений Р. (К., 1902), автора рассматривали как серьезного ученого, хотя «Жизнь Иисуса» не всегда относили к научным текстам. Некоторые критиковали философские темы и аспекты лит. жанра, затронутые в работах Р. Так, тема «Ренан и материализм» стала центральной, напр., в полемике литературных критиков Страхова и Н. К. Михайловского в 70-х гг. XIX в. Страхов видел в Р. мыслителя, понимавшего роль художественно-эстетических методов в исследовании истории и написавшего глубоко религ. книгу со светской т. зр. (*Страхов Н. Н*. Несколько слов о Ренане // *Он же*. Борьба с Западом в нашей лит-ре. СПб., 1896. Т. 3. С. 41–42; *Он же*. Историки без принципов: Заметки о Ренане и Тэне // *Он же*. Борьба с Западом... 1896. Т. 1. С. 320–346). То, что нравственные темы в истории Иисуса у Р. отступают на 2-й план и теряют остроту, обусловлено тем, что автор делает основной акцент на эстетике оформления целостного образа Иисуса (*Он же*. Несколько слов о Ренане. С. 59–61).

То, что многими у Р. воспринималось как проявление религ. чувства, философ С. Н. *Булгаков* понимал как антирелиг. идею (см.: *Булгаков С. Н*. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 204–205).

Трубецкой рассматривает работы Р. по истории христианства и иудейского народа как эклектическую популяризацию нем. отрицательной традиции, а не как результат научной критики (*Трубецкой С. Н*. Ренан и его философия // *Он же*. РМ. М., 1898. Кн. 3. С. 86–121, здесь: С. 92). Различия между Р. и нем. скептиками подчеркивал также публицист Л. З. Слонимский (*Слонимский Л. З*. Э. Ренан // ВЕ. 1892. Т. 6. Кн. 11. С. 332–352; Кн. 12. С. 757–777). Цель Р. состояла не в том, чтобы разрушить религию, но в том, чтобы очистить ее, освободить христианство от католицизма (С. 773–774). Защитником свободы мысли, возрождающей религ. чувство и очищающей мышление от богословского догматизма, Р. считал С. Ф. Ольденбург (*Ольденбург С. Ф*. Ренан как поборник свободы мысли // Проблемы идеализма / Ред.: П. И. Новгородцев. М., 1902. С. 488–501, см.: С. 493). Религ. мыслителем Р. называет и один из его рус. биографов, лит. критик В. В. Чуйко. Среди достоинств Р., по его убеждению, было то, что научную картину возникновения христианства он сделал доступной и понятной широкой аудитории, при этом вовсе не следуя нем. критической традиции (*Чуйко В. В*. Э. Ренан // Европейские писатели и мыслители. СПб., 1886. Т. 3: Ренан / Ред.: В. В. Чуйко. С. 10; *Он же*. Э. Ренан // ВФиП. 1893. Т. 2(17). С. 1–29, здесь: С. 7).

Некоторые авторы связывали Р. с евр. заговором (о подобных слухах см.: *Слонимский Л. З.* Э. Ренан // ВЕ. 1892. Т. 6(2). Дек. С. 774; см. также: *Буткевич.* 1893. С. 317; *Антоний (Храповицкий).* 1967. С. 370–371). В евр. публицистике, однако, не было единства в оценке того, как относиться к Р., некоторые считали его антисемитом. В кругах российских социал-революционеров широкое распространение со ссылкой на Р. получила идея о том, что проповедь Христа была направлена на защиту интересов угнетенных слоев общества, а Сам Он рассматривался как политический мученик, бросивший вызов эксплуататорскому религ. аппарату (*Bailey.* 2001).

Соч.: Histoire des origines du christianisme. P., 1863–1883. Vol. 1–8 (рус. пер.: История первых веков христианства. СПб., 1907. Т. 1–7; М., 2009); La vie de Jesus. P., 1863 (неск. рус. переводов — полный список см.: *Bailey.* 2008; использованные: Жизнь Иисуса: Пер. без всяких сокр. с 19-го пересм. изд. Е. И. Святловского. СПб., 1906. М., 1991 (с послесл. прот. А. *Меня*); Жизнь Иисуса / Пер. А. С. Усовой, ред. А. Н. Веселовский. СПб., 1906. М., 1991); Les Apôtres. P., 1866 (рус. пер.: Апостолы. СПб., 1907); Saint Paul et sa mission. P., 1869 (рус. пер.: Святой. СПб., 1907); L'Antechrist. P., 1873 (рус. пер.: Антихрист. СПб., 1906); Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. P., 1877 (рус. пер.: Евангелия и 2-е поколение христианства. СПб., 1907); L'Église chrétienne. P., 1879; Histoire du peuple d'Israël. 1887–1893. Vol. 1–5 (рус. пер.: История израильского народа. СПб., 1907–1911. Т. 1–5; История израильского народа: В 2 кн. М., 2001); Œuvres complètes. P., 1947–1961. Vol. 1–10.

Пер.: Собр. соч. *Э. Ренана:* В 12 т. К., 1902–1903; Очерки по истории религии. СПб., 1907; Будущее науки. К., 1902. М., 2009[3]; Аверроэс и аверроизм: Ист. очерк. М., 2010; библиографию соч. см.: *Bailey.* 2008.

Лит.: *Михаил (Лузин), архим.* О Евангелиях и евангельской истории: По поводу книги «Жизнь Иисуса», соч. Э. Ренана. М., 1865; *Яхонтов И. К.* Изложение и ист.-критич. разбор мнения Ренана о происхождении евр. единобожия. М., 1884; *[Берсье Е.]* Царское достоинство Иисуса Христа, ответ Э. Ренану и Л. Толстому: (Из Берсье) // ПО. 1889. № 4. С. 778–808; *Геттэ Р. Ф., свящ.* Ренан перед судом науки / Пер. с франц. М., 1889; *Муретов М. Д.* Э. Ренан и его Жизнь Иисуса // БВ. 1892. № 12. С. 391–410; 1893. № 2. С. 284–299; № 4. С. 46–110; № 10. С. 80–110; 1894. № 10. С. 33–66; № 11. С. 230–245; *Годлевский С. Ф.* Ренан как человек и писатель. СПб., 1895; *Каро Э.* Идеи Бога и бессмертия души перед судом новейших критиков: Пер. с франц. Х., 1898; *Михаил (Семенов), архим.* Евангелие мещан: Ренан и его Иисус. М., 1907[2]; *Боголюбов Н., прот.* Э. Ренан и его «Жизнь Иисуса». Х., 1908; *Варлаам (Ряшенцев), архим.* Ренан и его «Жизнь Иисуса». Полтава, 1908[3]; *Gaigalas V. V.* E. Renan and his French Catholic Critics. North Quincy, 1972; *Smolar L.* E. Renan's Interpretation of Biblical History // Biblical and Related Studies Presented to S. Iwry / Ed. A. Kort, S. Morschauser. Winona Lake (Ind.), 1985. P. 237–257; *Bailey H. L.* E. Renan's Life of Jesus and the Orthodox Struggle against the De-Christianization of Christ in Russia, 1863–1917: Diss. Ph. D. Minnesota, 2001; *eadem.* Orthodoxy, Modernity, and Authenticity: The Reception of E. Renan's Life of Jesus in Russia. Camb., 2008 [Библиогр.]; *eadem.* The Public Image of Eastern Orthodoxy: France and Russia, 1848–1870. Ithaca, 2020; *Метель О. В.* Начало науч. изучения религий во Франции: Концепция происхождения христианства Э. Ренана // Вестн. Омского ун-та. 2011. № 3. С. 102–107; *она же.* Проблема происхождения христианства во франц. историографии: Формирование научного подхода: Канд. дис. Омск, 2013; *Козлов С. С.* Э. Ренан: Филология как идеология. М., 2012; *Priest R. D.* The Gospel According to Renan: Reading, Writing, and Religion in 19th-Cent. France. Oxf., 2015; *Moxnes H.* Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the 19th Cent. Historical Jesus. L., 2018.

К. В. Неклюдов

РЕНЕССА́НС [Возрождение; франц. Renaissance; итал. Rinascimento; нем. Wiedergeburt], широкое идейное и художественное движение XIV–XVI вв., эпоха в истории культуры стран Западной и Центральной (т. е. гл. обр. католической, латинской) Европы позднего средневековья и раннего Нового времени. Для Р. характерно исключительное внимание к проблеме человека, стремление к религиозному, нравственному и общественному обновлению (возрождению) человечества в согласии с религиозными (христианскими), философскими и этическими принципами; для их верного понимания и усвоения считалось необходимым обратиться к памятникам древности, как христианским, так и языческим. Культуре Р. свойственен антропоцентризм: основное внимание деятелей Р. было направлено на осмысление феномена человека, к-рый получал разнообразную трактовку в богословских, этических, хозяйственных, политических, социальных и эстетических учениях эпохи. Систему духовных ценностей, связанных с культурой Р. и ориентированных на человека, принято именовать *гуманизмом.* В более узком и конкретно-историческом значении «гуманизм» — это область деятельности тех, кто посвятили себя занятию «науками о человеке» (studia humanitatis): грамматикой, риторикой, поэзией, историей, философией, педагогикой.

В эпоху Р. мн. культурные направления испытали влияние гуманистического мировоззрения и искусства: *схоластика* в сфере богословия, философии, права; готический стиль в архитектуре и изобразительных искусствах; традиции народной культуры; идеологические и художественные явления, связанные с *Реформацией* и *Контрреформацией.* Составлявшее основу Р. возрождение классической древности, т. е. освоение классических языков и греко-рим. духовного наследия, рассматривалось как средство для верного понимания смысла христ. откровения и творений отцов Церкви, для выработки на этой основе собственных ценностных ориентиров и идеалов.

Исторические предпосылки. Культура Р. зародилась и сформировалась в условиях экономического, политического и социального подъема позднесредневек. городов, прежде всего в Центральной и Северной Италии. В добившихся здесь независимости городах, могущественных и богатых, возникла потребность, как показывает умонастроение представителей патрициата и пополанской среды, в такой образованности и культуре, к-рые основное внимание концентрировали бы на человеке, свободном от ограничений, налагаемых сословно-корпоративным строем, на его природе, достоинстве, месте в мироздании, способностях и предназначении. В этих городах была налажена разветвленная система обучения — от низших и средних общих и специальных заведений до ун-тов, оказавшаяся открытой для внедрения в нее и благодаря этому для широкого распространения дисциплин гуманистического цикла (studia humanitatis). Кроме того, в Италии на протяжении всего средневековья ощущалась тесная связь с наследием античной культуры: ее многочисленные памятники, не только письменные, но и вещественные — храмы, гробницы, дороги, скульптуры, утварь, монеты, оружие,— служили постоянным напоминанием итальянцам об их великом прошлом, актуализация к-рого деятелями ренессансной культуры преподносилась как обращение к традициям предков.

Р. и «ренессансы». Ряд ярких явлений средневек. европ. культуры, отдельными чертами близких культуре Р., дает историкам повод говорить о том, что он был предвосхищен в *Каролингском возрождении* (кон. VIII — кон. IX в.), Оттоновском возрождении (сер. X — 1-я пол. XI в.; см. в статьях *Оттон I, Оттон II, Оттон III*), гуманизме шартрской школы (XII–XIII вв.). Для лит-ры

и изобразительного искусства Европы каролингского и оттоновского периодов характерна сознательная ориентация на древние образцы, в частности, подражание Вергилию, Горацию, Теренцию в лат. поэзии, формам античной пластики — в скульптуре; в трудах католич. богословов шартрской школы и близких к ней мыслителей важное место занимала проблема человека, так что в этом течении средневек. схоластики по праву можно находить идейные истоки ренессансного гуманизма. Однако Р. XIV–XVI вв. отличается от подобных «ренессансов» своим универсальным характером: в эту эпоху был осуществлен кардинальный пересмотр системы идеологических координат, теоцентрическая картина мира сменилась антропоцентрической, запечатлевшейся во всех сферах культуры. Деятели Р. XIV–XVI вв. впервые посмотрели на античность как на целое, далеко от них отстоящее, как на ориентир, способный указать направление их идеалам.

Периодизация. Не только в разных странах, но и в разных областях культуры Р. появился и достиг наивысшего развития не одновременно. Становление Р. и наибольший расцвет ренессансной культуры связаны с Италией. Ко 2-й пол. XIII — первым десятилетиям XIV в. принято относить период Проторенессанса. Культура собственно Р. оформилась во 2-й четв. XIV в., прежде всего в лит-ре (итальянские поэзия и проза) и в сфере гуманистической образованности, принципы которой окончательно сложились на рубеже XIV и XV вв. В 1-й пол. XV в. происходило становление ренессансных лит-ры и искусства (живопись, архитектура), гл. обр. во Флоренции; тогда же формировалась ренессансная художественная культура Нидерландов. В сер. XV в. создавались произведения философской и богословской мысли Р. Во 2-й пол. XV в. гуманистическое движение вышло за пределы Италии и получило распространение в странах заальпийской Европы — в Германии, во Франции, в Венгрии, Англии, Польше. Рубеж раннего и зрелого Р. пришелся на посл. треть XV в. Наибольший подъем ренессансной культуры охватил первые 2 десятилетия XVI в.; в научной лит-ре этот период часто именуется высоким Р. В некоторых случаях традиции Высокого Р. сохранялись и позже, напр. в венецианской живописи 2-й трети XVI в., во франц. лит-ре того же времени. До рубежа XVI и XVII вв. продолжался поздний Р. В это время ренессансная культура испытывала сильное влияние со стороны разных реформационных течений, католич. Контрреформации, идеологии крепнущих абсолютистских монархий, однако исход Р. был обусловлен изменением в начале Нового времени всей системы миросозерцания: научной революцией, рационалистической философией, стилем барокко в искусстве и т. д.

История слова и понятия. Деятели Р. видели свою непосредственную задачу, а также отличительную черту того времени в обращении к духовному наследию античности. Франческо *Петрарка* (1304–1374) превозносил «благословенную древность» — «изобретательницу всех достойных искусств» (honestarum omnium artium reperticem) и предрекал наступление времени, когда «Благие души, доблести подруги,/ Заселят мир: он станет золотым,/ Античными творениями полным» (*Петрарка Ф.* Сонеты. М., 1984. С. 129). Джованни *Боккаччо* (1313–1375) считал деятельность Петрарки реставрацией античной словесности, а *Джотто* (1266/67(?) — 1337), по его мнению, своим творчеством «вернул к жизни искусство» (букв.: «вывел на свет» (avendo egli quella arte ritornata in luce)), к-рое до этого в течение мн. лет было мертвым и «погребенным» (*Boccaccio G.* Il Decameron. Vinegia, 1552. P. 262r). Сходным образом оценивал деятельность флорентийских художников, «восстановивших искусство, утерянное и почти угасшее» (quell'arte smarrita e quasi spenta suscitarono), историк и литератор Филиппо Виллани (ок. 1325 — между 1407 и 1409). Особую роль в этом он отводил Чимабуэ (ок. 1240 — ок. 1302), а также Джотто, к-рый «вернул живописи ее древнее достоинство и величайшую славу» (restituì la pittura nella dignita antica, e in grandissimo nome) (*Villani F.* Vite d'illustri fiorentini: Giotto // Croniche di *Giovanni, Matteo e Filippo Villani.* Trieste, 1858. Vol. 2. P. 450). О возвращении к жизни лит-ры (emerserunt studia litterarum) Петраркой и Боккаччо, продолживших дело предшественников Альбертино Муссато и Джери д'Ареццо, к-рые в своих сочинениях ориентировались на античных авторов, писал гуманист Коллюччо Салютати (1332–1406). Он усматривал в этом свойство своего времени (nostro seculo) (*Salutati C.* Epistolario / A cura di F. Novati. R., 1896. Vol. 3. P. 80–84). В тех же словах представлял творчество Петрарки др. гуманист, Леонардо *Бруни* (между 1370 и 1374–1444): опираясь на труды Цицерона, Петрарка «первым в силу дарований его ума познал и вернул к жизни (rivocò in luce) изящество древнего стиля, утерянное и угасшее» (*Bruni L.* Vita di Petrarca // *Idem.* Humanistisch-phil. Schriften / Hrsg. H. Baron. Lpz.; B., 1928. P. 65). Гуманист Маттео Пальмиери (1406–1475) создал пространное восхваление своего века, когда «процветали превосходнейшие дарования, каких не было тысячу лет», разные искусства и науки «были восстановлены, возвращены к жизни... отделаны и доведены до совершенства» (sono rilevate, tornate in luce, e... pulitesi e fatte perfette). Он высказал мысль о том, что «благородные искусства... рождаются (nascere) по причине то ли благоволения, то ли прилежания, то ли постоянного радения о них того, кто восстановил утерянное искусство», а в др. месте заметил, что «утерянные искусства возрождаются, когда в том есть потребность» (naturale è rinascere l'arti perdute quando vuole l'uso) (*Palmieri M.* Vita civile. I / A cura di G. Belloni. Firenze, 1982. P. 43–46). В сходном смысле то же выражение использовал историк-гуманист Флавио *Бьондо* (1392–1463). Подчеркивая преимущества своего века, он находил великую милость Бога в том, что «были возрождены вместе с занятиями прочими искусствами также и в особенности занятия красноречием» (cum caeterarum atrium, tum maxime eloquentiae studia revixerunt.— *Biondo F.* In Italiam illustratam praefatio. Basileae, 1531. P. 293).

Именно слово «возродиться» послужило основой для образования со временем закрепившегося в историографии понятия «Ренессанс». Однако предпочтение перед другими ему было отдано не сразу. Итал. гуманист, филолог и историк Лоренцо *Валла* (1407–1457) замечал по поводу «искусств, наиближайших к свободным, то есть живописи, ваяния, лепки, архитектуры», что «теперь они пробуждаются и оживают вновь» (excitentur, ac reviviscant) (*Valla L.* Elegantiarum latinae linguae libri sex. Lugduni, 1561. P. 13). Итал.

философ, гуманист, основатель флорентийской Платоновской академии Марсилио Фичино (1433–1499) в письме другу Павлу Миддельбургскому, нидерланд. математику и медику, предпочитал говорить о том, что его век «вернул к жизни почти уже угасшие свободные искусства» (liberales disciplinas ferme iam extinctas reduxit in lucem), имея в виду не только грамматику, поэзию, ораторское искусство, но и живопись, скульптуру, архитектуру, музыку, а также «древнее искусство распевать стихи под аккомпанемент орфической лиры». Вместе с тем положению о рецепции достижений античной культуры Фичино дал более основательную историко-философскую трактовку: он предложил рассматривать подобную реставрацию древности как несомненное свидетельство возвращения «золотого века» (seculum aureum) — времени расцвета всевозможных человеческих дарований. Речь, т. о., шла о чем-то значительно большем, нежели возобновление каких-то традиций, искусств, наук: Фичино настаивал на эпохальном культурном перевороте, или обновлении, отчетливо проявившемся, впрочем, не только в приобщении к достижениям древности, но и в новых открытиях (в частности, книгопечатания) (*Ficinus M.* Laudes seculi nostri tanquam aurei ab ingeniis aureis // *Idem.* Opera. Basileae, 1576. Vol. 1. P. 944).

Эта попытка осмыслить культуру своего времени как целое и дать ей имя продолжения не имела. Хотя в XVI в. оформляется термин «Ренессанс», им не обозначают всю тотальность явлений культуры того времени. В 1515 г. *Эразм Роттердамский* (1466 или 1469–1536) в письме Мартину Дорпию (Мартен ван Дорп; 1485–1525), нидерланд. гуманисту и теологу Лувенского ун-та, рассуждал о «возрождении изящной словесности» (si renascantur bonae litterae — *Erasmus Rotterdamus.* Opus epistolarum / Ed. P. S. Allen. Oxf., 1906. Vol. 1. P. 105–109), а Джорджо Вазари (1511–1574), автор «Жизнеописаний наиболее заметных живописцев, ваятелей и зодчих» (1550), говорил о «возрождении» (la rinascità) применительно к искусству или даже только к скульптуре (*Vasari G.* Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori / A cura di R. Bettamini. Firenze, 1973. Vol. 3. P. 512).

Мыслители эпохи Просвещения, видевшие в Р. начало собственной культуры, резко противопоставляли его «темной», «грубой», «варварской» средневек. образованности. Трактуя поэтому Р. не как консервативный переворот, ориентированный на идеалы и достижения прошлого, но как «одну из тех революций, которые совершенно обновляют облик мира», они вместе с тем продолжали писать о «воскресении», «возвращении к жизни» или «преображении» в XV–XVI вв. лит-ры, наук, искусств, нравов, связывая эти явления с захватом турками К-поля и с перемещением значительных культурных сил из Византийской империи в итал. гос-ва. Новым было то, что к эпохе Р. просветители относили упадок христ. веры и появление *атеизма.*

Оформление концепции Р. как особой исторической эпохи, заложившей основы европейской культуры и цивилизации, произошло в XIX в. Г. В. Ф. *Гегель* (1770–1831) дал в «Философии истории» наиболее четкую характеристику достижений Р.: «развитие духа к более высокой форме человечности», что проявилось в «так называемом восстановлении наук, расцвете изящных искусств», в «желании человека изведать мир» (т. е. в открытии Америки и пути в вост. страны) (*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / Пер.: А. М. Воден. СПб., 1993. С. 417–418). Впрочем, Гегель не использовал термин «Ренессанс» для обозначения эпохи, хотя в его время это слово уже звучало в литературных и ученых кругах Европы.

Франц. историк Ж. Мишле (1798–1874) широко применял термин «Ренессанс» в своих лекциях 1840 г., а затем обозначил им эпоху, к-рой был посвящен 7-й том его «Истории Франции» (*Michelet J.* Histoire de France au XVIe siècle. P., 1855. Vol. 7: Renaissance). Эпоху Р. он называл «героическим броском исполинской воли». В качестве важнейших достижений того времени он указал «открытие мира, открытие человека» (la découverte du monde, la découverte de l'homme) (Idem. P. II). Французский историк-позитивист И. А. Тен (1828–1893) в «Философии искусства» предложил еще одно определение Р.— «великий подъем процветания, богатства и духа» (*Taine H.* Philosophie de l'art. P., 1865. Vol. 1).

В трудах Г. Л. Фойгта (1827–1891) «Возрождение классической древности, или Первый век гуманизма» и Я. К. Буркхардта (1818–1897) «Культура Возрождения в Италии», заложивших основы науки о Р., указывается на появление индивидуальности как важнейшего результата культуры той эпохи, индивидуальности, полагающейся на себя, свободной не только от ограничений, налагаемых корпоративным строем средневековья, но и от оков всякого авторитета — церковного, религиозного, морального. Итальянец эпохи Р. преподносился в качестве «первородного сына современной Европы» (*Буркхардт.* 1996. С. 88), т. е. как созидатель новоевроп. культуры, «обнаружившейся тогда в Италии в зачаточном состоянии» (*Фойгт.* 1885. С. 7).

Популяризаторами созданной Фойгтом и Буркхардтом концепции Р. стали крупнейшие философы 2-й пол. XIX в. Ф. *Ницше* (1844–1900) и В. *Дильтей* (1833–1911). В соч. «Человеческое, слишком человеческое» Ницше назвал характерные черты эпохи Р.: «освобождение мысли, пренебрежение авторитетами, победа культуры над изначальной тьмой невежества, восторженное отношение к науке и научному прошлому человечества, освобождение индивидуальности» (*Nietzsche Fr.* Werke. Münch., 1962. Bd. 1. S. 592). Дильтей связывал формирование миропонимания ренессансной эпохи с «естественным развитием новых народностей, подъемом их культуры и улучшением их социальных условий». «Освобождение духа», происшедшее в этот период, обернулось, по Дильтею, «неукротимой силой индивидуальности», к-рую можно обнаружить в новой политике территориальных князей, в чувстве собственного достоинства горожан, в сопротивлении угнетению, в героических образах, запечатленных в произведениях искусства и лит-ры, в научных открытиях. Согласно Дильтею, кроме развития индивидуальности культура Р. с самого начала способствовала обмирщению значительной части духовного багажа и форм интеллектуальной деятельности, прежде входивших в сферу сакрального (*Dilthey W.* Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Lpz.; B., 1914. S. 17–19). В 1-й пол. XX в. понимание Р. как культуры, отражавшей устремления заявившей о своих правах человеческой индивидуальности, к-рая в противовес

христ. трансцендентности утверждала принцип имманентности, отделившись от богословия и секуляризировавшись, нашло отражение в работах итал. философов-гегельянцев и историков Дж. Джентиле (1875–1944) и Б. Кроче (1866–1952).

Исследователи средневек. культуры по-разному реагировали на концепцию Р., представленную в трудах Мишле, Фойгта, Буркхардта и их последователей. Нем. историк искусства Г. Тоде (1857–1920) считал, что гуманизм в качестве движения в области культуры возник еще в XII в. и достиг наивысшего развития в XIII в. в сочинениях католич. св. *Франциска Ассизского;* уже в них исследователь находил «пробуждение сильного чувства индивидуальности». Раздвигая хронологические границы Р., Тоде тем самым подвергал сомнению не только антисредневек. направленность этой культуры, но и ее историческую уникальность. Нем. лингвист и литературовед К. Э. К. Бурдах (1859–1936) отмечал разницу между гуманизмом — явлением литературным и научным, и Р.— определенной исторической культурой. Он отрицал антицерковный и антирелиг. характер этой культуры и видел в ней не выходившую за рамки средних веков реакцию на схоластическую образованность, а ее тягу к рационализму и к универсализму (*Burdach.* 1910). О недопустимости противопоставления Р. и средневековья предупреждал Й. Хёйзинга (1872–1945). По его утверждению, «в самом ренессансном духе черты средневековья были укоренены гораздо глубже, чем это обычно осознают». Соответственно ренессансный гуманизм Хёйзинга трактовал в качестве наследника «средневековой школярской эрудиции», полагая, что он «мало чем отличается от оживления классической латыни, которое можно было наблюдать у Алкуина и его окружения во времена Карла Великого и затем вновь во французских школах XII столетия» (*Хёйзинга.* 1988. С. 355–356).

П. О. Кристеллер (1905–1999) подчеркивал несостоятельность широко распространенного утверждения о том, что «гуманистическое движение было по своей сущности языческим или антихристианским». Он указывал на значительные перемены, произведенные ренессансным движением в культуре, хотя и отмечал, что не стоит «преуменьшать зависимость Ренессанса от средневековой традиции». Кристеллер, в частности, показал, что ренессансный гуманизм своим происхождением был тесно связан как с распространенной в средневек. Италии риторической ученостью, характерной для нотариусов и преподавателей «свободных искусств», так и с развившейся во Франции с XII в. школьной образованностью, к-рая была ориентирована на изучение классической лат. лит-ры. В то же время исследователь отмечал, что именно этот выросший из средневек. корней гуманизм сформулировал ряд общих, фундаментальных для миросозерцания Р. идей, выработал самосознание культуры этой эпохи, связанное среди прочего с обновлением, или возрождением, наук и искусств, а при их посредстве — человека и человечества. Итал. историк философии и культуры Э. Гарен (1909–2004), один из крупнейших исследователей ренессансной культуры, подчеркивал глубину мировоззренческого переворота, осуществленного в эпоху Р. Гуманизм для него больше, чем область деятельности тех, кто посвятили себя занятию науками о человеке,— это, утверждал он, целостное миропонимание, отразившееся во всех сферах культуры того времени.

В России ко 2-й пол. XIX в. сложилось противоположное отношение к Р.— его неприятие, критика и, как следствие, полная переоценка. В лекциях по истории, прочитанных в 1848 г. в Московском ун-те, проф. П. Н. Кудрявцев (1816–1858) упоминал о «религиозном индифферентизме» Р., воспринявшего порочные наклонности, которые господствовали в высших кругах Италии (*Кудрявцев П. Н.* Лекции. Сочинения: Избр. М., 1991. С. 15–17). Однако для последующих оценок этой эпохи значение имели не столько подобные указания на связь Р. с нравственной порчей, сколько высказанные в те же годы в рамках полемики между Ю. Ф. *Самариным* (1819–1876) и К. Д. *Кавелиным* (1818–1885) «скорбное признание несостоятельности человеческой личности и бессилия так называемого индивидуализма» и «недоверие к уединенной и обособляющейся человеческой личности» (*Самарин Ю. Ф.* Соч. М., 1877. Т. 1. С. 38; ответ Кавелина см.: *Кавелин К. Д.* Собр. соч. СПб., 1897. Т. 1. С. 5–95), критика Ф. И. Тютчевым (1803–1873) самовозвеличения, суверенизации и «обожествления человеческого я», на признании претензий к-рого строится, по мнению поэта, «нынешняя цивилизация Запада» (*Тютчев Ф. И.* Полное собр. соч. в стихах и прозе. М., 2000. С. 432–433). В 1866 г. филолог и историк искусства Ф. И. *Буслаев* (1818–1897), исследователь рус. иконописи, писал, что «излишнее развитие западного искусства повредило его религиозному направлению», «способствовало профанации церковного стиля», ведь у зап. живописцев с XV в. вошло в обычай «писать Богородицу по портретам своих жен, знакомых дам и даже любовниц» (*Буслаев Ф.* О литературе: Исслед. Ст. М., 1990. С. 367, 378–379).

Рус. историк лит-ры, основатель отечественного ренессансоведения А. Н. *Веселовский* (1838–1906), соглашался с зап. коллегами, что в эпоху Р. «личность в первый раз выходила на сцену истории» и вся культура этого периода «носит отпечаток индивидуальности» (*Веселовский А. Н.* Собр. соч. СПб., 1908. Т. 3. С. 562–563). Вместе с тем он противопоставлял Р. XV–XVI вв., движение «насколько искусственное, настолько ненародное», органическому развитию «итальянской литературы золотой поры» (XIV в.), признавал «безнравственность Ренессанса» как результат «разложения бытовой семьи под влиянием индивидуализма» (Там же. С. 127–128). В работе «Противоречия итальянского Возрождения» он обращал внимание на то, что «чем отвлеченнее и объективнее занимались Петрарка и люди Ренессанса классической древностью, тем шире раскрывалась пропасть между ними и христианством»; именно на Р. возлагал историк вину за создание «той литературной и культурной розни, которая сделала литературу и поэзию достоянием немногих, обособив их из общей связи интересов» (*Он же.* Мерлин и Соломон. СПб., 2001. С. 489, 521).

Историк М. С. Корелин (1855–1899), автор работ, посвященных итал. гуманистической мысли, так же, как и Веселовский, писал о том, что гуманизм «не сохранил для интеллигенции связей с народом, заключающихся в религии и патриотизме», что характерные для Р. «религиозный индифферентизм и космополитические тенденции не

надолго удовлетворили образованные классы», а «реакция против аскетизма во имя потребностей человеческой природы разнуздывала чувственность и в практической жизни, и в поэтических произведениях, и даже в моральных теориях», что, наконец, «в гуманистической литературе встречается иногда открытая проповедь безнравственности в индивидуальных и политических отношениях» (*Корелин М. С.* Очерки итал. Возрождения. М., 1910[2]. С. 5–12, 22).

Особенно мощно неприятие Р. прозвучало в трудах правосл. богословов и философов 1-й пол. XX в.: прот. С. Н. *Булгакова* (1871–1944), свящ. П. А. *Флоренского* (1882–1937), Н. А. *Бердяева* (1874–1948), Л. П. *Карсавина* (1882–1952). Опираясь на тезис Ф. М. *Достоевского* (1821–1881) о гибельности богоборческого, своевольного индивидуализма, Бердяев находил в ренессансном гуманизме «самоистребляющую диалектику». Согласно Бердяеву, «страстное стремление к созданию красоты и совершенства форм, с которого начался ренессансный период истории, ведет к разрушению и ослаблению совершенства форм» (*Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990. С. 108–110). Сходным образом Карсавин, признавая «индивидуализм Возрождения злым и греховным отрывом человека от Божества», видел в этой эпохе «не начало возрождения, а начало вырождения человечества» (*Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 232). С подобной оценкой культуры Р. было связано негативное или подозрительное отношение мн. рус. авторов этого времени к ее конкретным проявлениям. Булгаков обнаруживал «демоническое начало» в улыбке персонажей на картинах *Леонардо да Винчи* (1452–1519), «двусмысленную и уже в этой двусмысленности греховную красоту» Сикстинской Мадонны кисти *Рафаэля Санти* (1483–1520), «нечистоту, нецеломудрие [этой] картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность» (*Булгаков С. Н.* Соч. М., 1993. Т. 2. С. 631).

По мнению свящ. П. Флоренского, дискредитации заслуживает все искусство Р., «в котором истинною основою полуреальных вещей-представлений признается некоторая субъективность, сама лишенная реальности». Именно эта субъективность, слабая, пассивная, безжизненная, неспособная справиться со своими впечатлениями и войти в живое соприкосновение с миром, но при этом «притязающая на божескую безусловность», «мнит себя в своем горделивом уединении от мира последней инстанцией и по своему... воровскому опыту конструирует всю действительность». Подобное направление мысли, обычно «называемое натурализмом и гуманизмом», возникло, согласно Флоренскому, в связи с концом средневек. реализма и теоцентризма (*Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М., 1990. С. 92–93) и имело теснейшую связь «с жизнепониманием самого недавнего прошлого» (Там же. С. 56–57).

Хотя в советской исторической и филологической науке и искусствоведении Р. был официально признан прогрессивной культурой, отражавшей мировоззрение выходящего на историческую арену нового класса — буржуазии, оценки, сформулированные в XIX — 1-м десятилетии XX в., нашли своих приверженцев и в советский период. В. Н. *Лазарев* (1897–1976), исследователь ренессансного искусства Италии, в качестве прогрессивных изменений, к-рые принес с собой гуманизм как новое мировоззрение, называл разрушение старой морали, противопоставление церковной культуры светской, пробуждение интереса к природе и знанию, возвращение человечеству античной культуры, очищенной от многочисленных средневек. напластований. Вместе с тем он отмечал утраты: гуманизм задержал развитие итал. языка, пресек линию развития национальной лит-ры, способствовал вытеснению идеалов коммуны монархическими, привел в лит-ре к настолько слепому подражанию античным образцам, что сковал свободное развитие мысли, подчинив ее общепринятым классическим канонам (*Лазарев.* 1959. Т. 2: Искусство треченто. С. 60–61). Историк искусства М. В. *Алпатов* (1902–1986), признавая великие художественные достижения итал. Р., одновременно указывал и на цену, к-рую, по его мнению, за них пришлось заплатить: ренессансное искусство, приобретя способность делать своим предметом всё, что окружает человека, стало испытывать трудности в создании символов-эмблем, и «Мадонна Возрождения это всего лишь отблеск красоты счастливой женщины с ребенком на руках», в ней нет тайны, как нет, считал Алпатов, ее во всем искусстве Р.— рассудочном, иллюзионистском, предпочитавшем форму явления его способности передать «нераздельную цельность мира» (*Алпатов.* 1976. С. 258–260). Рус. философ А. Ф. *Лосев* (1893–1988) считал Р., переходный период от средневековья к Новому времени, «эпохой величайшей мировой катастрофы» (*Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 2001. С. 255). Как бы подводя итог всей критике, высказанной в России в адрес ренессансной культуры, он заключал, что стихийное самоутверждение в ту пору человека в качестве самодостаточного целого, оборачивавшееся полным нравственным разложением личности и обнаруживавшее слабость и неполноту изолированного человеческого субъекта, с неизбежностью демонстрировало необходимость замены этого субъекта «исторически обоснованным коллективом» (*Он же.* 1978. С. 57, 61–64, 93, 119–122, 135–137, 612–614).

В отечественной науке кон. XX — нач. XXI в. отмечается полная противоположность средних веков и Р. Совр. исследователи настаивают на светски-рационалистическом, антицерковном характере Р., антропоцентризме и имманентистских принципах, признании индивидуальности в качестве основной жизненной и культурной ценности.

Конкретные исследования как в зарубежной, так и в российской науке обращают внимание на субъективные цели ренессансного движения, позволяют лучше увидеть еще один аспект культуры Р.— своего рода «консервативную» революцию, нацеленную на то, чтобы с опорой на наследие прошлого произвести религиозно-нравственное и общественное обновление человека и человечества, и приведшую в итоге к преобразованию всей системы миросозерцания и культуры.

Отношение к христианству и Церкви. Представители ренессансной культуры в подавляющем большинстве не были безрелигиозны или враждебны христианству. Значительное число обличительных произведений гуманистов, бичующих пороки, злоупотребления и невежество католич. духовенства (Поджо Браччолини, Валла) или ставивших

вопрос о подчинении папы Римского власти Вселенского Собора (*Николай Кузанский,* Э. С. Пикколомини (папа Римский *Пий II* в 1458–1464)), не были направлены против католич. Церкви или христ. веры как таковых. Более того, мыслители Р. надеялись осуществить не только нравственное и духовное, но и религ. обновление (возрождение) человечества (Фичино, Эразм Роттердамский). С этой целью предпринимались попытки выступить с новой апологетикой христианства, к-рая черпала бы аргументы в пользу ее истинности из религиозных и философских систем др. эпох (прежде всего античности) и народов (у язычников и иноверцев, но особенно у тех, кого именовали «древними богословами», их учение будто бы самым совершенным образом синтезировал *Платон,* а прокомментировали неоплатоники) и показывала бы, что издревле и повсюду провозглашались идеи и положения, подтверждающие правоту христианского вероучения (Фичино, Дж. Пико делла Мирандола, С. Шампье, К. Муциан Руф, Агриппа Неттесгеймский, Х. Л. *Вивес,* А. Стеуко).

Если на ранних этапах развития гуманизм выступал жестким оппонентом схоластики, обвиненной в суемудрии (Петрарка, Валла), то с кон. XV в. схоластика испытала влияние ренессансной общественно-политической, философской и религиозной мысли (учение о предпринимательской деятельности, государстве, антропология, концепция сущностного единства всех религий), особенно заметное в т. н. 2-й схоластике (XVI–XVII вв.). Применение разработанных гуманистами (Валла, Эразм Роттердамский, И. Рейхлин) методов историко-филологической критики текстов по отношению к церковным документам, творениям отцов Церкви и Свящ. Писанию, а равно устремление всей ренессансной культуры ad fontes (лат.— «к источникам», в т. ч. «к источникам веры») явились важными мировоззренческими предпосылками Реформации. Нек-рые гуманисты (Ж. *Лефевр д'Этапль* во Франции, Ф. *Меланхтон* в Германии, П. П. Верджерио Младший в Италии) стали видными деятелями Реформации. Большую роль ренессансный гуманизм сыграл в формировании неортодоксальных и радикальных течений Реформации, напр. антитринитаризма (М. Сервет, Л. и Ф. Социны). Именно в среде позднеренессансного религ. нонконформизма, вставшего в оппозицию не только к католицизму, но и к победившим протестант. вероисповеданиям (лютеранству, кальвинизму, цвинглианству, англиканству), зарождаются идеи веротерпимости, опиравшейся на концепцию сущностного единства всех исторических религий, разработанную в ренессансном неоплатонизме XV в. В единичных случаях такого рода религ. искания становились для мыслителей Р. основой новой религ. системы (напр., «египетской религии» Дж. Бруно), созданной за пределами христ. воззрений. На проявления гуманистического свободомыслия, а тем более иноверия обрушивались репрессии со стороны всех офиц. христ. Церквей, нередко это приводило к казням религ. вольнодумцев, не пожелавших изменить своим убеждениям (Э. Доле, Сервет, А. Палеарио, Дж. В. Джентиле, Бруно).

Философия. Для философской мысли раннего Р. характерно исключительное внимание к проблемам этики, которые трактовались в духе христианизированного позднего стоицизма (Петрарка, Салютати). В 1-й пол. XV в. преобладавшим направлением был «гражданский гуманизм». Его идеологи разрабатывали мораль, ориентированную на воспитание в человеке активной жизненной позиции и ответственности перед людьми и обществом (Бруни, Браччолини, Пальмиери). Со 2-й четв. XV в. началось «возрождение» эпикурейства, прежде всего его гедонистической этики (Валла, К. Раймонди), к-рая в дальнейшем получила своеобразную христ. интерпретацию (ранний Фичино, Эразм Роттердамский). В творчестве Николая Кузанского идеи неоплатонической диалектики и нем. мистики легли в основу его концепции Абсолюта как «совпадения противоположностей». Признанным главой неоплатонического направления во 2-й пол. XV в. стал Фичино, руководитель кружка гуманистов, известного как Платоновская академия. Он дал философское обоснование идее достоинства и высокого предназначения человека, с к-рой выступили его предшественники (Петрарка, Л. Б. Альберти, Дж. *Манетти*). Дальнейшее развитие ренессансной антропологии привело к признанию за человеком роли вселенского творца и самовластного зодчего собственного «я» (Пико делла Мирандола, Ш. де Бовель, Агриппа Неттесгеймский, Вивес, *Парацельс,* М. де Монтень, Т. *Кампанелла*). Падуанская школа развивала теории *аристотелизма* в их аверроистской интерпретации (отрицание бессмертия индивидуальной человеческой души, концепция «двойственной истины» и др.); влияние идей этой школы испытали П. Помпонацци, Бруно и др.

Натурфилософия позднего Р., стремившаяся к изучению природы, исходя из «собственных начал», настаивала на единстве и теснейшей связи духовного и телесного начал в природном мире (Парацельс, Дж. Кардано, Б. Телезио, Ф. Патрици). Это признание единства бытия позволяло и в мире физическом искать те же отношения и свойства, что и в мире одушевленном, давая простор «оккультным наукам» — астрологии и алхимии.

Историография. Одной из важнейших дисциплин studia humanitatis считалась история. Как и в предыдущие эпохи, за историей сохранялась роль «наставницы жизни». Вместе с тем именно на материале истории ренессансные гуманисты пришли к осознанию собственной культуры и соответственно собственной эпохи. Во многом это было сделано благодаря отходу от средневек. историографической традиции, делившей всю историю на 4 царства и задавшей ей четкий вектор движения до ее завершения в конце времен, и возвращению к античной цикличной концепции мирового развития, используя к-рую ренессансные мыслители трактовали свое время как возрождение «золотого века», что, впрочем, не мешало им находить в нем неповторимые, самобытные черты. К эпохе Р. относится начало процесса секуляризации историографической мысли; главным действующим лицом истории становится человек, руководствующийся своими мотивами (страстями, желаниями, материальными интересами, идеальными побуждениями), оказавшийся один на один в трагическом противостоянии с вечно подвижной действительностью. В некоторых случаях (напр., у Н. *Макиавелли*) субъектом исторического процесса могли выступать определенные общности — партии, сло-

ченные политическими и др. целями, различные социальные слои. Несомненным достижением ренессансной историографии стала выработка методов историко-филологической критики источников, предполагавшей сравнение данных различных исторических документов, эпиграфики, нумизматики, археологии, а также лексический и стилистический анализ текстов (наиболее полно эти достижения представлены у Валлы и его продолжателей в XV–XVI вв.). Самостоятельную познавательную ценность за историческим знанием признавало эрудитское направление ренессансной историографии (Пикколомини, Бьондо, Дж. П. Лето, Б. Платина). Исследуя рим. древности, изучая судьбу античной цивилизации и причины ее падения, представители этого направления использовали не только сведения из нарративных источников, но и данные материальных памятников прошлого — монет, утвари, надписей, захоронений, строений, произведений искусства. Др. важное направление в историографии Р.— политико-риторическое — видело в историческом знании прежде всего могучий инструмент политико-идеологического воздействия и поэтому имело во многом риторический характер. Ориентируясь на античные образцы, представители флорентийской, венецианской и миланской историографических школ (Бруни, Пальмиери, Браччолини, Б. Скала; Б. Джустиниани, М. А. Сабеллико, Г. *Контарини;* П. К. Дечембрио, Дж. Мерула, Т. Калько) использовали исторический материал, чтобы доказать превосходство в одном случае флорентийской пополанской демократии, в другом — венецианской аристократии, в третьем — единовластия миланских герцогов. Даже утратив явную политическую ангажированность, это направление получило развитие в трудах историков XVI в.: Макиавелли, Ф. Гвиччардини и П. Джовио.

Отличительной чертой историографических школ заальпийской части Европы стало внимание к прошлому своих регионов, свидетельствовавшее не только о зарождении идеи об особых путях развития отдельных народов, но и о начале становления национального самосознания (В. Пиркгеймер, К. Пойтингер, Иоганн Авентин, Б. Ренан, Ф. де Бельфоре, Ж. О. де Ту, Э. Пакье). Историографическую ситуацию на закате ренессансной эпохи характеризуют отказ от цикличной картины смены эпох и стремление объяснить движение истории исходя из таких объективных факторов, как природно-климатические условия жизни человека, его религ. верования, тип культуры (Ж. Боден).

Политическая и социальная мысль. Вниманием к проблемам политики, государственного и социального устройства отмечено уже творчество ранних гуманистов (Петрарка, Боккаччо, Салютати, Бруни), рассматривавших общественные и политические институты прежде всего как результат деятельности человека и подчеркивавших преимущества хорошо устроенного гражданского бытия перед существованием, чуждым его принципам и установлениям (для мыслителей Р. естественным состоянием представлялась не первобытная жизнь человека, определяемая элементарными природными инстинктами и потребностями, а такая жизнь, к-рая создает предпосылки к высокому культурному творчеству и соответственно возможна только в условиях цивилизации). У политических теоретиков Высокого Р. (Макиавелли, Гвиччардини) политика как наука выделялась в самостоятельную отрасль знания, была избавлена от подчинения не только принципам и целям религии, но и морали; более того, религия и мораль воспринимались как орудия политической борьбы. Политические мыслители Высокого Р. признавали и описывали борьбу противоречий и интересов, конфликты социальных групп как условие исторического развития, тем не менее решающую роль в образовании (или преобразовании) политических и социальных систем (гос-в), того или иного института они оставляли за творческой инициативой отдельного человека (концепция «государя» у Макиавелли).

О преимуществах различных форм правления — монархии, аристократии, народовластия — шли острые дискуссии между гуманистами, однако в XVI в. была сформулирована и получила широкую поддержку концепция «смешанного» гос. строя (Д. Джаннотти, Контарини, Дж. Ф. Лоттини), включавшего элементы 3 указанных выше форм и отличавшегося наибольшей устойчивостью. На исходе Р. в политической мысли возникло понятие гос. суверенитета (Боден, Ф. Отман) как важнейшего признака гос-ва, самостоятельно располагающего властью и не подчиняющегося никому извне (хотя вопрос о том, является ли источником суверенитета государь, народ, «лучшие люди» или кто-либо еще, порождал споры). Для социальной мысли Р. характерен отказ от традиционалистского взгляда на общество как на неизменное целое, место в к-ром определялось прежде всего происхождением и сословно-корпоративным статусом человека. Вместо этого гуманисты, не отказываясь от концепции социальной иерархии, необходимости сосуществования различных социальных слоев и групп, предлагали сообразовывать положение конкретного человека с его доблестями, заслугами и достижениями (Пальмиери, Браччолини, А. Ринуччини), выступали за то, чтобы общество было устроено (или переустроено) с расчетом создать наиболее благоприятные условия для развития всех заложенных в человеке способностей,— именно такого рода установкой объясняется множество утопий, созданных после появления произведения Т. Мора (А. Бручоли, А. Ф. Дони, Кампанелла и др.).

Филология. В эпоху Р. проблема языка приобретала важнейшее культурно-историческое, мировоззренческое значение. До кон. XVI в. главным языком ренессансной культуры и науки оставался *латинский язык.* Однако гуманисты отвергали схоластическую, варваризированную, по их убеждению, латынь, противопоставляя ей свою, к-рую стремились формировать, используя все богатство античной рим. словесности, будучи убеждены, что такой язык гораздо лучше отвечает целям воспитания и образования человека. Большие усилия прилагались к тому, чтобы восстановить подлинные тексты античных языческих и раннехристианских писателей, обнаружить труды древних авторов, к-рые нередко оставались лишь в одном (часто дефектном) экземпляре в монастырских или церковных б-ках: благодаря трудам гуманистов были спасены произведения Цицерона, Тита Ливия, Плиния Старшего, Аммиана Марцеллина, Тертуллиана и др.

С освоением древнегреческого языка (в кон. XIV в. во Флоренции его

стал преподавать визант. грек М. Хрисолор) перед гуманистами открылся богатый мир эллинской культуры. Чтобы ввести в культурный обиход Запада наследие Др. Греции, на протяжении XV–XVI вв. осуществлялось огромное число переводов на латынь древнегреч. текстов Платона, Аристотеля, Диогена Лаэртского, Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Псевдо-Дионисия Ареопагита, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста, Геродота, Фукидида, Гомера, греч. трагиков, Аристофана, Лукиана, Евклида, Страбона, Птолемея и др. Много трудились на поприще перевода и комментирования древнегреч. писателей Бруни, А. Траверсари, Валла, Фичино, А. Полициано, Иоанн Аргиропул, Эразм Роттердамский, Мор.

Продолжением этого движения гуманистов к первоисточникам, в т. ч. к первоисточникам христ. веры, стало обращение также к памятникам на древнеевр. языке, заметное уже у Манетти и Пико делла Мирандолы, но в полной мере осуществленное в творчестве Рейхлина, М. *Лютера,* С. Мюнстера и др. гебраистов XVI в. (нек-рые гуманисты, напр. Пико делла Мирандола, Мюнстер, ставили перед собой задачу овладеть наряду с древнеевр. языком и др. древневосточными языками, прежде всего халдейским). Наиболее значительным результатом освоения древних классических и восточных языков стали ренессансные переводы и издания текстов Свящ. Писания, в частности осуществленный Эразмом Роттердамским перевод на латынь НЗ, перевод Лютером на нем. язык всей Библии (с древнееврейского и древнегреческого языков), издание Библии кард. Ф. Хименесом де Сиснеросом с текстами ВЗ на 4 языках (древнееврейском, халдейском, древнегреческом, латинском) (подробнее см. в ст. *Библия*).

В эпоху Р. происходило становление национальных языков, раньше всего в Италии (в творчестве Петрарки, Боккаччо, Макиавелли), затем в др. странах Западной и Центральной Европы; большую роль в этом процессе сыграли переводы Библии на новые европ. языки (особенно в странах, в к-рых утвердился протестантизм). С нач. XVI в. не только произведения поэзии и изящной словесности, но и труды по философии, эстетике, истории, космографии, естественным и др. наукам и даже по богословию все чаще создаются на национальных языках или переводятся на них.

Естествознание. Развитие комплекса наук о природе было продиктовано прежде всего требованиями практической жизни эпохи Р. Обусловленные гл. обр. интересами торговой и колониальной экспансии европ. гос-в Великие географические открытия (путешествия Х. *Колумба,* В. да Гамы, П. А. Кабрала, А. Веспуччи, С. Кабота, Ф. Магеллана, Ж. Картье и др.) не только привели к обнаружению неизвестных до этого в Европе и Азии частей света, земель и морей, но и вызвали стремительный рост знаний в области географии, этнографии, ботаники, зоологии, геологии; с ними связано активное развитие в XVI в. картографии, появление глобусов, создание системы географических координат (Г. Меркатор), позволяющей локализовать наносимые на карты географические объекты; были написаны многочисленные труды со сведениями о новооткрытых регионах мира, они сводились вместе и публиковались большими подборками (наиболее известные — Дж. Б. Рамузио, Р. Хаклюйт); были изданы обширные энциклопедии по космографии (землеведению), содержавшие описательный, иллюстративный и картографический материал о разных странах и народах (Волатеран, П. Апиан, Мюнстер). Огромное значение не только для астрономии, но и для всей культуры и науки эпохи Р. имело обоснование Н. Коперником гелиоцентричной системы мироздания (нек-рые мыслители Р. высказывали сходные идеи и раньше, напр. Николай Кузанский). Серьезные достижения были в области медицины: Сервет подошел к открытию кровообращения в организме; А. Везалий заложил основы систематических анатомических исследований человеческого тела; Парацельс разработал новые методы лечения болезней (ятрохимия, бальнеотерапия, хирургия). Естественнонаучная и философская мысль постулировала необходимость разработки и использования в исследовании природы экспериментальных методов и описания естественных явлений и процессов языком математики (Ф. Бэкон, Г. Галилей).

Книгопечатание сыграло важную роль в популяризации культуры Р. Появившееся в сер. XV в. в Германии, оно за неск. десятилетий получило развитие во всех странах Европы. Гуманисты и др. деятели культуры Р. быстро оценили значение и выгоды печатного станка как в ознакомлении общества с собственными идейными и художественными исканиями, так и в распространении наследия античных и раннехрист. писателей в оригинале и в переводах на латынь и на новые европ. языки. Большую славу стяжала за высококачественные издания на древнегреч. языке и латыни типография Мануция Альда Старшего в Венеции. Крупнейшими типографскими центрами в эпоху Р. были Флоренция (Ф. Джунти), Базель (И. Фробен, И. Опорин), Париж (А. Этьенн), Лион (Доле), Антверпен (К. Плантен). Нек-рые издатели были гуманистами и тесно сотрудничали с единомышленниками, публикуя их труды (напр., Эразма Роттердамского печатали Альд Старший, Фробен и др.).

Лит.: *Voigt G. L.* Die Wiederbelebung des classischen Alterthums: Oder das erste Jahrhundert des Humanismus. B., 1859 (рус. пер.: *он же (Фойгт Г.).* Возрождение классической античности, или Первый век гуманизма / Пер. с нем.: И. П. Рассадин. М., 1885. 2 т.); *Burckhardt J.* Die Kultur der Renaissance in Italien. Basel, 1860 (рус. пер.: *он же (Буркхардт Я.).* Культура Возрождения в Италии / Пер.: Н. Н. Балашов, И. И. Маханьков. М., 1996); *Burdach K.* Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation // SAWW. Phil.-hist. Kl. 1910. Bd. 1. S. 594–646; *он же (Бурдах К.).* Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Пер.: М. И. Левина. М., 2004; *Huizinga J.* Das Problem der Renaissance // *Idem.* Wege der Kulturgeschichte. Münch., 1930. S. 89–140; *он же (Хёйзинга И.).* Осень Средневековья: Исслед. форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV вв. во Франции и Нидерландах / Пер.: Д. В. Сильвестров. М., 1988; *Cantimori D.* Sulla storia del concetto di Rinascimento // Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Ser. 2. 1932. Vol. 1. Fasc. 3. P. 229–268; *Simone F.* La coscienza della Rinascità negli umanisti // La Rinascità. Firenze, 1939. Vol. 2. P. 838–871; 1940. Vol. 3. P. 163–186; *idem.* La coscienza della Rinascità negli scrittori francesi della prima meta del Cinquecento // Ibid. 1943. Vol. 6. P. 115–136; *idem.* La coscienza della Rinascità negli umanisti francesi. R., 1949; *Ferguson W. K.* The Renaissance in Historical Thought: Five Cent. of Interpretation. Boston, 1948; *Ullman B. L.* Studies in the Italian Renaissance. R., 1955; *Лазарев В. Н.* Происхождение итал. Возрождения. М., 1956–1959, 1979. 3 т.; Итал. гуманисты XV в. о церкви и религии. М., 1963; *Chabod F.* Rinascimento // *Idem.* Scritti sul Rinascimento. Torino, 1967. P. 71–144; *Vasoli C.* Umanesimo e Rinascimento. Palermo, 1969; *Алпатов М. В.* Худож. проблемы итал. Возрождения. М., 1976; *Buck A.* Die Rezeption der Antike in den Romanischen Literaturen der Renaissance. B., 1976; *Брагина Л. М.* Итал. гуманизм: Этические учения XIV–XV вв. М., 1977; *она же.* Социаль-

но-этические взгляды итал. гуманистов (2-я пол. XV в.). М., 1983; *она же.* Итал. гуманизм эпохи Возрождения: Идеалы и практика культуры. М., 2002; *Баткин Л. М.* Итал. гуманисты: Стиль жизни, стиль мышления. М., 1978; *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978; Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978; *Hay D.* Storici e Rinascimento negli ultimi venticinque anni // Il Rinascimento: Interpretazioni e problemi. R., 1979. P. 3–41; *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980; Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984; *D'Amico J. F.* Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation. Baltimore; L., 1985²; *Гарэн Э.* Проблемы итал. Возрождения. М., 1986; *Burke P.* The Ital. Renaissance: Culture and Society in Italy. Princeton, 1986²; Contemporaries of Erasmus: A Biogr. Register of the Renaissance and Reformation / Ed. P. G. Bietenholz, T. B. Deutscher. Toronto, 1987. 3 vol.; *Андреев М. Л., Хлодовский Р. И.* Итал. лит-ра зрелого и позднего Возрождения. М., 1988; *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1988; *Ciliberto M.* Il Rinascimento: Storia di un dibattito. Firenze, 1988; *Kerrigan W., Braden G.* The Idea of the Renaissance. Baltimore; L., 1989; *Кудрявцев О. Ф.* Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991; *он же.* Патент на благородство: Миф о золотом веке в становлении самосознания ренессансной культуры // Миф в культуре Возрождения. М., 2003. С. 81–88; *он же.* «Умри, Флоренция, Иуда»: Ренессансная Италия в восприятии рус. культуры // Новая и новейшая история. М., 2004. № 5. С. 214–222; *он же.* Флорентийская Платоновская академия: Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М., 2018² [Библиогр.: С. 483–503]; *Lombardi P.* La Bibbia contesa: Tra umanesimo e razionalismo. Firenze, 1992; *Hale J. R.* The Civilisation of Europe in the Renaissance. L., 1993; The Cambridge Companion to Renaissance Humanism / Ed. J. Kraye. Camb.; N. Y., 1996; *Андреев М. Л.* Итал. Возрождение как зеркало рус. нигилизма // Искусство и культура Италии эпохи Просвещения и Возрождения. М., 1997. С. 257–261; *он же.* Культура Возрождения // История мировой культуры: Наследие Запада / Отв. ред. С. Д. Серебряный. М., 1998. С. 319–411; Культура Возрождения и религ. жизнь эпохи. М., 1997; *Панофский Э.* Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада. М., 1998; История культуры стран Зап. Европы в эпоху Возрождения / Ред.: Л. М. Брагина. М., 1999; Handbuch der Renaissance: Deutschland, Niederlande, Belgien, Österreich / Hrsg. A. Schunicht-Rawe, V. Lupkes. Köln, 2002; Renaissance and Reformation / Ed. P. Saari, A. Saari. Detroit, 2002. 2 vol.; La Renaissance, dès années 1470 aux années 1560: Enjeux historiographiques, méthodologie, bibliographie commentée / Éd. J.-P. Poussou. P., 2002; *Fubini R.* Considerazioni su Burckhardt // От ср. веков к Возрождению: Сб. в честь проф. Л. М. Брагиной. СПб., 2003. С. 311–336; Культура Возрождения: Энцикл. / Ред.: О. Ф. Кудрявцев, Н. В. Ревякина. М., 2007–2011. 2 т.; The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy / Ed. J. Hankins. Camb., 2007; The Cambridge Companion to the Italian Renaissance / Ed. M. Wyatt. Camb., 2014; *Ruggiero G.* The Renaissance in Italy: A Social and Cultural History of the Rinascimento. N. Y., 2015; *Roeck B.* Der Morgen der Welt: Geschichte der Renaissance. Münch., 2017; A Companion to Renaissance Poetry / Ed. C. Bates. Chichester, 2018; Art and Reform in the Late Renaissance: After Trent / Ed. J. M. Locker. N. Y., 2019; The Oxford Illustrated History of the Renaissance / Ed. G. Campbell. Oxf.; N. Y., 2019.

О. Ф. Кудрявцев

РЕПАРА́Т [лат. Reparatus] († между 561 и 563), архиеп. Карфагена (535–551/2), участник споров о *«Трех Главах»*. Основным источником сведений о Р. является «Хроника» еп. *Виктора Туннунского* († ок. 567). События церковной истории, на фоне к-рых разворачивалась деятельность Р., изложены диак. *Либератом Карфагенским* († после 566) в «Краткой истории несториан и евтихиан». Информация о жизни Р. до его избрания преемником еп. Бонифация (523–535) отсутствует. Вступил на кафедру вскоре после окончания военной кампании имп. св. *Юстиниана I* (527–565), в ходе к-рой королевство вандалов, официально исповедовавшее *арианство,* было разгромлено, а его территория включена в состав Византийской империи. Р. предстояло решить ряд важных проблем, поскольку *Североафриканская Церковь* испытывала недостаток в духовенстве, а ее имущество в предшествующий период перешло к арианам и в меньшей степени к сторонникам *донатизма.* Начавшийся при содействии новой администрации массовый переход арианских клириков в халкидонское Православие делал необходимым скорейшее определение порядка их принятия в церковное общение.

Для решения указанных вопросов Р. созвал поместный Собор, в к-ром участвовали 217 епископов (см. в ст. *Карфагенские Соборы*). Заседания проходили в базилике Фавста, конфискованной в пользу ариан еще в правление кор. Гунериха (477–484), а теперь возвращенной православным. По всей видимости, в ходе обсуждения возможных форм приема в Церковь клириков, оставляющих арианство (в сущем сане или в статусе мирян), отцам Собора не удалось прийти к согласию. Р. направил делегацию в составе диак. Либерата Карфагенского, а также епископов Гаия и Петра в Рим, поручив им доставить соборное послание папе Римскому *Иоанну II* (533–535) и принять участие в консультациях с понтификом. Представители Североафриканской Церкви должны были также узнать мнение папы о допустимости рукоположения крещенных в детстве арианами. В заключительной части послания говорится о том, что вплоть до недавнего времени нек-рые клирики, оставляя по своему произволению паству, совершали путешествия «за море». Если до утверждения власти византийцев подобные путешествия можно было отчасти оправдать как способ спастись от насилия, чинимого правителями-еретиками, то теперь епископы Сев. Африки просят папу принимать в общение лишь тех клириков, которые имеют при себе письменные разрешения и могут доказать, что были направлены в Италию для пользы Церкви, а к прочим относиться как к еретикам (Ep. Africanorum episcoporum ad Johannem // *Mansi.* T. 8. Col. 808–809; PG. 66. Col. 25–26; текст сохр. и в *«Авеллановом собрании»:* Coll. Avel. 85. T. 1. P. 328–330).

Папа Римский Иоанн II к этому времени уже умер (8 мая 535), а избранный его преемником свт. *Агапит I* (535–536) в послании Р. и проч. епископам Африки указал на невозможность не только принятия клириков, оставляющих арианство, в сущем сане, но и рукоположения любого обращенного еретика, даже если он был арианином в детском возрасте. Впрочем, папа допустил, что в случае необходимости бывш. арианским священнослужителям может выделяться содержание из церковной казны. Определения Собора, касавшиеся путешествий духовных лиц за пределы Сев. Африки, получили одобрение (*Agapetus, papa.* Ep. 2–3: Ad episcopos Africanos et ad Reparatum // *Mansi.* T. 8. Col. 848–850; PG. 66. Col. 43–45; см. также: Coll. Avel. 86–87. T. 1. P. 328–333). Т. о., наиболее вероятным временем созыва Р. Собора является не 536 г., как иногда указывается в лит-ре (*Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. 1908. T. 2/2. P. 1136), а нач. 535 г. (*Hefele.* 1856. Bd. 2. S. 736; *Devreesse.* 1940. P. 145), поскольку именно последняя дата согласуется с хронологией понтификатов Иоанна II и Агапита I.

Собор также направил в К-поль делегацию с просьбой вернуть Североафриканской Церкви имущество и привилегии, утраченные в период господства ариан. Имп. Юстиниан удовлетворил эту просьбу, объявил о запрете исповедания арианства в регионе и дал соответствующие поручения префекту претория Африки Соломону. Кроме того,

имп. решением был утвержден первенствующий статус Карфагенской кафедры, предстоятели которой отныне должны были носить титул архиепископа.

При этом Р., как мн. др. представители Зап. Церкви, отрицательно отнесся к стремлению Юстиниана осуществить общецерковное осуждение «Трех Глав», к-рое, по мысли императора, должно было способствовать примирению с антихалкидонитами (см. ст. *Монофизитство*). После издания в 545 г. эдикта (CPG, N 6881), осуждавшего личность и творения *Феодора,* еп. Мопсуестийского, сочинения *Феодорита,* еп. Кирского, написанные им против свт. *Кирилла,* архиеп. Александрийского, а также письмо *Ивы,* еп. Эдесского, к «Маре Персу», Р. выступил резко против имп. документа, т. к. подобные меры означали, по его мнению, пересмотр решений *Вселенского IV Собора.* Африкан. епископы уведомили о своей позиции папу Римского *Вигилия* (537–555), направлявшегося в тот момент в К-поль. В 548 г. понтифик, испытывавший серьезное давление со стороны Юстиниана, подписал «Judicatum» («Решение»), в к-ром осуждались «Три Главы». Представители Североафриканской Церкви в К-поле сразу же объявили об отлучении Вигилия, а в 550 г. это решение подтвердил Собор, созванный Р. в Карфагене. Получив соборное послание, имп. Юстиниан вызвал Р. в столицу, куда последний прибыл в 551 г. в сопровождении Фирма, митр. Нумидии, а также епископов Примасия и Верекунда, представлявших митрополита Бизацены. Р. подтвердил свое резко негативное отношение к делу «Трех Глав», после чего был низложен и сослан в *Евхаиты.* Незадолго до этого в форме эдикта было издано «Исповедание правой веры» Юстиниана (Ibid. N 6885), в котором император изложил свои аргументы в пользу осуждения Феодора и сочинений Феодорита и Ивы. Преемником Р. был назначен Примасий, согласившийся с имп. решениями, однако не принятый большей частью клира и паствы. В результате для утверждения нового архиепископа Карфагенского на кафедре пришлось использовать военную силу. Р. скончался примерно через 10 лет в ссылке.

Ист.: *Vict. Tonun.* Chron. AD 535–563 // PL. 68. Col. 955–961; Idem // MGH. SS. AA. T. 11. P. 198–205; *Liberat.* Breviar. 21–24 // ACO. T. 2. Vol. 5. P. 135–141.

Лит.: *Hefele K. J., von.* Conciliengeschichte: Nach den Quellen bearb. Freiburg i. Br., 1856. Bd. 2. S. 736–739, 775–830 (расширенный франц. пер.: *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. 1908. T. 2/2. P. 1136–1139; 1909. T. 3/1. P. 1–66); *Diehl Ch.* L'Afrique byzantine: Histoire de la domination byzant. en Afrique (533–709). P., 1896. P. 434–449; *Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 402–403; *Devreesse R.* L'église d'Afrique durant l'occupation byzantine // MArHist. 1940. Vol. 57. P. 143–166; *Markus R. A.* Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzant. Period // Studies in Church History. Woodbridge, 1966. Vol. 3. P. 140–149; The Cambridge History of Christianity. Camb., 2007. Vol. 2: Constantine to c. 600 / Ed. A. Casiday, F. W. Norris. P. 19–23.

Е. А. Заболотный

«RERUM NOVARUM», энциклика папы Римского *Льва XIII* (1878–1903) от 15 мая 1891 г. о положении трудящихся в мире, 1-й офиц. документ, посвященный социальной доктрине Римско-католической Церкви (ASS. 1890/1891. Vol. 23. P. 641–670). Изданная в условиях растущей секуляризации, либерализации, индустриализации и расслоения европ. общества, энциклика должна была представить позицию Римско-католической Церкви по важным общественным проблемам: о социальном неравенстве, праве на частную собственность, взаимосвязи капитала и труда, взаимоотношениях «хозяев и пролетариата», роли Церкви и гос-ва в регулировании трудовых отношений, христ. трудовой этике. Папа Римский Лев XIII уже затрагивал вопросы прав и свобод человека: в энциклике «Aeterni Patris» от 4 авг. 1879 г.— с позиций справедливости и естественного права, в богословском русле *томизма;* в энциклике *«Immortale Dei»* от 1 нояб. 1885 г.— в контексте христ. модели гос. устройства; в энциклике «Libertas praestantissimum» от 20 июня 1888 г.— в свете естественного закона, ведущего происхождение от Бога. В энциклике «R. n.» были имплицитно отражены исторические обстоятельства эпохи: нарастание революционных настроений вслед. радикальных социальных перемен, к-рые повлекли за собой Французская революция 1789–1799 гг. и последующие события в мире; выход в свет Манифеста Коммунистической партии К. *Маркса* и Ф. Энгельса (1848), «Капитала» Маркса (1867), кн. «Рабочий вопрос и христианство» (Die Arbeitsfrage und Christentum, 1864) В. Э. фон *Кеттелера,* еп. Майнца (1850–1877), а также его обращенная к рабочим проповедь (1869), в к-рой были предложены принципы социального законодательства (L'enciclica. 1991. P. 45–46). Новаторский характер «R. n.» был обусловлен изменениями в политике Папского престола в понтификат Льва XIII. В отличие от предшественников, в частности папы Римского *Пия IX* (1846–1878), категорически отвергавшего «новые веяния» (энциклика «Quanta cura» от 8 дек. 1864), Лев XIII осознавал безысходность назревшего конфликта и очевидно запоздалую реакцию на него со стороны католич. Церкви (*Di Martino.* 2017. P. 35–37) и пытался подготовить почву для проведения конструктивного диалога и поиска мирных путей решения проблемы, обращаясь в равной степени и к богатым и к бедным.

Исходя из содержания энциклики, позиция Римско-католической Церкви в отношении рабочего вопроса заключается в 4 основных тезисах: 1) бескомпромиссное отвержение и критика социалистической идеологии; 2) объективная оценка роли Церкви и ее институтов в христ. переосмыслении проблемы труда и обеспечении предпосылок для полноценной трудовой деятельности рабочих и беспрепятственного отправления ими религ. нужд; 3) определение целей и задач гос-ва как гаранта общественного блага, охраняющего интересы своих граждан и регулирующего равномерное распределение собственности между ними; 4) необходимость в учреждении профсоюзов и благотворительных организаций для защиты частных интересов трудящихся и поддержки наиболее слабых и уязвимых в экономическом отношении членов общества. Все положения программы, представленной в «R. n.», были тесно связаны с христианской моралью и призваны в духе Евангелия перевести рассмотрение рабочего вопроса из социальной плоскости в сугубо богословскую.

Опровержение социализма с предлагаемым им «ложным путем» решения проблемы в «R. n.» проводится на основании 3 ключевых аргументов: 1) антропологического: в отличие от животных человек от природы наделен разумом и способностью к приобретению материальных благ, рассчитанных не только на временное употребление, но и на долгосроч-

ный период, что обеспечивает ему стабильность в будущем. В этом заключается неотъемлемое право каждого рабочего на владение частной собственностью, данное ему от природы (Enchiridion. 869–870. 1997. P. 607); 2) этического: Божественный закон воспрещает не только посягать на чужое, но и даже помышлять об этом (ср.: Втор 5. 21). В том же контексте следует понимать святость и незыблемость семейных уз (см.: Быт 1. 28), откуда логически следует принцип невмешательства гос-ва в частную жизнь граждан. В духе учения католич. св. *Фомы Аквинского* (*Thom. Aquin.* Sum. th. I–II 93. 3 ad 2) залогом благоденствия общества провозглашается «естественная справедливость» (Enchiridion. 927. 1997. P. 653); 3) аргумента ad sensum: с объективной т. зр. главный постулат социализма — общность имущества — не выдерживает критики, поскольку разрушает то, что призван созидать: жестоко попирает права человека и «вносит смуту в общественную жизнь» (Ibid. 885. P. 615).

На пути уврачевания конфликта католич. Церковь впервые заняла активную позицию, стремясь стать гарантом облегчения участи рабочих. Наряду с социальной помощью это предполагало и широкую духовно-просветительскую деятельность путем «объединения усилий» (Ibid. 886. P. 615) со стороны христианских по духу ассоциаций, в связи с чем в содержании энциклики явно превалирует экклезиологический акцент. С опорой на Свящ. Писание и вероучительный авторитет католич. Церкви были выдвинуты новые, по преимуществу богословские, аргументы: 1) антропологический: неизменность человеческой природы, а значит, и неизбежность классовых различий между людьми; 2) проблема теодицеи: труды, страдания и лишения — «участь человечества», от которой невозможно получить освобождение собственными силами (ср.: Быт 3. 17); 3) утилитарный: классовые отношения в гос-ве должны выстраиваться по принципу взаимозависимости и взаимной выгоды, т. к. «капитал не может обойтись без труда, а труд — без капитала» (Enchiridion. 891. 1987. P. 619). Отсюда следует ключевое положение — «великая хартия (magna charta) христианского труда» (L'enciclica. 1991. P. 49): «Взаимное согласие рождает лад и порядок, непрерывная же борьба разрешается смутой и одичанием» (Enchiridion. 891. 1997. P. 619). В ответ на идеологизацию классовой борьбы в социализме в «R. n.» в основание общественных отношений закладывались христ. принципы: достоинство человеческой личности и положительное значение труда, подразумевающего справедливую оплату (ср.: Иак 5. 4).

В евангельском контексте проблема труда была пересмотрена в эсхатологической и сотериологической перспективе: человек призван к вечности и потому богатство само по себе «не охраняет его от страданий и не способствует вечному блаженству, а скорее препятствует ему» (Enchiridion. 896. 1997. P. 623). Это приводит к смене приоритетов, причем для бедных умение терпеливо переносить труды означает идти «по окровавленному следу своего Спасителя» в поисках небесной награды (ср.: 2 Тим 2. 12; 2 Кор 4. 17); для богатых наибольшую важность представляет не фактическое обладание богатством, а умение правильно им пользоваться, т. е., в философских категориях Фомы Аквинского, считать его не своим, а общим благом, предназначенным также и для помощи нуждающимся (*Thom. Aquin.* Sum. th. I–II, q. 66, a. 2; ср.: Enchiridion. 896. 1997. P. 623). В Свящ. Писании черпает силу и идеал милосердия (Мф 25. 40; Деян 20. 35), предлагаемый одним, и пример бедности, трудолюбия, а также особого попечения о нищих со стороны Христа (Мф 6. 3; 11. 28; 2 Кор 8. 9), предназначенный для других. Видимым результатом христианизации классовых отношений должно стать уничтожение социального разделения, что в итоге должно «склонить первых к великодушию, а последних — к смиренной покорности» (Enchiridion. 898. 1997. P. 627).

В подтверждение эффективности намеченной программы приводятся исторические свидетельства: вера и благочестие первых христиан, приведшие к обновлению всего общества, указывают на насущную необходимость вернуться к истокам христианства; прямой обязанностью Церкви испокон веков было осуждение сребролюбия (1 Тим 6. 10) и забота о благосостоянии неимущих (Деян 4. 34–35). Пример благотворительности и милосердия выдвигается в качестве практического идеала — высшего проявления христ. добродетели, немыслимой вне церковной ограды (Enchiridion. 901, 905. 1997. P. 629, 633),— и получает дальнейшее развитие в параграфе энциклики, посвященном вопросам организации и активизации социальной деятельности профсоюзов и иных ассоциаций (Ibid. 926–936. P. 651–663).

В сравнении с многогранными функциями Церкви гос-во формально выступает в роли гаранта общего блага, нерушимости человеческих прав и неприкосновенности частной собственности; оно в равной степени защищает интересы и богатого и бедного, лишь в крайних случаях вмешиваясь в дела граждан. В этом смысле в интересах самих рабочих проявлять политическую активность и стремиться к разрешению проблем «всеми законными и надлежащими средствами» (Ibid. 937. P. 663). В энциклике перечислены основополагающие требования трудовой этики. Следя за их исполнением, гос. власть не только обеспечивает благоденствие общества, но и укрепляет свои собственные позиции. Новаторский характер имеет тезис, что для утверждения общественного порядка необходимо перераспределение материальных благ: первостепенной обязанностью гос-ва в отношении граждан является «распределительная» справедливость (Ibid. 909. P. 635). Впосл. данные идеи легли в основу концепции гос. корпоративизма (*Голубев, диак.* 2014. С. 158–159).

Энциклика завершается призывом к клиру вести проповедь любви, «царицы христианских добродетелей» (Enchiridion. 937. 1997. P. 663), и обещанием всесторонней помощи Римско-католической Церкви в решении рабочего вопроса.

Несмотря на то, что мн. важные социально-экономические проблемы (напр., положение крестьян, усиление национально-освободительных движений и др.) не затрагивались в «R. n.», энциклика имела большой общественный резонанс, была воспринята с энтузиазмом и вызвала всплеск социальной активности во всем мире, повлияла на развитие христ. социального движения, а также заложила основы жанра т. н. социальных энциклик, в к-рых ключевые темы «R. n.» получили дальнейшее развитие и уточнение («Quadragesimo anno» папы Римского *Пия XI* от 15 мая 1931, «Mater et magistra»

папы Римского *Иоанна XXIII* от 15 мая 1961, «Laborem exercens» от 14 сент. 1981 и «Centesimus annus» от 1 мая 1991, изданные папой Римским *Иоанном Павлом II,* «Caritas in veritate» папы Римского Бенедикта XVI от 9 июня 2009).

Ист.: «Rerum novarum»: Окружное послание Льва XIII о положении трудящихся // 100 лет христ. социального учения. М., 1991. С. 6–24; Enchiridion delle Encicliche: Ed. bilingue / A cura di E. Lora, R. Simionati. Bologna, 1997. T. 3: Leone XIII (1878–1903).

Лит.: L'enciclica «Rerum novarum» e il suo tempo / Ed. G. Antonazzi, G. De Rosa. R., 1991; *Salvini G.* A cent'anni dalla «Rerum novarum» // La Civiltà Cattolica. R., 1991. An. 142. Vol. 2. P. 257–261; *Storace A.* Il lavoro nelle Encicliche. [S. l.], 2011; *Голубев К., диак.* Основные положения позиционирования католич. соц.-экон. учения на рубеже XIX–XX вв. и соц. воззрения сщмч. митрополита Владимира (Богоявленского) // ХЧ. 2014. № 1. С. 134–167; *Di Martino B.* La Dottrina Sociale della Chiesa: Sviluppo Storico. Dallas, 2017; *Sirico R. A., Di Martino B.* Rerum novarum: Due prospettive liberali sulla proprietà et la libertà. Dallas, 2018.

Иером. Филофей (Артюшин)

РЕСПОНСО́РИЙ [лат. responsorium от respondere — отвечать], в зап. богослужении — песнопение, состоящее из стихов псалма, др. библейского или церковного текста, исполняемых солистом, и рефрена (responsa), который поет хор или община. Р. могут быть песнопения как *мессы* (*градуал, аллилуиарий,* иногда — тракт), так и *оффиция.* По мелодическому стилю Р. бывает краткий (breve) или пространный (prolixum, modulatum). История Р. восходит к древней респонсорной *псалмодии,* засвидетельствованной на Востоке и Западе с кон. IV–V в., когда рефреном к стихам псалма, певшегося целиком, как правило солистом, служил один из стихов того же псалма. Родственным Р. жанром является *антифон,* под к-рым понимали песнопение, состоящее из стихов псалма (в разное время их пел либо солист, либо хор) с рефреном, поочередно исполняемым 2 хорами, или только сам такой рефрен. Термины, обозначавшие разные виды псалмодии, не были едиными в разное время и даже могли быть взаимозаменяемыми; возможно, изначально антифонами назывались псалмы, звучавшие между библейскими чтениями, а Р.— псалмы, приравнивавшиеся к чтениям.

В ранний период истории Р. солист, вероятно, пел все стихи псалма, на к-рые община отвечала краткими рефренами. *Исидор Севильский* († 636) упоминает пение только одного стиха в Р. Возможно, на сокращение числа поющихся стихов псалма указывает название psalmellus (букв.— «маленький псалом»), использовавшееся в *амвросианском обряде* для респонсорного песнопения мессы, аналогичного рим. градуалу (в *испано-мосарабском обряде* — psalmo). Исполнение стихов Р. постепенно перешло от солиста сначала к небольшой группе певцов, называемых в рукописях regimini chori (в VII в. эта практика засвидетельствована в Испании, в IX в.— во Франкском гос-ве), а затем — ко всему хору. В раннем *григорианском пении* рефрены также могли исполнять отдельные певцы, а не хор.

Согласно описанию архиеп. *Амалария Симфозия,* в нач. IX в. в Риме Р. имел следующую структуру: солист пел рефрен, хор повторял его, солист пел «Слава...» (в Риме эта часть была добавлена позже, чем у франков), хор — окончание рефрена, затем снова солист и хор исполняли поочередно рефрен. Во Франкском гос-ве рефрен в начале Р. стал исполняться 1 раз: 1-я половина — солистом, 2-я — хором, а после стиха, пропеваемого солистом (и «Слава...», если этот стих присутствовал), хор пел только 2-ю половину рефрена. В Риме традиция исполнения рефренов целиком после стиха или «Слава...» удерживалась дольше (по крайней мере до посл. трети XII в.), однако в начале Р. солист пел только 1-ю часть рефрена, после стихов в большинстве Р. указано окончание рефрена (repetendum), к-рое в рим. Р. было часто длиннее, чем во франкских. Сокращение рефрена при повторе, вероятно, произошло уже в ранний период: во мн. случаях видна грамматическая согласованность текста repetendum с последними словами предшествующего ему стиха. В средневек. лат. Р. в качестве рефрена редко использовался текст из того же псалма или др. библейского текста, что и стихи. С XII в. солист пел только инципиты Р., а остальные части — хор.

В оффиции рим. обряда Р. являются самыми распространенными после антифонов песнопениями, их корпус к XIII в. насчитывал ок. 1 тыс. песнопений. На утрене (matutinum) и на монастырской вечерне Р. следуют после литургических чтений аналогично градуалу и аллилуиарию на мессе и согласуются с чтениями по содержанию; впервые в таком качестве они упоминаются уже в Уставе прп. Венедикта Нурсийского († 547).

Пространные Р. являются одной из самых мелодически развитых форм зап. псалмодии. Конечное славословие в них, как и в кратких Р., присутствует в укороченной по сравнению с антифонами форме (Слава Отцу и Сыну и Святому Духу) и поется только в последнем из Р. в ряду этих песнопений на службе.

Краткие Р. пели после кратких чтений (capitula) на малых часах и повечерии, в мон-рях — также на утрене (Laudes) и вечерне. Рефрен у таких Р. обычно исполнялся дважды в начале, только 2-я его половина — после стиха и еще раз целиком — после «Слава...». Для кратких Р. использовали небольшое число муз. формул; особые варианты предназначались для праздников. Нек-рые из их напевов могут быть остатками ранних форм псалмодии.

Из трактов (tractus; в амвросианском обряде — cantus; отличаются весьма развитой мелодикой) Р. по форме являются только те, к-рые принадлежат ко 2-му тону (*гласу*) (остальные, относящиеся к т. н. прямой псалмодии, принадлежат к 8-му тону). Первоначально для трактов использовался полный текст псалма, впосл. они были сокращены до 1–5 стихов.

В *певческих книгах* Р. (как и антифоны и градуалы) значительной части годового богослужебного круга (преимущественно Великого поста и периода Пятидесятницы, в меньшей степени — *Адвента* и рождественского периода) сгруппированы в циклы (от 5 до 15 песнопений), называемые «историями» (historiae) — по темам ветхозаветных чтений. Р. др. периодов, в частности недель после Богоявления и 3-й и 4-й недель после Пасхи, взяты из псалмов в порядке этой библейской книги и, вероятно, являются остатками системы, существовавшей до реформы 1-й пол. VIII в., результаты к-рой отразились в чтениях и Р. согласно чину XIIIA из *Ordines Romani.*

Мелодии рефренов, исполнявшихся общиной, изначально были более простыми, чем мелодии стихов псалма. Древнейшие сохранившиеся мелодии стихов, предназначавшиеся для рядовых дней, относятся к традиции *амвросианского пения,* они состоят из тона речитации и каденции

(завершения), муз. акцент в каденции не зависит от положения ударного слога в тексте. К IX в., когда появилась *нотация* и стало возможно исполнение не по памяти, а непосредственно по певч. книгам, мелодии мн. рефренов были усложнены, и их стал исполнять хор; возможно, нек-рые из древнейших мелодий для рефренов восходят к мелодиям для стихов псалмов, исполнявшимся ранее солистами. В григорианской традиции мелодии стихов помимо речитации и каденции содержат начальную формулу (по крайней мере для 1-го стиха) и медиальную каденцию на цезуре текста, в к-рой муз. акцент обычно совпадает с ударным слогом в тексте, что указывает на более позднее происхождение этих формул. Для стихов Р. оффиция сохранились наборы мелодий на 8 тонов, относящиеся к *староримскому* и григорианскому пению; в последнем встречаются и напевы, которые не укладываются в систему *осмогласия,* они либо восходят к периоду до упорядочивания напевов в рамках этой системы в нач. IX в., либо являются свободно сочиненными произведениями. Стихи Р. мессы имеют, как правило, индивидуальные, неповторяющиеся мелодии. Распределение по тонам (гласам) Р. в 2 традициях в основном совпадает, но в староримском репертуаре (свыше 600 Р.) больше песнопений 4-го тона и меньше — 3-го, чем в григорианском. В обеих традициях мелодии рефренов, приспособленные к тексту либо стандартным образом, либо более сложным методом центонизации (варьирующиеся набор и порядок определенного числа мелодических оборотов), состоят из начальной формулы (она обычно охватывает 2–3 слога) и каденции (5–6 слогов), стиль к-рых варьируется от *невматического* до *мелизматического,* и тона речитации между ними. В поздних мелодиях чаще встречаются более пространные мелизмы (украшения). В целом респонсорные песнопения мессы мелодически более развиты, чем Р. оффиция. На первый и последний ударные слоги текста, как правило, приходятся одни и те же мелодические участки начальной формулы и каденции, др. слоги адаптированы к остальным элементам мелодии, к-рые могут быть добавлены, разделены или опущены, в результате достигается тесная связь между текстом и мелодией. В старорим. Р. каденции стиха и рефрена сходны, а в григорианских Р. каденция стиха изменена. Каденции старорим. Р. часто заканчиваются мелизмой, к-рая служит переходом к следующей муз. фразе, в григорианских Р. завершение носит более законченный мелодический характер, обозначаемый невмой clivis. Во 2-м тоне в качестве тона речитации (*тенора*) в старорим. Р. преобладает 4-я или 2-я ступень, которая обычно разрешается в начале каденции в 3-ю ступень или в финалис, а в григорианских Р. речитация происходит сразу на 3-й ступени или финалисе. Речитация в старорим. Р. происходит на 5-й и 6-й ступени в *автентических ладах* и на 4-й и 2-й — в *плагальных,* в григорианских Р.— на 4-й и 5-й в автентических и на 3-й и финалисе в плагальных. В обоих репертуарах избегается речитация на ноте b; исключением в старорим. Р. может быть 3-й тон. Старорим. Р. построены на меньшем числе мелодических моделей, которые являются более стабильными, чем более вариативные григорианские.

Лит.: *Holman H. J.* The Responsoria Prolixa of the Codex Worcester F. 160: Diss. Bloomington, 1961; *Claire J.* La psalmodie responsoriale antique // RGreg. 1963. Vol 41. N 1/2. P. 8–29, 49–62, 77–102; *Randel D. M.* Responsorial Psalmody in the Mozarabic Rite // EGreg. 1969. Vol. 10. P. 87–116; *Hucke H.* Das Responsorium // Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen: Gedenkschrift L. Schrade / Hrsg. W. Arlt et al. Bern, 1973. S. 144–191; *Cutter P. F.* Oral Transmission of the Old-Roman Responsories? // MQ. 1976. Vol. 52. P. 182–194; *Moneta-Caglio E.* Lo jubilus e le origini della salmodia responsoriale. Venezia, 1976/1977; *Crochu D.* Remarques vocales sur un répertoire «nouveau»: 1200 répons de matines restitués // Congrès Intern. de chant grégorien. P., 1985. P. 105–127. (Rev. musicale; N 379/380); *Crocker R. L.* Thoughts on Responsories // Essays on Medieval Music: In Honor of D. G. Hughes / Ed. G. M. Boone. Camb. (Mass.), 1995. P. 77–85; Григорианский хорал: Сб. науч. тр. / Сост.: Т. С. Кюрегян, Ю. В. Москва. М., 1998. С. 8–37, 66–102; *Maiani B.* Readings and Responsories: The 8th–Cent. Night Office Lectionary and the «Responsoria Prolixa» // The Journal of Musicology. Berkeley, 1998. Vol. 16. N 2. P. 254–282; *Cutter P. F., Maiani B., Moroney D., Caldwell J.* Responsory // NGDMM. 2001. Vol. 21. P. 221–228; *Baroffio G.* I versetti non salmodici dei responsori tra reliquie arcaiche e fenomeni tardivi: Osservazioni preliminari // Musica e storia. Venezia, 2006. Vol. 14. N 1. P. 143–162; *Kelly T. F.* Old-Roman Chant and the Responsories of Noah: New Evidence from Sutri // Early Music History. Camb., 2007. Vol. 26. P. 91–120; *Szendrei J.* A responsorium = The Responsory. Bdpst, 2007; *Dobszay L.* An Old Responsory — With a Wide Range of Variants // Dies est leticie: Essays on Chant in Honour of J. Szendrei / Ed. D. Hiley, G. Kiss. Ottawa, 2008. P. 159–210. (Wiss. Abhandl./Musicological Stud.; 90); *Helsen K.* Evidence for the Oral Transmission of the Great Responsories // Acta musicologica. Basel, 2011. Vol. 83. N 2. P. 181–204; *eadem.* The Stream or the Source?: Comparing Gregorian and Old Roman Great Responsories // Papers Read at the 15th Meeting of the Intern. Musicological Society Study Group Cantus Planus / Ed. B. Haggh-Huglo, D. Lacoste. Lions Bay, 2013. Vol. 1. P. 93–108; *Loos I., de* Modes and Melodies in the Great Responsories // Antiphonaria: Studien zu Quellen und Gesängen des mittelalterlichen Offiziums / Hrsg. D. Hiley. Tutzing, 2009. S. 171–200. (Regensburger Stud. zur Musikgeschichte; 7); *Pfisterer A.* Hesbert, Amalar und die fränkische Responsorienkomposition // Cantus Planus: Papers Read at the 13th Meeting of the Intern. Musicological Society Study Group / Ed. B. Haggh, L. Dobszay. Bdpst, 2009. P. 535–546; *McKay J. Z.* Responsory Verse Formulas in the Ambrosian Winter Repertory // Ambrosiana at Harvard: New Sources of Milanese Chant / Ed. T. F. Kelly, M. Mugmon. Camb. (Mass.), 2010. P. 153–172. (Houghton Library Stud.; 3); *Lacoste D.* Elastic Melodies Variants in Responsory Verses // Cantus Planus: Papers Read at the 16th Meeting of the Intern. Musicological Society Study Group / Ed. R. Klugseder. W., 2012. P. 218–225; *Hiley D.* Office Responsories in the León Antiphoner: Are They All «Original» Melodies? // El canto mozárabe y su entorno: Estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica / Ed. I. Fernández de la Cuesta et al. Madrid, 2013. P. 405–412.

С. И. Никитин

РЕСТАВРА́ЦИЯ [от лат. restauratio — восстановление], деятельность, направленная на возвращение произведению искусства вида, максимально приближенного к первоначальному или наиболее значительного для произведения, в свете 2 основополагающих требований — подлинности и истории памятника (*Бранди Ч.* Теория реставрации и др. работы по темам охраны, консервации и реставрации. М., 2011. С. 261); комплекс научно обоснованных практических мероприятий по сохранению и восстановлению материальной структуры произведений искусства, пострадавших в результате воздействия негативных факторов (времени, условий хранения и использования, стихийных бедствий, войн и т. п.).

Р. архитектурная — область профессиональной деятельности, связанная с восстановлением или раскрытием культурной значимости сооружений как особых носителей исторической памяти. Лежащее в основе Р. стремление удержать эту память основывается на признании идентичности памятника как произведения прошлого. Р. должна раскрыть ценные свойства сооружения как исторического раритета, сохранить то, что дает основание для такой идентификации.

Каждая эпоха по-своему видела необходимые признаки идентичности. В Др. мире главным было сохранение старого места знаменательной постройки и ее имени — т. о., новая (или измененная) постройка принимала на себя все смыслы, принадлежавшие прежней. В средние века круг идентификаторов расширился: он стал включать нек-рые геометрические характеристики, подобия цифровых соотношений и т. п. Эти признаки чаще всего были индивидуальны (*Krautheimer.* 1942) и сами по себе не давали оснований для решения задач Р.

В Новое время, в эпоху классицизма, при необходимости достроить или перестроить более раннее произведение это делали, обычно опираясь на выразительные средства ордерной архитектуры. В XVIII в. появились опыты стилизации, пытающиеся соединить при перестройке черты готических форм (собор в Шпайере, проект восстановления — Ф. И. М. Нейман, 1772) или даже отдать предпочтение готике — подлинной или вновь спроектированной (собор Сент-Круа в Орлеане, проект восстановления — Ж. Ж. Габриэль, 1739). Эти симптомы нового отношения к наследию раскрылись в рамках романтизма, когда появились образцы т. н. романтической Р.

В сер. XVIII в. в средневек. искусстве, к-рое недавно воспринималось как безнадежно безграмотное, стали видеть ростки национального своеобразия, а в произведениях средневек. наследия — символы прошлого. Задачей Р. стало акцентирование такого символизма, но это делалось средствами нового проектирования, нередко уничтожавшего подлинные части здания: в соборе в Дареме архит. Дж. Уайатт в кон. XVIII в. стесал внутренние росписи, чтобы придать сооружению вид суровой древности; в церкви аббатства Сент-Олбанс (XII–XIV вв.) скромный, но подлинный фасад был заменен новым — рядовой композицией XIX в.; в церкви аббатства Серизи-ла-Форе в 1811 г. длину нефа уменьшили почти вдвое; в аббатстве Сент-Ивед-де-Брен устранили 4 травеи и разобрали 3 портала для сооружения нового фасада. Такие работы вызвали протесты. В. Гюго в 1825–1832 гг. выступил с рядом статей «Война разрушителям», Дж. Рёскин (Раскин) в кн. «Семь светочей архитектуры» в 1849 г. назвал Р. самым полным видом разрушения, к-рый может претерпеть памятник (*Михайловский.* 1971. С. 20; *Tschudi-Madsen.* 1976. P. 20–84; *Рыцарев.* 1995. С. 4–16).

Безответственные решения и многочисленные ошибки привели к необходимости формирования исследовательской базы для корректной методики Р. Этой идеи придерживались Дж. Г. Скотт в Англии, Ф. Дебре во Франции. Существенны были усилия А. Н. Дидрона, Л. Вите. Главной фигурой, определившей новый путь Р., стал Э. Э. Виолле-ле-Дюк (1814–1879). Он и его последователи детально изучали особенности романской и готической архитектуры, эволюцию форм и конструкций. Первой крупной и успешной работой Виолле-ле-Дюка была Р. ц. Сент-Мадлен в Везле (XII в.), находившейся в аварийном состоянии и местами руинированной. Следующая работа — Р. парижского собора Нотр-Дам, памятника конструктивно прочного, но лишившегося значительной части декоративного убранства во время Французской революции. При Р. утраченное воспроизводилось по аналогам, были упразднены нек-рые относительно поздние переделки в конструкциях (решение оказалось небесспорным), спроектировано возведение нереализованных в прошлом шатровых завершений башен, но идея не была поддержана (*Михайловский.* 1971. С. 51–52). Виолле-ле-Дюк выполнил много реставрационных работ, нек-рые из них вызывали серьезную критику, тем не менее у него появился значительный авторитет. С его именем связано утверждение направления стилистической Р. В ее основе — убежденность в том, что главная ценность произведения прошлого — в изначальном творческом замысле. Перед реставратором ставилась задача не только сохранить, раскрыть этот замысел, упразднив переделки, но и, «вживаясь в стиль эпохи», дополнить утраченное, что оказалось наиболее спорной составляющей концепции Виолле-ле-Дюка.

От метода стилистической Р. принципиально отличалась концепция Об-ва охраны старинных зданий, созданного в 1877 г. У. Моррисом. Первостепенными являлись следующие положения: памятник неприкасаем как исторический документ; надо покончить с поклонением средним векам: более поздние постройки тоже ценны; все хронологические слои равноценны (К. Перогалли). Об-во охраны старинных зданий завоевало популярность, позже аналогичные взгляды получили широкое распространение в Европе. Наметившаяся линия развития реставрационной мысли была оборвана началом первой мировой войны.

В конце войны появились 2 важные публикации, явно подготовленные еще в довоенные годы. Это книги венского искусствоведа М. Дворжака (*Dvořák M.* Katechismus der Denkmalpflege. W., 1918) и немецкого — К. Гурлитта (*Gurlitt C.* Warshauer Bauten aus der Zeit der Sächsischen Könige. B., 1917). Дворжак утверждал, что старое здание столь же невозможно реконструировать, как невозможно восставить из гроба мертвого человека, а попытки вернуть здание к первоначальному виду и единству стиля приводят к утрате более поздних дополнений (напр., алтарей, лепнины). Гурлитт также говорил о проблеме сохранения в произведениях прошлого их разновременных, разнохарактерных составляющих, что раскрытие первоначального вида памятника чаще всего не должно быть целью работы. Содержание работ этих авторов примечательно тем, что рассмотрена важность восприятия древности совр. зрителем.

Во время первой мировой войны были массовые разрушения зданий, восстановление их привело к созданию различных приемов Р., в т. ч. стремились возродить утраченные памятники архитектуры, пусть и недостоверно. Теоретическое осмысление возможных путей Р. потребовало специального анализа, к-рый был проведен под рук. Г. Джованнони при разработке Итальянской хартии реставрации (принята в 1931). Ее основные положения: предпочтение отдавать операциям по сохранению, поддержанию, ремонту, укреплению сохранившихся памятников, а не гипотетическому восстановлению утраченного; вмешательство должно быть минимальным, ограничиваться поддержанием стабильности памятника; при этом не следует жертвовать историческими наслоениями в пользу изначального стилистического единства; восстановления должны основываться на достоверных данных. Положения Итальянской хартии в 1931 г. были с оговорками

Вид после разрушения во время Великой Отечественной войны. Фотография. Между 1942 и 1946 гг.

Вид после реставрации. Фотография. 2018 г.
Фото: А. С. Зверев

Воскресенский собор Новоиерусалимского монастыря. 1656–1685 гг.

приняты на Международной конференции реставраторов в Афинах. Появились ориентиры, по которым можно было выстраивать реставрационную деятельность. Джованнони поддержал выдвинутый ранее Л. Клоке принцип деления памятников на «живые» и «мертвые». Под «мертвыми» понимались сооружения, утратившие первоначальное назначение и сохраняющие роль только монументальной руины. В противоположность им «живые» памятники продолжали общественную жизнь в качестве храма, жилища, театра и т. д. Такие требования, как минимальное вмешательство в памятник, легче всего выполнялись в отношении «мертвых» объектов.

Вторая мировая война показала новый масштаб разрушений, и старые правила были на время забыты. Лидер польск. реставрации Я. Захватович писал в 1946 г., что объем разрушений не позволяет руководствоваться прежними принципами Р. Роль памятников в укреплении национального самосознания заставляла восстанавливать их иногда даже ценой подделки (*Рымашевский*. 1990. С. 224). Советская практика в силу сходства масштаба разрушений во многом была аналогична польской. Строгие консервационные методы применялись в Великобритании, традиционно свободные — во Франции.

Наибольшую обеспокоенность теоретическим осмыслением происходящего проявили итал. специалисты. На V Национальном конгрессе историков архитектуры в 1948 г. в Перудже Г. де Анджелис д'Оссат констатировал то, что недавно казалось невероятным — возвращение стилистических, романтических Р. Докладчик указал на существование 3 позиций в Р. Первая предлагала ограничиваться консервацией разрушенных памятников, следуя в этом идеям Рёскина и основываясь на скептической оценке возможностей совр. художников достойно решить вопросы воссоздания. Вторую формировали сторонники интегральных целостных реконструкций, которые полагали, что на основе имеющейся информации можно восстановить здание почти с идеальной точностью. Такая теория получила бóльшую, чем в Италии, поддержку в других странах Европы. Де Анджелис д'Оссат оценивал проводимые в Варшаве работы по воссозданию центра города как стремление создать иллюзию существования старого мира, на самом деле невозвратимо разрушенного. Третья позиция сформулирована модернистами, к-рые утверждали, что репрезентативное восстановление невозможно — города и здания должны восстанавливаться в совр. формах. Следование их методу означало бы полное уничтожение частично разрушенных зданий, заметные утраты ценностей исторического города. Де Анджелис д'Оссат называл эти позиции абстрактными и оценивал их предложения как тупиковые. Он предлагал компенсирующие приемы, позволяющие преодолеть безнадежную ситуацию.

Период с кон. 40-х гг. XX в. до 1964 г. был заполнен сложным поиском приемлемых решений. В 1964 г. в Венеции был проведен II Международный конгресс архитекторов и технических специалистов по историческим памятникам. Работой конгресса и его итоговым документом не были сняты все возникавшие вопросы теории и методики Р. Общий круг вопросов, охваченных принятой на конгрессе хартией, шире, чем в документах 30-х гг. XX в., хотя в целом ее направленность отвечает более ранним документам. В Венецианской хартии главным видом работ на памятнике признаётся консервация, тогда как Р. (т. е. восстановление утраченного) допускается в исключительных случаях, если это необходимо для сохранения памятника, а также если нужно подчеркнуть его художественную и историческую ценность. Р. должна быть обоснованной и прекращаться там, где начинается гипотеза. Венецианская хартия является главным идеологическим документом реставраторов, формально — незыблемым ориентиром. Но если в Европе от него постоянно отступают, то для культуры Юго-Вост. Азии документ был изначально чуждым, поскольку там другие идеология, культура и инженерно-технические условия существования памятников.

К кон. XX в. принципиальные различия реставрационной мысли на Востоке и Западе привели к тому, что Венецианская хартия стала неудобной. Это заставило искать общую теоретическую платформу Р. В 1994 г. в Японии в г. Нара состоялся конгресс, результатом к-рого стала декларация, в к-рой появился разд. «Многообразие культуры и многообразие наследия». В тексте Нарской декларации отдается должное Венецианской хартии, подчеркивающей первостепенное значение подлинности, однако отмечается, что невозможно суждение о ценности и подлинности исходя из строго фиксированных критериев. Говорится о зависимости понимания «подлинности» от культурного контекста.

Предложение шире рассмотреть проблему подлинности не сразу, но нашло отклик в европоцентрической научной среде. Так, в дискуссиях на 13-й Генеральной ассамблее Международного совета по памятникам и историческим местам (ИКОМОС) в Мадриде (2002) выступавшие указывали, что содержащаяся в преамбуле Венецианской хартии формула «культурные ценности во всем их богатстве и подлинности» предполагает равное уважение ко всем компонентам концепции аутентичности:

к материи, форме, функции, традиции. Отмечалось, что в наст. время чувство неприятия «воссозданий» ослабело и Венецианская хартия находится под ударами критики. Указывалось, что воссоздание, напр., ленинградских пригородов 50–70-х гг. XX в. не вызывает протеста. С одобрением приводились нек-рые совр. примеры, чаще всего — завершавшееся в те годы воссоздание из руин барочной Фрауэнкирхе в Дрездене (*Рыцарев, Щенков*. 2014. С. 169–172). Одну из причин расширения влияния идей сторонников воссозданий в 80-х гг. XX в. можно видеть в ставшей популярной в Европе постмодернистской архитектуре, в рамках которой, в частности, большое внимание уделено потребительской актуальности современных решений в Р. в работах на объектах того или иного типа. В мировой практике последних десятилетий под влиянием технологического развития происходит радикальное переустройство знаменитых исторических театров, когда, не считаясь с нормами Р., меняются и разрастаются инженерные системы, в интерьерах сохраняется лишь минимальный объем «узнаваемых» составляющих памятника (один из примеров таких преобразований — миланский театр Ла Скала, автор проекта реконструкции — М. Ботта) и т. д. Фундаментально переустраиваются некоторые крупнейшие музеи и др. культурные объекты. Некоторые памятники решительно и почти полностью восстанавливались после природных или антропогенных катастроф (напр., монастырский собор в Ассизи, Италия).

Значительными были процессы, происходившие с кон. XX в. в РПЦ в связи с массовым возвращением храмов в сферу богослужебной деятельности. Многие из этих храмов — памятники архитектуры, и к ним относятся проблемы поддержания их культурной ценности. В то же время необходимо было решать проблемы возвращения таким храмам возможности их функциональной деятельности при сохранении архитектурного облика памятника. Во мн. случаях возникает неизбежная задача восстановления утраченного, возвращения храмам известного образного строя. Один из самых ярких примеров — Воскресенский Новоиерусалимский мон-рь, восстановленный под патронатом Президента РФ и Патриарха Московского и всея Руси.

Эти примеры свидетельствуют о новом этапе в истории Р. В 2015 г. Д. Фьорани отметила культурные предпосылки для принятия решений в области Р., синтезирующие все более абстрактные и далекие от конкретики архитектурные принципы. В этом контексте допускаются варианты, к-рые Венецианская хартия считала неприемлемыми — такие, как полное восстановление, особенно во имя ценностей, имеющих целью своего рода «психологическое восполнение» (в случае катастроф), или в качестве политического и социального «свидетельства» (восстановление намеренно разрушенных памятников). В «восполнениях» и «свидетельствах» и заключается специфика Р. Новейшего времени. Р. почти всегда имеет дело с живым архитектурным наследием, в котором черты произведений прошлого, запечатлевшиеся в исторически сложившихся формах, так или иначе востребованы в совр. жизни. Эта особенность «живых» памятников особенно проявляется в критические периоды архитектурной истории XX–XXI вв. Признавая своеобразие пути развития Р., мировой опыт убеждает в необходимости научной обоснованности и максимальной корректности принимаемых реставрационных решений.

Ист.: ИКОМОС: Междунар. хартия по консервации и реставрации ист. памятников и достопримечательных мест. Венеция, 1964; Нарский документ о подлинности // www.maps-moscow.com [Электр. ресурс].

Лит.: *Cloguet L.* La restoration des monuments anciens. P., 1901; *Krautheimer R.* Introduction to an «Iconography of mediaeval architecture» // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. 1942. Vol. 5. P. 1–33; *Perogalli C.* Monumenti e metodi valorizzazione: Saggi, storia e caratteri delle teoriche sul restauro in Italia, dal Medioevo ad oggi. Mil., 1954; *Михайловский Е. В.* Реставрация памятников архитектуры. М., 1971. С. 20; *Tschudi-Madsen St.* Restoration and anti-restoration. Oslo, 1976. P. 20–84; *Щенков А. С. и др.* Совр. облик памятников прошлого. М., 1983; *Borger-Keweloh N.* Die mittelalterlichen Dome in 19. Jh. Münch., 1986; *Рымашевский Б.* Реконструктивные и реставрационные проблемы старых городов Польши // *Пруцын О. И., Рымашевский Б., Борусевич В.* Архитектурно-ист. среда. М., 1990; *Рыцарев К. В.* Нек-рые тенденции в западноевроп. архитектурной реставрации XIX в. // Реставрация и архитектурная археология: М., 1995. Вып. 2. С. 4–19; *Рыцарев К. В., Щенков А. С.* Европейская реставрационная мысль в 1940–1980-е гг. М., 2003; *они же.* Проблема подлинности в документах и публ. 2-й пол. XX в. // Реставрация и исслед. памятников культуры. М.; СПб., 2014. Вып. 7; *Фьорани Д.* Реставрация в архитектуре: Критерии, проблематика и примеры проведения работ в Италии и др. странах // Сохранение ист. наследия в Италии и в России. Firenze; М., 2015.

А. С. Щенков

Р. памятников изобразительного искусства. В основе теории и практики научной Р. лежит понятие «памятник», появившееся во 2-й пол. XIX в. На формирование реставрационной деятельности оказала влияние археологическая наука, для к-рой первая имела значение прикладной дисциплины, обеспечивающей возможность изучения объектов. К сер. XIX в. сложился метод археологической реконструкции древних объектов, проводились мн. реставрационные операции, сохранившиеся в практике по сей день, а также был описан ряд теоретических проблем Р. В XIX в. практические работы носили в основном характер поновления. На рубеже XIX и XX вв. принципы восстановления материальной структуры объектов, придания им первоначального вида уступили место решениям, связанным с задачей консервации памятников. Объекты стали рассматриваться как уникальные источники сведений о прошлых эпохах, исторических технологиях, неповторимых особенностях авторских манер. Появилось осознание необходимости выявить и сохранить их, вслед. чего возникла задача определения жестких требований к проведению реставрационных мероприятий. Были обозначены проблемы сохранения подлинности памятника, ценности авторского произведения, допустимости вмешательства и конечного результата Р.

Предпочтительным считается минимальное воздействие на подлинную структуру памятника. Дополнением Р. является консервация, к-рая объединяет мероприятия по сохранению памятников культуры и искусства: фиксацию разрушений, устранение причин биологической деструкции, укрепляющие пропитки и проклейки, а также нанесение защитных покрытий. Консервация не предполагает восстановление и Р. памятника. Лучшим мероприятием по сохранению памятника является создание условий, предотвращающих возникновение разного рода разрушений. Этому служит отдельная дисциплина — превентивная консервация, которая изучает параметры хранения предметов искусства. Реконструкция — это восполнение ут-

раченных частей или деталей памятника с целью восстановления их функциональности. Реконструкция может выполняться независимо от Р. или сопутствовать реставрационным работам. Ранее с тем же значением использовались слова «чинка» или «ремонт».

Вехой в истории отечественной Р. явилось создание специализированных учреждений, целью деятельности к-рых была научная Р. памятников искусства. С 1918 г. охрану и Р. культурного наследия стала осуществлять Комиссия по сохранению и раскрытию памятников древней живописи Наркомпроса, преобразованная тогда же во Всероссийскую комиссию по делам реставрации, научными руководителями к-рой были И. Э. *Грабарь,* А. И. *Анисимов,* В. Т. *Георгиевский,* Н. Д. Протасов. В 1924 г. комиссия была реорганизована в Центральные государственные реставрационные мастерские (ЦГРМ) под рук. Грабаря, возглавлявшего их до 1930 г., в 1934 г. ЦГРМ были ликвидированы, в 1944 г. организованы вновь (ныне — Всероссийский художественный научно-реставрационный центр им. акад. И. Э. Грабаря (ВХНРЦ)). После Великой Отечественной войны необходимо было восстанавливать и реставрировать разрушенные памятники. Большее внимание было уделено разработке научных методик Р. 31 дек. 1957 г. приказом министра культуры СССР № 776 была создана Всесоюзная центральная научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей (ВЦНИЛКР), преобразованная в 1979 г. во Всесоюзный научно-исследовательский ин-т реставрации (ВНИИР, ныне ГосНИИР). 21 марта 1958 г. было утверждено Положение о ВЦНИЛКР, согласно к-рому лаборатория становилась главным научным и методическим центром в области Р. и консервации музейных предметов в стране. В ее обязанности входило информирование музеев и реставрационных орг-ций о зарубежных научных трудах в этой области, для чего был создан штат переводчиков. Совершенствование научных методов Р. ведется также на кафедре реставрации РАХ им. И. Е. Репина в С.-Петербурге и в Межобластном научно-реставрационном художественном управлении.

Э. Н. Добрынина, Д. А. Скобцова, Д. Суховерков

Р. монументальной живописи. Монументально-декоративная живопись непосредственно связана с архитектурным сооружением. Материалы основы определяют технику стенописи, наличие и состав грунта. Так, роспись по древесине ведется на грунте или без него после проклейки животным клеем или пропитки высыхающим маслом, иногда штукатурный раствор наносится поверх дранки. Стенопись по кладке выполняется на одном или неск. слоях штукатурного раствора, состоящего из вяжущего вещества (глины, гипса, извести, цемента) и наполнителя (песка, белокаменной крошки, цемянки, соломы, волокон пакли, льна).

Техники монументальной живописи разнообразны, и если одни характерны для определенных исторических периодов и регионов, то другие были широко распространены на протяжении тысячелетий. Фреска (от итал. fresco — свежий) — особый вид техники живописи, к-рая выполняется по известковой штукатурке минеральными красками, разведенными в воде, нередко с добавлением известкового связующего. Истинную, или чистую, фреску (buon fresco) пишут по сырой известковой штукатурке. Под воздействием углекислоты воздуха содержащаяся в грунте и красках известь карбонизируется, что обеспечивает прочную связь штукатурки с красочными слоями и долговечность подобной живописи. Роспись по сухому известковому основанию носит название fresco a secco. Также известен способ живописи, при к-ром художник начинает работу красками на известковом связующем по сырому грунту, а по мере высыхания последнего применяет темперу.

Стенопись может быть полностью выполнена темперными красками, приготовленными на естественных или искусственных эмульсиях различного состава. Для создания настенной живописи в разное время использовались также восковые, силикатные, акриловые, клеевые и масляные краски. Клеевая или масляная роспись ведется по штукатурному основанию после его предварительной пропитки или проклейки. Однако монументальные произведения в технике масляной и клеевой живописи могут выполняться не только на оштукатуренной кладке, но и на дополнительной основе (холст, металлический или деревянный щит), к-рая монтируется на стены и перекрытия до или после создания на ней росписи. Масляная стенопись предполагает наличие защитного покрывного слоя, в качестве к-рого используются лаки различного состава. Особой техникой монументально-декоративного искусства является мозаика — способ создания изображений из тессер камня, смальты, перламутра, раковин, к-рые закрепляются в известковом растворе.

По мере старения и разрушения настенных росписей возникала потребность в их восстановлении и сохранении. На начальном этапе формирования Р. руководствовались стремлением вернуть объекту его первоначальный вид и смысловое содержание. Подобные работы выполняли живописцы, а рецептура и способы таких «чинок» и «поновлений» стенописи приведены в руководствах для художников (иконописных подлинниках).

Немаловажную роль в сохранности произведений монументальной живописи играют местоположение архитектурного сооружения и то, насколько памятник подвержен воздействию окружающей среды. Причиной разрушений может стать незнание художником особенностей выбранных им материалов живописи, неизбежное естественное старение последних, а в нек-рых случаях — технологические нарушения, допущенные автором при создании произведения. Однако определяющее значение для сохранности монументальных росписей имеет состояние построек, в к-рых они располагаются, и условия эксплуатации этих сооружений.

Наибольшую опасность для настенной живописи представляют воздействие влаги, нарушение температурно-влажностного воздушного режима (ТВР) и неудовлетворительное тепловлажностное состояние ограждающих конструкций здания. Вода и растворенные в ней соли проникают в красочный слой, грунт и основу живописи разными путями. Влага попадает в конструкции при возведении здания и в ходе ремонтных или реставрационных работ. Кроме того, материалы способны поглощать влагу из воздуха. Поверхностные и грунтовые воды поступают через неисправную гидроизоляцию фундамента и кладку нижних частей стен в том случае, если

культурный слой поднимается значительно выше гидроизоляционного. Влага атмосферных осадков проникает в конструкции сооружения при поврежденной и некорректно устроенной кровле и системе водоотвода. Конденсационная влага накапливается в воздухе и оседает в виде капель или инея на поверхности живописи и конструкций сооружения, скапливается в их толще. Причинами конденсационного увлажнения может быть неконтролируемый поток посетителей памятника или использование в ходе реставрации материалов, обладающих высокой гигроскопичностью.

Повышение влажности конструкций влечет за собой ухудшение микроклимата здания, снижение морозостойкости и теплозащитных качеств. В таких условиях ускоряются химические процессы, результатом чего становится деструкция материалов и изменение цвета нек-рых пигментов. При низкой влажности материалы живописи становятся хрупкими, что чревато их растрескиванием, ослаблением связи красочного слоя со штукатуркой, его шелушением и осыпью. Изменение содержания воды в материалах приводит к изменению их объема (набуханию или сжатию), а это вызывает деформацию: появление трещин в грунте и красочном слое, нарушение их связи друг с другом и с кладкой. Особенно резко этот процесс происходит зимой, когда наблюдаются чередующиеся циклы замораживания и оттаивания. Вслед. миграции влаги в стенах здания при сезонных колебаниях температуры и влажности, а также из-за капиллярного подсоса влаги на поверхности живописи и кладки выступают и кристаллизуются соли, разрушая штукатурку и красочный слой. Стекловидная ямчуга (высолы) особенно тяжело удаляется со стенописи, т. к. имеет прочную связь с разрушающимся красочным слоем. При неблагоприятном температурно-влажностном режиме деструктивные процессы затрагивают связующее живописи, что приводит к мелению и шелушению красочного слоя, его отставанию от грунта. Эти процессы влияют на структуру штукатурки, лишая ее прочности.

Относительная влажность воздуха более 70% в сочетании с повышенной температурой является главной причиной развития биологических

Св. архидиаконы Стефан, Лаврентий и Мина.
Роспись диаконника Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря.
1641 г., под поздней масляной записью.
Вид до и после реставрации
Фото: Д. А. Скобцова

повреждений стенописи и кладки (плесневых грибов, водорослей, лишайников и др.). Органические кислоты и ферменты, к-рые выделяют микроорганизмы, разрушают материалы живописи. В ряде случаев удалить такие повреждения, не затронув красочный слой, невозможно.

Пылевые загрязнения и копоть, скапливающиеся на поверхности росписей, искажают авторский колорит живописи, а иногда их слой оказывается настолько плотным, что нельзя определить, сохранилось ли изображение. Свечная копоть проникает в поры грунта и не может быть удалена с живописи полностью. Кроме того, продукты сгорания свечей впитывают агрессивные газы и пары из окружающей среды. Для монументальных росписей представляют опасность гигроскопичные и химически активные твердые частицы почвенных солей — они способствуют конденсации влаги на поверхности стенописи и оказывают химическое воздействие на пигменты.

Газы, содержащиеся в загрязненном воздухе (аммиак, сернистый газ, сероводород, двуокись азота), вступают в реакцию с водой, а затем с материалами живописи, вызывая разложение защитного лакового покрытия масляных росписей, изменение и разрушение красок, способствуя выходу высолов на поверхность. Угрозу для монументальных декораций представляет большая или недостаточная подвижность воздуха, с чем связаны процессы чрезмерного высушивания поверхности стен либо их переувлажнения. При избыточном или недостаточном уровне освещенности, под действием лучистого тепла происходит перерождение отдельных пигментов.

Повреждения живописи могут носить механический характер (случайные и намеренные (вандализм), вызванные нарушениями правил проведения работ в интерьере и на фасадах, в т. ч. воздействием при поновлении росписей). Следствием неудовлетворительного состояния фундаментов, разрушения кладки и серьезных деформаций конструкций здания являются трещины грунта стенописи, его отставание от кладки и значительные по площади утраты. Непрофессиональная предыдущая Р., позднейшие наслоения и переделки также способны привести к необратимым негативным изменениям памятников монументальной живописи.

Обеспечить сохранность стенописи можно только при комплексном подходе к проблеме и при сотрудничестве ряда профессионалов — микробиологов, химиков-технологов и химиков-аналитиков, а также реставраторов архитектуры, инженеров-конструкторов, климатологов, специалистов по дренажам и гидроизоляции. Художник-реставратор осуществляет работу с защитным покрытием, красочным слоем, штукатурным основанием, дополнительными основами росписи при их наличии. Практическим операциям предшествуют натурное обследование памятника и изучение источников и реставрационной документации. Такие изыскания позволяют получить представление об истории и обстоятельствах создания произведения, о его материалах, состоянии сохран-

ности, предыдущих Р. и природе разрушений, а затем определить характер и объем требуемых вмешательств. Следующим этапом работ может стать превентивная консервация — цикл опосредованных мероприятий, имеющих целью сдерживание и прекращение деструктивных процессов, создание оптимальных условий хранения памятников. Оперативная консервация представляет собой комплекс операций, направленных на устранение факторов, ведущих к разрушению произведения (противоаварийные работы по укреплению красочного слоя и грунта), и на его защиту.

Цель работ, которые выполняются в ходе приведения памятника в экспозиционный вид,— обеспечить физическую, историческую и эстетическую целостность объекта, что связано с вопросами сохранения аутентичности произведения и установления границ допустимого вмешательства реставратора в структуру подлинника. Монументальная живопись связана со стеной постройки и не должна вступать в конфронтацию с ее формами и членениями, нарушать архитектонику сооружения. Исходя из этого, следует решать вопросы об экспозиционном виде бортовых обмазок, о фактуре и цвете дополнений грунта, соотношении уровня штукатурных вставок с поверхностью авторской росписи, характера и плотности тонирования утрат красочного слоя. Особого решения требуют ансамбли росписи, включающие неск. разновременных слоев живописи.

В профессиональную компетенцию реставратора входит разработка методик проведения консервационно-реставрационных работ. Используемые реставратором материалы и сама процедура должны отвечать следующим требованиям: не наносить вреда памятнику, быть обратимыми, эффективными, долговечными, биостойкими, не искажать и не изменять колорит и фактуру живописи, обеспечивать отсутствие или наличие блеска поверхности (в зависимости от авторского замысла и техники произведения), не превышать по прочностным характеристикам материалы оригинальной росписи и быть совместимыми с последними, не препятствовать последующим исследованиям и Р.

Процесс Р. подлежит тщательному документированию, при к-ром подробно описываются проводимые мероприятия, составляются схемы-картограммы с указанием на них границ и видов разрушений, на всех этапах реставрационных работ должна проводиться фотофиксация.

К основным видам консервационно-реставрационных работ с памятниками монументально-декоративной живописи относятся следующие: укрепление красочного слоя, бортовое укрепление штукатурки (бортовая обмазка), укрепление грунта (в т. ч. структурно разрушенного, а также штукатурки, отставшей от кладки), заделка трещин штукатурки, восполнение утрат грунта, удаление поздних штукатурных вставок, раскрытие живописи от слоев поверхностных загрязнений, копоти, ямчуги, поздних прописей и записей, шпаклевок, побелок и слоев штукатурки, утоньшение покрывного слоя (защитного лакового покрытия), тонирование (погашение) утрат красочного слоя, дезинфекция поверхности живописи.

Снятие монументальной живописи со стен является реставрационной операцией, прибегнуть к к-рой допустимо лишь в том случае, если это единственно возможный способ сохранить роспись. Основанием для демонтирования стенописи являются серьезные и обширные разрушения ее основы. Известны примеры демонтажа фрагментов стенописи зданий, предназначенных к сносу, или руин построек, выявленных при проведении археологических раскопок.

Иногда поздние записи, имеющие историческую или культурную ценность, можно сохранить, отслоив поновительский красочный слой от поверхности авторской стенописи. При выборе этого сложного и трудоемкого метода определяющее значение должны иметь прочность авторской росписи и толщина позднего красочного слоя и шпаклевок. Снятые со стен фрагменты монументальной декорации могут быть смонтированы на новое основание.

Особым направлением Р. живописи является работа с росписями, крайне руинированными при разрушении архитектурного сооружения (в т. ч. в ходе военных действий или в результате природных катаклизмов). При работе с археологическими фрагментами монументальной живописи перед художником-реставратором стоят задачи выборки обломков штукатурки из отвалов, проведение полевых консервационных мероприятий и обеспечение оптимальных условий хранения. Полный цикл реставрационных операций проводят в лабораторных условиях. Отдельным этапом работы могут стать последующие подбор и склейка фрагментов стенописи по изломам штукатурки. В ряде случаев значительные по площади блоки и даже композиции (с нек-рыми лакунами) могут быть возвращены на стены архитектурных сооружений.

Лит.: Технология, исследование и хранение произведений станковой и настенной живописи / Под ред. Ю. И. Гренберга. М., 1987; *Комаров А. А.* Технология материалов стенописи. М., 1994[2]; *Филатов В. В.* Реставрация настенной масляной живописи. М., 1995; Микроклимат церковных зданий. М., 2000; Реставрация памятников истории и искусства в России в XIX–XX вв.: История, проблемы: Учеб. пособие. М., 2008; *Некрасов А. П., Балыгина Л. П.* Материалы и методы реставрации монументальной фресковой и темперной живописи. Владимир, 2012; *Бурый В. П.* Реставрация фрагментов стенописей: История методов. М., 2019; *Иванова Ю. В., Филатов С. В.* История реставрации монументальной живописи в России: От позднего Средневековья до нач. XXI в. М., 2019.

Д. А. Скобцова

Р. станковых произведений темперной живописи. В отличие от масляной темперная живопись (см. ст. *Иконопись*) требует твердого основания в виде деревянных досок, загрунтованных клеемеловой или клеегипсовой смесью — левкасом. По мере совершенствования технологии деревянная основа с лицевой стороны перед грунтовкой дополнительно заклеивалась паволокой — льняной, пеньковой, реже хлопковой тканью. Позолота наносилась тонкими листами на проклеенную поверхность. После завершения живописной работы произведение покрывали защитным слоем — олифой или смоляным лаком. Такое сочетание материалов, сложившееся опытным путем, оптимально и весьма долговечно в стабильных условиях. Каждому материалу в отдельности и конкретному их сочетанию свойственны особые типы разрушений: биологическая деструкция, повреждение древесины; отставание паволоки; потеря связующего, растрескивание, отставание и утрата грунта; кракелюр, шелушение и осыпь хрупкого красочного слоя; сседание, сгрибливание олифы и деструкция покрывных смоляных лаков. Разрушение нижних слоев влечет за собой повреждение более тонких последующих; толстые

наслоения олифы и лаков в результате сседания способны разрушить живописный слой, а также спровоцировать утраты грунта.

В процессе исследований произведений искусства выявляются древний ремонт основ, чинка грунта, восполнение утраченных и поврежденных участков живописи. Одним из примеров поновлений является Владимирская икона Божией Матери (нач. XII в., ГТГ), выявленные переделки и поновления к-рой происходили примерно каждые 100 лет. Старинные описания подобных работ довольно скупы, в поздних источниках со ссылкой на более раннее предание сохранились сведения о древней Р., произведенной иконописцем прп. *Алипием*. Бережное сохранение и поновление древних икон было предписано постановлениями, напр. «Церковными правилами» Иоанна II, митр. Киевского и всея Руси (*Макарий*. История РЦ. 1868. Т. 2. Прил. С. 371).

При выборе способа и средств «обновления» ветхих икон мастера исходили из практического опыта. Письменные руководства, включенные в иконописные подлинники, наряду с разносторонним материалом для иконописцев и ювелиров содержали наставления по укреплению, расчистке и восстановлению поврежденных икон. Напр., в иконописном подлиннике архим. Никодима из Антониева Сийского монастыря (2-я пол. XVII в.) описаны сседание левкаса, его отставание («опростал вельми весь») и исправление (подклейка) этих повреждений при помощи горячего рыбьего клея с последующим приглаживанием, а также чинка утрат составом, подобным левкасу. Одно из наставлений по удалению темной олифы включало применение взбитого мыла, сквашенных дрожжей, щелока и золы. Судя по состоянию мн. сохранившихся икон подобные методы расчистки вели к частичным утратам живописного слоя. Утраты восполняли новым письмом, к-рое перекрывало значительные участки расчищенного оригинала.

Профессиональные мастерские по Р. широкого профиля в России появились в XIX в. в С.-Петербурге. С сер. XIX в. известны мастерские по Р. икон. Как пример профессиональной Р. можно рассматривать произведенную под рук. Н. И. Подключникова расчистку икон из иконостаса Успенского собора Московского Кремля (в 1852) и икон XV в. из церквей с. Васильевского близ Шуи (в 1856). Важным событием в художественной и научной жизни стала Р. в 1904–1905 гг. под рук. В. П. Гурьянова иконы прп. Андрея Рублёва «Троица» (1411 или 1425–1427, ГТГ). Развитие профессиональной Р. икон, продолженное созданием Комиссии по сохранению и раскрытию памятников древней живописи, было прервано закрытием ЦГРМ; в 1934 г. сотрудники последней перешли в секцию Р. древнерус. живописи ГТГ. В послевоенное время отделы Р. древнерус. темперной живописи появились в неск. ведущих музеях.

Р. станковых темперных памятников включает работу с деревянной основой, тканевой подложкой, грунтом, красочным слоем и защитным покрытием. Основа теряет способность удерживать грунт и живописный слой из-за деятельности гнилостных бактерий, плесневых грибов, насекомых (отряд жуков-точильщиков) и др. В условиях повышенной влажности длительная жизнедеятельность микроорганизмов (плесени) разлагает целлюлозные волокна и лишает древесину прочности. Личинки жуков питаются древесиной, прогрызая ходы, из-за чего основа может рассыпаться при малейшем воздействии. При слабых и средних степенях разрушения древесины для восстановления ее прочности применяется пропитка консервирующими и укрепляющими составами, в настоящее время наиболее предпочтительны синтетические пропитки. При сильной степени разрушения основа накачивается укрепляющим составом с частичной или полной заменой досок. Проблему сохранения основы создает то, что она коробится из-за недостаточной просушки заготовленной древесины, экстремальных перепадов влажности при хранении произведения. Искривление основы ведет к трещинам и разломам досок. В древности основу для сдерживания досок снабжали шпонками различной конструкции. Утраченные шпонки заменяют новыми, модифицированными с учетом изменений, происходящих в древесине. Если темперная живопись находится в стабильных музейных условиях, шпонки не восполняют.

Паволока также подвержена биологической деструкции, напр. гниению. Набухание волокон при увеличении влажности приводит одновременно к расширению древесины и к неоднородному сжатию ткани. Отставания паволоки чреваты утратами грунта и живописи, их подклейка выполняется, как правило, коллагеновым, рыбьим или мездровым клеем. Пораженные плесенью участки отслоений обрабатывают антисептиком и подклеивают. В реставрационной практике отставание грунта требует скорейшего укрепления, для чего, как правило, применяется водный раствор натурального коллагенового клея; при отсутствии желаемого результата применяются синтетические составы. Закрытое отставание паволоки определяется прощупыванием или на слух и укрепляется клеем (шприцем через тонкие проколы).

Процесс реставрации иконы

Набухание и усадка основы неблагоприятно сказываются на состоянии грунта, к-рый в темперной живописи традиционно включает водный раствор рыбьего или мездрового клея и меловой или гипсовый наполнитель. Грунт наносится на подготовленную (часто заклеенную паволокой) основу кистью, шпателем или рукой, после высыхания становится хрупким. Сезонные перепады температур приводят к образованию грунтового кракелюра — многочисленных трещин. Кракелюр может не создавать проблем для сохранности живописи. Однако в неблагоприятных условиях влага через сеть

трещин проникает в грунт, местами приводя к его отставаниям и утратам.

Повреждение грунта оказывает влияние на сохранность красочного слоя. Как все водные краски, темпера образует очень тонкий красочный слой, редко толще 0,5 мм. Неверный состав эмульсии, плохая связь с грунтом приводят к шелушениям или сседаниям живописи, возникновению на ее поверхности трещин и кракелюра, оставшихся как след исторического бытования и не угрожающих сохранности. Однако шелушение красочного слоя опасно на тщательно проработанных участках, выполненных наложением большого количества слоев. Для укрепления шелушений применяется слабый раствор коллагенового клея, клей на базе синтетических смол, защитные заклейки (не прилипающие фторопластовые или полипропиленовые пленки). Опасность для красочного слоя представляет воздействие сильных растворителей (золы, мыла и щелока, аммиачной воды), применяемых для удаления потемневших покрытий и разновременных наслоений. В рус. иконописи изображение подправляли или писали вновь прямо по олифе, что позволяло сохраняться оригиналу под слоем записи. Удаление записи и потемневших покрытий — важнейшая задача Р. Выбор растворителей постоянно расширяется. Применяется химический анализ удаляемых олиф и лаков, после чего смесь растворителей подбирают путем специальных расчетов. В случае необходимости к растворителям добавляют гелеобразующие компоненты.

После расчистки живописи ряд памятников нуждается в восполнении утрат. Утрату древесины восстанавливают массой из опилок и клея или врезками специально подготовленной, стабилизированной древесины. Для предотвращения сильной усадки к опилкам добавляют синтетический или минеральный наполнитель. Для восполнения утрат грунта прибегают к составам, максимально соответствующим оригиналу — как правило, это рыбий или мездровый клей с наполнителем из мела или специально приготовленного гипса. Для получения необходимых параметров в реставрационный грунт могут быть добавлены олифа, глицерин и др. модифицирующие компоненты. Во время Р. очень древних, сохранившихся фрагментарно памятников представляется целесообразным оставлять утраты как есть. Восполненные утраты грунта и красочного слоя обычно тонируют в технике, отличной от оригинала, в музейной практике часто используется акварель (разрабатываются специальные краски на синтетической основе). Главные свойства используемых материалов — обратимость, долговременная химическая стабильность, устойчивые цветовые характеристики. В частной и церковной Р. порой прибегают к полной или частичной реконструкции изображения, применяя акриловые краски или яичную темперу.

Для того чтобы предотвратить воздействие кратковременных резких перепадов влажности и защитить от загрязнений, отреставрированный памятник покрывают лаком, в музейной Р.— натуральными даммарным и мастичным лаками, которые удаляются слабыми растворителями. В действующих церквах эффективны обратимые синтетические акриловые лаки. Оптимальными для сохранности темперной живописи на деревянной, тканой и иных основах признаны постоянные: температура 18°–22°С, относительная влажность 50–55%, полное отсутствие вибраций и освещенность 75–150 лк (для желтковой темперы; для др. составов без лакового покрытия эти параметры ниже), отсутствие ультрафиолетовых и тепловых лучей, паров кислот, летучих соединений серы, хлора и др. агрессивных веществ.

Лит.: Реставрация икон: Метод. рекомендации / Под ред. и с ил. М. В. Наумовой. М., 1993; Реставрация произведений рус. иконописи: Учеб. пособие для худож. высш. и сред. спец. учеб. заведений / Под общ. ред. В. В. Филатова. М., 2007; *Бобров Ю. Г., Бобров Ф. Ю.* Консервация и реставрация станковой темперной живописи. М., 2008; Реставрация произведений станковой темперной живописи: Учеб. пособие для высш. учеб. заведений / Г. С. Клокова, О. В. Демина, И. В. Фёдорова и др. М., 2018[2].

Д. Н. Суховерков

Р. рукописей включает совокупность работ по сохранению или восстановлению функционального назначения памятника. С этой целью допускается воссоздание разрушенных частей с помощью различимых и неразличимых добавлений, восполнений, укреплений и т. п. Основным принципом совр. Р. рукописей является минимальное вмешательство в структуру памятника на основе малоинвазивных методов. К ним относятся: консервационный, аналитический, комплексный научный методы Р. Восстановление первоначального вида памятника может быть неглавной и неединственной целью Р., поскольку всякая гипотетичность при изучении и вторжении в его материальную основу чревата искажениями облика.

Аналитический метод, или метод фрагментарной Р., предполагает проведение частичных работ на памятнике, преимущественно на конструктивных компонентах или деталях. На основе предварительного исследования выявляются части, к-рые подлежат реставрационному вмешательству для восстановления функции рукописи.

Метод комплексной Р. предполагает проведение полного цикла реставрационных работ на всех составляющих частях и материалах рукописной книги: бумажных или пергаменных листах, чернилах, красочном слое или золоте, деталях переплета и различных видах его покрытия. Метод научной Р. основан на результатах предреставрационных исследований, включающих анализ состояния кодекса, определение причин его повреждений, изучение истории бытования, т. е. выявление его оригинальных частей, определение этапов создания, позднейших вставок и наслоений. Для этого необходимы изучение состава и свойств материалов и техники рукописной книги, эксперименты по подбору, изготовлению и апробации способов и средств Р.

Создание и развитие научной Р. рукописных памятников в России связано с работой 2 учреждений федерального значения — Государственного Научного исследовательского института реставрации (ГосНИИР) и Всероссийского художественого научно-реставрационного центра (ВХНРЦ) (*Мокрецова*. 2008).

У истоков научной Р. рукописей как особого направления в отечественной Р. стояла И. П. Мокрецова (с 1960 сотрудница ВЦНИЛКР). Вопрос об организации работ по Р. средневековых рукописей на базе ВЦНИЛКР сначала прорабатывался Мокрецовой теоретически, с привлечением зарубежных и российских историков искусства, изучением мировой лит-ры по данному направлению. Ею был собран коллектив в составе

неск. сотрудников Отдела методики реставрации темперной живописи ВЦНИЛКР, к-рый затем продолжил работу в Секторе средневековых рукописей и впосл. в руководимом Мокрецовой с 1988 г. Отделе рукописей и миниатюр, задачей к-рого стало развитие новой специализации — реставрация пергаменных иллюминированных книг.

Создателем школы практической Р. средневековых рукописей в России стала Г. З. Быкова. Ее работа во ВЦНИЛКР—ВНИИР (в 1961–1966 зав. Отделом методики реставрации темперной живописи), затем в ГосНИИР (в 1982–1988 зав. Отделом средневековых рукописей) отмечена достижениями в Р. миниатюр византийских, древнерусских и западноевропейских рукописных книг из б-к, музеев и архивов Москвы, С.-Петербурга, Киева и др. городов. Быкова одной из первых приступила к подбору средств для укрепления красочного слоя на пергамене. Это стало возможным благодаря сотрудничеству с химиком-технологом А. В. Ивановой (в 1961–1987 зав. химико-технологической лабораторией ВЦНИЛКР—ВНИИР), создателем большой группы синтетических материалов, особенно эффективных для укрепления разрушений совр. темперы (технологические особенности и разрушение современной темперы и средневековой книжной миниатюры сходны), а также с химиком-технологом А. Р. Марготьевой, биологами Л. И. Ворониной и Н. Л. Ребриковой, физиками М. М. Наумовой и С. А. Писаревой. В основу методик исследования документов был положен ряд разработок Д. П. Эрастова (заведующий лабораторией консервации и реставрации документов (ЛКРД) в составе Ленинградского отд-ния архива АН СССР): совместно с биологической группой ЛКРД он разработал методы люминесцентного анализа плесневых поражений бумаги, анализа скрытых текстов с помощью радиоактивных изотопов, освоил восстановление фотографическим путем угасших (выцветших или стертых) текстов источников (палимпсестов), использовал неразрушающие оптико-фотографические методы для получения дополнительной информации об источнике.

Попытки Р. средневек. рукописей предпринимались и в отделах реставрации крупнейших б-к Москвы и Ленинграда. В 1957–1958 гг. в реставрационной мастерской ГПБ (ныне РНБ) осуществлена Р. Остромирова Евангелия (РНБ. F.п.I.5) под рук. Е. Х. Трей (*Трей*. 1958). Были распрямлены и очищены все пергаменные листы, но красочный слой 3 сохранившихся миниатюр не был укреплен. В 1959–1963 гг. в ЛКРД под рук. В. С. Люблинского была проведена работа по Р. разрушенного пергаменного франц. Легендария XIII–XIV вв. (БАН. F 403) (Неизвестный памятник. 1963). Для укрепления красочного слоя миниатюр использовали метилолполиамидный клей ПФЭ-2/10, однако результаты применения этого материала оказались неудовлетворительными. Попытки укреплять живопись на столь подвижном основании, как пергамен, т. н. природными материалами не привели к положительным результатам. Это объясняется технологическими особенностями рыбьего клея, камеди и яичного белка (2 последних употреблялись в качестве связующих для красок средневек. миниатюристов). В наст. время Р. Легендария пересмотрена на основе совр. методов исследования (*Поволоцкая, Подковырова, Панькин* и др. 2020).

В кон. 50-х гг. XX в. (или в нач. 60-х гг. XX в.) осыпавшийся красочный слой одной из заставок Евангелия Хитрово кон. XIV в. (РГБ. Ф. 304. III. № 3/М. 8657) был экспериментально укреплен осетровым клеем реставратором-иконописцем В. О. Кириковым. В 1963–1964 гг. фрагмент рукописи был продемонстрирован на совете в ЛКРД, но ввиду неудовлетворительного результата и от этого способа отказались из-за нетехнологичных свойств клея: при укреплении краски становились ярче, пастозный слой живописи по-прежнему отставал, на пергамене осталась темная поверхностная пленка.

Сотрудниками ВЦНИЛКР—ВНИИР были подобраны синтетические полимерные материалы для укрепления миниатюр — винилацетатные эмульсии и т. н. фторлоны: группа, состоящая из растворимых фторопластов (Ф-26, 6Н) и водной дисперсии ВА 2ЭГА (сополимер винилацетата с 2-этилгексилакрилатом). Со временем ВА 2ЭГА был заменен др. материалом из той же группы, сополимера этилена с винилацетатом т. н. СЭВ, которым на протяжении мн. лет пользовались реставраторы. Для одного вида повреждений (отставания пастозного красочного слоя и золота) укрепление проводили с помощью вида винилацетатной эмульсии — 3- и 5%-ной концентрации, а для другого (распыление красочного слоя) – с помощью 1–2% фторлона.

Большой вред пергаменным рукописям в 50-х гг. XX в. был нанесен при использовании для Р. пергамена раствора мочевины с последующим «умягчением» ланолиновой или спермацетовой эмульсией, что в конечном счете сделало его прозрачным (*Белая*. 1961; *Она же*. 1971). Во ВЦНИЛКР Р. пергамена вели по иной методике. Ликвидация его деформаций, подчас очень жестких, образовавшихся во многом в результате его многовековой пересушки, возможна только в условиях влажности. Поэтому самым эффективным и безвредным способом распрямления и одновременного смягчения пергамена — и византийского, и западноевропейского — является использование т. н. отдаленного увлажнения, без непосредственного соприкосновения пергамена с водой. На распрямленных листах сравнительно легко выполняются склейка разрывов и восполнение утрат. Материалом для заклеек служил пергамен совр. производства, в т. ч. российского (ныне не производится); в этом случае использовался пергаменный клей. В наст. время в основном применяется реставрационная бумага подходящей фактуры и толщины (в прошлом это была бумага отечественного производства, напр. т. н. электролитическая; сейчас – япон. бумага различных сортов). Для этой цели используют и мучной клей, и синтетические клеи, в частности Klucel G (*Мокрецова*. 2008).

После проведения в 1977 г. в Москве выставки «Искусство Византии в собраниях СССР» по инициативе хранителя греч. собрания Отдела рукописей ГПБ Е. Э. Гранстрем неск. византийских рукописей с миниатюрами X–XIV вв. поступило на Р. во ВЦНИЛКР. Проводилось укрепление миниатюр со значительными разрушениями красочного слоя в Трапезундском Евангелии ок. сер. X в. (РНБ. Греч. 21, 21а), в Карахисарском Евангелии кон. XII в. (РНБ. Греч. 105), в НЗ с Псалтирью (РНБ. Греч. 101/I–II), в Псалтири 2-й пол. XIII в. (РНБ. Греч. 269), в Евангелии (таблицах канонов) XI–XII вв. (РНБ. Греч. 305), в 2 рукописях кон.

XII — нач. XIII в.— Никомидийском Евангелии и Евангелии Левицкого (ЦНБ НАНУ. ДА 25л и Ф. 72. № 1 (№ 9)), а также в Евангелии XI в. (РНБ. Греч. 801) с листами пурпурного пергамена. В этот период во ВНИИР были разработаны методы Р. отдельных компонентов рукописной книги и система ее предварительного изучения и исследования в процессе Р. Первые исследования красочного слоя миниатюр касались только разрушенных участков. Позднее стали подробно анализироваться не только отдельные пигменты, но и смеси красок, которыми пользовались греч. художники (*Наумова*. 2018). Было предпринято изучение свойств пергамена и особенностей его технологии (*Киреева*. 1998). Еще одним важным направлением в работе отдела стали кодикологические исследования и аналитические описания кодексов, проходящих Р. Новые перспективы в исследовании греч. манускриптов открыло изучение грунтованного пергамена. Работа, начатая на материале иллюминированного Сборника византийской гимнографии (Акафист Богородице) 60-х гг. XIV в. (ГИМ. Син. греч. 429), в течение мн. лет велась в российских и зарубежных хранилищах, где были выявлены рукописи на пергамене, обработанном по технологии «типа Одигон» (загрунтован на завершающей стадии свинцовыми белилами). Систематизация этих данных привела к открытию нового атрибуционного кодикологического признака (*Dobrynina, Bykova*. 1997). Результаты коллективных научных исследований греч. рукописей в процессе Р. легли в основу коллективной монографии (*Мокрецова и др*. 2003).

С 1975 г. стала возможной комплексная Р. рукописей, затрагивающая все компоненты средневек. кодекса с его полистной разброшюровкой и последующим восстановлением переплета. Определяющим принципом в Р. переплетов было следование историческим аналогам. Ю. Ф. Серову принадлежат идея конструкции съемного переплета (экзопереплета) и 1-й опыт его применения на древнерус. служебной Минее на февр. XI–XII вв. (РГАДА. Ф. 381. № 103). Комплексную Р. прошла большая группа древнерус. лицевых рукописей, таких как Изборник Святослава 1073 г. (ГИМ. Син. 1043(31-д)), Сильвестровский сборник 2-й пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381, № 53), Евангелие Хитрово кон. XIV в. (РГБ. Ф. 304. III. № 3/М. 8657). Быкова выполнила уникальную работу по удалению олифы с красочного слоя 2 фронтисписных миниатюр Хроники Георгия Амартола XIV в. (РГБ. Ф. 173/I. № 100).

Ап. Иоанн Богослов.
Миниатюра. 2-я четв. XIV в.
(ГИМ. Син. греч. 407. Л. 173 об.). Вид до и после реставрации

В 1994 г. за разработку метода научной Р. средневек. пергаменных рукописей и Р. уникальных рукописных памятников из собраний России был удостоен Гос. премии РФ в области науки и техники коллектив под рук. Мокрецовой. По этому методу были отреставрированы памятники различных письменных традиций — греческие, древнерусские, армянские, западноевропейские. Положительного результата удалось достичь в работе со «сцементированными» рукописями из собраний РГАДА и РГБ.

Р. особо ценных рукописей не раз давала импульс к монографическому изучению манускрипта и его факсимильному изданию: это Устав Студийский с кондакарем рубежа XI и XII вв. (ГТГ. К–5349), «Книги Сокровищ» Брунетто Латини нач. XIV в. (РНБ. Fr. F.v.III, 4), Акафист Богородице 60-х гг. XIV в. (ГИМ. Син. греч. 429) и Кодекс Бардевика XIII в. (Юрьевец, «Музеи города Юрьевца», ЮКМ-2010, olim Любек, Stadtarchiv, Hs. 734).

В 1992 г. по инициативе директора ВХНРЦ А. П. Владимирова в этом учреждении был образован новый отдел Р. рукописей. С 1992 по 2009 г. здесь были отреставрированы выдающиеся памятники средневекового искусства и письменности: греческие — Имп. Минологий 2-й четв. XI в. (ГИМ. Син. греч. 183), Деяния и Послания апостолов 1072 г. (НБ МГУ. Гр. 2), и славянские — Спасское Евангелие XIII в. (ЯХМЗ. № 15690), Федоровское Евангелие 1-й пол. XIV в. (ЯХМЗ. № 15718), Евангелие кн. Симеона Гордого в окладе 1344 г. (РГБ. Ф. 304. XXX. № 1 / М. 8653), Евангелие Успенского собора Московского Кремля кон. XIV — 1-й четв. XV в. (ГММК. ГОП. № 11056) и Андрониково Евангелие нач. XV в. (ГИМ. Епарх. 436).

Комплексное изучение рукописных памятников в процессе Р. способствовало созданию комментированных научных изданий, публикации обширного художественного материала, разработке практических методов консервации документов на пергамене. В тесном сотрудничестве с коллективом отдела было подготовлено издание древнеслав. Саввиной книги, заново изучены Андрониково и Федоровское Евангелия, открыты новые факты в истории бытования Евангелия кн. Симеона Гордого, состоялась публикация греч. рукописи Деяний и Посланий апостолов 1072 г., созданной в имп. скриптории для имп. Михаила VII Дуки. Сложнейшая работа по Р. осыпающихся чернил в рукописи НЗ с Псалтирью рубежа XIII и XIV вв. и 2-й четв. XIV в. (ГИМ. Син. греч. 407) привела к созданию и апробации методики их укрепления. В 2002 г. отделом было инициировано издание

сер. «Исследование и реставрация одного памятника»; с 2007 г. выходят сборники статей «Хризограф», посвященные изучению и Р. рукописных книг различных письменных традиций. В 2009 г. отдел был переименован и стал называться «Отдел научных исследований и реставрации пергаменных рукописей» (зав. отделом Э. Н. Добрынина). Практической Р. каждого рукописного документа предшествует период экспериментальной и исследовательской работы, направленной на определение оптимальных мер по обеспечению его сохранности.

В 2009 г. была завершена Р. греч. Хлудовской Псалтири сер. IX в. (ГИМ. Хлуд. 129д) с пространным циклом миниатюр. На основе анализа техники живописи и состава красок был сделан вывод об авторском происхождении миниатюр вопреки сложившемуся в науке представлению об их записи в XII–XIV вв. Были скорректированы транскрипция и перевод унциальных подписей к миниатюрам, предложено их новое истолкование. Комплексное исследование фрагмента унциальной рукописи Посланий ап. Павла, известного в мировой библеистике как Codex H (РГБ. Ф. 270/I а, № 70.1), методами физико-химического и палеографического анализа привело к опровержению датировки рукописи VI в.: кодекс, фрагменты к-рого хранятся в 7 крупнейших архивах мира, отнесен к периоду с кон. VIII по кон. IX в. При Р. иллюминированного Патристического сборника 1-й трети X в. (РГАДА. Ф. 1607. Оп. 1, № 24), к-рый во время второй мировой войны подвергся намоканию и сцементированию, исследование состава разрушенного красочного слоя с расслоившейся поверхностью позволило определить первоначальную колористическую гамму заставок. Была апробирована методика соединения малоформатных пергаменных фрагментов по вертикали и горизонтали встык с последующим односторонним дублированием на окрашенный газ для придания им механической прочности при Р. древнерус. Пролога кон. XII — нач. XIII в. (РГБ. Ф. 916. № 1), извлеченного из переплета старопечатной книги. В Р. рукописей важное место занимает изучение и возвращение к жизни т. н. макулатурных, или археологических, материалов, извлеченных при демонтаже кодекса, позволяя открыть неизвестные рукописные фрагменты и сделать их доступными для исследований (*Войханская*. 2019).

В настоящее время Р. рукописных книг проводится практически во всех б-ках, музеях и архивах страны, имеющих такие собрания (РГБ, ГИМ, РГАДА, ГТГ, РНБ, БАН и др.). Используются как уже апробированные методики, так и оригинальные, ведется исследовательская работа, проводятся специализированные семинары и конференции.

Лит.: *Трей Е. Х.* Реставрация листов Остромирова евангелия и описание их повреждений // Реставрация библиотечных мат-лов: Сб. тр. ГПБ. Л., 1958. С. 49–96; *Белая И. К.* Смягчение и реставрация пергаментной кожи рукописей и переплетов книг // Сб. мат-лов по сохранности книжных фондов ГБЛ. М., 1961; *она же*. Влияние нек-рых веществ на прозрачность пергамента // Сообщ. ВЦНИЛКР. 1970. Вып. 26. С. 83–90; Неизвестный памятник книжного искусства: Опыт восстановления франц. Легендария XIII в.: Сб. ст. / Ред. В. С. Люблинский. М.; Л., 1963; *Быкова Г. З., Мокрецова И. П.* Средневек. книжная миниатюра на пергаменте, ее сохранность и реставрация // Сообщ. ВЦНИЛКР. 1970. Вып. 26. С. 51–82; *Иванова А. В.* Применение синтетических полимеров для укрепления средневек. миниатюры // Сообщ. ВЦНИЛКР. 1975. Вып. 30. С. 3–9; *Серов Ю. Ф.* Реставрация переплета рукописи // Худож. наследие: Хранение, исследование, реставрация. 1977. Вып. 2(32). С. 82–84; *Жукова Н. Н.* Возникновение и начало деятельности ВЦНИЛКР (1958–1959 гг.) // Худож. наследие. 1981. Вып. 7(37). С. 202–209; *Мокрецова И. П., Серов Ю. Ф.* Техника и реставрация визант. переплетов // Реставрация памятников истории и культуры: Экспресс-информация ГБЛ. М., 1987. Вып. 1. С. 1–12; *они же*. Техника и реставрация романских переплетов // Там же. М., 1988. Вып. 1. С. 1–9; *Быкова Г. З.* Реставрация памятника и исследование 2 выходных миниатюр Хроники Георгия Амартола // ГСУ, БФ. 1989. Т. 83(3). София, 1991. С. 257–260; *она же*. Пергамен как основа средневек. рукописей // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 8–22; *Dobrynina E., Bykova G.* Study and Conservation of the Illuminated Greek Manuscript «Akathistos to the Virgin» // Proc. of the 4th Intern. Conf. of the Paper Conservation, 6–9 April 1997 / Ed. J. Eagan. L., 1997. P. 200–205; *Киреева В. Н.* Средневек. пергамен: Сравн. анализ технологий (по ист. и экспериментальным данным): АКД. М., 1998; *Мокрецова И. П.* Материалы и техника визант. рукописной книги (по реставрационной документации ГосНИИР). М., 2003; *она же*. Средневек. книжный переплет: История, материалы и техника, принципы реставрации: Учеб. пособие. М., 2005; *она же*. Средневек. рукописная книга, ее сохранность и реставрация // Реставрация памятников истории и искусства в России в XIX–XX вв. История, проблемы: Учеб. пособие. М., 2008. С. 358–392; *Цхай А. А.* Типы древнерус. обиходного переплета: Реставрация переплета рукописи Евангелие из собр. НБ МГУ // Худож. наследие: Хранение, исследования, реставрация: Сб. ст. М., 2010. [Вып.] 25(55). С. 81–86; *Ganina N., Mokretsova I.* Verschollener «Bardewikscher Codex» aufgefunden // Zschr. für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 2016. Bd. 145. H. 1. S. 49–69; *Быкова Г. З., Добрынина Э. Н.* О времени создания миниатюр Хлудовской Псалтири: результаты исследования в процессе реставрации // Монфокон: Исслед. по палеографии, кодикологии и дипломатике. М., 2017. Т. 4. С. 71–88; *Dobrynina E., Morozova E.* Modified iron-gall ink in Greek parchment manuscripts from the P. I. Sevastyanov Collection: Research and restoration experience // 11th Triennial Meeting for Conservators of the Baltic States «Changing Contexts: From environment to Ideas». Tartu, 2017; Хризограф: Сб. ст. к юбилею И. П. Мокрецовой / Сост. и отв. ред.: Э. Н. Добрынина. М., 2018. Вып. 4; «Manuscripta Medievalia: От истории бытования к совр. реставрации»: К 90-летию Г. З. Быковой (1928–2017): Конф. с междунар. участием, Москва, 9–10 июля 2018 г.: Тез. докл. / Сост. и отв. ред. Э. Н. Добрынина. М., 2018; *Наумова М. М.* Поздняя античность. Средневековье. Возрождение: Материалы и техника живописи: Сб. ст. и сообщ. М., 2018; *Войханская П. В.* Переплет кодекса БАН, НИОР, F.8 и демонтированные фрагменты лат. рукописи: Атрибуция в процессе реставрации // ВИД. 2019. Т. 38. С. 156–163; Французский Легендарий XIII–XIV в. (БАН. F 403): *Поволоцкая А. В., Подковырова В. Г., Панькин Д. В. и др.* Исслед. совр. оптическими методами // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2020. № 1(29). С. 240–256.

Э. Н. Добрынина

Р. церковного шитья. Предпосылками для научной Р. предметов шитья были формирование в нач. XVIII в. научного и художественного интереса к ним, их выявление в церковных (ризницах) и царских (казна, Оружейная палата) собраниях как предметов древнего искусства. Поновление вышедших из употребления царских церемониальных облачений, оставленных для экспонирования в Гардеробе Петра I, исследователи считают 1-м опытом музейной Р. шитья. Именно поновление — перенос на новую основу лицевого изображения со старого одеяния или предметов богослужения (плащаницы, покрова, покровца, литургических облачений), восполнение утраченных фрагментов новыми — вплоть до нач. XX в. служило традиц. способом Р. шитой храмовой утвари. Сохранные элементы одного типа предметов использовали для создания другого. Так, фрагменты древних лицевых пелен — для богослужебных облачений: строгановская пелена «Богоматерь Петровская» кон. XVI в. как часть епитрахили XIX в. (КБМЗ), лицевая пелена кон. XVI — нач. XVII в. «Успение Пресв. Богородицы» в составе палицы XVIII в. (НМРТ).

Развитие науки и церковной археологии, систематизация произведений ткачества и лицевого шитья, их экспонирование на выставках, фор-

мирование музеев и коллекций, особенно во 2-й пол. XIX — нач. XX в., выявили потребность в новых принципах Р. шитья. На рубеже XIX и XX вв. были созданы первые научные комиссии по изучению древних церковных собраний, в т. ч. шитых ризниц, предприняты их научные описания, напр. Патриаршей в Москве (в составе комиссии по научному описанию, публикация В. К. Клейна в 1910), Софийского собора в Вел. Новгороде (сопровождалось фотографиями) (*Покровский.* 1914); такие опыты предпринимали местные исследователи: напр., краткое описание Б. П. Денике небольшой ризницы Зилантова Успенского монастыря под Казанью было опубликовано с фотографиями в 1916 г. В период первой мировой войны, революционных потрясений и строительства нового гос-ва (1914 — нач. 20-х гг. XX в., до 1924) музеи стали центром сохранения и Р. шитья. На примере московских музеев история Р. шитья изучена Н. В. Ермаковой. Целью Р. шитья ставилось восстановление первоначального вида предмета.

Р. шитья как научная дисциплина возникает вместе с появлением мастерских — 1-й мастерской в составе ЦГРМ (с 1919), мастерской починки древнего шитья Троице-Сергиевой лавры (с 1919) — и развивается параллельно др. направлениям Р., поскольку зависит от технологий научной Р. В 20–30-х гг. XX в. разработкой технологий занималась кафедра консервации и Р. Ин-та археологической технологии (ИАТ) при ГАИМК. Комплексному подходу в изучении и Р. шитья способствовали формирование особых отделов исторического текстиля в музеях Москвы (ГТГ, ГИМ, ГММК), сотрудничество с ЦГРМ (позднее ВХНРЦ и ГосНИИР); отсутствие таких отделов в музее или соединение шитья с др. памятниками предметов этнографии затрудняет как изучение предметов шитья, так и их Р., требующую особых технологий расчистки и сохранения. Интерес к Р. исторического текстиля, в т. ч. церковного шитья, возрастал наряду с развитием гос. музейной деятельности в 50–80-х гг. XX в., с внедрением различных технологий Р. шитья. Совр. методы Р. церковного шитья как духовной святыни должны основываться на принципах научной Р. с максимально возможным сохранением подлинного текстиля, выявлением его качеств как документа и памятника искусства.

Лит.: *Покровский Н. В.* Древняя Софийская ризница в Новгороде. СПб., 1914; *Ермакова Н. В.* Реставрация шитья и тканей в моск. музеях: становление и развитие: Канд. дис. М., 2005.

М. А. М.

РЕСТИТУ́Т [лат. Restitutus] (сер.— 2-я пол. IV в.), свт. (пам. зап. 29 авг., 9 дек.), еп. Карфагена. Сведения о Р., к-рый возглавлял *Североафриканскую Церковь* в период активных споров вокруг *арианства,* немногочисленны. Об участии Р. в полемике можно судить гл. обр. на основе документов, включенных свт. *Иларием,* еп. Пиктавийским († 367), в антиарианское соч. «Исторические фрагменты» (CPL, N 434–459). При этом имеется значительный массив источников, позволяющих воссоздать историко-богословский контекст деятельности Р.

Был избран на Карфагенскую кафедру не ранее 345/8 г., когда его предшественник, свт. *Грат,* созвал Собор, на к-ром, в частности, произошел офиц. отказ от практики перекрещивания раскольников и еретиков, крещенных с произнесением тринитарной формулы (Concilia Africae A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier. Turnholti, 1974. P. 2–10. (CCSL; 149); см. также в ст. *Карфагенские Соборы*). Известно об участии Р. в Соборе зап. епископов, открывшемся в июле 359 г. по инициативе имп. *Констанция II* (337–361) в Аримине (ныне Римини, Италия) и призванном наряду с Селевкийским Собором на Востоке одобрить вероисповедную формулу, приемлемую для различных церковных партий, вовлеченных в арианские споры (см. ст. *Аримино-Селевкийский Собор*). Поскольку мнение о необходимости уточнения или пересмотра *Никейского Символа веры* разделялось в это время большинством епископов Востока и частью зап. епископата, император склонялся к поддержке антиникейской оппозиции. В результате епископы, собравшиеся в Селевкии, одобрили в качестве компромиссной 4-ю сирмийскую формулу, или «датированную веру», включенную в соборное послание Констанцию от 22 мая 359 г. В указанной формуле Сын Божий именовался подобным Отцу во всем (ὅμοιος κατὰ πάντα), а термин «сущность» (οὐσία) отвергался как не имеющий основания в Свящ. Писании и приводящий к разделению Церкви (см., напр.: *Theodoret.* Hist. eccl. II 18). Т. о., критиковалась и позиция строгих никейцев, исповедовавших единосущие, и т. зр. омиусиан, выраженная в 3-й сирмийской формуле с ее учением о подобосущии (см. в ст. *Сирмийские формулы*).

21 июля 359 г. большинство участников Ариминского Собора, включая Р., отказались одобрить 4-ю сирмийскую формулу, предложенную имп. посланниками Валентом, еп. Мурсы (ныне Осиек, Хорватия), и Урсакием, еп. Сингидуна (ныне Белград, Сербия) (см. *Валент и Урсакий*), заявили о своей верности учению *Вселенского I Собора* и отлучили от церковного общения указанных епископов, а также Германия, еп. Сирмии (ныне Сремска-Митровица, Сербия), и еп. Гаия (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. A V 3 // CSEL. 65. P. 86). Тем не менее оппозиция, поддержавшая составленное в Селевкии определение, была весьма влиятельна. В результате 2 посольства — во главе с Р. и под рук. епископов Валента и Урсакия — должны были доставить Констанцию II послания, составленные соответственно в никейском (Ep. synodi Ariminensis ad Constantium imperatorem // *Athanas. Alex.* De Synod. 10; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 37; *Sozom.* Hist. eccl. IV 18; *Theodoret.* Hist. eccl. II 19 [греч. текст]; *Hilar. Pict.* Fragm. hist. A V 1 // CSEL. 65. P. 78–85 [лат. пер.]) и омийском (Ibid. A VI // CSEL. 65. P. 87–88) духе. Император не принял правосл. делегацию, приказав ей отбыть в Адрианополь и находиться там до принятия им решения. Др. участникам Собора было запрещено покидать Аримин.

Вскоре Валент и Урсакий встретились с Р. и сопровождавшими его лицами во фракийском г. Ника и настояли на подписании ими новой догматической формулы, в целом соответствовавшей 4-й сирмийской, однако подразумевавшей исповедание простого подобия Сына Отцу (слова «во всем» были сознательно пропущены). Затем Р. способствовал принятию участниками Ариминского Собора этой формулы, получившей название «никской веры» (подробнее о соборных заседаниях в Аримине и Селевкии: *Hieron.* Adv. Lucifer. 17–19 // CCSL. 79B. P. 43–50; *Sulp. Sev.* Chron. II 40–45 // CSEL. 1. P. 93–99). В источниках отсутствуют сведения о том, в какой степени

Карфагенская Церковь усвоила т. н. никскую веру. В любом случае через 3 года североафрикан. епископы под влиянием свт. *Афанасия I Великого,* архиеп. Александрийского, составившего послание об Ариминском и Селевкийском Соборах (*Athanas. Alex.* De Synod.), отказались от поддержки омийства. Точная дата смерти Р. неизвестна, terminus ante quem для нее — 391/2 г., когда на кафедре находился свт. Генефлий.

Согласно указателю, составленному *Поссидием,* еп. Каламским (*Possid.* Indiculus librorum, tractatus et epistolarum S. Augustini. VIII // PL. 46. Col. 16), блж. *Августин,* еп. Гиппонский, произнес перед своей паствой проповедь, посвященную, по всей видимости, перенесению мощей Р. (De depositione Restituti, episcopi Carthaginis; не сохр.). В *Карфагенском календаре,* архетип которого датируется 1-й третью VI в., под 29 авг. упомянут (однако без указания кафедры) епископ Реститут (PL. 13. Col. 1222). Вероятно, возникновение почитания Р. было связано с забвением, возможно сознательным, той роли, которую он сыграл в принятии Североафриканской Церковью «никской веры». Нельзя исключать также последующего отвержения Р. указанной формулы, возвращения в Православие и даже мученической кончины от сторонников *донатизма* (Restitutus. 1982. P. 969). В Римском Мартирологе кард. Цезаря *Барония* в качестве даты памяти Р. указано 9 дек. (MartRom. Comment. P. 575).

Лит.: *Hefele K. J., von.* Conciliengeschichte: Nach den Quellen bearbeitet. Freiburg i. Br., 1873². Bd. 1. S. 697–722 (расширенный франц. пер.: *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 1. Pt. 2. P. 929–955); *Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 69–80; *Zeiller J.* L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale // RH. 1934. Vol. 173. N 3. P. 535–540; Restitutus (1) // Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. P., 1982. [Vol.] 1: Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303–533) / Éd. A.-M. La Bonnardière et al. P. 968–969; *Захаров Г. Е.* Послание Парижского Собора 360(1) г. вост. епископам: Пер. и коммент. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2013. Вып. 4(53). С. 130–135.

Е. А. Заболотный

РЕ́УТОВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО *Московской епархии* РПЦ, названо по г. Реутову Московской обл. Учреждено определением Синода РПЦ от 11 марта 2020 г. Епископом Реутовским, викарием Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, был утвержден игум. Елисей (Жермен), избранный 24 янв. 2020 г. Общим собранием Архиепископии западноевропейских приходов русской традиции. 12 апр. того же года он был возведен в сан архимандрита, 26 июня наречен и 28-го хиротонисан во епископа в Александро-Невском кафедральном соборе в Париже.

Ист.: Ordination des évêques auxiliaires de l'Archevêché // archeveche.eu/spip.php?article 2588 [Электр. ресурс].

РЕФОРМА́ТЫ, протестант. деноминация в кальвинист. традиции, имеющая континентально-европейское происхождение.

История. *XVI в.* Реформатские церкви выделились из швейцар. ветви протестантизма. Их лидерами стали Г. Фарель, затем Ж. *Кальвин* и его сподвижник Т. *Беза.* В 1536–1541 гг. Кальвин и его сторонники создали 1-ю реформатскую церковь в Женеве. Окончательно реформатство сложилось в результате Цюрихского согласия (1549) между сторонниками У. *Цвингли* и Кальвина.

Из Швейцарии реформатство стало распространяться по Европе. В 30-х гг. XVI в. оно появилось в Венгрии, в 40-х гг.— в Нидерландах. На территории Свящ. Римской империи оно возникло благодаря К. Пецелю (1539–1604), П. Кандиду (1540–1608), К. Олевиану (1536–1587), поддержку Р. оказывал курфюрст Пфальца Фридрих III Благочестивый (1559–1576). В Речи Посполитой реформатское учение продвигали Ф. Станкаро (1501–1574) и Я. Лаский — младший (1499–1560); немалую роль сыграл род князей Радзивиллов: Н. Х. Радзивилл Чёрный (1515–1565; 1-м принял кальвинизм и провел в 1557 г. учредительный синод), Н. Ю. Радзивилл Рыжий (1512–1584), Х. Н. Радзивилл Перун (1547–1603).

В Нидерландах, бывших тогда испан. колонией, гр. Людвиг фон Нассау-Дилленбург (1538–1574) симпатизировал теории оправданного сопротивления тирану и в 1567 г. поддержал т. н. Иконоборческое восстание, к-рое началось под руководством кальвинист. консисторий и прогрессивно настроенных членов Союза дворян; погромам подверглось ок. 5,5 тыс. храмов и монастырей, уничтожались иконы и статуи святых. В 1566 г. началась Нидерландская революция, или Восьмидесятилетняя война. Сопротивление Испании возглавил статхаудер Вильгельм I Оранский (1533–1584). В 1579 г. была образована т. н. Утрехтская уния, учредившая Республику Соединённых провинций. На юге Нидерландов были созданы реформатские республики: Гентская (1577–1584) и Антверпенская (1577–1585), впосл. разгромленные испан. властями. Сын Вильгельма Оранского статхаудер Мориц Оранский (1585–1625) в 1589 г. провел военную реформу, соединив протестант. дисциплину с опытом древнерим. войска, что определило военное преимущество Нидерландов.

Одновременно с созданием нового строя развивалась и политическая теология. Теолог Ю. Липсий указывал, что в гос. политике религия должна быть регулятором, близким к обычаю, поэтому во избежание социальных конфликтов гос-ву необходима единственная религия. Гражданская лояльность в данном случае выше конфессиональной принадлежности; по мнению Липсия, необходимы границы вмешательства гос-ва в вероисповедные дела.

Во Франции реформатство стало идеологией оппозиционных дворян, особенно на юге страны. Изначально им покровительствовала Жанна д'Альбре (1528–1572), кор. Наваррская. В 1559 г. был казнен советник Парижского парламента Анн дю Бур (1521–1559), выступивший против преследования Р. В 1560 г. Людовик де Бурбон, принц де Конде (1530–1569), в результате неудавшегося Амбуазского заговора стал главой французского Р. при поддержке Безы. В 1562 г. массовые убийства гугенотов в Васи привели к религ. столкновениям. В 1569 г., после гибели принца де Конде, лидером партии гугенотов стал адмирал Гаспар де Колиньи (1519–1572). В 1572 г., во время или в результате *Варфоломеевской ночи,* погибли гугенотские полководцы Арман де Клермон (1532–1572), Франсуа де Бове, сеньор де Брикмо (1502–1572), Франсуа де Ларошфуко (1521–1572), Шарль де Телиньи (1535–1572).

Под влиянием этих событий появились сочинения, в к-рых авторы размышляли по поводу сопротивления власти, первой в этом ряду стала работа Безы «О праве магистратов» (De jure magistratuum, 1574). Гугенот И. Жантийе (1535–1588) в кн. «Анти-Макиавелли» (Anti Machiavel) указывал, что общество основано на согласии, законы должны составлять мн. люди, а не один чело-

век, власть государя обязаны сдерживать дворянство и буржуазия. Жантийе определял тиранию как форму власти, при к-рой по отношению к людям нарушаются «закон и обычай», не осуществляется правосудие, и тиран — тот, кто не соблюдает законы естественного права.

Лидер антикоролевской оппозиции Генрих Наваррский (буд. кор. *Генрих IV*) сумел привлечь к себе видных военных и политических гугенотских деятелей — принца Рене II де Роана (1550–1586), герц. Клода де Ла Тремуалля (1566–1604), Пьера де Шуппа (1531–1603), принца Анри де ла Тур де Тюренна (1555–1623), Максимильена де Бетюна, герц. Сюлли (1560–1641); с 1589 г. Беарном управляла сестра Генриха инфанта Екатерина де Бурбон (1559–1604), ревностная кальвинистка. После пришествия кор. Генриха IV к власти в 1598 г. был издан Нантский эдикт, восстанавливающий в королевстве католичество и гарантирующий права Р. Во 2-й пол. XVI в. реформатство появилось в Бразилии благодаря группе франц. гугенотов. Из-за диктаторских порядков в колонии переселенцы были вынуждены вернуться в Европу. История их путешествия была описана Ж. де Лери (1534–1613).

Р. распространяли свои идеи и через переводы Библии на национальные языки. В 1535 г. П. Р. Оливетан (ок. 1506–1538), двоюродный брат Кальвина, перевел Библию на франц. язык (т. н. Библия Оливетана). В 1563 г. на польск. языке вышла Брестская (или Радзивиловская) Библия, которую переводили в т. ч. Лаский и П. Стоенский — старший (1530–1591), в 1590 г.— Библия на венг. языке, переведенная Г. Каройи (ок. 1529–1591), в 1591 г.— т. н. Нойштадтская Библия на нем. языке на основе Библии Лютера с комментариями Д. Пареуса (1548–1622). Р. сделали и улучшенные по сравнению с Вульгатой переводы Библии на лат. язык: так, Т. Беза перевел в 1565 г. НЗ, Ф. Юний — старший (1545–1602) и Дж. Э. Тремеллио (1510–1580) в 1579 г.— всю Библию. Осуществлялся перевод и отдельных частей Библии: Я. Утенхове (1516–1566) перевел на голл. язык Псалтирь и ВЗ, а А. де Салетт (1540 — ок. 1594) перевел псалмы на беарнский язык (диалект провансальского языка).

Работа с текстами Библии стимулировала изучение языков. Швейцар. теолог Т. Библиандер (1504/1509–1564) в 1535 г. издал 1-й том грамматики евр. языка, а в 1548 г.— труд, где он рассуждает об общем происхождении языков и систем письменности мира («О доводе общего происхождения всех языков и знаков письма», De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius). Последнее сочинение считается одной из первых попыток выстроить систему сравнительной лингвистики. Тремеллио написал арам. грамматику (1569), Станкаро издал труды по гебраистике. Обращались и к небиблейским языкам. Так, Стоенский — старший составил 1-ю грамматику польск. языка и впервые ввел в Польше систематическое его преподавание, М. *Деваи Биро* (ум. в 1547), ставший в конце жизни Р., в 1534 г. опубликовал «Венгерскую орфографию» (Orthographia Ungarica) — 1-ю книгу, напечатанную на венг. языке.

Занимались Р. и экзегезой. Библейские комментарии писали Беза, Олевиан, Каройи, П. М. Вермильи (1499–1562), О. Марлора дю Пакье (1506–1561). Юний Старший в 1593 г. издал кн. «Об установлениях Моисея» (De politiae Mosis observatione), где он одним из первых утверждал, что традиц. христ. разделение заповедей на обрядовые, нравственные и судебные не всегда оправдано, т. к. многие из них относятся к 2 или ко всем 3 категориям.

XVI век — эпоха становления реформатской теологии. Беза продвигал идею супралапсарианства: избрание и отвержение совершаются независимо от падения Адама, а последнее допущено Богом в перспективе искупления. В противовес ему нем. теолог В. Мускул (1497–1563) отстаивал неограниченное искупление, а Олевиан сформулировал т. н. теологию завета — «завета природы» Бога с Адамом, к-рый был нарушен грехом и заменен со стороны Бога заветом благодати, основанным на смерти Сына Божия. Еще одно направление дискуссий — споры о причастии: Базельское исповедание содержало цвинглианскую трактовку таинств, Галликанское же — его критику.

Развивалась и демонология. Швейцарский теолог Л. Лаватер (1527–1586) указывал, что призраки могут быть как злыми, вводящими людей в грех, так и добрыми, а также замечал, что откровения о призраках могут быть не истиной, а признаками мрачного душевного состояния или безумия. Голландско-немецкий теолог И. Вейер (1515–1588) составил подробное описание и классификацию демонов. При этом Вейер был одним из первых, кто выступил против преследования ведьм, осуждая получение признаний под пытками. Немецкий пастор А. Преториус (1560–1613) издал кн. «Основательный доклад о ведьмах и колдунах» (Gründlicher Bericht von Zauberey und Zauberern), где указывал, что колдовство не имеет никакой силы, поскольку диавол может действовать исключительно по попущению Бога; вступать в союз с диаволом — грех, но этот союз не может привести к к.-л. тяжелым социальным последствиям.

Возникла и философия Р., связанная с именем П. де ла Раме (1515–1572), который отвергал схоластику, в отличие от З. Урсина (1534–1583) и Дж. Занки (1516–1590). Раме рассматривал логику как искусство аргументации и средство систематизации опыта, в т. ч. религиозного. Его кн. «Диалектика» (Dialectique, 1555) была 1-м философским трудом на франц. языке. Раме считал теологию учением об образе жизни, важнейшим среди наук и искусств. В связи с этим Раме разработал метод практического применения наук в теологическом контексте. Этот подход получил название технологии или технометрии, в Нов. Англии он стал официально принятой концепцией протестант. образования.

В XVI в. были изданы вероучительные документы, подводящие итог теологическим спорам: Базельское исповедание (1534) на основе заметок И. *Эколампадия,* Первое Гельветическое исповедание (1536), Гуанабарское исповедание (1558) в Бразилии, составленное гугенотами, *Галликанское исповедание* (1559) во Франции, *Бельгийское исповедание* (1561), *Гельветическое исповедание второе* (1566). Урсин и И. Пискатор (1546–1625) издали учебные пособия по реформатской теологии; в 1563 г. был издан *Гейдельбергский катехизис.*

Важную роль в распространении реформатства сыграли учебные заведения. В Швейцарии были открыты Лозаннская (1537) и Женевская (1559) академии, в Речи Посполитой — Пиньчувская академия (1550), в Нидерландах — Лейденский ун-т

(1575), в Венгрии — колледжи в Шарошпатаке, Дебрецене, а также в Коложваре (ныне Клуж-Напока, Румыния) и Брашшо (ныне Брашов, там же), в Свящ. Римской империи — Нойштадтская академия (1578) и Херборнская академия (1584), во Франции — Академия Нима (1561), Академия Ортеза (1566), где преподавал сподвижник Кальвина П. Вире (1509–1571), Академия Ла-Рошели (1571), Академия Седана (1579), Академия Монпелье (1596), Академия Монтобана и Пюилорана (1598) (на основе колледжа, открытого в 1579 при поддержке кор. Генриха Наваррского). Центрами реформатской учености стали Женевская академия и Гейдельбергский ун-т.

Университетская культура способствовала созданию исторических работ. Р. С. Гриней (1493–1541) и П. де ла Раме издали произведения античных авторов, Кандид написал труд по истории Богемии и вестготов, польский сторонник реформатства С. Сарницкий — по истории Речи Посполитой. Появилась и собственная историография: так, в 1580 г. Беза издал «Историю реформатских церквей Франции» (Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France).

Р. в XVI в. активно помогали друг другу: нидерландские Р. и курфюрст Фридрих III Благочестивый, поддержавший статхаудера Вильгельма I Оранского, участвовали в гугенотских войнах. Осуществлялся диалог и с др. протестантами: так, Фарель участвовал в синоде вальденсов, где было принято решение объединиться; Радзивилл Рыжий в 1570 г. заключил договор с лютеранами, в том же году — Сандомирский договор между польск. лютеранами, кальвинистами и моравскими братьями. Активным было общение Р. и с Церковью Англии. Беза поддерживал дружеские отношения с основателями англ. пресвитерианства — Т. *Картрайтом* и У. Траверсом (1538–1634/35). В англ. Реформации участвовали Вермильи, Тремеллио, А. Гиперий (1511–1564), Лаский, в 1550 г. поставленный кор. Эдуардом VI суперинтендантом всех иностранных церквей. Работы П. де ла Раме повлияли на пуритан (см. в ст. *Пуританизм*) и Ф. *Бэкона*.

XVII в. Ключевыми событиями для Р. в Нидерландах стали создание *Дортского синода* и офиц. признание независимости Нидерландов в 1648 г. Дортский синод послужил стимулом для дискуссии о влиянии гос-ва на церковные дела: К. Колхас (1536–1615) и В. Теллинк (1579–1629) выступали за активное использование государственных инструментов, С. Лубберт (1555–1625) — за веротерпимость и независимость ун-тов.

Голландцы-Р. распространяли свою веру в принадлежавших им колониях, в частности на юге Африки (африканеры), в Голландской Ост-Индии (территория совр. Индонезии), на Тайване (благодаря Р. Юнию; 1606–1655), на Цейлоне (благодаря Ф. Балде; 1632–1671). Поселенцами из Нидерландов в Нов. Англии был основан Нью-Амстердам — буд. Нью-Йорк, где в 1628 г. была организована 1-я реформатская община, представители к-рой активно участвовали в делах колонии: так, пастор Э. Богард (1607–1647) выступал против губернатора В. Кифта, развязавшего кровопролитную войну с индейцами в 1643–1645 гг. Были попытки миссионерства среди индейцев (Г. Деллиус (1654–1738) проповедовал ирокезам).

Во Франции осуществлялось последовательное ограничение прав гугенотов, завершившееся эдиктом, подписанным в Фонтебло в 1685 г., к-рый поставил гугенотов вне закона. В результате, несмотря на запреты, мн. гугеноты уехали из Франции. Тираноборческие идеи продолжили развивать П. Бейль (1647–1706) и П. Жюрьё (1637–1713), критиковавшие преследование гугенотов. В Свящ. Римской империи курфюрст Бранденбурга Иоганн Сигизмунд (1608–1619) способствовал распространению кальвинизма, хотя и отстаивал принцип веротерпимости; в 1648 г. реформатство было официально признано в империи. Важный вклад в политическую теологию и философию внесла деятельность нем. теолога И. Альтузия (1557–1638). Трансильвания в Венгрии, став частью Османской империи, получила возможность сохранить кальвинист. идентичность и стала известна как один из центров реформатства в Европе. В Речи Посполитой реформатство поддерживали князья Радзивиллы. Помощь Я. Радзивилла — младшего (1612–1655) швед. королю в польско-швед. войне привела к ухудшению отношения к Р. и запрету реформатства в 1668 г.

Распространение реформатства происходило в одно время с популяризацией Свящ. Писания. В нач. XVII в. было осуществлено 2 перевода Библии на нем. язык — А. Поланусом (1561–1610) и Пискатором (т. н. Библия Пискатора); последний перевод использовался в Германии, Швейцарии, Нидерландах и Сев. Америке. Дж. Диодати (1576–1649) в 1603 г. перевел Библию на итал. язык. Дортский синод инициировал перевод Библии (завершен в 1637 на нидерланд. язык) при участии К. Сибелия (1590–1658) и Й. Богермана (1576–1637). Были достигнуты определенные успехи в текстологии. Так, И. Буксторф — старший (1564–1629) в 1618 г. издал в Базеле ВЗ.

Развивалась и реформатская экзегеза, прежде всего историко-грамматическая. Немецко-нидерланд. теолог И. Кокцей (1603–1669) настаивал на грамматическом и историческом подходах к Библии. И. Ла Пейрер (1594–1676) в числе первых высказал мысль, что Моисей не является автором начальных 5 книг Библии, поскольку там описана его собственная смерть. Буксторф — старший был одним из тех христ. гебраистов, кто стал использовать мидраши и средневек. иудейские комментарии. К противоположному лагерю относился Ф. Тюрретен (1623–1687), основоположник идеи вербальной инспирации — полной адекватности текста Свящ. Писания Божественному откровению.

Активно развивалась собственно теологическая мысль, для которой серьезным стимулом были споры гомаристов и арминиан, завершившиеся осуждением последних на Дортском синоде. Полемика, однако, продолжилась. Франц. теолог М. Амиро (1596–1664) считал, что изначальный божественный замысел предусматривал спасение всех, но после падения был заменен на избрание только тех, с к-рыми заключается безусловный завет; Бог стремится спасти тех людей, к-рые веруют, а смерть Христа достаточна для спасения всех, но это спасение действенно лишь для избранных. Амиро поддержали французские теологи — схоласт С. Марезий (1599–1673), Д. Тиленю (1563–1633), К. Пажон (1626–1685), осужденный в 1686 г. за учение о свободной воле, Ж. де ла Плас (1596–1655, 1656 или 1665), учивший о том, что Бог освобождает людей от формальной от-

ветственности за грех Адама. Амиральдизм, или т. н. Сомюрская доктрина (по названию Сомюрской академии), был принят рядом реформатских теологов и стал называться «кальвинизмом по 4 пунктам» (было исключено ограниченное искупление).

Одна из важных тем реформатской мысли — греховность человека. Согласно т. н. федеральной теологии, разработанной Кокцеем, Адам передал грехопадение потомкам как глава человеческого рода, находящийся со своими потомками в отношениях завета. Христос, как безгрешный Богочеловек, передает Свою праведность новому человечеству — Церкви. Комментируя текст из Рим 5. 12–14, где говорится, что Адам согрешил против некоего «Адамова закона», Ла Пейрер заявил, что до Адама некие люди жили, не имея закона, т. е. они были сотворены до Адама. Т. о., первородный грех распространяется не на всех, а народы произошли от разных первопредков (это учение получило название «преадамизм»).

Важное место в сотериологии Р. занимала т. н. теология завета. Кокцей выделял 3 завета: «завет дружбы» с Адамом, «союз благодати» с Моисеем и НЗ, данный во Христе. Кокцей указывал, что прощение грехов было реализовано в полноте только в НЗ. С Кокцеем спорили А. Эссений (1618–1677) и Г. *Воэций,* который заявлял, что нельзя умалять ВЗ. Примиряя Кокцея и Воэция, нидерланд. теолог Г. Витсий (1636–1708) признавал 3 завета: «искупления», «дел» и «благодати», взаимосвязанных через единый для всех Лиц Троицы замысел спасения человека ради славы Божией. Вся история была прочитана через концепцию завета, и в то же время было признано, что благодать в ВЗ не менее значима, чем в НЗ.

В XVII в. в реформатстве развивается идея эсхатологии. Кокцей стал первым Р.-постмилленаристом. Он разделил историю Церкви на 7 периодов, полагал, что он сам живет в 6-й период, ожидая 7-го периода, когда начнутся эпоха славы Церкви на земле и обращение всех народов ко Христу. С эсхатологией была связана и идея обращения евреев. Ла Пейрер, автор 1-го проекта возвращения евреев в Палестину, предложил протестант. государям объединиться с грядущим евр. мессией для освобождения Св. земли и создать всемирную монархию для противостояния католицизму.

Получила развитие теологическая методология, основанная на методе Аристотеля благодаря Поланусу, а также схоластика, представленная Ф. Шпангеймом — старшим (1600–1649), Ф. Шпангеймом — младшим (1632–1702), Я. Маковским (1588–1644), И. Воллебом (1589–1629), чье «Краткое изложение христианской теологии» (Compendium Theologiae Christianae) использовалось как учебник теологии в XVIII в., и Тюрретеном, написавшим «Наставление по систематической теологии» (Institutio Theologiae Elencticae) — 1-е в Европе после работ Кальвина системное изложение идей кальвинизма.

Уделялось внимание и практической теологии Р., связанной прежде всего с т. н. Второй Реформацией (Воэций, поэт Й. ван Лоденстейн (1620–1677) и др.). Франц. теолог Ж. де Лабади (1610–1674) в 1669 г. создал общину, где главной практикой были чтение и обсуждение Библии в домашних группах. Лабадисты активно занимались книгопечатанием, переписывались с близкими им по духу протестант. деятелями. Т. Ундерейк (1635–1693), основатель реформатского *пиетизма,* посещал собрания лабадистов. В 1660 г. он стал пастором в г. Мюльхайм-ан-дер-Рур, в 1661 г. в целях поощрения благочестия открыл домашние группы (раньше, чем лютеран. пастор Ф. Я. *Шпенер*).

Теология Р. развивалась в т. ч. благодаря учебным заведениям. Так, во Франции в 1604 г. была открыта Академия Ди. В Нидерландах У. Эммий (1547–1625) был одним из основателей Гронингенского ун-та, Г. Дюгрес (ок. 1600 — ок. 1660) способствовал деятельности диссентерских академий в Англии. Открывались школы на Цейлоне (Балде), Тайване (Р. Юниеи; 1606–1655). Изменилась и педагогика Р. Так, нем. теолог Б. Кеккерман (1573–1609) внедрял учебную программу, призванную дать студентам энциклопедическое образование в течение 3 лет; воспитатель нидерланд. статхаудера Вильгельма II Оранского А. Риве (1572–1651) написал трактат о воспитании христ. принца; Тиленю был воспитателем полководца виконта де ла Тур де Тюренна.

В учебных заведениях Р. уделяли внимание и научной деятельности, прежде всего в сфере гуманитарных наук. И. де Казобон (1559–1614) переводил античных авторов, А. Дасье (1654–1720), впосл. перешедшая в католичество, перевела на франц. язык «Илиаду» и «Одиссею». Историческими исследованиями занимались А. Скультет (1566–1624; теология Отцов Церкви), Дюгрес (труд о кардинале Ришелье), Ж. Клод (1619–1687; отчет о преследованиях гугенотов при Людовике XIV), Шпангейм — старший (труд о Тридцатилетней войне), Эммий (работы по историографии). Известны и исследования Р. по всеобщей истории — у Т. А. д'Обинье (1552–1630) и Ж. Ру (1638–1711). Р. изучали лингвистику: так, франц. теолог Д. Мартен (1639–1721) написал грамматику франц. языка, а И. Гелейи Катона (1589–1649) — 1-ю грамматику венг. языка.

Р. посвящали свои труды и другим областям науки: Балде составил одно из первых описаний индуизма; А. де Монкретьен (1575/76–1621) изобрел термин «политическая экономия»; Н. Лефевр (1610–1669) написал трактат по химии. Были среди Р. ученые энциклопедически разносторонних знаний: Г. И. Фоссу (1577–1649) принадлежат работы по раннему христианству, мифологии, искусству и истории математики; И. Г. Альстед (1588–1638) написал в 1630 г. Энциклопедию, к-рая предвосхитила позднейшие работы в этом жанре, за что его даже назвали «истинным отцом всех энциклопедий».

Между разными направлениями кальвинизма в XVII в. развивался активный диалог. На Воэция, Телинка и Ундерейка повлиял пуританизм, Д. Парей и Ш. Дрелинкур в свою очередь оказали влияние на пуритан, Воллебий — на создателей краткого и полного Вестминстерского катехизиса. Амиральдисты способствовали формированию взглядов Дж. Давенанта (1576–1641), Э. Калами — старший (1600–1666) и Р. *Бакстера,* лабадисты — Дж. Локка и У. *Пенна.* Продолжалось и взаимодействие с лютеранством: Лоденстейн, Й. Неандер (1650–1680) и К. Витринга (1659–1722) оказали влияние на нем. пиетизм, Парей предлагал созвать совместный собор для лютеран и кальвинистов. Были случаи диалога и с католиками: так, П. Пуаре (1646–1719) проявлял интерес к католическому *квиетизму.*

XVIII в. Р. продолжали удерживать свои миссионерские и политические позиции. Во Франции, протестуя против насильственного обращения в католичество, они подняли вооруженное восстание (т. н. восстание камизаров в 1702–1705). В результате, несмотря на разгром, Р. удалось добиться ослабления налогового бремени и расширить право на свободу совести. Ж. Банаж де Боваль (1653–1723), находящийся в Нидерландах, служил как дипломат французской короне и публично осудил восстание камизаров. На территории Венгрии в отношении Р. в 1781 г. был издан эдикт австр. имп. Иосифа II о веротерпимости. Голландские Р. в США отделились в 1754 г. от Церкви Нидерландов и приняли в 1792–1794 гг. свою церковную конституцию.

Р. сделали по крайней мере 2 перевода Библии: швейцарский теолог Ф. Абози (1679–1767) перевел на французский язык НЗ, а его соотечественник Ж. Ф. Остервальд (1663–1747) — всю Библию. Развивалась и библейская критика, одним из основоположников которой в XVIII в. был Ж. *Астрюк.* Абози пришел к выводу, что Апокалипсис следует понимать исходя из реальных событий эпохи Нерона. Библейские изыскания поддерживались теологическим авторитетом; так, историко-грамматический метод предпочитал С. Веренфельс (1657–1740).

В этот период теология Р. развивалась по 2 направлениям: академическому и ривайвелистскому. Академическая теология была представлена нидерланд. теологом С. ван Тилом (1643–1713), занимавшимся *естественной теологией,* и т. н. швейцарским триумвиратом (Остервальд, Веренфельс, Ж. А. Турретини; 1671–1737). Практическая теология была предметом изучения В. а Бракела, развивавшего заимствованную у пиетистов идею «рождения свыше», А. Комри (1706–1774), основавшего сеть домашних собраний, близких к пиетистским, Т. Я. Фрелингхёйзена (ок. 1691 — ок. 1747), яркого деятеля Первого Великого Пробуждения, создавшего модель ривайвелистской проповеди, немецкого теолога Г. Терстегена (1697–1769), последнего яркого представителя реформатского пиетизма.

Р. также занимались научными исследованиями. Банаж де Боваль написал работу по истории Реформации, а также соч. «История евреев от Иисуса Христа до настоящего времени» (Histoire des Juifs, depuis Jesus-Christ jusqu'a présent, 1706), ставшее 1-м исследованием на эту тему, Я. Вагенар (1709–1773) — 2 масштабные работы по истории Нидерландов, а также историю Амстердама в 13 томах.

Осуществлялся диалог Р. с другими конфессиями. Так, Терстеген переводил квиетистов, Веренфельс предлагал составить универсальный словарь всех понятий; Турретини стремился объединить лютеранство и кальвинизм.

XIX в. Деятельность Р. была особенно заметна в Нидерландах. В 1815 г., во время образования королевства Нидерланды, Нидерландская реформатская церковь получила гос. статус, в 1853 г. она была отделена от гос-ва. Нидерландскую реформатскую церковь потрясали расколы. Так, в знак протеста против преобладания в церкви либеральных тенденций Х. де Кок (1801–1842) создал т. н. Христианские реформатские церкви в Нидерландах. Голл. теологи были активными участниками политических дискуссий. Историк Г. Г. ван Принстерер (1801–1876) отрицал суверенитет народа, считая, что все полномочия гос-во получает только от Бога и только вера в Бога ограничивает произвол. Принстерер добился запрета рабства в нидерланд. колониях, настаивал на принципе веротерпимости. Идеи Принстерера повлияли на А. Кёйпера (1837–1920), развившего активную политическую деятельность. Р. проявляли политическую активность и в Юж. Африке — буры (африканеры) создали Трансвааль и Оранжевую республику, боровшиеся за свою независимость от Великобритании. За бурскую независимость выступал пастор Д. ван дер Хофф (1814–1881), написавший один из первых гимнов Трансвааля. Французское реформатство также было представлено яркой фигурой теоретика либерализма Б. Констана де Ребека (1767–1830).

В XIX в. проходил процесс организационного оформления церквей Р. В Венгрии в 1881 г. состоялся церковный синод Венгерской реформатской церкви в Дебрецене, на к-ром были приняты основные церковные документы и утверждена синодально-пресвитерианская система церковного управления; в США были учреждены неск. реформатских церквей.

В рамках миссионерства Р. осуществляли перевод Библии — так, К. Ван Ален Ван Дейк (1818–1895) перевел Библию на араб. язык. Занимались Р. и экзегезой. Голл. теолог А. Кейнен (1828–1891) утверждал, что Др. Израиль эволюционировал от политеизма до поклонения; франц. теолог А. Ревилль (1826–1906), последователь Э. Ренана, занимался историей догмата о божественности Христа. Другое крыло библейских исследований было представлено нем. теологом-иррационалистом Ф. В. Круммахером (1796–1868), швейцар. реформатом Ф. Госсеном (1790–1863), настаивавшим на вербальной инспирации, амер. теологом Г. Й. Восом (1862–1949), защищавшим авторство Моисея по отношению к Пятикнижию.

Т. н. Гронингенская теология в Нидерландах была вариантом либеральной теологии (отрицалось учение о Троице и искуплении, но признавались сотворенные Христом чудеса). Наибольшую же известность получили представители практической теологии: франц. теологи А. А. С. Малан (1787–1864) и Э. *Берсье,* чьи духовные беседы были известны в России, их швейцарские коллеги А. Р. Вине (1797–1847), прозванный «швейцарским Паскалем», и Д. Трудель (1813–1862), практиковавшая «исцеление верой».

Р. также заботились об образовании и науке. В 1880 г. Кёйпер основал Свободный ун-т Амстердама, Ван Ален Ван Дейк — Американский ун-т в Бейруте, Э. Мюррей (1828–1917) — колледж в Оранжевой республике. Ж. А. Мерль д'Обинье (1794–1872) издал труд по истории Реформации, Ф. Шафф — по истории Церкви. Существенен был вклад Р. в изучение истории религий: швейцар. теолог П. Д. Шантепи де ла Соссе (1848–1920) считается одним из основателей религиоведения; франц. теолог Л. О. Сабатье (1839–1901) выделял 3 этапа в религ. эволюции: мифологический (древнее язычество), догматический (католицизм и ортодоксальный протестантизм) и психологический (прогресс нравственной и религ. жизни).

XX век дал новый разворот политической деятельности и теологии Р. В Нидерландах премьер-министром в 1900–1905 гг. стал Кёйпер, к-рый и после отставки активно участво-

вал в политике. Будучи основоположником т. н. неокальвинизма и автором концепций «общей благодати» (дар, доступный всему человечеству,— благая воля Бога, связанная с обустройством земного мира) и «суверенитета сфер» (независимые области человеческой жизни, подчиненные общей идее Царства Божиего), Кёйпер выступал за представительство в парламенте всех сословий и основных профессиональных групп, равное гос. финансирование основных конфессий, отвергал вмешательство гос-ва в значительную часть общественной жизни, уделял особое внимание семье, вникал в проблемы среднего класса.

Среди Р. пользовались популярностью социалистические идеи — так, реформатские теологи Л. Рагаз (1868–1945) и Г. Куттер (1863–1931) были основателями христ. социализма в Швейцарии; нидерланд. пастор Я. В. Крёйт (1877–1943) возглавил Лигу христиан-социалистов, затем стал членом коммунистической партии, во время второй мировой войны — членом советской разведгруппы; нидерланд. теолог К. Х. Мискотте (1894–1976) и Г. Э. *Бруннер* симпатизировали социал-демократии.

На церкви Р. в др. странах Европы повлияли потрясения 1-й пол. XX в. В Германии К. *Барт* вместе с лютеран. теологом Х. К. Асмуссеном (1898–1968) в 1934 г. написал т. н. *Барменскую декларацию;* хотя далеко не все Р. стали членами *Исповедующей церкви,* тем не менее они занимали там видное место. После 1905 г. Р. во Франции подтвердили свой статус свободной церкви, в 1938 г. были реорганизованы: в Союз реформатских церквей вошли методисты и нек-рые свободные церкви. С 1920 г. общины Р. Австро-Венгрии оказались помимо Австрии и Венгрии в новых гос-вах: Румынии, Чехословакии, Югославии. С 1948 г. Р. в Венгрии подвергались гонениям со стороны советской власти, с 70–80-х гг. XX в. началось возрождение реформатской церкви.

В XX в. продолжалась миссионерская деятельность Р. Так, амер. реформат С. М. Звемер (1867–1952), прозванный «апостолом ислама», активно проповедовал на Ближ. и Ср. Востоке, был редактором ж. «Мусульманский мир» (The Muslim World, 1911–1947), объединившего миссионерское и научное востоковедческое направления.

Получила развитие теология Р. Большую популярность приобрели проповеди южноамер. миссионера Мюррея, настаивавшего на мистическом единстве со Христом как на обязательном признаке оправдания. В рамках Нидерландской школы теологии, основанной Кёйпером, Г. Дойеверд (1894–1977) развивал теорию «суверенитета сфер» и доказывал невозможность полноценного мышления без обращения к Откровению, а также то, что дихотомии формы и действия, творения и искупления, природы и благодати, природы и свободы разрешаются в Боге через преображенное человеческое сердце. Г. Бавинк (1854–1921) указывал на объективный (в противовес субъективному и мистическому) характер Откровения.

Самым крупным представителем Р. 1-й пол. XX в. был немецкий теолог Барт. Он отверг естественную теологию, провозгласил Бога «абсолютно Иным» по отношению к падшему человеку и не постигаемым ничем, кроме Откровения, и заявил о диалектичности Слова Божиего (Божий гнев и Божие прощение всегда сопутствуют друг другу). В полемику с Бартом вступили швейцар. теолог Г. Э. Бруннер, настаивавший на сохранении нек-рых черт образа Божиего в падшем человеке и на важности субъективного восприятия Бога человеком, а также нидерланд. теолог К. Схилдер (1890–1952), упрекавший Барта в преуменьшении роли Св. Духа в спасении.

К радикальной кальвинистской теологии относят Г. Хуксему (1886–1965), отвергшего кейперианство и милленаризм, настаивавшего на полной нерасторжимости брака, а также на т. н. завете благодати, отвергающем условия для того, чтобы получить спасение. Систематической теологией занимался голландско-амер. теолог Л. Беркхоф (1873–1957).

Во 2-й пол. XX в. реформатская теология была представлена рядом ярких имен. Нем. теолог Ю. *Мольтман* (род. в 1926) ввел термин «теология надежды», настаивая на важности христ. упования в полном зла мире. Социальные преобразования он считал предвосхищением царства Божия. Франц. философ Ж. Эллюль (1912–1994) критиковал западный сциентизм за придание большого значения человеческому разуму, за идею гос-ва как аппарата насилия, утверждал несовместимость социальной справедливости и личной свободы, а также скептически относился к марксизму и теологии освобождения за антропологический оптимизм их последователей. Интеллектуальным явлением стала т. н. реформатская эпистемология, базирующаяся на методах постнеклассической рациональности, представленная Н. Волтерсторфом, У. П. Олстоном (1921–2009), А. П. Плантингой, обосновавшим концепцию «разумного замысла» (если его нет, то следует признать, что, поскольку человечество в процессе эволюции приобретало только полезные навыки, не имеющие отношения к истине (в частности, защитные реакции, искажающие реальность), то мы лишены любых инструментов разумного познания).

Заметен вклад Р. в гуманитарные науки XX в. Франц. философ П. Рикёр (1913–2005) углубился в изучение герменевтики, указывая, что это наука о смыслах, имеющая онтологическое измерение, а также отмечая разницу между понятием истины в исторической науке и в точных науках. Нидерланд. теолог Г. ван дер Лёв (1890–1950) занимался феноменологией религии, подчеркивая, что религии имеют дело с предельными смыслами, которые рационально до конца непостижимы; религиоведение изучает только преломление откровения в человеческом опыте.

В XX в. продолжалось сотрудничество Р. как внутри деноминации, так и с др. деноминациями. В 1970 г. был создан Всемирный альянс реформатских церквей с центром в Женеве. Ряд видных Р. участвовали в экуменическом движении: реформатский монах Р. Шютц (1915–2005) создал экуменическую общину Тэзе во Франции; 1-м генеральным секретарем Всемирного совета церквей был избран нидерланд. теолог В. А. Виссер'т Хоофт (1900–1985), выступавший с позиции прежде всего «социального христианства». Р. принимали участие в выработке т. н. Лоенбергского соглашения в Швейцарии (1974), призванного объединить протестант. деноминации.

В XXI в. развитие реформатства продолжается. Неокальвинизм представлен Коалицией Евангелия (The Gospel Coalition). Определенной популярностью пользуется Федеральное видение (Federal Vision), основанное на теологии завета, постмилленаризме и радикальном кальвинизме.

В 2000 г. было создано сообщество консервативных реформатских церквей — Всемирное реформатское содружество (World Reformed Fellowship). Произошло объединение лютеран и Р.— в 2004 г. в Нидерландах (Протестантская церковь Нидерландов) и в 2013 г. во Франции (Объединенная реформатская церковь Франции).

Распространение и численность. Реформатские церкви наиболее широко представлены в Венгрии, Германии, Нидерландах, США, во Франции, в Швейцарии, ЮАР. Влиятельные общины имеются в Скандинавских странах, нек-рых гос-вах Лат. Америки и Азии. На нач. XXI в. численность Р. составляла ок. 30 млн чел.

Организация. Церкви Р. могут быть организованы по разным принципам — синодальному, пресвитерианскому, конгрегационалистскому. Пасторы осуществляют адм. функции, пресвитеры (старейшины) решают дисциплинарные и финансовые вопросы, проповедники (или проповедующие старейшины) произносят проповеди, диаконы собирают пожертвования и занимаются их распределением. В Швейцарии в XVI–XIX вв. существовала должность антиста — главы реформатских церквей страны; во Франции и в Венгрии среди духовенства есть епископы. Пасторы и пресвитеры образуют низший орган управления — консисторию (сессию), иногда в них входят и диаконы. Неск. консисторий группируются в пресвитерию (у Р. она часто называется Classis, «классис»), не менее 3 пресвитерий образуют синод. Синоды объединяются в Генеральную ассамблею, являющуюся высшим церковным органом. Иногда синод, как промежуточная ступень иерархии, отсутствует и классисы непосредственно объединяются в Генеральную ассамблею.

Доктрина. Большинство Р. признают в качестве основы вероучения Бельгийское исповедание, Гейдельбергский катехизис и каноны Дортского синода. Высшим авторитетом считается Библия. Ключевым мотивом теологии Р. являются постулаты Кальвина о двойном предопределении и о тотальной греховности человека. Бóльшая часть Р. придерживается инфралапсарианства (предопределение появилось после грехопадения), однако есть и супралапсарианцы (так, этой позиции придерживаются т. н. Протестантские реформатские церкви в Америке, ведущий теолог этого направления — Хуксема). В тесной связи с антропологией и сотериологией находится трудовая этика Р., развивающаяся в русле общепротестантской хозяйственно-трудовой этики: человек как представитель Бога ответственно трудится на своем месте. Церковь считается общиной святых. Многие Р.— амилленаристы, однако среди них есть и сторонники учения о тысячелетнем царстве.

Богослужебная практика. Богослужение Р. строится на пении псалмов, общей молитве и проповеди. Р. имеют свои литургические регламенты и, как правило, придерживаются традиц. женевского обряда, хотя есть и церкви с совр. литургическим стилем. В качестве символов Церкви Р. признают Ноев ковчег и гранат. Отсутствуют культ святых и иконопочитание. Из таинств признаются Крещение и Евхаристия — в качестве символических действий, удостоверяющих евангельские события. Отмечаются общехристианские праздники: Рождество, Пасха, Пятидесятница, Преображение Господне. Посты считаются делом индивидуальным или результатом решения отдельной общины, однако ряд Р. соблюдают *Великий пост;* в таких реформатских церквах существуют особые службы на Пепельную среду и Страстную пятницу. Среди Р. длительное время были исключены целибат и монашество, однако в XX в. монашество было возрождено, появились и реформатские ордены (напр., Ordre des Veilleurs, орден Созерцателей).

Искусство. С XVI в. известны образцы литературного творчества и искусства Р. Появились поэты-Р.: швейцарец Б. Глеттинг (XVI в., точные годы жизни неизвестны), писавший патриотические баллады и призывавший к конфессиональному миру, гугенот Гийом де Саллюст, сеньор дю Барта (1544–1590), сочинивший поэму «Неделя» (1578) — сагу о сотворении мира, в к-рой в библейские сюжеты вплетены ренессансные мотивы, Т. А. д'Обинье, автор «Трагических поэм» (Les Tragiques) о религ. войнах во Франции, швейцар. художник С. Гесснер, автор «Идиллий» (Idyllen), благодаря к-рым получил прозвище Новый Феокрит, Лоденстейн и Терстеген. Беза написал драму «Жертва Авраама» (Abraham sacrifiant, 1549), Монкретьен — пьесы «Давид» и «Аман».

Но больше всего заметен вклад нидерланд. Р. в изобразительное искусство — в частности, именно в рамках реформатской традиции стал популярен жанр натюрморта, напоминавшего о тленности жизни. К самым известным художникам-Р. относятся: маньерист М. ван Хемскерк (1498–1574; триптих «Голгофа», сер. «Семь чудес света»), пейзажист и мастер натюрморта Я. ван Рёйсдал (1628/29–1670; «Речной пейзаж», «Натюрморт с подстреленной птицей», 1661), гравёр-новатор Г. Сегерс (1589 или 1590–1640; «Горный пейзаж»), учитель Рембрандта П. Ластман (ок. 1583–1633; «Авраам на пути в Ханаан»), худож.-иллюстратор Я. Лёйкен (1649–1712; цикл «Ремесла человеческие», гравюры к кн. «Зеркало мучеников, или Кровавый театр»). Самым знаменитым живописцем был Рембрандт (1606–1669; «Жертвоприношение Авраама», «Ночной дозор», «Возвращение блудного сына»).

Р. в России. Первыми Р. в России были французы и голландцы, оказавшиеся на территории Российского гос-ва, проехав через Архангельск и Холмогоры в сер. XVI в. В 1616 г. в Москве появилась 1-я община Р., созданная англичанами и голландцами, в 1632 г.— в Туле, в 1669 г.— в Архангельске, в 1689 г.— в Вологде и Ярославле. Членом общины Р. был сподвижник имп. Петра I Ф. Я. Лефорт (1655–1699). Первым пастором общины Р. в С.-Петербурге стал в 1717 г. Г. Г. Грубе. С 1734 г. Р. подчинялись Юстиц-коллегии лифляндских, эстляндских и ингерманландских дел, с 1819 г. входили в Главную императорскую евангелическую консисторию, с 1832 г.— в Генеральную евангелическо-лютеран. консисторию. В 1834 г. дела Р. были выделены в особые заседания, в 1836 г. для Р. были учреждены особые правила. У Р. имелись каменные церкви в С.-Петербурге (1839) и Москве (1844), а также 2 уч-ща в тех же городах (1818 и 1908).

Хотя Р. было запрещено обращать в свою веру русских, они повлияли на духовную жизнь России. Пастор И. Бонекемпер (1795–1857) создал в с. Рорбах Одесского у. Херсонской губ. (ныне Новосветловка Веселиновского р-на Николаевской обл., Украина) общины лютеран и Р. для

изучения Библии и был одним из родоначальников штундизма, К. А. Ф. Бонекемпер (1827–1903), сын И. Бонекемпер, распространял пиетистскую лит-ру среди рус. колонистов, но, как и его отец, был против ухода русских из Православия. Заметной фигурой в петербургской общественной жизни был нем. реформатский пастор Г. Дальтон (1833–1913), основавший миссию по уходу за больными и бездомными, полевые госпитали во время русско-тур. войны 1877–1878 гг., а также детский приют в Парголове (ныне в черте С.-Петербурга) на межконфессиональной основе и миссию по противодействию распространению проституции.

В 1919 г. франц. общины Р. вышли из своей деноминации. В 1927 г. был закрыт реформатский храм в Ленинграде, с 1929 г. Р. практически прекратили свое существование в России. Возрождение реформатства началось в кон. 80-х — нач. 90-х. гг. XX в. С 1991 г. действовал Союз евангелическо-реформатских церквей России с центром в г. Твери, с 2007 г.— Евангелическо-реформатская церковь России. В наст. время в России насчитывается ок. 10 общин Р.

Ист.: *Ramus P.* Dialectique. P., 1555; *Lavater L.* De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus. Gen., 1570; *Du Bartas G.* La sepmaine, ou Création du monde. P., 1578; *Olevianus C.* De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos. Gen., 1585; *Praetorius A.* Gründlicher Bericht von Zauberey und Zauberern. Lich, 1598; *Lipsius J.* Politicorum siue Ciuilis doctrinae libri sex. Antverpiæ, 1610; *Wollebius I.* Compendium Theologiae Christianae. Bazel, 1626; *Amyraut M.* Brief Traitté de la prédestination et de ses principales dépendances. Saumur, 1634; *Drelincourt C.* Catéchisme, ou Instruction familière. P., 1642; *Coccejus I.* Summa theologiae ex scripturis repetita. Lugd. Batav., 1662; *Witsius H.* De oeconomia foderum Dei cum hominibus. Leeuwarden, 1677; *Poiret P.* La Paix des ames dans tous les partis du Christianisme. Amst., 1687; *Osterwald J. F.* Compendium Theologiae Christianae. Basel, 1739; *Геснер С.* ПСС. М., 1802–1803. 4 ч.; *Gaussen L.* Théopneustie, ou Inspiration plénière des Saintes écritures. P.; L., 1842; *Turrettini F.* Institutio Theologiae Elencticae. N. Y., 1847. 3 vol. (Opera; 1–3); *Bavinck H.* Gereformeerde Dogmatiek. Kampen, 1895–1901. 4 vol.; *Ragaz L.* Von Christus zu Marx, von Marx zu Christus: Ein Beitrag. Wernigerode am Harz, 1929; *Berkhof L.* Systematic Theology. Grand Rapids, 1941²; *Gentillet I.* Anti Machiavel. Gen., 1968; *Бейль П.* Исторический и крит. словарь. М., 1968. 2 т.; *Мюррей Э.* Пребудьте во Мне. Мн., 1993; *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996; *Констан Б.* Принципы политики // Классический франц. либерализм. М., 2000. С. 23–262; *Кейпер А.* Христ. мировоззрение: Лекции о кальвинизме. СПб., 2002; *Эллюль Ж.* Полит. иллюзия. М., 2002; *Hoeksema H.* Reformed Dogmatics. Grandville, 2004. 2 vol.; *Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2005; *La Peyrère I., de* Prae-Adamitae: Sive Exercitatio Super Versibus Duodecimo (1655). Whitefish, 2009; Аналитический теист: Антология Алвина Плантинги. М., 2014; *Мольтман Ю.* Пришествие Бога: Христ. эсхатология. М., 2017; *Терстеген Г.* Путь истины. М., 2018. Лит.: *Bèze T.* Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France. Anvers, 1580. 3 vol.; *Claude J.* An Account of the Persecutions and Oppressions of the French Protestants in France. L., 1686; *Basnage J.* Histoire de la religion des Églises Réformées, depuis Jésus-Christ, jusqu'à present. Rotterdam, 1725. 2 t.; *Merle d'Aubigné J.-A.* History of the Great Reformation of 16th Century. L., 1838–1853. 5 vol.; Journal de bord de *Jean de Lery* en la terre de Breìsil, 1557. P., 1957; *Bratt J. H.* Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture. Grand Rapids, 1984; *Bucsay M.* A protestantizmus története Magyarországon, 1521–1945. Bdpst, 1985; *Zyl Slabbert F., van.* Afrikaner Afrikaan: Anekdotes en analise. Kaapstad, 1999; Реформатская церковь (кальвинизм) // Совр. религ. жизнь России: В 4 т. / Отв. ред.: М. Бурдо, С. Б. Филатов. М., 2003. Т. 2. С. 81–93; *Андреев А. Н.* Западно-христ. вероисповедания и об-во в России XVIII в.: Докт. дис. Челябинск, 2011; *Picken S. D. B.* Historical Dictionary of Calvinism. Lanham etc., 2012.

О. В. Куропаткина

РЕФОРМА́ЦИЯ [от лат. Reformatio — преобразование, исправление], религиозное, общественно-политическое и идеологическое движение в 1517 г.— сер. XVII в. в Зап. Европе, направленное на преобразование Римско-католической Церкви, к-рое привело к возникновению *протестантизма.* В зап. христианстве идея реформирования, или Р. Церкви, никогда не воспринималась как синоним отступничества от основ христианства или отход от первоначального христианства. Поскольку главе Римско-католической Церкви — папе Римскому — приписывалось достоинство викария Христа на земле, реформы, им одобренные, напр. Клюнийская, рассматривались как осуществление воли Бога в деле канонически оправданного преобразования Церкви ради успешного служения в изменившемся мире. Слово «реформация» впервые употребил ок. 1200 г. мон. *Иоахим Флорский,* предсказывая новую эру, к-рая должна была быть для Римско-католической Церкви лучше современной ему. Использовали его и гуманисты, напр. Данте Алигьери. *Дитрих Нимский,* один из ведущих участников *Констанцского Собора,* в 1414 г. составил трактат «О необходимости реформирования Церкви во главе и в членах» (De necessitate reformationis Ecclesiae in capite et in membris). *Эразм Роттердамский* в ранних текстах так называл возвращение к вере раннего христианства через очищение Римско-католической Церкви от злоупотреблений и доктринальных ошибок. Протестанты нередко видели смысл своих преобразований именно в таком подходе к церковным преобразованиям. В «Статутах» 1536 г. Ф. *Меланхтона* (1497–1560) при учреждении Виттенбергского ун-та как 1-й лютеранской теологической семинарии говорилось, что эти статуты представляют «истинное и преемственное учение кафолической церкви Бога», как его сформулировали первые 4 Вселенских Собора, и отвергают все ереси, осужденные ими. М. *Лютер* в трактате «О соборах и Церквах» (1539) утверждал, что реформы, им предлагаемые,— это не новшество, но возвращение к апостольской Церкви. Он заявлял, что на самом деле это Римско-католическая Церковь инициировала новшества.

Общепринятая условная дата начала Р.— 31 окт. 1517 г. В этот день в Виттенберге (курфюршество Саксония) Лютер, д-р богословия, окружной викарий ордена августинцев и преподаватель местного ун-та, начал распространять свое соч. «Диспут для прояснения действенности индульгенций», более известное как «95 тезисов». Общепринятой даты окончания Р. не существует. Многие кальвинисты придерживаются мнения, что Р. продолжается и в наст. время и будет продолжаться до конца света. В 1674 г. нидерланд. теолог, проповедник и поэт Й. ван Лоденстейн (1620–1677) заявил, что Церковь всегда должна быть реформируема согласно Слову Божию (ecclesia reformata semper reformanda secundum verbi Dei). Знаменитый реформатский богослов К. *Барт* в 1947 г. повторил это заявление в более краткой форме: «Ecclesia semper reformanda est». Тем не менее принято считать эпохой Р. время, когда и Римско-католическая Церковь добивалась восстановления канонического и догматического единства западного христианства под главенством папы Римского, а поборники Р. стремились подвергнуть реформированию Римско-католическую Церковь в целом. Поэтому датами окончания Р. называют

Аугсбургский религиозный мир (1555), *Вестфальский мир* (1648) или Реставрацию Стюартов в Англии и Шотландии (1660) — события, к-рые привели к утверждению в Зап. Европе

М. Лютер.
Гравюра А. Альтдорфера. XVI в.
(Метрополитен-музей, Нью-Йорк)
Фото: metmuseum.org

территориально-религ. разделения, т. е. к господству той или иной конфессии на определенной территории. Историк Л. фон Ранке предложил называть Р. только преобразования в протестант. духе, конечной ее датой считать 1555 г.; в связи с последующими попытками католич. реванша он предложил отсчитывать от этого года период *Контрреформации*. В наше время преобразования, начатые в Римско-католической Церкви *Тридентским Собором* 1545–1563 гг. в противовес протестант. Р., одни авторы предпочитают называть Контрреформацией, другие — католической Р.

Предпосылки Р. Поскольку Р. привела к формированию в зап. христианстве многих церквей, речь пойдет только о процессах, предвосхитивших Р. в целом, т. к. каждая из протестант. церквей — лютеране, кальвинисты, англикане, баптисты, адвентисты и другие — видят главный смысл Р. в обособлении от Римско-католической Церкви и формировании своей Церкви, с присущими именно ей особенностями. Соответственно англикане считают своими предшественниками Джона Уиклифа и лоллардов, лютеране — гуситов и т. п.

Первоначально реформаторы боролись против широко распространенных в католич. Церкви догматических представлений, согласно к-рым помимо Христа могут быть и др. искупители человеческих грехов, в частности святые, и против практик, связанных с такими представлениями. В позднесредневек. схоластике Римско-католической Церкви наблюдалась вариативность вероучения. Схоластическая школа «Древнего пути» (Via Antiqua) достигла апогея своего влияния ок. 1200 г., после чего *Фома Аквинский* придал законченную форму именно этой школе. Фома развивал традиционное в основе учение об искуплении и о спасении человеческих душ — через Голгофскую Жертву Христа. Специфически католическими в его учении были гл. обр. подробности, касавшиеся пребывания душ в чистилище.

У истоков школы «Современного пути» (Via Moderna) стояли *Иоанн Дунс Скот* и *У. Оккам*. У приверженцев именно этой школы обучался Лютер, к-рый восстал против важных пунктов ее вероучения. В этой схоластической традиции подробно разрабатывалось учение о сверхдолжных заслугах, к-рые могли быть у святых и у др. достойных христиан, т. е. о заслугах, бóльших, чем необходимо для спасения данного христианина. Сверхдолжные заслуги христ. святых составляли, по уверению этих схоластов, «сокровищницу Церкви», которой она могла распоряжаться, чтобы вменить эти заслуги др. людям — тем, у кого заслуг было недостаточно и кому пришлось бы после смерти искупать свои грехи страданиями в чистилище. Индульгенции рассматривались как инструмент перераспределения пользы от сверхдолжных заслуг.

Римско-католическая Церковь в этот период фактически стала крупнейшей финансовой организацией Запада: ее иерархи действовали рука об руку с банкирскими домами. В частности, папа *Лев X* принадлежал к богатейшему семейству Медичи. В Европе после изобретения книгопечатания (1440) и открытия Америки (1492) стремительно вырос торговый товарообмен, на смену натуральному хозяйству приходило денежное. Богатейшим коммерсантом Германии был Якоб Фуггер — младший, живший в Аугсбурге. Замена сатисфакции — «отработки» за мелкие грехи — денежным платежом стала в такой обстановке повсеместной. Индульгенции для католиков превратились в обычный способ избавления от пребывания на определенный срок в чистилище. Для Римско-католической Церкви продажа индульгенций стала важнейшей статьей дохода. Иоганн Тецель — монах, успешно торговавший индульгенциями и возбудивший негодование Лютера,— много лет работал на Фуггера, отдавая ему половину вырученных средств. Но более щепетильные верующие считали индульгенции мошенничеством, попыткой подкупить Бога. Отток денег из политически раздробленной Германии был особенно велик, т. к. национальные гос-ва — Франция, Англия, Испания — находили способы пресечь его. Поэтому в Германии возмущение продажей индульгенций ко времени Лютера стало почти всеобщим. Оно было характерно не только для приверженцев Р., но и для мн. католиков.

За 100 лет до Р. в Европе возник гуманизм, самой типичной его чертой было стремление возродить античную культуру (откуда и название эпохи — Ренессанс (франц. Renaissance — Возрождение)). Ренессанс с Р. соотносится сложно. Гуманисты возрождали культуру европ. древности, греко-рим. корни к-рой были языческими. Франческо Петрарка и Данте Алигьери вернули в лит. обиход наследие Цицерона, Кола ди Риенцо мечтал возродить доблесть древних римлян как черту характера современников. Но и первоначальное христианство входило в круг интересов гуманистов. Эразма Роттердамского и Иоганна Рейхлина называют иногда «библейскими гуманистами»: они верили в то, что знание латыни, греческого и древнееврейского откроет им подлинное значение НЗ и христианства в целом. Изучение истории древней Церкви по первоисточникам резко повышало достоверность сведений о ней, что для Лютера и Ж. *Кальвина* было принципиально важно. Гуманисты, даже критически относившиеся к современной им Церкви и одобрявшие первые выступления Лютера, в большинстве своем отвергли Р. и сохранили лояльность к Римско-католической Церкви. Но фактически именно гуманисты обеспечивали реформато-

ров текстами и комментариями к словарям и грамматикам. Рейхлин в 1506 г. издал De Rudimentis Hebraicis — грамматику и словарь евр. языка, которые Лютер использовал в лекциях, а в дальнейшем и в переводе ВЗ. Эразм Роттердамский в 1516 г. в Базеле осуществил знаменитое издание НЗ на греч. языке по 10 рукописям; 3 года спустя во 2-м издании были учтены уже 14 рукописей; последним изданием пользовался Лютер в 1521–1522 гг. в крепости Вартбург, когда переводил Библию на нем. язык.

1517–1525 гг. После публикации «95 тезисов» Лютер еще 3 года служил в качестве католич. священника, хотя его несогласие с римско-католическим вероучением распространялось на все более широкий круг вопросов. В эти годы появилось ок. 370 изданий трактатов и др. текстов Лютера; общее количество экземпляров оценивается приблизительно в 300 тыс. Лютер стал пользоваться поддержкой мирян, носителей светской власти и даже некоторых деятелей Церкви. В ереси его публично стали обвинять только после того, как в Лейпциге в ходе дебатов с Иоганном Экком (4–14 июля 1519) он заявил, что «не все взгляды Гуса были еретическими». Даже папская булла «Exsurge Domine» от 15 июня 1520 г. «Против ошибок Мартина Лютера и его последователей» содержала лишь условное отлучение: Лютеру было дано 60 дней на покаяние. Но утром 10 дек. 1520 г. в Виттенберге перед городскими воротами Лютер публично, в присутствии профессоров и студентов университета, сжег экземпляр папской буллы, сборник канонического права Римско-католической Церкви и несколько книг, содержавших схоластические трактаты. Фактический выход церковных структур Римско-католической Церкви из-под канонической власти папы Римского начался после того, как 3 янв. 1521 г. папа Лев X буллой «Decet Romanorum Pontificem» безоговорочно и окончательно отлучил Лютера от Церкви. Светские власти курфюршества Саксония не выполнили решение папы, а церковные структуры мн. др. гос-в Германии сохранили единство кафедры и алтаря с саксонцами, тем самым выйдя из подчинения Риму. Волна таких церковных мини-революций прокатилась в 1521–1522 гг.

Титульный лист сочинения М. Лютера «К христианскому дворянству немецкой нации». Leipzig, 1520

по всей Центр. и Сев. Германии, вплоть до Риги, где 23 окт. 1522 г. городской совет своей властью, без католического архиепископа, утвердил лютеранина Андреаса Кнёпкена архидиаконом ц. св. Петра. В апр. 1525 г. в Вост. Пруссии последний великий магистр Тевтонского ордена Альбрехт Бранденбург-Ансбахский преобразовал орденское гос-во в герц-ство Пруссия, принес польск.

У. Цвингли. Гравюра Р. Хьюстона (Б-ка Богословского колледжа ун-та Эмори, Атланта, США)

королю вассальную присягу и осуществил лютеран. преобразования в Церкви.

В Германии реформа пошла преимущественно по лютеранскому (виттенбергскому) образцу. В ее основе лежало представление об Иисусе Христе как о Единственном Искупителе всех людских грехов. Римско-католич. учение и практика, несовместимые с этим догматом, лютеране отбросили, но почти все остальное сохранили. Они категорически настаивали только на 2 изменениях в литургии: на причащении вином также и мирян и на удалении из причастной литургии всего, что указывало на толкование причастия как жертвоприношения, т. е. повторения голгофской Жертвы Христа.

Однако в соседних странах реформаторы, даже считая себя приверженцами учения Лютера, нередко действовали иначе. В 1523 г. в Цюрихе, столице одноименного кантона Швейцарии, каноник кафедрального собора У. *Цвингли,* победив в богословских спорах, начал реформу литургии, направленную на ее «очищение» от всего, что он считал проявлениями язычества: от статуй святых, икон (и др. священных изображений), а позже — и от орга́нов. Цвингли приписывал литургии способность определять поведение человека, принудительно формировать его и соответственно придавал исключительное значение тому, чтобы в литургии не было ничего идолопоклоннического и душевредного: «Люди, не обладающие верой,— писал он,— удивляются, когда приближается к ним нечто, о чем говорится, что оно содержит силу... Ибо новые, то есть любящие Бога и ближних, люди страшатся неправильных шагов, но, если они ссылаются на Христа и изо дня в день все больше созревают до совершенного человека, они преобразуются через воздействие Духа Святого. Подобное преобразование чувствуется!» (*Цвингли У.* Комментарий к истинной и ложной религии (1525) // *Он же.* Богословские тр. М., 2005[3]. С. 307). В любой литургии главными элементами являются таинства — значимые церковные действия, в к-рых наличествуют как материальный компонент, так и связь с невидимым миром. Цвингли стремился свести к минимуму материальный элемент литургии. Безусловно полезными он считал чтение Библии, желательно на языках оригинала, и ее развернутое толкование. Цвингли утверждал, что, когда из литургии и вообще из жизни устраняются «идолы», Божия благодать всегда начинает «работать» в людях, заметно меняя их к лучшему.

Он утверждал, что «о том, насколько удаление икон способствует действительно благочестивой жизни, может судить тот, кто сам испытал это. В Цюрихе — благодаря Всевышнему! — как только по решению Совета и народа были убраны иконы, снова расцвели в изобилии благочестивая жизнь и нравственное стремление...» (Там же. С. 383). Цвингли признавал из 7 таинств только Крещение и Причастие. Из таинства Причастия он категорически требовал удалить всякий намек на материальное присутствие Тела и Крови Христовых в причастных элементах. Слова Христа «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин 6. 63) были своеобразным девизом Цвингли. «Я верю, значит знаю, что все таинства настолько далеки от того, чтобы сообщать благодать, что ни в коей мере не приносят и не распределяют ее... Дух не нуждается ни в каком руководителе, ни в каком транспортном средстве» (*Цвингли У.* Отчет о вере // *Он же.* Богословские тр. М., 2005[3]. С. 452). Реформу Церкви по цвинглианской модели провели швейцар. кантоны Берн (1528), Базель (1529) и Невшатель (1529).

Доминиканский мон. М. *Буцер,* поселившись в 1523 г. в Страсбурге, в февр. 1524 г. начал реформу Церкви, введя причащение не только хлебом, но и вином для мирян. Ему помогал д-р теологии В. Ф. *Капито.* Буцер и Капито предприняли 1-ю попытку ввести для паствы систему «церковного дисциплинирования» (Kirchliche Disziplinierung), для функционирования к-рой, с т. зр. реформаторов, были одинаково важны и выверенная догматика, и целесообразная каноника, и однозначно толкуемая литургия. В авг. 1529 г. городской совет Страсбурга издал подробный указ о соблюдении жителями города норм нравственности, а в окт. 1531 г. создал для его реализации должности церковных попечителей (Kirchspielpfleger), назначив по 3 попечителя в каждый из 7 приходов Страсбурга. Они обязаны были следить за жизнью прихожан. Тех, кто не посещали проповеди и не причащались, прелюбодействовали, воровали, совершали лжесвидетельства, они увещевали, а если слова не действовали — сообщали властям, и те могли лишить виновного должности, исключить из цеха, подвергнуть штрафу или тюремному заключению. Эффективность этой системы в первое время ее существования историки оценивают скептически, но страсбургские реформаторы положили начало тому течению Р., к-рое впосл. развилось в кальвинизм. Кальвин так определял церковную дисциплину: она «подобна нервам, соединяющим члены тела и удерживающим каждый член в должном положении и состоянии...». Одной проповеди, как указывал Кальвин, мало — ее должны сопровождать «частные обличения, исправительные меры и прочие вспомогательные средства, призванные поддержать учение и не позволить выхолостить его. Таким образом, дисциплина подобна узде, которой укрощают и обуздывают восставших на вероучение, и шпорам, с помощью которых подстегивают медлительных и нерадивых, а также отцовской розге, служащей для того, чтобы незлобиво и с христианским терпением наказывать совершивших более тяжкие прегрешения» (*Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. М., 1999. Т. 3. Кн. 4. С. 219–220).

Важные перемены происходили в Скандинавии. В 1513 г. королем всех 3 королевств Кальмарской унии — Дании, Норвегии и Швеции — стал *Кристиан II.* Он пытался превратить Церковь объединенной Скандинавии в национальную или имперскую, по-видимому похожую на позднейшую англиканскую Церковь, но под своим главенством. Для осуществления этого плана ему нужно было прежде всего сохранить объединенную Скандинавию, что означало в первую очередь покончить со швед. политическим сепаратизмом. 8–9 нояб. 1520 г. кор. Кристиан II устроил т. н. Стокгольмскую кровавую баню, чтобы истребить швед. политическую элиту. В ответ шведы во главе с Густавом Эрикссоном Вазой подняли национальное восстание. С распадом Кальмарской унии и отделением Швеции от Датско-Норвежского королевства в Скандинавии начался процесс формирования национальных Церквей. В 1523 г. кор. Кристиан был изгнан из Дании и нашел убежище в Виттенберге, где нередко обедал у Лютера, участвуя в его застольных беседах. Его преемник — Фредерик I — принял власть в Дании и дал обещание подавить начавшееся в стране «снизу» движение за реформу Церкви. Тем не менее негласно оба короля поощряли деятельность лютеранских проповедников. В 1523–1527 гг. усилиями Олауса Петри (1493/97–1552) — диакона кафедрального собора в Стренгнесе, Л. Андреэ и немца Н. Штеккера лютеран. учение стало стремительно распространяться в Швеции. Фредерик I фактически ничего не делал для противодействия этому, а наиболее выдающихся лютеран. проповедников, как, напр., Г. Таусена (1494/1498–1561), служившего в Виборге, даже взял под защиту.

Процесс формирования в ряде стран Европы национальных Церквей, отвергавших каноническую власть папы Римского, а нередко (как у лютеран Германии и кальвинистов) и традиц. каноническое право, проходил одновременно с Р. и был тесно связан с нею. Однако невозможно считать составной частью Р. весь процесс в целом. Формирование национальных Церквей фактически началась еще до 1517 г. Фердинанд II, кор. Испании, заключил с Папским престолом соглашение о т. н. королевском патронате (Real patronato), оформленное буллой папы *Юлия II* от 28 июля 1508 г. Кор. Франции Франциск I и папа Лев X заключили 18 авг. 1516 г. Болонский конкордат, согласно к-рому кандидатов на высшие церковные должности во Франции сначала предлагал король, а папа в случае согласия назначал их («Галликанские свободы»). Но бесспорной составной частью Р. были процессы формирования национальных Церквей Швеции (1527), Англии (1534), Дании и Норвегии (1536–1537), Шотландии (1560), Нидерландов (1579).

В 1521–1525 гг. началось размежевание в рядах самих реформаторов. Из массы приверженцев сравнительно умеренных течений Р. начали выделяться радикалы. В нач. 1522 г. в Виттенберге появились т. н. небесные пророки (die himmlische Propheten) из Цвиккау; это название было бы точнее переводить как «пророки Царства Небесного на земле». Они отрицали исключительность Библии как Слова Божия и были уверены в том, что получают равные по ценности откровения прямо от Бога. Их влияние испытал непосредственный начальник Лютера по Виттенбергскому ун-ту — А. *Карлштадт,* к-рый с этого времени стал иконоборцем, а впосл. присоединил-

ся к кальвинистам. Лютер, вернувшись в Виттенберг, добился изгнания «пророков». В Цюрихе среди верующих появились *анабаптисты*, к-рые, последовательно применяя принципы Цвингли, отвергли крещение в младенчестве. Они рассуждали так: вода — чисто материальный элемент — не может смыть грех, т. е. духовную скверну, с младенца, к-рый к тому же еще не может понять, что над ним совершают. Цвингли защищал практику крещения в младенчестве как традиционную, хотя это противоречило принципам, к-рые он же провозглашал. 21 янв. 1525 г. группа верующих, которые отказывались крестить своих детей (К. *Гребель*, Г. Блаурок), совершила 1-е перекрещивание взрослого. Тем самым было положено начало практике принятия крещения только в сознательном возрасте. Представители 1-го поколения приверженцев такой практики назывались анабаптистами (букв.— «перекрещенцы»), т. к. они были в младенчестве крещены в Римско-католической Церкви; 2-е и последующие поколения — баптистами (их в младенчестве уже не крестили). Многие из первых анабаптистов видели в практике крещения в сознательном возрасте важное средство преображения людей. Они верили в то, что крещение, совершаемое над взрослыми, в отличие от детского превратит людей в истинных христиан, граждан Царства Небесного на земле. Наиболее радикально и мистически настроенные полагали, что они смогут жить без гос-ва, законов и разделения собственности между людьми.

В апр.—мае 1525 г. в Германии произошли кровавые события Великой крестьянской войны. Радикальную часть восставших крестьян возглавил Т. *Мюнцер* — священник, ранее единомышленник Лютера, затем начавший проповедовать «рождение не только от воды, но и от Св. Духа», обличать «мертвое христианство» и превозносить «христианство избранных», которые получают видения и откровения от Бога, имеют «живую веру» и знание истинной воли Бога. Эти мистические источники подвигли его к проповеди истребления всех «врагов Евангелия» и искоренения всякой несправедливости. Мюнцер считал, что все христиане должны быть равны, а имущество должно быть общее. 15 мая 1525 г. восставшие были разгромлены под Франкенхаузеном, а сам Мюнцер 27 мая казнен. В подавлении восстания участвовали как князья-католики, так и сторонники Лютера.

Движения, связанные с анабаптистами и приверженцами Мюнцера, были первыми проявлениями *радикальной реформации*. Это собирательное название закрепилось за течениями Р., поборники к-рых в отличие от поборников Р. классической верили в близость установления Царства Божия на земле и считали своим долгом содействовать ему; видели в Евангелии не только благую весть об искуплении Христом всех человеческих грехов, но и новый закон, обязывающий «подлинных христиан» переустраивать жизнь на коммунистических началах; оспаривали догмат Троицы и почитание Христа как Бога и Человека, ссылаясь либо на «доводы разума», либо на полученное ими новое откровение, и т. п. Для лютеран такие реформаторы были чужды и враждебны, даже больше, чем католики. Трагедия Крестьянской войны 1525 г. способствовала прояснению позиций как реформаторов, так и их католич. противников.

1525–1532 гг. 27 авг. 1526 г. в Шпайере имперский рейхстаг формально даровал каждому из герм. гос-в право определять религ. принадлежность своих граждан. Лютеран. реформу узаконили вольный г. Бремен (1524), ганзейские города Магдебург (1524), Штральзунд (1525), Целле (1526), в 1529 г.— Гамбург, в 1530 г.— Любек, в 1531 г.— Росток и Грейфсвальд. Австрия и гос-ва юга Германии выбрали католичество и изгнали лютеран из своих пределов. В 1526–1527 гг. в курфюршестве Саксония, где жил Лютер, светская власть взяла на себя управление церковными приходами. Аналогичные реформы были проведены в 1526–1527 гг. в герц-стве Люнебург, в 1526–1528 гг.— в ландграфстве Гессен, в 1532 г.— в Ганновере. Виттенбергский реформатор И. *Бугенхаген* (1485–1558) разработал церковные уставы, по которым стали жить лютеранские церкви Сев. Германии, а позднее и Дании. В 1532 г. в Риге была сформирована 1-я лютеранская консистория — коллегиальный орган управления территориальной церковью, формируемый светскими властями из клириков и мирян. В Центр. Германии ни один католический епископ не предложил лютеранам служить в их церквах, и лютеране сочли не только возможным, но и необходимым организовать церковь без епископата, притом что лютеране никогда не отвергали в принципе епископальный строй. В Вост. Пруссии Георг фон Поленц (1478–1550) — римско-католич. епископ обл. Самбия (Земланд) (Кёнигсберг (ныне Калининград) и окрестности) — обратился в лютеранство в 1523 г. и продолжал служить до кончины. Лютер, к-рый сам не был епископом, 20 янв. 1542 г. посвятил во епископа своего соратника Николауса фон Амсдорфа (1498–1565), чем поверг собратьев-лютеран в недоумение. Лютеранский епископат с непрерывной апостольской сукцессией (преемственностью) в Германии так и не появился, но в Скандинавских странах утвердился сразу и существует в наст. время.

В процессе утверждения лютеранства в Германии лютеране поддерживали возникшую в католич. ун-тах традицию регулярных академических дискуссий, что способствовало пониманию христ. догматов более широким кругом верующих. 26–28 нояб. 1527 г. в Торгау состоялась дискуссия между 2 сподвижниками Лютера, Меланхтоном и Иоганном *Агриколой*, на тему «Предполагает ли вера сокрушение духа?». Дискуссия побудила лютеран провести различие между верой «общей/исторической» и верой «оправдывающей/спасительной» и положила начало т. н. Первому *антиномистскому спору*, в ходе к-рого обсуждался более общий вопрос: обязаны ли христиане соблюдать Божий Закон или они должны жить по Евангелию? Богословы яростно спорили и в ходе диспутов, и на страницах многочисленных брошюр примерно до 1556 г. Победила т. зр. Меланхтона: для христиан обязателен Закон Божий, Евангелие же — величайшая духовная ценность, но не норма жизни. В дальнейшем на протяжении более полувека в среде лютеран Германии велись интенсивные догматические споры, во время которых отчасти дублировалась, а в некоторых аспектах уточнялась догматика, созданная в первые века существования Церкви и исторически связанная с первыми Вселенскими Соборами.

В Цюрихе конфликт между цвинглианцами и анабаптистами привел к первым жертвам. 7 марта 1526 г. городской совет принял закон о смертной казни для анабаптистов. В качестве способа казни для них было определено утопление, по принципу «Qui mersus fuerit mergatur» (Тот, кто погружает, да будет погружен). 5 янв. 1527 г. анабаптист Ф. Манц, приговоренный городским судом к смертной казни, был утоплен в р. Лиммат. По-видимому, это был 1-й случай казни приверженца одного течения Р. сторонниками др. течения.

Р. развивалась в период агрессии Османской империи в Европе. 29 авг. 1526 г. турки разбили венгров при Мохаче и угрожали Вене. Тяжелые бои на подступах к городу развернулись в сент.—окт. 1529 г., когда турок удалось отбить. Мн. католики истолковывали успехи турок как проявление Божия гнева против еретиков-реформаторов. 19 апр. 1529 г. 2-й рейхстаг в Шпайере принял закон, по к-рому все новшества в области религии должны были быть отменены, а юрисдикция католич. епископов восстановлена. В ответ в тот же день был представлен документ под названием «Protestatio» (Шпайерская протестация). Его подписали 6 князей: Иоганн Твердый, курфюрст Саксонский; ландграф Филипп Гессенский; маркграф Георг Бранденбург-Ансбахский; кн. Вольфганг Анхальтский; герцоги Брауншвейг-Люнебургские Эрнст и Франц; к ним присоединились представители 14 городов, в т. ч. Страсбурга. «Протестантами» с этого времени стали называть тех, кто подписали этот документ и/или были солидарны с ним; позже значение этого слова намного расширилось. Имп. Карл V потребовал от представителей реформационных течений отчета о вере перед Аугсбургским рейхстагом, с тем чтобы реформаторы или убедили всю Римско-католическую Церковь в правомерности реформы, или отказались от нее и вернулись к католичеству. Приверженцы реформы приступили к согласованию позиций. Инициатор этого процесса — Филипп, ландграф Гессенский,— надеялся в случае успеха сформировать военно-политический союз «защитников Евангелия». 1–4 окт. 1529 г. его усилиями было организовано Марбургское собеседование реформаторов Германии и Швейцарии. Реформаторам удалось достичь единства мнений во всем, кроме понимания причастия. Лютер и Цвингли, встретившись единственный раз, резко разошлись во взглядах по этому вопросу. Лютер категорически настаивал на букв. понимании слов Христа: «Сие есть Тело Мое», «сие есть Кровь Моя», т. е. на представлении о реальном и материальном (не зависящем от того, что думает и как верит причастник) присутствии Тела и Крови Христовых в причастных элементах. Цвингли столь же категорически отвергал букв. понимание слов и реальное присутствие, настаивая на фигуральном понимании слов и на чисто символическом толковании причастия, согласно к-рому хлеб лишь означает (significat) Тело Христово, а вино — Кровь Христову. Страсбургские реформаторы Буцер и Капито предложили свое понимание причастия, которое они считали компромиссным между точками зрения Лютера и Цвингли. В результате католическому большинству Аугсбургского рейхстага 1530 г. вместо единого исповедания приверженцев реформы было представлено 3 разных документа Р. 25 июня 1530 г. на заседании рейхстага в Аугсбурге было публично прочитано *Аугсбургское исповедание* (Confessio Augustana, отсюда краткое название документа — Августана, по лат. названию г. Аугсбурга). Это основной вероисповедный документ лютеранства, поныне весьма авторитетный. Автором его был Меланхтон — внучатый племянник Рейхлина, выдающийся ученый-гуманист, ближайший помощник и сподвижник Лютера. 3 июля 1530 г. датирован написанный Цвингли от имени кантона Цюрих «Отчет о вере», который также был отправлен в Аугсбург, но ни зачитан, ни рассмотрен не был. Он был напечатан в Цюрихе как изложение цвинглианского вероучения. 9 (по др. данным, 11) июля 1530 г. должностные лица Аугсбургского рейхстага получили Исповедание четырех городов: Страсбурга, Меммингена, Линдау и Констанца, или Тетраполитанское исповедание (Confessio Tetrapolitana, Vierstädte Bekenntnis). Его написали Буцер и Капито. Согласно Буцеру, Тело и Кровь Христовы присутствуют в причастных элементах реально, но не материально, а духовно, т. е. присутствуют, если к причастию подходит достойный и искренне верующий человек, но отсутствуют, если к причастию подходит недостойный лицемер. Впосл. такое понимание причастия стало общепринятым в кальвинизме (а также в англиканстве). Тетраполитанское исповедание не было публично прочитано на рейхстаге.

Поскольку на Аугсбургском рейхстаге публично было оглашено только лютеран. вероисповедание, католики дали публичный ответ также только на него. 3 авг. 1530 г. д-р Экк, давний оппонент Лютера, прочитал перед рейхстагом свой текст, известный как «Конфутация» (Confutatio Pontifica, букв.— «Опровержение от имени папы»). Имп. Карл V присудил победу в дискуссии на Аугсбургском рейхстаге католикам и потребовал от лютеран, чтобы они к 15 апр. 1531 г. покаялись и вернулись в лоно Церкви. Вместо этого лютеранские князья 27 февр. 1531 г. подписали хартию Шмалькальденской лиги. Шесть князей и 10 городов, в т. ч. Магдебург и Бремен, взяли на себя обязательство совместно защищать евангелическую веру с оружием в руках. Тогда католики нанесли удар в Швейцарии. Объединенные отряды католических кантонов Швейцарии напали на Цюрих, и 11 окт. 1531 г. защитники города потерпели поражение при Каппеле (Каппельские войны); Цвингли, участвовавший в сражении, погиб. Католики, однако, не смогли взять Цюрих под контроль. Церковь Цюриха возглавил Г. *Буллингер*. 3 авг. 1532 г. в Германии лютеране и католики заключили Нюрнбергский мир. Лютеранам позволялось оставаться в своей вере, но было запрещено распространять ее на новые территории. Полномасштабной религ. войны удалось избежать.

Власти стран Скандинавии все менее склонны были мириться с подчинением Церкви Риму. В 1526 г. риксдаг Датско-Норвежского королевства в Оденсе признал лютеранство и католичество равноправными вероисповеданиями. В 1527 г. Швеция вышла из канонического подчинения Риму по решению риксдага в Вестеросе; при этом кор. Густав I Ваза требовал, чтобы никакие изменения не проводились без его согласия. Церковь была вынуждена подчиниться этому требованию.

1532–1545 гг. После того как Аугсбургский рейхстаг не смог стать пло-

щадкой для обсуждения и урегулирования разногласий между сторонниками и противниками Р. в Германии, умеренные деятели обоих лагерей связали свои надежды с созывом «Вселенского собора», имея в виду «собор», созываемый папой, но где помимо Римско-католической Церкви были бы представлены гуситы и отколовшиеся течения зап. христианства. От заключения Нюрнбергского мира и вплоть до созыва Тридентского Собора в Германии прошли многочисленные переговоры и публичные дискуссии протестантов с католиками. До вооруженного противоборства дело доходило только в связи с действиями радикалов.

Новые завоевания Р. были прежде всего в Англии и Дании. В течение 1533 г. *Генрих VIII,* кор. Англии, до тех пор считавшийся лояльным и убежденным католиком, вывел Церковь своей страны из подчинения Риму, а парламент *Актом о супрематии* 3 нояб. 1534 г. официально передал королю все полномочия по управлению Церковью, ранее принадлежавшие папе. В результате «королевской реформации» Церковь Англии превратилась в национальную Церковь, «по умолчанию» объединяющую весь крещеный народ королевства. Епископальный строй и нормы канонического права, связанные с ним, сохранились в неприкосновенности. Церковь Англии остается единственной Церковью Р., имеющей традиц. каноническое право, в основе своей то же, что у православных и католиков. Вероучение и литургическая основа Церкви Англии определились далеко не сразу. «Десять статей» по содержанию были лютеранскими. Так, в них, как и в Аугсбургском исповедании, давался утвердительный ответ на вопрос, является ли Иисус Христос единственным искупителем грехов всех людей, а также утверждалось, что человек может оправдаться перед Богом только через веру во Христа как в своего Искупителя; эта лютеран. позиция, известная как sola fide — «только верою», была в «Десяти статьях» воспроизведена в точности. Подтверждалось правило крещения во младенчестве, что стало общей практикой католиков, лютеран и Церкви Англии. По отношению к причастию в документе утверждалось, что верующие получают под видом хлеба и вина подлинные Кровь и Тело Христовы. В «Десяти статьях» излагалось также и традиц. учение о 3 составных частях покаяния: сокрушении духа (contritio), исповедании греха (confessio), удовлетворении (satisfactio). Католики и члены Церкви Англии принимали это учение полностью, тогда как лютеране, признавая необходимость всех 3 частей, удовлетворение/сатисфакцию считали не составной частью покаяния, но плодом покаяния. Т. о., в 1536 г. вероучение Церкви Англии расходилось с Аугсбургским исповеданием только в последнем вопросе, которому современники не придавали принципиального значения. Однако Церковь Англии придерживалась лютеран. догматики недолго. В 1536–1538 гг. кор. Генрих VIII безрезультатно пытался наладить сотрудничество с протестант. князьями Германии. В июне 1539 г. ради компромисса с католиками он бесцеремонно навязал Церкви Англии новый вероучительный документ — «Шесть статей». Автором его считается еп. Стефан Латимер. Мирян к причастной чаше с этого времени не допускали: они получали только причастный хлеб. Для священников вновь вводился отмененный ранее целибат и восстанавливалось действие монашеских обетов. Были введены ограничения и запреты на чтение Библии мирянами. С этого времени и до смерти кор. Генриха VIII Церковь Англии отличалась от Римско-католической практически только тем, что не признавала папство. Однако о возвращении Церкви Англии под власть Рима речи не было.

В Датско-Норвежском королевстве после краткой гражданской войны (т. н. Графская распря) королем в 1536 г. стал убежденный лютеранин Кристиан III. 30 окт. 1536 г. он сместил и арестовал всех католич. епископов. Они были заменены лютеран. суперинтендантами, которых, впрочем, вскоре вновь стали именовать епископами. 2 сент. 1537 г. был введен закон «Ordinatio Ecclesiastica Regnorum Daniae et Norvegiae», определивший положение Церкви и исходивший из представления, что не новая Церковь учреждается, а старая продолжает существовать. Раньше она была католической, теперь стала лютеранской, но она всегда объединяла и теперь объединяет весь христ. народ страны, т. е. всех крещеных. Датская Церковь признала нормой веры Аугсбургское исповедание.

В 1534 г. в Германии к лютеран. Р. примкнуло герц-ство Вюртемберг. Герц. Ульрих при помощи ландграфа Филиппа Гессенского смог отбить все нападения австр. Габсбургов. В этот же период возник вооруженный конфликт, спровоцированный действиями анабаптистов. В 1533 г. они изгнали из г. Мюнстера (тогда в составе Нидерландов) князя-епископа. С февр. 1534 по 25 июня 1535 г. существовала т. н. Мюнстерская коммуна, руководимая анабаптистами во главе с *Иоанном Лейденским.* Они попытались ввести общность имущества и многоженство. Коммуна была разгромлена силами как католических (Кёльн и Клеве), так и лютеранских (Саксония и Гессен) гос-в. Иоанн Лейденский был подвергнут мучительной казни. Руководство уцелевшими анабаптистами перешло к умеренным, до пацифизма миролюбивым лидерам, таким как *Менно Симонс.* Они отказались от войны за «христианскую теократию» и сосредоточили внимание на личной духовной жизни, построенной на регулярном чтении Библии.

В окт. 1534 г. во Франции впервые открыто проявилось реформационное движение, участников к-рого католики нередко называли лютеранами. В действительности они были более близки по взглядам к приверженцам Тетраполитанского исповедания (тетраполитанцам), и позднее за ними закрепились названия «реформаты» или «гугеноты». В ночь на 18 окт. 1534 г., после того как власти арестовали неск. протестантов, А. Маркур и его сторонники распространили в Париже и др. городах Франции тезисы против мессы (т. н. плакаты — placards). В них Евхаристия, какой ее совершали католики, объявлялась идолопоклонством, а подлинным смыслом Евхаристии называли воспоминание о страданиях Христа. Один плакат был прикреплен даже к двери королевской спальни. 7 нояб. 1534 г. схваченным по этому делу вынесли первые смертные приговоры. В дальнейшем репрессии против приверженцев Р. осуществлялись во Франции регулярно, однако их количество неуклонно росло.

В авг. 1535 г. в Женеве (тогда она была городской республикой, зависимой от герцога Савойского)

бродячий проповедник Гийом Фарель (1489–1565) инициировал реформу Церкви по страсбургскому образцу. В июле 1536 г. франц. протестант Ж. Кальвин остановился в Женеве на одну ночь по пути из Италии в Страсбург. Фарель явился к нему в гостиницу и уговорил остаться в городе и заняться реформированием Церкви. «Церковная дисциплина», или просто «дисциплина», которой они пытались подчинить женевцев, многим пришлась не по вкусу. В апр. 1538 г. противники Кальвина и Фареля отстранили их от власти и изгнали из Женевы. В сент. 1538 г. Кальвин прибыл в Страсбург и возглавил общину франкоязычных иммигрантов. 13 сент. 1541 г. он вернулся в Женеву и неформально руководил городской республикой до самой кончины 27 мая 1564 г. Кальвин вновь взялся за насаждение в городе «дисциплины». Штрафы и тюремное заключение назначались за танцы, азартные игры, пьянство, излишества в одежде и развлечениях, «развратные или безбожные песни», чтение «безнравственных» книг. За ересь, идолопоклонство, богохульство, повторное прелюбодеяние полагалась смертная казнь. В 1542–1546 гг. в 20-тысячной Женеве было приговорено к смерти 58 чел., а к изгнанию — 76.

В 1540 г. Меланхтон изготовил специально для Кальвина экземпляр Аугсбургского исповедания с измененным текстом ст. 10 — о понимании причастия (т. н. Августана Вариата — Augustana Variata). Там говорилось, что «с хлебом и вином Тело и Кровь Христовы действительно предлагаются (exhibeantur) тем, кто участвуют в Вечере Господней», без уточнения, что происходит, когда их употребляют достойные, а что — когда недостойные (Confessio Augustana variata. Art. X // CR. 1858. Vol. 26. P. 357). Кальвин подписал его и с тех пор с т. зр. имперского права считался лютеранином. Ортодоксальные лютеране после 1540 г. подчеркивали свою приверженность «неизмененному» Аугсбургскому исповеданию 1530 г., в 10-й ст. к-рого говорится, что «Тело и Кровь Христовы воистину присутствуют и раздаются тем, кто причащаются» независимо от личных качеств причастников. Этот эпизод был очень важен в процессе размежевания лютеранства и кальвинизма в Церкви.

1545–1555 гг. Противоборство католиков и реформаторов. Обострение борьбы было связано с началом работы Тридентского Собора 13 дек. 1545 г. Католики добивались, чтобы приверженцы реформы Церкви отказались от нее и заранее согласились подчиниться решениям чисто католич. Собора. 18 февр. 1546 г., во время поездки в родной г. Айслебен, скончался Лютер. Летом 1546 г. вторжением имперских войск во владения лютеран. государей Германии началась Шмалькальденская война. 24 апр. 1547 г. имп. Карл V разгромил саксон. армию на Эльбе близ Мюльберга, после чего (25 апр.) занял Торгау и Виттенберг. В 1548 г. победители-католики оформили свою власть над лютеран. землями: 15 мая был издан имперский закон, известный как Аугсбургский интерим (предварительный закон), 21–22 дек.— закон курфюршества Саксония, или Лейпцигский интерим. Окончательно церковное устройство должен был определить Тридентский Собор, который завершился только в 1563 г. Лютеранам было предписано возвращение к католич. культу, хотя и не во всей полноте. В этой ситуации между лютеранами развернулся т. н. адиафористский спор (см. статьи *Адиафора, Адиафористские споры*) о том, допустимо ли для Церкви в условиях, когда католики оказывают на нее давление, соглашаться на возвращение в литургический обиход католич. практик, не предписанных, но и не запрещенных Библией (к таким практикам и прилагалось греческое слово adiafora — безразличные). Меланхтон, из находившегося под властью католиков Виттенберга, отвечал на этот вопрос положительно. Отрицательный ответ дали непримиримые — т. н. *гнезио-лютеране,* к-рых возглавил М. Флаций (1520–1575), бежавший вместе с Амсдорфом в Магдебург — в то время главный оплот лютеранства в Германии. После того как протестантам (к 1555) удалось восстановить свои позиции в Германии, т. зр. Флация — Амсдорфа стала общепринятой. Меланхтон в письме Флацию от 5 сент. 1556 г. признал ее правоту.

Среди лютеран, свободных от католич. диктата, в 1549 г. возник спор о характере оправдания христианина, повод к которому дали заявления А. *Озиандера,* преподавателя Кёнигсбергского ун-та. Лютер, Меланхтон и большинство лютеранских и кальвинистских богословов считали оправдание грешного человека перед Богом только лишь «юридическим» актом: Бог «вменяет в праведность» человеку заслугу Христа, а не личные заслуги этого человека, к-рый остается фактически грешным. Озиандер считал необходимым условием оправдания происходящий с человеком аскетико-мистический процесс, в результате к-рого в человеке «поселяется Христос» и он, т. о., обретает праведность Христа. Дискуссия прервалась внезапной смертью Озиандера 17 окт. 1552 г. Его взгляды были осуждены, а «юридическая» теория оправдания окончательно закрепилась в качестве нормативной в лютеран. догматике.

Среди лютеран, живших под властью католических правителей, в 1551 г. развернулся спор о месте добрых дел в жизни христианина и об их соотношении со спасением. Проф. Г. Майор (1502–1574), ставший суперинтендантом Айслебена после введения интеримов, вопреки лютеран. догмату «спасения только верою», но в согласии с римско-католич. вероучением настаивал, что и добрые дела необходимы для спасения. Амсдорф в ответ заявил, что добрые дела, если на них полагаются как на средство спасения, ведут, напротив, к погибели. В пылу споров отмеченную оговорку нередко опускали, а без нее мнение Амсдорфа выглядело нелепым и даже изуверским. В конце концов в лютеранстве утвердилось представление о том, что добрые дела необходимы, однако не для спасения, а как естественный плод подлинной спасительной веры.

В Англии, где в 1547 г. королем стал юный Эдуард VI, началась новая волна реформирования Церкви. На этот раз в реформе приняли участие сподвижники и единомышленники Кальвина: немец Буцер, поляк Я. Лаский — младший, шотландец Дж. Нокс (1513–1572). Реформаторы отменили «Шесть статей», вновь сделали Библию сравнительно общедоступной, покончили с почитанием икон и ввязались в долгую борьбу с роскошными облачениями священнослужителей. В 1553 г. на престол взошла кор. Мария Тюдор и Церковь Англии была возвращена в лоно Римско-католической Церкви. В 1553–1555 гг. из Англии бежали ок. 900 приверженцев Р. Они нашли убежище в Эмдене, Страсбур-

ге, Базеле, Цюрихе, Женеве, т. е. там, где был распространен кальвинизм; лютеране не приветствовали взгляды этих «беглецов от Марии» на Евхаристию. На реформаторов, оставшихся в Англии, обрушились репрессии: 16 окт. 1555 г. в Оксфорде были сожжены епископы Х. Латимер и Н. Ридли, а 21 марта 1556 г.— главный деятель англикан. Р. архиеп. Томас *Кранмер*.

В 1549 г. в Швейцарии имел место 1-й случай слияния 2 течений Р. Буллингер как представитель Церкви Цюриха и Кальвин как житель Женевы подписали совместный вероисповедный документ — Цюрихское согласие (Consensus Tigurina). Церковь Цюриха полностью приняла кальвинист. догматику. Приверженцы Цюрихского согласия стали называть себя реформатами. Тем самым цвинглианство прекратило существование как самостоятельное течение Р.

С *антитринитариями* в католич. странах в эти годы нередко расправлялись на том же основании, что и с проч. протестантами. Но самая знаменитая казнь произошла в Женеве: 27 окт. 1553 г. по приговору консистории был сожжен М. *Сервет*, теолог, отрицавший Св. Троицу.

С 1552 г. «горячая» фаза противоборства между католиками и протестантами Германии приняла благоприятный для протестантов характер. Завершилась она в 1555 г.: 25 сент. был подписан Аугсбургский религиозный мир. В его основе лежал принцип cujus regio ejus religio — чья власть, того и вера. В империи были узаконены 2 вероисповедания — католическое и лютеранское. Кальвинизм мог фактически существовать только под видом лютеранства. Католики не смогли сломить Р., но, казалось, вернули себе контроль над Англией и остановили распространение лютеранства в Германии.

1555–1618 гг. Экспансия кальвинизма. После Аугсбургского мира лютеранство лишь закреплялось на «ранее завоеванных» территориях. Наиболее впечатляющие достижения Р. были связаны с кальвинизмом. Поглотив цвинглианство, кальвинизм под именем реформатства из женевско-цюрихского очага стал стремительно распространяться в Германии, где завоевывал в основном земли, ранее охваченные лютеран. Р. Нем. реформаты считали лютеран достойными инициаторами и первопроходцами церковной реформы, но реформаторами половинчатыми, чье дело надо довести до победного конца, даже преодолевая их сопротивление. Этот процесс герм. историк Ю. *Мольтман* в 1958 г. назвал Второй Реформацией (die Zweite Reformation). Лютеран. церкви подвергались дальнейшему реформированию, теперь в соответствии с кальвинист. стандартами.

В 1559 г. курфюрст Фридрих III Пфальцский начал насаждать в своем гос-ве кальвинизм и притеснять лютеранство. В этих целях в 1563 г. З. Урсин (1534–1583) и К. Олевиан составили *Гейдельбергский катехизис* — один из наиболее авторитетных вероучительных документов реформатства. Катехизис был предназначен для обучения «всего церковного народа» и проповеди: его должны были полностью прочитывать в каждой церкви за год, в связи с чем он разделен на 52 части — по числу воскресений в году. Предостерегая от католических и лютеранских «заблуждений», Урсин старался писать просто и понятно. И все же понимание причастия изложено т. о., чтобы оно соответствовало представлениям Кальвина, но не отталкивало и почитателей Цвингли: «Вопрос 78: Неужели Хлеб и Вино становятся Телом и Кровью Христа? Ответ: Ни в коем случае. Но, как вода Крещения не превращается в Кровь Христову и сама по себе не есть отпущение грехов, но лишь символ и залог того, что она для нас знаменует, так же и хлеб Вечери Господней не есть само Его Тело, хотя в соответствии с природой таинства и обычной формой речи Св. Духа он, действительно, зовется Телом Христовым». В ответе на вопрос 79 разъясняется, что «Христос... не только учит нас, что Его распятое Тело и пролитая Кровь есть воистину пища и питие для наших душ и что они питают их к жизни вечной так же истинно, как хлеб и вино питают нашу плоть. Этим видимым знаком и залогом Он также уверяет нас в том, что действием Св. Духа мы столь же реально причащаемся Его Тела и Крови, сколь реально в Его воспоминание принимаем устами эти священные знаки». В Гейдельбергском катехизисе отсутствует учение о предопределении. Альтернативное представление о круге спасаемых дает ответ на вопрос 54: о смысле выражения «святая Вселенская Церковь Христова». Он гласит: «Верую, что... Сын Божий от начала и до конца мира собирает Себе из всего человеческого рода народ, избранный к вечной жизни и единомышленный в истинной вере, который Он защищает и хранит, а также в то, что я являюсь... членом этого народа». Это учение получило название «теология Ковенанта», т. е. мистического договора между Богом и членами истинной, т. е. Реформатской, церкви. В тяжелых ситуациях реформатские/кальвинистские церкви объявляли посты, дни усиленных молитв, делали вероисповедные заявления и называли все это «обновлением Ковенанта».

В мае 1559 г. франц. *гугеноты* впервые провели в Париже свой общенациональный Генеральный синод. Участники синода утвердили кальвинист. символ веры — *Галликанское исповедание* и пресвитериальное устройство церкви, к-рая, однако, никогда не называлась ни пресвитерианской, ни кальвинистской, но всегда называлась реформатской. 17 янв. 1562 г. Екатерина Медичи, регент Франции, опубликовала Эдикт о терпимости, признававший право гугенотов совершать богослужения вне городов. Эдикт обозначил период, когда реформаты во Франции пользовались наибольшим влиянием. Однако уже 1 марта того же года действия людей герц. Франциска де Гиза спровоцировали начало *Религиозных войн во Франции (1562–1598). Варфоломеевская ночь* (на 24 авг. 1572), когда католики устроили резню гугенотов в Париже, стала одним из самых мощных контрударов, на какой оказались способны католики, чтобы остановить экспансию кальвинизма.

На Британских о-вах произошли перемены, начало к-рых не обещало кальвинистам власти, но открывало для них новые возможности. 17 нояб. 1558 г. в Англии скончалась кор. Мария Тюдор. К власти пришла Елизавета I (1558–1603). Реформа Церкви Англии тотчас возобновилась. 29 апр. 1559 г. парламент принял 2-й Статут о королевской супрематии, окончательно сделавший Церковь Англии национальной. Уцелевшие сподвижники Кранмера разработали новый вероучительный документ — «Тридцать девять статей», утвержденный в лат. варианте в 1563 г., а в английском — в 1571 г. «Тридцать девять статей» представляют собой оригинальное сочетание католического, лютеранского и кальвинистского

богословия и остаются нормой веры для Церкви Англии и в наст. время.

В 1560 г. Шотландия всего за неск. месяцев победила кальвинист. Р. Хотя она была подготовлена деятельностью таких проповедников, как Нокс, участвовавший в англ. Р. при кор. Эдуарде VI, даже Кальвин назвал это событие «чудом». В отличие от Р. в Англии и Скандинавских странах Р. в Шотландии нельзя назвать «королевской»: шотл. монархи из династии Стюартов тяготели кто к католичеству, кто к англиканству, противодействовали притязаниям кальвинист. проповедников и делали все от них зависящее, чтобы сохранить в Церкви Шотландии епископат. Королева-католичка Мария Стюарт вынуждена была в 1567 г. передать власть малолетнему сыну — буд. кор. Шотландии Якову VI — и покинуть страну. Шотландцы объединились в национальную церковь (The Kirk), руководимую «лордами Конгрегации», синодами и пресвитериями. Пресвитерианское устройство Церкви Шотландии было формально узаконено в 1592 г. вопреки желанию кор. Якова VI. В 1563 г. единомышленники шотл. реформаторов, состоявшие в Церкви Англии, предприняли попытку через парламентскую процедуру установить над Церковью контроль и ликвидировать епископат. Кор. Елизавета I сумела сорвать эту попытку, но последовали новые. В документе 1572 г. «Увещевание к парламенту» преобразование управления церковью на пресвитерианских принципах изображается как единственное средство радикально улучшить ее состояние: «Вы должны сместить... невежественных и неспособных служителей, а на их место поставить таких, кто способен и хочет с Божьей помощью кормить стадо... Назначьте в каждую конгрегацию образованного и усердного проповедника. Устраните гомилии, статьи, предписания, определенный порядок службы, взятый из книги месс. Отнимите у епископов власть, безделье, высокомерие, праздность и бенефиции, но используйте их в тех целях, для которых они назначались в древней церкви. Пусть закон и божественная власть следят, чтобы они проповедовали не четырежды в год, и не раз в месяц, а постоянно; не во имя грязной наживы, но по склонности души. Тогда Господь будет прославлен, ваша совесть облегчена, и стадо Христово, выкупленное Его собственной Кровью, укрепится» (цит. по: Английская реформация. М., 1990. С. 73). Авторы документа хотели выдвинуть на значимые должности носителей кальвинистских, а не англикан. убеждений. Они воспринимали отделение Церкви Англии от Рима и формирование национальной епископальной Церкви не как единственный, а лишь как 1-й шаг в деле Р. Вторым должна была стать замена епископального строя пресвитериальным — централизованного управления Церкви выборными коллегиальными органами из клириков и мирян: пресвитериями и синодами. В том же 1572 г. в Уондсуэрте (ныне в черте Лондона) была учреждена 1-я нелегальная пресвитерия и положено начало Пресвитерианской церкви внутри Церкви Англии. В последующие десятилетия пресвитериане составляли значительную часть финансовой и политической элиты Англии, постоянно конфликтовали с королевской властью и англикан. епископатом. Однако, поскольку в «Тридцати девяти статьях» было зафиксировано понимание причастия, к-рое утвердили Буцер со своими «тетраполитанцами» и Кальвин, пресвитериане, состоявшие в Церкви Англии, могли без проблем причащаться наравне с лояльными англиканами. Т. *Картрайт* — фактический лидер пресвитериан Англии — не раз оказывал на своих единоверцев сдерживающее влияние. Лояльность пресвитериан к властям и англикан. епископату была вызвана тем, что католики Англии предпринимали новые попытки реванша. После раскрытия очередного заговора 8 февр. 1587 г. была казнена Мария Стюарт. В июле—авг. 1588 г. попытка испан. нападения на Англию обернулась масштабной катастрофой — гибелью Непобедимой армады, к-рая повергла в траур весь католич. мир.

Новым очагом реформационного движения стали Нидерланды. Когда в 1561 г. сторонники кальвинист. Р. в Нидерландах приняли *Бельгийское исповедание,* их было еще очень мало. Однако репрессивные действия испан. властей спровоцировали в авг. 1566 г. массовые иконоборческие бунты. В авг. 1567 г. испан. армия под командованием герц. Альбы заняла Брюссель и «кровавый герцог» начал искоренение кальвинизма. После этого восстание в Нидерландах стало всеобщим и национальным, а кальвинизм — его знаменем. Нидерланд. кальвинисты вынуждены были свой 1-й Общенациональный синод в окт. 1571 г. провести за пределами Нидерландов — в Эмдене. Синод одобрил пресвитериальный принцип устройства Церкви, но называться она стала все-таки Реформатской. В 1571 г. гёзы начали активные боевые действия, направленные на вытеснение испанцев из страны. Борьба католиков с гёзами привела в 1579 г. к разделению страны по конфессиональному признаку: Юж. Нидерланды (ныне Бельгия) сохранили верность католичеству, Сев. Нидерланды стали реформатскими. В 1581 г. 7 Соединённых Провинций — Голландия, Зеландия, Утрехт, Гельдерн, Фрисландия, Оверэйссел, Гронинген — провозгласили независимость от Испании.

Во Франции прекращения Религиозных войн удалось добиться только через сложный компромисс. 22 марта 1594 г. войска кор. Генриха IV Наваррского — гугенота, в 1593 г. формально вернувшегося в католичество,— заняли Париж. 13 апр. 1598 г. он опубликовал Нантский эдикт. Католицизм остался гос. религией Франции, но гугенотам было разрешено проводить богослужения, собираться на синоды и конференции в определенных городах и местностях. Эдикт включал и секретные статьи, по к-рым гугеноты имели право на вооруженные формирования и получали контроль над крепостями Монпелье, Монтобан, Ла-Рошель и др. Впосл. кард. А. Ж. дю Плесси де Ришелье подверг резкой критике такую форму религ. автономии, назвав ее «гугенотским государством в государстве».

В Англии после кончины Елизаветы I (1603) на престол взошел Яков I Стюарт, к-рый одновременно являлся королем пресвитерианской Шотландии под именем Яков VI. Однако ожившие в связи с этим надежды англ. пресвитериан не сбылись. В янв. 1604 г. кор. Яков I на конференции в Хэмптон-Корте категорически отверг требования пресвитериан об упразднении епископата в Церкви Англии.

В среде кальвинистов, гл. обр. в Нидерландах, где находился неформальный центр этого течения, на рубеже XVI и XVII вв. обострился спор о предопределении, известный также как *Арминианский спор.* Кальвин верил в двойное безусловное предо-

пределение: как всех праведников к раю, так и всех грешников к аду (*Кальвин Ж.* Наставление в христ. вере. М., 1998. Т. 2. Кн. 3. С. 375–439). Однако в таком виде этот догмат вызывал опасение даже у мн. кальвинистов, лютеранами же отвергался категорически. Профессора Лейденского ун-та возглавили противостоящие теологические партии: Якоб *Арминий* защищал обусловленное предопределение, Франциск *Гомар* — безусловное. В 1610 г. сторонники Армения опубликовали свое исповедание веры — Ремонстрацию. Вокруг 2 богословских позиций стали группироваться приверженцы политических партий, их борьба поставила Нидерланды на грань гражданской войны, поскольку руководили ими высшие должностные лица республики: арминианами — великий пенсионарий Я. ван Олденбарневелт (1547–1619), гомаристами — статхаудер Мориц Оранский (1567–1625). Мориц победил, и 29 мая 1618 г. Олденбарневелт и его соратники, включая правоведа Г. *Гроция*, были арестованы. Для рассмотрения собственно богословской стороны конфликта победители созвали в Дордрехте (Дорте) синод, куда пригласили со всей Европы реформатов, пресвитериан, а также представителей Церкви Англии, в к-рых видели тоже кальвинистов, хотя и живущих под властью епископов (что применительно к пониманию причастия так и было). *Дортский синод* открылся 13 нояб. 1618 г. и завершился 9 мая 1619 г. Он утвердил Дортские каноны, содержащие догмат двойного безусловного предопределения в качестве нормы веры кальвинист. церквей, и осудил арминианство. Репрессии против ремонстрантов (арминиан в Нидерландах) продолжались до 1631 г. Офиц. признание Ремонстрантская Церковь получила только в 1795 г.

Аугсбургский религиозный мир 1555 г. избавил лютеран Германии от диктата со стороны католиков, однако вынудил сосуществовать в одних церковных структурах с кальвинистами. Обстановка благоприятствовала богословским дискуссиям весьма высокого уровня. Уже в 1555 г. среди лютеран. богословов развернулся спор, известный как синергистский: обсуждалось представление о синергии (сотрудничестве) воли Бога и воли человека в процессе обретения человеком спасительной веры. Лютеране отвергли синергизм в пользу монергизма, к-рый Лютер подробно обосновал еще в трактате «О рабстве воли» в кон. 1525 г. Спор разрешился в духе догмата sola gratia, означающего, что одна и та же Божия благодать — сверхъестественная сила, или энергия, исходящая от Бога и действующая на людей,— порождает как спасительную веру, так и все доброе в человеческой воле, делая человека благочестивым.

Принципиально важна для дальнейших судеб лютеранства была флацианская дискуссия. В 1560 г. в ходе дискуссии в Веймаре Флаций поставил вопрос: является ли грех самой сущностью человека или только атрибутом человека? Флаций, считавший грех самой сущностью человека, обоснованно ссылался на многочисленные высказывания Лютера в таком смысле. Однако лютеран. богословы отказались считать высказывания Лютера непререкаемо авторитетными. Они, на сей раз заодно с католиками, осудили взгляд Флация как «новое манихейство». Поскольку Христос, будучи также и Человеком, был безгрешен, грех следует считать только атрибутом человека, но не сущностью его.

Кальвинисты как через дискуссии, так и через подлог богослужебных книг и придворные интриги пытались навязать лютеранам свое понимание причастия (криптокальвинизм). После разоблачения одной из таких попыток в 1574 г. Август I, курфюрст Саксонский (1526–1586), изгнал из Церкви своего гос-ва кальвинистов и восстановил ее строго лютеран. характер. В 1577 г. по инициативе курфюрста Августа была опубликована Формула согласия — подробный лютеран. вероисповедный документ, к-рый предлагался для подписания действующим священникам и их начальникам, а в дальнейшем — при назначении на должности в знак признания обязанности проповедовать в согласии с этим документом. В нем подводились итоги дискуссиям в среде лютеран и между лютеранами и кальвинистами. 25 июня 1580 г. полный корпус лютеран. вероисповедных документов был впервые опубликован под наблюдением курфюрста Августа Саксонского в Дрездене под одной обложкой и получил название «Книга Согласия». Конгломерат территориальных церквей в гос-вах Свящ. Римской империи, к-рые сначала придерживались Аугсбургского исповедания 1530 г., а затем и всей «Книги согласия» 1580 г., был непосредственным результатом лютеран. Р. Князья, правители гос-в Германии считали нормальным, что в их территориальном гос-ве существует территориальная церковь, подчиненная им и никому более. Многие из них живо интересовались теологическими спорами и поддерживали тех теологов, чьим взглядам они симпатизировали, и все правители пристально следили за тем, чему и как учат их подданных. Однако светские правители не смели диктовать формулировки, подводящие итог к.-л. теологическим спорам. В Германии теологов уважали и верили, что в ходе интенсивного изучения Свящ. Писания и богословской лит-ры им открывается нечто важное, что сами правители без помощи богословов открыть не могут. Принцип «чья власть, того и вера» создавал для теологов и убежденных приверженцев того или иного оттенка лютеран. догматики возможность переселяться туда, где правил их единомышленник. В целом религ. дискуссии в протестант. части Германии 2-й пол. XVI в. были беспрецедентно свободными. Приоритет догматики над прочими аспектами лютеран. Р. в Германии Лютер сформулировал так: «Важнее всего, чтобы у человека была в порядке голова: ибо где голова в порядке, там должна быть и вся жизнь в порядке, и наоборот» (*Luther M.* Catech maior // BSLK. S. 567). Дискуссии у нем. лютеран продолжались и в дальнейшем, но к внутрицерковным расколам уже не приводили. Так, в 1620 г., уже после начала Тридцатилетней войны (1618–1648), лютеране Германии спорили, обладал ли Христос божественными атрибутами во время уничижения. Тюбингенская школа полагала, что у Христа были тогда божественные атрибуты, но Он скрывал Свое величие (эта позиция получила название «сокрытие»). Гисенская школа придерживалась мнения, что на время земного служения Он отказался от божественных атрибутов («уничижение»). В итоге все согласились, что у Христа было Божие величие всегда, но Он им не всегда пользовался.

В Скандинавии же теологических дискуссий практически не было. Шведская Церковь при кор. Юхане III (1569–1592) временно отошла от лютеранства, испытав сильное

влияние тридентского реформированного католичества. В 1593 г. церковная конвокация в Уппсале, чтобы отвергнуть притязания польск. короля, католика Сигизмунда III Вазы, на швед. престол, официально объявила Аугсбургское исповедание нормой веры национальной Церкви Швеции, обязательной для короля. Однако Формулу согласия 1577 г. швед. лютеране тогда не признали и лишь в 1663 г. приняли ее для обучения клира, но не мирян. Богословские тонкости, обсуждавшиеся в Германии, шведам были непонятны, и власти опасались, что они могут смутить народ. Датчане оказались еще осторожнее: кор. Фредерик II 24 июля 1580 г. издал прокламацию, к-рая не только запретила ввоз Формулы согласия в Данию, но и грозила смертной казнью всякому, кто ее прочтет. Церковь Дании не приняла Формулу согласия до сих пор и следует более мягкому и размытому лютеран. вероучительному стандарту, соответствующему нем. Corpus Doctrinae Philippicum,— своду текстов Меланхтона и его учеников (1560).

Для сканд. реформаторов принципиально важным было, чтобы христ. Церковь в их стране была единой и национальной, а не римской, как и для кор. Генриха VIII и Кранмера. Особенности догматики интересовали всех этих реформаторов во 2-ю, а то и в 3-ю (после литургики) очередь. Сканд. реформаторы в конечном счете остановили свой выбор на лютеран. догматике: шведы — на более, датчане — на менее детализированной и строгой, тогда как английские разработали свою.

В этот период сформировалось 2 новых течения радикальной Р. В 1562–1565 гг. в Польше от реформатов откололись «неоариане», или социниане,— антитринитарии, придерживавшиеся взглядов Сервета, Л. Социна (1525–1562) и Ф. Социна (1539–1604). Они образовали «малую церковь» (ecclesia minor, Zbor maly), часто называемую церковью *Польских братьев*. Их вероучение стало широко распространяться в Польше — в то время самой веротерпимой стране Европы. Вскоре их численность достигла максимума: ок. 150 общин примерно по 200 чел. в таких городах, как Краков и Люблин. В 1602 г. в г. Ракуве они основали академию, а в 1605 г. издали «Раковский катехизис» — единственный систематический свод вероучения антитринитариев эпохи Р. Однако после этого влияние социнианства стало стремительно падать, а в 1658 г. сейм Речи Посполитой изгнал всех «новых ариан» из страны. На некоторых соседних землях их общины сохранились. В Трансильвании, т. е. в территориальных пределах совр. Румынии, с 1568 г. по наст. время действует небольшая Унитарианская церковь (Biserica Unitariana din Transilvania; Erdelyi Unitarius Egyhaz) во главе с епископом. Ее центр находится в Клуже, по статистике 2002 г. в этой церкви 67 тыс. чел., гл. обр. венгров — граждан Румынии.

В Англии у нек-рой части верующих продолжилась радикализация представлений о должном устройстве Церкви. В 1581 г. священник Церкви Англии Р. *Браун* (ок. 1550–1633) превратил свой приход в Норидже в независимую конгрегацию, не признававшую ни канонической власти епископата, ни неформального авторитета пресвитерий. Т. о. в англ. дискуссиях о должном церковном устройстве появилась 3-я сторона — конгрегационализм. Конгрегационалисты считали, что церковь должна быть сообществом не зависящих друг от друга приходов (конгрегаций), в к-ром каждая конгрегация поддерживает отношения с близкими по вероучению, без властной вертикали. Браун вскоре отказался от таких взглядов и после покаяния вновь стал священником Церкви Англии, но приверженцев конгрегационализма оказалось немало. В 1583 г. были повешены 2 проповедника этого учения (Дж. Коппинг и Э. Такер), в 1593 г.— еще два (Дж. Гринвуд и Г. Барроу). Пресвитериане, весьма влиятельные в парламенте Англии, вступаться за них не стали. После этих репрессий англ. приверженцы конгрегационализма вынуждены были скрывать свои взгляды или эмигрировать в Нидерланды.

В 1607 г. в Германии католик герц. Максимилиан I Баварский занял имперский г. Донаувёрт и учинил расправу над лютеран. населением. Для организации отпора подобным акциям 14 мая 1608 г. в империи была образована Протестантская уния во главе с курфюрстом-кальвинистом Фридрихом IV Пфальцским. В противовес ей 10 июля 1609 г. образовалась Католическая лига во главе с герц. Максимилианом Баварским. Предполагая, что папство, имперские власти и католики Европы намерены силой покончить с церквами Р., протестанты вынуждены были объединить усилия, невзирая на разногласия в своих рядах.

Тридцатилетняя война и Английская революция (1618–1660). 5 марта 1618 г. Чешское восстание положило начало Тридцатилетней войне. В первые годы успех был на стороне католиков. Они разгромили чехов у Белой горы 8 нояб. 1620 г., после чего в Чехии была проведена католич. контрреформация, а вожди восстания 1618 г. сложили головы на плахе. В 1621–1623 гг. Габсбурги заняли Пфальц. Франция в начале войны придерживалась нейтралитета: в 1620–1629 гг. гугенотская проблема обострилась, кард. А. де Ришелье вел дело к ликвидации гугенотского «государства в государстве», и после падения Ла-Рошели (1628) эта проблема была решена с установлением мира в Але (1629). Ришелье не посягал на существование Реформатской церкви во Франции, но жестко противостоял Габсбургам и Испании. В июле 1631 г. швед. кор. Густав II Адольф вторгся в Сев. Германию во главе войска, одержал в Саксонии победы над католиками при Брейтенфельде (17 сент. 1631) и Лютцене (16 нояб. 1632), но в последней битве погиб, а под руководством его преемников шведы воевали неудачно. В мае 1635 г. Франция вступила в войну на стороне Швеции, Нидерландов и протестантов Германии. Перевес сил в войне стал медленно склоняться в пользу этой коалиции. Ее победы в 1642–1645 гг. приблизили Габсбургов и в целом имперско-католич. лагерь к разгрому.

Англ. короли Яков I Стюарт и *Карл I* Стюарт, сочувствуя протестантам, поддерживали связи и с католиками. Пресвитерианская оппозиция требовала вмешательства в пользу протестантов. Конгрегационалисты, не надеясь добиться желаемого изменения устройства Церкви Англии, начали переселяться в амер. колонии. Одни верили, что реформирование Церкви Англии в будущем возможно, др. считали, что она — «церковь антихристова», т. е. испорчена безнадежно. Второй, сектантской, позиции придерживалась «конгрегация Скруби», члены к-рой сначала эмигрировали в Нидерланды, в 1620 г. пересекли Атлантический океан на корабле «Мэйфлауэр» и 16 дек. на сев. оконечности п-ова

Кейп-Код основали колонию Нов. Плимут. Они остались в национальной памяти американцев как *отцы-пилигримы*. Колония выжила, но пилигримы не смогли наладить регулярные богослужения, потому что всех кандидатов в служители уличали в связях с Церковью Англии (неизбежных в период обучения в англ. колледжах) и бесцеремонно изгоняли, а свою систему образования даже не пытались создать. Таких непримиримых конгрегационалистов стали называть сепаратистами в чисто религ. смысле, имея в виду, что они необратимо отделились от Церкви Англии. Колония Нов. Плимут практически не росла. Умеренные конгрегационалисты в 1628 г. основали г. Сейлем, а несколько позже — Бостон, положив начало колонии Массачусетс. Управлялась эта колония на основании Королевской хартии 1629 г.: губернатора и законодательное собрание избирали жители, но право голоса имели только члены Конгрегационалистской церкви. Служители церкви не имели права занимать должности в системе управления колонией, но их неформальное влияние было во всех конфликтных ситуациях решающим. Так на амер. почве возникла пуританская теократия. Колония Массачусетс быстро росла, у нее появились дочерние колонии — Коннектикут (1636) и Нью-Хэйвен (1638). В 1636 г. был основан Гарвардский колледж, где готовили пасторов. Один из бостонских служителей — Р. Уильямс (1603–1683), увлекся баптист. идеями, был изгнан и в 1636 г. основал поселение Провиденс, положившее начало колонии Род-Айленд. В то время как из Массачусетса, Коннектикута, Нью-Хэйвена и Нов. Плимута власти эффективно «выдавливали» всех неконгрегационалистов, совсем небольшой по территории, но веротерпимый Род-Айленд стал прибежищем для баптистов, католиков, иудеев, а впосл. и квакеров.

В 1633 г. Церковь Англии возглавил архиеп. Уильям *Лод* — арминианин по убеждениям. Лод жестко преследовал пресвитериан, считая их убеждения враждебными христ. культуре, и попытался навязать шотландцам англикан. «Книгу общих молитв» и ввести литургию. 23 июля 1637 г. прихожане Церкви Шотландии в Эдинбурге инициировали восстание, к-рое сначала привело к войне Шотландии против Англии, а затем к Английской революции. С момента созыва в Англии Долгого парламента 3 нояб. 1640 г. пресвитериане располагали в нем большинством. Противостояние короля и парламента привело к гражданской войне. Началась она 22 авг. 1642 г. Войска парламента сначала терпели поражения. По инициативе О. *Кромвеля* была создана Восточная ассоциация графств Англии, к-рые сами собирали деньги на войну и набирали волонтеров. Там, где 80 годами ранее проповедовал Браун, теперь были распространены секты, не признававшие ни епископального, ни пресвитерианского порядка. Этих сектантов, как «людей духа», Кромвель вербовал в свою армию. В янв.—февр. 1645 г. парламент принял решение об образовании армии «нового образца» (New Model) на основе формирований Восточной ассоциации. Армия была весьма дорогостоящая, но прекрасно обученная и с железной дисциплиной: за сон на посту, воровство и более серьезные преступления полагался расстрел, за сквернословие или божбу (поминание имени Господа всуе) — штрафы. Эта армия одержала решающую победу над королем в битве при Нейзби 14 июня 1645 г. Первая гражданская война закончилась 24 июня 1646 г., когда войска Кромвеля заняли Оксфорд.

Вестминстерская ассамблея 1644 г. Худож. Дж. Р. Герберт. 1847 г. (Парламентская коллекция изобразительного искусства, Лондон)

Пресвитериане получили шанс реформировать Церковь Англии, сохранив за ней статус государственной, с обязательным членством для всех граждан страны. Упразднив епископат Церкви Англии «с корнями и ветвями» (1641–1642), 12 июня 1643 г. Долгий парламент постановил созвать Вестминстерскую ассамблею — новый выборный коллегиальный орган управления Церковью Англии. 23 дек. 1644 г. она своей властью объявила пресвитерианство обязательной религией. Но Долгий парламент решил выяснить, за кем останется право решающего голоса в случае разногласий между Вестминстерской ассамблеей и парламентом. Острая полемика по этому вопросу тянулась более года. 14 марта 1646 г. Долгий парламент утвердил ордонанс «Об отстранении скандальных лиц от Таинства Вечери Господней», где говорилось: «Упразднив прелатскую иерархию архиепископов, епископов и зависимых от них лиц и вместо этого заложив основу пресвитериального управления для каждой конгрегации, с подчинением ее классам, провинциальным ассамблеям и Национальной ассамблее, а их всех — парламенту...» Т. о., Долгий парламент смог настоять на первенстве светской власти и отвергнуть теократические претензии пресвитерианского духовенства. 4 дек. 1646 г. Вестминстерская ассамблея завершила работу над *Вестминстерским исповеданием*. В апр. 1647 г. обе палаты парламента утвердили его в качестве нормы обязательной веры для всех англичан (приняли в 1659). В отличие, напр., от кратких Дортских канонов, где говорится только о предопределении и прямо связанных с ним догматах, Вестминстерское исповедание представляет собой обширный кальвинист. катехизис с библейским обоснованием ответов на широкий круг вопросов основного богословия. Армия, самые боеспособные части к-рой состояли из конгрегационалистов (теперь они именовались «индепенденты» — «независимые»), не пожелала мириться с религиозным диктатом пресвитериан. В июле—окт. 1648 г. в Англии произошла 2-я гражданская война, в которой Кромвель одержал победу над пресвитерианами. 6 дек. 1648 г. армия, занявшая Лондон, по его распоряжению устроила т. н. Прайдову чистку парламента. Пресвитерианский диктат над Церковью Англии был прекращен, а Церковь Англии единственный раз в истории была предоставлена сама себе: состоявшие в ней англикане, пресвитериане

и конгрегационалисты боролись между собой, а режим Кромвеля не вмешивался в этот процесс.

Эти события почти совпали по времени с окончанием Тридцатилетней войны. 24 окт. 1648 г. были подписаны 2 договора, известные как Вестфальский мир. Договоры оформили победу Франции и Швеции над Габсбургами, независимость Швейцарии и Нидерландов от империи и легализовали кальвинизм как 3-е допустимое в империи исповедание.

В Америке — в колониях Нов. Англии — внимательно следили за происходившим в континентальной Европе и в Англии. Колонисты поддерживали парламент против короля. Однако в то время пресвитериан в Америке практически не было, а конгрегационалисты пресвитерианскую дисциплину отвергали категорически, но при этом опасались, что англ. власти попытаются навязать ее жителям колоний. В авг. 1648 г. представители конгрегаций Нов. Англии собрались в Кембридже (колония Массачусетс) на синод, который разработал Кембриджскую платформу. Синод одобрил статьи Вестминстерского исповедания, где излагалось основное богословие, но категорически отверг пресвитерианское устройство Церкви. Согласно Кембриджской платформе, Церковь должна быть «общением церквей одна с другой» (the communion of churches one with another); церкви (т. е. конгрегации — отдельные приходы) дают соборам и синодам право советовать и увещевать, но не принуждать. Вскоре в Америке были получены известия о том, что в Англии пресвитериане отстранены от власти и, следов., со стороны метрополии угрозы конгрегационализму в колониях нет.

Кромвель и его сподвижники сами были радикальными сектантами или симпатизировали им. Но т. к. ни одна секта по отдельности не имела шансов навязать свое вероучение во всех деталях ни др. сектам, ни тем более Церкви Англии, соблюдение веротерпимости оказалось единственным возможным вариантом поведения, к-рому они и следовали. Впрочем, Кромвель дал религ. радикалам шанс преодолеть взаимные разногласия и даже «обустроить Англию». Он созвал т. н. Бербонский парламент, состоявший из радикальных сектантов, включая милленаристов (4 июля — 12 дек. 1653). После того как «святые» жестоко перессорились между собой, а предложенные ими законы привели в смятение жителей Англии, Кромвель распустил собрание. В последние годы жизни, управляя страной в качестве лорда-протектора, Кромвель со все большей симпатией относился к новой секте — *квакерам*. Дж. *Фокс* (1624–1691) начал проповедь «чисто духовного» понимания христианства и соединения с Богом через «внутренний свет» (Inner Light) в 1648 г. Уже в 1652 г. квакерские об-ва возникли повсюду в Англии и Шотландии. Пацифизм квакеров, их нежелание участвовать в политике при подчеркнутой лояльности к существующей власти особенно импонировали англичанам, которые жили попеременно под властью католиков, англикан, пресвитериан и конгрегационалистов (индепендентов) и уже не верили, что переход власти в стране к новой религ. партии может обернуться благом. Аналогичная популярность квакерства в Европе была подготовлена кровавым опытом Тридцатилетней войны. Квакеры довели до логического конца ту «дематериализацию» литургии, которую начал Цвингли, и упразднили все таинства, даже Крещение. Они были уверены в том, что посредством «внутреннего света» получают от Бога откровение, сходное с тем, какое записано в Библии. Представление об испорченности человеческой природы, характерное для блж. *Августина*, Лютера и Кальвина, квакеры отвергали даже более категорически, чем православные и католики. Во 2-й пол. XVII в. никакая др. секта не подвергалась таким масштабным преследованиям. Тюремному заключению, жестоким наказаниям и крупным штрафам подверглось 13 258 квакеров, погибли в тюрьмах 360, было выслано 219.

Подписание Вестфальского мира. Копия с картины Г. Терборха. 1648–1670 гг. (Рейксмузеум, Амстердам)

3 сент. 1658 г. скончался Кромвель. Созданный им режим протектората не был устойчивым. В предчувствии перемен его единоверцы – конгрегационалисты (индепенденты), представители более 100 независимых церквей — собрались на ассамблею, к-рая открылась 12 окт. 1658 г. в Лондоне в Савойском дворце. Их основное богословие было, как и у пресвитериан, строго кальвинистским. Поэтому, составляя Савойскую декларацию, они, подобно авторам Кембриджской платформы, приняли Вестминстерское исповедание за основу, удалив из него только «дисциплинарные» главы. В 30 кратких тезисах они описали модель конгрегационального устройства как единственно библейскую. Если члены разных Церквей, не подчиненных единой дисциплине, после взаимного знакомства добровольно соглашаются «ходить вместе», т. е. иметь единство кафедры и алтаря, то это следует рассматривать как знак от Бога, что все они на правильном пути (тезис 8). Применительно к Англии опасения «савойцев» сбылись в полной мере. Реставрация Стюартов восстановила в Англии англиканство, со всеми строгостями епископального строя. Из Церкви Англии (1662) были изгнаны все инакомыслящие, даже пресвитериане. Но они могли переехать в соседнюю Шотландию, тогда как убежище для принципиальных приверженцев конгрегационального строя было только в пуританских колониях Нов. Англии. В дальнейшем в Англии конгрегационализм потерял своих приверженцев, в Нов. Англии они сохранились и почти весь XVIII в. еще хранили верность кальвинист. догмам. В XIX в. по инициативе таких теологов и проповедников, как У. Э. Чаннинг (1780–1842), мн. независимые конгрегации стали придерживаться антитринитарной догматики, а в дальнейшем конгрега-

циональная оболочка наполнилась разнообразным вероучительным содержанием.

Окончание Р. (ок. 1660). Р. начиналась как попытка поборников реформы Римско-католической Церкви реформировать эту Церковь как целое. Раскол Церкви стал для них неожиданным и неприятным результатом проведенных мероприятий. Реформаторы мн. годы надеялись на то, что этот раскол, как и те, что уже были в истории Церкви,— явление временное. Однако возникшие в ходе Р. национальные Церкви отвергали воссоединение в принципе. В 1549 г. в *«Книге общих молитв»* Церкви Англии появилась формула англ. национальной идентичности этой Церкви: «Ни одну из других наций не осуждаем и не обязываем к чему-либо, а предписываем только нашему собственному народу» (цит. по: *Смирнова Н. А.* Реформация в Англии. Оренбург, 2011. С. 113). Догматические разногласия между лютеранами, кальвинистами и социнианами были непреодолимыми. Пресвитерианское разрушение традиц. канонического строя было неприемлемо для англикан, цвинглианская примитивизация литургии — для англикан и лютеран. Протестанты не смогли предложить Церкви единый вариант реформирования. Кальвинист. модель имела важные преимущества перед всеми другими: она предполагала комплексный, систематический характер богословски обоснованных преобразований, обещала воссоздание и сохранение жесткого социального контроля над верующими на христ. основе. Однако иконоборчество кальвинистов провоцировало сопротивление лютеран, а «дисциплинирование» отталкивало как англикан, так и радикальных сектантов. Возглавить Р. как целое кальвинисты не смогли.

Тридцатилетняя война была последней попыткой католиков вооруженным путем подавить Р. в Европе. В ходе противоборства с габсбургско-католич. коалицией в союзе с протестантами выступила католическая, но враждебная Габсбургам Франция. Попытка воссоздать единую католич. Зап. Европу окончательно провалилась. За протестант. Церквами и странами по Вестфальскому миру было признано право на существование.

В XVI–XVII вв. Англия, Ирландия, Шотландия и колонии Англии в Сев. Америке представляли собой частично обособленное от Европы, но единое, управляемое из Лондона геополитическое пространство. Реформаторы Церкви пытались осуществить унификацию хотя бы в пределах этой территории. Ближе всего к успеху были англикане. Однако им помешали религиозно-политические потрясения Английской революции. После реставрации Стюартов в 1660 г. на землях, находившихся под их властью, произошло религиозно-территориальное размежевание по той же схеме, что и в континентальной Европе: англиканство закрепилось в Англии и Виргинии, католичество — в Ирландии и Мэриленде, пресвитерианство — в Шотландии, конгрегационализм — в колониях Нов. Англии. Дальнейшее противостояние протестантов с католиками имело уже локальный, а не глобальный характер. В этом смысле можно говорить об окончании эпохи Р. примерно в 1660 г.

Была ли Р. в России? Московское гос-во поддерживало интенсивные связи со странами, охваченными Р. Нек-рые религ. представления изначально были общими для Православия и всех течений Р.: папа Римский не признаётся ни викарием Христа на земле, ни верховным епископом единой для всей ойкумены христ. Церкви, к-рая состоит из равноправных автокефальных Церквей. Чистилища не существует: души людей после смерти попадают либо в рай, либо в ад; все христиане — как клирики, так и миряне — должны причащаться как Хлебом, так и Вином; пресвитеры в принципе могут вступать в брак; чтение Библии и литургия возможны не только на одном из «священных языков» (латыни, греческом, еврейском), но и на национальном языке. Две характеристики были общими для всех течений Р., но категорически неприемлемыми для Православия: отрицание монашества и отказ от почитания мощей. Все проч. черты — наличие или отсутствие епископата, иконоборчество, самостоятельность той или иной церкви или подчинение ее гос-ву и др.— были характерны для одних течений/церквей Р., но не были присущи другим. Почти всюду в сфере действия Р. было уничтожено монастырское землевладение, однако это нередко делали и католические, и правосл. государи, руководствуясь прагматическими мотивами и оправдывая свои действия аргументами нестяжателей.

Нередки в лит-ре и параллели между Р. и старообрядческим расколом в РПЦ в сер. XVII в., когда протопопа Аввакума Петрова предлагают считать «Лютером русской Реформации». Однако литургическая реформа патриарха Никона (Минова), осуществлявшаяся с 1653 г. и встретившая массовое ожесточенное сопротивление, догматические проблемы не затрагивала. Должное каноническое устройство Церкви Никон и его противники представляли одинаково. Эти обстоятельства оставляют крайне мало возможностей для поиска общих черт Р. и Великого раскола. Есть чисто внешнее сходство: и Лютер, и Аввакум доказывали свою правоту в борьбе против предстоятелей своих Церквей. Кроме того, мн. старообрядческие общины, особенно у беспоповцев и в основном до возникновения Белокриницкой иерархии, были организованы фактически по конгрегациональному принципу. Точно так же в Центр. России были устроены и лютеран. приходы до учреждения в 1734 г. Консистории евангелических церквей, а в наше время так сформирован баптизм. Но и это сходство на самом деле чисто внешнее, потому что обосновывается такое устройство у старообрядцев и у протестантов различно. Старообрядцы — принципиальные приверженцы традиц. епископального устройства, однако за неимением епископов — приверженцев дониконовского чинопоследования и соответствующего толка — они вынуждены самоуправляться демократически, в чем видят признак близости конца времен. Баптисты же безмятежно верят во «всеобщее священство»: в то, что всякое собрание верующих представляет собой источник канонической власти, достаточный для существования «истинной» Церкви. На самом деле у старообрядчества и протестантизма есть только одна существенная общая черта «на пересечении двух специфик», т. е. помимо общехрист. воззрений. Для того течения зап. Р., начало к-рому положил Цвингли и к-рое продолжили баптисты и квакеры, характерно обостренное внимание к литургии. Оно же характерно и для старообрядцев. Старообрядцы стремились сохранить сложную дониконовскую литургию в мельчайших деталях, цвинглианцы

же и прочие считали, что необходимо, наоборот, упростить римско-католич. литургию. Т. о., сходство было в характерном для обоих течений желании так или иначе изменить структуру литургии; но коренное различие — в «векторе» преобразований, к-рые они считали желательными. При этом и старообрядцы, и баптисты настаивали и настаивают на том, чтобы таинство Крещения представляло собой не троекратное окропление или обливание водой, но непременно полное троекратное погружение в воду. Этот пункт сходства наиболее часто упоминается при анализе сути 2 верований, поскольку речь идет о таинстве вхождения в Церковь. Одинаково негативное отношение квакеров и старообрядцев во 2-й пол. XVII в. к театру обосновывалось теми и другими по-разному.

Советский исследователь А. И. Клибанов усматривал сходство между учениями рус. вольнодумцев и протестантов, однако такой взгляд был следствием его недостаточной осведомленности о подлинном характере реформационных движений (*Клибанов А. И.* Реформационные движения России в XIV — 1-й пол. XVI в. М., 1960). Лютеранской и кальвинистской Р. в России и, в частности, в Православии не было и не могло быть в принципе, потому что лютеранство и кальвинизм представляют собой разновидности реформированного католичества, сохранившие в обиходе внушительную часть наследия Римско-католической Церкви. При отсутствии в Православии схоластической традиции, разделения монашества «по призванию» на ордены и мн. др. компонентов зап. христианства даже гипотетическое реформирование Православия в соответствии с лютеранскими или кальвинистскими принципами не смогло бы превратить его ни в лютеранство, ни в кальвинизм.

Вероятным аналогом антитринитарной Р. было движение *жидовствующих* (1470–1504). Нек-рые авторы утверждают, что в правление имп. *Петра I Алексеевича* в России имела место Р. по типу Англии и Скандинавских стран, т. е. попытка сформировать национальную Церковь как часть гос. аппарата Российской империи. Так, прот. Г. В. *Флоровский* писал: ««Полицейское» мировоззрение развивается исторически из духа Реформации, когда тускнеет и выветривается мистическое чувство церковности, когда в Церкви привыкают видеть только эмпирическое учреждение, в котором организуется религиозная жизнь народа. С такой точки зрения и церковность подпадает и подлежит государственной централизации. И «князю земскому» усваивается и приписывается вся полнота прав или полномочий и в религиозных делах его страны и народа... Такая новая система церковно-государственных отношений вводится и торжественно провозглашается в России при Петре, в «Духовном Регламенте». Смысл «Регламента» очень прост и слишком ясен. Это есть программа Русской Реформации» (*Флоровский*. Пути русского богословия. С. 84). Правда, РПЦ синодального периода была Церковью скорее имперской, чем национальной, что видно из факта упразднения в июне 1811 г. древней автокефалии Грузинской Церкви. В XIX в. стало очевидным сходство устройства РПЦ и Церкви Англии: и ту и другую возглавлял монарх в качестве светского главы, им подчинялись коллегии епископов в Синоде и в Кентерберийской и Йоркской конвокациях, а епископат управлял всем остальным. К тому же сразу после реформы в обеих Церквах имела место борьба полярных богословских ориентаций: как в Англии «католичествующему» Латимеру противостоял «протестантствующий» Кранмер, так и в России «католичествующему» митр. *Стефану (Яворскому)* «протестантствующий» — *Феофан (Прокопович)*. На протяжении XIX в. обе Церкви вели переговоры о единстве кафедры и алтаря; переговоры эти ни к какому результату не привели, однако показательно, что ни с какой др. зап. Церковью РПЦ не предпринимала даже и попыток такого рода. Существование Российской империи хронологически совпадает с синодальным периодом (1721–1917). Если прот. Г. Флоровский прав, то восстановление Патриаршества в 1917 г. следует рассматривать как «контрреформацию». Пресвитерианской Р., поскольку она имела целью насаждение кальвинизма, в Православии быть, строго говоря, не могло. Однако проф. С. В. Троицкий (1878–1972) — один из первых историков и критик обновленческого раскола 1922–1946 гг.— видел в обновленчестве попытку именно такой Р.: «Это прежде всего поповский бунт, или, говоря языком канонов, пресвитерианский раскол» (*Троицкий С. В.* Что такое «Живая Церковь»? // *Он же.* Единство Церкви. М., 2016. С. 207). Будет правильнее назвать это реформационное влияние пресвитериальным.

Начиная со времени правления имп. Александра I и до XXI в. основное реформационное влияние в России проявляется в распространении баптизма. Известный исследователь баптизма Л. Н. Митрохин отвечал утвердительно на вопрос: была ли в России Р., указывая именно на то обстоятельство, что в 1917 г. в России было ок. 200 тыс. баптистов и евангельских христиан (*Митрохин Л. Н.* Была ли Реформация в России? // *Он же.* Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008. С. 674).

Лит.: *Ranke L., von.* Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. B., 1881–1882[6]. 6 Bde; *Бецольд Ф., фон.* История Реформации в Германии. СПб., 1900. 2 т.; *Терентьев Н. Д.* Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Каз., 1910; *Савин А. Н.* Религ. история Европы эпохи Реформации. М., 1914; *Elert W.* Morphologie des Luthertums. Münch., 1931. Bd. 1: Theologie u. Weltanschauung des Luthertums hauptsachlich im 16. u. 17. Jh.; *Циммерман В.* История Крестьянской войны в Германии: (По летописям и рассказам очевидцев). М., 1937. 2 т.; *Смирин М. М.* Народная Реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война. М., 1955[2]; *Krauth Ch. P.* The Conservative Reformation and Its Theology. Minneapolis, 1963[1]; *Чанышев А. Н.* Протестантизм. М., 1969; *Spitz L. W.* The Renaissance and Reformation Movements. St. Louis, 1980. 2 vol.; Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981; *Walker W. e. a.* A History of the Christian Church. N. Y., 1985[4]; *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1988; *Hamann G.* Martin Bucer, 1491–1551. Stuttg., 1989; The Oxford Encycl. of Reformation / Ed. H. J. Hildebrand. N. Y., 1996. 4 vol.; *Schilling H.* Reformation and Confessionalization // Intern. Encycl. of the Social and Behavioral Sciences. Amst. etc., 2001. Vol. 19. P. 12891–12895; *Ивонин Ю. Е.* Универсализм и территориализм: Старая империя и террит. гос-ва Германии в раннее новое время, 1495–1806. М., 2004. Т. 1; *Шафф Ф.* История христ. Церкви. СПб., 2009. Т. 7: Совр. христианство: Реформация в Германии; 2012. Т. 8: Совр. христианство: Реформация в Швейцарии; Европ. Реформация и ее возможные аналоги в России. СПб., 2017; *Щеглов А. Д.* Реформация в Швеции: События, деятели, док-ты. М.; СПб., 2017; *Petkunas D.* The Second Reformation in German-Speaking Lands. Klaipeda, 2018.

С. А. Исаев

РЕ́ЧИЦКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Гомельской епархии, существовало в янв.—июне 1943, 2007–2012 гг., названо по г. Речица (ныне Гомельской обл., Белоруссия). Р. в. образовано во время нем. оккупации Гомельщины, в янв. 1943 г. Поскольку города Мозырь (ныне Гомельской обл.) и Речи-

ца входили в Житомирско-Винницкий генерал-комиссариат при рейхскомиссариате Украина, то их приходы по согласованию с нем. властями были включены в юрисдикцию автономной Украинской Православной Церкви (УПЦ) во главе с митр. Житомирским и Волынским *Алексием (Громадским)*, жившим в Кременце (ныне Украина). Р. в. возглавил присоединившийся к автономной УПЦ бывш. обновленческий «архиепископ» Николай (Автономов). 3 янв. 1943 г. он получил титул «епископ Мозырский и Речицкий», позже в связи с определением ему местожительства при соборе в Речице имел титул «епископ Речицкий» (с 5 июля 1942 Речица являлась центром гебитскомиссариата (уезда)).

После переезда в Гомель в кон. мая 1943 г. Николай (Автономов) усвоил себе титул «управляющий православными приходами Белоруссии, Житомирского генерал-комиссариата, Мозырский и Речицкий архиепископ». Три епископа автономной УПЦ постановлением от 5 июня 1943 г. (датировка вызывает сомнение) запретили Николая в священнослужении из-за его обновленческого прошлого, а также из-за брачного статуса (решение было подтверждено Собором епископов автономной УПЦ в Варшаве 8 апр. 1944). Стремясь восстановить канонический порядок в Гомельской епархии, архим. прмч. *Серафим (Шахмуть)* и прот. Николай Гейхрох закрыли для Николая (Автономова) доступ к совершению богослужений в Петропавловском кафедральном соборе в Гомеле и в сельских храмах. 24 окт. 1943 г., во время Венского совещания зарубежных архиереев, во епископа Гомельского и Мозырского был хиротонисан архим. Григорий (Боришкевич), назначенный на эту кафедру в авг. или в сент. того же года. В авг.—окт. 1943 г. Николай (Автономов) служил в основном в Речице, где открыл духовное уч-ще, образовал Речицкое церковное управление, секретарем к-рого стал переехавший из Житомира архим. Модест (Обертович). Нем. разведка имела сведения об обновленческом прошлом Николая и о его связях с НКВД, однако никаких мер не принимала; этот факт объясняется тем, что Николай (Автономов) и архим. Модест создали и возглавили резидентуру гестапо в регионе численностью не менее 10 чел. Во время Гомельско-Речицкой операции Красной Армии по освобождению региона от оккупантов в нояб. 1943 г. Николай (Автономов) бежал с нем. армией, 29 янв. 1944 г. он прибыл в Варшаву; архим. Модест вернулся в Житомир, где был позже арестован и осужден за коллаборационизм.

Решением Свящ. Синода РПЦ от 27 дек. 2007 г. епископом Речицким, викарием Гомельской епархии, был избран ректор *Минской Духовной Академии* и семинарии архим. *Леонид (Филь)* с освобождением от должности ректора; хиротония состоялась 12 февр. 2008 г. Решением Синода от 7 июня 2012 г. еп. Леонид был назначен на Туровскую и Мозырскую кафедру. Р. в. после этого не замещалось.

Ист.: Наречение и хиротония архим. Леонида (Филя) во еп. Речицкого, викария Гомельской епархии // ЖМП. 2008. № 6. С. 30–35; Определения Свящ. Синода // Там же. № 2. С. 32–33; 2012. № 7. С. 12.

Лит.: *Жилюк В. М.* Репресії проти населення Житомирщини у перші повоєнні роки (1944–1945 рр.) // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. К., 2013. Вип. 24. С. 157–162; *Слесарев А. В.* Гомельская правосл. епархия в 1-й пол. XX в.: Образование, развитие, ликвидация // Тр. Минской ДА. Мн., 2016. № 13. С. 269–305; *он же.* Новооткрытые сведения о миссионерском служении прмч. Серафима (Шахмутя), архим. Жировичского // Ведомости Минской митрополии. 2017. № 5(135). С. 71–74; *Бочков П. В.* Жизненный путь Н. П. Автономова — обновленческого «архиепископа», «католического митрополита», греко-католич. священника // Studia Humanitatis. 2017. № 1 [Электр. ресурс: st-hum.ru/content/bochkov-pv-zhiznennyy-put-nikolaya-petrovicha-avtonomova-obnovlencheskogo-arhiepiskopa].

В. Г. Пидгайко

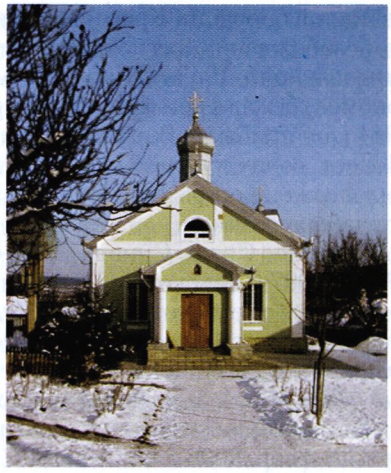
РЕЧКУНО́В Михаил Петрович (4.02.1877, Змеиногорский рудник Томской губ., ныне г. Змеиногорск Алтайского края — не ранее 1926, Ленинград), рус. хоровой дирижер, композитор, педагог. С детства обнаружил муз. способности, учился у отца игре на скрипке, в гимназии играл в оркестре. В 1896 г. поступил на юридический фак-т С.-Петербургского ун-та. В университетском оркестре играл на скрипке и дирижировал исполнением своих сочинений, в т. ч. с хором. В 1897–1898 гг. посещал занятия в С.-Петербургской консерватории как вольнослушатель, курс гармонии и контрапункта прошел частным образом у проф. Н. А. Соколова. В 90-х гг. XIX в. организовал смешанный хор в составе ок. 40 чел., с к-рым в 1906 г. в С.-Петербурге участвовал в цикле из 5 исторических концертов, организованных М. И. Долиной и посвященных рус. хоровой музыке за последние 150 лет. Хор исполнял также Реквием Л. Керубини, рус. народные песни, произведения самого Р. В 10-х гг. XX в. преподавал пение в Пажеском корпусе и в Мариинском ин-те (до 1918), затем — в созданном на базе ин-та интернате № 2, где выступал с лекциями и участвовал в концертах как пианист. Среди сочинений Р.— романсы, хоры a cappella, более монументальный хор «Лес» на слова А. В. Кольцова (1916). Р. были написаны кантата для баритона соло и 4-голосного хора к 300-летию кончины и к канонизации патриарха сщмч. *Ермогена* (на слова Е. Н. Федотовой) и кантата для смешанного хора на 300-летие царствования Дома Романовых (также на слова Федотовой; опубл.: *Облеухов С.* Воцарение Дома Романовых, 1613–1913. СПб., 1912. Прил.). Р. принадлежит 29 духовных сочинений, бо́льшая часть издана в 1911–1912 гг. Это песнопения литургии свт. Иоанна Златоуста (Антифоны изобразительные, «Слава... Единородный Сыне», Символ веры, Херувимская, «Достойно есть», «Отче наш», Многолетие, Многолетие большое № 2 (двухорное; посвящено Н. В. Лялину), Заупокойная ектения), всенощного бдения («Свете тихий», «Ныне отпущаеши»), литургии Преждеосвященных Даров (трио «Да исправится молитва моя», «Вкусите и видите»), а также концерт на текст стихиры Великой пятницы «Вся тварь изменяшеся страхом» (посвящен И. Я. Тёрнову), «Плотию уснув», прокимен литургии на Св. Пасху «Сей день, егоже сотвори Господь», прокимен в Неделю св. Фомы «Велий Господь наш», «Исаие, ликуй» и др. Стиль песнопений Р. можно отнести к *Новому направлению* в рус. духовной музыке кон. XIX — нач. XX в., в них отмечается влияние музыки А. Д. *Кастальского,* П. Г. *Чеснокова.* Хоровая фактура тщательно разработана, голоса мелодически развиты, нередко используются divisi партий (максимально до семиголосия), соло, педали в 1 или 2 голосах, дублировки различных видов, сопоставления мужской и женской хоровых групп, группы и всего хора — все эти приемы направлены на раскрытие смысла текста, отдельных слов или словосочетаний. В некоторых песнопениях (Прокимен

Св. Пасхи, «Благослови, душе моя, Господа» на литургии) Р. не прибегает к тактовому делению, использует т. н. несимметричный ритм (по выражению А. Ф. *Львова*), в них отчетливо проявляется ориентация на стиль древних *знаменного* и *греческого распевов*.

Арх.: ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. № 33088 (личное дело Р.); ГЦММК. Ф. 93 (Энгель Ю. Д.). № 16 (биогр. заметка о Р.); ЦГА СПб. Ф. 2925. Оп. 1. № 772. Л. 23 (программа концертов и спектаклей в интернате № 2 за 1918/19 уч. г.).
Муз. соч.: «Единородный Сыне» // Нотный сб. правосл. рус. церк. пения. Лондон, 1962. Т. 1: Божественная литургия. С. 21–22; «Сей день, егоже сотвори Господь»: Прокимен, глас 8 // Пасха Христова: Песнопения Цветной Триоди / [Подгот. изд.: инок] Никифор [Кирзин]. [Серг. П.,] 1988; «Свете тихий» // «Хвалите имя Господне»: (Песнопения всенощного бдения) / Сост.: А. Ратников, Л. И. Боровлёва, И. В. Соловьёв; под ред. прот. В. Чаплина. М., 1995. С. 31–32; Херувимская песнь // «Тебе поем»: (Песнопения Божественной литургии): Для смеш. хора / Сост.: А. Ратников, Л. И. Боровлёва, И. В. Соловьёв; под ред. прот. В. Чаплина. М., 1997. С. 78–82; «Многая лета» // Архиерейское богослужение: Избр. песнопения / Под ред. Г. Н. Лапаева. М., 2003. С. 38; «Сей день, егоже сотвори Господь» // Прокимны Божественной литургии и аллилуиарии / [Ред.: О. А. Бычков]. М., 2003. № 162; [Ектения заупокойная] // Ектении: великие, сугубые, заупокойные, просительные и литийные / [Ред.: О. А. Бычков.] М., 2004. № 71; «Да исправится молитва моя»: Великий прокимен на Литургии Преждеосвященных Даров / [Ред.: О. А. Бычков.] М., 2005. Ч. 2. С. 48; «Вся тварь изменяшеся страхом» // Воздвижение Честнаго и Животворящего Креста: [Нотн. сб. / Ред.: О. А. Бычков.] М., 2015². № 148.
Лит.: Русская интеллигенция: Автобиографии и биобиблиографические док-ты в собр. С. А. Венгерова: Аннотированный указ. М., 2010. Т. 2. С. 285; Коллекция духовных произведений рус. композиторов XVIII–XX вв.: Кат. / Сост.: Г. М. Малинина. М., 2011. Вып. 4. С. 349–350; *Козырева Г. Г.* Женский и детский хоры и их место в творчестве сибирских композиторов // XVII Красноярские краевые Рождественские образ. чт. «1917–2017: уроки столетия». Красноярск, 2017. С. 485–493 (здесь: 488).

Н. Ю. Плотникова

РЕЧУ́ЛЬСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА́ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Унгенской и Ниспоренской епархии митрополии Кишинёвской и всея Молдавии), находится близ с. Рэчула (Речула) Каларашского р-на, Республика Молдова. Основан в кон. XVIII в. как муж. скит. В дореволюционных изданиях приводится неск. версий его появления. Согласно одной из них, обитель основали в 1797 г. свящ. Андрей и Иоанн Рошки из с. Пашкань, к-рым помогли резеши (мелкие земельные собственники) Семен и Константин Страту. По др. данным, земля, на к-рой был основан скит, принадлежала резешу Лупу Стратану. Существует также версия, по к-рой скит появился в 1798 г. благодаря священнику с. Пашкань Иоанну Харе (Хорею) и Леонтию Баряку (Бэрэйану). Кроме того, в большинстве дореволюционных источников скит именуется Успенским. Однако 1-е документальное упоминание о Р. м. содержится в свидетельстве о межевании земли от 31 мая 1798 г., подписанном резешами Николае Думбравой и Ионицэ Хаиту, представителями правителя Оргеевского цинута (область в Молдавском княжестве, уезд). Они провели размежевание земли имения с. Нишкань, часть к-рой была подарена для основания скита. Из документа от 15 июня 1798 г., подписанного свящ. И. Харей и Баряком, резешами свящ. А. и И. Рошками, С. и К. Страту, известно, что они решили построить небольшой скит на части своих земель, находящихся в имении Нишкань. 1 дек. 1799 г. дарственная на землю для скита была подтверждена митр. Молдавским *Иаковом II (Стамати)*. Строительство скита было утверждено молдав. господарем Константином Ипсиланти (1799–1801).



Речульский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь. Фотография. 10-е гг. XXI в.

В 1798 г. (по др. данным, в 1800) в скиту были сооружены деревянная летняя ц. в честь Рождества (по др. данным, Успения) Пресв. Богородицы, при ней — деревянная колокольня, трапезная и неск. домов-келий, поскольку скит был особножительным. В том же году основание обители было подтверждено Романским еп. *Вениамином* (*Костаки;* с 1803 митрополит Молдовы и Сучавы). Первым скитоначальником стал иером. Ириней, которого в 1804 г. сменил иером. Виссарион. В 1806 г. монашескую общину возглавил иером. Герасим (Рошка), а в 1809 г. скитоначальником стал иером. Лукиан. В скиту проживали от 5 до 10 монахов. Богослужения совершались на молдав. языке.

Количество насельников было небольшим, и по благословению митр. *Гавриила (Банулеску-Бодони)*, экзарха Молдавии, Валахии и Бессарабии, в 1811 г. скит был расформирован. Монахов перевели в *Цыганештский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*, а скит был преобразован в женский. В него были переведены монахини Мановского Николаевского скита (в с. Манна, ныне Мана Оргеевского р-на), к-рый с кон. XVIII в. располагался в помещичьей вотчине близ *Курковского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря* и был упразднен в 1810–1811 гг. После преобразования в женский скит остался особножительным. Первой скитоначальницей стала мон. Анисия, к-рая возглавляла общину до 1814 г. В 1816 г. в скиту проживали 49 насельниц, в 1820 г.— 48.

В 1820 г. скит возглавила мон. Олимпиада. Она направила в Кишинёвскую духовную дикастерию рапорт, в к-ром помимо прочего сообщила о том, что в скиту «общая трапеза от древности пришла в сильную обветшалость и клонится к падению». В документе также есть упоминание о том, что большинство насельниц состояло из «старых и болезнующих» монахинь. Кроме того, мон. Олимпиада испрашивала благословение на закладку нового трапезного здания и теплой ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Предполагалось, что средства на это строительство будут получены от продажи сада с виноградником, купленного для скита в 1815 г. (он располагался в 7 верстах от скита, не обрабатывался и не приносил никакой пользы). Сад собирался купить помещик с. Паулешты Дину Русо. Кишинёвская духовная дикастерия сообщила, что митр. Гавриил дал благословение на закладку трапезной с теплой ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Благочинному мон-рей и скитов Бессарабии иером. Арсению предписывалось, чтобы он удостоверился, куплен ли сад на монастырские средства или на средства

ктиторов, а также оповестил резешей, живших по соседству, и, в случае если кто-то из них согласится его приобрести, представить в дикастерию его письменное согласие вместе с документами на сад. 8 окт. 1822 г. новопостроенный храм освятил благочинный мон-рей и скитов Бессарабии игум. Венедикт, настоятель *Фрумоасского во имя Святой Троицы мужского монастыря*. В 1845 г. на средства благотворителей на новом месте была построена каменная летняя ц. Рождества Пресв. Богородицы.

В 1822–1829 гг. скит возглавляла мон. Глафира, к-рую сменила мон. Никандра. С 28 июня 1838 по 18 июля 1842 г. начальницей была мон. Венедикта (Харгел), затем — мон. Глафира (Морозовская). В 40-х гг. XIX в. в скиту подвизались 11 монахинь (4 молдаванки и 7 русских) и 13 послушниц, в 1842 г. в скиту — только 10 монахинь. В то время его называли рус. скитом, т. к. большинство насельниц были русскими. Начиная с 1840 г. богослужения совершались на церковнослав. языке. Скит был своекоштным: насельницы имели собственные кельи и жили на доходы от собственного рукоделия. В основном они занимались выделкой сукна и суконной материи из овечьей шерсти, а также обработкой земли — в то время скит имел до 400 дес.

25 янв. 1846 г. общину возглавила игум. Евфросиния (Берберова), которую в 1851 г. сменила мон. Макария (Малиновская). В 1851 г. в скиту в 29 домах-кельях проживали 40 насельниц (9 монахинь, 2 схимонахини, 12 послушниц, а также заштатные: 14 монахинь, 2 схимонахини и послушница). В сер. XIX в. скит владел 495 дес. земли и 2 погонами виноградника в с. Питушка, где росло 800 кустов. Доход скита составлял чуть более 200 р. серебром в год (от сдачи внаем корчмы, а также от продажи вина).

В 1854 г. краткое время скитоначальницей была мон. Ольга (Стамати), при ней богослужения совершались на молдавском языке. Затем до 1877 г. общину возглавляла мон. Вениамина (Зубова). В 1855–1860 гг. на новом месте была построена зимняя Никольская ц. вместо обветшавшей старой. В 1860 г. в скиту проживали 59 насельниц, количество которых через 2 года возросло до 65, а к 1864 г. сократилось до 31 (12 монахинь и 19 послушниц).

К нач. 70-х гг. XIX в. скиту принадлежали: флигель (1865), в котором находились трапезная и 8 келий; 4 старые деревянные кельи, покрытые камышом, из которых одна предназначалась для паломников и 3 — для размещения имущества скита; 53 деревянные кельи, которые являлись собственностью монашествующих и послушниц. Общее число насельниц составляло 60 чел. Скиту принадлежало 495 дес. земли, из к-рой в 1870 г. был произведен надел для крестьян. Бóльшую часть земли занимал лес, остальная часть засеивалась небольшим количеством кукурузы и пшеницы. В Р. м. имелось 30 голов крупного рогатого скота, 50 овец и 20 пчелиных ульев. Скиту принадлежали также 2 виноградника, общая площадь которых составляла 2,5 погона.

В 1877 г. настоятельницей стала мон. Агния (Подпоясова), возглавлявшая монашескую общину до 1886 г. В 1878 г. в обители открылась школа грамоты для сирот из духовного сословия. В 1880 г. была отреставрирована зимняя ц. во имя свт. Николая Чудотворца.

До 1888 г. скитом управляла мон. Магдалина (Перетятько). В 1884 г. в нем проживали 22 монахини и 22 послушницы. В 1888–1893 гг. начальницей была мон. Феврония (Апостол), с июня 1893 до сент. 1895 г.— мон. Епистимия (Василаке), к-рую вновь сменила мон. Феврония. С июня 1896 по 1904 г. общину возглавляла мон. Ольга (Кэлдэряну), при ней подвизались 47 монахинь и 21 послушница. В 1903 г. в обители был создан детский приют для сирот из духовного сословия. В 1938 г. он был преобразован в епархиальный приют для 30 девочек-сирот в возрасте 7–9 лет.

17 авг. 1904 г. начальницей стала мон. Евсевия (Ульман), которая несла это послушание до 2 окт. 1906 г. В 1904 г. в скиту проживали 65 насельниц, в 1905 г.— 70. Далее долгое время скит возглавляла игум. Евгения (Чумашу; 2 окт. 1906 — 5 авг. 1925). В 1907–1910 гг. была перестроена и покрыта цинковыми листами летняя каменная церковь. В тот период в обители проживали 67 насельниц: игумения, 45 монахинь и 21 рясофорная послушница. Духовниками были священники Владимир Балтага (на 1907 г.) и Михаил Апостолов (на 1911 г.).

По нек-рым данным, в кон. 1917 г. скит пострадал при отводе русских войск с Румынского фронта. В 1918 г., после установления на территории Бессарабской губ. оккупационного режима Королевства Румыния, скит вместе с другими обителями перешел в юрисдикцию Румынской Православной Церкви (с 1925 Румынский Патриархат). Вероятно, в этот период богослужения в скиту совершались на молдавском и церковнославянском языках. Известно, что румын. жандармы секли розгами монахинь за участие в богослужениях на рус. языке.

В 1918 г. в скиту проживали 47 монахинь и 213 послушниц. К 1922 г. количество насельниц увеличилось до 265 (в т. ч. игумения и 59 монахинь). В хозяйстве было 2 га виноградников, 2 га садов, 1 га земли использовался для выращивания овощей, 7 га не обрабатывалось. На территории Р. м. имелось 76 небольших домов-келий, где проживали насельницы, к-рые, как и ранее, занимались обработкой шерсти, ковроткачеством, вязанием и вышивкой.

С 5 авг. 1925 по 12 авг. 1932 г. скитом руководила мон. Дросида (Попович), к-рую сменила мон. Евпраксия (Богату). При ней в скиту проживали 300 насельниц. 3 авг. 1938 г. архиеп. Кишинёвский Ефрем (Енэкеску) принял решение о преобразовании скита в мон-рь. Помимо именования Речула (Рэчула) по названию близ расположенного села он стал называться также «Святой монастырь Олтя Доамна» в память о Марии Олтен, матери молдав. господаря св. Стефана III Великого. В 1940–1941 гг. настоятельницей обители была мон. Магдалина (Бернецкая). После установления в Бессарабии советской власти (28 июня 1940) в Р. м. был конфискован почти весь крупный рогатый скот.

1 сент. 1941 г., после начала *Великой Отечественной войны* и установления немецко-румын. оккупационного режима, настоятельницей Р. м. была назначена мон. Раиса (Гузун), возглавлявшая обитель до 1949 г. В 1942 г. в Р. м. насчитывалось 66 монахинь и 212 послушниц, в 1944–1945 гг.— 72 монахини и 190 послушниц, к-рые проживали в 78 домах-кельях.

После освобождения Молдавии (28 авг. 1944) монахини Р. м. приняли участие в проводимой Кишинёвско-Молдавской епархией кампании

по сбору средств на военные нужды. Всего было пожертвовано 1 тыс. р. от администрации Р. м. и 16 800 р. от монахинь.

Со 2-й пол. 1944 г. гос. власти стали усиливать давление на мон-ри, однако экономическое положение Р. м. оставалось стабильным. В янв. 1945 г. Управление производственных предприятий Молдавпотребсоюза заключило договор со 170 насельницами нескольких женских монастырей, в числе которых был и Р. м. Монахини брали на себя обязательство о производстве ковров, носков, перчаток и свитеров из гос. овечьей шерсти. По условиям соглашения они должны были ежемесячно сдавать не менее 80 кв. м ковров, 750 пар носков, 750 пар перчаток и 120 свитеров.

В 1945 г. основыми доходами Р. м. были доходы от собственного хозяйства. В 1946–1947 гг., в период голода и засухи в Молдавской ССР, у мон-ря возникли затруднения с выполнением обязательств по сдаче зерна (23,8% от плана). Настоятельница просила уполномоченного Совета по делам религий ходатайствовать перед Советом министров Молдавской ССР о снижении объема госпоставок, однако добиться этого не удалось. Подобная проблема возникла и в 1948 г., когда для мон-рей был увеличен объем госпоставок. Вслед. этого уполномоченный Совета по делам религий П. Н. Роменский был вынужден ходатайствовать об освобождении обители от госпоставок.

В 1946 г. из Р. м. выбыли 9 насельниц, в 1947 г. в нем проживали 13 насельниц. До 1948 г. в обители сохранялось производство ковров и др. изделий. Кроме того, монахини обрабатывали землю и виноградник, поэтому экономическое положение Р. м. оставалось стабильным. По этой причине власти все больше увеличивали размеры налогов.

В 1949 г. Р. м. возглавила мон. Тамара (Харя). В этом году количество насельниц возросло до 41, а в 1951 г. оно уже составляло 251 насельницу, в т. ч. 85 монахинь. Следующей настоятельницей в кон. 1953 г. стала игум. Сепфора (Кирьякова), проживавшая в обители с 9-летнего возраста. За время ее пребывания во главе Р. м. (1953–1959) количество его насельниц продолжало меняться: в 1957 г.— 230 чел., через год — 250. Число монахинь возросло с 78 до 93 чел., а к 1958 г. 32 послушницы из 132 стали инокинями.

Важным направлением деятельности игум. Сепфоры стала забота о хозяйстве обители. В 1955 г. она сообщала: «Начиная с 9 июня по селу Речула, где находится наша земля, прошли почти ежедневно большие дожди, вследствие чего было водой затоплено: пшеницы озимой 2 га из площади 5 га, ячменя озимого 2 га из площади 2 га, овса 1 га из площади 1 га, ячменя ярового 1,5 га из площади 1,5 га, подсолнуха 2 га из площади 2 га, кукурузы 1 га из площади 4 га». Вслед. этого настоятельница просила уполномоченного Совета по делам религий ходатайствовать перед Советом министров Молдавской ССР о предоставлении льгот по сдаче хлеба гос-ву, и нормы поставок хлеба для Р. м. были снижены. В 1956 г. Р. м. не смог выполнить план по поставкам продуктов животноводства: было сдано 292 кг мяса вместо 324 кг. Спустя 3 года игум. Сепфора сумела отстоять монастырский участок земли, который ранее был самовольно захвачен местным колхозом им. М. В. Фрунзе. При игум. Сепфоре значительно возросли доходы обители. В 1957 г. валовой доход Р. м. составил 201 175 р., при этом поступления от церкви насчитывали 29 249 р. (эти же показатели в 1954 г. составляли соответственно 67,8 тыс. р. и 17,8 тыс. р.). Значительная часть средств (в один из годов — более 20 тыс. р.) расходовалась на оплату работы по вспашке монастырской земли, поскольку в Р. м. ощущалась острая нехватка тягловой и рабочей силы.

Р. м. активно посещали паломники. В отчете уполномоченного от 20 сент. 1954 г. сообщается, что на престольный праздник в Р. м. собиралось более 3 тыс. верующих из с. Речула и др. соседних сел. Из-за большого количества гостей, а также из-за наличия в Р. м. различной продукции собственного изготовления престольный праздник превратился в ярмарку, на которой можно было приобрести монастырское вино, сельхозпродукцию, иконы, свечи и ладан.

Летом 1958 г. уполномоченный Совета по делам религий в очередной раз выступил с предложением ликвидировать своекоштные монастыри на территории Молдавской ССР. Это предложение было поддержано Советом министров, к-рый 5 июня 1959 г. издал постановление «О сокращении монастырей на территории Молдавской ССР», предусматривавшее и ликвидацию Р. м. Однако с его упразднением у органов власти возникли трудности. В числе 800 чел. взрослого населения с. Речула учитывались и 225 насельниц Р. м. (98 монахинь и 127 послушниц). Монастырскую церковь посещали верующие окрестных сел, в к-рых были закрыты храмы. 8 июня архиеп. Кишинёвский Нектарий (Григорьев) поставил в известность игум. Сепфору о сроках ликвидации Р. м. (до 25 июня) и о том, что все церковное имущество следует передать на баланс мон-ря *Кэприана*, а здания обители — сельсовету с. Речула. После этого игум. Сепфора вернулась в Р. м. и объявила сестрам о его закрытии. Монахини сообщили своим родственникам в др. села о том, что их притесняют. Руководство Р. м. во главе с игум. Сепфорой 23 июня 1959 г. приготовило прощальный обед, на к-рый было приглашено ок. 400 гостей как из с. Речула, так и из окрестных сел. Несмотря на то что властями «эта затея была своевременно предотвращена» и обед не состоялся, многие из родственников монахинь прибыли в с. Речула и, убедившись в отсутствии притеснений, вернулись обратно.

По сообщению уполномоченного Совета по делам религий А. И. Олейника, ситуацией воспользовались «всевозможные чуждые элементы с темным прошлым, лодыри, пьяницы, бывшие кулаки, ничего общего с религией не имеющие», к-рые попытались свести счеты с представителями власти. На самом деле на защиту обители собралось ок. 200 жителей окрестных сел, многие из к-рых были прихожанами Р. м. Они расставили посты вокруг Р. м., вооружились камнями, вилами, палками, никого близко не подпускали и ни с кем не хотели разговаривать. Если кто-либо из местных властей пытался проникнуть на территорию монастыря, его немедленно забрасывали камнями. Мн. монахини предоставили защитникам обители жилье в своих кельях, кормили их и пели молитвословия. Один из участников тех событий, И. Ф. Мокряк, вспоминал, что «в храме ни на минуту не прекращалась молитва».

Противостояние в Р. м. продолжалось с 23 июня по 2 июля и сопровождалось почти непрерывным зво-

ном колоколов. В первые 2–3 дня на звон колоколов собиралось по 200 и более сельчан, но затем они перестали обращать на звон внимание. Как сообщал Олейник, в течение последующих 7 дней 25–30 «хулиганствующих элементов» терроризировали сельских активистов и представителей местных органов власти. Так, они зверски избили агронома колхоза им. М. В. Фрунзе П. А. Будачевского, тяжело ранили вилами лейтенанта милиции В. Довганя, нанесли телесные повреждения др. активистам. Последние в порядке самозащиты были вынуждены применить оружие. В результате 1 июля был убит один из защитников Р. м.— Симеон Давид. В свою очередь очевидцы так рассказывали о событиях 1–2 июля: «Исполнители плана ликвидации монастыря и местные органы власти, поняв, что с защитниками монастыря им не справиться в одиночку, вызвали регулярные войска. Оцепив и изолировав село Речулу, они стали приближаться к обители. Утром 2 июля, на десятый день противостояния, когда защитники монастыря обессилели, на безоружных людей было совершено нападение. Добровольцы проявили мужество и стойкость, спасая обитель от осквернения, но силы были явно неравны... Все, находившиеся в храме, были арестованы». Впосл. имя Симеона Давида было включено в синодик Р. м. на вечное поминовение.

В информационном отчете Олейника также указано, что «после широкой разъяснительной работы, разоблачения хулиганствующих элементов последние оказались изолированными, без какого-либо сочувствия со стороны колхозников... 2 июля примерно в 5–6 часов [утра] в результате возмущения масс, их настоятельных требований применить к хулиганам силу советских законов, они вынуждены были оставить церковь и территорию монастыря». 2 июля все имущество Р. м. было перевезено в др. мон-рь, арестованы 11 организаторов «хулиганских действий», в т. ч. игум. Сепфора, против к-рых началось следствие. Осенью 1959 г. состоялся суд, к уголовной ответственности было привлечено 8 чел. за организацию массовых беспорядков и умышленное убийство. Все они в окт. 1959 г. были приговорены к различным срокам лишения свободы — от 4 до 15 лет.

После упразднения Р. м. распоряжением Совета министров МССР от 5 июня 1959 г. его помещения были переданы Мин-ву просвещения для сельской школы. В Никольской ц. предполагалось устроить классные комнаты, а в домах-кельях — квартиры учителей. Однако в течение 3 месяцев министерство не приняло необходимых мер к их использованию. Помещение зимней церкви до сент. 1959 г. оставалось нетронутым, а в здании летней церкви, в к-ром предполагалось разместить сельский клуб, работа по переоборудованию вскоре была прекращена. Только в одном из подсобных помещений занимались 2 класса учеников, а в другом был организован склад зерна.

Монахини, к-рые не были арестованы или изгнаны, получили разрешение остаться в своих домах-кельях при условии вступления в местный совхоз. Из 225 насельниц (более 50% старше 55 лет) 130 подали заявления о вступлении в колхоз, 3 работали в совхозе, остальные разъехались по домам. Мон. Евлампия была вынуждена работать бригадиром в совхозе «Мештер-Фаур» и вязать платья и блузки, а др. сестры работали в поле или на ферме. В связи с тем что Р. м. был своекоштным, насельницам удалось сохранить традиции монашеской жизни. Несмотря на то что храмы были разграблены, богослужебные книги уничтожены или конфискованы, монашеская жизнь втайне продолжалась. Сестры обустроили алтарь в красном углу одного из домов и регулярно собирались в нем для совершения монашеского правила.

В 1989 г. по благословению митр. Кишинёвского и Молдавского *Серапиона (Фадеева)* в Р. м. началось возрождение монашеской жизни и восстановление архитектурного комплекса. Вначале была отреставрирована зимняя церковь. В 1990 г. Р. м. был официально зарегистрирован. В 1994 г. была освящена летняя церковь. В 1995 г. в мон-ре проживали 94 насельницы, в 2000 г.— 90. С 1989 г. настоятельницей является игум. Евстафия (Ротарь), к-рая воспитывалась в обители с 6-летнего возраста. До закрытия Р. м. она была регентом церковного хора, пострадала во время репрессий.

В Р. м. имеются 2 трапезные, настоятельский и 2 сестринских корпуса, 75 домов-келий, в к-рых проживают 75 чел. Ежедневно совершаются Божественная литургия, всенощное бдение и молитвенное правило. В ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы ведутся ремонтно-реставрационные работы, богослужения проводятся в отреставрированной ц. во имя свт. Николая Чудотворца. В Р. м. имеются мощевик с 50 частицами мощей, привезенный из России, икона с частицей мощей вмч. Евстафия, а также старинная плащаница, возвращенная в Р. м. при его возобновлении архим. Иосифом (Гаргалыком).

В Р. м. хранятся 67 книг религ. содержания, изданных в 1760–1874 гг. в мон-рях Нямц, Бухареста, Рымника, Ясс, Брашова, Буды, Бузэу, Сибиу, а также в Кишинёве. Семь старинных изданий, ранее принадлежавших Р. м., находятся в музейных и библиотечных коллекциях: напр., «Триодь» (1702, Киево-Печерская лавра) — в музее церковного искусства (*кишинёвский во имя великомученика Феодора Тирона женский монастырь*), катехизис «Православное исповедание» свт. *Петра (Могилы)* — в Национальной б-ке Республики Молдова.

В Р. м. имеется небольшой музей, где хранятся старинные иконы и предметы церковного искусства. Многие из них были изготовлены из дерева игум. Антонином, к-рый в течение 28 лет был духовником насельниц Р. м. В обители сохранился дом мон. Еликониды (Гросу), построенный ее братом — митр. Бессарабским Гурием (Гросу; 1920–1936); ныне является частью национального культурного наследия.

В пользование Р. м. переданы 5 га земельных угодий, из к-рых 2 га заняты виноградником, 3 га — пахотной земли; кроме того, 5 га, где расположено монастырское хозяйство, находятся в частной собственности. Зимой насельницы заняты вышиванием, изготовлением трикотажных изделий, иконописью и т. п., а летом — сельскохозяйственными работами и садоводством.

В с. Речула находится правосл. центр в честь ап. Иоанна Богослова, построенный при поддержке благотворителей и Р. м. В нем питаются, получают обувь и одежду малообеспеченные семьи, действует мастерская по пошиву облачений и подрясников.

Арх.: НАРМ. Ф. 205. Оп. 1. Д. 1186. Л. 41; Ф. 208. Оп. 1. Д. 2992. Л. 1–3, 14, 35; Оп. 2. Д. 1207. Л. 22; Ф. 1135. Оп. 1. Д. 212. Л. 263; Ф. 3046. Оп. 1. Д. 62. Л. 82; Д. 85. Л. 98; Д. 91. Л. 16–17, 19–21; Оп. 2. Д. 352. Л. 11; Д. 361.

Лит.: *Мурзакевич Н. Н.* Сведения о нек-рых правосл. мон-рях епархий Херсонской и Кишинёвской // ЗапООИД. 1848. Т. 2. С. 302–329; Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Генерального штаба / Сост.: А. Защук. СПб., 1862. Т. 2. Ч. 2: Бессарабская обл. С. 199–200, 218–219; Памятная книжка Бессарабской обл. на 1862 год. Киш., 1862. С. 182; Новороссийский календарь на 1873 г. Од., 1872. С. 129; *Ганицкий М. А., прот.* Мон-ри в Бессарабии // Кишинёвские ЕВ. 1883. № 16. Ч. неофиц. С. 545; Справ. книга Кишинёвской епархии на 1907 г. Киш., 1907. С. 11; То же, на 1911 г. Киш., 1911. С. 15; *Visarion (Puiu), arhim.* Monăstirile din Basarabia. Chişinau, 1919. P. 71; Anuarul Eparhiei Chi inaului şi Hotinului (Basarabia). Chi inau, 1922. P. 9; *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишинёвско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 гг. Кицканы, 2004. С. 236–237, 281; *Ириней (Тафуня), игум.* Митр. Гавриил (Бэнулеску-Бодони) и основанная им Кишинёвско-Хотинская епархия: Дис. / МДА. Серг. П., 2009. С. 154; Православие в Молдавии: Власть, Церковь, верующие, 1940–1991: Сборник док-тов / Отв. ред.: В. Пасат. М., 2009. Т. 1. С. 591–600, 610; 2010. Т. 2. С. 271, 369, 481; *Содоль В. А.* Игум. Сепфора (Кирьякова) и ее деятельность на благо монашеских обителей Молдавии // Покровские чт. Тирасполь, 2010. Кн. 11. С. 36–39; *он же.* Мон-ри Советской Молдавии: Взаимоотношения с гос-вом и хозяйственная деятельность (1944–1962 гг.). Тирасполь, 2015. С. 30, 40–41, 51–52, 60, 67, 69–70, 76, 141–145, 155–156, 161–162, 164; *Ciorba V.* Biserica orthodoxă din Basarabia şi Transnistria (1940–2010). Chi inau, 2011. P. 231; Mănăstiri şi schituri din Republica Moldova: Studii enciclopedice. Chişinău, 2013. P. 513–528; *Cereteu I.* Valori bibliofile din Mănăstirea Raciula // Magazin bibliologic. Bălţi, 2017. N 1/2. P. 60–76.

Л. П. Алферьева

РЕЧЬ ПОСПОЛИ́ТА [Речь Посполита Короны Польской и Великого княжества Литовского; польск. Rzeczpospolita Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego], гос-во в Вост. Европе, существовавшее в 1569–1795 гг. преимущественно на землях современных *Польши, Украины, Беларуси* и *Литвы,* частично на территории современных *России, Латвии, Словакии* (Спишская обл.), Эстонии (юг страны; территория принадлежала Р. П. в 1582–1622). Столица — Краков, с 1596 г. Варшава (Краков оставался местом коронации и погребения королей Р. П.). Термин «Речь Посполита» в наст. время может использоваться для обозначения польск. государственности, в этом значении в статье идет речь о 1-й Р. П.

Политическое, социально-экономическое устройство. Р. П. образовалась в результате заключения унии между Польским королевством и *Литовским великим княжеством* (ВКЛ) в Люблине в 1569 г. Условия унии предусматривали объединение сеймов 2 стран, совместные выборы короля, использование единой монеты, проведение общей внутренней и внешней политики. Укр. земли и Подляшье вошли в состав Польского королевства; образованное в 1620 г. Инфлянтское воеводство с центром в Динабурге (совр. Даугавпилс) находилось в совместном владении Польской Короны и ВКЛ; Прусское (до 1657) и Курляндское герц-ства считались ленными владениями Р. П. ВКЛ состояло из земель современных Литвы, Белоруссии и России (часть Полоцкого воеводства с городами Велиж, Себеж, Невель и Усвяты, ныне в составе *Смоленской* и *Псковской* областей РФ); в 1618–1654 гг. ВКЛ принадлежала Смоленская земля (Смоленское воеводство). В ВКЛ сохранялись отдельные армия, казна, судебная и правовая система, государственные и земские должности (прерогативы гетманов и маршалка могли отличаться от аналогичных должностей в Короне), язык делопроизводства. Дворянство независимо от вероисповедания имело те же права, что и польск. шляхта.

«Генриховы артикулы», выработанные польск. шляхтой после смерти кор. Сигизмунда II Августа († 7 июля 1572) и подписанные новым польским кор. Генрихом III Валуа 20 мая 1573 г., стали синонимом «золотых шляхетских вольностей». Они завершили оформление политического строя Р. П. Незыблемым провозглашался принцип свободных выборов короля; сейм должен был созываться не реже одного раза в 2 года и продолжался 6 недель; король не имел права самостоятельно вводить

ОБРАЗОВАНИЕ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

новые налоги или собирать дворянское ополчение (посполитое рушение) и даже вступать в брак; внешняя политика монархии была поставлена под контроль сената; шляхта получала от казны вознаграждение за участие в заграничных походах; постоянная армия содержалась только за счет кварты (4-й части доходов от королевских земель); шляхте было гарантировано право отказаться от послушания королю в случае неисполнения им законов Р. П. и создавать конфедерацию (рокош). Сеймовые решения принимались королем, сенатом и Посольской избой, а шляхетские депутаты (земские послы) должны были строго придерживаться инструкций, выработанных для них местными сеймиками. Вводился институт сенаторов-резидентов: 16 назначенных сеймом сенаторов между сессиями сейма должны были контролировать деятельность монарха. «Генриховы артикулы» стали неотъемлемой частью pacta conventa — избирательной капитуляции, к-рую должен был подписать каждый новоизбранный монарх Р. П. Решения на сеймах, особенно в сфере законотворчества, стремились принимать единогласно; подобное правило действовало и на сеймиках во время выборов депутатов и земских чиновников. С сер. XVII в. на практике стал применяться принцип liberum veto, к-рый позволял любому земскому послу прекратить обсуждение вопроса и прервать работу сейма, выразив свое несогласие (впервые этот термин употреблен в письме Я. Замойского папскому нунцию Бонифацио Ванноцци в 1596). Этот принцип выражал равенство всех шляхтичей, представлявших в сейме свои регионы. Короля подозревали в желании усилить свою власть и стать абсолютным монархом, но и сейм был не всесильным органом законодательной власти, но политическим форумом, на к-ром люди разных взглядов должны были найти компромисс. На сеймах часто невозможно было достичь согласия, в этих условиях не принять решение считалось более предпочтительным, чем утвердить закон, который мог угрожать существующему порядку.

Кроме обязанности созывать сеймики и сейм за королем оставалось еще одно существенное право: назначать на гос. должности и распределять бенефиции, относящиеся к земельной собственности Короны. В ВКЛ власть короля, имевшего также титул вел. князя Литовского, была шире, чем в Короне Польской. В ВКЛ король мог собирать шляхетское ополчение, назначать командующих и посылать литов. войско за границы княжества без согласия сеймиков.

Король выступал в качестве верховного патрона католич. Польской Церкви. Он выставлял перед капитулами номинантов на высшие церковные должности (епископские кафедры, прелатуры, кафедральные и коллегиатские канонии), иногда патронировал филиальные костелы и больничные препозитуры. Если *Казимир IV Ягеллончик* (вел. князь Литовский в 1440–1492, король Польский в 1447–1492) имел привилегию назначать номинантов на 20 церковных бенефициев, то за 44 года своего правления Сигизмунд III (1587–1632) номинировал 82 епископа в 17 диоцезах. В результате этой практики епископские кафедры занимали успешные сотрудники королевской канцелярии, поэтому в 1-й пол. XVII в. часть епископата поддерживала планы укрепления королевской власти. Королевское право патроната над Церковью подтверждалось сеймовыми конституциями начиная с 1496 г., а со времени кор. Яна III Собеского (1674–1696) было вписано в pacta conventa. В 1737 г. был заключен Всховский конкордат, в соответствии с к-рым польск. король получил право назначать 13 коммендатарных аббатов, изымавших до $^2/_3$ доходов мон-ря (обычные (клаустральные) аббаты получали $^1/_3$ доходов). Номинальный или фактический характер власти польск. короля над церковными институтами, а также каноническая правомочность такого патроната являются предметом научной дискуссии (*Szady.* 2003). Право патроната над мон-рями и церквами также могло принадлежать землевладельцам: шляхте, духовенству, городским властям, приходской общине и ктиторам. Назначение Вроцлавского епископа, формально относившегося к юрисдикции Гнезненского архиепископства, но находившегося за пределами Польского королевства, зависело от местной капитулы, герм. императора или чеш. короля.

Польск. король также определял кандидатуры православного и униатского митрополитов и главы *Армянской апостольской Церкви* в Р. П. Патронат над православной и греко-католической Церквами не ограничивался назначением митрополита: речь также шла о назначении епископов, настоятелей мон-рей и в ряде случаев даже приходских священников. Монарх при этом мог передавать такие должности светским лицам (такие случаи не были частыми). Магнаты и шляхта осуществляли патронат над правосл. духовенством в своих владениях, патронатом над епископскими кафедрами светские землевладельцы не обладали.

В социально-экономическом отношении XVI–XVIII века были временем господства в Р. П. барщинно-фольварочной (поместной) системы, основанной на крепостном труде и ориентированной на продажу сельскохозяйственной продукции на внешнем рынке. Барщинно-фольварочная система имела следствием неблагоприятное экономическое и правовое положение крестьянства и горожан. С кон. XV в. горожанам было запрещено владеть шляхетскими имениями, горожане были лишены политического представительства на сеймиках и сеймах. Освободившись от ввозных и вывозных пошлин, магнаты и шляхта добивались строгой регламентации хозяйственной деятельности горожан (назначая, напр., цены на ремесленные товары), что подрывало экономические основы городов Р. П. В кон. XVI в. из-за снижения цен на зерно условия для сбыта сельскохозяйственной продукции ухудшились. Для того чтобы компенсировать затраты и падение прибыли, магнаты и шляхта усиливали отработочные повинности и распространяли барщинно-фольварочную систему на новые территории, что стало одной из причин казацких бунтов и восстания под рук. Б. М. Хмельницкого, к-рое на Правобережной Украине приобрело характер крестьянской войны.

Военные действия в сер. XVII в. и позднее, особенно во время Северной войны, нанесли ощутимый удар по экономическому и демографическому развитию Р. П. В это время население страны уменьшилось более чем на 30%, в нек-рых регионах — на 60%. В сер. XVIII в. экспорт через Гданьск составлял 10–15% от экспорта в сер. XVII в. Свои убытки землевладельцы компенсировали введением права пропинации —

монополии на изготовление и продажу алкогольных напитков. Во 2-й пол. XVII–XVIII в. реализация алкогольной продукции на внутреннем рынке, а не доходы от продажи зерна за границей составляла бóльшую часть прибыли землевладельцев, особенно на востоке Р. П. В этих условиях происходила концентрация земельной собственности в руках магнатов и ослабление др. слоев дворянского сословия, что привело к складыванию режима магнатской олигархии — захвату власти группировками магнатов и их борьбе между собой, к-рая в 1-й пол. XVIII в. стала причиной паралича верховного органа власти — сейма.

Р. П. во 2-й пол. XVI–XVIII в. В июне 1574 г. Генрих III оказался наследником франц. престола и, пробыв немногим больше года польск. королем, бежал из Кракова. Шляхта избрала новым монархом трансильванского правителя Стефана Батория. Будучи сторонником сильной центральной власти, Стефан Баторий (1576–1586) пытался повысить значение сената, сейму отводил роль органа, к-рый разрешит собирать налоги на поддержку войска и ведение войны. Однако переломить ход политической эволюции Польско-Литовского гос-ва ему не удалось. Новый компромисс шляхты и короля привел к созданию в 1578 г. Коронного трибунала — высшего апелляционного шляхетского суда, членами которого являлись выбранные шляхтой представители. Этот судебный орган, отдельный для Польши (в Люблине) и для Литвы (в Вильно, Троках и Новогрудке), взял на себя рассмотрение тех дел, которые прежде поступали в королевский надворный суд. Кроме того, было сформировано незначительное наемное войско. Смерть Стефана Батория в 1586 г. ввергла Р. П. в очередной политический кризис. В ходе военных столкновений победила партия сторонников Сигизмунда III Вазы во главе с канцлером Я. Замойским.

В годы правления кор. Сигизмунда III, после победы Р. П. в Ливонской войне, внешнеполитические позиции страны казались очень прочными. Однако в 1-й пол. XVII в. положение дел изменилось. Польско-швед. война 1600–1629 гг., несмотря на военные успехи Сигизмунда III, стремившегося вернуть швед. престол, окончилась безрезультатно. Позиции Р. П. в Прибалтике были ослаблены после захвата швед. кор. Густавом II Адольфом Риги в 1621 г. и вторжения шведов в Пруссию. По Альтмаркскому перемирию 8 сент. 1629 г. Швеция получила бóльшую часть Ливонии к северу от Даугавы и сохранила контроль над нек-рыми портами в Герцогской и Королевской Пруссии. Начавшаяся в 1609 г. военная интервенция Польско-Литовского гос-ва в Россию привела к присоединению к Р. П. Смоленска, Северской и Черниговской земель, но не усилила политического влияния Р. П. на Русское гос-во. Попытки укрепить королевскую власть (передать трон по наследству, утвердить принцип elekcja vivente rege (избрание нового короля при жизни правящего монарха)), ограничить права сеймиков и ввести постоянные налоги на содержание армии вызвали бунт против Сигизмунда III во главе с краковским воеводой М. Зебжидовским (1606–1609). Рокошане также были недовольны деятельностью иезуитов и присутствием иностранцев при королевском дворе. Рокош закончился поражением восставших, но и король отказался от проведения политических реформ.

В 1611 г. польск. сейм передал наследственные права на Вост. Пруссию Бранденбургу, и в 1618 г. эти территории объединились под властью Гогенцоллернов, снова поставив Р. П. перед той же угрозой, с какой Польша боролась во время Великой войны с Тевтонским орденом в 1409–1411 гг. В годы правления Сигизмунда III Р. П. была союзником Австрии и помогала Габсбургам подавить Чешское восстание в 1618 г. Сближение Сигизмунда III с Веной закономерно привело к конфликту с Османской империей, с к-рой ранее Польша и Литва поддерживали мирные отношения. В 1620 г. польск. армия потерпела тяжелое поражение от турок под Цецорой, в последующей битве под Хотином (1621) полякам при помощи запорожских казаков удалось сдержать наступление турецко-татар. войска.

При Сигизмунде III была заключена *Брестская уния 1596 г.*, по к-рой почти все правосл. иерархи Р. П. признали власть Римского папы. При этом правосл. Церковь, не принявшая унию, была объявлена вне закона. В 1620–1621 гг. Иерусалимский патриарх *Феофан IV* возглавил тайные хиротонии в Киеве неск. правосл. епископов и фактически восстановил правосл. иерархию в Р. П.

Правление преемника Сигизмунда III кор. Владислава IV (1632–1648) прошло под знаком противоречий, существовавших ранее. Очередные попытки усилить королевскую власть окончились безрезультатно. В 1632–1634 гг. в успешной войне с Россией Р. П. отстояла права на Смоленск, но Владислав IV отказался от прав на рус. престол. На смоленских землях было образовано католическое и униатское еп-ства, в Чернигове появились мон-ри доминиканцев и иезуитов. На сейме 1635 г. был достигнут компромисс по compositio inter status: Римский папа согласился с тем, что католич. Церковь не будет приобретать шляхетские земли, а апелляции на решения церковных судов передавались папскому нунцию. Тем не менее проблемы налогообложения церковных земель и выполнения монастырскими крестьянами военных повинностей в Р. П. оставались актуальными на протяжении XVII и XVIII вв. Несмотря на борьбу с казаками, выступавшими с религиозными и социальными требованиями, правление Владислава IV было одним из самых благополучных в истории Р. П.

При Яне II Казимире (1648–1668), брате Владислава IV, разразился острый внутри- и внешнеполитический кризис. В 1648 г. началось во многом разрушительное для Р. П. казацкое восстание во главе с Хмельницким. Войны с Россией, со Швецией и с Трансильванией впервые поставили вопрос о разделе страны (Раднотский договор дек. 1656). Р. П. стояла на грани краха; бóльшая ее часть была оккупирована Швецией и Россией. Однако широкое, фактически партизанское, движение помогло Яну Казимиру не только вернуть трон, но и восстановить мн. утраченные позиции. Война со Швецией (Шведский потоп) завершилась Оливским миром в 1660 г., с Россией — Андрусовским перемирием в 1667 г. и переходом Левобережной Украины, земель Черниговского и Смоленского воеводств под власть России (Правобережная Украина осталась в составе Р. П.). Польско-Литовское гос-во вышло из потрясений сер. XVII в. во всех отношениях – военном, экономическом, политическом, социальном, демографическом — чрезвычайно ослабленным. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVII в.

кор. Ян Казимир и его сторонники (коронный канцлер М. Пражмовский, литов. канцлер Х. С. Пац и др.) вновь предложили программу реформ, нацеленную на усиление королевской власти. Их программа предусматривала, что решения на сейме будут приниматься большинством голосов, а не единогласно, принцип единогласного принятия мог применяться только при обсуждении законов чрезвычайной важности (подобного рода проекты существовали с кон. XVI в.). Также планировалось создание аналога централизованного правительства из сенаторов и нек-рых депутатов Посольской избы, обладавшего правом вето и законодательной инициативы. В сфере налогообложения для содержания регулярного войска предполагалось ввести постоянный акциз (чоповое). Проекты реформ встретили сопротивление шляхты и магнатов, в очередной раз выступивших под знаменем «золотых шляхетских вольностей» (рокош Е. С. Любомирского).

Пик внутриполитических раздоров пришелся на правление безвольного Михаила Корибута Вишневецкого (1669–1673), к-рый был избран королем после отречения от престола Яна Казимира в 1668 г. именно потому, что устраивал всех своей неспособностью что-либо изменить в сложившейся ситуации.

Преемник Михаила Вишневецкого кор. Ян III Собеский был, напротив, волевым и энергичным правителем. Он пытался осуществить реформы, направленные на усиление королевской власти, но и ему не удалось остановить нарастание анархии в Р. П. Сеймы срывались, центральная власть оказалась почти парализованной. В то же время польск. армия под рук. Яна Собеского вместе с австрийцами и союзниками из герм. княжеств разбила войско Османской империи под Веной в 1683 г., положив конец тур. экспансии в Европу. Однако в дальнейшем в условиях углубляющегося внутриполитического кризиса кор. Ян Собеский не смог добиться новых успехов в войне с Османской империей. На Правобережной Украине обширные территории в Ср. Поднепровье практически не подчинялись властям Р. П., в нач. 70-х гг. XVII в. они перешли под османский протекторат, признанный Р. П. по Журавенскому договору 1676 г. Частью Османской империи стала Подолия с Каменцом. Освоение властями Р. П., католической и униатской Церквами этих земель началось только в 1683 г. и растянулось до нач. XVIII в. По Карловицкому договору 1699 г. Р. П. вернула себе Подолию с Каменцом и оставшуюся часть Правобережной Украины.

После смерти Яна Собеского на трон был избран представитель Саксонской династии Август II (1697–1733), при к-ром Польша потерпела сокрушительное поражение в Северной войне (1700–1721) и после ее окончания попала в сферу политического влияния России. Тяжелая экономическая и демографическая ситуация осложнилась эпидемией и голодом в 1704–1714 гг., магнатскими междоусобицами в 1704–1706 и 1715–1717 гг. Попытки Августа II укрепить королевскую власть закончились неудачей, соглашения его с противниками были выработаны при участии рус. правительства. Зависимость Р. П. от иностранных держав усилилась, когда Россия и Австрия навязали польск. дворянству кандидатуру кор. Августа III (1733–1763).

В период правления Саксонской династии в гос. жизни Р. П. продолжилась стагнация, но стал складываться политический лагерь сторонников реформ во главе с магнатской семьей Чарторыйских (группировка вошла в историю как «фамилия»). Им противостояла группировка во главе с Потоцкими, представлявшая интересы той части магнатерии и шляхты, к-рая стремилась сохранить в неприкосновенности политические и культурные устои Р. П. («гетманская партия»). Группировка Чарторыйских разрабатывала планы смещения с трона Августа III и осуществления реформ при поддержке России. Смерть Августа III сделала эти планы неактуальными. Надежды на реформы стали связывать с новым королем. Чарторыйские, опираясь на прямую поддержку России, сумели обеспечить избрание на престол своего ставленника — 32-летнего Станислава II Августа Понятовского (1764–1795). Нек-рые преобразования удалось осуществить непосредственно после его избрания. Была создана «конференция» короля и министров (аналог правительственного кабинета). Великим коронным канцлером стал идеолог реформ А. И. Замойский, под его руководством специальные комиссии стали разрабатывать новое законодательство для городов, удалось заметно пополнить казну, для подготовки офицерских кадров была создана Рыцарская школа (Шляхетский корпус). Эпоха правления Станислава Понятовского была слишком коротка, чтобы начатые реформы успели принести плоды в масштабе всей страны, но повышение уровня образованности городского населения стало очевидно к кон. XVIII в.

Россия и Пруссия были обеспокоены начавшимися реформами и использовали как предлог для вмешательства в польск. дела вопрос о диссидентах (некатоликах), ссылаясь на ограничение прав диссидентов в сер. XVIII в. Понятовский и его окружение отказались выполнить требования России и Пруссии о гарантии прав диссидентов, опасаясь потерять поддержку католич. шляхты. В ответ при поддержке извне были созданы конфедерации: православная — в Слуцке и протестантская — в Торуни, появился план смещения Понятовского. Последний вынужден был уступить. На сейме 1768 г. диссиденты — православные, лютеране и кальвинисты — получили право на свободное отправление богослужений и заключение смешанных браков, возможность занимать муниципальные и гос. должности. Одновременно сейм гарантировал соблюдение «кардинальных прав» (liberum veto, свободные выборы монарха, право неповиновения королю). Гарантом неизменности этих законов была провозглашена имп. *Екатерина II Алексеевна*. В ответ католич. шляхта объединилась в Барскую конфедерацию под лозунгом защиты гос. независимости, шляхетских привилегий и прав католиков. Движение получило широкий размах, борьба рус. армии с ним продолжалась неск. лет и показала, что Россия не в состоянии в одиночку держать Р. П. под контролем.

Итогом этих процессов стал 1-й раздел Р. П. в 1772 г. Россия завладела Инфлянтским воеводством в Ливонии и частью Белоруссии с городами Витебском, Полоцком и Мстиславлем. Пруссия получила Эрмланд (Вармию) и Королевскую Пруссию (впосл. прусская провинция Зап. Пруссия), территории герцогства Померания без Гданьска, округа

и воеводства Поморское, Мальборское и Хелминьское без Торуни, а также некоторые районы в Вел. Польше. Австрии отошли Затор и Освенцим, часть М. Польши без Кракова, значительная часть Белзского и Русского воеводств (впосл. австр. коронная земля Галиция и Лодомерия с центром во Львове). Раздел был ратифицирован в 1773 г. на сейме, к-рый был преобразован в генеральную конфедерацию (это позволяло решать вопросы большинством голосов) и работал до 1775 г. Сейм инициировал ряд новых важных реформ — образование дееспособного правительства в виде Постоянного совета, военно-финансовую реформу с целью создания постоянной 30-тысячной армии, учреждение Комиссии национального просвещения — 1-го в Европе Мин-ва народного образования. Одновременно сейм вновь ограничил права диссидентов: они не могли занимать посты сенаторов и министров, в Посольской избе могло быть только 3 посла-некатолика.

70–80-е годы XVIII в. прошли под впечатлением от 1-го раздела Р. П. Огромное влияние приобрела политическая публицистика, особенно работы С. Сташица и Г. Коллонтая, активизировалась деятельность масонских лож. Сформировались 2 программы выхода из кризиса. «Патриотическая партия» рассчитывала опереться на англо-прусский союз в борьбе против Австрии и России и вернуть Польше хотя бы Галицию. Пророссийски настроенная группировка («гетманская партия») рассчитывала усилить в Польше власть аристократической верхушки и, опираясь на нее, продолжать преобразования. Воспользовавшись русско-тур. войной, власти Р. П. инициировали проведение радикальных реформ («польская революция»), но большинство преобразований, напр. Конституция 3 мая 1791 г., не было проведено в жизнь. Созванный в 1788 г. в Гродно сейм был преобразован в конфедерацию и оставался ареной политической борьбы до 1792 г. Заседания сейма породили широкую общественную дискуссию не только о политических реформах и путях преобразования общества, но и о роли и функциях католич. Церкви и духовенства, об отношениях к др. конфессиям.

Конституция 3 мая провозгласила создание в Р. П. конституционной монархии и должна была укрепить гос. аппарат. Вместо Постоянного совета появились Стражи закона — высший административный и контрольный орган, состоявший из короля, примаса и 5 министров (2 канцлера, маршалок, гетман и подскарбий) и находившийся под контролем сейма. Некатолич. знать получала право быть избранной в сенат и в Посольскую избу, некатоликам открывался путь к занятию муниципальных должностей. Вместе с тем гос. министрами могли быть только католики. Отменялся принцип liberum veto.

В религ. сфере создавалась оригинальная модель отношений между гос-вом и конфессиональными объединениями — католич. Collegium episcoporum, правосл. Пинской генеральной конгрегацией. Предполагалось созвать также Конгресс (Синод) католич. духовенства, протестант. Представительный корпус, Еврейский совет, в состав к-рых должно войти не только высшее, но и низшее духовенство, а также светские представители. Центральная роль в этих проектах отводилась Комиссии национального просвещения, компетенции к-рой до этого времени ограничивались исключительно католич. населением Р. П. Преобразования, касавшиеся католич. Церкви, предполагались в духе реформ австр. имп. Иосифа II и подразумевали ограничение папской юрисдикции, ликвидацию или секвестр «неполезных» (созерцательных) монашеских орденов, отмену десятин (Кодекс А. Замойского).

Деятельность сейма и Конституция 3 мая вызвали острую негативную реакцию в магнатских кругах и недовольство имп. Екатерины II. В С.-Петербурге был подписан акт конфедерации, создание к-рой было официально провозглашено в мест. Тарговице. Рус. армия и сторонники Тарговицкой конфедерации начали военные действия против сторонни-

РАЗДЕЛЫ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

ков Конституции 3 мая. Король, желая спасти хотя бы нек-рые из реформ, перешел на сторону конфедератов. 12(23) янв. 1793 г. Пруссия и Россия подписали конвенцию о 2-м разделе Р. П., к-рая была утверждена на созванном сторонниками Тарговицкой конфедерации в 1793 г. сейме в Гродно. Согласно российско-прусскому соглашению, Россия получила земли ВКЛ до линии Динабург—Пинск—Збруч, вост. часть Полесья, Подолию и Волынь. Под власть Пруссии перешли Данциг (Гданьск), Торунь, Вел. Польша, Куявия и Мазовия, кроме Мазовецкого воеводства. Австрия, занятая войной с революционной Францией, не участвовала во 2-м разделе Р. П. Гродненский сейм под прямым давлением России отменил Конституцию 3 мая и принял новую, которая в основных чертах повторяла решения 1775 г., сохраняя, однако, ряд реформ и положений из Конституции 3 мая.

Оставшиеся в Польше и оказавшиеся в эмиграции противники Тарговицкой конфедерации не могли смириться с таким положением, восстание под рук. Т. Костюшко в марте—ноябре 1794 г. стало последним актом борьбы за гос. реформы и независимость Польши. После многомесячных боевых действий Варшава была взята рус. армией под командованием А. В. Суворова. Костюшко попал в плен. Польск. территории были окончательно разделены между Пруссией, Австрией и Россией. 24 окт. 1795 г. гос-ва, участвовавшие в 3-м разделе Р. П., определили свои новые границы. России отошли Курляндия и Семигалия с Митавой (ныне Елгава, Латвия) и Либавой (ныне Лиепая, Латвия) (совр. Юж. Латвия), Литва с Вильно и Гродно, Зап. Полесье с Брестом и Зап. Волынь с Луцком; Пруссия получила основную часть Подляшья и Мазовии с Варшавой; Австрии отошли Юж. Мазовия и Подляшье, сев. часть М. Польши с Краковом и Люблином (Зап. Галиция). Увезенный в Гродно кор. Станислав Август Понятовский сложил свои полномочия 25 нояб. 1795 г. Польско-Литовское гос-во прекратило существование.

К кон. XVIII в. (1789) из 14 млн населения Р. П. 53% были католиками, 30% — униатами, 10% — иудеями, Православие исповедовало ок. 3,5% населения, менее 2% жителей придерживались протестантизма.

М. В. Дмитриев, А. М. Шпирт

Религиозная и культурная ситуация. Во 2-й пол. XVI в. Р. П. вместе со мн. др. европ. странами продолжала быть ареной острой конфессиональной борьбы между католич. Церковью и протестант. церквами. Главной особенностью польск. Реформации было то, что она опиралась на шляхту. Это предопределило и быстрый успех реформационных движений в сер. XVI в., и их неустойчивый характер, поскольку шляхта оказалась не столь надежным социальным оплотом протестантизма, как бюргерство. Польск. и литов. дворянство (как протестанты, так и католики) выступало против того, чтобы католич. Церковь приобретала шляхетскую или земскую собственность, и требовало ограничить юрисдикцию церковных судов над светскими лицами, к-рым угрожали отлучением от Церкви за невыплату десятины. Дворяне также протестовали против того, чтобы старосты исполняли решения церковных судов, видя в этом проявление верховенства духовного сословия над шляхетским. Шляхта была недовольна ежегодными выплатами аннат — податей в пользу Рима. Обезземеливание и обеднение шляхты вели к потере боеспособности гос-ва, т. к. земельная собственность была основным источником содержания армии. Другой особенностью Реформации в Р. П. стала проводившаяся здесь политика религ. терпимости, отразившаяся в принятии акта Варшавской конфедерации 1573 г. Слабость королевской и церковной власти в XVI в. привела к укоренению в довольно широком масштабе радикальных реформационных течений (*антитринитариев* и анабаптистов) и к появлению значительного числа людей, считавших не обязательным членство в к.-л. религ. общине.

Наиболее распространенным течением протестантизма в Р. П. был *кальвинизм*. В кальвинизм перешли наиболее крупные и влиятельные магнатские роды — Радзивиллы, Ходкевичи, Зборовские, Остророги, Фирлеи, Томицкие, Шафранцы и др. Они потянули за собой среднюю и мелкую шляхту. Хотя протестантизм исповедовало 11% населения Р. П., протестант. шляхта превалировала на сеймах в 3-й четв. XVI в. Популярность кальвинизма среди шляхты объясняется, возможно, особым демократическим строем кальвинист. общин, к-рый должен был импонировать польск. дворянству. Успехи польск. кальвинистов в борьбе против католич. Церкви обусловлены их тесной связью с экзекуционистами — шляхетским движением нач.— сер. XVI в., направленным на осуществление реформ и проведение в жизнь шляхетских привилегий. Программа церковной реформы, к-рую отстаивали кальвинисты, стала частью программы экзекуционистского лагеря. Следует отметить, что польск. кальвинизм значительно отличался от немецкого и швейцарского прототипов. Мн. сочинения Ж. *Кальвина* не были известны в Р. П. и не переводились на польск. язык, напр. «Institutio» (Наставления в христианской вере). Большое влияние на кальвинист. катехизисы, издававшиеся в Р. П., оказали лютеранство и учение *чешских братьев*. Общины чешских (моравских) братьев появились в Польше в сер. XVI в. сначала в результате эмиграции приверженцев учения из Чехии, а затем и среди этнических поляков. Покровителем общины был Я. Остророг. Наиболее известным представителем этого направления является Я. А. *Коменский,* к-рый после изгнания чеш. братьев из Чехии в 1628 г. приезжал в Лешно для преподавания в братской школе.

Своими особенностями обладал протестантизм в ВКЛ. Здесь его позиции в XVI — 1-й пол. XVII в. были сильнее, чем в Польше, литов. магнаты-протестанты не являлись сторонниками экзекуционистского движения. Уровень религ. терпимости в ВКЛ был выше, чем на коронных землях. Акт Варшавской конфедерации 1573 г. вошел в свод законов ВКЛ — III Литовский статут 1588 г. Вместе с католиками, униатами и православными протестанты в ВКЛ до 2-й пол. XVII в. занимали высокие должности в городском самоуправлении. В кон. XVI в. кальвинист. общины в ВКЛ были поделены на 6 дистриктов: Виленский, Новогрудский, Подляшский, Русский, Завилейский и Жмудский. Ежегодно проводились генеральные синоды, в к-рых принимали участие все желающие. На генеральных синодах избирались главы дистриктов — суперинтенденты, имевшие право созывать местные синоды и вести текущие дела. Из светских лиц избирались старшие общины (seniores), молитвенные собрания проходили

под руководством проповедников. При общинах строились храмы (зборы), школы, типографии, больницы. В кальвинист. школах преобладало религ. воспитание, достаточно большое внимание уделялось и светским наукам: истории, математике, риторике, античной поэзии, музыке. Известна была своим уровнем образования кальвинист. школа в Слуцке, выпускники к-рой нередко становились кальвинистскими пасторами. В Пановцах (Паневцах) в Подолии (ныне Каменец-Подольского р-на Хмельницкой обл., Украина) существовала кальвинист. академия, основанная Я. Потоцким одновременно с кальвинист. збором и типографией. Протестант. центром высшего образования, привлекавшим литовцев и поляков, был Кёнигсберг (ныне Калининград) в Вост. Пруссии.

Кальвинизм был популярен в т. ч. и среди правосл. шляхты. В частности, брестская правосл. шляхта поддерживала регулярные контакты с кальвинистами. После того как католич. власти Бреста в 1596 г. запретили православным проведение антиунийного Собора, кальвинисты демонстративно поддержали православных и предоставили им помещение. Поддержка продолжалась и в XVII в., ее оказывал лидер литов. кальвинистов Х. Радзивилл.

Многие деятели польск. Возрождения, в частности Я. Кохановский и А. Фрич Моджевский, симпатизировали протестантизму. В ходе религ. споров нек-рые доктрины католич. Церкви ставились под сомнение даже теми, кто продолжали ассоциировать себя с католицизмом. Так, перемышльский каноник С. Ожеховский выступал против целибата и требовал от епископа и сейма разрешить ему брак и сохранить церковные бенефиции. Ожеховский известен как один из ранних идеологов польск. сарматизма — специфической шляхетской идеологии и образа жизни, сформировавшихся вслед. того исключительного положения, какое шляхта занимала в Р. П. в XVI–XVIII вв. В центре идеологии сарматизма стоит миф о происхождении польск. шляхты от сарматов, завоевавших в незапамятные времена слав. население польск. земель (параллельно существовало также представление о том, что славяне являются потомками сарматов). Среди мифологем шляхетского социального самосознания выделяют часто противоречащие друг другу мифы о шляхетском равенстве, доблести и политической ответственности, рыцарственности и о шляхтиче как о добродетельном землевладельце (*Tazbir J.* Wzórce osobowe szlachty polskiej w XVII w. // Kwartalnik historyczny. Warsz., 1976. Roc. 83. N 4. S. 784–797). Весьма устойчивым был также миф о жизненной важности польск. хлеба и шляхетского фольварка для существования Зап. Европы и об особом историческом призвании поляков как защитников Европы и католицизма от ислам. опасности, протестантизма и Православия, что, впрочем, не исключало западных и восточных (татарских и турецких) культурных влияний на польск. общество. Польск. шляхта считала свое гос-во совершенным политическим образованием, не нуждавшимся в улучшении или реформировании.

Успехи реформационного движения в Р. П. оказались непрочными, с посл. четв. XVI в. оно пошло на спад. Шляхта вскоре стала охладевать к протестант. учению, в реформационном лагере произошел раскол: от кальвинист. церкви отделились антитринитарии. Кроме того, в 60-х гг. XVI в. в Европе католич. Церковь перешла в контрнаступление, был предпринят ряд реформ внутри католич. Церкви, созданный недавно орден иезуитов стал ударным отрядом *Контрреформации*. В 1564 г. иезуиты начали деятельность в Польше, в 1569 г.— в ВКЛ. В этих условиях протестанты вынуждены были перейти к обороне. В 1570 г. в Сандомире кальвинисты, лютеране и чеш. братья заключили союз для противодействия натиску католицизма, в 1573 г., в момент вступления на престол Генриха III, им удалось добиться подтверждения сеймом и королем акта Варшавской конфедерации, к-рый гарантировал предоставление протестантам религ. свобод. В дальнейшем акт Варшавской конфедерации позволял в течение десятилетий ставить преграду усилению религ. преследований в Р. П.

Особую роль в развитии польск. религ. культуры сыграли антитринитарии (польск. братья, ариане): их учение развивало принципы критического рационализма в религ. мышлении, польск. братья стали активными защитниками идей веротерпимости и одними из первых в Европе обосновали учение о свободе совести. Антитринитарии не представляли единого лагеря, поразному трактуя вопросы соотношения Лиц Св. Троицы, а также крещения (долгое время они находились под большим влиянием анабаптизма), отношения к гос. службе и участия в войне. Многие из них выступали против службы в армии и отказывались от гос. должностей. В кон. 70-х гг. XVI в. среди антитринитариев в Трансильвании возникло еще более радикальное течение, сторонники к-рого отказались от поклонения Христу и призывания Его имени в молитвах. Для борьбы с радикалами в Трансильванию приехал итал. протестант-теолог и гуманист Ф. *Социн*. Глава венг. нонадорантов Ф. Давид умер в тюрьме. Его трагическая судьба расколола лагерь польско-литов. антитринитариев. Лидер литовских антитринитариев С. *Будный* обвинил Социна, прибывшего из Трансильвании в Краков, в нетерпимости к инакомыслию. В действительности взгляды Социна не слишком сильно отличались от нонадорантизма: Социн признавал почитание Христа как главы Церкви и существа, наделенного Божественной силой, но призывание Его имени в молитвах считал необязательным. Со временем среди польск. братьев Социн приобрел большой вес и вскоре выступал от их имени в полемике с католиками, протестантами и представителями внеконфессиональных учений. Он боролся с литов. нонадорантами, соглашаясь с их умеренной социально-политической программой, к-рая позволяла занимать гос. должности и участвовать в войне. Социн также полемизировал с лидерами люблинской общины Я. Немоевским и М. Чеховицем об искупительной миссии Христа и о христ. таинствах, с немецким вольнодумцем М. Зайделем и венг. гуманистом и бывш. еп. Книна и Печа А. Дудичем, к-рые ставили под сомнение достоверность НЗ.

Ариане открыли школы в Вильно, Ивье, Клецке, Гоще, Любче, Лоске и Несвиже, образование было 3- и 5-классным, изучали греческий, латинский, польский языки, риторику, арифметику и др. В школе в Ивье в 1585–1593 гг. ректором был Ян Лициний Намысловский, гуманист и богослов. В школе в Гоще на Волыни *Лжедмитрий I* изучал латынь и польский язык. Академия социниан в Ракуве (ныне Свентокшиского воевод-

ства, Польша) имела славу «Сарматских Афин». Полемические произведения ариан вызывали сильное раздражение католического духовенства. В ответ на опубликованную в 1642 г. книгу социнианина Й. Шлихтинга «Confessio fidei Christiane» в 1647 г. вышло сеймовое постановление, упразднившее все школы и типографии антитринитариев. Ранее, в 1638 г., были закрыты молитвенный дом, типография и школа в Ракуве.

Католическая Церковь. Контрреформация развернулась в Польше в 60-х гг. XVI в., сразу после завершения последней сессии *Тридентского Собора* (1545–1563). К сер. XVII в. католич. Церковь вернула себе ведущую роль в Р. П. (преимущественно мирными средствами, хотя студенты школ и иезуитских коллегий неоднократно устраивали погромы протестант. собраний и кладбищ, правосл. школ, церквей, а также евр. лавок). В истории польской Контрреформации и католич. реформы особенно заметны имена кард. Станислава *Гозия* и иезуита Петра *Скарги* — они много сделали для мобилизации католич. Церкви, особенно монашества, на борьбу с протестантизмом. Важную роль в «перевоспитании» общества и отвращении его от протестантизма сыграл орден иезуитов. Одним из самых эффективных орудий борьбы с протестантизмом стали созданные иезуитами школы нового типа — коллегии, в к-рых были введены принципы и программы обучения, передовые для европ. педагогики того времени. Коллегии унаследовали достижения протестантской и гуманистической педагогики, соединив их с идеологией посттридентских церковных реформ, до сер. XVII в. уровень преподавания в этих учебных заведениях оставался достаточно высоким. Высокий уровень преподавания и бесплатность привлекали в коллегии в т. ч. протестантов и православных, что способствовало переходу их в католицизм. К кон. XVI в. в Р. П. действовали 10 иезуитских коллегий. Первая коллегия была основана Вармийским еп. и кард. С. Гозием в 1565 г. в Бранево. Укрепились связи Польской Церкви с Римом, папский нунций с сер. XVI в. постоянно находился в Польше, а епископы должны были регулярно отчитываться в Риме о своей деятельности. Католич. Церкви удалось установить теснейший союз с королевским двором, на протяжении XVII в. этот союз укреплялся с каждым десятилетием.

Чрезвычайно разнообразны были используемые Контрреформацией методы пропаганды: издание полемических произведений и агитационных брошюр, принуждение некатоликов к участию в католич. обрядах, прозелитизм, организация диспутов, создание религ. братств, проведение пышных праздничных процессий и паломничества, усиление почитания святых, использование театра и живописи в религ. целях. Скарга является автором собрания «Жития святых», при жизни автора издававшегося 8 раз и ставшего наиболее читаемой книгой своего времени. В 1599 г. вышел полный перевод на польск. язык Библии, выполненный иезуитом Якубом Вуеком, ректором Виленской академии. Переводчик опирался на Вульгату, привлекал древнеевр. текст ВЗ, греч. текст НЗ из Антверпенской Полиглотты.

Для борьбы с Реформацией использовалось в т. ч. прямое адм. давление. Сигизмунд III под влиянием иезуитов раздавал гос. должности и королевщины (гос. имения) почти одним католикам. Так, если в начале правления Сигизмунда III более 20 сенаторов (из 140) были протестантами, то в 1613–1617 гг.— от 3 до 8 сенаторов являлись протестантами (*Chłapowski K.* Elita senatorsko-dygnitarka Korony za czasów Zygmunta III i Władysława IV. Warsz., 1996; ср.: *Żojdź K.* Wszyscy ludzie króla: Zygmunt III Waza i jego stronnicy w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszych dekadach XVII w. Toruń, 2019). Католики, заседавшие в судах, издавали решения, дискриминировавшие протестантов. Во мн. городах протестантам (во Львове православным) был закрыт доступ в цехи и к должностям в городском самоуправлении. К концу правления Сигизмунда III в королевских городах был введен запрет на строительство протестант. храмов. В деревнях крестьян принуждали посещать католич. богослужение, исповедоваться и причащаться, принимать участие в религ. процессиях. Результатом всех этих действий стало формирование нового поколения мирян, преданного католицизму.

Борьба с протестантизмом сопровождалась внутренними преобразованиями в католической Церкви, перемены коснулись всех уровней церковной организации. Епископам предписывалось регулярно проводить инспекции (визитации) своих епархий. Это положение входило в противоречие с реалиями Р. П., поскольку польск. епископы заседали в сенате, стремились играть активную роль в политической жизни страны и много времени проводили в столице; др. затруднением для католич. Церкви Р. П. стал папский запрет на кумуляцию церковных должностей. В приходах священники регулярно читали проповеди, проводили катехизацию, создавали религ. братства, побуждали прихожан к частой исповеди и причащению, устраивали пышные процессии. Среди наиболее известных проповедников — доминиканец Фабиан Бирковский (1566–1636), иезуит Томаш Млодзяновский (1622–1686), реформат Антоний Венгжинович (1658–1721), лазарист Михал Францишек Карпович (1744–1803).

В результате Контрреформации в Р. П. возродилось монашество, пришедшее в упадок в XVI в. Число черного духовенства в XVII в. выросло в 3 раза, в XVIII в.— еще на 46% (к кон. столетия в стране имелось 14 500 монахов и более 3 тыс. монахинь); расширяли деятельность старые и разворачивали активность новые монашеские ордены, они становились организаторами католич. пропаганды, прозелитической деятельности и церковного книгоиздания. Наиболее быстро развивались ордены, практиковавшие строгую аскезу,— реформаты и кармелиты. Среди *регулярных каноников* иезуиты составляли $^2/_3$, в XVIII в. Об-во Иисуса было одним из самых крупных орденов в Р. П.: 2341 чел. в 1772 г. Среди выдающихся польск. иезуитов следует назвать Петра Скаргу, Якуба Вуека и Станислава Варшевицкого. «Логика» М. Смиглецкого (1564–1618) была известна всей Европе, так же как и «Поэтическое искусство» М. К. Сарбевского (1595–1640), профессора философии, теологии и риторики Виленской академии и впоследствии придворного проповедника кор. Владислава IV.

Продолжало возрастать значение образования в обществе. Католич. школы существовали практически в каждом приходе, а в городах, монастырях, при епископских кафедрах действовали школы повышенного

уровня и семинарии для подготовки духовенства. Особенно большое значение в системе образования имели иезуитские коллегии (наряду с ними до сер. XVII в. существовали протестант. школы аналогичного уровня). Краковский ун-т оставался главным центром высшего образования. Большую роль в нем играли доминиканцы, к-рые полемизировали и конкурировали с иезуитами, открывавшими коллегии, а затем сходные с ун-тами академии в Вильно (1579), в Замостье (1594) и во Львове (1759). К сер. XVIII в. в Р. П. действовали 34 католич. семинарии, половина имела прозелитическую направленность. В ранний период духовными школами руководили приходские священники, в XVIII в. они сохранили контроль только над 4 семинариями.

В период Шведского потопа (1655–1660) католич. Церковь в Р. П. раскололась на 2 партии: примас Анджей Лещинский и часть епископов остались верны кор. Яну Казимиру и покинули страну; оставшиеся в Р. П. духовенство, магнаты и шляхта в большинстве своем присягнули швед. кор. Карлу X Густаву. 1 янв. 1656 г. кор. Ян Казимир вернулся в Р. П. и возглавил антишвед. отряды. Стремясь заручиться поддержкой Ватикана, 1 апр. 1656 г. король присутствовал на торжественном молебне в львовском соборе, в ходе к-рого он препоручил Польшу покровительству Божией Матери и пообещал бороться с «неприятелями св. Римской Церкви». По итогам войны католич. Церковь была объявлена единственной защитницей гос-ва, представители др. конфессий и религий — протестанты (за исключением лютеран), православные, армяне и иудеи — подверглись репрессиям и религ. давлению, направленному либо на переход в католицизм, либо на вытеснение из страны.

Католич. иерархи участвовали в большинстве политических расколов в Р. П. Примас М. Пражмовский выступил против кор. Михаила Вишневецкого. Примас М. С. Радзиевский возглавил Варшавскую конфедерацию в 1704 г. против кор. Августа II, что привело к гражданской войне в 1704–1706 гг. Несмотря на прямой запрет папы Климента XI, часть епископов поддержала ставленника Карла XII Станислава Лещинского и короновала его. Примас Т. А. Потоцкий участвовал в Дзиковской конфедерации 1734–1738 гг., созванной против Саксонской династии, в то время как остальной епископат поддерживал Фридриха Августа (с 1733 кор. Август III).

В 30-х гг. XVIII в. проявились тенденции к усилению автономии Польской католической Церкви, что, в частности, отразилось в пренебрежительном отношении к папским нунциям, в неисполнении папских бреве, в отказе предоставить кафедры, монастыри и каноникаты папским кандидатам. Споры о разграничении прав и обязанностей между польск. примасом и нунциями продолжались в течение XVIII в. Др. поводом для конфликтов было право польск. короля и др. светских патронов подбирать и назначать кандидатов на духовные должности.

В 1772 г. на территории Р. П. имелись римско-католич. провинции — Гнезненская и Львовская, 17 диоцезов (2 архиеп-ства, 15 еп-ств) и более 4,5 тыс. приходов. Архиеп-ству Гнезно формально подчинялось также еп-ство Вроцлав, находившееся за пределами страны. Варминское еп-ство (кафедра — Лидзбарк-Варминьски, с 1795 — Фромборк) находилось в непосредственном подчинении папе.

В кон. XVII — 1-й пол. XVIII в., в условиях триумфа католицизма, религ. жизнь в Р. П. становится косной, неспособной ответить на новые культурные потребности общества. Приходские школы пришли в упадок, в нач. XVIII в. значительная часть шляхты и мещан была неграмотной. Одновременно в условиях упадка гос. институтов Р. П. в XVIII в. католич. Церковь переживала экономический расцвет, выразившийся в значительном росте доходов, строительстве многочисленных монументальных храмов в стиле барокко. В XVII–XVIII вв. в Р. П. не было создано самостоятельных богословских сочинений. Можно отметить краткий учебник «Compendium theologiae moralis» бернардинца Францишека Пшиленцкого (1754) и издание лекций о моральной теологии иезуита Якуба Бартольта († 1753). Направление католич. посттридентской теологии, связанное с аскетизмом и мистикой, представлено трудами паулина Гжегожа Терлецкого († 1569) и иезуитов Войцеха Тыльковского († 1695) и Каспера Дружбицкого († 1662). Иезуит Ян Квяткевич († 1703) издал перевод «Церковных анналов» Цезаря Бароция. Иезуит и профессор Виленской академии Войцех Виюк Коялович († 1677) написал «Историю Литвы», во 2-й части сочинения изложена церковная история ВКЛ. Ряд авторов издавали Жития католич. святых, однако ни один из них не использовал в своих текстах широко применявшийся в Зап. Европе критический подход к источникам.

Барокко и Просвещение в культуре Р. П. Католические и протестант. деятели были главными носителями культуры барокко и идеологии Просвещения в Р. П. Среди писателей раннего барокко наибольшую известность приобрел близкий к доминиканцам и иезуитам поэт М. Семп-Шажинский («Rytmy, abo Wiersze polskie» (Ритмы, или Польские стихотворения), 1601), расцвет барочной лит-ры связан с трудами иезуита М. К. Сарбевского, католиков С. Твардовского, В. Коховского и Я. Морштына, поэтов-ариан В. Потоцкого и З. Морштына.

В XVII в. продолжала развиваться светская историография, преимущественно апологетического характера. Новые веяния — представления о гос. интересе и религ. полемика — внесли в нее элементы критического мышления и общие историософские размышления. Среди наиболее выдающихся историков этого периода — П. Пясецкий, А. С. Радзивилл, В. Я. Рудавский, Ш. Старовольский, И. Пасторий, С. Грондский, К. Харткнох, историк польск. Реформации С. Любенецкий. В XVIII в. началось критическое издание источников: с 1732 г. публиковался многотомный свод законов, сеймовых постановлений, привилегий и др. законодательных актов Польского королевства и Р. П. начиная с XIV в.– «Volumina Legum». В ходе реформ Станислава Понятовского возникла идея написания многотомной истории Польши, в к-рой подчеркивалось бы значение королевской власти и осуждалось своеволие шляхты. «История польского народа» была написана выдающимся историком католич. еп. Адамом Станиславом Нарушевичем (в 1788–1790 епископ Смоленский, в 1790–1796 епископ Луцкий). Свое повествование он довел до начала правления Владислава II Ягайло (в 1780–1786 вышли 2–7-й тома; 1-й т. «Истории...» с критикой сарматского происхождения поляков был изд. только в 1824).

На смену барокко в культуре Р. П. пришло Просвещение. Идеология Просвещения начала проникать в польск. культуру при Августе III, идеи Просвещения укоренились в культурной жизни Р. П. в годы правления Станислава Понятовского. Новые веяния дали о себе знать практически в каждой области культурной жизни. Особенно заметны были их плоды в сфере образования. В 40-х гг. XVIII в. изменилась модель образования, принесенная в польск. культуру иезуитами. Первыми пересмотрели программы и методы обучения монахи-театинцы, вслед за ними — пиары, один из к-рых, Станислав Конарский, создал школу нового типа — Шляхетский корпус (Collegium Nobilium, Рыцарская школа), готовившую офицеров для польск. армии. Образовательная программа Конарского была поддержана вначале провинциальной капитулой пиаров, затем папой *Бенедиктом XIV*. К реформам приступили также иезуиты, но их орден был распущен в 1773 г., имущество и школы переданы в распоряжение Комиссии национального просвещения, к-рая развернула реформу образования на всех уровнях. В состав комиссии входили как католики, так и протестанты и даже православные. В Краковском и Виленском ун-тах было ограничено изучение теологии, место лат. языка в преподавании занял польский, были расширены кафедры точных и естественных наук. Второй уровень в системе образования отныне был представлен 74 средними школами с новой программой обучения: отменено преподавание теологии, сокращен курс латыни, введено изучение истории, географии и иностранных языков. Приходские школы были оставлены в ведении католич. Церкви, но для них стали издаваться специальные учебники.

Решающую роль в развитии и распространении идей Просвещения в Р. П. сыграло католич. духовенство. Мн. яркие представители польск. Просвещения были духовными лицами: Варминский еп. Игнаций Красицкий, Смоленский и Луцкий еп. А. С. Нарушевич, краковский каноник Г. Коллонтай. Епископы-реформаторы (Михал Ежи Понятовский, Йозеф Рыбинский, Антоний Окенцкий, Кшиштоф Шембек, Игнаций Массальский) пытались повысить образовательный уровень рядового духовенства развитием системы католич. семинарий, частыми посещениями епархий. Новые тенденции в католич. культуре в XVIII в. нашли отражение в религ. практике — ослаблении почитания Богоматери и святых, меньшем внимании к аскезе и мистике, чудесам, уменьшении числа религ. братств, паломничеств. В проповеди и в богословии большее значение, чем прежде, приобрели вопросы моральной теологии. Духовенство пыталось обновить и укрепить интеллектуальные основы Церкви через освоение элементов научного знания из областей естествознания, истории, права и философии, к-рые могли укрепить христ. веру. Совсем небольшая часть польск. просветителей придерживалась антиклерикальных позиций: секретарь Станислава Понятовского С. Трембецкий (ок. 1739–1812), поэт К. Венгерский (1756–1787). Традиции польск. Просвещения продолжались и после разделов Р. П.

Религиозная нетерпимость в Р. П. в XVII–XVIII вв. Ярким проявлением кризиса в стране во 2-й пол. XVII — 1-й пол. XVIII в. стал рост религ. нетерпимости к некатоликам. Р. П. была многоконфессиональным гос-вом, однако со 2-й пол. XVII в. в обществе стало укрепляться представление о том, что настоящий поляк — это не только шляхтич, но и обязательно католик. В 1658 г. из Р. П. были изгнаны ариане, к-рых обвинили в сотрудничестве с врагом и в гос. измене, хотя на сторону Швеции перешла значительная часть католич. шляхты, в т. ч. большинство католич. епископов. В 1668 г. сейм принял закон, запрещавший под угрозой смерти оставлять католицизм, в 1673 г. права индигената (пользование гражданскими преимуществами, обычно получаемыми по рождению) и нобилитации (включение лица нешляхетского происхождения в дворянское сословие) были зарезервированы только за католиками. В 1717–1718 гг. приняты законы, запрещавшие протестантам и православным заседать в сенате и в Посольской избе, занимать публичные должности, в т. ч. на сеймиках и в трибуналах, строить храмы даже в частных владениях (в королевских городах этот запрет действовал с 1632), постановления были подтверждены на сеймах в 1733 и 1736 гг. Православным и протестантам разрешалось проводить богослужения в частных домах без чтения проповедей и пения. Они могли подлежать суду католич. Церкви, должны были участвовать в публичных католич. богослужениях и платить налоги в пользу костелов. Только слабый адм. контроль не позволял осуществлять строгие постановления на практике. Властям не удалось запретить некатоликам участвовать в работе сеймиков, занимать офицерские должности в армии (в пехоте и в легкой кавалерии), а также быть социально активными в магнатских латифундиях. Тем не менее в 1724 г. суд вынес смертный приговор 14 протестантам, в т. ч. 2 бургомистрам Торуни, которые были обвинены в организации беспорядков, начавшихся после того, как ученики кальвинист. школы не сняли шапки во время католич. процессии. Ок. 50 чел. были приговорены к тюремному заключению по этому делу. Нек-рые исследователи отмечают смягчение нетерпимости к иноверцам в 30-х гг. XVIII в.— в это время власти были готовы разрешить им проводить публичные богослужения (*Butterwick-Pawlikowski*. 2008. P. 97). Во 2-й пол. XVII и в XVIII в. фиксируются католическо-протестант. браки. Случаи отступления от католич. Церкви, по наблюдению С. Литака, были распространенным явлением в Великопольше и в Королевской Пруссии (несмотря на то что отступление от католицизма грозило смертной казнью). Литак также приводит примеры, когда дети католиков посещали протестант. школы, протестанты служили витриками (экономами) в католических приходах, католики становились крестными родителями детей протестантов и наоборот (*Litak*. 1972. S. 95–96).

В XVIII в. католич. епископы начинают участвовать в организации процессов против иудеев по обвинению в ритуальных убийствах христиан («кровавый навет»). Так, киевский коадъютор и впосл. Краковский еп. Каетан Игнаций Солтык стоял за организацией Житомирского процесса 1753 г., в результате к-рого было казнено 13 евреев. (В предшествующем столетии инициатива организации такого рода судов обычно исходила от жителей городов или рядового духовенства.) Для XVIII в. характерен рост числа жертв таких процессов — источники говорят о десятках и даже сотне казненных. В ответ на ритуальные процессы в Житомире и в Ямполе в 1753 и в 1756 гг.

высший орган еврейской автономии в Польше «Ваад четырех земель» направил в Рим своего эмиссара Эльякима бен Ашера Зелига. Жалоба была рассмотрена советником Конгрегации инквизиции Л. Ганганелли (буд. папа *Климент XIV*), подготовившим доклад, на основании к-рого Конгрегация в 1759 г. опубликовала меморандум с призывом «принять меры к защите евреев Польши», чтобы «евреи [не имели повода] хулить имя Христа и не возникало препятствий к их крещению». В 1763 г. благодаря стараниям евр. общины в Варшаве на польск. и лат. языках была издана брошюра «Документы, касающиеся истории евреев в Польше». Она включала в себя документы из Коронной метрики, в т. ч. текст королевского привилея, к-рый защищал евреев от «кровавого навета».

На нач. XVIII в. приходится всплеск ведовских процессов. После сожжения на костре в 1775 г. в Дорухуве 14 женщин варшавский сейм запретил судам рассматривать дела о ведовстве и применять пытки. В 1793 г. в Познани была сожжена последняя обвиненная в колдовстве женщина, ставшая жертвой самосуда.

Православная Церковь. После заключения большинством епископов *Западнорусской митрополии* Брестской унии первоначально почти все правосл. население Р. П. не приняло унии, власти принуждали к ней силой, запечатывая храмы и удаляя из них правосл. священников. Заметных успехов униат. Церковь в 1-й пол. XVII в. добилась на территории ВКЛ, где население не могло рассчитывать на поддержку казачества. Уния вызвала недовольство правосл. шляхты, видевшей в ней угрозу своим сословным и политическим правам, а также протест простого населения и казачества, с нач. XVII в. казаки требовали отмены унии. В борьбе за свои религ. права правосл. шляхта пыталась объединиться с протестантами (кальвинистами и чешскими братьями); на Торуньском (1595), Брестском (1596) и Виленском (1599) съездах согласовывались совместные действия по защите прав религ. диссидентов. Существовали проекты совместных деклараций о близости вероисповеданий, но в итоге правосл. сторона их не подписала. Правосл. епископы, тайно поставленные в 1620–1621 гг. Иерусалимским патриархом Феофаном IV, находились в Р. П. вне закона.

В условиях Смоленской войны с Россией польск. власти необходимо было обеспечить лояльность правосл. подданных, что в скором времени было достигнуто. При участии капуцина Валериано Магни, который пользовался особым расположением кор. Владислава IV, не доверявшего в отличие от отца иезуитам, были составлены «Статьи успокоения русского народа» (1632). В соответствии с документом за православными признавалось право свободно совершать богослужения, строить церкви, иметь семинарии, школы и типографии. Православным возвращались 4 епископские кафедры — Львовская, Луцкая, Перемышльская и Мстиславская (Могилёвская), все храмы и мон-ри в Киеве и неск. храмов в Вильно. Для рассмотрения спорных вопросов предполагалось создать совместные униатско-православные комиссии. Согласившись легализовать правосл. иерархию в Р. П., Владислав IV не признал епископов, поставленных патриархом Феофаном,— они должны были оставить свои кафедры; были проведены новые выборы епископов и Киевского митрополита с участием духовенства и православной шляхты. В 1635–1638 гг. при королевском дворе разрабатывался план учреждения зависимого от Рима православно-униатского патриархата. План не был реализован.

В связи с восстанием Хмельницкого кор. Ян Казимир в 1650 г. провозгласил признание прав православных и возвращение им ряда церквей, но этого оказалось недостаточно для умиротворения казаков, требовавших запрета униат. Церкви и передачи всей ее собственности православным. По условиям Зборовского соглашения 1649 г. униат. Церковь подлежала ликвидации, правосл. Киевский митрополит должен был получить кресло в сенате, иезуитам запрещалось иметь школу в Киеве. В обращении правосл. духовенства к королю в 1650 г. содержались просьбы вернуть захваченные униатами епископские кафедры в Луцке, Хелме и Перемышле, церкви в Люблине, Вильно, Смоленске и во Львове, Жидичинский и Лещинский мон-ри. По условиям Гадячского соглашения 1658 г. православным разрешалось строить церкви и мон-ри, предполагалось изгнать униатов из Киевского, Черниговского и Брацлавского воеводств. В этих воеводствах правосл. шляхта получила доступ к гос. должностям. Киево-Могилянская академия должна была быть уравнена в правах с Краковской академией, а иезуитская коллегия в Киеве уничтожена. В Р. П. должна была открыться 2-я правосл. академия, разрешалось учреждение правосл. школ и типографий, правосл. митрополит и 5 епископов должны были получить места в сенате. Однако ни Зборовское, ни Гадячское соглашения не были реализованы. В 1676 г. сейм запретил правосл. жителям Р. П. обращаться к К-польскому патриарху. После Андрусовского договора на возвратившихся в Р. П. землях совр. Белоруссии были восстановлены позиции католич. и униат. Церквей, начались преследования православных, сотрудничавших с рус. властями.

Включение Киевской митрополии в 1686 г. в состав Московского Патриархата укрепило связи православных в Польско-Литовском государстве с Россией. По условиям Вечного мира 1686 г. власти Р. П. согласились соблюдать права и свободы своих правосл. жителей, а Россия получила право защищать их интересы (польск. сейм ратифицировал условия Вечного мира только в 1710, в связи с интервенцией Карла XII в Р. П. в ходе Северной войны). Донесения о положении православных в Р. П. поступали в Москву как от рус. резидента в Варшаве, так и от киевского воеводы (затем губернатора).

В ходе противостояния с казачеством и борьбы различных группировок знати во 2-й пол. XVII в. произошла консолидация дворянского сословия в Р. П., что привело к отказу православной шляхты от традиц. веры и к переходу ее в католичество к нач. XVIII в. К этому времени под постоянным давлением со стороны духовных и светских властей в унию с католич. Церковью перешла и значительная часть правосл. населения Р. П., не принадлежавшего к дворянскому сословию. К нач. XVIII в. униатами стали Львовский, Луцкий и Перемышльский епископы, в 1708 г. приняло унию *Львовское Успенское братство*.

Правосл. Церковь в XVIII в. имела на территории Р. П. одну епархию — Могилёвскую (см. в ст. *Могилёвская и Мстиславская епархия*), границы к-рой совпадали с униат. Полоцким архиеп-ством. Могилёв-

ский епископ подчинялся Киевскому митрополиту, по церковным делам правосл. жители Р. П. подавали апелляции в Синод в С.-Петербурге. Правосл. приходы и мон-ри на Правобережной Украине находились в бедственном положении и подчинялись Переяславской епархии, центр к-рой, Переяслав, располагался на Левобережной Украине (см. в ст. *Переяславское викариатство*). В Полоцке и Могилёве существовали православные мон-ри, в Слуцке и в Шклове — школы.

Стремление принудить правосл. жителей Р. П. к принятию унии резко обозначилось в политике кор. Яна Собеского в 70-х гг. XVII в., эта политика была продолжена в кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. Преследования православных стали одной из причин Колиивщины — крестьянско-казацкого восстания на Правобережной Украине в 1768 г. В 1767 г. под давлением со стороны России состоялся сейм, на к-ром были приняты решения об уравнении в правах католиков и диссидентов и о признании за правосл. населением статуса диссидентов. В ответ магнаты и шляхта созвали Барскую конфедерацию, лозунгами к-рой стали утверждение суверенитета Р. П. и восстановление исключительных прав католиков. Насильственные действия конфедератов спровоцировали восстание правосл. крестьян. Гайдамаки грабили и убивали поляков, евреев и униатов. Во время Уманской резни от рук восставших погибло, по разным оценкам, от 5 до 20 тыс. мирных жителей. После подавления восстания начались репрессии со стороны поляков. Коденский трибунал приговорил к смерти более 300 гайдамаков, но притеснениям подверглись и не участвовавшие в восстании правосл. крестьяне и духовенство. Их жалобы стали основанием для вмешательства России и 1-го раздела Р. П.

В рамках реформ кон. XVIII в. предполагалось учредить в Р. П. автокефальную православную Церковь, а униат. митрополиту предоставить место в сенате. Польский посол в Стамбуле добился от К-польского патриарха *Неофита VII* обещания прислать иерарха для поставления новых епископов, и патриарх обратился к православным Р. П. с обращением, в к-ром призывал сохранять верность Р. П. и запрещал приносить присягу др. гос-вам. На конгрегации православного духовенства в Пинске в июне—июле 1791 г. было принято решение об автокефалии и организации консистории. Принятые решения были утверждены сеймом в 1792 г. Второй и 3-й разделы Р. П. сделали невозможным существование правосл. «верховного национального церковного правительства».

Униатская Церковь. Особое место в истории униат. Церкви занимал орден *базилиан,* созданный для принявших унию монастырей Киевским митр. Иосифом Вельямином *Рутским* в 1617 г. «Правила» ордена были написаны на основе устава ордена иезуитов и утверждены папой Урбаном VIII в 1631 г. Базилианские монастыри были весьма богатыми, в их школах учились как униаты, так и католики. Практически все униат. епископы и митрополиты в Р. П. принадлежали к базилианскому ордену.

Андрусовский мир, признавший отделение Левобережной Украины от Р. П., способствовал стабилизации положения униат. Церкви, поскольку основные центры антиуниат. пропаганды оказались теперь за пределами страны. Кор. Ян Собеский стремился к объединению православной и униатской Церквей, для этого в 1680 и 1681 гг. были приложены усилия к созыву объединенных синодов в Люблине и Варшаве, однако эти попытки были отвергнуты православными.

Первый провинциальный синод в истории униат. Церкви был проведен в 1626 г. в Кобрине под председательством И. В. Рутского. На нем присутствовали 5 епископов, представители духовенства и светские лица. Синод начал реформы в униат. Церкви в направлении ее латинизации, решения синода касались подготовки и образования духовенства, укрепления церковной дисциплины; епископы получили предписание настаивать на выполнении королем обещаний, данных при заключении Брестской унии, в частности добиваться мест в сенате. В 1629 г. состоялся 2-й провинциальный синод — во Львове, на к-ром присутствовали 9 епископов, 3 архимандрита, представители белого и черного духовенства и шляхты. На синоде были рассмотрены вопросы открытия семинарии, отношения к православным, в частности возможности проведения совместного Собора, и др. Важное значение в истории униат. Церкви имел 3-й провинциальный синод — Замойский в 1720 г. Он прошел под председательством митр. Льва *Кишки* и папского нунция и принял решения, направленные на упорядочение внутрицерковной жизни: разрешение проблем во взаимоотношениях между руководством базилианского ордена и митрополитом, упорядочение служения литургии, установление границы между греческим и латинским обрядами, развитие духовного образования, укрепление церковной дисциплины, оживление религ. жизни. Постановления Собора привели к латинизации обрядности и богослужения униат. Церкви, но не способствовали уравнению униат. епископов в правах с католич. иерархами, униатские архиереи не получили мест в сенате.

К 1772 г. на территории Р. П. имелось 8 греко-католич. еп-ств и ок. 9 тыс. приходов. Значительное большинство униатов в Р. П. составляли крепостные крестьяне, образовательный и моральный уровень приходского духовенства был низким.

Иные религии и христианские конфессии. Р. П. стала местом проживания наиболее многочисленной и влиятельной в Новое время иудаистской общины, крупнейшими центрами которой являлись Краков, Львов, Познань, Люблин и Вильно. В кон. XVI — нач. XVII в. были созданы надрегиональные органы евр. самоуправления — «Ваад (Совет) четырех земель» (М. Польша, Вел. Польша, Червонная Русь и Волынь) и «Литовский Ваад» (для общин ВКЛ), в компетенцию к-рых входили вопросы налогообложения, образования, благотворительности, рассмотрение судебных апелляций, решение религ. вопросов. Евр. общество в Р. П. не было однородным. На востоке евреи жили преимущественно в частновладельческих городах и в сельской местности. С кон. XVII в. основная масса евр. населения Р. П. находилась на украинско-белорус. землях и составляла значительную часть городского населения частновладельческих местечек. В имениях шляхты и магнатов в судебных делах с христианами они подлежали суду помещика, а не короля (старосты). Администраторы или официалы магнатских латифундий вмешивались в систему выборов евр. самоуправления, высокий

статус евр. общинных лидеров, в т. ч. раввинов, с кон. XVII в. был связан в первую очередь с близостью к власти или с материальным богатством. Ответом на кризис евр. самоуправления стали альтернативные духовные движения, распространение религ. аскетизма и радикализма (франкизм, *хасидизм* и др.). В Р. П. существовали общины караимов и татар-мусульман.

Наиболее крупные армянские колонии на территории Р. П. находились во Львове и Каменец-Подольском, в XVIII в. самая большая арм. община проживала в Станиславове (ныне Ивано-Франковск, Украина). В 1367 г. Львов стал местом пребывания епископа Армянской Апостольской Церкви. Армяне занимались торговлей, ремеслом, исполняли роль переводчиков в посольских делах. Во Львове в 1616–1618 гг. действовала арм. типография, при храмах существовали школы. Судебные разбирательства вершились по судебнику — «Статуту армянского права» (1519), к-рый был дополнен процессуальным «Порядком судов и дел армянского права» (1604). Самоуправление армян Галиции сохранялось до 70-х гг. XVIII в., когда провинция вошла в состав Австрийской империи, в Каменец-Подольском — до 1791 г. В 1630 г. арм. еп. Миколай Торосович, находившийся в конфликте с львовской общиной, принял унию с Римом и получил от папы Урбана VIII титул архиепископа. В 1662 г. во Львов прибыли французские и итальянские миссионеры, к-рые создали Армянский коллегиум для распространения унии. Борьба между сторонниками и противниками унии завершилась в кон. XVII в. переходом армян в унию: во Львове — в 1653 г., в Каменец-Подольском в 1666 г. После османской оккупации Каменец-Подольского (1672) большая группа армян-антиуниатов переселилась в г. Пловдив в османской Болгарии.

Ист.: Literatura ariańska w Polsce 16 w.: Antologia / Red. L. Szczucki, J. Tazbir. Warsz., 1959; Literatura antyjezuicka w Polsce, 1578–1625: Antologia / Red. J. Tazbir. Warsz., 1963; *Заборовский Л. В.* Католики, православные, униаты: Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях кон. 40-х — 80-х гг. XVII в.: Док-ты, исслед. М., 1998. 2 ч.; Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów: Wybór źródeł / Oprac. A. Grześkowiak-Krwawicz, P. Sapała. Warsz., 2013.

Лит.: *Титов Ф. И., прот.* Русская Православная Церковь в Польско-Литовском гос-ве в XVII–XVIII вв.: (1654–1795). К., 1905. 2 т.; *Tazbir J.* Państwo bez stosów: Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w. Warsz., 1967; *idem.* Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy: Mity a rzeczywistość historyczna. Warsz., 1987; *Litak S.* Z problematyki wyznaniowej w Polsce XVII–XVIII w. // Roczniki humanistyczne. Lublin, 1972. T. 20. N 2. S. 93–98; *idem.* Od Reformacji do Oświecenia: Kościół katolicki w Polsce nowożytnej. Lublin, 1994; *idem.* Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII w.: Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne, Lublin, 2004; *Dzięgelewski J.* O tolerancję dla zdominowanych: Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitei w latach panowania Władysława IV. Warsz., 1986; *Плохий С. Н.* Папство и Украина: Политика Римской курии на укр. землях в XVI–XVII вв. К., 1989; *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация: Реформационные движения в восточнослав. землях Речи Посполитой во 2-й пол. XVI в. М., 1990; *Mironowicz A.* Prawosławie i unia za panowanią Jana Kazimierza. Białystok, 1996; *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и обществ.-полит. борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI — нач. XVII в. М., 1999. 2 ч.; Польша и Европа в XVIII в.: Междунар. и внутр. факторы разделов Речи Посполитой. М., 1999; *Augustyniak U.* Wazowie i «królowie rodacy»: Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII w. Warsz., 1999; *Paździor K.* Dopuszczenie metropolity unickiego do senatu w 1790 r.: Studium z polityki wyznaniowej Sejmu Czteroletniego // Nasza Przeszłość. Kraków, 1999. T. 91. S. 241–267; *Gierowski J.* Rzeczpospolita w dobie złotej wolności: 1648–1763. Kraków, 2001; Історія релігії в Україні: У 10 т. К., 2002. Т. 5: Протестантизм в Україні / Ред.: П. Яроцький; *Лескинен М. В.* Мифы и образы сарматизма: Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002; *Szady B.* Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych: Podstawy i struktura. Lublin, 2003; *Тымовский М., Кеневич Я., Хольцер Е.* История Польши. М., 2004; *Liedke M.* Od prawosławia do katolicyzmu: Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych. Białystok, 2004; *Лукашова С. С.* Миряне и Церковь: Религ. братства Киевской митрополии в кон. XVI в. М., 2006; *Ćwikła L.* Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim, oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów, w latach 1344–1795. Lublin, 2006; *Teter M.* Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. Camb., 2006; *Корзо М. А.* Украинская и белорус. катехетическая традиция кон. XVI–XVIII вв.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007; *Butterwick-Pawlikowski R.* Deconfessionalization?: The Policy of the Polish Revolution towards Ruthenia, 1788–1792 // Central Europe. L. etc., 2008. Vol. 6. N 2. P. 91–121; *idem.* The Polish Revolution and the Catholic Church, 1788–1792: A Political History. Oxf., 2012; *idem.* Między Oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim Oświeceniu i oświeconym katolicyzmie // Wiek Oświecenia. Warsz., 2014. T. 30. S. 11–55; *Николаев С. И.* Польский гуманизм XVI–XVII вв.: Взгляд из Московской Руси // Slavia Orientalis. Warsz., 2009. T. 58. N 3. S. 269–277; *Skinner B.* The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in the XVIIIth-Century Poland, Ukraine, Belarus and Russia. DeKalb, 2009; Kościół unicki w I Rzeczypospolitej / Red. W. Walczak. Białystok, 2010; *Kriegseisen W.* Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między Reformacją a Oświeceniem. Warsz., 2010; *Lukowski J.* Disorderly Liberty: The Political Culture of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the XVIIIth-Century. L.; N. Y., 2010; Rozkwit i upadek I Rzeczypospolitej / Red. R. Butterwick. Warsz., 2010; *Bogucka M.* Między obyczajem a prawem: Kultura sarmatyzmu w Polsce XVI–XVIII w. Warsz., 2013; *Kempa T.* Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku Reformacji do końca XVII w. Toruń, 2016; *Guzowski P., Poniat R.* The Polish-Lithuanian Commonwealth as a Laboratory for Analysing Connections between Confessions, the Demographic Regime, and Human Capital // ActaPH. 2017. Vol. 116. P. 249–276; *Флоря Б. Н.* Россия и восточнослав. земли Польско-Литовского гос-ва в кон. XVI — 1-й пол. XVII в.: Полит. и культ. связи. М., 2019.

С. С. Лукашова, Б. Н. Флоря, А. М. Шпирт

РЁЙСБРУК [Руйсбрук, Рюйсбрук; нидерланд. Ruusbroec, Ruysbroek, Ruisbroeck, Ruysbroeck] Ян (Иоанн, Иоганн) ван (1293, Рёйсбрук, близ Брюсселя — 2.12.1381, мон-рь Грунендал, там же), блж. Римско-католической Церкви (пам. 2 дек.), регулярный каноник, католич. богослов, мистик.

Жизнь. Главный источник биографических сведений о Р.— соч. «О происхождении монастыря Грунендал и о деяниях отцов и братьев, живших там в период первоначального рвения» (De origine Monasterii Viridisvallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium, ок. 1420) Генриха Померия (Хенрик Утен Богарде (Утенбогарт); 1382–1469), каноника и приора (1431–1432) Грунендала. Померий, лично не знавший Р., изобразил его идеальным регулярным каноником, активно боровшимся с ересью. Важным источником сведений служит также пролог к сборнику сочинений Р., написанный его современником Герардом из Сента, монахом из обители *картузианцев* в Херне (близ Грунендала).

О происхождении Р. почти ничего не известно, возможно, он был незаконнорожденным ребенком. С детства воспитывался в доме своего родственника Яна Хинкарта, каноника коллегиальной ц. св. Гудулы в Брюсселе, принадлежавшего к городскому патрициату. Мать Р. стала *бегинкой*. Благодаря Хинкарту Р. получил образование в школе при ц. св. Гудулы и в 1317 или 1318 г. был рукоположен во пресвитера. Согласно Померию, Р. получил лишь начальное образование и никогда не изучал философию и теологию, но анализ сочинений Р. это не подтверждает. Возможно, он продолжил учебу в школе

при конвенте францисканцев в Брюсселе. После рукоположения Р. служил капелланом ц. св. Гудулы. Отличался набожностью, любовью к уединению. Не позднее 30-х гг. XIV в. начал работу над религ. сочинениями, первоначально предназначавшимися лишь для узкого круга знакомых. Согласно Померию, Р. начал писать, чтобы противостоять учению некой Блумардины, собравшей вокруг себя в Брюсселе еретическую секту «свободного духа». По-видимому, речь идет о знатной горожанке Хейльвиге Блумарт, возглавлявшей жен. религ. общину, близкую к бегинкам. Поскольку ее имя не упоминается в известных сочинениях Р., исследователи считают, что этот эпизод был придуман Померием. Вместе с тем Р. действительно критиковал в своих трудах сторонников ереси «свободного духа», близких к бегардам и бегинкам.

Ок. 1337 г. Хинкарт, Р. и каноник Франк ван Кауденберге († 1386) основали в доме Хинкарта общину, организованную на принципах апостольской бедности. В связи с этим Хинкарт и Кауденберге отказались от своих *пребенд*. В 1343 г. они решили поселиться втроем как отшельники в Грунендале, в лесу Зониенвауд, к юго-востоку от Брюсселя. В этом месте ранее располагался охотничий домик герцогов Брабантских, а с нач. XIV в. там жила небольшая группа отшельников. В том же году разрешение на основание религ. общины дал Иоанн III, герц. Брабантский. 17 марта 1345 г. в Грунендале была освящена церковь, получившая статус приходской. Община росла и в 1350 г. была преобразована в приорат регулярных каноников. Кауденберге стал его препозитом (настоятелем), а Р.— приором. В Грунендале был принят *Августина устав,* поддерживались контакты с обителью регулярных каноников Сен-Виктор в Париже.

Р. занимал пост приора в Грунендале до конца жизни, там было написано большинство его произведений. По словам Померия, он часто удалялся в лес, где молился и на восковых табличках записывал боговдохновенные мысли. Р. пользовался известностью как духовный писатель и наставник. Грунендал посещали Г. *Гроте,* основатель движения *Devotio moderna* (в 1412 Грунендал присоединился к связанной с этим движением Виндесхаймской конгрегации (см. в ст. *Братья общей жизни*)) и, возможно, нем. мистик Иоганн Таулер († 1361), лидер общин Божиих друзей (Gottesfreunde) в Базеле и Страсбурге (ныне Страсбур, Франция). С сер. 60-х гг. XIV в. здоровье Р. ухудшилось, в последние годы жизни он перестал писать.

Почитание. Р. был похоронен в церкви монастыря Грунендал. В 1386 г. его останки перезахоронили вместе с умершим препозитом Кауденберге. В 1622 г. мощи Р. обследовали и поместили в неск. реликвариев. В том же году была построена капелла в лесу, на месте, где Р. предположительно удостоился божественного вдохновения. После того как в рамках политики *иозефинизма* мон-рь был закрыт (1783), останки перенесли в ц. св. Гудулы в Брюсселе. Они были утрачены в период Французской революции (1789–1799).

Почитание Р. в Грунендале и в целом среди регулярных каноников и братьев общей жизни в Нидерландах возникло сразу после его смерти. Он был известен под прозвищами Удивительный (mirabilis) и Экстатический доктор (doctor extaticus). Процесс *беатификации,* начатый в 1624 г. при поддержке инфанты Изабеллы Клары Евгении, дочери испан. кор. Филиппа II Габсбурга (1556–1598), правительницы (статхаудера) Испанских Нидерландов (1621–1633), не был завершен. По инициативе Петруса Ламбертуса Госсенса, еп. Намюра (1883–1884; в 1884–1906 архиепископ Мехелена и примас Бельгии; с 1889 кардинал), в 1883 г. процесс возобновили. В 1908 г. Р. был беатифицирован папой Римским *Пием X* (1903–1914). В 1917 г. в брюссельском соборе арх. Михаила и св. Гудулы (с 1962 кафедральный собор архиеп-ства Мехелен-Брюссель) установлена статуя Р.

Сочинения. Все известные труды Р. написаны на брабантском диалекте средненидерланд. языка. Источники идей Р. изучены недостаточно. Наибольшее влияние на него, как полагают исследователи, оказали *«Ареопагитики»,* творения блж. *Августина,* католич. св. *Бернарда Клервоского,* представителей сен-викторской школы (в особенности «Схоластическая история» Петра Коместора), *Вильгельма из Сен-Тьерри* и богословов-францисканцев. Р. хорошо знал и современную ему нидерланд. религ. лит-ру, в т. ч. духовную поэзию бегинки Хадевейх. Дискуссионным остается вопрос о связи Р. с нем. мистической традицией (Иоанн Экхарт, Генрих Сузо и др.).

Бесспорным считается авторство Р. 11 трактатов (почти все названия сочинений Р., вероятно, неавторские, чаще всего они давались переписчиками; нек-рые произведения бытовали под разными заглавиями): «Царство возлюбленных» (Dat rijcke der ghelieven), «Одеяние духовного брака» (Die geestelike brulocht), «О сверкающем камне» (Vanden blinkenden steen), «О четырех искушениях» (Vanden vier becoringhen), «О христианской вере» (Vanden kerstenen ghelove), «О духовной скинии» (Van den geesteliken tabernakel), «О семи замка́х» (Vanden seven sloten), «Зерцало вечного блаженства» (Een spieghel der eeuwigher salicheit), «О семи ступенях [духовной любви]» (Van seven trappen), «О 12 бегинках» (Van den XII beghinen), «Книга прояснения» (Dat boecsken der verclaringhe, др. названия — «Самуил» и «Книга о высшей истине»). Из обширной корреспонденции Р. сохранились 2 письма в оригинале на нидерланд. языке и 5 — в лат. переводе. Приписывавшаяся ранее Р. «Книга о 12 добродетелях» (Vandan twaelf dogheden) ныне исключена из числа его сочинений.

Главная тема всех трудов Р.— достижение человеком соединения с Богом. Наиболее важным считается соч. «Одеяние духовного брака» (ок. 1335–1340). На основе евангельской притчи о девах, ожидающих жениха (Мф 25. 1–13), Р. рассматривает различные пути человека к единству с Богом: через жизнь деятельную (совершение благих дел), «внутреннюю» (сосредоточение в себе под воздействием благодати и отрешение от внешнего мира) и сверхъестественную — созерцательную, позволяющую в высшей форме достичь «полного слияния» с Богом. Трактат «О сверкающем камне» (ок. 1343) представляет собой философский комментарий к соч. «Одеяние духовного брака». К мистико-спекулятивным сочинениям относятся написанный еще в 1-й пол. 30-х гг. XIV в. трактат «Царство возлюбленных» и дополнение к нему — «Книга прояснения» (ок. 1363). Остальные произведения можно рассматривать как различные версии книг духовного наставления. Соч. «О духовной скинии» (ок. 1350) —

самое большое по объему и сохранившееся в многочисленных средневек. списках (ок. 40) — представляет собой комментарий к библейской кн. Исход. К катехитической лит-ре относится соч. «О христианской вере» (ок. 1343) — толкование на *Афанасиев Символ веры.* Моральные трактаты «О семи замка́х» (ок. 1346), «Зерцало вечного блаженства» (1359) и «О семи ступенях...» (ок. 1360) адресованы брюссельским *клариссам.*

Влияние Р. Уже при жизни Р. его труды были хорошо известны в Нидерландах, их распространению способствовали в т. ч. члены религ. орденов картузианцев, францисканцев и кларисс. Большое значение имели также переводы этих произведений. Каноник из Грунендала Виллем Йорданс († 1372) перевел на латынь 4 трактата: «О духовной скинии», «Одеяние духовного брака», «О семи ступенях» и «О сверкающем камне». Гроте, недовольный результатом работы Йорданса, сделал альтернативный лат. перевод соч. «Одеяние духовного брака». Возможно, Гроте также перевел на латынь трактаты «О семи ступенях» и «Зерцало вечного блаженства». Уже ок. 1350 г. на средневерхненем. язык были переведены сочинения «Одеяние духовного брака» и «О сверкающем камне». Позднее эти же 2 трактата были переведены и на среднеангл. язык («Одеяние...» — частично). Судя по рукописной традиции, переводы Гроте получили распространение на нижнегерм. землях, переводы Йорданса — во Франции и в Италии. В XV в. влияние Р. испытали такие католические богословы, как *Дионисий Картузианец* (1402/03 — ок. 1471) и францисканец Хендрик Херп († 1477). Франц. богослов Жан *Жерсон* (1363–1469), познакомившийся в 1399 г. с трудами Р. в переводе Йорданса, негативно отнесся к 3-й части соч. «Одеяние...», посвященной созерцательной жизни. Он обвинил Р. в стирании онтологического различия между Богом и творением, в сближении с *пантеизмом,* а также выразил сомнения в богодухновенности сочинения, поскольку оно было написано с использованием правил риторики. В защиту Р. выступил каноник из Грунендала Ян ван Схонховен (1356–1432). Несмотря на критику Жерсона, сочинения Р. продолжали читать во Франции. Первое печатное издание лат. перевода соч. «Одеяние...» в 1512 г. подготовил Ж. *Лефевр д'Этапль* († 1536). В 1552 г. нем. картузианец Лаврентий Сурий (1522–1578) издал все труды Р. в новых лат. переводах. Это способствовало росту внимания к его сочинениям во всей Зап. Европе. Франц. богослов Франсуа Фенелон (1651–1715) считал Р. одним из хранителей «истинного гнозиса» (см. в ст. *Квиетизм*). На рубеже XIX и XX вв. возрождению интереса к Р. способствовал бельг. писатель М. Метерлинк (1861–1949), к-рый перевел трактат «Одеяние...» на франц. язык (1891). В 1925 г. группа бельг. иезуитов основала Об-во Рёйсбрука (Ruusbroecgenootschap), главной целью к-рого стало издание трудов этого католич. богослова и др. нидерланд. мистиков (с 2003 в составе Антверпенского ун-та). Со 2-й пол. XX в. активно изучается вклад Р. в формирование лит. нидерланд. языка.

Соч.: Opera omnia. Tielt, 1981–2006. 10 vol.; Idem. Turnhout, 1989–2006. 10 vol. (CCCM; 101–110); рус. пер.: Одеяние духовного брака / Пер.: М. Сизов. [М.,] 1910. Томск, 1995; Одеяние духовного брака // Антология средневек. мысли: Теология и философия европ. Средневековья. СПб., 2000. Т. 2. С. 495–511; Книга прояснений / Пер.: М. Л. Хорьков // Символ. П.; М., 2011. № 59. С. 75–93.
Ист.: *Henrici Pomerii* Opusculum tripartitum de Originibus monasterii Viridisvallis in Brabantia / Ed. J. de Leu // AnBoll. 1885. T. 4. P. 263–322.
Лит.: *Atpe A.* Jean Ruusbroec // DSAMDH. 1974. Vol. 8. Col. 659–697; *Warnar G.* Ruusbroec: Literature and Mysticism in the 14th Cent. Leiden, 2007; *Хорьков М. Л.* Ян ван Рюйсбрук: Удивительное и реальное в жизни великого фламанд. мистика // Символ. 2011. № 59. С. 9–74; A Companion to John of Ruusbroec / Ed. J. Arblaster, R. Faesen. Leiden, 2014.

С. Г. Мереминский

РЖЕ́ВСКАЯ И ТОРО́ПЕЦКАЯ ЕПА́РХИЯ РПЦ, образована по постановлению Синода от 28 дек. 2011 г. путем выделения из состава *Тверской и Кашинской епархии;* в тот же день Синод определил Бежецкому еп. Адриану (Ульянову) быть епископом Ржевским и Торопецким. Епархия входит в состав образованной 28 дек. 2011 г. *Тверской митрополии.* Р. и Т. е. объединяет приходы в адм. границах Андреапольского, Бельского, Жарковского, Западнодвинского, Зубцовского, Нелидовского, Оленинского, Пеновского, Ржевского и Торопецкого районов *Тверской области.* Кафедральные города — Ржев и Торопец, кафедральные соборы — ржевский в честь *Ржевской Оковецкой иконы Божией Матери* (возводился в 1821–1831) и торопецкий в честь *Корсунской иконы Божией Матери* (строился в 1795–1804). В составе Р. и Т. е. 7 городских благочиннических округов (Ржевский, Зубцовский, Нелидовский, Западнодвинский, Андреапольский, Торопецкий, Бельский) и 4 сельских благочиннических округа (Ржевский районный, Оленинский, Жарковский, Пеновский). К июлю 2020 г. на территории епархии имелось 33 прихода, *торопецкий во имя святителя Тихона, патриарха Московского и всея России, женский монастырь;* в клире епархии состояли 46 священников и 7 диаконов.

Кафедральный собор в честь Корсунской иконы Божией Матери в Торопце. 1795–1804 гг. Архит. О. Спиркин. Фотография. 2016 г.
Фото: Д. В. Соловьёв

Кафедральный собор в честь Ржевской Оковецкой иконы Божией Матери во Ржеве. 1821–1831гг. Фотография. 10-е гг. XXI в.
Фото: У. К. Брумфилд

При ЕУ работают отделы: религиозного образования и катехизации,

Монастыри

Действующий

1 *Во имя свт. Тихона, патриарха Московского и всея России, жен. мон-рь*

Упраздненные

1 *Ордынская (Орденская, Ардынская) Богородицкая муж. пустынь*
2 *Зоринская (Заринская) Никонова Слепушкина муж. пустынь*
3 *Николаевская Красногорская (Никола на Красных Горах) муж. пустынь*
4 *Ракова Покровская муж. пустынь*
5 *Небин (Нигин) Троице-Сергиев муж. мон-рь*
6 *Троинский Кудинский (Анкудинов; Харитонова пустынь) муж. мон-рь*
7 *Николаевский особный муж. мон-рь*
8 *Иоанно-Предтеченский Рождественский жен. мон-рь*
9 *Крестовоздвиженский муж. мон-рь*
10 *Новосоловецкая Вселуцкая («Божье Дело») муж. пустынь*
11 *Красногородищенская Введенская муж. пустынь*
12 *Христорождественский жен. мон-рь*

Цифрой 1 на карте обозначена Республика Беларусь

миссионерский, молодежный, по социальному служению и благотворительности, информационно-издательский, по взаимодействию с правоохранительными органами и учреждениями Федеральной службы исполнения наказаний; действует попечительский совет.

Впервые решение об учреждении епископской кафедры во Ржеве принял Московский Собор 1589 г., однако до XX в. епископии во Ржеве не существовало. На землях Р. и Т. е. действовали Ржевское ДУ Тверской епархии, Торопецкое ДУ Псковской епархии, Бельское ДУ Смоленской епархии. В 1930–1933 и 1935–1936 гг. существовало *Ржевское викариатство* Тверской (Калининской) епархии (в 1933–1935 вик-ство относилось к Смоленской епархии). В 1925–1927 гг. действовало *Поречское викариатство* Смоленской епархии, его возглавлял еп. *Иларион (Бельский),* по некоторым данным, титуловавшийся также «Бельский и Демидовский» по городам Белый и Демидов (до 1918 Поречье, ныне районный центр Смоленской обл.). В 1926–1957 гг. Торопец был 2-м кафедральным городом *Великолукской и Торопецкой епархии.* В советский период на территории совр. Ржевского р-на было разрушено 26 храмов.

С историей епархии связаны жизнь и служение благоверных князя и княгини ржевских *Владимира и Агриппины,* блгв. князей *Мстислава Мстиславича* и *Александра Ярославича Невского,* преподобных *Исаакия (Черня)* Киево-Печерского, *Арсения* Новгородского, *Дионисия (Зобниновского)* Радонежского, *Параскевы* Ржевской, архиеп. равноап. *Николая (Касаткина),* патриарха Московского и всея России свт. *Тихона (Беллавина),* еп. сщмч. *Иоанна (Троянского),* иером. прмч. *Павла (Козлова),* прот. сщмч. *Евгения Ивашко,* священников священномучеников *Александра Ратьковского, Алексия Никологорского, Андрея Быстрова, Бориса Боголепова, Иакова Леоновича, Иоанна Спасского, Пантелеимона Богоявленского, Никандра Гривского, Николая Раевского,* диак. сщмч. *Николая Богородского,* мучеников *Василия Виноградова, Сергия Ведерникова, Сергия Михайлова, Спиридона Савельева.*

Между Р. и Т. е. и Мин-вом образования Тверской обл., а также органами местного самоуправления 11 муниципальных образований подписаны соглашения о сотрудничестве. В Торопце с 2010 г. работает гимназия им. свт. Тихона, патриарха Московского и всея России, в епархии действуют 15 воскресных школ.

Во Ржеве при ц. во имя Новомучеников и исповедников Российских в 2015 г. образовано Сестричество милосердия во имя вел. кнг. прмц. Елисаветы Феодоровны. К июлю 2020 г. 27 сестер осуществляли служение в 3 отделениях Ржевской центральной районной больницы и в Доме-интернате для престарелых и инвалидов (где имеется молельная комната).

К городской газ. «Ржевские новости» выходят ежемесячные правосл. приложения «Ржевская епархия» и «Колокольчик» (для детей). В Нелидовском благочинии издается еженедельная газ. «Нелидовский благовест» с лит. приложением «Поэтическая галерея». К районным муниципальным газетам, выходящим на территории Р. и Т. е., печатаются ежемесячные правосл. приложения.

Архиерей: еп. Адриан (Ульянов; с 28 дек. 2011).

Монастыри. ***Действующий:*** во имя свт. Тихона, патриарха Московского и всея России (женский, в Торопце; основан в 2005 на месте Николаевского особного муж. монастыря). ***Недействующие:*** Богородицкий на Гостомле (мужской, в совр. дер. Гостовня Зубцовского р-на; упом. ок. 1361), Ордынская (Орденская, Ардынская) Богородицкая пуст. (мужская, ныне территория пос. Ордынок Жарковского р-на; основана в XV или в XVII в., закрыта после 1917), Зоринская (Заринская) Никонова Слепушкина пуст. (мужская, ныне дер. Зорино Ржевского р-на; основана не позднее 1547, упразднена в 1764), Николаевская Красногорская (Никола на Красных Горах) пуст. (мужская, ныне дер. Николо-Пустынь Зубцовского р-на; основана не позднее 1547 г., упразднена вскоре после 1764), Ракова Покровская пуст. (мужская, ныне дер. Раково Зубцовского р-на; основана не позднее 1547, упразднена в 1764), Пятницкий (женский (?), близ совр. дер. Ветожетка Пеновского р-на; основан не позднее 1589, уничтожен в Смутное время вместе с находившимся поблизости Петропавловским муж. мон-рем), Небин (Нигин) Троице-Сергиев (мужской, в Торопце; основан в 1592, окончательно закрыт в 20-х гг. XX в.), Опекалов

Вознесенский (мужской, находился на границе современных Ржевского и Старицкого районов, близ урочища Опекалово Старицкого р-на, западнее совр. дер. Климово того же района; основан не позднее XVI в., в кон. XVI — сер. XVII в. запустел, возобновлен в 1653, запустел ок. кон. XVII — нач. XVIII в.), Троицкий Кудинский (Анкудинов; Харитонова пуст.) (мужской, ныне дер. Кудино Торопецкого р-на; основан в XVI в., упразднен в 1764), Николаевский особный (мужской, в Торопце; основан не позднее 1611, упразднен в 1764), Иоанно-Предтеченский Рождественский (женский, в Торопце; основан не позднее 1628, вероятно, упразднен после 1814), Крестовоздвиженский (мужской, во Ржеве; основан не позднее XVII в., упразднен в 1764), Новосоловецкая Вселуцкая («Божье Дело») пуст. (мужская, находилась на о-ве М. Соловецкий (Зосимы и Савватия) оз. Вселуг в совр. Пеновском р-не; основана в 1701, закрыта в нач. 20-х гг. XX в.), Пустынно-Подлесская Николаевская пуст. (мужская, ныне дер. Пустое Подлесье Нелидовского р-на; основана в 1702, упразднена в 1764), Преображенский (мужской, ныне в черте г. Зубцова; основан не позднее нач. XVIII в., упразднен в 1764), Красногородищенская Введенская пуст. (мужская, совр. урочище Красногородка (Красное Городище) между дер. Демяхи Бельского р-на и оз. Красногородское; основана не ранее нач. XVIII в. (не позднее 1725), закрыта после 1917), Христорождественский (женский, во Ржеве; упом. в 1744), Введенский (мужской, в г. Белом; время существования неизв. (*Зверинский*. № 1469)), Предтеченский Ордынский скит (мужской, находился в совр. Жарковском р-не близ Ордынской пуст., к-рой принадлежал; основан ок. 1850 (1857?), закрыт после 1917), в честь Рождества Пресв. Богородицы (женский, близ совр. дер. Комары Бельского р-на; основан как жен. община в 1862, община официально открыта в 1865, в 1881 община преобразована в мон-рь, к-рый был закрыт после 1917), Воронцовский Благовещенский (женский, в совр. дер. Воронцово Торопецкого р-на; основан в 1898 как жен. община, к-рая в 1903 была преобразована в мон-рь, закрыт в 1924), Елизаветинская община (женская, ныне Елизаветино урочище близ дер. Ст. Горки Зубцовского р-на; основана в нач. XX в. (не позднее 1913), закрыта после 1917), монастырь в имении Сионская Гора (женский, близ Торопца; основан ок. 1913 как жен. община, к-рая была преобразована в мон-рь в 1917, закрыт в 1924).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 2. С. 12.

Лит.: *Зверинский*. № 222, 306, 386, 410, 587, 814, 887, 893, 941, 994, 1028, 1100, 1111, 1418, 1469, 1852, 1934, 2135, 2214; *Денисов*. С. 705, 711–712, 771–772, 774–776, 779–780, 833; Книга памяти жертв полит. репрессий Калининской обл.: Мартиролог: 1937–1938. Тверь, 2000. Т. 1; История г. Ржева в лицах: Библиогр. указ. Ржев, 2012.

Прот. Александр Федосеев, Э. П. Р.

РЖЕ́ВСКАЯ ОКО́ВЕЦКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ (праздн. 11 июля), под таким названием известны 2 чудотворные иконы — «Честного Животворящего Креста Господня» и «Божией Матери с Младенцем и свт. Николаем»;

Ржевская Оковецкая икона Божией Матери. Фрагмент рамы Владимирской иконы Божией Матери. 1722 г. Иконописец Иван Дорофеев (частное собрание)

именуются по месту своего явления в Оковецком лесу (древнее название Валдайской возвышенности). На этом месте возникло с. Оковцы (ныне деревня Селижаровского р-на Тверской обл., в 80 км от Ржева и Осташкова), входившее в состав Ржевского у. (с 1772 — Осташковского). Село впервые упоминается в 1547 г., когда опальные князья М. В. Глинский и И. И. Турунтай Пронский, бежавшие из Москвы и захваченные кн. П. И. Шуйским в лесах Ржевского у. на пути в Литву, заявили в свое оправдание перед государем, что ехали «в Оковец помолиться Пречистой» (Царственная книга, т. е. Летописец царствования Царя Иоанна Васильевича от 7042 до 7061 г. М., 1769. С. 144).

Сказание. Литературным источником о Р. О. и. служит «Сказание о чудотворных иконах Пресвятой Богородицы «Одигитрии» и Животворящего Креста Господня». Время создания и автор рукописи, к-рая хранилась в Оковецкой церкви, неизвестны. Древнейшие варианты погибли во время польско-лит. нашествия в нач. XVII в. До нач. XX в. в Верхневолжье были широко распространены списки XVIII–XIX вв., к-рые повторяли «древнее писание», а также содержали дополнительные материалы по истории и сведения о чудесах. Рукописи «Сказания...» сохранились в фондах археографа В. М. Ундольского («Сказание о чудотворных иконах и Честном и Животворящем Кресте Господне и чудотворной иконе Богородицы, како явившейся во Ржеве, во Оковцах» в сб. «Звезда Пресветлая» кон. XVII в., скоропись и полуустав – РГБ ОР. Ф. 310. № 398. Л. 126 об.–142) и старообрядческого священника, собирателя документов, библиографа П. Н. Никифорова («Сказание о иконе Богородицы Ржевской», кон. XIX — нач. XX в., полуустав, близкий к скорописи — РГБ ОР. Ф. 199. № 675).

Первые 2 редакции «Сказания...» (древняя и 2-я, расширенная в XVII в.) были составлены на церковнославянском языке; 3-я редакция (XIX — нач. XX в.) — на совр. литературном. Вероятно, текст 1-й редакции состоял из 3 разд. В 1-м излагалась история явления чудотворных образов в Оковцах, доклад о явлении и чудесах от икон вел. князю Московскому и митрополиту, о построении на месте явления икон храма. Во 2-м разд.— о принесении явленных Р. О. и. в Москву и возвращении их в Оковцы. В 3-м разд.— о чудесах при иконах. «Сказание...» 2-й редакции включает 4-й разд., посвященный исцелениям от икон в XVII в. Третья редакция имеет 5-й разд., о благодатной помощи от икон в XVIII — нач. XX в., а также о перенесении икон в города Ржев и Зубцов. Эти материалы собирались и записывались в храме с. Оковцы.

«Сказание...» относит явление чудотворных икон ко времени «около

праздника Вознесения Господня» 1539 г. (РГБ ОР. Ф. 310. № 398. Л. 126 об.). Иконы явились в лесной глуши на месте древнего Пыршневского (Пыршенского) городища у берега р. Пыршни близ деревень Дрябки и Клочки. Селяне Иван Пономарёв и его дядя Ермолай договорились с разбойниками угнать скот. С добычей Иван и Ермолай пришли на условленное место в лесной чаще, где увидели икону Честного Животворящего Креста Господня, укрепленную на дереве (Там же. Л. 127–127 об.). В день Пятидесятницы житель дер. Клочки Исидор рассказал о явленной на городище иконе иноку Стефану из Троицкого мон-ря в Селижарове. Придя на городище поклониться явленному образу Креста Господня, народ во главе со Стефаном и Исидором увидел неподалеку от нее на сосне икону Божией Матери «Одигитрия» с Младенцем, сидевшим на Ее руке, и предстоящим свт. Николаем Чудотворцем. Как только инок Стефан обрел икону Пресв. Богородицы, началась буря, поднялся шум, стал сиять необыкновенный свет.

Инок Стефан описал явление и обретение чудотворных икон, а также чудеса исцеления от них. С описанием он отправился в Москву, по пути передал записи ржевскому наместнику Иоанну Морозову. В Москве инока Стефана представили митр. свт. Иоасафу (Скрипицыну), который созвал совещание, чтобы обсудить сведения о явленных иконах. В это время в Москву из Ржевы Володимировой (ныне Ржев) пришли свящ. Григорий и с ним 4 человека, «поселяне из лучших людей Оковецкой волости» с новым донесением о совершённых при иконах исцелениях (более 150). После собора митрополит представил сведения о чудесах вел. князю Иоанну IV Васильевичу, к-рый расспросил о подробностях инока Стефана и свящ. Григория. С приказом узнать о происходившем в 6 волостях в окрестностях Оковец государь и митрополит послали воина Феодора и свящ. Григория от кремлевской ц. Благовещения Пресв. Богородицы (Там же. Л. 132 об.– 133). Посланники направили вел. князю и митрополиту донесение о многочисленных чудесах, а также привезли очевидца событий Иону. Государь повелел на месте обретения икон поставить церкви в честь Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня и во имя Пресв. Богородицы «Одигитрия» с приделом свт. Николая Чудотворца, а деревья, на к-рых явились иконы,– срубить. Храмы были освящены присланными вел. князем и митрополитом священниками и диаконами соборной ц. Успения Пресв. Богородицы в Московском Кремле. От вел. князя прибыл воин Иоанн с иконами, ризами, книгами, утварью для церквей. Слава о чудотворных иконах быстро распространилась (Там же. Л. 133).

«В лето 7048 декабря в 26 день» посланные от вел. князя и Московского митрополита игумен Новинского мон-ря Исаия, священник соборной ц. Успения Пресв. Богородицы Василий, диаконы Иоанн и Афанас понесли чудотворные иконы в Москву. В с. Нахабине, в 25 верстах от Москвы, иконы с почестями встречали жители столицы (Там же. Л. 133–133 об.). 22 янв. 1540 г. их доставили в Москву (ПСРЛ. Т. 8. С. 295), сначала их встречали митр. Иоасаф со всем собором в Новинском монастыре, затем в Успенском соборе Московского Кремля. В столице с икон сделали списки, к-рые поместили в церковь, построенную во имя Р. О. и. у Пречистенских ворот. Иконы оставались в Москве до июля.

В «Сказании...» подробно описаны многочисленные чудеса от икон: 1-е свершилось сразу после явления св. образов, перечислены исцеления, происшедшие при их обретении, перенесении в Москву и обратно. Чудеса позднейшего времени были включены И. Ф. Токмаковым в сочинение, посвященное Оковецкой ц. и иконам (*Токмаков*. 1912).

Иконография. Явленные иконы были небольшими по размеру (1 и $^1/_2$ вершка длины и 1 и $^1/_2$ вершка ширины), описывались как «сочинения и письма древних иконописцев». Икона Божией Матери относится к типу «Одигитрия» с Младенцем Христом, сидящим на Ее левой руке, и поясным изображением свт. Николая Чудотворца. На 2-й иконе было представлено 4-конечное изображение Креста Господня, вдали — строения, напоминающие башни (град Иерусалим).

В Оковецкой церкви иконы были вставлены в небольшую доску, на к-рой слева внизу был образ «Успение Пресв. Богородицы», а справа — прп. Алексия, человекв Божия, свт. Нифонта, архиеп. Новгородского, и вмц. Екатерины. Доска помещена в киот со створчатыми стенками слева от царских врат в главном храме. Древнейшим убранством Р. О. и. были серебряные с позолотой и финифтью венчики на ликах Божией Матери, Младенца и свт. Николая. После 1740 г. выполнен серебряный с позолотой оклад полей. Позднее на обеих иконах появились жемчужные ризы. Так же были украшены списки икон, находившихся в приделе в честь Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня Оковецкого храма. В 1859 г. усердием жителей Ржева на иконах появились золотые венчики на ликах Богоматери, Младенца и свт. Николая, серебряные чеканные оклады на полях икон, серебряная с позолотой риза на образах «Успение Богоматери» и «Святых Алексия, человека Божия, свт. Нифонта и вмц. Екатерины». В 1896 г. образы украсили серебряной с позолотой ризой и драгоценными камнями.

Большинство известных списков Р. О. и. выполнено в XVIII — нач. XX в. верхневолжскими иконописцами в смешанной технике (темпера, масло). По своему назначению иконы были храмовыми, устанавливались в местном ряду иконостасов, аналойными, особое распространение получили миниатюрные образы. Отдельные иконы Креста Господня и Божией Матери со свт. Николаем создавали в основном в древности (в XIX в. такие иконы находились в архиерейских покоях Нило-Столобенской пуст.). Помимо варианта изображения Богородицы с Младенцем и свт. Николаем в сводах Богородичных икон с подписью «Оковецкая» встречается изображение Божией Матери в типе «Умиление», в т. ч. на ранних памятниках, таких как гравюра Г. П. Тепчегорского для сб. «Солнце Пресветлое» (1713–1714) и клеймо рамы Владимирской иконы Божией Матери письма Ивана Дорофеева (1722, частное собрание). Наибольшее распространение получила иконография явления Р. О. и., объединяющая обе иконы в одной композиции. На ней представлены густой лес, горки, извилистая река (на мн. иконах кон. XVIII — нач. XX в. имеется надпись с названием р. Пыршни) и стоящие рядом сосны с 2 небольшими иконами. Ландшафт на иконах передавался по-разному. Иногда изображали

хвойный лес (икона из частного собрания, г. Осташков). Могли быть представлены лишь 2 больших раскидистых дерева, не похожих на сосну или ель (икона из ЦМиАР). Существуют варианты, повторяющие мотивы древнерус. иконописи, где изображены горки с лещадками (иконы в иконостасах старообрядческого храма и ц. в честь Р. О. и. во Ржеве), встречаются реалистично написанное городище, крутой берег реки, растительность (икона из частного собрания, С.-Петербург). По-разному изображали крест: на фоне грандиозных сооружений града Иерусалима, отдельных башен или просто стоящим на небольшой горке. Р. О. и. кон. XVIII — нач. XIX в. имеется в старообрядческом Покровском храме г. Ржева. В центре иконы между деревьями, на к-рых представлены 2 явленных образа, помещена композиция «Введение во храм Пресв. Богородицы». Возможно, икона была первоначально выполнена для какого-то Введенского храма, а заказчиком являлся человек, особо почитавший Р. О. и. В сер. XIX в. нек-рые иконы Р. О. и. украшали окладом, вышитым бисером и речным жемчугом, из-под него были видны лишь лики святых (напр., икона из Казанского храма с. В. Котицы в черте Осташкова). Вероятно, такая вышивка исполнялась старообрядцами.

Ржевская Оковецкая икона Божией Матери. 2-я четв. XIX в. (ЦМиАР)

Почитание. Праздник Р. О. и. 11 июля, вероятно, был установлен со времени их явления. С XVII в. день празднования вошел в святцы (*Токмаков*. 1912. С. 39).

Первые деревянные храмы, построенные в Оковцах, были разрушены во время польско-литовского нашествия. Иконы в Смутное время (нач. XVII в.) были перенесены в Вел. Новгород, в городе сложилось их особое почитание. Образы находились в храме Успения Пресв. Богородицы на Торговой стороне. В день их явления в храм совершали крестный ход из собора Св. Софии, где служил Новгородский владыка. Иконы пребывали в Вел. Новгороде скорее всего до восстановления после разорения с. Оковцы, принадлежавшего Московскому патриарху, и были возвращены в новые деревянные церкви (построены в 1667). В новгородской Успенской ц. оставили их списки (находились здесь до нач. XX в.).

В 1750 г. в Оковцах началось строительство каменной ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери с приделами в честь Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня и во имя свт. Николая (значительно перестроена в нач. XX в.; *Галашевич, Финогенов*. 1991. С. 74–76).

Р. О. и. почитали в Верхневолжье на северо-западе Тверских земель. В XVIII в. иконе был посвящен придел Троицкого собора Осташкова. Особо почитались иконы в XVII — нач. XX в. во Ржевском и Зубцовском уездах — регионе, куда ежегодно переносили чудотворные образы и где проживало много старообрядцев поповского согласия. Древние святыни почитались как православными, так и старообрядцами, их присутствие благотворно влияло на укрепление правосл. традиций и ослабление религ. розни (Там же. С. 79).

Священнослужители и прихожане Оковецкой ц. собрали деньги на устройство киота для переноса икон. Во Ржеве чудотворные образы находились во Владимирской ц., к-рая была открыта с 3 часов утра до 11 вечера. Ежедневно совершали всенощные бдения, Божественную литургию и молебен перед явленными иконами. Кроме жителей Ржева и уезда Р. о. и. приезжали поклониться жители городов Зубцова, Старицы, Вышнего Волочка, Сычёвки, посада Погорелое Городище и мн. др. Перед отправлением икон обратно в Оковцы из Владимирской ц. с крестным ходом их переносили в главный Успенский собор города, где совершалось всенощное бдение, а на следующий день — литургия и молебен перед иконами. После этого городское духовенство устраивало крестный ход по Осташковской дороге и сопровождало иконы до городской черты. С 1909 г. Р. О. и. стали приносить в г. Зубцов сроком на 2 недели.

В Москве центром почитания Р. О. и. была церковь в честь икон у Пречистенских ворот. Возможно, от названия этой церкви, именовавшейся «церковью Пречистой Богородицы», улица стала называться Пречистенкой. Первая деревянная церковь сгорела в 1686 г. Тогда же окольничим П. Т. Кондыревым была возведена каменная (перестроена в 1809, трапезную и колокольню построил в 1898–1899 архит. А. А. Никифоров, шатровая колокольня воспроизводила древнюю). Храм сломали в 1929 г. (Сорок сороков. Т. 2. С. 438–439).

В 1929 г. ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери в с. Оковцы закрыли, судьба чудотворных икон неизвестна. В 90-х гг. XX в. храм был восстановлен. В его иконостасе слева от царских врат был установлен образ Божией Матери «Одигитрия» со свт. Николаем. Икону исполнили московские мастера. В 2000 г. настоятель храма свящ. Роман Малинов с этой иконой организовал крестный ход к св. Оковецкому источнику. В иконостасе, слева от двери в жертвенник, установлена Р. О. и., на к-рой изображены 2 дерева с чудотворными явленными образами.

В 3 км от места явления иконы, в чаще леса, есть чудотворный Оковецкий источник, засыпанный в советское время и в 1996 г. восстановленный жителями пос. Селижарово С. Жильцовым и А. Поповым. На территории, близлежащей к источнику, в кон. XX в. устроен Спасо-Преображенский скит Ниловой Столобенской пуст. В нач. XXI в. мон-рь построил здесь Спасо-Преображенский храм, в котором есть 2 Р. О. и., а также настенная роспись (выполнена укр. художниками в 10-х гг. XXI в.). Неск. Р. О. и. имеется в восстановленном кафедральном соборе в честь Р. О. и. во Ржеве.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 310. № 398. Л. 126 об.– 142; Ф. 199. № 675.

Лит.: *[Казанский П. С.]* Слава Пресв. Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, открывшаяся в явлениях чудотворных Ея икон в России. М., 1853. Ч. 3. Отд. 2.; *Крылов В.* Ист. записка о с. Оковцах и чудотворных иконах Пресв. Богородицы Одигитрии и Животворящего Креста, Тверской еп., Осташковского у. Тверь, 1862; *Успенский В. П., свящ.* Ист. записка о с. Оковцах и о явленных Оковецких иконах Пресв. Богородицы Одигитрии и Животворящего Креста. Ржев, 1878[3];

Описание слав. рукописей б-ки Св.-Троицкой Сергиевой лавры / Сост.: иером. Арсений, иером. Иларий. М., 1879. Ч. 3; *Токмаков И. Ф.* Ист. и археол. описание церкви с. Оковец, Осташковского у., Тверской губ., в связи с ист. обзором о явленных Оковецких иконах: Пресв. Богородицы Одигитрии и Животворящего Креста Господня. Тверь, 1912[6]; *Галашевич А., Финогенов А.* От Селижарова до Старицы // Тверская старина. Тверь, 1991. № 2. С. 74–76; О Тебе радуется: Рус. иконы Богоматери XVI – нач. XX в.: Кат. выст. М., 1995; *Барсегян Т. В.* Земля истока: Очерки культуры Верхневолжья. М., 2001; *она же (Барсегян (Куксинская)).* Нилова пуст.: Монастырь и мир. Тверь, 2015[2].

Т. В. Барсегян (Куксинская)

РЖЕ́ВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО *Тверской и Кашинской епархии,* фактически существовало в 1930–1933 и 1935–1936 гг.; в 1933–1935 гг. относилось к Смоленской епархии (см. *Смоленская и Дорогобужская епархия*). Названо по г. Ржеву (ныне районный центр *Тверской области*). До образования Р. в. приходы на территории Ржевского у. Тверской губ. (в 1929–1930 Ржевский р-н одноименного округа Западной обл. (центр области – Смоленск), в 1930 Ржевский р-н перешел в прямое подчинение Западной обл.) входили в состав *Осташковского викариатства* Тверской епархии. По некоторым сведениям, 1-м правосл. Ржевским епископом 15 янв. 1923 г. стал Игнатий (Жебровский) (Акты свт. Тихона. С. 942, 973; *Губонин.* История иерархии. 2018[2]. С. 413). Однако согласно др. данным, Игнатий (Жебровский) уклонился в *обновленчество* «в первые же месяцы его возникновения», т. е. ок. сер. 1922 г., и занимал разные раскольничьи кафедры до эмиграции из СССР в кон. 1926 или в 1927 г. («Обновленческий» раскол. С. 755; *Лавринов.* 2016. С. 254–255).

16 сент. 1923 г. на Ржевскую викарную кафедру получил назначение викарий Подольской епархии Проскуровский еп. *Валериан (Рудич),* проживавший в Москве и не имевший возможности вернуться на Украину. Однако в Тверскую епархию он выехать не смог, вскоре назначение было отменено. Р. в. не замещалось до 13 мая 1930 г., когда на Ржевскую кафедру был повторно определен Шадринский еп. Валериан (Рудич), но уже 6 или 11 нояб. того же года он был назначен на Бакинскую кафедру (выехать к месту служения не смог). 6 нояб. 1930 г. на Ржевскую кафедру определен еп. *Никон (Пурлевский).* 3 апр. 1933 г. еп. Никон был переведен на Вяземскую викарную кафедру Смоленской епархии, а на его место назначен еп. *Владимир (Горьковский).* 24 авг. того же года еп. Владимир определен на Кунгурскую викарную кафедру Пермской епархии, Р. в. возглавил еп. Палладий (Шерстенников). В 1933–1935 гг. Р. в. относилось к Смоленской епархии, после чего вновь вошло в состав Калининской епархии (*Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 5. С. 348; *Сапсай.* 1976. С. 23). В янв. и февр. 1934 г. еп. Палладий дважды по поручению зам. патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* посещал для переговоров проживавшего в Гжатске (ныне г. Гагарин Смоленской обл.) митр. сщмч. *Кирилла (Смирнова),* оппонента митр. Сергия в вопросе местоблюстительства Патриаршего Престола (*Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 4. С. 120; *Регельсон Л. Л.* Трагедия Рус. Церкви, 1917–1945. М., 2007. С. 560). 31 марта 1936 г. еп. Палладий переведен на Олонецкую кафедру, на Ржевскую назначен архиеп. сщмч. *Александр (Щукин).* 5 июня того же года архиеп. сщмч. Александр определен на Тульскую кафедру, после чего Р. в. не замещалось. В 2011 г. образована самостоятельная *Ржевская и Торопецкая епархия* Тверской митрополии.

По некоторым данным, в 1922–1923 гг. действовало обновленческое Ржевское (Ржевское и Кашинское) вик-ство раскольничьей Тверской епархии, которое возглавлял «епископ» Николай Соловей (Акты свт. Тихона. С. 984; «Обновленческий» раскол. С. 873, *Губонин.* История иерархии. 2018[2]. С. 413). Однако согласно др. сведениям, Соловей в 1922–1923 гг. возглавлял обновленческое Кашинское вик-ство Тверской епархии (*Лавринов.* 2016. С. 425, 626). В 1929–1933 гг. существовала обновленческая Вяземская и Ржевская епархия, входившая в раскольничью Западную митрополию с центром в Смоленске.

Лит.: *Сапсай Н., прот.* Митр. Орловский и Брянский Палладий: [Некр.] // ЖМП. 1976. № 7. С. 23–24; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 1. С. 99; Ч. 2. С. 34, 210; Ч. 5. С. 247, 348; Акты свт. Тихона. С. 846, 942, 960, 964, 967, 973, 984, 985, 987; *Лавринов В. В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екат., 2001. С. 131; *он же.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 322, 439, 461, 497, 597, 617. (МИЦ; 54); *Дёгтева О. В.* Сщмч. Александр (Щукин), еп. Макарьевский // Нижегородская старина. 2011. Вып. 27/28. С. 109–114.

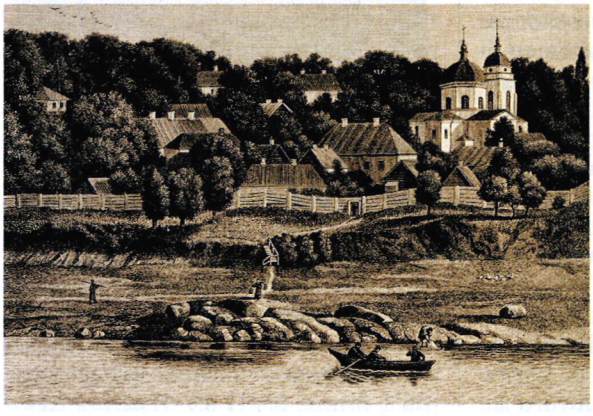
РЖИ́ЩЕВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕ́НИЯ ГОСПО́ДНЯ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Белоцерковской и Богуславской епархии УПЦ), находится в г. Ржищеве Кагарлыкского р-на Киевской обл., на берегу Днепра (Украина). Основан между 1596 и 1649 гг. правосл. шляхтичами Вороничами. По мнению историка прот. А. И. Малевича, Вороничи устроили Р. м. в связи с тем, что из другого их фамильного, патронатного мон-ря – Тригорского Преображенского – значительная часть братии ушла после *Брестской унии* 1596 г. под давлением местных католич. магнатов (*Малевич.* 1898. С. 10).

Впервые Р. м. упоминается в грамоте князей Самуила и Александра Федоровичей Вороничей от 2 мая 1649 г. В ней говорится, что правосл. монастырь основан предками Вороничей и что он считался «дедичным» (т. е. собственностью или вотчиной этого древнего рода) и разорен «неприятелями креста святого» (видимо, во время одного из татар. набегов 1-й пол. XVII в.). Имения разоренного мон-ря были возвращены ему на основании показаний и свидетельств старожилов. К 1649 г. обитель являлась скитом *Кирилловского Свято-Троицкого монастыря в Киеве,* настоятель которого, иером. Варлаам (Сколыба), назначил в Ржищев своего наместника Вениамина, утвержденного Вороничами «ради исправления того разоренного монастыря» (*Похилевич.* 1887. С. 148). Р. м. принадлежали с. Балыковщина, а также остров на Днепре с «пчельною десятиною».

Грамотой от 21 мая 1687 г. митр. Киевского и Галицкого *Гедеона (Святополк-Четвертинского)* Р. м. был официально утвержден в ведении игумена Кирилловской обители *Иннокентия (Монастырского).* Вероятно, уже после 1649 г. Преображенская обитель вторично была разрушена, т. к. в грамоте упоминается, что мон-рь «даже до основания разоренный так, же в нем инок жаден (ни один) не живет». При этом указывалось, что проживавший на территории бывш. обители монах Кирилловского мон-ря Евфимий не занимается ее восстановлением и монастырские имения использует в личных нуждах, а не для церковных целей: «Пожиток тех грунтов обертаючи на свой пожитокособный, кроме всякой хвалы Божой» (Там же.

С. 149). В связи с этими обстоятельствами территория Р. м. предоставлялась «в дозор и строение» игум. Иннокентию. 17 сент. 1687 г. универсалом гетмана И. С. *Мазепы* игум. Иннокентию было передано владение Р. м.— с. Ячники.

Очевидно, восстановление Р. м. затянулось, т. к. известно, что в 1709 г. его строительство все еще продолжалось. В универсале гетмана И. И. Скоропадского от 28 мая 1709 г., которым за обителью утверждались сёла Мероцкое, Красная Горка, Ячники и Балыковщина, содержалось указание: «...всякие с них отбирати пожитки, к препитанию братии монастыря Кириловскаго и строению тогож монастыря Ржищевскаго запустелаго». 29 янв. 1710 г. царь *Петр I Алексеевич* утвердил по просьбе митр. Киевского, Галицкого и всея Малыя России *Иоасафа (Кроковского)* перевод Р. м. в ведение киевского Софийского кафедрального мон-ря (резиденции Киевских митрополитов) и повелел «разоренный Ржищевский монастырь обновить и братию в него собрать». Вскоре Р. м. стал общежительным.



Преображенский Ржищевский монастырь. Гравюра М. Н. Рашевского по рис. С. В. Животовского. 1894 г.

В 1754–1778 гг. Р. м. был униатским, он упоминается в списке обителей ордена *василиан*. 30 июня 1794 г. настоятель Р. м. игум. Гервасий и приходский свящ. Иоанн Данилевский были делегированы на Волынь для обслуживания присоединенных к Русской Церкви униатских приходов (Мат-лы для истории воссоединения жителей Юго-Зап. края с правосл. Церковью из унии // Киевские ЕВ. 1891. № 4. Ч. неофиц. С. 75–78). В 1787 г., во время путешествия по Днепру, Р. м. посетила имп. *Екатерина II Алексеевна* и пожертвовала обители 50 червонцев. На эти средства игум. Гервасий 2 сент. 1787 г. начал строительство деревянной теплой ц. во имя великомучениц Екатерины и Варвары, к-рую освятил 24 нояб. 1788 г. К нач. XIX в. в монастыре имелись также деревянные храм Преображения Господня (1748), колокольня (1794), кельи и служебные помещения. В 1810–1815 гг. настоятель Р. м. игум. Агафон являлся одновременно настоятелем Богуславского Николаевского муж. мон-ря Каневского у. Киевской губ.

В 1850 г. по ходатайству митр. Киевского и Галицкого свт. *Филарета (Амфитеатрова)* обитель была обращена в женскую. В 1852–1858 гг. 1-й настоятельницей Р. м. являлась игум. Иулия (Яхонтова), родившаяся в дворянской семье в Московской губ. Благодаря ей мон-рь пребывал в «сравнительно цветущем состоянии», число насельниц увеличилось до 70 монахинь и 50 послушниц. В 1869 г. в Р. м. служил свящ. Георгий Дирковский. В 1879–1889 гг. настоятельницей являлась мон. Мария (Товбич), 9 окт. 1866 г. возведенная в сан игумении. Некоторое время казначеей мон-ря была мон. Геннадия (Лескова), сестра Н. С. *Лескова*.

В 1849 г. вместо Преображенского храма (1748) был построен одноименный каменный собор, а в 1858 г.— деревянный храм вмц. Екатерины с приделами во имя вмц. Варвары и прп. Филарета Милостивого. К нач. XX в. в Р. м. имелась также ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник», ок. 1910 г. в покоях игумении освящена домовая ц. во имя Всех святых. Мон-рю принадлежали водяная мельница на р. Красной близ Триполья, 53 дес. земли. В 1903 г. при Р. м. была открыта второклассная жен. школа.

В 1907 г. Р. м. из заштатного был возведен в степень 2-классного. При настоятельнице (1907–1913) игум. Памфиле в нем существовали приют, больница и богадельня. В 1913 г. в обители проживали настоятельница и 280 насельниц, в т. ч. 82 монахини.

В 1929 (1927?) г. Р. м. был закрыт, постройки переданы Ржищевскому зоотехникуму. Последняя игум. Валерия к 1929 г. входила в общину движения *«непоминающих»* прот. Димитрия Иванова, существовавшую в г. Ирпень Киевской обл., в 1936 г. была арестована и выслана из Украинской ССР, скончалась в Казахстане. Духовник обители сщмч. Всеволод Антонович Кудрицкий (1880–1938), уроженец Чигиринского у., после 1929 г. переехал в г. Канев вместе с насельницами Р. м. монахинями Антонией и Питиримой, в нояб. 1937 г. был арестован и 23 марта 1938 г. расстрелян. Решением Синода УПЦ от 28 окт. 1997 г. он в числе 103 новомучеников Черкасских канонизирован как местночтимый святой. На Архиерейском Соборе РПЦ 2000 г. причислен к лику новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания.

В 1941–1943 гг., во время немецко-фашистской оккупации, в единственном сохранившемся здании обители — келейном корпусе, была возобновлена жен. община, духовником служил прот. Иоанн Пироженко, затем эмигрировавший в Германию. С освобождением Ржищева от фашистов сестер общины переселили в др. обители, а здание келейного корпуса власти реквизировали. В 1945–1995 гг. в нем размещался строительный техникум Ржищева.

В 1995 г. келейный корпус был передан УПЦ, при нем создан скит *Киево-Печерской в честь Успения Пресвятой Богородицы лавры*. Решением Синода УПЦ от 15 апр. 1997 г. в Ржищеве был учрежден самостоятельный муж. монастырь, настоятелем назначен игум. Андрей (Дюба), однако в 1998 г. братия была переведена в Хмельницкую епархию. 28 июля 1998 г. Р. м. был обращен в женский, настоятельницей назначена игум. Лидия (Овчинникова).

При настоятельнице (2006–2013) игум. Дорофее (Ермачковой) 19 авг. 2007 г. еп. Белоцерковский и Богуславский *Митрофан (Юрчук)* освятил в Р. м. новый каменный храм в честь Преображения Господня. 15 марта 2013 г. решением Синода УПЦ мон-рь был преобразован в мужской, наместником утвержден игум. Тихон (Гарасюк).

Среди святынь в Р. м. хранится ковчег с частицами мощей святителей Игнатия Ростовского, Игнатия Мариупольского и Феофана Затворника, сщмч. Владимира (Бо-

гоявленского), преподобномучениц вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и инокини Варвары, преподобных Гавриила Афонского, Алексия (Кабалюка) и Киево-Печерских отцов, а также чтимые иконы вмц. Варвары (XIX в.), прп. Лаврентия Черниговского, прав. Иоанна Кормянского с частицами мощей.

В с. Ульяники, в 5 км от мон-ря, находится почитаемый источник св. Иоанна Предтечи.

Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 669–670; *Похилевич Л. И.* Сказания о населенных местностях Киевской губ. К., 1864. С. 49–55; *он же.* Уезды Киевский и Радомысльский. К., 1887. С. 145–152; *Зверинский.* Т. 1. № 392; *Малевич А. И.* Тригорский Преображенский мон-рь Житомирского у. Волынской губ. Почаев, 1898. С. 10; *Денисов.* С. 316; *Троицкий И., прот.* Памятная книжка Киевской епархии на 1913 г. К., 1913. С. 27; Хроника епархий // Вестн. пресс-службы УПЦ. 2007. № 72; Новомученики Черкаські: Життя, подвиги, страждання. Черкаси, 2009. С. 96–97; *Дятлов В. А.* Мон-ри: Справ. К., 2013. С. 270.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

РИВАЙВЕЛИ́ЗМ [от англ. revival — возрождение], совокупность протестантских движений XVIII–XX вв., придававших принципиальное значение религ. обращению, покаянию и эмоциональной стороне веры, а также миссионерству. Главные термины Р.— «возрождение» и «пробуждение» (Awakening), т. е., резкий количественный и качественный рост индивидуальной и групповой религиозности. Термины отсылают к библейским цитатам: «...истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3. 5) и «Так поступайте, зная время, что наступил уже час пробудиться нам от сна» (Рим 13. 11).

Термин «ривайвелизм» применяется к Движениям пробуждения прежде всего в англоязычном мире. Однако аналогичные процессы с тем же названием получили распространение среди протестантов Швейцарии, Франции, Германии, Нидерландов, Финляндии и в странах Скандинавского п-ова (франц. le Réveil, нем. die Erweckung, нидерланд. Het Reveil и т. д.). По мнению ряда российских протестант. теологов, «пробуждения» имели место и в России. Под ними подразумеваются близкие к протестантизму «христианские течения, оппозиционные официальному православию»; с ними связывают также события 90-х гг. XX в. в связи с большим количеством новообращенных.

История. Исследователи считают предтечами ривайвелистов поздних пуритан (Р. *Бакстера* (1615–1691), Дж. Оуэна (1616–1683) и др.), деятелей нидерланд. «Второй Реформации» (Й. ван Лоденстейна (1620–1677), В. а Бракела (1635–1711) и др.), а также предпиетистов (В. Вайгеля, И. *Арндта*) и пиетистов (Ф. Я. *Шпенера*, А. Г. *Франке*). Кроме характерных для протестантов в целом стремления вернуться к библейским корням и обостренного внимания к личным отношениям с Богом они отстаивали идею «рождения свыше» и критиковали рационализм.

В нач. XVIII в. в североамер. колониях произошло т. н. Первое *«Великое пробуждение»* (First Great Awakening). Голл. пастор-реформат Т. Я. Фрелингхёйсен (ок. 1691 — ок. 1747), вдохновленный идеей «рождения свыше», трудами нем. пиетистов, начал проповедь о покаянии среди голландцев в шт. Нью-Джерси. Фрелингхёйсен создал модель проповеди, к-рой деятели Р. пользуются до сих пор: обличение равнодушных к вере, но уверенных в своем спасении и прячущихся за принадлежностью к Церкви; описание безысходности их положения — одиночества и отчаяния, близости адских мук для постоянно нарушающих Божественный закон; указание на единственный шанс на спасение — принятие Христа как личного Спасителя. Среди пресвитериан шт. Нью-Джерси проповедовал сначала пастор У. Теннент (1673–1746), а потом достигший большей известности его сын — Г. Теннент (1703–1764). В шт. Коннектикут и зап. графствах Массачусетса проповедь «пробуждения» начал конгрегационалистский пастор Дж. *Эдвардс;* в англиканской Вирджинии большим успехом пользовался пресвитерианский проповедник и композитор С. Дейвис (1723–1761). На проповедях «пробуждения» встречались случаи массового экстаза. Г. Теннент, как и Эдвардс, считал, что главный признак спасения — «постоянство в совершившейся в жизни перемене» (англ. «permanently changed life»), а эмоциональные проявления только сопровождают такую перемену. В буд. США побывал основатель методизма Дж. *Уэсли;* там же активно проповедовал его друг, англ. кальвинист Дж. Уайтфилд. С ним связаны традиция массового выпуска евангелизационных и нравоучительных брошюр, а также возрождение такой формы проповеди, как собрания под открытым небом. Последствиями Первого «Великого пробуждения» стали объединение христиан разных деноминаций, укрепление единства амер. нации и рост ее самосознания как богоизбранного народа, который обладает особой способностью массово обратиться и распространять проповедь среди индейцев и чернокожих рабов; возникновение идеи социальной реабилитации.

Движение пробуждения кальвинист. толка коснулось и Старого Света. В 1733 г. шотл. пресвитерианами было создано оппозиционное офиц. Церкви движение гласитов, или сандеманиан (Sandemanians), заявивших о необходимости исповеди и публичного исповедания для каждого христианина. В 1738–1739 гг. произошло «пробуждение» в Камбусланге (или т. н. Работа в Камбусланге — Cambuslang Work) под воздействием проповеди Уайтфилда во время священной ярмарки (Holy Fair) — недельного поста перед причастием. Видной фигурой шотл. Р. был проповедник и поэт Р. Эрскин (1685–1752), написавший поэтические парафразы на темы Библии. В Уэльсе Р. был связан с кальвинистским методизмом. База для него была создана англиканским свящ. Г. Джонсом (ок. 1684–1761), который основал т. н. передвижные школы (Circulating schools), прежде всего для чтения Библии. Самыми яркими проповедниками считались Х. Харрис (1714–1773), основатель Пресвитерианской церкви Уэльса, и Д. Роуленд (1713–1790).

Ривайвелистские движения получили распространение и в континентальной Европе. Связаны они были прежде всего с *пиетизмом.* В Свящ. Римской империи были популярны поэты-пиетисты: Г. К. фон Герсдорф (1648–1726) и К. Г. фон Богацки (1690–1774). Большим влиянием пользовался реформат-пиетист Г. Терстеген (1697–1769), ставший одним из самых известных нем. проповедников. Среди мирян-реформатов было распространено движение «Мирные земли» (нем. Stillen im Lande). В Дании 1-м проповедником пиетистского возрождения был пастор Э. Эвальд (1696–1754). Во главе пиетистского «пробуждения» в Швеции стояли шведский свящ. Э. Тольстадиус (1693–1759), занимавшийся

социальной работой, член парламента К. М. фон Строкирх (1702–1776), мирянин-проповедник С. Розен (1708–1750).

Во 2-й пол. XVIII в. продолжались процессы в Движениях пробуждения в методистской, реформатской и лютеранской традициях. В Шотландии во главе «пробуждения» был свящ. Дж. Эрскин (1721–1803), движение способствовало активному росту школ и организованных миссий. В Уэльсе центральными фигурами методист. Р. были пастор Т. Джонс из Денти (1756–1820) и поэт У. Уильямс Пантицелин (1717–1791), получивший прозвище Сладкопевец. В 1762 г. из экзальтированных сторонников «пробуждения» возникло Движение прыгунов (англ. Jumpers).

В Нидерландах в центре реформатского «пробуждения» находился А. Комри (1706–1774), основавший сеть домашних церквей. Во Франции сторонник Р. реформатский пастор Ж. Ф. Оберлен (1740–1826) провел в своем регионе социальные реформы: организовал кассу взаимопомощи, способствовал улучшению состояния дорог, заботился о выращивании сельскохозяйственных культур, о повышении уровня образования.

В Дании, на п-ове Ютландия, возникло Движение сильных ютов (дат. De storke jyder). В Швеции известность, особенно среди аристократии, получили проповедники А. Норборг (1725–1767) и А. Коллин (1754–1830). В Финляндии возник т. н. виклундизм (фин. Wiklundism), названный по имени пастора Н. Виклунда (1732–1785), провозгласившего обязательность исповеди как «ключей Царства» и отказ от алкоголя. Движение было связано с гернгутерами. Еще одно Движение — просителей (Beseecherism) — создала крестьянка Л. Эркинтютяр (род. 1733) в 1756 г. Его поддержали пастор и гимнограф А. Ахрениус (1706–1769) и мирянин-проповедник и целитель-евангелист М. Пуканхаава (1751–1833).

В кон. XVIII — нач. XIX в. в США получило развитие Второе «Великое пробуждение» (Second Great Awakening, 90-е гг. XVIII в.— 40-е гг. XIX в.), к-рое было ответом на вызовы секуляризации и условия жизни на Диком Западе, где невозможно было удовлетворить религ. потребности населения. Т. *Дуайт* призывал верующих создавать независимые общественные ассоциации, к-рые занимались бы полезной социальной работой; методисты (в частности, П. Картрайт) отправились на окраины страны проповедовать переселенцам. Ч. Г. Финни, провозгласивший вслед за Н. У. Тейлором (1786–1858), что «почва» для обращения готовится благодаря человеческой воле, инициативе и усилиям, начал использовать систему вопросов и ответов в проведении богослужений и ввел в практику т. н. скамью плакальщиков. Со Вторым «Великим пробуждением» связан широко распространенный обычай приглашать на церковную кафедру всех, кто желают принять Христа (хотя этот обычай восходит еще к проповедям Уэсли). Последствиями Второго «Великого пробуждения» было появление движений, отвергающих деноминационные рамки (Ученики Христа и *евангелики*), оформление христ. добровольческого движения (ассоциации, клубы, комитеты стали нормой общественной жизни), преодоление социальных и расовых границ с помощью «палаточного служения».

В 1836 г. благодаря проповеднику и миссионеру Р. М. Макчейну (1813–1843) началось Движение пробуждения в Шотландии. Макчейн, в частности, разработал популярную систему прочтения Библии за год (практиковалась также в 1839 и в 1849–1850). На волне Р. стали создаваться миссии для проповеди Р. среди разных слоев населения. Р. Холдейн (1764–1842) учредил в Эдинбурге центр, организовавший сеть молитвенных групп и составивший программу обучения для миссионеров. В 1843 г. часть пресвитериан во главе с Э. Грем (1805–1861) и амиральдистом Т. Чалмерсом (1780–1847) создала т. н. Свободную церковь Шотландии, члены к-рой с симпатией относились к Р. Еще одним следствием шотл. Р. было появление общины ирвингиан (см. в ст. Э. *Ирвинг*).

В кон. 1800-х гг. Движение пробуждения охватило и реформатов Венгрии во главе с т. н. крестьянскими пророками. Одним из результатов развития этого движения стало появление в Венгрии баптист. церкви.

Во Франции центральной фигурой Р. был проповедник А. Л. Моно (1802–1856), во франкоязычных кантонах Швейцарии — С. Малан (1787–1864) и историк Ж. А. Мерль д'Обинье (1794–1872), находившиеся под влиянием идей Холдейна, а также Ф. Нефф (1798–1829), прозванный апостолом Альп. На волне популярности Р. в 1831 г. было основано Евангелическое об-во Женевы, в 1848 г.— т. н. Свободная церковь, в кантоне Во – Реформатская свободная церковь, идеологом к-рой был теолог и философ А. Р. Вине (1797–1847), прозванный протестант. Паскалем. Активные участники швейцар. Р. впоследствии основали Международный Красный Крест.

Во главе нидерланд. «пробуждения» стояли поэт и историк В. Билдердейк (1756–1831), поэт и писатель И. де Коста (1798–1860), поэт и секретарь Нидерландского торгового об-ва В. де Клерк (1795–1844), писатель Н. Бетс (1814–1903), врач А. Кападосе (1795–1874), историк Г. Г. ван Принстерер (1801–1876). Их объединило чтение и изучение Библии и обсуждение событий национальной истории. Сторонники движения отвергли рационализм и революционные секулярные идеалы, заявили о важности личного опыта обращения к вере, о необходимости чтения Писания; в 1845 г. провозгласили активную социальную позицию — борьбу с алкоголизмом, бедностью и рабством. Социальный Р. представлял О. Г. Хелдринг (1804–1876), основавший в 1848 г. 1-й в Нидерландах приют для проституток.

В Дании популярным проповедником-ривайвелистом был К. Мадсен (1776–1829). Самым влиятельным Движением пробуждения было т. н. грундтвигианство (по имени Н. *Грундтвига*), созданное как сплав идей св. *Максима Исповедника* об обожении, положений пиетизма, Просвещения и романтизма. Опорой грундтвигианства стали «народные средние школы» (дат. Folkehøjskole), основанные Грундтвигом для обучения тех, кто не получили систематического образования; в программе большое внимание уделялось национальной истории и лит-ре. Грундтвигианство опиралось на сходное с рус. идеей соборности представление о народе как о коллективной личности и на понятие о творческом труде, облагораживающем мир. Это движение привело к созданию сельских б-к и клубов, к расцвету предпринимательства в сельской среде, где оно получило наибольшее распространение.

В Норвегии центральное место занимало хаугеанство, пиетистское

Движение пробуждения, получившее название по имени своего создателя Х. Н. Хауге (1771–1824). Это движение провозгласило необходимость и возможность связи молитвенной жизни с повседневным трудом. Опорными пунктами хаугеанства служили усадьбы зажиточных крестьян-бондов, организовавших в стране маленькие и большие кооперативы, к-рые поддерживали друг друга, оказывая финансовую и консультативную помощь. Некоторые члены кооперативов, вдохновляясь идеалами ранней христ. Церкви, превращали в общину и свои предприятия; в состав кооперативов входили и семьи работников, включая стариков и инвалидов. Опираясь на социально-экономическую базу и свою религиозно-политическую идеологию, хаугеанцы принимали непосредственное участие в политической жизни, напр. в национальной революции 1814 г. На выборах 1833 г. в стортинг прошла большая группа крестьян во главе со школьным учителем-хаугеанцем У. Г. Уэланном (1799–1870). В 1836 г. хаугеанцы добились принятия закона о народном самоуправлении, благодаря к-рому советы и в приходах, и в селах получили почти всю полноту власти.

В Швеции популярными проповедниками-ривайвелистами были П. Й. Топп (1787–1869) и Я. О. Хоф (1768–1839), симпатизировавший гернгутерам. К массовым движениям относились «крикуны» (швед. Roparrörelsen), возникшие в народной среде в нач. 40-х гг. XIX в., и «чтецы» (швед. Läsare), получившие наибольшее распространение в малонаселенных районах Швеции. «Чтецы» в основном призывали к чтению Библии и духовной лит-ры в домашних группах (как и в российском *штундизме*). Подобно норвеж. хаугеанству, у «чтецов» женщины имели право быть проповедниками и учителями. С народными движениями конкурировало т. н. шартауанство (по имени пастора Х. Шартау (1757–1825)), начавшееся в Зап. Швеции в 20-х гг. XIX в. Теология Шартау строилась на «теоцентрическом индивидуализме»: каждый должен прежде всего сосредоточиться на «рождении свыше», освящении и рациональной рефлексии своего поведения. Особое внимание Шартау уделял «святости профессии» и верности своему мирскому призванию. Главными действующими лицами шартауанства были священнослужители, к-рые организовывали активных мирян. В этом движении было 3 направления деятельности: пастырская проповедь, пропаганда строгих нравственных правил и служение среди швед. рабочих, к-рые считались важным сегментом миссионерской аудитории. Шартауанцы создавали среди рабочих пиетистские ячейки, в которых проповедовали этику труда, защиту интересов рабочих и их просвещение.

В Финляндии известными проповедниками-ривайвелистами стали П. Руотсалайнен (1777–1852) и пастор Х. Ренквист (1789–1866), популярный у карел. Также возникло неск. самостоятельных Движений пробуждения. М. Хёгман (1786–1849) была центральной фигурой Движения друзей (фин. Ystäväliikkeen), совмещавшего пиетистские практики молитвы и социальное служение (помощь бедным и больным, обучение грамоте). Еще одно движение — «прыгуны» (фин. Hyppyherätys) — было создано в 1817 г. на юго-западе Финляндии. Во главе его стоял кузнец Ю. А. Уусикартано. Движение было сосредоточено на экстатических внешних проявлениях и ожидании конца света. В 20–30-х гг. XIX в. стало популярным Движение кайженикулайситов (Kaijenikulaisuus), большинство членов которого составляли женщины. Особенно сильны были пробужденческие тенденции в Саво (юго-восток Финляндии), Остроботнии (запад Финляндии), Кайнуу (северо-запад Финляндии).

В Лапландии в 1844 г. М. Клементсдоттер (1813–1892), получившая впосл. прозвище Лапландская Мария, во время бесед с пастором Л. Л. Лестадиусом (1800–1861) вдохновила его принять и проповедовать идею «рождения свыше». В проповедях Лестадиус стал использовать яркие эмоциональные образы, ссылаясь на саамскую мифологию. С 1845 г. на проповедях Лестадиуса стали заметны проявления коллективного экстаза — «лиикутуксии» (Liikutuksia), к-рая ассоциировалась у саамов с шаманским трансом и поэтому воспринималась как показатель истинной силы проповеди. Лестадиус активно выступал против пьянства, называя алкоголь «дьявольской мочой» и «драконом-ликером», с помощью которого норвежские и финские торговцы разлагали саамский народ и их традиционный образ жизни, близкий к природе и основанный на почитании Бога. В 1848–1849 гг. нек-рые саамы в коммуне Каутокейно (север Норвегии), принявшие лестадианство, стали называть себя святыми, считая, что уже полностью перестали грешить. Лестадиус, посетивший коммуну, критиковал экзальтированность новообращенных и то, что они ставили себя выше Библии, к-рую считали книгой исключительно для грешников. Это сопровождалось поляризацией отношений между норвежцами и саамами: норвеж. торговцы спаивали саамов, офиц. Церковь поддерживала гос. монополию на алкоголь. В 1852 г. в Каутокейно произошло выступление саамов-лестадиан против норвеж. властей. Восставшие саамы убили торговца вином и напали на местного священника. Власти подавили бунт, его зачинщики были казнены, мн. участников посадили в тюрьмы. Эти события нанесли удар по репутации Лестадиуса, к-рый был вынужден оправдываться перед церковными властями за происшедший инцидент. Восстание в Каутокейно было 1-м ярким политическим выступлением саамов, которое привело к тому, что власть усилила политику норвегизации сев. народов.

Во 2-й пол. XIX в. в США главными фигурами Р. стали баптист. проповедник Д. Л. Муди (1837–1899), близкий к амиральдизму, и его соратник — композитор А. Д. Санки (1840–1908). В 1886 г. Муди создал Чикагское общество евангелизации (Chicago Evangelization Society), позже преобразованное в Библейский ин-т Муди (Moody Bible Institute). Также он повлиял на т. н. Движение студентов-добровольцев (Student Volunteer Movement) — межконфессиональную миссионерскую организацию. Внутри методизма сформировалось т. н. *Движение святости*, адепты которого полагали, что уже в земной жизни можно освободиться от греха.

В Великобритании мировую известность получил баптист. проповедник Ч. Х. Сперджен (1834–1892), призывавший к личному обращению, но избегавший экспрессивных практик Р. В 1875 г. появилось т. н. Кесвикское движение (Keswick Movement), которое развивалось под влиянием Движения святости, но

на реформатской основе. Сторонники движения считали, что грех в жизни христианина не уничтожается, а только эффективно блокируется; сила Св. Духа нужна христианину не для святости, а для служения; обретение этой силы определяется как «второе благословение». Активистами Кесвикского движения являлись, в частности, южноафрикан. реформатский проповедник Э. Мюррей (1828–1917) и амер. пастор-евангелик Р. А. Торри (1856–1928).

В 1865 г. на волне социальных идей У. *Бутс* организовал *Армию спасения*. В 1882 г. внутри Церкви Англии появилась т. н. Церковная армия (Church Army), основанная свящ. У. Карлайлом (1847–1942) для евангелизации мелких преступников и жителей трущоб.

Движение пробуждения охватило и др. части Британской империи: Австралию в 1858–1859 гг., Уэльс в 1859 г., Шотландию в 1858–1862 и 1882 гг. В Шотландии известными ривайвелистами были философ Дж. Керд (1820–1898) и проповедник Свободной Шотландской церкви Б. Норт (1810–1875). Дж. Дж. Гован (1861–1927) с целью евангелизации сельских жителей основал миссию «Вера» (Faith Mission), в 1892 г.— Ин-т изучения Библии (Bible Training Institute). В Ирландии в 1857–1859 гг. «пробуждение» началось с деятельности обычных мирян и стало известным благодаря проповеднику Г. Г. Гиннессу (1835–1910).

В Дании во главе «пробуждения» встал фермер П. Л. Скреппенборг (1802–1873), находившийся под влиянием Мадсена. В Норвегии оставалось сильным влияние хаугеанства, напр., среди саамов успешно проповедовал хаугеанец Й. Н. Скаар (1828–1904); идеи хаугеанства были близки и Г. К. Йонсону (1822–1894), соединившему пиетизм и лютеран. ортодоксию. В Швеции в 1856 г. возникло т. н. Евангелическое национальное об-во (швед. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen) — движение мирян внутри *Шведской церкви*, основанное К. У. Росениусом (1816–1868), находившимся под влиянием проповедей английского методиста Дж. Скотта (1804–1874). Росениуса поддержала известная швед. поэтесса К. В. Санделль-Берг (1832–1903). В Финляндии «пробуждение» активизировалось в 1881 г. и было прежде всего связано с именем писателя и поэта В. Мальмиваары (1854–1922). Ю. Рааттамаа (1811–1899), ставший преемником Лестадиуса в основанном им движении, объявил исповедь обязательной практикой. Также он способствовал созданию специальных школ-интернатов для саамов, и к кон. XIX в. большинство учителей там были лестадианцами. Авторитетным проповедником лестадианства в этот период была М. Фогман (1835–1921). Пиетистским движениям противостоял неолютеран. проповедник-ривайвелист Ф. Г. Хедберг (1811–1893).

В 1-й пол. XX в. в США произошло т. н. Третье «Великое пробуждение» (Third Great Awakening, 90-е гг. XVIII — 30-е гг. XIX в.). Оно было связано с усилившимися ожиданиями Второго пришествия и с представлениями о том, что необходимо приближать его важный этап (1000-летнее Царство Христа) через активную социальную деятельность. Так на рубеже веков возник социальный евангелизм. Баптист. проповедник У. *Рауэнбуш*, глашатай этого движения, считал, что если каждый из богачей преодолеет свой личный эгоизм, то на земле установится провозглашенное Христом Царство Божие. Ожидали Второго пришествия и нек-рые группы из Движения святости, с кон. 60-х гг. XIX в. стали появляться общины верующих, к-рые «говорили на языках»; в нач. XX в. из этих общин образовались группы *пятидесятников*. Продолжали совершенствоваться и методы массовой проповеди. Напр., пресвитерианский проповедник У. Э. Санди (1862–1935) активно использовал современный ему сленг, начал ставить евангелизационные палатки, пользоваться громкоговорителем. В результате Третьего «Великого пробуждения» развивалось профсоюзное движение, представители социального евангелизма добились введения жестких ограничений в использовании детского труда, вели активную работу в массовых (в т. ч. женских) движениях в защиту нравственности, евангелисты проводили богослужения совр. типа.

Активной ареной развития Р. стала Великобритания. В Уэльсе в 1904–1905 гг. центральной фигурой «возрождения» стал Э. Робертс (1878–1951) при содействии популярной валлийской писательницы Дж. Пенн-Льюис (1861–1927). Главный акцент Уэльского «пробуждения» был сделан на музыке, эмоциональных переживаниях и видениях. Обращение пережили буд. видные деятели движения пятидесятников Дж. Джеффриз (1889–1962) и Д. Г. Ф. Джи (1891–1966). «Пробуждение» повлияло на протестантизм не только в Европе, но и в Индии, Африке и Лат. Америке; процесс шел параллельно появлению пятидесятничества в США. В 1928 г. Робертс инициировал новую волну «пробуждения» в Уэльсе. В Шотландии в 1949–1953 гг. благодаря Д. Кэмпбеллу (1898–1972) произошло т. н. Хербридское возрождение. В Австралии «пробуждение» началось в 20-х гг. XX в.; там, в частности, активно действовал пятидесятнический проповедник Ф. Б. ван Эйк (1895–1939).

В Германии в 10-х гг. XX в. прославился пиетистский евангелист Э. Модерзон (1870–1948). В Норвегии в 20-х гг. XX в., во время «пробуждения» в Осло, пользовались особой популярностью проповедники Ф. Ф. Мангс (1897–1994) и Б. Паулсон (1911–2008). В Швеции в 1909–1911 гг. ривайвелистское Движение Молодая церковь (швед. Ungkyrkorörelsen) устраивало т. н. студенческие крестовые походы. В 1909 г. члены движения основали популярный журнал о культуре и обществе «Наше искупление» (Vår Lösen). В Финляндии в 20-х гг. XX в. возник т. н. картаноизм (фин. Kartanolaisuus) во главе с проповедницами А. М. Картано (1885–1953) и А. М. Реунанен (1894–1965), провозглашавшими необходимость сексуального воздержания даже в браке по причине якобы приближавшегося Второго пришествия. «Возрождение» в Кайнуу стало результатом деятельности пастора-пиетиста У. Муромы (1890–1966) и проповедницы И. М. Окерблом (1898–1981). В 30-х гг. XX в. в Финляндии выступал Т. Корпела (1900–1963), заявлявший, что в определенный день появится летучий ковчег, к-рый перевезет «истинных христиан» в благословенное место – либо на Св. землю, либо прямо в Царство Божие. Под влиянием критики в свой адрес Корпела был вынужден отказаться от своего пророчества.

«Возрождение» затронуло и Африку. Так, в 30-х гг. XX в. в Вост. Африке существовали ривайвелистские Движения Окуджокока и Балоколе.

Во 2-й пол. XX в. в США произошло т. н. Четвертое «Великое про-

буждение» (Fourth Great Awakening, 60–70-е гг. XX в.). Оно было связано с появлением харизматического движения внутри непятидесятнических деноминаций, мегацерквей, движения домашних церквей, а также с миссионерской работой среди хиппи и расцветом совр. христ. музыки. С периодом Четвертого «Великого пробуждения» связаны имена всемирно известных проповедников *М. Л. Кинга* и У. Ф. *Грэма*. Остальные ривайвелистские движения были пятидесятническими (напр., т. н. Браунсвилльское возрождение (1995–2000) и Смиттоновское возрождение (1996–2000)).

В этот период происходили «пробуждения» и в ряде др. мест. Так, в Шотландии они возникли в Тайри (1955), Норт-Уисте (1958); к ним примыкает и Движение «Скажите Шотландии» (Tell Scotland) (1953–1966). Благодаря Грэму Движение пробуждения в 50-х гг. XX в. затронуло Австралию; в 70-х гг. XX в. под влиянием пятидесятников возникло «пробуждение» в Меланезии. В СССР в 70-х гг. XX в. произошло т. н. Таллинское пробуждение среди баптистов, сопровождавшееся глоссолалией.

Теология Р. неоднородна. В целом она выступает против рутинизации веры, за обновление обрядности и поиск новых форм общения с Богом, за эмоциональное переживание обращения. Миссионерской аудиторией Р. чаще всего становятся люди, отошедшие от Церкви или воспринимавшие веру поверхностно. Р. может исходить как из кальвинистских, так и из арминианских предпосылок.

Практика. «Пробуждение» тесно связано с эмоциональными проповедями катехизатора-ривайвелиста. Он описывает состояние людей, не обретших Бога, и призывает к личному покаянию и обращению. Те, кто чувствуют обращение и переживают т. н. обретение души (Soul winning), обычно выходят на кафедру и произносят т. н. молитву покаяния. Основная ее формула — «принимаю Христа как своего личного Спасителя». В методист. церквах для тех, кто ждут эмоционального ощущения обращения, существует специальная «скамья плакальщиков» (Mourners' bench). Во время проповеди и богослужения поются гимны. Богослужения часто проходят на открытом воздухе. С нач. XIX в. проводится т. н. палаточное служение (Tent meetings, Tent revivals), к-рое практиковали методисты. В центре палаточного лагеря, как правило, находилась т. н. скиния (Tabernacle) — деревянный шатер. Мн. амер. проповедники, начиная с деятелей Первого «Великого пробуждения», практиковали т. н. крусейды (от англ. crusade — крестовый поход) — серии массовых проповедей в разных местах с призывом к покаянию. Во время Второго «Великого пробуждения» крусейды использовались проповедниками среди населения Дикого Запада. В XX в. самые масштабные крусейды проводил Грэм.

Влияние. Членами ривайвелистских движений были поэты и писатели Нидерландов и Скандинавских стран, отразившие опыт Р. в творчестве; ривайвелистские движения серьезно повлияли на социальную жизнь протестант. стран, а также внесли свой вклад в формирование позднепротестант. духовности.

Ист.: *Hauge H.* Betragtning over Verdens Daarlighed. Christiania, 1796; *Schartau H.* Frågor, hörande till första undervisningen i salighetsläran. Lund, 1827; *Vinet A. R.* Théologie pastorale. P., 1850; Sermons by *Th. J. Frelinghuysen.* N. Y., 1856; Autobiography of *P. Cartwright:* The Backwoods Preacher. N. Y., 1857; *Grundtvig N. F. S.* Christelige prædikener: Eller, Søndags-bog. Kbh., 1859–1860. 3 Bde; *Taylor N. W.* Lectures on the Moral Government of God. N. Y., 1859. 2 vol.; *Rosenius C. O.* Den där vinner. Stockh., 1899; Select Sermons of *George Whitefield.* N. Y., 1957; *Finney Ch.* Lectures on Revivals of Religion. Camb. (Mass.), 1960; *Мюррей Э.* Пребудьте во Мне. Мн., 1992; *Малан С.* У Креста на перепутье. Витебск, 1997; *Сперджен Ч.* Избр. проповеди. Bedford, 2000; *Франчук В.* Просила Россия дождя у Господа. К., 2001. Т. 1; *Комри А.* Азбука веры. Од., 2007; *Эдвардс Дж.* Религ. чувства. Пенза, 2009.

Лит.: *Lindhardt P. G.* Vækkelser og kirkelige retninger. Kbh., 1951; *Haavio A.* Suomen uskonnolliset liikkeet. Porvoo, 1965; *Kluit M. E.* Het protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten, 1815–1865. Amst., P., 1970; *Никифорова Б. З.* Особенности кризиса религии в США и нетрадиц. формы религиозности: АКД. М., 1977; *Bruce D.* And they all sang Hallelujah. Knoxville (Tenn.), 1981; *Morgan D.* The Great Awakening in Wales. L., 1988; *Allchin A. M.* N. F. S. Grundtvig: An Introd. to His Life and Work. Oxf., 1997; *Pettersson J.* En jämförande studie över den Schartau-präglade kristendomen: I dess ursprungliga gestalt och dess nutida återstod. Skärhamn, 1997; *Лихобабин В. П.* Традиции ривайвелизма в амер. протестантизме // Религии мира: Ежег. М., 1999. С. 260–305; *Furseth I.* A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780–1905. Lewiston, 2002; *Stewart K. J.* Restoring the Reformation: British Evangelicalism and the Francophone «Réveil'» 1816–1849. Eugene (Or.), 2006; *Strom J. e. a., ed.* Pietism in Germany and North America, 1680–1820. Fasnham etc., 2009; Религия и Церковь Швеции: От эпохи викингов до нач. XXI в. / Ред.: О. В. Чернышева. М., 2015.

О. В. Куропаткина

РИГВЕ́ДА — см. *Веды.*

РИГИ́Н [Регин; греч. Ῥηγίνος], архиеп. Констанции Кипрской, предстоятель *Кипрской Православной Церкви* (упом. в 431). Известен гл. обр. по актам III Вселенского Собора в Эфесе 431 г., на к-ром он возглавлял делегацию Церкви Кипра. Кроме Р. Кипр на Соборе представляли епископы Саприкий Пафосский (скончался во время Собора), Зинон Кирионский и Евагрий Солский. Р. утвердил все постановления Собора, поддержав партию свт. *Кирилла* Александрийского в осуждении *Нестория.* На 7-м деянии Собора 31 авг. (или 31 июля) 431 г. епископы Кипра (Р., Зинон Кирионский и Евагрий Солский) подали прошение Собору разобрать правомочность вмешательств в дела Кипрской Церкви со стороны архиепископской кафедры Антиохии. Из-за острого конфликта вокруг дела Нестория делегация Антиохийской Церкви на Соборе не присутствовала. В этих условиях Собор поддержал права Кипрской Церкви самостоятельно рукополагать епископов на острове (ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 120–122; ДВС. Т. 1. С. 397–400). Это постановление Вселенского Собора является окончательным признанием прав автокефалии Кипрской Православной Церкви.

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 2. Col. 1046–1047; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 875.

РИ́ЖСКАЯ ГРЕБЕНЩИКО́ВСКАЯ СТАРООБРЯ́ДЧЕСКАЯ ОБЩИ́НА (РГСО), крупнейшая общинав *Русской Древлеправославной церкви* (см. также *Поморцы*), одна из старейших в России и Балтии. Община первоначально принадлежала к федосеевскому согласию (см. *Федосеевцы*), с 60-х гг. XX в.— к поморскому согласию. С нач. XVIII в. прибалтийские земли были местом расселения старообрядцев, особенно значителен был приток сюда переселенцев с новгородско-псковских земель, где преобладали беспоповцы-федосеевцы. Город Рига вошел в состав Российской империи в 1710 г. (окончательно присоединен по Ништадтскому мирному договору в 1721). Успешное развитие предпринимательства и торговли, отмена внутренних таможенных границ (1753), уравнение в правах рус. торговцев и ремесленников с немецкими (1785), а также

ухудшение положения народных масс в России способствовали переселению русских в Ригу (в основном оброчных крестьян и беглых крепостных); в 1797 г. численность рус. населения Риги составляла 3460 чел. (*Заварина А. А.* Из прошлого рижских староверов // Рижский старообряд. сб. Рига, 2011. Вып. 1. С. 6–8, 15). В «Хронографе Литовском» (40–50-е гг. XIX в.) в записи под 1760 г. сказано: «Того же года в городе Риге устроися молитвенный храм древлеправославных християн» (Хронограф. 2011. С. 131). Моленная была построена на земле, принадлежавшей купцу 1-й гильдии С. Г. Дьяконову, в Московском форштадте; в 1793 г. домовладение было продано наследником Дьяконова Г. А. Паниным старообрядческой общине. Благословение на строительство староверческого храма в Риге было дано федосеевским наставником Федором Никифоровичем из Саманей, с ним же связано и становление общины. Послужив в Курляндии и Литве, в 1771 г. Федор Никифорович вернулся в Ригу и, по сообщению «Хронографа Литовского», в том же году скончался (Там же. С. 136). Несмотря на сообщение «Хронографа Литовского», кончину Федора Никифоровича следует датировать 1794 г. (см. обоснование даты: *Агеева Е. А.* Староверы Риги в док-тах ист. архивов Москвы, С.-Петербурга и Тарту // Рижский старообряд. сб. 2011. Вып. 2. С. 100–103; в лит-ре чаще встречается 1-я дата — 1771 г.). В противном случае следует предположить, что в Риге на протяжении четверти века было 2 наставника с одним и тем же именем. Два сохранившихся письма Федора Никифоровича из Риги 1791 г. свидетельствуют о его большом авторитете в федосеевской среде, он состоял в переписке с известным деятелем федосеевского согласия, настоятелем Покровско-Норской обители в *Стародубье* Петром Федоровым. В 10-х гг. XIX в. к Рижской общине имел отношение видный федосеевский наставник и писатель Я. В. Холин. На рубеже XVIII и XIX вв. в Риге возникли еще 2 староверческие моленные: «Новая» (Пушковская — по фамилии купца-основателя) во 2-м квартале Московского форштадта (1795) и моленная в С.-Петербургском форштадте в доме купца К. Г. Панина (1809). Эти общины признавали авторитет и главенство РГСО.

В 1798 и 1802 гг. моленная РГСО перестраивалась и расширялась, помимо богадельни со временем были созданы школа, больница, сиротские дома, существовавшие на пожертвования меценатов: купцов-старообрядцев Н. Артемьева, Б. Шелухина, Дьяконова — владельцев кожевенных заводов, И. Л. Хлебникова (владелец хлопчатобумажного производства) и заводчика Ф. Грязнова (чугунолитейное предприятие), а также Н. Иванова. В 1812 г., при приближении франц. армии, были сожжены предместья Риги, в т. ч. Московский форштадт. Вскоре на месте старых построек началось возведение каменных «рижской богоугодной больницы и храма Рожества Христова и Пречистыя Его Матере Успения». В предписании рижскому генерал-губернатору 1820 г. указывалось строго следить за местными федосеевцами, последним разрешалось исполнять обряды, но без «внешних оказательств». В 1-й трети XIX в. число старообрядцев, живших в Риге, выросло в 4 раза и в 1830 г. составило 7905 чел. (15,2% населения) (*Заварина А. А.* Русское население Латвии: (История поселения) // Русские в Латвии. 2003. С. 36). В 1829 г. в богадельне РГСО проживало 244 чел.

РГСО управлялась согласно «Правилам», разработанным в Преображенском богаделенном доме в Москве (см. *Преображенское кладбище*) (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 987. Л. 2 об.) и утвержденным собором, к-рый прошел в Рижской общине 13 авг. 1813 г. (Там же. Д. 1004. Л. 188–191). На нем также был избран церковный совет из 7 чел., 1-м председателем к-рого стал начальник Покровско-Норской обители Холин (председатель церковного совета в 1813–1815). Созданные на основе «Рижских статей» 1813 г. «Правила для управления богадельни, больницы, сиротского отделения и школы рижского старообрядческого общества» были утверждены рижским генерал-губернатором Ф. О. Паулуччи («Правила Паулуччи» — РГИА. Ф. 1284. Оп. 195 (1827 г.). Ед. хр. 38) и посланы 4 апр. 1827 г. в С.-Петербург в Департамент исполнительной полиции МВД. Этот объемный нормативный акт, детально регламентировавший все стороны жизни рижского старообрядчества, представлял собой беспрецедентный для России нормативный документ, который обеспечивал законное существование крупной старообрядческой общины.

Считается, что община получила название по фамилии митавского купца А. П. Гребенщикова, жертвовавшего на ее благоустройство. Это неверно. В имп. указе от 19 апр. 1833 г. предписывалось: «Богадельню и больницу в Московском предместье в Риге наименовать Гребеншиковскими (так! через «ша».— *Авт.*), т. к. дача, принадлежащая сим заведениям, называется Гризенберг, или Гребеншикова» (цит. по: *Гусев И.* Еще раз о названии Гребенщиковской общины // Меч духовный. 2003. № 8 (Май/июнь). С. 5; имение Гризенберг община приобрела в нач. XIX в.). Предписание сделано в целях борьбы с расколом: как запрет на употребление церковного названия общины — Успенская.

Новый период в истории РГСО, связанный с ужесточением правительственной политики в отношении старообрядцев, начался в 30-х гг. XIX в. В этот период под давлением внешних обстоятельств община отказалась от крайних позиций федосеевского учения, в религ. практику вошли главные установления поморцев — моление за царя и постепенное признание бессвященнословного брака (см. в ст. *Брак*); этот период породил устойчивое наименование общины «рижскими федосеевцами». Вероятно, лояльное отношение к молению за царя имело место в РГСО и ранее. В послании ярославских федосеевцев московским 1814 г. сообщается, что Холин «в Риге установил молить Бога за власть» (цит. по: *Мальцев.* 2006. С. 362). На Варковском соборе прибалтийских беспоповцев в 1832 г. было утверждено признание брака, влияние федосеевского взгляда на брак проявилось в декларации на соборе допустимости брака «по слабости человеческой» и в запрете супругам присутствовать на общем богослужении. Однако во 2-й пол. XIX в. брачным прихожанам РГСО разрешили участвовать в общей молитве в храме и в исповеди, в конце этого периода брачных стали допускать и на клирос. Из федосеевских обычаев в РГСО сохранялись наонное пение (см. в ст. *Истинноречие*), деление помещения храма на мужскую и женскую части, требование безбрачия для наставников.

Отдаленность от центра и особенности Лифляндской губ. не помогли

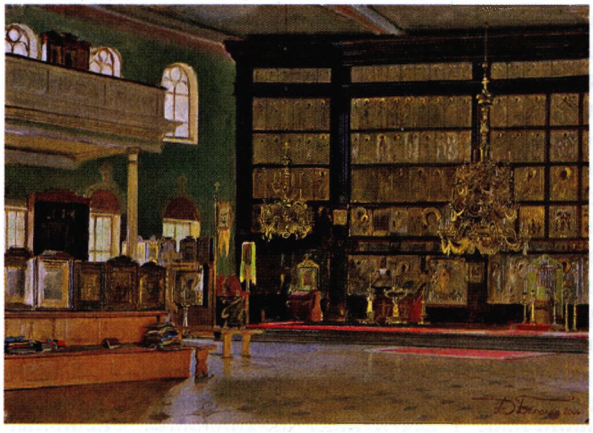
рижским старообрядцам избежать репрессий. Поводом для начала наступления на рижских староверов стала публикация в 1829 г. советом Рижского старообрядческого общества отчета о деятельности за 1826–1829 гг. («Отчет состояния и управления богадельни, больницы, сиротского отделения, школы и дачи Гризинберг...»), что было предусмотрено «Правилами Паулуччи». По данному поводу в Министерстве внутренних дел были заведены 3 дела, тянувшиеся с 1830 по 1839 г. и представлявшие собой реализацию имп. повеления 1831 г.: «а) воспретить печатание отчета о действиях рижских раскольников, т. к. сие неприлично и противно уставу о цензуре; б) решить, как удобнее уничтожить Правила для управления богадельни, сиротского отделения и школы общества и подчинить раскольничье учреждение общим государственным постановлениям» (цит. по: *Пивоварова Н. В.* Рижские староверы в 1-й пол. XIX в.: (По мат-лам РГИА) // Рижский старообряд. сб. 2011. Вып. 2. С. 89–98). В 1833 г. «Правила Паулуччи» были отменены, богаделенные заведения РГСО лишились самостоятельного управления и поступили в ведение Лифляндского приказа общественного призрения. В 1834 г. у РГСО отобрали метрические книги, браки староверов стали считаться незаконными. В 1843 г. была закрыта Панинская моленная в С.-Петербургском форштадте, «Новая» (Пушковская) моленная в 1836 г. обращена в единоверческую церковь. В 1844 г. староверам была запрещена запись в купеческие гильдии, со всеми вытекающими имущественными и сословными ограничениями, что побудило часть купечества перейти в *единоверие*. В 1847 г. в Риге был учрежден Секретный совещательный комитет по делам раскола и сектантства. В апр. 1859 г. была сделана попытка закрыть моленную РГСО, которая не удалась из-за решительных действий старообрядцев. К месту событий прибыли войска во главе с рижским генерал-губернатором светлейшим кн. Италийским А. А. Суворовым (внуком генералиссимуса кн. А. В. Суворова), однако приказу открыть ворота староверы не подчинились, войска отступили.

В правление имп. *Александра II Николаевича* правительственная политика в отношении старообрядцев смягчилась. Статистические материалы показывают непрерывный рост численности рижских староверов во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Главный контингент рус. населения в Риге составляли выходцы из Тверской, Ярославской, Смоленской, Псковской и Витебской губерний. Основная масса староверов в это время принадлежала к мещанскому и рабочему сословию (*Заварина А. А.* Из прошлого рижских староверов // Рижский старообряд. сб. 2011. Вып. 1. С. 10–13). В 1863 г. Ригу посетил Н. С. *Лесков*, оставивший ценные свидетельства о РГСО. Лесков писал: «Рижская община... сохранила до сих пор свое отдельное хозяйственное самоуправление, имеет благолепную молельню с четырьмя «духовными отцами», хором обученных крюковому пению певчих, больницею, домом для призрения дряхлых и общественною подгородной мызою Гризенберг. Но открыто существовавшую до 1829 года школу рижская община утратила. С этого времени она и обходится только секретными школами, устроенными в частных домах и существующими под великим страхом и великою данью у местной полиции» (*Лесков Н. С.* О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам // *Он же*. ПСС. В 30 т. М., 1996. Т. 3. С. 386–387). Усилия руководителей общины, поддержанные Лесковым, были направлены на восстановление легальной школы. 27 нояб. 1862 г. лифляндскому гражданскому губернатору А. А. Эттингену было передано прошение об учреждении при РГСО сиротского дома на 50 детей с уч-щем, прошение результата не имело. Школа открылась 17 сент. 1873 г. В архиве Лескова сохранился документ 1879 г., подводящий итоги 6-летней работы школы (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Д. 418). В 1886 г. рижские старообрядцы провели перестройку 2-этажного здания богадельни и молитвенного дома в РГСО, построили новый корпус для жен. богадельни на 220 чел. Тогда же над зданием моленной был надстроен 4-й этаж, в моленной устроен 6-ярусный иконостас.

После открытия в 1889 г. при Рижской ДС епархиальной миссионерской б-ки в Риге стали проводиться беседы со староверами, для ведения к-рых Рижский и Митавский еп. *Арсений (Брянцев)* пригласил миссионеров иером. Арсения (Алексеева) и прот. Ксенофонта Крючкова. В 1889–1890 гг. прошли 132 собеседования в рижском кафедральном соборе, но, как отмечали современники, эти беседы в основном способствовали укреплению веры православных и сплочению рижских староверов (*Гаврилин А. В.* Собеседования синодальных миссионеров с рижскими староверами в 1889–1890 гг. // Латвийские староверы. 2014. С. 86).

Перелом в положении старообрядчества произошел в 1905–1906 гг., когда законодательство уравняло его с др. исповеданиями, что обеспечило РГСО новые, более благоприятные условия развития. 1 нояб. 1907 г. община была зарегистрирована губ. правлением, 7 дек. 1908 г. общим собранием был утвержден устав, детально регламентировавший религиозную, хозяйственную и благотворительную жизнь РГСО. В 1900 г. при РГСО было создано Об-во по воспитанию бедных детей, в 1908 г. основано «Взаимно-вспомогательное, благотворительное и просветительское общество старообрядцев в г. Риге», преобразованное затем в Старообрядческое об-во Латвии. К нач. XX в. храмовый ансамбль общины приобрел совр. вид: была завершена перестройка богадельни и моленной (1883–1888, архитекторы Я. Ф. Бауманис и Р. Г. Шмелинг), возведена колокольня (1906, архит. А. Р. Шмелинг). Интерьер храма был значительно изменен: по проекту Бауманиса был выполнен дубовый

Моленная в честь Успения Пресв. Богородицы Гребенщиковской общины в Риге. Фотография. Нач. XX в.



Интерьер моленной в честь Успения Пресв. Богородицы Гребенщиковской общины. Худож. Д. А. Белюкин. 2006 г.

7-ярусный иконостас, почти полностью скрытый под серебряными окладами икон. Иконостас содержит ряд редких икон XVI–XVII вв. Соборная моленная с просторными хорами вмещала одновременно до 5 тыс. чел. В годы первой мировой войны из РГСО были эвакуированы и хранились на Преображенском кладбище в Москве 27 ящиков с иконами, ризами и церковной утварью, они были возвращены в Ригу в 1921 г. (*Козлов В. Ф.* Москва старообрядческая: История. Культура. Святыни. М., 2011. С. 317).

В нач. XX в., особенно после принятия Устава РГСО, в среде рижских староверов стало утверждаться самоназвание «поморцы». Хотя община не была представлена офиц. делегацией на I Всероссийском соборе христиан-поморцев, приемлющих брак (1–11 мая 1909), представители общины принимали участие в работе собора. Осознание принадлежности к поморцам среди рижских староверов окончательно сформировалось, видимо, к 60-м гг. XX в.

В нач. 20-х гг. XX в. РГСО оказалась в тяжелом экономическом положении. В это время старообрядцы стали получать финансовую помощь от Латвийского гос-ва, им были выделены участки земли из гос. фонда, был зафиксирован юридический статус сторонников старой веры. У старообрядцев появилась возможность уделять большое внимание просвещению и образованию. Сохранение традиций и развитие рус. культуры в Латвии на рубеже 20-х и 30-х гг. XX в. тесно связаны с деятельностью члена совета РГСО И. Н. *Заволоко,* исследователя старообрядчества, археографа, просветителя и педагога, автора более 150 публикаций, руководителя Кружка ревнителей русской старины, редактора ж. «Родная старина» (1928–1933). РГСО оставалась ведущим духовным центром старообрядцев за пределами СССР, она поддерживала тесные связи с общинами в Прибалтике и Германии. В 1927–1931 гг. в Даугавпилсе издавался старообрядческий церковный календарь, в 1932 г. издание перемещилось в Ригу, в 1935–1939 гг. редактором «Древлеправославного старообрядческого календаря» являлся Заволоко. В Риге также выходил старообрядческий ж. «Наставник». С РГСО был тесно связан ряд политических и религиозно-общественных деятелей Латвии: купец и благотворитель, почетный гражданин Риги А. Е. Трифонов (1851–1937), член учредительного собрания и 1-й председатель Центрального комитета по делам старообрядцев Латвии Ф. С. Павлов (1872–1933), профессор и депутат сейма Латвии И. Ф. Юпатов (1865–1944). В Риге прошли Вселатвийские съезды старообрядческих вероучителей (1931, 1935). В сент. 1939 г. планировалось проведение I съезда (собора) староверов стран Балтии и Польши (не состоялся).

После 5 авг. 1940 г. на территории Латвии действовало советское законодательство. Вся общественная и просветительская деятельность РГСО прекратилась. Многие деятели были репрессированы. В июне 1941 г. в ссылке погиб председатель совета РГСО В. Г. Кудрячёв. 17 лет провел в заключении и ссылке Заволоко. Во время *Великой Отечественной войны* актом гражданского мужества стало захоронение старообрядцами на рижском Ивановском кладбище, относившемся к РГСО, останков советских солдат, погибших при обороне Риги в июне—июле 1941 г., и установление в 1942 г. на их могиле гранитного памятника с изображением Голгофского креста и надписью: «От Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины павшим воинам в боях под Ригой в июле 1941 г. Сотвори им, Господи, вечную память».

РГСО была зарегистрирована советскими властями в 1947 г. Уполномоченный Совета по делам религий писал в отчетах, что в праздники в моленной собирается до тысячи человек, община имеет каменное специальное здание, два 4-этажных дома под одной крышей с храмом (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 4. Т. 2. Д. 290. Ч. 1. Л. 1). РГСО на протяжении советского периода была наиболее влиятельной и крупнейшей в мире орг-цией беспоповцев. В 60-х гг. XX в. РГСО окончательно присоединилась к поморскому согласию (ныне Древлеправославная Поморская церковь (ДПЦ)). Совместно с Высшим старообрядческим советом в Литовской ССР, московской поморской и московской Преображенской общинами РГСО участвовала в издании в 1954–1994 гг. «Старообрядческого поморского церковного календаря». В 1960 г. община торжественно отмечала 200-летие своего храма, в связи с чем был выполнен вручную фотоальбом «Рижская Гребенщиковская старообрядческая община. 1760–1960», к-рый подносился особо уважаемым деятелям староверия, в частности председателям московской Преображенской общины М. С. Сергееву и М. И. *Чуванову.* Альбом включал 81 проаннотированную фотографию; в него помимо фотографий храма, церковных интерьеров, попечителей, наставников и причетников общины вошли фотовоспроизведения храмовых икон и рукописей из книжницы РГСО. Ценные сведения о внутренней жизни РГСО в 1960–1970 гг. сохранила переписка Заволоко с Чувановым (*Юхименко Е. М.* 25 лет эпистолярного общения И. Н. Заволоко и М. И. Чуванова (1959–1983). М., 2019).

По решению съезда старообрядцев, на к-ром был избран Центральный совет ДПЦ Латвии (в 1989–1994, 1997–2002 председателем совета являлся старший наставник РГСО И. И. Миролюбов), в окт. 1989 г. при РГСО было создано 1-е в СССР ДУ с 2-летним сроком обучения. В нач. 90-х гг. XX в. при общине открылась воскресная школа, началось издание ж. «Златоструй», газ. «Поморский вестник». После восстановления Латвийского гос-ва в 1992 г. был принят закон, согласно которому РГСО и другие религиозные организации Латвии получили права на землю, строения, имущество, принадлежавшие им до 21 июля 1940 г. В наст. время РГСО является од-

ним из крупнейших землевладельцев в Латвии.

В сер. 90-х гг. XX в. в РГСО возник конфликт, затронувший все старообрядческое сообщество Латвии. Недовольство прихожан вызвала деятельность председателя совета общины А. Ф. Каратаева (с 1988), который, используя имущество общины, развернул предпринимательскую деятельность, нанесшую материальный и моральный ущерб РГСО. На собрании членов общины в февр. 1995 г. был избран новый состав совета общины, восстановлен устав 1908 г. Хотя положение в общине нормализовалось (председателем ее совета вскоре был избран И. И. Иванов), раскол проник и в Центральный совет ДПЦ Латвии, в наст. время РГСО и еще 5 поморских общин не входят в состав ДПЦ Латвии. Новый конфликт возник в РГСО в связи со стремлением старшего наставника Миролюбова восстановить священство и совершение всех церковных таинств, что не получило поддержки у большинства членов общины (за поддержание контактов с РПЦ Миролюбов 17 сент. 2001 был отлучен от ДПЦ, в наст. время является священнослужителем (протоиереем) Русской Церкви).

В наст. время храмовый ансамбль РГСО, являющийся памятником архитектуры гос. значения, включает в себя: главный храм, малый храм, где совершают отпевание, «трапезную» с иконостасом, в которой проводятся богослужения и проходят трапезы участников старообрядческих соборов, съездов, конференций. В этом же здании расположены кельи наставников, помещения для причетников, крестильня. В здании сохранились оригинальные детали интерьера — киоты икон, старинные паникадила и лампады, скамьи, массивные двери с деревянными ручками, мощеные полы, столы и шкафы в канцелярии, изразцовые печи, газовые фонари при входах, ступени и ограждения лестниц. В 1999 г. была отремонтирована колокольня и обновлено золочение купола. Специальное помещение выделено для общедоступной б-ки, в ее фондах находится более 6 тыс. книг, старообрядческие периодические издания. Рядом с б-кой расположена книжница и музей И. Н. Заволоко. Неск. помещений занимает детская воскресная школа. В здании расположены швейная и свечная мастерские, обеспечивающие своей продукцией старообрядческие общины Латвии. В 2000-х гг. при РГСО существовала медно-литейная мастерская.

В наст. время у общины 3 духовных наставника, более 15 причетников; духовные наставники и причетники общины окормляют староверческие сообщества Латвии, не имеющие постоянных наставников. В РГСО служили авторитетные и образованные наставники, выдающиеся деятели поморского согласия: И. У. *Ваконья,* Л. С. Мурников, М. А. Власов, И. В. Дорофеев, П. Ф. Фаддеев, Л. С. Михайлов, Г. М. Подгурский и др. На протяжении всего существования община обладала большим, хорошо подготовленным хором, через школу к-рого прошли мн. наставники старообрядческих общин в Прибалтике. До 2-й пол. XX в. в хоре состояли только мужчины, в наст. время на клирос допускаются также девушки.

РГСО ведет активную издательскую деятельность, организует научные конференции. При общине действует издательский отдел, оборудована единственная в странах Балтии и Польши староверческая типография. Благодаря этому периодически издаются ж. «Наставник», посвященный церковно-каноническим вопросам, духовно-просветительские сборники «Лествица», церковные календари, молитвословы, жития святых, учебная и методическая лит-ра, книги по истории староверия. Проводится конкурс исследовательских работ им. И. Н. Заволоко. При общине имеется иконописная мастерская. В 2006 г. на базе РГСО открылось Гребенщиковское ДУ ДПЦ Латвии, община оказывает уч-щу финансовую и образовательную поддержку. Община помогает нуждающимся прихожанам, на территории храмового ансамбля оборудована небольшая богадельня. 30 марта 2012 г. зарегистрировано Молодежное братство при РГСО, проводящее большую работу по сохранению традиций древнего пения, по организации вселатв. слетов древлеправосл. молодежи, по оказанию помощи нуждающимся.

Е. А. Агеева, Е. М. Юхименко

РГСО — культурный центр старообрядчества. Община имеет богатейшее собрание икон (ок. 2 тыс.), древних рукописных и печатных книг. Бóльшая часть икон была привезена староверами из Новгородской, Псковской, отчасти Тверской и Московской губерний; возможно, какие-то образа были написаны уже на месте выходцами с указанных земель. Единственное на сегодняшний день описание наиболее интересных в иконографическом и художественном отношении икон РГСО было сделано известными историками искусства кон. XIX — нач. XX в. М. И., В. И. и А. И. Успенскими. Ученые отметили, что «в молельне федосеевцев громадное количество икон... есть иконы редкие по сюжету или композиции и по художественности письма» (*Успенские М., В. и А. И.* Очерк церковных древностей города Риги // Тр. 10-го Археол. съезда в Риге 1896 г. М., 1900. Т. 3. С. 161). Были описаны 45 памятников, некоторые из них можно увидеть на фотографиях, вошедших в юбилейный фотоальбом 1960 г. Свидетельством духовной связи с *Выголексинским общежительством,* ранняя история к-рого почиталась всеми беспоповскими согласиями, может служить наличие в РГСО 2 икон «Образ всех российских чудотворцев», иконография этой композиции была создана выговским иконописцем Даниилом Матвеевым в 30-х гг. XVIII в. (*Юхименко Е. М.* Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 169). Иконное собрание РГСО, отдельные памятники из к-рого публиковались в старообрядческой печати, остается практически не изученным.

Б-ка РГСО по описи 1958 г. насчитывала ок. 150 рукописных и 300 старопечатных книг. В книжницу поступали как отдельные книги, так и целые собрания от наставников и прихожан: Михайлова, Д. Н. Першина, Дорофеева, Заволоко и др. Первый краткий обзор книжного собрания РГСО был сделан В. И. *Малышевым,* побывавшим в Риге в 1945–1946 гг.; ученый отметил наличие 80 рукописей и более 200 старопечатных книг (*Малышев В. И.* Заметки о рукописных собраниях Ленинграда, Черновиц, Риги, Двинска и др. городов // ТОДРЛ. 1949. Т. 7. С. 465–466). Из числа ранних рукописей названы Торжественник и Пролог (сент.—февр.) нач. XV в., Сборник слов и посланий прп. *Максима Грека* сер. XVI в. (при позднейшем изучении оказался одним из 3 прижизненных списков Иосафатовского собрания сочинений прп.

Максима Грека), Жития св. князей Бориса и Глеба, Александра Невского XVI в. Из названных первые 3 ценнейшие рукописи, имеющие новгородско-псковское происхождение, ныне входят в собрание РГСО в БАН. В 1933 г. Заволоко обнаружил в книжнице РГСО 2-й (из известных) список XVI в. «Слова о погибели Русской земли» — лит. произведения XIII в. (в 1964 передан в ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН).

Осознавая большую культурную ценность древних памятников, РГСО неоднократно передавала их в дар гос. учреждениям: в 1976 г. наставник общины Михайлов подарил Музею им. Андрея Рублёва икону «Богоматерь Одигитрия» XV в., в 1977 г. РГСО передала в Б-ку АН СССР 14 рукописных книг (описание см.: *Бубнов Н. Ю.* Рукописи из собрания Рижской Гребенщиковской общины в Библиотеке АН СССР // Книжное дело в России в XVII–XIX вв. Л., 1980. С. 97–104).

При общине в 1-й трети XIX в. существовали мастерские, в т. ч. иконописная и мастерская по производству свечей, велась переписка книг. Удалось установить несколько имен иконописцев, работавших в Риге в кон. XVIII–XIX в.: И. Г. Шелухин, П. А. Новгородцев, Ф. А. Мызников, Г. И. Иванов, Д. Н. Поляков (*Морозова Н. А.* Рижский иконописный центр: (Попытка реконструкции) // Рижский старообряд. сб. 2011. Вып. 2. С. 44–53). В кон. 1928 г. по инициативе иконописца П. М. Софронова (1898–1973) и других членов Кружка ревнителей русской старины при РГСО была организована иконописная мастерская, работа в которой велась по 2 направлениям: реставрация древних памятников и изучение и возрождение древнерус. иконописных традиций. Возобновившееся при РГСО иконописание развилось прежде всего из причудской школы иконописца Г. Е. Фролова, учениками которого являлись Софронов и Е. Е. Кекишев (1892–1965). Руководивший мастерской при РГСО Софронов в 1928–1930 гг. преподавал также на курсах иконописного мастерства, к-рые посещали не только старообрядцы: художники Ю. Г. Рыковский, Е. Е. Климов, юрист проф. В. И. Синайский, иконописец Т. В. Косинская. В мастерской при РГСО профессиональные навыки получил К. А. Павлов, в нач. 30-х гг. XX в. открывший собственную иконописную мастерскую при Кружке ревнителей русской старины. В 30-х гг. Павлов прочитал 2 курса лекций по иконописанию в воскресной школе для детей и взрослых при РГСО, подготовил к печати обширное пособие по иконописи. В 1958 г., во время реставрации храма РГСО, он написал на потолке большой образ Господа Вседержителя. В 50-х гг. XX в. для иконописных работ в Ригу приезжал Кекишев. Под его руководством постигал основы мастерства переехавший в Ригу С. Т. Быкадоров (1922–2011), к-рый впосл. писал иконы, в т. ч. для старообрядческих храмов, включая храм РГСО, активно занимался реставрацией икон и фресок. В реставрации икон РГСО в 50-х гг. XX в. принимал участие реставратор Гос. Эрмитажа и иконописец Ф. А Каликин.

Е. М. Юхименко

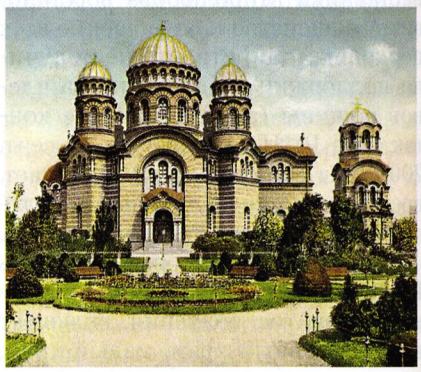
Арх.: РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Д. 339, 418; ИАЭ (Тарту). Ф. 291. Оп. 8. Д. 1871; РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 987. Л. 2 об.; Д. 1004. Л. 188–191; РГИА. Ф. 1284. Оп. 195 – 1827 г. Ед. хр. 38; Ф. 1. Оп. 10. Д. 136.

Ист.: Устав Рижской Гребенщиковской общины старообрядцев беспоповщинского согласия (толка). Рига, 1909; Документы о правовом статусе староверов Риги в 1-й пол. XIX в. / Публ. Т. Д. Фейгмане // Рижский старообряд. сб. Рига, 2011. Вып. 1. С. 65–380; Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства. Вильнюс, 2011.

Лит.: *Чешихин Е. П.* Сб. мат-лов и статей по истории Прибалтийского края. Рига, 1876–1882. 4 вып.; *Волович А. И.* История староверия в Прибалтийском крае // Родная старина. 1927, пробный номер; *Заволоко И. Н.* О старообрядцах г. Риги. Рига, 1933; *Заварина А. А.* Русское население Вост. Латвии во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Рига, 1986; *она же.* Латгальские староверы: Ист.-этногр. очерки разных лет. Рига, 2019; Русские в Латвии. Рига, 2003. (Вып. 3): Из истории и культуры староверия; *Барановский В., Поташенко Г.* Саманский Феодор Никифорович // *Они же.* Староверие Балтии и Польши: Кр. ист. биогр. словарь. Вильнюс, 2005. С. 343; *Мальцев А. И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — нач. XIX в.: Проблема взаимоотношений. Новосиб., 2006; *Лесков Н. С.* Иродова работа. СПб., 2010; *Подмазов А. А.* Рижские староверы. Рига, 2010; Рижский старообрядческий сб.: Мат-лы по истории староверия. Рига, 2011. Вып. 1, 2; Латвийские староверы: Ист. опыт сохранения идентичности: Сб. ст. Рига, 2014.

Е. А. Агеева, Е. М. Юхименко

РИ́ЖСКАЯ И ЛАТВИ́ЙСКАЯ ЕПА́РХИЯ *Латвийской Православной Церкви* (ЛПЦ), образована в 1850 г.; в 1850–1921 гг. именовалась Рижской и Митавской, с 1944 г. имеет совр. название. Епархия включает республиканские города Ригу, Валмиеру, Вентспилс, Лиепаю, Елгаву, Юрмалу, а также Адажский, Айзкраукльский, Айзпутский, Алойский, Алсунгский, Алуксненский, Аматский, Апский, Ауцский, Бабитский, Балдонский, Бауский, Беверинский, Броценский, Буртниекский, Вайнёдский, Валкский, Вентспилсский, Вецпиебалгский, Вецумниекский, Гаркалнский, Гробинский, Добельский, Дундагский, Дурбский, Елгавский, Иецавский, Икшкильский, Инчукалнский, Кандавский, Кегумский, Кекавский, Кокнесский, Коценский, Кримулдский, Кулдигский, Лигатненский, Лиелвардский, Лимбажский, Мазсалацский, Малпилсский, Марупский, Мерсрагский, Наукшенский, Неретский, Ницский, Огрский, Озолниекский, Олайнский, Павилостский, Паргауйский, Плявинский, Приекульский (в Видземе), Приекульский (в Курземе), Раунский, Ройский, Ропажский, Рундальский, Руйиенский, Руцавский, Салас-



Кафедральный собор в честь Рождества Христова в Риге. 1876–1884 гг. Архит. Р. А. Пфлуг. Фотография. Нач. XX в.

пилсский, Салацгривский, Салдусский, Саулкрастский, Сейский, Сигулдский, Скриверский, Скрундский, Смилтенский, Стопинский, Стренчский, Талсинский, Терветский, Тукумсский, Царникавский, Цесисский, Энгурский, Яунелгавский, Яунпиебалгский, Яунпилсский края *Латвии.* Р. и Л. е. разделена на 3 благочиннических округа: Рижский, Лиепайский и Валмиерский. Кафедральный город — Рига, кафедральный собор — в честь Рождества Христова в Риге. Правящий архиерей — митр. Рижский и всея Латвии *Александр* (*Кудряшов;* с 27 окт. 1990 в сане епископа, с 25 февр. 1994 в сане архиепископа, с 25 февр. 2002 в сане митрополита). К 1 июля 2020 г. в епархии действовали *рижский Сергиев во имя Святой Троицы женский мо-*

настырь с Преображенской пуст. и 63 прихода; в клире епархии состояли 64 священника и 22 диакона. При Синоде ЛПЦ работают отделы: архитектурно-иконописный богослужебный, издательский, миссионерский, межконфессиональный, по канонизации святых, по делам молодежи, по делам мон-рей и монашеству, образования и катехизации, паломнический, протокольный, социальный (занимается в т. ч. духовным окормлением заключенных), юридический.

Э. П. Р.

Учреждение епархии и начальный период. В 1836–1850 гг. существовало полусамостоятельное *Рижское викариатство* Псковской и Лифляндской епархии (см. *Псковская и Порховская епархия*), территория которого включала совр. Латвию и Юж. Эстонию. Викарный Рижский еп. *Платон (Городецкий)* продолжил действия своего предшественника еп. св. *Филарета (Гумилевского)* по преобразованию Рижского вик-ства в самостоятельную епархию. 1 марта 1850 г. имп. *Николай I Павлович* утвердил доклад Синода о преобразовании вик-ства в самостоятельную Рижскую и Митавскую епархию в пределах Лифляндской и Курляндской губерний с включением 9 приходов из Полоцкой епархии (в последней оставалась бóльшая часть Латгалии), епархия была определена как второклассная (после *Варшавской епархии*). 11 марта 1850 г. еп. Платон был утвержден правящим епископом Рижским и Митавским и управляющим Псковской епархией с титулом «Псковский и Порховский» (управление Псковской епархией Синод поручил ему 27 июня 1849). 21 апр. того же года он был возведен в сан архиепископа. Торжественное открытие Рижской епархии состоялось 1 июля 1850 г., в тот же день Рижское духовное правление было преобразовано в консисторию. По ходатайству архиеп. Платона 1 сент. того же года на Б. Замковой ул. (совр. ул. Пилс) в Риге был приобретен и через 3 года перестроен дом для консистории. Капитальный ремонт архиерейского дома требовался уже в 1849 г., но хозяйственное управление Синода выделило на эту цель 15 тыс. р. только в 1854 г. Архиеп. Платон просил на содержание епархии 25 тыс. р. в год, Синод выделил 17 731 р.

Рижская епархия, на территории к-рой проживало 146 183 православных (в т. ч. 9749 чел. в Риге), была разделена на 11 благочиний с центрами в Риге (городе и уезде), современных Елгаве, Цесисе, Валмиере, Илуксте, Тарту, Вильянди, Пярну, Выру и Курессаари. К моменту образования епархии в ней было 117 церквей (в т. ч. собор и 108 приходских храмов) и муж. Илукстский мон-рь (заштатный якобштадтский Духосошественский мужской монастырь (см. *Екабпилсский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов мужской монастырь*) был обращен в приход «по крайней бедности» 30 апр. 1817). При церквах служили 115 священников (в т. ч. 4 протоиерея), 21 диакон, 226 псаломщиков. Действовало 28 церковноприходских школ, на аренду помещений под них с 1850 г. выделялась 1 тыс. р. В 1851 г. в Лифляндской губ. было 74,2 тыс. правосл. мужчин и 67 903 правосл. женщины (в Курляндии — 4,7 тыс. мужчин и 3370 женщин).

Лифляндским генерал-губернатором в 1848–1861 гг. служил кн. А. А. Суворов, отличавшийся пронем. симпатиями, он не препятствовал открытию епархии, однако при нем не поощрялся прием в духовные учебные заведения латышей и эстонцев. Лютеран. нем. меньшинство, занимавшее в регионе господствовавшее положение и оказывавшее влияние на латыш. и эст. население, рассматривало образование правосл. епархии как вмешательство во внутренние дела края. Появление значительного числа правосл. священнослужителей нарушало монополию помещиков и пасторов на управление крестьянами, к которым правосл. клирики, небогатые и менее образованные, чем лютеранские, были более приближены по образу жизни. Реакцией на переход латышей и эстонцев в Православие стали жесткие меры экономического принуждения со стороны местных властей (рост податей для православных, ограничения в землевладении), вызывавшие разорение мн. новообращенных. Землевладельцы-лютеране препятствовали выделению участков под правосл. церкви, школы и кладбища. Давление со стороны местных элит в Лифляндии привело архиеп. Платона к решению в 1855 г. обратиться в Синод с прошением об освобождении от управления Рижской епархией. Однако Синод оставил его в Риге, освободив от управления Псковской кафедрой (15 апр. 1856).

Мн. новообращенные крестьяне подпадали под лютеран. влияние: в отсутствие возможности посещать отдаленные правосл. церкви посещали кирхи, имели дома мало икон, работая на лютеран, не могли соблюдать многодневные посты (постились лишь неск. дней перед причастием 2–3 раза в год). С целью противостояния инославному влиянию и для развития правосл. просвещения архиеп. Платон уделял особое внимание распространению книг о правосл. вере и почитании икон, а также устройству б-к. В 1850 г. начал работу переводческий комитет, который занимался изданием Свящ. Писания и катехизисов на эстонском и латышском языках, переводом богослужебных книг (Требника и др.), распространением ж. «Училище благочестия» (выходил на местных языках в 1857–1867).

Помимо распространения правосл. просвещения архиеп. Платон добивался улучшения экономического

и правового положения правосл. латышских и эстонских крестьян, полагая, что причиной уклонения в лютеранство является в первую очередь «унизительное» материальное положение православных в сравнении с лютеранами. С 1849 г. архиерей безуспешно ходатайствовал о Высочайшем повелении отводить новообращенным крестьянам земли в казенных имениях (это предложение поддерживал министр гос. имущества гр. П. Д. Киселёв). Архиеп. Платон предлагал также устроить крестьянские об-ва, ввести должность уездных фискалов для защиты интересов крестьян, упразднить мызную полицию, открыть церковные попечительства, ввести в делопроизводство местные языки, выделить средства на храмостроительство.

1 окт. 1851 г. архиеп. Платон за счет дополнения высшими классами преобразовал Рижское латышско-эстонское ДУ в семинарию (1-й выпуск состоялся в 1855). Семинария, существовавшая до 1879 г. в наемном здании, стала 1-м учебным заведением, доступным для выходцев из латышского и эстонского крестьянства. Для неимущих учащихся было учреждено 120 казенных стипендий, наиболее способных направляли на учебу в духовные академии. В учебный курс было введено преподавание латышского, эстонского и нем. языков, открыт причетнический класс. Преподаватели Рижской ДС получали повышенное жалованье, что позволяло набирать их на конкурсной основе. Ректором семинарии в 1856–1858 гг. являлся архим. *Никанор (Бровкович)*. Архиеп. Платон почти ежегодно совершал обозрения Рижского викариатства, позднее епархии (напр., в июне 1864 посетил 78 приходов). Во время посещения одной из волостных школ он обратил внимание на способности ученика А. Г. Закиса (впосл. 1-й правосл. архиерей-латыш еп. Александр), к-рого рекомендовал к поступлению в Рижскую ДС (1849) и для принятия в духовное звание (1851). Миссионерская деятельность архиеп. Платона касалась преимущественно старообрядцев-*федосеевцев*. В Рижской ДС был открыт отдельный класс для изучения старообрядчества и противодействия ему. За время управления Рижской епархией архиеп. Платон присоединил к Православию 2,6 тыс. старообрядцев и основал 4 единоверческих (см. *Единоверие*) прихода.

В 1850 г. были приняты Правила для православных народных школ в прибалтийских губерниях, по которым помимо приходских открывались вспомогательные школы, находившиеся на содержании крестьян. В 1851 г. в 69 приходских школах Лифляндии обучался 1681 чел. Число школ росло медленнее, чем число учащихся (в 1857 — 246 школ и 6573 учащихся, в 1858 — 253 школы и 7543 учащихся, в 1859 — 258 школ и 8077 учащихся). К 1867 г. число школ в епархии выросло до 359, число учащихся — до 9,5 тыс. чел.; был образован особый школьный капитал. Обучение в правосл. школах обходилось дешевле, чем в лютеранских, что привлекало в них в т. ч. детей из лютеран. семей.

В 1851 г. архиеп. Платон учредил Об-во вспомоществования бедным духовного звания (за пожертвование в пользу об-ва 1 тыс. р. 16 февр. 1853 ему было преподано благословение Синода), был открыт Вдовий дом для вдов и сирот духовенства, создана эмеритальная касса. Архиерей повысил роль благочинных, добился увеличения годового казенного жалованья рус. священникам с 300 до 550 р., до 650 р.— эстонским и латышским священникам. 9 авг. 1856 г. ему было объявлено Высочайшее благоволение за успешные труды в Рижском попечительном о тюрьмах комитете. Архиерей был одним из инициаторов создания 9 сент. 1863 г. Рижского благотворительного об-ва для призрения русских бедных, к-рое открыло приют на 70 детей (1864). В 1874 г. приют назвали Мариинским в честь вел. княж. Марии Александровны. В 1893 г. при нем была построена Скорбященская ц. (архит. А. П. Кизельбаш; снесена в 1969).

Церковное строительство в 50-х гг. XIX в. не отличалось интенсивностью в связи с нехваткой средств, в большинстве приходов службы совершались в неприспособленных помещениях. 19 сент. 1850 г. датированы составленные в Главном управлении путей сообщения и публичных зданий проекты и сметы на постройку деревянных церквей в Лифляндии: на 300 чел. (в городах) и на 250 чел. (в мызах) (EAA (Ист. архив Эстонии, г. Тарту), f. 1655, n. 2, s. 952), к-рые повторяли проекты 1846 г.

В 1864 г. были утверждены Правила об организации братств. Братства, созданные на базе приходов, могли получать пожертвования, способствовали строительству и ремонту храмов, обеспечению их церковной утварью, занимались благотворительностью, издательской деятельностью, поддерживали школы. Особой активностью отличалось Рижское Петропавловское братство, 1-е среди подобных учреждений в Остзейском крае, основанное архиеп. Платоном в 1866 г. (располагалось в здании Александровской гимназии). Согласно уставу, утвержденному 25 янв. 1867 г., оно должно было «служить нуждам и пользам православных церквей и приходов в Прибалтийском крае», заботиться о «сооружении, поддержании и благолепии православных храмов». Братство пользовалось поддержкой имп. *Марии Александровны,* имп. *Александра III Александровича,* семьи Самариных. Отстаивая интересы правосл. Церкви, архиеп. Платон в то же время старался усилить значение «русского элемента» в крае, в частности в отношении владения землей и торговли. Он настаивал на расширении преподавания рус. языка и на открытии муж. гимназий в Ревеле (ныне Таллин) и Риге.

В 1860 г. в Рижской епархии насчитывалось 182 889 православных, в т. ч. 1736 единоверцев; 85% православных составляли крестьяне. В том же году в 136 приходах служили 137 священников, 32 диакона, 245 причетников.

В 1865 г. от С.-Петербургской епархии к Рижской была присоединена территория Эстляндской губ. с 7 приходскими и 4 приписными церквами (4 — в Ревеле, храм в Везенберге (Раквере) (1839, 1864), церкви в Балтийском Порту (ныне Палдиски), Гапсале (ныне Хаапсалу), Вейсенштейне (ныне Пайде) и сельская церковь в Сыренце (ныне дер. Васкнарва уезда Ида-Вирумаа)). Приходы в Эстляндской губ. состояли из русских. Православные компактно проживали в Венденском (21 368 чел. из 113 934 жителей), Дерптском (23 043 чел. из 146 945 жителей), Перновском (21 203 чел. из 65 205 жителей) и Аренсбургском (17 874 чел. из 53 928 жителей) уездах. В 1865 г. *Ревельское викариатство* С.-Петербургской епархии было переименовано в *Ладожское викариатство,* в составе Рижской епархии было создано Ревельское

вик-ство, к-рое замещалось эпизодически.

При имп. *Александре II Николаевиче* правительственная политика в отношении правосл. латышей и эстонцев была противоречивой. С одной стороны, чтобы предотвратить их возвращение в лютеранство, благодаря настойчивости архиеп. Платона император 11 июня 1865 г. упразднил «испытательный срок» для желающих перейти в Православие (введен в 1845). С другой стороны, в марте того же года тайным указом император отменил для остзейских губерний закон об отказном обязательстве, пресекавший случаи возвращения в «первоначальную веру» после принятия Православия. Светские власти обязывали священников венчать смешанные браки, супругам в таких браках 12 апр. 1865 г. император разрешил отказаться от обязательства крестить детей в правосл. Церкви (за это ратовал в дек. 1864 на совещании Кабинета министров по остзейским делам Суворов). После 1863 г. отчетливой стала тенденция к упадку «православного дела» в крае: уменьшилось число крещений, к 1866 г. заявили о намерении вернуться в лютеранство ок. 4 тыс. чел. По инструкции от июля 1865 г. «уклоняющиеся» не подлежали преследованию. В 1865–1870 гг. до $^1/_4$ новообращенных православных вернулось в лютеранство.

9 окт. 1866 г. лифляндским, эстляндским и курляндским генерал-губернатором и командующим войсками Рижского военного окр. был назначен П. П. Альбединский. Несмотря на высокую оценку деятельности Альбединского офиц. церковными кругами, Ю. Ф. *Самарин* считал, что тот путем интриг в интересах нем. кругов добился устранения с кафедры архиеп. Платона, а также удаления в 1867 г. с должности управляющего Прибалтийской палатой гос. имуществ педагога, организатора правосл. братства С. Н. Шафранова. Резкую реакцию губ. властей и противников Православия вызвала публикация в ж. «Странник» и затем выпуск отдельными брошюрами 6 посланий архиеп. Платона к латыш. и эст. пастве; по всей видимости, эти публикации стали причиной перемещения архиепископа с Рижской кафедры. Судя по письму Альбединскому гр. П. А. Шувалова, который занимал пост прибалтийского ген.-губернатора в 1864–1866 гг. и при к-ром правосл. Церковь пользовалась большей поддержкой, Альбединский был возмущен выступлениями в печати архиеп. Платона и не замечал более резких выпадов дерптских пасторов. Гауптман (уездный начальник) в Тальсене (ныне Талси, Латвия) конфисковал послания архиерея, курляндский губернатор И. Х. Бреверн жаловался на распространение «сочинений, содержащих нападки на лютеранскую Церковь», хотя архиеп. Платон был известен тактичным отношением к лютеранам и за все годы его управления следственные дела против лютеран. клириков не возбуждались.

1 сент. 1865 г. архиеп. Платон ходатайствовал перед Синодом о назначении викарного епископа. Указом от 6 апр. 1866 г. Ревельским епископом, викарием Рижской епархии, был назначен архим. Вениамин (Карелин), ранее служивший на приходе на о-ве Эзель (ныне Сааремаа). 29 мая 1866 г. состоялась его архиерейская хиротония. 9 марта 1867 г. архиеп. Платон был перемещен на Донскую и Новочеркасскую кафедру. Ревельский еп. Вениамин управлял Рижской епархией до 2 марта 1870 г., когда был назначен правящим епископом Рижским и Митавским.

70-е — нач. 80-х гг. XIX в. Церковностроительная операция. К 1871 г. в 3 прибалтийских губерниях насчитывалось 170 257 православных (9,3% населения): в Лифляндии — 148 353 чел., в Эстляндии — 12 058 чел., в Курляндии — 9846 чел.; из общего числа правосл. населения эстонцев было 83 725 чел. По другим данным, в 1869 г. в Рижской епархии насчитывалось 178 тыс. чел., 146 приходов, из них 7 единоверческих (РГИА. Ф. 1284. Оп. 225. Д. 104. Л. 90).

Большинство правосл. прихожан в Лифляндии жили в 9 приходах Рижского у. (26 720 чел.), 18 латыш. приходах Венденского у. (21 579 чел.), 16 эст. приходах Перновского у. (22 595 чел.) и 7 эстонских приходах Аренсбургского у. (18 271 чел.). Рус. приходов помимо 7 рижских общин насчитывалось 3 — в Причудье (один позднее был упразднен). В Курляндии, как и в Эстляндии, к 1871 г. все 8 рус. приходов были городскими: в Митаве (ныне Елгава), Либаве (ныне Лиепая), Виндаве (ныне Вентспилс), Фридрихштадте (ныне Яунелгава), Гольдингене (ныне Кулдига), Туккуме (ныне Тукумс), Бауске (ныне Бауска), Якобштадте (ныне Екабпилс). В Иллукстском у. Курляндской губ. имелось 6 белорус. приходов с 9846 прихожанами: Иллуксто-Гринвальдский приход, приход церкви в с. Скрудалине (ныне Скрудалиене; приход включал также с. Боровка (ныне Силене)), приход в Тартаке на мызе Салонай (Салиена; ныне Вецсалиенская вол.), приходы в с. Фабианове (ныне Януциемс), Хрщево (Кщева, Курзум, ныне Курцумс), в с. Копылове (Коплау, ныне Каплава).

Во 2-й пол. 60-х — кон. 70-х гг. XIX в. продолжался процесс перехода крестьян в Православие, хотя его интенсивность снизилась: в 1867 г. Православие принял 281 чел., в 1869 г.— 491, в 1870 г.— 603, в 1873 г.— 347, в 1876 г.— 304, в 1877 г.— 326, в 1878 г.— 267, в 1879 г.— 249 чел.

В кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. в Рижской епархии развивалось переводческое и школьное дело, было повышено жалованье духовенству. В 1869 г. в Дерптском учебном окр. действовало 369 православных школ. С 1868 г. Синод ежегодно выделял 10 тыс. р. на аренду школьных помещений, строительство школы обходилось в 150–300 р. При обер-прокуроре Синода и министре народного просвещения гр. Д. А. *Толстом* поддержка Православия усилилась. В 1870 г. были введены Правила для православных сельских народных училищ прибалтийских губерний. 17 дек. 1869 г. учрежден Совет по делам православных сельских народных уч-щ прибалтийских губерний (первоначально под председательством ген.-губернатора, с 1876 под председательством епархиального архиерея), который занялся школьными делами. 12 сент. 1870 г. начала действовать Прибалтийская учительская семинария с русским языком обучения; ее 1-й директор П. В. Занцевич также состоял делопроизводителем Совета по делам православных сельских народных уч-щ прибалтийских губерний. Наибольшим числом приходских уч-щ отличались в эст. части Лифляндии острова Эзель (ныне Сааремаа) (50) и Моон (ныне Муху) (11), уезды Дерптский (ок. 50) и Перновский (более 40); в латыш. части — юг Венденского у. В Эстляндии в 4 правосл. приходах (в Ревеле, Гапсале), Везенберге (ныне Ракверс), Вейсенштейне) работало 66 школ, где обучались

451 мальчик и 418 девочек. На местах действовали возглавлявшиеся священником приходские училищные попечительства. 24 апр. 1873 г. по решению Гос. совета правосл. сельские уч-ща прибалтийских губерний в учебном отношении перешли в ведение Мин-ва народного просвещения; в ведении Совета по делам православных сельских народных уч-щ осталась хозяйственная часть.

В тот же период активизировалась деятельность братств. 14 сент. 1869 г. Петропавловское братство открыло в помещении Покровской приходской школы Петропавловское русско-эстонско-латыш. училище. Из 40 учеников (8 русских, 31 латыш, 1 эстонец) 26 были православными. В 1880/81 г. в нем учились, в большинстве бесплатно, 142 чел. (27 русских и 115 латышей). В 1887 г. училище преобразовали в 3-классное. В 1870 г. на пожертвование купца И. И. Четверикова Петропавловское братство обеспечило утварью 7 храмов и материально помогло 14 приходам, в 1871 г. благодаря Московскому митр. св. *Иннокентию (Вениаминову)* еще 16 приходов были обеспечены церковной утварью. На пожертвования председателя братства И. И. Печаткина в 1870–1874 гг. была издана на латыш. языке 1 тыс. экз. посланий архиеп. Платона (Городецкого). В 1871 г. братство завершило строительство Владимирской ц. в Дуббельне (ныне Дубулты, в черте Юрмалы), позднее помогло в сборе пожертвований на постройку Казанской ц. в Эдинбурге (ныне Дзинтари в черте Юрмалы) (храм возведен в 1895–1896, разрушен в 1962, в 2013–2020 построено новое здание). 19 янв. 1869 г. по инициативе местного свящ.-латыша Андрея Гобиньша основано Гольдингенское Покровское православное братство Курляндской губ., которое решало в основном локальные задачи в округе Гольдингена и Газенпота (ныне Айзпуте), активно привлекая жертвователей из С.-Петербурга. 16 апр. 1876 г. его приняла под Высочайшее покровительство имп. Мария Александровна.

15 янв. 1871 г. Синод утвердил устав Прибалтийского православного братства Христа Спасителя (Спасское братство), целью к-рого провозглашалось «удовлетворение религиозно-нравственных потребностей» православных в Прибалтике. Братство должно было заботиться о постройке новых церквей и о «поддержании и возобновлении» существующих храмов. Аналогичной деятельностью занимались Либавское Свято-Николаевское братство и Туккум-Тальсенское Свято-Николаевское братство (оба действовали с 1867, в дальнейшем влились в Прибалтийское братство), Венденское Спасо-Преображенское братство (действовало с 1868), Эзельское Свято-Николаевское эсто-русское братство (действовало с 1879) и др.

Массовый переход в Православие латышских и эстонских крестьян в 40-х гг. XIX в. диктовал необходимость строительства церквей, что зависело исключительно от государственного финансирования. Еп. Вениамин неоднократно обращался в столицу с просьбой о выделении средств на сооружение церквей, ссылаясь на опасность возвращения в лютеранство прихожан (негласного вслед. законодательного запрета покидать «господствующее исповедание»), молившихся в неблагоустроенных помещениях. Оживление храмостроительства при еп. Вениамине (Карелине) во многом оказалось возможным благодаря кратковременному изменению правительственного курса в 60–70-х гг. XIX в. в сторону поддержки «русских начал» в прибалтийских губерниях. Конец 60-х гг. XIX в. оказался наиболее благоприятным временем для Православия в Балтии. В эти годы были выделены крупные средства, позволившие в следующее десятилетие осуществить т. н. церковностроительную операцию (именовалась так в офиц. документах). Важнейшим подготовительным действием к ней стало обследование Рижской епархии в 1866 г. чиновником МВД П. Н. Батюшковым, к-рый до 1867 г. руководил Церковностроительным комитетом в Западном крае. По результатам обследования министр внутренних дел ген. А. Е. Тимашев в сент. 1869 г. писал обер-прокурору Толстому о том, что «бедственное состояние» правосл. Церкви в прибалтийских губерниях «требует полнейшего внимания к себе правительства», т. к. опираться на частные пожертвования на постройку храмов или «выжидать», пока прихожане (в основном новообращенные латыши и эстонцы) будут в состоянии возвести для себя храмы, «значило бы рисковать разрушением и того, что сооружено было до сего времени». Помимо финансирования строительства в течение 4 лет более 60 храмовых зданий Тимашев считал важным выделение средств на устройство кладбищ и покупку земли у владельцев имений. Указывалось на необходимость постройки при каждой церкви «причтового дома и в особенности дома для приходской церковной школы», чтобы дети правосл. латышей и эстонцев воспитывались «в духе своей религии и русской народности». Тимашев также предложил окончательно сосредоточить церковные постройки в ведении МВД. Министр подчеркивал, что храмы в селах должны быть преимущественно каменными, не уступающими лютеран. кирхам (Там же. Л. 71–72). (Следует отметить, что храмостроительство в Остзейском крае традиционно являлось прерогативой властей.)

План строительства храмов в существовавших приходах соответствовал идее Альбединского — поддерживать Православие только в тех местах, где оно успело «пустить корни и утвердиться» (таким способом, по мнению ген.-губернатора, можно было с наименьшими конфликтами поддерживать в крае «русское дело»). Распространение в крае «господствующего вероисповедания», по мнению Альбединского, не совпадало «с видами правительства». Под этим предлогом в 1869 г. он не поддержал присоединение к Православию курляндских крестьян, считая, что они будут требовать за это казенные земельные наделы. В 1869 г. еп. Вениамину было запрещено препятствовать пропаганде пасторов против Православия. 29 апр. 1870 г. Лифляндская комиссия по делам крестьян подтвердила сохранение повинностей православных в пользу протестант. школ, церквей и пасторов.

Изменению остзейской политики рус. властей способствовала активизация славянофилов в 60-х гг. XIX в. Рижский еп. Вениамин состоял в «тесной дружбе и постоянной переписке» с видным славянофилом Самариным. В 1861 г. И. С. *Аксаков* начал издавать газ. «День» (закрыта в 1865). В этой газете, а также в газ. «Московские ведомости» М. Н. Каткова в 1864–1867 гг. появилась серия публицистических статей о привилегиях остзейских немцев и о бедственном положении латышских и эс-

тонских крестьян. «Печатная война» по остзейскому вопросу в значительной степени была спровоцирована речью лютеран. Рижского епископа (генерал-суперинтенданта) К. Ф. Вальтера при открытии лифляндского ландтага 9 марта 1864 г., в к-рой он призывал обратить местные народы в нем. культуру и укорял дворянство в неисполнении этой задачи.

2 февр. 1869 г. в ответ на совместные ходатайства архиерея и генерал-губернатора последовало повеление имп. Александра II отпустить 800 тыс. р. (600 тыс. р. из Гос. казначейства и 200 тыс. р. из средств Синода) на постройку 35 правосл. храмов в тех приходах Рижской епархии, где их не было. Деньги выделялись в течение 4 лет начиная с 1870 г., на этот период ассигнование на храмостроительство в др. епархиях было заморожено. 24 сент. 1869 г. Синод одобрил «передачу строительной части» по Рижской епархии в ведение МВД. Было признано необходимым приступить к строительству храмов одновременно по всей епархии и завершить его в 3–4 года, устраивать церкви «непременно каменные», которые «не только не должны уступать, но превосходить лютеранские кирки». При церквах следовало возводить причтовые дома, церковноприходские школы и, если позволяют средства, богадельни.

9 июня 1870 г. министр внутренних дел утвердил образцовый проект правосл. храма на 150 чел. для строительства в прибалтийских губерниях. Однако окончательное решение заключалось в том, что при проектировании следует рассчитывать на индивидуальные проекты и местные строительные силы под контролем столичного чиновника. В мае 1870 г. должность «заведывающего постройкой православных церквей в прибалтийских губерниях» занял Ф. М. Голоушев. В 1870 г. министр народного просвещения и обер-прокурор Синода Толстой утвердил Правила для православных сельских народных уч-щ прибалтийских губерний, согласно к-рым в каждом правосл. приходе должна быть открыта приходская школа, а обучением детей следовало заниматься причту церкви. 19 янв. 1871 г. министр внутренних дел утвердил Правила для устройства православных церквей в губерниях Лифляндской, Эстляндской и Курляндской. В кон. 1870 г. Альбединского на посту генерал-губернатора сменил кн. П. Р. Багратион, занимавший скорее пронем. позицию (состоял в должности генерал-губернатора до 17 янв. 1876, после чего должность упразднили).

В 1872 г. Рижское Петропавловское братство по заданию консистории собрало сведения о состоянии всех 147 приходов Рижской епархии: 63 храма находились в удовлетворительном состоянии, в 33 приходах здания строились, в 22 приходах церкви были оборудованы в крестьянских избах или школьно-молитвенных домах, в 2 приходах — в домах военного постоя, в 2 приходах — в сараях. 16 приходских помещений были слишком малы и требовали ремонта, 3 храма находились в аварийном состоянии, в 6 не было престола. В 1872 г. в епархии числилось 181 196 прихожан.

К церковностроительной операции подключились 3 рижских архитектора: Г. К. Шель и Я. Ф. Бауманис (1-й латыш. архитектор) и, на начальном этапе, епархиальный архит. А. Н. Эдельсон, который впосл. был заменен акад. Р. А. Пфлугом. Каждый из архитекторов принял на себя «в качестве техника» строительство под контролем Голоушева правосл. храмов в Лифляндской и Эстляндской губерниях «с причтовыми при церквах домами, службами при них, школами и богадельнями». 26 июня 1870 г. Шель взял подписку на постройки в 22 приходах, из которых спроектировал храмы для 18 приходов на территории современной Эстонии. Самый распространенный тип спроектированных им церквей (а также наиболее часто встречающийся среди всех храмов, возведенных к 1874) — центрические крестообразные, 5-главые, оштукатуренные и побеленные, в «романо-византийском» стиле, с лаконичной отделкой фасадов. Бауманис принял на себя строительство каменных храмов в 13 приходах. Все провинциальные храмы по проекту Бауманиса построены из красного кирпича и тесаного булыжного камня, открытого на меньшей площади фасада, чем кирпичная облицовка. Их стилистика преимущественно «русско-романская», объемно-пространственные решения разнообразны. Большинство работ было завершено в 1873 г., из-за интенсивности темпа работы архитекторы (особенно Шель) повторяли проекты. Быстрота сооружения храмов сказывалась на качестве построек: так, в с. Кастолатси (ныне в уезде Валгамаа, Эстония) по окончании каменных работ 15 сент. 1872 г. строившийся храм обрушился.

В 1871–1873 гг. на правительственные средства в Прибалтийском крае было сооружено 33 церкви (из них 20 — на территории совр. Эстонии). Эти годы стали временем наиболее интенсивного храмостроительства за всю историю Лифляндии. К 1874 г. из 146 приходов Рижской епархии в 125 имелись постоянные благоустроенные храмы. Строительство на частные средства обычно содействовало созданию более оригинальных проектов. Так, в 1870–1872 гг. в Рижской епархии было построено 2 храма по проектам с.-петербургских епархиальных архитекторов Г. И. Карпова (Успенская ц. в Таккеротрском приходе (ныне Тахкуранна, уезд Пярнумаа, Эстония)) и И. И. Буланова (Покровская ц. в Гольдингене). На 1-м этапе (кон. 60-х гг.— 1873) церковностроительная операция затронула только сельские приходы Лифляндии, после 1874 г. она должна была охватить ряд городов Эстляндии и Курляндии.

В Эстляндской губ. переход крестьян в Православие по-прежнему не был разрешен. Новый сельский правосл. приход был учрежден только один — в военном форштадте Арукюла (ныне поселок уезда Харью, Эстония), в 1856 г. был освящен ревельский Александро-Невский кладбищенский храм. О возможности перехода крестьян в Православие в Эстляндии при губернаторе М. Н. Галкине-Враском (1868–1870) говорится в записке эстляндского помещика, бывш. декабриста барона А. Е. фон Розена. Он полагал «безотлагательным», особенно вслед. крестьянских волнений в Эстляндии, утвердить в губернии для всех сословий свободу совести, вероисповедания, право собственности, общее для всей империи судопроизводство. Эти меры должны были привести и к постепенной ликвидации привилегий местного дворянства (Мнение декабриста барона Розена об эстляндских делах / Публ.: М. Н. Галкин-Враской // РА. 1885. № 4. С. 641–643).

После провозглашения Германской империи (1871) в пределах Рижской епархии вновь укрепилось «немецкое

начало», правосл. храмостроительство со временем лишилось активной гос. поддержки. 22 июля 1874 г. имп. Александр II утвердил распоряжение о прекращении преследования пасторов, к-рые совершали требы для принявших Православие и пожелавших вернуться в лютеран. Церковь. По мнению обер-прокурора Синода К. П. *Победоносцева*, 3 причинами таких изменений были также «последствия Крымской войны, польское восстание, появление социализма», в результате чего правительство «вынуждено было ослабить строгость своего внимания к действиям дворянства и пасторов» в отношении правосл. эстонцев и латышей (*Гаврилин*. 2004).

Еп. Вениамин скоропостижно скончался 23 авг. 1874 г., на кафедру был назначен долгое время служивший по учебной части еп. Серафим (Протопопов; 2 окт. 1874 — 8 дек. 1877), к-рому было трудно «на боевом посту» в Риге (*Высоцкий*. 1910. Вып. 3. Ч. 2. С. 28). При еп. Серафиме храмостроительство замедлилось. Архиерей заложил рижский кафедральный Христорождественский собор (3 июня 1876) и здание Рижской ДС (1877).

После упразднения Прибалтийского генерал-губернаторства (1876) были составлены новые Правила для устройства православных церквей в губерниях Лифляндской, Эстляндской и Курляндской, утвержденные министром внутренних дел 4 февр. 1876 г. Они подтверждали, что храмостроительство в Рижской епархии состояло в ведении МВД. Голоушев заведовал постройкой церквей в прибалтийских губерниях до 27 окт. 1875 г. Его обязанности заведующего от МВД технической частью по постройке местных церквей на время были поручены новому губ. архитектору — Ю. А. Гагену, одному из участников церковностроительной операции. В 1875 г. ген.-губернатор Багратион утвердил проекты храмов и сметы расходов на их строительство, представленные Гагеном. К кон. 1875 г. в епархии насчитывалось 158 церквей, из них 92 каменные, 11 церквей строилось. С 1878 г. заведующим постройкой церковных зданий в Эстляндской, Лифляндской и Курляндской губерниях являлся чиновник особых поручений Н. А. Киселевский.

Пфлуг и Бауманис и на 2-м этапе церковностроительной операции

Здание Рижской Духовной семинарии с домовой Покровской ц. 1875–1879 гг. Архит. Г. К. Шель. Фотография. Нач. XX в.

приняли на себя «те же обязанности производства работ по всем предположенным в крае церковным постройкам». К 29 мая 1875 г. Бауманис разработал проекты строений еще в 8 приходах (5 — на территории «эстонской Лифляндии» и 3 — на территории совр. Латвии). Пфлуг к 30 июня 1875 г. составил проекты 10 церквей. Важнейшей постройкой Пфлуга стал один из самых выдающихся храмов Прибалтики — рижский кафедральный собор в честь Рождества Христова. В 1872 г. Багратион после совещания с епархиальным руководством сообщил в МВД о «крайней нужде в постройке» главного собора епархии, к-рый «вполне отвечал бы достоинству господствующего в империи вероисповедания». 26 дек. 1875 г. император распорядился начать строительные работы по проекту Пфлуга. Производителем работ 16 окт. 1876 г. был назначен автор проекта, подрядчиком выступил виленский губернский архитектор Н. М. Чагин. 28-метровая колокольня была спроектирована Пфлугом позднее: ее проект получил Высочайшее утверждение 16 мая 1880 г. Храм построен в визант. стиле с элементами западноевроп. архитектуры и не имеет декларативно рус. архитектурных черт. Пятиглавый (барабаны глав двухъярусные) собор имеет в плане вытянутый крест, вмещает до 2,7 тыс. чел. Живописные работы выполнены мастерами академического направления: росписи — Ф. С. Журавлёвым и А. И. Корзухиным, иконы — В. В. *Васильевым*, К. Б. Венигом, В. П. Верещагиным и П. М. Шамшиным. Серебряную утварь изготовили на московской фабрике И. П. Хлебникова, облачения — в петербургской мастерской И. А. Жевержеева. Подаренные имп. Александром II 12 колоколов были отлиты на заводе Н. Д. Финляндского. Пожертвования на устройство собора внесли старосты собора купцы 1-й гильдии Е. А. и Ф. Е. Камкины. Освящение главного престола совершил 28 окт. 1884 г. сонм архиереев во главе с Киевским митр. Платоном (Городецким). Приделы храма в боковых нефах освящены во имя блгв. кн. Александра Невского (25 нояб. 1884) и в честь Рождества Пресв. Богородицы (9 дек. 1884). Др. «византийский» проект Пфлуга в Риге — Покровская кладбищенская ц. (1876–1879). Крестообразный в плане храм завершен над средокрестьем огромным по отношению к площади церкви визант. куполом со шлемовидной главой на широком многогранном барабане. В 1875–1879 гг. Шель построил монументальное здание Рижской ДС в «романо-византийском» стиле с домовой Покровской ц. под массивным шлемовидным куполом (храм обновлен в 1893). Аналогичный характер имело и построенное позднее здание Рижского ДУ в С.-Петербургском форштадте (совр. адрес: ул. К. Барона, 99). Трехэтажное здание училища с «романо-византийскими» и неоренессансными чертами в архитектуре, где имелась домовая ц. во имя ап. Андрея Первозванного (1886), строилось по значительно переработанному проекту столичного гражданского инженера Д. В. Люшина 1880 г. Церковностроительная операция в Рижской епархии завершилась постройкой Бауманисом Георгиевской ц. в г. Бауске (1879–1880).

К кон. 1877 г., когда на Рижскую кафедру был назначен еп. *Филарет* (*Филаретов;* 31 дек. 1877 — 23 февр. 1882), в прибалтийских губерниях насчитывалось 193 988 православных, 149 приходов (125 — в Лифляндской губ., 15 — в Курляндской губ., 9 — в Эстляндской губ.). В епархии имелось 157 церквей (143 приходские, 9 приписных, 5 домовых), из к-рых 99 каменных и 47 деревянных, временных в казенных зданиях — 7, в наемных зданиях — 4, «не-

удовлетворительных по помещению» — 23. Действовало 12 часовен. Во всех приходах еп. Филарет создал церковноприходские попечительства, ввел обязательную катехизацию в 16-летнем возрасте. Архиерей способствовал возрождению Илукстского мон-ря, к-рый в 1880 г. был обращен в жен. общежительный со штатом 10 чел. При обители открылось жен. ДУ с 20 бесплатными местами для девочек-сирот. Архиерей добился увеличения жалованья преподавателям Рижской ДС, увеличил в ней число казенных стипендий с 33 до 60. С 1 янв. 1880 до 1887 г. 2 раза в месяц издавался «Рижский епархиальный листок».

По мнению еп. Филарета, высказанному в записке Победоносцеву (1881), быстро «возвысить» влияние Православия в Остзейском крае было невозможно, особенно путем «административно-принудительных мер», поскольку культурное, политическое и экономическое влияние в крае было сосредоточено в руках нем. дворянства, тесно связанного с лютеран. Церковью. 80% правосл. священников были русскими, многие не знали местных языков, духовные академии окончили 16% священников, в то время как все пасторы имели университетское образование. В частной переписке подобные взгляды высказывал и Победоносцев. Сравнивая «богатое всеми силами лютеранство» с «нищенскими» правосл. церквами и «приниженностью» православного духовенства, обер-прокурор замечал: «Дивно, как мы еще держимся: так слабы наши силы» (цит. по: *Полунов*. 1993). Деятельность еп. Филарета, в частности конфликт с ректором Рижской ДС прот. Михаилом Дрекслером (1870–1881), а затем с его преемником архим. *Герасимом Яредом* (1881–1882), вызывала неудовольствие Синода; епископ подвергался критике как со стороны «немецкой», так и со стороны «крайней русской» партий. Рассматривался вопрос о смещении епископа с кафедры для «предотвращения совершенного расстройства епархии», о чем 11 февр. 1882 г. писал Победоносцеву первоприсутствующий член Синода митр. *Исидор (Никольский)* (LVVA. 1462. f., 1. Apr. 181. l. 144. lp.). 23 февр. 1882 г. еп. Филарет скоропостижно скончался на 58-м году жизни.

80-е гг. XIX в.— 1917 г. В правление имп. Александра III имели место как активная поддержка Православия российскими властями на территории Рижской епархии, так и политика «национально-религиозной монолитности». При этом обострилось противостояние лютеранского и православного церковных сообществ. Толчком к проведению «русификации» прибалтийских губерний стала ревизия Лифляндии и Курляндии, проведенная сенатором Н. А. Манасеиным в 1882–1883 гг., имели большое значение также личные наблюдения имп. Александра III за жизнью эстонцев во время его проживания в Гапсале, где он любил отдыхать, будучи наследником престола. Указами от 20 июня 1885 г. и от 14 мая 1886 г. православные Остзейского края частично освобождались от повинностей (от налогов) в пользу евангелическо-лютеран. Церкви. 26 июля 1885 г. император отменил секретную директиву 1865 г. и восстановил условие, согласно к-рому дети из смешанных семей воспитывались в правосл. традициях. В том же году император одобрил и др. законы, даровавшие правосл. Церкви право покупать землю для ее нужд и устройства кладбищ, утверждать руководство лютеран. синодов, упростился порядок оформления церковного строительства. Лютеран. школы были подчинены Мин-ву народного просвещения (19 февр. 1886), запрещались иностранные миссии и сбор средств в их пользу (1889), аннулировалось право ландтагов выбирать президента консистории (1891), предписывалось ведение метрических книг на русском языке (1891). Изменилось отношение к уклоняющимся в лютеранство, число к-рых в 1886 г. составляло 35 165 чел. (по подсчетам «немецкой» стороны) или 18 816 чел. (по данным Синода). К 1892 г. только в Лифляндской губ. были вновь заведены уголовные дела на 92 местных пасторов, к-рые совершали богослужения для номинальных православных (в 1884–1894 из 353 пасторов 178 привлекались к ответственности); с июня 1894 г. во многом из-за резкой международной реакции преследование пасторов прекратилось.

Областью «русификаторской» деятельности, которая вызывала наименьшее сопротивление остзейских элит, вновь стало храмостроительство. Интенсификация церковного строительства в 80-х гг. XIX в. была связана с именем энергичного Рижского еп. *Доната* (*Бабинского-Соколова;* 6 марта 1882 — 28 марта 1887). Предпосылкой открытия новых приходов и строительства церквей, прежде всего в Эстляндской губ., стала «третья волна» присоединения к Православию латышей и эстонцев (после 1841 и 1845), начавшаяся в 1882 г. В отличие от предшествующего времени стремление крестьян к правосл. Церкви с 1883 г. поддерживали гражданские власти. К 1880 г. в Эстляндской губ. было 9 правосл. приходов и 13 церквей (из них 7 — в Ревеле). За 10 лет было учреждено 19 приходов, из них 13 открылись в 1883–1885 гг., чему активно содействовали эстляндский губернатор В. П. Поливанов (14 марта 1875 — 4 апр. 1885) и особенно его преемник кн. С. В. Шаховской (12 апр. 1885 — 12 окт. 1894). Последний стал главным проводником царской политики в Остзейском крае. Однако в оценке первостепенного значения религ. фактора Шаховской находил себе мало единомышленников среди чиновников. В 1887 г. не получила развития его идея об устройстве в Ревеле самостоятельной правосл. епископской кафедры во главе с архиереем-эстонцем (в качестве кандидата рассматривался овдовевший прот. Дионисий Тамм), о чем Шаховской неоднократно писал Победоносцеву. Обер-прокурор счел, что, «покуда русская власть не стала в этом крае твердою ногою... неблагоразумно пускать эстонцев и латышей в высшие должности, особливо в Церкви» (Кн. С. В. Шаховской и дело Православия на прибалтийской окраине // Из архива кн. С. В. Шаховского. СПб., 1910. Т. 3. С. XLVI—L).

Центром перехода в Православие стал юго-запад Эстляндской губ., т. е. приграничные с Лифляндией земли, в первую очередь мест. Леаль (ныне г. Лихула). Просители заявляли, что не ищут от перемены вероисповедания материальных выгод, лютеранство не удовлетворяет их духовные потребности, а Православие — «вера русского царя» — им близко и понятно. На территории Рижской епархии в 1883–1887 гг. перешло в Православие 15 652 чел.: в Эстляндии — более 14 тыс. чел., в Лифляндии — 1034, в Курляндии — 327 чел. (в районах Тальсена и Пельтена (ныне Пилтене)). «Третья волна» присоединения была самой длительной. К началу пребывания на Рижской кафедре еп. Доната общее

число приходов в епархии составило 149 (в т. ч. 125 — в Лифляндии и 15 — в Курляндии). К 1887 г. насчитывалось 169 приходов, до 216 тыс. прихожан.

В 1882 г. вслед. единства задач Покровское и Спасское братства были объединены в Прибалтийское православное братство Христа Спасителя и Покрова Божией Матери. Такое условие поставила имп. *Мария Феодоровна,* согласившаяся взять объединенное братство под свое покровительство. После согласования с ней устав объединенного братства был утвержден 20 марта 1882 г. императором и 30 апр. Синодом. 22 сент. 1882 г. состоялось 1-е общее собрание. Средства братства формировались из членских взносов и пожертвований. В 1871 г. Спасское братство насчитывало 603 члена, в 1888 г.— 1237 членов. Крупнейшими братскими проектами были сооружение храмов: Успенского — в Позендорфе (ныне Поциемс) (1874–1875) и Свято-Духовского монастырского — в Якобштадте (1885–1888). Братство принимало активное участие в постройке церкви в Гунгербурге (ныне Нарва-Йыэсуу, Эстония) и устройстве домовой ц. в честь Черниговской иконы Божией Матери в Иевве (ныне Йыхви, Эстония), часовни на Русском рынке (ныне пл. Виру, Таллин), молитвенных домов в Пельтене и Фрауэнбурге (ныне Салдус), Пюхтицкого мон-ря.

Еп. Донат добился продолжения отпуска казенных сумм на постройку церквей и школ в Прибалтийском крае. Высочайше утвержденным мнением Гос. совета от 23 дек. 1885 г. было решено ежегодно выделять из сумм Гос. казначейства по 100 тыс. р. в течение 3 лет начиная с 1886 г. на строительство храмов, школ и причтовых домов и на приобретение земельных участков в Прибалтийском крае. Архиерей одобрил воззвание Рижского Петропавловского братства по поводу сбора средств на сельские храмы края (1887). В 1885 г. МВД внесло в Гос. совет проект закона об обязательном отчуждении участков земли в прибалтийских губерниях под постройку храмов по ходатайству епархиального начальства, за исключением земель, на которых находились жилые или хозяйственные строения. 10 февр. 1886 г. императором были утверждены «Правила отчуждения и занятия частных недвижимых имуществ для надобностей православных церквей, молитвенных собраний, кладбищ, причтов и школ в прибалтийских губерниях». «Правила...» были применены в современных Пюхтице, Айнапси, Вяйке-Ляхтру, Лихуле, Марьямаа и др.

Архиеп. *Арсений (Брянцев)* управлял Рижской епархией с 28 марта 1887 по 4 окт. 1897 г. (прибыл в Ригу 11 мая 1887). По указу Синода от 28 окт. 1887 г. с 1 янв. 1888 г. 2 раза в месяц начали выходить «Рижские епархиальные ведомости». Архиеп. Арсений покровительствовал церковно-историческим изысканиям, 11 янв. 1888 г. по его инициативе консистория разослала настоятелям программу по описанию церквей и приходов. Собранный материал был передан Имп. археологическому об-ву и частично напечатан в 1896 г. В 1893–1898 гг. в Риге было опубликовано в 2 выпусках 5-томное «Историко-статистическое описание церквей и приходов Рижской епархии» (не завершено). В 1889 г. открылась епархиальная миссионерская б-ка. Архиеп. Арсений одобрил создание в Риге церковно-археологического музея, к-рый был учрежден Синодом 25 окт.— 3 нояб. 1895 г. Комитет по заведованию музеем возглавил прот. Иаков Линденберг, к-рого в июне 1896 г. сменил свящ. В. И. Плисс (с 17 сент. 1900 протоиерей, настоятель кафедрального собора до 1915). Музей располагался в помещениях Рижского ДУ. Хранителем музея с 1895 г. был преподаватель училища П. Л. Синайский (с 1898 священник, с 1909 протоиерей). Музей пополнялся за счет пожертвований архиеп. Арсения, духовенства Рижской епархии. Собрание музея было каталогизировано к открытию в авг. 1896 г. в Риге X Археологического съезда, в отделе церковных древностей (православных и инославных) значилось 313 экспонатов, в т. ч. 68 икон, 11 крестов, 28 сосудов, 26 покровов и предметов утвари, 139 книг, 18 рукописей и др.

Время управления архиеп. Арсением (Брянцевым) Рижской епархией получило название «церковно-строительный период». При архиеп. Арсении за 9 лет было сооружено 67 храмов, из них ок. 30 — на территории современной Эстонии (где открылось 19 приходов); 7 приходов открылось на территории Латвии. В 1850–1887 гг. в епархии прибавилось 54 прихода, в 1887 г. их насчитывалось 168, к 1896 г.— 195. Сроки между основанием прихода и строительством в нем церкви резко сократились, хотя многие храмы являлись временными. В 1890 г. в Рижской епархии на одну церковь, включая временные, приходилось 182 жителя, что делало епархию самой обеспеченной храмами в Европейской России. По представлению архиеп. Арсения с 1 янв. 1890 г. на следующие 6 лет правительство распорядилось выделять из сумм Гос. казначейства на постройку правосл. храмов, причтовых домов, школ, а также на приобретение для них земельных участков в прибалтийских губерниях по 70 тыс. р. ежегодно.

Указом Синода от 7 марта 1887 г. при участии Шаховского в Ревеле был учрежден Временный наблюдательный комитет для надзора за строительством православных церквей в Эстляндской губ. В комитет под председательством вице-губернатора А. П. Василевского (позднее — чиновника особых поручений кн. А. А. *Ширинского-Шихматова* и советника губ. правления А. П. Роговича) вошли прот. Симеон Попов, священники Карп Тизик (Тийзик) и Иоанн Гиляровский, техник-архит. К. И. Дмитревский, ревельские купцы Ю. И. Ребров и И. В. Кораблёв. В 1887–1892 гг. под руководством Ревельского наблюдательного комитета в Эстляндии было построено 12 храмов в московско-ярославском стиле. В их основе был, в частности, проект 5-главой церкви на 400 чел. рижского епархиального архит. Эдельсона для Эстляндской губ. (1886). Композиционно он воспроизводил 5-главую церковь из альбома образцовых проектов К. А. *Тона* (*Тон К.* Церкви, сочиненные архитектором К. Тоном. СПб., 1844. Т. 3), а также более ранние (70-х гг. XIX в.) храмовые постройки Лифляндии и учитывал образцовый проект архит. Чагина. Над практической реализацией проектов работали архитекторы Э. Р. Бернгард (автор проекта оригинального храма свт. Василия Великого в Юрроском приходе (ныне Юуру), 1890–1892), Р. Е. Кнюпфер, К. И. Ниман и Дмитревский. Хотя храмы строились разными архитекторами, они сходны друг с другом в отделке и композиции: 3-частные, завершенные декоративной луковичной главой, с шатровой колокольней над притвором, из булыж-

ного камня и красного кирпича, на плитном тесаном фундаменте. Др. группу построенных в посл. четв. XIX в. храмов составляют спроектированные Эдельсоном на основе образцовых проектов ок. 18 церквей, возведенных гл. обр. в Лифляндии в 1888–1896 гг.

Нек-рые церкви строились по индивидуальным проектам: в Риге — в честь Нерукотворного образа Спасителя (1891–1892), Михаило-Архангельская (1894–1895) (обе — по проекту Эдельсона), шатровая часовня во имя блгв. кн. Александра Невского на Привокзальной пл. (1889, архит. А. П. Кизельбаш; снесена в 1925), в Латгалии — Свято-Духовский собор бывшего монастыря в Якобштадте (1885–1888, архит. Кизельбаш), в усадьбах — напр., Петропавловская ц. в Инеши (перестроена в 1888–1890, архит. Н. В. Султанов; не сохр.), нек-рые церкви-школы — напр., Никольская в Смильтене (ныне Смилтене, Латвия; 1894–1896, архит. Ф. В. Рыбинский). Значительную часть металла для церковных колоколов по просьбе архиерея отпустило Военное мин-во.

2 апр. 1888 г. имп. Александр III утвердил сбор пожертвований по всей империи на сооружение собора во имя блгв. кн. Александра Невского в Ревеле (см. *Александра Невского ставропигиальный собор в Таллине*). В строительный комитет по сооружению собора под председательством С. В. Шаховского вошли вице-губернатор Василевский, губ. инженер Кнюпфер, прот. С. Попов, священники М. Т. Иконников и К. Тизик, архит. М. Т. Преображенский и губ. архит. Бернгард. По эскизу Преображенского от 17 апр. 1892 г. предполагалось воздвигнуть «трехпрестольный пятиглавый соборный храм в стиле древнерусских церквей» на 1,5 тыс. чел. «Русификаторский» характер проекта отразил чаяния тех, кто были недовольны «немецким» обликом Ревеля. Помощниками Преображенского были архитекторы С. В. Ноаковский, А. А. Полещук, Н. Н. Тамм — старший, Н. А. Херасков и А. Э. Ю. Ягн. Строительными работами (1895–1897) руководил подрядчик — с.-петербургский купец 1-й гильдии И. Д. Гордеев, резные золоченые иконостасы в стилистике узорочья и позолота куполов выполнены в 1898–1900 гг. Торжественное освящение места под постройку состоялось 30 авг. 1893 г. Чин освящения собора совершил Рижский еп. священноисп. *Агафангел (Преображенский)* 30 апр. 1900 г. в сослужении прот. прав. *Иоанна Кронштадтского (Сергиева)* и ревельского духовенства. Приделы были освящены во имя равноап. кн. Владимира и прп. Сергия Радонежского. Собор представляет собой 5-главое центрическое крестово-купольное сооружение в стиле XVII в. с планом, близким к крестообразному, здание доминирует в панораме таллинского Вышгорода (Тоомпеа). Еще один собор в губ. городе — Митаве — был построен в «русско-романском» стиле по инициативе курляндского губернатора К. И. Пащенко по проекту Чагина (Кизельбаша?) в 1890–1892 гг. и освящен во имя праведных Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы.

К кон. XIX в. относится основание крупнейших мон-рей Балтии: Пюхтицкого в Эстляндии (с 1891 жен. община, с 1892 мон-рь; см. *Пюхтицкий в честь Успения Пресвятой Богородицы ставропигиальный женский монастырь*) и рижского Сергиева мон-ря (с 1892 жен. община, с 1901 мон-рь). По определению Синода от 19–26 апр. 1896 г. в Риге при архиерейском доме был основан 1-й муж. мон-рь в епархии — во имя прп. Алексия, человека Божия. Мон-рь 2-го класса расположился в здании бывш. богадельни, настоятельствовал в нем эконом архиерейского дома, братия состояла из 10 чел. (в 1921 передан католич. Церкви). 1 июля 1896 г. был закрыт рижский Алексеевский приход; богадельня для вдов и сирот духовенства на 14 квартир построена на земле Покровской ц. в С.-Петербургском форштадте по плану епархиального архит. В. И. *Лунского*.

Архиеп. Арсений занимался устройством церквей и школ на церковностроительный кредит, исходатайствованный еп. Донатом. В 1886–1895 гг. благодаря кредиту в 650 тыс. р. в 13 новооткрытых приходах Эстляндской губ. и в 6 др. приходах были воздвигнуты церковные здания. После кончины в окт. 1894 г. имп. Александра III и Шаховского наметилась тенденция к сокращению финансирования церковного строительства в Прибалтике. 27 нояб. 1895 г. Рижской епархии был выделен новый кредит, в меньшем размере — по 50 тыс. р. ежегодно. С этого времени возросла роль частных средств, привлекавшихся на строительство храмов. Архиеп. Арсению удалось привлечь благотворителей, с которыми он познакомился во время службы в С.-Петербурге в должности ректора СПбДА. Он единственный из Рижских архиереев уделял особое внимание почитанию посредством храмостроительства святого, в честь которого принял монашеский постриг: устроил во имя прп. Арсения Великого по 3 храма на территории совр. Эстонии (в Пюхтице, Кастна и Тянассильма) и Латвии (в Айнажи, Крапа и Кюльциемсе).

По данным Всероссийской переписи, в 1897 г. в Лифляндской губ. проживало 187 740 православных (14,45% населения), из них 69,22% русских, 17,72% эстонцев, 7,99% латышей; в Эстляндской губ. насчитывалось 37 817 православных (9,16% населения), в т. ч. 16 993 эстонца. Всего в названных губерниях проживало 225 557 православных, из них 108 912 эстонцев (48,29%), 68 110 русских (30,2%), 45 082 латыша (19,98%) и 3453 представителя других народов (1,53%). В 189 приходах Рижской епархии служили 228 священников, 39 диаконов и 370 псаломщиков. К 1900 г. в Рижской епархии насчитывалось 102 эст. прихода.

4 окт. 1897 г. на Рижскую кафедру был переведен Тобольский и Сибирский еп. Агафангел (Преображенский; с 6 мая 1904 архиепископ), 12 дек. 1897 г. он прибыл в Ригу. Как и его предшественник, еп. Агафангел стремился преодолеть разногласия с инославными. 24 февр. 1904 г. в зале архиерейского дома в Риге состоялось открытие Православного религиозно-просветительного об-ва, члены которого проводили религиозно-нравственные чтения и беседы в соборе, при фарфоро-фаянсовой фабрике М. С. Кузнецова, в школах, в чайных попечительствах о народной трезвости, миссионерские собеседования со старообрядцами и с сектантами, философско-богословские и церковно-исторические чтения. В отличие от архиеп. Арсения (Брянцева) еп. Агафангел не разрешал печатать произнесенные им проповеди в «Рижских епархиальных ведомостях», считая, что основная заслуга в проповеди слова Божия принадлежит не архиереям, а приходским священникам. Архиерея интересовали вопросы культуры,

народного просвещения, технические новшества. По его настоянию в кафедральном соборе было проведено электричество, он освятил рижский электротехнический завод «Унион», вагон 1-го в Риге трамвая. Он построил за свой счет архиерейскую дачу с деревянной шатровой церковью в Булли (1903; не сохр.).

Рубеж веков был отмечен в Рижской епархии рядом торжеств. В 1892 г. в Ригу приносили *Псково-Печерскую икону Божией Матери «Умиление»* (находилась в городе 8–30 сент.) (LVVA. 296. f., 7. apr., 208. l.). 8 янв. 1898 г. в Юрьеве (ныне Тарту) прошло празднование в связи с возобновлением почитания памяти сщмч. Исидора и 72 (73) пострадавших с ним за православную веру. В 1900 г. торжественно отмечалось 50-летие епархии. В 1901 г. состоялось перенесение *Якобштадтской иконы Божией Матери* из Якобштадта в Митаву, Спасо-Преображенскую пуст., затем в Ригу, до 1914 г. перенесение иконы совершалось ежегодно. В 1901 г. праздновался 50-летний юбилей Рижской ДС.

После издания 17 апр. 1905 г. указа *«Об укреплении начал веротерпимости»* значительное число православных перешло в др. исповедания (по всей империи к 1915 в лютеранство из правосл. Церкви перешло 20 116 чел.). Число отпавших от Православия на территории Рижской епархии (от 3800 до 10 тыс. чел.) было меньше прогноза лютеран. консистории (не менее 50 тыс. чел.). Этому во многом содействовала позиция, к-рую занял архиеп. Агафангел во время революции 1905–1907 гг. Архиерей обратился к временному прибалтийскому ген.-губернатору В. У. Соллогубу с просьбой о «покровительстве невиновным в участии в революционном восстании и о смягчении участи виновных, принявших участие в беспорядках по своему неразумию или увлечению всеобщим движением» вне зависимости от вероисповедания; архиерей призвал духовенство епархии направлять властям аналогичные ходатайства. В результате ходатайств архиеп. Агафангела десятки жителей края, в т. ч. псаломщик Иоанн Индриксон, несколько учителей-лютеран из Мерьяма, были освобождены из-под ареста или оправданы военно-полевым трибуналом. Священники Андрей Стипрайс, Мартин Карклин и Иаков Карп (впосл. епископ) в 1905–1907 гг. посещали митинги и собрания и состояли членами «самочинных местных управлений». Свящ. Петр Каменев в Леоле присоединился к приговоренным к смертной казни, что привело к пересмотру их дела. Отмены смертного приговора для крестьян добились священники — сщмч. Николай Бежаницкий, Николай Пятс, Михаил Суйгусааря. Два псаломщика, принимавшие участие в революции, были расстреляны. Мн. священники подверглись угрозам и нападениям со стороны революционеров. По предложению Рижского архиепископа 24 янв. 1906 г. был образован Комитет для сбора пожертвований в пользу православных семейств, пострадавших от беспорядков в Прибалтийском крае, во всех церквах епархии объявили сбор средств. 20 марта на нужды комитета были выделены средства из церковноприходских капиталов. 15 дек. 1906 г. архиеп. Агафангел обратился с просьбой к прибалтийскому ген.-губернатору о том, чтобы все безземельные православные крестьяне были наделены землей, желательно недалеко от правосл. церквей, а малоземельным было прирезано недостающее количество земли до нормы (10 дес.).

20 сент.— 6 окт. 1905 г. под председательством архиеп. Агафангела прошел Рижский епархиальный Собор, в работе к-рого помимо представителей духовенства участвовали миряне-депутаты от братств. Было решено, что в дальнейшем Собор будет ежегодно созываться архиереем и работать под председательством последнего. Собор должен избирать членов своего постоянно действующего исполнительного органа — Епископального совета (Совета пресвитеров). Собор предложил расширить функции органов приходских самоуправлений, разрешить мирянам выбирать клириков из числа лиц, предложенных архиереем, ежегодно созывать «благочиннические соборики». Также предлагалось передать правосл. школы в ведение Синода, наделить их земельными участками (не менее 30 дес. каждую), улучшить материальное положение духовенства и учителей, переработать учебные программы в соответствии с местными условиями (включить изучение латышского, эстонского и факультативно немецкого языков), освободить епархиальные органы печати от цензуры, избирать на Соборе редактора «Рижских епархиальных ведомостей». Делегаты обсуждали вопросы избрания духовенством благочинных, сокращения чинопоследований богослужения, улучшения церковного пения, финансирования ремонтных работ, издания латыш. «Песнослова» (LVVA. 5271. f., 1. apr., 542. l.). Не были одобрены Собором предложения наделить епархиальный Собор правом избирать епископов, создать отдельные латышскую и эстонскую епископии или единую митрополию с 2 викариями. Несмотря на определение о ежегодном созыве Собора, в дальнейшем он не созывался. В 1905 г. представители низшего клира получили нек-рые материальные и адм. привилегии священнослужителей, им была предоставлена возможность участия в епархиальных съездах и в выборах благочинных.

К 1905 г. в Рижской епархии имелось 203 прихода, в т. ч. 20 латышских, 95 эстонских, 32 смешанных (русско-латышских и русско-эстонских), 25 русских и шведских приходов (на о-ве Вормси). В епархии действовали 262 церкви (из них 170 каменных), 7 молитвенных домов, 37 каменных и 25 деревянных часовен. Соборных церквей насчитывалось 3, приходских — 197, бесприходных — 2 (при архиерейском доме). В муж. мон-ре действовала одна церковь, в жен. мон-рях — 8 церквей, при казенных и богоугодных заведениях — 20 церквей, имелось 8 кладбищенских храмов и 45 приписных.

В 1898–1899 гг. в правосл. школах остзейских губерний обучалось 18 090 чел., из них 13 614 православных. Из 483 (по др. данным, 478) школ 98 имели собственную землю. Школы были следующие: 19 приходских 2-классных, 201 одноклассная, 258 вспомогательных. В 1904–1905 гг. количество правосл. школ в епархии было наибольшим: 363 — в Лифляндии, 72 — в Эстляндии, 48 — в Курляндии. В Риге с 1906 г. проводились собрания законоучителей средних учебных заведений, с янв. 1907 г. постоянно действовали богословские курсы. В городах устраивались богословские чтения. По предложению архиеп. Агафангела в нояб. 1904 г. в прибалтийских губерниях начали выпускать правосл. периодические издания: для латышей — ж. «Garīgais vēstnesis» (Духовный вестник; редактор — прот. Николай Лейсман (впосл. епископ)), для эстонцев –

ж. «Vaimulik Sõnumitooja» (Духовный вестник; редактор — прот. Александр Вярат). В дальнейшем прот. А. Вярат редактировал ж. «Usk ja Elu» (Вера и жизнь), издававшийся в 1908–1917 гг. В 1909 и 1913 гг. были учреждены 2 штатные должности епархиальных миссионеров-проповедников в латыш. части епархии. 31 авг. 1909 г. в Ревеле и 1 сент. в Гапсале Рижский архиепископ возглавил пастырские собрания. Их участники констатировали неблагоприятное положение Православия в Эстляндии, возникшее после выхода указа от 17 апр. 1905 г., поскольку лютеране и сектанты восприняли свободу перехода из одного христ. исповедания в другое «как право пропаганды для себя».

Храмостроительство в Балтии при архиепископах Арсении (Брянцеве) и особенно при архиеп. Агафангеле (Преображенском), при к-ром только на территории совр. Эстонии было открыто 9 приходов и построено 20 храмов, в наибольшей степени связано с проектами в московско-ярославском стиле рижского епархиального архитектора (1896 — май 1899, с 1 февр. 1901) Лунского, работавшего в Риге с 1891 г. 30 апр. 1897 г. император утвердил проект и смету Лунского на постройку в Лифляндской губ. 3-частных храмов из булыжника и кирпича. Из числа храмов в московско-ярославском стиле в Рижской епархии выделяются Князь-Владимирская ц. в Нарве-Йыэсуу (1890–1893, архит. А. В. Иванов), Троицкая (Задвинская) ц. в Риге (1891–1895, в основном спроектирована Б. М. Эппингером), Николаевский Морской собор в Лиепае (1900–1903, архит. В. А. Косяков), Введенская ц. ревельского Пюхтицкого подворья (1900–1902, архит. Н. Н. Никонов; снесена в 1960), базиликальная гарнизонная Борисоглебская ц. в Даугавпилсе (1904–1905, на основе проекта военного храма М. М. Прозорова; ныне кафедральный собор Даугавпилсской епархии). Значительно реже создавались проекты в визант. стиле (Воскресенская ц. при Кренгольмской мануфактуре в Нарве, 1890–1896, архит. П. В. Алиш; ныне кафедральный собор Нарвской епархии). В стилистике построек Тона со значительными отличиями от образцовых планов выполнены церкви: в честь Преображения Господня в Яунелгаве (Латвия; 1896–1897), Рождества Пресв. Богородицы в Раквере (Эстония; 1898–1900, губ. архит. Херасков), Рождества св. Иоанна Предтечи в г. Тапа (Эстония; 1901–1904, епархиальный архит. О. Бар).

Духовенство епархии 3–5 июля 1910 г. участвовало в проходивших в Риге торжествах по случаю 200-летия присоединения Лифляндии к Российской империи. 3 июля архиеп. Агафангел совершил заупокойную литургию в кафедральном соборе. Собор посетил имп. мч. *Николай II Александрович,* которому архиерей вручил икону сщмч. Исидора Юрьевского. 4 июля император после литургии в соборе проследовал к новосооруженному памятнику имп. Петру I, Рижский архиепископ совершил молебен и чин освящения памятника.

13 авг. 1910 г. архиеп. Агафангел (Преображенский) был назначен на Виленскую кафедру. После его перевода и назначения в тот же день на Рижскую кафедру еп. *Иоанна* (*Смирнова;* с 6 мая 1912 архиепископ), прибывшего в Ригу 29 авг., попытки проведения в жизнь решений епархиального Собора 1905 г. не предпринимались. 28-й епархиальный съезд духовенства, проведенный в 1910 г. под председательством еп. Иоанна, постановил отменить «участие мирян в избрании членов клира, как стеснительное для епархиального начальства». В 1912 г. в Рижской епархии насчитывалось 258 церквей, 73 часовни, 9 мон-рей (из них 7 женских); к 1914 г.— 267 церквей и 71 молитвенный дом; к 1917 г.— 268 церквей (из них 4 собора, 198 приходских и 7 кладбищенских храмов), 71 часовня и молитвенный дом. Церковное строительство в Балтии в последние предреволюционные годы не отличалось интенсивностью. Неоконченные Александро-Невский собор в Лиепае (заложен в 1912, архит. С. С. Кричинский; не сохр.) и храм при фарфоровой фабрике Кузнецова в Риге (архит. И. Е. *Бондаренко;* не сохр.), завершенная Александро-Невская ц. в Юрьеве (1914–1915, архит. Лунский) стали в регионе примерами неорус. стиля, в к-ром использовались мотивы псковской, новгородской и раннемосковской архитектуры и модерна. В июне 1915 г. перед Синодом было возбуждено ходатайство о возобновлении с 1916 г. отпуска кредита сроком на 10 лет по 70 тыс. р. в год на постройку новых церквей и по 30 тыс. р. на ремонт старых. В 1916 г. сумма была выделена. Приходов насчитывалось 210, в 49 общинах богослужения совершались на латыш. языке, в 99 — на эстонском, в 29 общинах — на церковнославянском; имелись 32 смешанных прихода и швед. приход. В Курляндской губ. насчитывалось небольшое число правосл. ливов.

В нач. 10-х гг. XX в. активно действовал имевший региональные отделения Рижский епархиальный миссионерский совет под председательством прот. В. И. Плисса (он возглавлял также Религиозно-просветительское общество и был цензором «Рижских епархиальных ведомостей»). Миссионерский совет занимался вопросами противостояния старообрядчеству и протестантским деноминациям, борьбы за укрепление Православия в Лифляндии и Эстляндии. Издавались «Вестник для православных латышей» под ред. священников Иоанна Янсона и Петра Дава, народные листки (напр., «Война и вера у латышей» тиражом 5 тыс. экз. (1914)). При Петропавловской ц., где молилась эстонская община, устраивались религиозно-нравственные беседы на эст. языке.

Во время первой мировой войны вследствие наступления нем. войск 19 июля 1915 г. прошла срочная эвакуация рижского правосл. духовенства, епархиальных учреждений и церковного имущества, включая колокола (Рига была сдана неприятелю 21 авг. 1917). Архиеп. Иоанн переехал в *Псково-Печерский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь,* 23 сент.— в Юрьев, откуда руководил своей паствой и периодически приезжал в Ригу, где совершал богослужения. Рижская духовная консистория переместилась в Печоры Псковской губ., 29 сент. по приглашению Новгородского архиеп. *Арсения (Стадницкого)* переехала в Новгород, в епархиальный Арсениевский дом в Детинце. Рижский епархиальный училищный совет разместился в *Юрьевом новгородском мужском монастыре.* Рижская ДС после 10 сент. переехала в Н. Новгород, занятия возобновились 2 окт. в Серафимовском приюте. В Макариевском приюте в Н. Новгороде расположилось Рижское ДУ. «Рижские епархиальные ведомости» под ред. свящ. В. Щукина, преподавателя семинарии, и секретаря консистории П. П. Соколова с авг. 1915 г.

издавались в Ярославле, с нояб. 1915 г.— в Н. Новгороде.

6–7 апр. 1917 г. в Ревеле прошло 1-е общее совещание правосл. деятелей Эстонии, в к-ром участвовало 50 чел.— священнослужителей и мирян. 25–27 мая в Юрьеве состоялся чрезвычайный епархиальный съезд, на к-ром архиеп. Иоанн (Смирнов) присутствовал в качестве почетного гостя. Русскоязычные делегаты выступили против разделения Рижской епархии на эстонскую и латышскую части, что предлагала эст. секция. Был образован Временный Рижский епархиальный совет с представительством 2 членов от каждой национальной курии. Съезд заявил о праве Собора избирать епископа и выдвинул предложение об учреждении отдельных епископских кафедр для русских, латышских и эстонских приходов. Рижский архиеп. Иоанн поддержал это предложение, в т. ч. перед высшей церковной властью. В рапорте Синоду от 10 июля 1917 г. архиеп. Иоанн указывал, что 75% православных Прибалтийского края составляют местные жители, и ратовал за создание латышского и эстонского вик-ств на правах самостоятельных епископий. При этом правосл. эстонцы и латыши представляли не более $^1/_8$ местного населения. Архиерей отмечал, что правосл. приходы «распылены» на десятки и сотни верст «и как бы вкраплены в сплошную массу инославия», отношение преобладающего в крае инославного населения во главе с нем. дворянством к православным «в христианском отношении всегда оставляло желать весьма многого», а «враждебные для Церкви... течения социализма и сектантства» усиливались (LVVA. 4754. f., 1. apr., 7. l., 1.–2. lp.). 26 июля 1917 г. Синод утвердил решение о создании Ревельского вик-ства для эст. части Рижской епархии с содержанием в 3 тыс. р. от эст. приходов и в 2 тыс. р. из средств на духовенство Западного края. Епархиальный съезд в Юрьеве 8–11 авг. 1917 г. единогласно избрал викарным епископом прот. Павла Кульбуша (см. *Платон (Кульбуш),* сщмч.), однако с его кандидатурой был несогласен митр. Агафангел (Преображенский). Был избран Временный епархиальный совет, к-рый в окт. 1917 г. возглавил прот. Николай Перехвальский, клирик Александро-Невской ц. в Риге, в том же году в совет вошел сщмч. *Михаил Блейве.* В авг. 1917 г. архиеп. Иоанн уехал из Юрьева в Москву на *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.,* в дальнейшем в епархию не вернулся. В Москве позднее он встретился с прот. П. Кульбушем, к-рый от него и от патриарха Московского и всея России свт. *Тихона (Беллавина)* хотел получить разрешение служить на оккупированной территории (что было одобрено) и не принимать перед хиротонией монашество. 20 нояб. 1917 г. архиеп. Иоанн (Смирнов) по его просьбе был переведен на Рязанскую кафедру. До 1 дек. того же года епископом Рижским был определен известный своими правыми воззрениями еп. сщмч. *Макарий (Гневушев),* однако это назначение не было принято Временным Рижским епархиальным советом. После оформления 12 дек. 1917 г. развода прот. Павла Кульбуша с супругой Петроградский митр. сщмч. *Вениамин (Казанский)* 24 дек. постриг его в монашество, 31 дек. вместе с Лужским еп. *Артемием (Ильинским)* совершил его хиротонию во епископа Ревельского в ревельском Александро-Невском кафедральном соборе.

Прот. Александр Берташ

1918–2020 гг. Определением Синода от 20 янв. 1918 г. выборы Рижского епископа откладывались до освобождения епархии от неприятеля, временное управление Рижской епархией поручалось Ревельскому еп. Платону (Кульбушу). Вскоре после провозглашения большевистской Эстляндской трудовой коммуны еп. Платон 2 янв. 1919 г. был арестован в Юрьеве, 14 янв. расстрелян перед отступлением большевиков из города. После этого Рижская епархия как единая епископия для Прибалтийского края фактически прекратила существование.

В февр. и авг. 1920 г. прошли съезды представителей правосл. приходов на территории Латвии, на к-рых было провозглашено создание ЛПЦ. 23 февр. 1920 г. съезд избрал главой ЛПЦ Пензенского архиепископа-латыша сщмч. *Иоанна (Поммера),* который в это время находился в Москве под арестом. В марте 1920 г. он был освобожден, не позднее 23 марта патриарх Тихон возвел его в сан архиепископа. 27 апр. 1921 г. архиеп. Иоанн получил от патриарха назначение на Рижскую кафедру, прибыл в Ригу 24 июля того же года. 19 июля 1921 г. патриарх Тихон даровал ЛПЦ самоуправление в составе РПЦ. Т. о., Рижская епархия была официально преобразована в ЛПЦ, предстоятель которой получил титул «Рижский и всея Латвии».

После убийства в ночь на 12 окт. 1934 г. архиеп. Иоанна (Поммера) заместитель патриаршего местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)* возложил временное управление ЛПЦ на митр. Виленского и Литовского *Елевферия (Богоявленского),* но под давлением гос. власти епархиальный съезд духовенства и мирян 31 мая 1935 г. отказался принять митр. Елевферия и обратился к К-польскому патриарху *Фотию II* с прошением о переходе в юрисдикцию К-польского Патриархата, кандидатом на Рижскую кафедру на съезде был избран *Августин (Петерсон).* 4 февр. 1936 г. К-польский патриарх *Вениамин I* (Псомас-Кириаку) предоставил ЛПЦ автономию и статус митрополии, 29 марта 1936 г. состоялась хиротония Августина (Петерсона) во епископа Рижского и всея Латвии, в тот же день К-польский патриарх Вениамин возвел его в сан митрополита. В митрополии были образованы вик-ства *Елгавское* (1936) и Ерсикское (1938, с 1939 *Мадонское*).

5 авг. 1940 г. Латвия вошла в состав СССР. В дек. 1940 г. в Ригу прибыл Дмитровский архиеп. *Сергий (Воскресенский),* 24 февр. 1941 г. он был назначен митрополитом Литовским и Виленским, экзархом Латвии и Эстонии (Экзархат, состоявший из Латвийской и Эстонской епархий, был учрежден 24 марта того же года). 28 марта 1941 г. митр. Августин (Петерсон) и его 2-й викарий Мадонский еп. Александр (Витолс) в Москве принесли покаяние и были приняты в каноническое общение с Московской Патриархией. Первый викарий, Елгавский еп. Иаков (Карп), из-за болезни не приехавший в Москву, отправил священноначалию РПЦ покаянное письмо и также был воссоединен с нею. В апр. того же года митр. Августин ушел на покой, митр. Сергий (Воскресенский) поручил окормление латыш. приходов Мадонскому еп. Александру.

Во время *Великой Отечественной войны* ЛПЦ входила в состав Экзархата Латвии и Эстонии, к-рым управлял митр. Сергий. В условиях нем. оккупации митр. Августин (Петерсон) заявил о своем возвращении в юрисдикцию К-польского Пат-

риарха, после чего был запрещен в священнослужении митр. Сергием (Воскресенским) 15 июня 1942 г. Еп. Иаков (Карп) и еп. Александр (Витолс) сохранили верность Матери-Церкви. 28 февр. 1942 г. еп. Александр был назначен временно управляющим Рижской епархией, 30 июля того же года он скончался в Риге. 20 авг. 1942 г. Экзархат был перерегистрирован нем. оккупационными властями как Православный Экзархат Литвы, Латвии и Эстонии. 28 февр. 1943 г. в рижском Христорождественском соборе митр. Сергий возглавил хиротонию архим. *Иоанна (Гарклавса)* во епископа Рижского. После убийства митр. Сергия еп. Иоанн временно управлял Экзархатом. Осенью 1944 г. в связи с приближением советских войск еп. Иоанн был эвакуирован нем. военными в Германию, после чего Экзархат фактически прекратил существование.

С июля 1945 по авг. 1947 г. Рижской епархией временно управлял Виленский и Литовский архиеп. *Корнилий (Попов)*. В 1941 г. на территории Латвийской ССР действовали 164 храма и 5 мон-рей. К 1945 г. в Рижской епархии были зарегистрированы 138 храмов, рижский Сергиев и Илукстский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-ри; 10 храмов находились на территории, переданной Псковской епархии, 16 храмов было полностью разрушено в ходе боевых действий. Мн. храмы пострадали во время войны и нуждались в ремонте, епархиальных средств на это не хватало. Р. и Л. е. была разделена на 6 благочиннических округов: Рижский, Елгавский, Даугавпилсский, Мадонский, Резекненский и Валмиерский.

21 авг. 1947 г. митрополитом Рижским и Латвийским был назначен *Вениамин (Федченков)*. В 1948 г. в 136 церквах епархии служили 80 священников. Во 2-й пол. 40-х — нач. 50-х гг. XX в. из 120 священнослужителей епархии было репрессировано 64 чел. В 1950 г. в связи со 100-летием епархии в рижском Сергиевом мон-ре прошел съезд духовенства и мирян. 27 марта 1951 г. митр. Вениамин под давлением властей был назначен митрополитом Ростовским и Новочеркасским, в тот же день на Рижскую кафедру был определен Рязанский архиеп. Филарет (Лебедев). С 1 февр. 1952 по 22 нояб. 1955 г. Рижский архиепископ также временно управлял Виленской епархией. В 1953 г. был закрыт Илукстский Богородице-Рождественский женский мон-рь. Архиеп. Филарету удалось добиться выделения Патриархией средств на ремонт ок. 20 храмов и на дотации беднейшему духовенству: в 1954 г. Рижская епархия получила 250 тыс. р., в 1955 г.— 100 тыс. р., в 1956 и 1957 гг.— по 100 тыс. р., в 1958 г.— 180 тыс. р., в 1959 г.— 450 тыс. р. 25 февр. 1958 г. архиеп. Филарет был награжден правом ношения креста на клобуке, 24 мая того же года скончался.

С 25 мая 1958 по 14 авг. 1961 г. Р. и Л. е. временно управлял Таллинский еп. *Иоанн (Алексеев)*. В 1959 г. еп. Иоанн сообщал патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I (Симанскому)* о том, что из 120 действовавших в епархии церквей 60 «малочисленны и крайне бедны», существуют лишь благодаря дотациям; остальные 60 приходов также бедны и не могут присоединить к себе беднейшие приходы (цит. по: *Суворова*. 1993. С. 77). В ходе усиления гос. антирелиг. кампании (см. в ст. *Хрущёв* Н. С.) число приходов епархии сократилось со 123 (59 русских, 32 латышских, 32 смешанных) в 1955 г. до 97 (59 русских, 13 латышских, 25 смешанных) в 1964 г. В апр. 1959 г. снесли Никольскую часовню рижского Сергиева монастыря, в 1961 г. был закрыт Александро-Невский собор в Даугавпилсе (взорван в 1969), уничтожена Никольская ц. в Резекне. Постановление Совета министров Латвийской ССР «О ликвидации монастырей, находящихся на территории Латвийской ССР» от 20 мая 1959 г. предусматривало закрытие в 1960 г. всех мон-рей, обязательное устройство на работу трудоспособных насельниц и помещение нетрудоспособных в дома инвалидов. Однако вслед. протестов верующих из-за закрытия рижского кафедрального Христорождественского собора (1961) решение об уничтожении рижского Сергиева мон-ря не было выполнено (до 1964 мон-рь находился на полулегальном положении).

В сер. 60-х гг. XX в. в епархии насчитывались 90 приходов и мон-рь. При митр. Рижском и Латвийском *Леониде (Полякове;* 8 окт. 1966 — 8 сент. 1990, до 7 сент. 1979 в сане архиепископа) количество приходов оставалось неизменным, во мн. храмах был проведен капитальный ремонт. По инициативе архиерея в марте 1969 г. духовником Преображенской пуст. (скит рижского Троице-Сергиева мон-ря в с. Валгунде Елгавского края) стал архим. *Таврион (Батозский)*. В связи с преклонным возрастом митр. Леонида по его ходатайству 6 июля 1989 г. Синод определил архим. Александру (Кудряшову) быть епископом Даугавпилсским, викарием Рижской епархии (см. *Даугавпилсское викариатство*). Архиерейская хиротония архим. Александра состоялась 23 июля 1989 г. Викарный архиерей жил в Риге, занимался епархиальными делами. 9 сент. 1990 г., после кончины митр. Леонида, еп. Александр стал временно управляющим Рижской и Латвийской кафедрой, 27 окт. был назначен епископом Рижским и Латвийским. 5 июля 1991 г. верующим был официально передан рижский Христорождественский собор. (Подробнее об истории ЛПЦ в 20–90-х гг. XX в. см. в статьях *Латвийская Православная Церковь; Латвия.*)

В связи с обретением Латвией независимости Синод РПЦ 11 авг. 1992 г. восстановил самостоятельность ЛПЦ, правящему архиерею был возвращен титул «Рижский и всея Латвии». 22 дек. 1992 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)* подписал томос, которым подтвердил решение патриарха св. Тихона от 19 июля 1921 г. о даровании ЛПЦ самостоятельности при сохранении ее в юрисдикции Московского Патриархата. Т. о., была подтверждена преемственность ЛПЦ по отношению к существовавшей в 1921–1940 гг. правосл. Церкви в Латвии. На основании Закона Латвии «О возврате собственности религиозным организациям» ЛПЦ получила собственность, принадлежавшую ей до 1940 г.

В 1993 г. была возобновлена деятельность Рижской ДС, в 1998 г. состоялся 1-й выпуск семинарии, ректором является Рижский митр. Александр. В 1998–2020 гг. Рижскую ДС окончили 165 чел., ее выпускниками являются ок. 90% клириков ЛПЦ. В 1998 г. восстановлена традиция совершения ежегодных крестных ходов из Риги в Преображенскую пуст. с иконой Божией Матери «Достойно есть» (17 авг.), в 2000 г. возобновились крестные ходы из г. Зилупе к св. источнику в Ополи в праздник Рождества Пресв. Богородицы.

20–29 окт. 2017 г. в пределы ЛПЦ для поклонения был принесен ковчег с частицами мощей новомучеников и исповедников Церкви Русской; православные Латвии могли поклониться чудотворной *Курской-Коренной иконе Божией Матери,* находившейся в Риге 5–10 окт. 2018 г. В 1992 г. в Риге было создано об-во милосердия и духовного просвещения «Нива духовная» во имя прп. Сергия Радонежского. С 2002 г. в столице Латвии проходит ежегодная Международная православная педагогическая конференция «Церковь, семья и школа». С 2007 г. правосл. об-во по работе с детьми и молодежью «Родник» организует детские лагеря, открывает воскресные школы, работает с дошкольниками. Проводятся курсы повышения квалификации преподавателей предмета «Христианское учение» и курсы катехизаторов.

В Риге в 2013 г. завершилось строительство храмового комплекса, состоящего из ц. во имя Новомучеников и исповедников Церкви Русской, баптистерия и приходского дома. В 2013–2020 гг. в Юрмале (в Дзинтари) на месте разрушенного в 1962 г. храма на пожертвования верующих возведена ц. в честь Казанской иконы Божией Матери, в 2018 г. митр. Александр освятил колокола для храма. В 2016–2019 гг. шло строительство ц. в честь иконы Божией Матери «Нечаянная Радость» в Айзкраукле. К 2020 г. в основном завершилось возведение ц. во имя вмч. Димитрия Солунского в Олайне и ц. в честь Боголюбской иконы Божией Матери в Баложи (первые правосл. храмы в этих городах, основанных в советский период). Восстановлены из руин закрытые в советское время Успенская ц. в пос. Поциемс Лимбажского края и Иоанно-Предтеченская ц. в пос. Ледурга Кримулдского края. Восстановлена Никольская ц. в г. Лиелварде (была закрыта в 60-х гг. XX в. и перестроена в жилой дом). В 2016 г. для Никольского Морского собора в Лиепае приобретено 12 колоколов, благодаря чему в следующем году в городе прошел Международный фестиваль колокольного звона «Никольские звоны». В 2018 г. митр. Александр освятил новоприобретенные колокола для ц. во имя вмч. Георгия Победоносца в Саласпилсе (храм построен в 2006–2011).

17 июля 2001 г. Синод РПЦ постановил внести имя Рижского архиеп. сщмч. Иоанна (Поммера) в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской, 24 сент. того же года Синод ЛПЦ включил имя сщмч. Иоанна в Собор Латвийских святых. 14 июля 2003 г. состоялось обретение нетленных мощей святого, 4 окт. их перенесли в рижский Христорождественский собор. В 2016 г. отмечались 180-летие Рижской архиерейской кафедры и 140-летие со дня рождения сщмч. Иоанна. Этим событиям латв. почта посвятила выпуск памятных марки и конверта.

Освящение колоколов для Никольского Морского собора в Лиепае. Фотография. 2016 г.

В 2006 г. было возобновлено Даугавпилсское вик-ство Рижской епархии, к-рое возглавил еп. Александр (Матрёнин; архиерейская хиротония состоялась 19 авг. того же года). 12 марта 2013 г. вик-ство было преобразовано в отделившуюся от Р. и Л. е. самостоятельную Даугавпилсскую и Резекненскую епархию, территорию которой составляет Вост. Латвия. 11 окт. 2013 г. Синод ЛПЦ избрал игум. Иоанна (Сичевского) епископом Елгавским, викарием Рижской епархии, 19 марта 2014 г. это решение утвердил Синод РПЦ. 23 марта того же года игум. Иоанн был возведен в сан архимандрита, архиерейская хиротония состоялась 27 марта 2016 г. Архиерейский Собор РПЦ, проходивший 29 нояб.— 2 дек. 2017 г., подтвердил самостоятельность ЛПЦ, даровав ее предстоятелю право ношения 2 панагий.

В мае 2015 г. широко отмечалось 170-летие правосл. богослужения на латыш. языке. В рижской Вознесенской латыш. правосл. ц. совершались торжественные богослужения, в Академической б-ке Латвийского ун-та прошла выставка православных книг на латыш. языке, изданных за 170 лет в Латвии и в др. странах, в Доме Рижского Латышского об-ва состоялся концерт правосл. песнопений на латыш. языке. К юбилею епархия издала неск. книг на латыш. языке, в т. ч. полный молитвослов, катехизис, кн. «Православие в Латвии», написанную А. А. Поммером, братом сщмч. Иоанна. Епархиальная комиссия по переводу правосл. богослужебной и иной духовной лит-ры на латыш. язык готовит к изданию новые переводы Служебника (с параллельным церковнослав. текстом) и Псалтири. В 2016 г. ЛПЦ осуществила факсимильное издание пергаменного Евангелия Лотыша (Симоново Евангелие) (1270), хранящегося в РНБ.

На территории Латвии с 1994 г. действовала отколовшаяся от РПЦ немногочисленная группа ее бывш. клириков и прихожан во главе с архим. Виктором (Контузоровым; впосл. лишен сана и анафематствован). В 1994–2011 гг. группа входила в состав Российской православной автономной церкви (до 1998 Российская православная свободная церковь), в 2011 г. руководство группы заявило о переходе в К-польский Патриархат (о признании последним этого сообщества сведений нет), после чего раскольники стали именоваться «Латвийской православной автономной церковью в юрисдикции Константинопольского Патриархата» и в 2019 г. добились офиц. регистрации.

Архиереи: еп. Платон (Городецкий; 11 марта 1850 — 9 марта 1867), еп. Вениамин (Карелин; 9 марта 1867 — 23 авг. 1874; до 2 марта 1870 в. у. с титулом «епископ Ревельский»), еп. Серафим (Протопопов; 2 окт. 1874 — 8 дек. 1877), еп. Филарет (Филаретов; 31 дек. 1877 — 23 февр. 1882), еп. Донат (Бабинский-Соколов; 6 марта 1882 — 28 марта 1887), архиеп. Арсений (Брянцев; с 28 марта 1887 – 4 окт. 1897; до 15 мая 1893 в сане епископа), архиеп. священноисп. Агафангел (Преображенский; 4 окт. 1897 — 13 авг. 1910, до 6 мая 1904 в сане епископа), еп. Иоанн (Смирнов; с 13 авг. 1910 – 20 нояб. 1917), еп. сщмч. Макарий (Гневушев; ранее 1 дек. 1917, епархией не управлял), Угличский еп. *Иосиф* (*Петровых;* дек. 1917 — 12 февр. 1918, в. у.), Ревельский еп. сщмч. Платон (Кульбуш; 20 янв. 1918 — 14 янв. 1919, в. у.), Нарвский еп. *Геннадий* (*Туберозов;* 25 февр. 1919 –

2 февр. 1920, в. у.), архиеп. сщмч. Иоанн (Поммер; 27 апр. 1921 — ночь на 12 окт. 1934), Мадонский еп. Александр (Витолс; 28 февр.— 30 июля 1942, в. у.), еп. Иоанн (Гарклавс; 28 февр. 1943 — 9 окт. 1944), Виленский архиеп. Корнилий (Попов; июль 1945 — авг. 1947, в. у.), митр. Вениамин (Федченков; 21 авг. 1947 — 27 марта 1951), Филарет (Лебедев; 27 марта 1951 — 24 мая 1958), Таллинский еп. Иоанн (Алексеев; 25 мая 1958 — 14 авг. 1961, в. у.), Таллинский еп. Алексий (Ридигер; 3 сент. 1961 — 12 янв. 1962, в. у.), Лужский еп. Филарет (Денисенко; 4 февр.— 27 авг. 1962, в. у. (см. *Денисенко М. А.*)), еп. Никон (Фомичёв; 27 авг. 1962 — 27 янв. 1966, до 3 авг. 1963 в. у. с титулом «епископ Лужский»), архиеп. *Алексий* (*Коноплёв;* 27 янв.— 8 окт. 1966), митр. Леонид (Поляков; 8 окт. 1966 — 8 сент. 1990; до 7 сент. 1979 в сане архиепископа), митр. Александр (Кудряшов; 9 сент.— 27 окт. 1990 в. у. с титулом «епископ Даугавпилсский»; с 27 окт. 1990 епископ Рижский и всея Латвии, с 25 февр. 1994 архиепископ, с 25 февр. 2002 митрополит).

Монастыри. ***Действующие:*** рижский Сергиев Свято-Троицкий (женский, в Риге; учрежден в 1892 как община, в 1901 преобразованная в монастырь), Преображенская пуст. (женская, в пос. Валгунде Елгавского края; основана в 1895 при рижском Сергиевом мон-ре). ***Упраздненный:*** рижский во имя прп. Алексия, человека Божия (мужской, в Риге; основан в 1896, в 1921 монастырский комплекс передан католич. Церкви).

Э. П. Р.

Арх.: LVVA. 1655. f., 2. apr., 1349–1351. l.; 4754. f. 1. apr. 3. l; *Калюкоск А., диак.* Списки духовенства эст. правосл. приходов. Таллин, 1974–1975. Маш. // ЕАА, Архив Рижской епархии. Ист.: Сборник мат-лов и статей по истории Прибалтийского края. Рига, 1880. Т. 3; 1882. Т. 4; Православие в Прибалтийском крае в 1887 г. по отчету обер-прокурора Св. Синода // Рижские ЕВ. 1890. № 10. С. 305–308; *Пассит Г. А.* К 25-летию Рижского Петропавловского правосл. братства. Рига, 1892; Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Рига, 1893. Вып. 1; 1894. Вып. 2. Ч. 1; 1895. Ч. 2; 1898. Ч. 3; 1902. Вып. 3. Ч. 1; Обозрение церквей преосв. Арсением, еп. Рижским и Митавским, в 1890 г. Рига, 1891; Путешествие по епархии высокопреосв. Арсения, архиеп. Рижского и Митавского, обозрение им церквей, приходов и школ и освящение храмов в 1893 г. Рига, 1893; То же, в 1894 г. Рига, 1894; Церковно-археол. музей в г. Риге // Рижские ЕВ. 1898. № 12/13. С. 479–486; № 14/15. С. 534–540; № 17. С. 595–601; № 20. С. 726–728; Имперская политика России в Прибалтике в нач. XX в.: Сб. док-тов и мат-лов / Сост.: Т. Карьяхярм. Тарту, 2000; Отчет о состоянии Рижской епархии за 1917 г. / Публ.: А. В. Гаврилин // Православие в Балтии. Рига, 2016. № 5(14). С. 133–163.

Лит.: *Павел (Доброхотов), архим.* О Православии между латышами и эстами в прибалтийских губ. // Вятские ЕВ. 1864. Отд. неофиц. № 9–11, 13–14, 22–24; *Поспелов И. Г., прот.* О настоящем положении православия в Лифляндии // ПО. 1865. Т. 16. № 3. С. 296–310; № 4. С. 387–406; *он же.* 18-летнее служение в Лифляндии // БВ. 1892. № 3. С. 507–518; № 8. С. 285–307; 1893. № 3. С. 540–558; № 10. С. 119–137; 1894. № 7. С. 101–123; № 9. С. 413–435; 1895. № 7. С. 103–124; № 11. С. 215–240; *он же.* Восп. о высокопреосв. Платоне, архиеп. Рижском, впосл. митр. Киевском, и о преосв. Вениамине, еп. Рижском // Там же. 1897. № 1. С. 109–125; *Князев А. С.* Псковская и Рижская епархии под упр. преосв. Платона (Городецкого). СПб., 1878; *Buchholtz A.* Deutsch-protestantische Kämpfe in den Baltischen Provinzen Rußlands. Lpz., 1888; *Самарин Ю. Ф.* Соч. М., 1890. Т. 8: Окраины России; *Лейсман Н., свящ.* Состоящее под Высочайшим покровительством... Прибалтийское правосл. братство Христа Спасителя и Покрова Божией Матери. Рига, 1892; *он же.* Судьба православия в Лифляндии с 40-х до 80-х гг. XIX ст. Рига, 1910; *Малышкин И. П.* Высокопреосв. Донат. Рига, 1895; *Арсений (Брянцев), архиеп.* О миссионерстве вообще и в Рижской епархии — особенно. Рига, 1897; *Иоаким (Левицкий), архим., Плисс В., свящ.* Высокопреосв. Арсений (Брянцев), архиеп. Рижский и Митавский, и 10-летнее управление его Рижской епархией. Рига, 1897; *Тизик К., свящ.* Ревельский Александро-Невский собор на Вышгороде. Ревель, 1900; *Беляев И., прот.* Судьбы православия в Прибалтийском крае. СПб., 1901; *Высоцкий И. И.* Очерки по истории объединения Прибалтики с Россией: (1710–1910 гг.). Рига, 1910. Вып. 2–4: Православие. 3 ч.; *Синайский П., прот.* Ист. очерк Рижского кафедр. собора. Рига, 1910; *Добрышин Б. В.* К истории православия в Прибалтийском крае. СПб., 1911; Прот. В. И. Плисс // Рижские ЕВ. 1913. № 14/15. С. 407–414; Правосл. народные школы в Прибалтийских губ. СПб., 1914; *Поммер А.* Православие в Латвии. Рига, 1931; *Сахаров С. П.* Рижские правосл. архипастыри за 100 лет: (1836–1936). Даугавпилс, 1937; *он же.* Правосл. церкви в Латгалии. Рига, 1939; *Kroeger G.* Die evangelisch-lutherische Landeskirche und das griechisch-orthodoxe Staatskirchentum in den Ostseeprovinzen 1840–1918 // Baltische Kirchengeschichte. Gött., 1956. S. 177–206; *Исаков С. Г.* Остзейский вопрос в рус. печати в 1860-х гг. Тарту, 1961. (УЗ Тартуского гос. ун-та; 107); Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855–1914. Princeton, 1981; *Полунов А. Ю.* Православие в Остзейском крае и политика правительства Александра III // Россия и реформы. М., 1993. Вып. 2. С. 66–76; *Суворова И.* Отношения между Правосл. Церковью Латвии и гос-вом в 50–60-е гг. XX ст. // Православие в Латвии. Рига, 1993. Вып. 1. С. 75–91; *Берташ А. В., прот.* Церковное строительство в Эстонии в сер. XIX — нач. XX вв. // 1-е Димитриевские чт. СПб., 1997. Ч. 2. С. 116–125; *он же.* В. И. Лунский — рижский епарх. архитектор // Православие в Балтии. 2016. № 5(14). С. 19–32; *он же.* Строительство и архитектура правосл. храмов в Эстляндской губ. в царствования императоров Николая I и Александра II // Дом Бурганова: Пространство культуры. М., 2017. № 4. С. 68–78; *он же.* Храмостроительство на территории совр. Латвии и Эстонии в 1860-х гг. // Энцикл. практика: Мат-лы и исслед. СПб., 2017. Вып. 6. С. 18–34; *он же.* Организация процесса правосл. храмостроительства в Прибалтике при еп. Вениамине (Карелине, 1867–1874 гг.) // Там же. 2018. Вып. 7. С. 27–43; *он же.* Правосл. церк. строительство в Лифляндской губ. 2-й пол. 1840-х — 1860-х гг. и архит. Н. Е. Ефимов // Православие в Балтии. 2018. № 8(17). С. 35–68; *он же.* Устройство и топография правосл. церквей в Прибалтийских губ. в царствование имп. Александра III // Теория и практика регионоведения. СПб., 2018. Т. 1. С. 92–103; *он же.* Церк. зодчий М. Т. Преображенский и его работы в Эстляндской губ. // 7-е Пюхтицкие чт. Куремяэ, 2018. С. 116–124; *он же.* Сооружение правосл. храмов и гос.-церк. политика в Остзейских губ. в царствование имп. Александра II // Александр II и его время: К 200-летию со дня рождения / Отв. ред.: В. В. Яковлев. СПб., 2019. С. 58–81; *он же.* Архитектура и строительство храмов Рижской епархии при еп. Филарете (Филаретове) // Православие в Балтии. 2020. № 9(18). С. 37–46; *Klaas U.* Õigeusu kirik Lõuna-Eestis, 1848–1917: Halduskorraldus ja preesterkond. Tartu, 1998; *Алексий II (Ридигер), патр.* Православие в Эстонии. М., 1999; *Гаврилин А. В.* Очерки истории Рижской епархии: XIX в. Рига, 1999; *он же.* Рижская епархия и политика правительства в Прибалтийских губ. в 60–90-х гг. XIX в. // Россия и Балтия. М., 2004. Вып. 3. С. 92–116; *он же.* Рижский период служения священноисп. митр. Агафангела // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2005. Вып. 1. С. 47–61; *он же.* Архиерейское управление на рубеже XIX–XX ст.: Его Преосвященство еп. Рижский и Митавский Агафангел (Преображенский) // Россия и Балтия. 2006. Вып. 4. С. 117–134; *он же.* Утраченные в XX в. храмы Риги // Православие в Латвии. Рига, 2006. Вып. 5. С. 25–50; *он же.* Под покровом Тихвинской иконы. Тихвин, 2009; *он же.* Филареты Рижские: Епископы Филарет (Гумилевский) и Филарет (Филаретов) // Интеллигенция в многонац. империи: Русские, латыши, немцы: XIX — нач. XX в. М., 2009. С. 42–66; *он же.* Правосл. приходы на территории Курляндской губ. // Православие в Балтии. 2014. № 2(11). С. 39–55; *он же.* Правосл. Церковь на территории Латвии во время Первой мировой войны // Там же. 2016. № 4(13). С. 33–47; *он же.* Священноисп. Агафангел (Преображенский) на Рижской кафедре // Там же. 2020. № 9(18). С. 47–58; *Kahle W.* Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums in Russland. Erlangen, 2002; *Пухляк О., Борисов Д.* Русские в Латвии со средневековья до кон. XIX в. Рига, 2003; Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение свт. Агафангела, митр. Ярославского и Ростовского, исповедника / Сост.: И. Г. Менькова и др. М., 2005. Т. 1; *Михайлова Ю. Л.* Крестьянский вопрос в Прибалтийском крае на страницах рос. прессы и публицистики в 40–70-е гг. XIX в.: АКД. М., 2008; *Никонов В. В.* Староверие Латгалии. Резекне, 2008; *Клешнина Л. В.* Панорама правосл. храмостроительства в Латвии // Материальные памятники рус. культуры в странах Балтии, 1710–2010. Таллин; Рига; Вильнюс, 2010. С. 75–85; *Левина М. и др.* Наследие сакрального искусства и архитектуры Риги. Рига, 2010; *Пономарева Г. М., Шор Т. К.* Из истории единоверия в Причудье // Русские в Прибалтике. М., 2010. С. 11–20; Прибалтийские русские: История в памятниках культуры / Общ. ред.: А. В. Гапоненко. Рига, 2010; *Корнилий (Якобс), митр.* Св. прав. Иоанн Кронштадтский, правосл. эстонцы и Эстония. Таллин, 2011; *Плаат Я., Пантелеев А., Маасик А.* Правосл. церкви, мон-ри и часовни в Эстонии. Таллин,

2011; Православие в Эстонии X–XXI ст. / Сост.: В. Илляшевич. Таллин, 2014; Обитель Божией Матери: 125 лет Пюхтицкому Успенскому ставропиг. жен. мон-рю / Сост.: игум. Филарета (Калачева), мон. Тихона (Проненко), В. А. Тимкина. Куремяэ, 2016; Пюхтицкая обитель и ее покровитель св. прав. Иоанн Кронштадтский / Сост.: игум. Варвара (Трофимова), В. А. Тимкина. [Куремяэ,] 2016[2]; *Фриз Ір.* Религиозная политика Рос. империи в Прибалтике // Вестн. СПбГУ. Сер.: История. 2017. Т. 62. Вып. 4. С. 777–806; *Мусаев В. И.* Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб., 2018; Православие в Прибалтике: Религия, политика, образование, 1840-е — 1930-е гг. / Ред.: И. Пярт. Тарту, 2018; *Пярт И.* Практики соборности в Рижской епархии: Съезды духовенства в нач. XX в. // ЦиВр. 2018. № 3(84). С. 109–146; *он же.* Восстановление Ревельского вик-ства в 1917 г. и выборы епископа как проявление «церковной революции» в Рижской епархии // Православие в Балтии. 2020. № 9(18). С. 59–72; Правосл. архиереи, священники, диаконы, псаломщики, учители и регенты, служившие на территории Латвии с 1710 по 2019 гг. / Авт.-сост.: О. Щеникова, А. Витолс. Рига, 2019; *Pantelejev A.* Vene õigeusu kirikuarhitektuur // Eesti kunsti ajalugu. Tallinn, 2020. [T.] 4: 1840–1900. S. 321–333, 433–434.

Прот. Александр Берташ

РИ́ЖСКАЯ ПЕ́ВЧЕСКАЯ ШКО́ЛА, традиция церковного пения *Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины* (РГСО). Община храма *поморцев,* основанного в 1760 г. в Риге по благословению наставника Федора Никифоровича Саманского, со временем стала важнейшим старообрядческим духовным центром Латвии. В открытом в сент. 1873 г. при общине Гребенщиковском уч-ще помимо др. предметов обучали богослужебному пению. До нач. XX в. община относилась к толку *федосеевцев,* поэтому в ее богослужении сочетаются особенности богослужебной практики этого толка и толка поморцев.

Хор РГСО, большой и хорошо подготовленный, на протяжении своей истории был школой, через которую прошли мн. буд. наставники и причетники старообрядческих общин Прибалтики. Согласно воспоминаниям наставника Рижской общины И. У. Ваконьи (1883–1965), в 90-х гг. XIX в. по праздникам на клиросах пели 45 чел., включая наставников, а в будни — 7 чел. (*Ваконья.* 2011).

До 20–40-х гг. XX в. в причт принимали только неженатых мужчин и мальчиков, что было особенностью толка федосеевцев. Если певчий женился, то ему уже нельзя было служить на клиросе. Впосл., с переходом в толк поморцев, этот порядок изменился и женатых стали допускать как в храм, так и на клирос. В 20-х гг. XX в. был поднят вопрос об участии женщин в богослужении. В 1927 г. в Риге по инициативе И. Н. Заволоко был организован Кружок ревнителей русской старины, при к-ром существовал хор девиц под рук. Н. К. Шалкина, исполнявший на вечерах кружка духовные и светские песнопения. В определенный момент стала обсуждаться возможность разрешить этому хору петь в стенах храма РГСО. Мнения разделились, после длительных споров пришли к решению, что жен. хор будет находиться перед солеей и подпевать правому и левому клиросам. Так возник вспомогательный хор, ядром к-рого были сестры Миропия, Антонина и Комита Емельяновны Ершовы. Вспомогательный хор существует и в наст. время, но его участников становится все меньше.

Следующим этапом перемен в Рижской общине стало разрешение женщинам петь на левом клиросе. В 80-х гг. XX в. из-за нехватки грамотных певцов и чтецов в храме появилась необходимость приглашать на клирос женщин. Помимо пения на левом клиросе женщины могут выполнять функции *канонарха* и *псаломщика.* Во время пения кафизм (такой способ исполнения кафизм сохр. только у беспоповцев) запевают разные певчие, в т. ч. женщины, к-рые наряду с мужчинами делают это очень искусно.

Свой опыт знаменного пения знатоки передавали из поколения в поколение. Одним из выдающихся деятелей клироса РГСО был Д. Д. Михайлов (1885–1979). С 1927 по 1940 г. он состоял причетником общины, собирал и переписывал певч. книги. Среди его рукописей выделяется книга *Праздники* (сокращенного состава) с миниатюрами Е. Ф. Иванова, которую Михайлов завещал в книжницу РГСО на постоянное хранение. В данной рукописи в отличие от классической кн. Праздники приводятся не все стихиры на «Господи, воззвах», на литии и на стиховне, а только 1-я стихира и стихира на «Слава, и ныне». Из цикла на хвалитех записана только стихира на «Слава, и ныне». Кроме того, в ней содержатся тропарь на «Бог Господь», величание, стихира по 50-м псалме, ирмосы канона, седален по 3-й песни канона, кондак по 6-й песни, светилен. Песнопения приводятся как в наонной редакции, так и в наречной. Можно предположить, что в определенные годы в РГСО или в 1-й Новостроенской общине Двинска (ныне Даугавпилс) исполняли песнопения в наречной редакции знаменного распева, однако этот вопрос требует дальнейшего изучения.

Авторитетным учителем церковного пения в РГСО был Л. С. Мурников (1882–1945), составивший «Начальные уроки знаменного пения» и «Пособие по изучению знаменного пения». Он впервые предпринял попытку создать методику обучения знаменному пению, рассчитанную на широкий круг заинтересованных лиц.

Одним из самых известных причетников Рижской общины был головщик, председатель совета общины, наставник, общественный деятель Л. С. Михайлов (1913–1985). Уже в 7 лет он стал причетником Застенковской общины (Науенская вол. Даугавпилсского края, Латвия). Его учителем был опытный наставник Ф. И. Рогозин. По обычаю того времени для совершенствования певч. искусства в 30-х гг. XX в. Л. С. Михайлов прошел 2-годичную практику в причте Рижской общины и после этого стал головщиком в Нидеркунском храме Даугавпилса. Там он создал хор, к-рый неоднократно выступал на духовных концертах, организуемых в Даугавпилсе Кружком ревнителей русской старины. В 1946 г. по приглашению совета Гребенщиковской общины Л. С. Михайлов переехал в Ригу на должность головщика. В 1954 г. он стал редактором Старообрядческого церковного календаря, автором мн. статей и заметок. Как знаток богослужебного устава, он каждый год составлял для календаря «Устав соборной службы на воскресные и праздничные дни» и месяцеслов. Кроме того, он давал в общине уроки знаменного пения. Л. С. Михайлов обучал пению А. Н. Жилко (председатель Центрального совета Древлеправославной Поморской Церкви Латвии, наставник и председатель совета 1-й Даугавпилсской (Новостроенской) старообрядческой общины, зам. главного редактора Календаря Древлеправославной Поморской Церкви) и М. И. Пепеляеву (род. в 1940) — певчую левого клироса РГСО, преподавателя воскресной школы, к-рая, несмотря на преклонный возраст, до наст. времени обладает прекрасным голосом.

Особенно проникновенно звучат в ее исполнении запевы кафизм на утрене.

Одним из выдающихся деятелей РГСО был знаток знаменного пения С. И. Бабицкий (1907 — до 1952). Известны его рукописные «Соборник рижский» и тетрадь для левого клироса, составленная в 1944 г. «Соборник рижский» отражает практику исполнения разных песнопений знаменного распева в РГСО.

Знатоком знаменного пения, автором пособий по церковному пению, чтению, уставу является Е. А. Григорьев. Он учился знаменному пению у В. А. Артаева. По словам Григорьева, это был синтетический способ обучения, когда учитель занимался сразу с большой группой учеников и пропевал разные песнопения, а ученики пели за учителем, без анализа, выучивая все наизусть, поэтому Григорьев решил сам углубленно заняться знаменным распевом. Так он стал изучать различные поморские *азбуки певческие,* после чего составил свое 1-е пособие по церковному пению. Он написал большое поурочное пособие по чтению и пению, к-рым пользуются как старообрядцы-беспоповцы, так и все любители знаменного распева. В 90-х гг. XX — нач. XXI в. Григорьев возглавил Кружок любителей знаменного пения, в к-ром изучали книжное наследие старопоморской наонной певч. традиции. Приоритетом в деятельности кружка было исполнение редких, неиспользуемых в совр. богослужении песнопений, а также известных песнопений в письменной редакции, отличающейся от устной версии, принятой на практике. Кружок записал компакт-диск «Из старопоморских певческих книг», в сопроводительном тексте к диску Григорьев высказал мнение, что деятельность кружка повлияла на совр. характер звучания клироса РГСО. Будучи в Москве, Григорьев участвовал в издании диска «Забытые распевы: Задостойники праздником Господским и богородичным», в 2012 г. вместе с А. Мошниным подготовил компакт-диск «Редкие подобны».

По словам Е. Федоро́вича (головщика левого клироса, преподавателя воскресной школы в РГСО), он и А. Г. Деликатный (в прошлом певчий левого клироса Рижской общины, ныне и. о. наставника Крестецкой поморской общины в Новгородской обл.) учились знаменному распеву у Р. Колесникова. На каждом занятии готовились к ближайшим праздникам, пропевая все песнопения служб.

О. Коба, певчая левого клироса, училась пению по крюкам у А. М. Бурдина (служит наставником в Резекне), ученика Григорьева. Занятия проводились в небольшой группе, состоявшей из 2 юношей и 2 девушек. Они учились по классической системе: преподаватель объяснял им «горку», они пели ирмосы «по солям», т. е. называя каждый звук обиходного звукоряда (ут, ре, ми, фа, соль и т. д.), затем — те же ирмосы уже с текстом, вслед за этим — ирмосы в таком порядке: 7, 3, 5 и 1-й гласы, а потом все четные.

В 2005 г. на собрании членов РГСО было принято решение о возрождении Гребенщиковского староверского ДУ, занятия начались в окт. 2006 г. Наряду с др. предметами в программе уч-ща было знаменное пение, занятия вел Григорьев. В наст. время это одно из 2 поморских уч-щ в Европе (2-е действует в С.-Петербурге). По сведениям 2017 г., в хоре РГСО на каждой службе было по 17 чел.: 8 — на правом клиросе, включая наставника, и 9 — на левом.

Порядок богослужения и особенности певческого исполнения в РГСО. В воспоминаниях о РГСО Ваконья писал о службах в общине в 90-х гг. XIX в. К воскресной полунощнице звонили в 1 ч. ночи. После полунощницы сразу служили утреню и часы. Всенощная начиналась в 10 ч. вечера и длилась до 4 ч. утра. Вечерня начиналась в 3 ч. дня. Великопостные часы с вечерней весь пост и до Великой среды длились с 10 ч. утра. В будни полунощница, утреня и часы служились с 2 ч. ночи до 5 ч.— 5 ч. 30 минут, воскресные часы и молебен — отдельно с 8 ч. утра. Вечерня служилась с 3 ч. дня, и на ней читалось правило с 3 канонами, а после этого павечерница (повечерие). Иногда правило читали отдельно двое певчих в 1 ч. дня.

В наст. время в РГСО постоянно совершается круг богослужений. В будний день он состоит из вечерни, к-рую служат накануне вечером в 16 ч., часов и обедницы (изобразительных) в 8 ч. следующего дня.

В воскресный день суточный круг составляют совершаемые накануне великая вечерня и праздничная утреня с 16 ч. и часы с молебном, которые начинаются в 8 ч. На двунадесятые и особо почитаемые праздники в общине служится всенощное бдение, состоящее из великой вечерни, праздничной утрени и 1-го часа, к-рые совершаются накануне. В день праздника совершаются молебен, часы и обедница. По словам Григорьева, есть 2 варианта совершения молебна. В воскресный день и в малые праздники, напр. в память ап. Иоанна Богослова, молебен в РГСО совершается после часов, как и у федосеевцев, а в двунадесятые праздники — молебен перед часами, как это предписывает Выговский устав (Из интервью Е. А. Григорьева 25 сент. 2017). Данная последовательность служб представляет собой сокращенный круг по сравнению с тем, к-рый совершался в более ранние годы существования общины.

В РГСО сохраняются формы воспроизведения текста, свойственные древнерус. богослужению и предписанные Выговским уставом (к-рый после устава *«Око церковное»* является наиболее авторитетным в среде беспоповцев, т. к. в нем весьма подробно описано, в какой форме нужно исполнять тот ли иной текст на богослужении): 1) на *погласицу* (один человек воспроизводит текст на определенную мелодическую формулу; существует 8 видов погласиц; в РГСО используются все эти виды); 2) «говором» (в конце великой вечерни исполняют тропарь хоровым речитативом, а конечную строку — на глас); 3) «на́ глас» (способ исполнения по памяти на краткий устный вариант напева); 4) «на́ глас с возглашением каждой строки»; 5) «в ро́спев» (по знаменам, глядя в книгу).

На погласицу читают Апостол, Евангелие, ексапсалмы (шестопсалмие), «заупокойный псалтырь» (в среде староверов слово «псалтырь» относится к муж. роду) и др. тексты, содержащиеся в четьих книгах, употребляемых за богослужениями. Существует 8 видов погласиц, все они используются в РГСО. «Говором» поют тропарь в конце великой вечерни на двунадесятые праздники. «На́ глас» в РГСО исполняют стихиры всех циклов (в зависимости от степени торжественности богослужения). Выделяется еще одна форма исполнения на самые большие праздники — «на́ глас с возглашением каждой строки»: канонарх

ведущего лика, возгласив «Бог Господь» и стихи, направляется с книгой на правый клирос, где он возглашает 1-ю строку и далее каждую строку тропаря; после этого канонарх перемещается с книгой на левый клирос и также возглашает текст тропаря; произнеся тропарь на левом клиросе, канонарх возвращается на правый клирос, где еще раз таким же образом возглашает данный литургический текст. «В ро́спев» исполняются неизменяемые песнопения (напр., 103-й псалом, «Блажен муж», полиелей и проч.), а также изменяемые — стихиры, тропари, ирмосы (в Рижской общине сложился свой цикл песнопений, к-рые исполняются «в ро́спев»).

РГСО можно назвать кузницей, через к-рую прошло большое количество искусных певчих, головщиков, благодаря к-рым традиции древнерус. пения сохраняются по сей день.

Арх.: ИРЛИ. Латгальское собр. № 29: Праздники.

Лит.: *Григорьев Е. А.* Пособие по изучению церк. знаменного пения. Рига, 1992; *он же.* Пособие по изучению церк. пения и чтения. Рига, 2001; *он же.* Богослужебный устав: Конспект лекций. Рига, 2017; *Инфантьев Б. Ф.* Русские писатели о рижских и латгальских староверах // Русские в Латвии: Из истории и культуры староверия. Рига, 2003. Вып. 3. С. 315–328; *Петкевич Н. Л.* Л. С. Михайлов — выдающийся староверческий деятель // Поморский вестн. Рига, 2004. Вып. 15. С. 8–9; *он же.* Почетный член общины // Там же. 2005. С. 23; *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши: Кр. ист. биогр. слов. Вильнюс, 2005; *Петляк И.* Погласицы в певч. традиции старообрядцев: Выявление ист. изменений // Староверие Латвии. Рига, 2005. С. 127–132 и др.; М. И. Пепеляевой 70 лет // Поморский вестн. Рига, 2009. Вып. 22/23. С. 148–149; *Барановский В. С.* Посвящение храму. Рига, 2011; *Ваконья И. У.* Воспоминания об общине: Внешний быт и состояние общины в последние 70 лет // Рижский старообряд. сб. Рига, 2011. Вып. 2. С. 270–271; *Карпенко А. Е.* Традиции заупокойного богослужения в церк.-певч. практике старообрядцев поморского согласия: Дипл. / ПСТГУ. М., 2011; *Поташенко Г.* Роль и значение Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины в истории староверия // Латвийские староверы: Исторический опыт сохранения идентичности. Рига, 2014. С. 23–53; *Серикбаева О. О.* Всенощное бдение в Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине: Дипл. / ПСТГУ. М., 2014; *она же.* Стефан Иванович Бабицкий и его «Соборник Рижский» // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. М., 2016. № 4(24). С. 166–178; *она же.* Особенности совершения великой вечерни в составе всенощного бдения в Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине // Там же. 2018. № 31. С. 136; *Дементьев А. В.* Праздничное богослужение и система распевов в литургической традиции Выго-Лексинского общежительства: Магист. дис. / МДА. М., 2015; *Иванов И. И.* Л. С. Мурников (1882–1945) — наставник, педагог, религиозно-общественный деятель Поморского староверия // www.russkije.lv/ru/pub/read/ivanov-murnikov/ [Электр. ресурс].

О. О. Серикбаева

РИ́ЖСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́Й ТРО́ИЦЫ СЕ́РГИЕВ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Рижской епархии Латвийской Православной Церкви), находится в г. Риге (Латвия). Основан в 1892 г. первоначально как молитвенно-трудовая община, с 1901 г. мон-рь. Предшественниками Р. м. являлись приют для девочек-сирот (открыт 18 апр. 1891) и богадельня с чтением неусыпаемой Псалтири (открыта 17 дек. 1891), основанные в Риге на перекрестке улиц Авоту (Ключевая) и Стабу фрейлинами двора императрицы сестрами Екатериной (род. 22 мая 1861) и Наталией (род. 17 июня 1868) Мансуровыми. Они и их родители — Б. П. *Мансуров* и Мария Николаевна (урожд. княж. Долгорукова; род. 8 июля 1833) — переехали в Ригу из Москвы 7 янв. 1887 г. в связи с болезнью дочери Наталии. Московский дом Мансуровых находился вблизи от *Страстной иконы Божией Матери женского монастыря,* настоятельница к-рого игум. Евгения (Озерова; † 1890) была духовной наставницей юных сестер. Исцеление Наталии от паралича во время чтения акафиста подтолкнуло Мансуровых к основанию в Риге учреждений христ. помощи ближним и к принятию монашества. М. Н. Мансурова, фрейлина, кавалерственная дама ордена св. Екатерины, в Риге стала попечительницей жен. гимназии Л. И. Тайловой, активно участвовала в создании общедоступной Рижской народной б-ки, Детского дома трудолюбия, частной общедоступной воскресной школы с рус. языком обучения в здании Александровской рус. гимназии (открыта 22 янв. 1889, ныне Музыкальная академия), организовала материальную помощь неимущим, больным, престарелым, заключенным рижской жен. тюрьмы. В годы русско-япон. войны (1904–1905) она устроила в своем доме мастерскую по пошиву обмундирования.

30 дек. 1891 г. при посещении приюта и богадельни еп. Рижский и Митавский *Арсений (Брянцев)* преподнес в дар сестрам полный круг Четьих-Миней и икону Св. Троицы, предвосхитив наименование общины. Для устройства из богадельни общины, где молитва стала бы главным занятием насельниц, по просьбе Е. Б. Мансуровой настоятельница Крестовоздвиженской обители (см. *Воздвижения Креста Господня и в честь Иерусалимской иконы Божией Матери женский монастырь* в с. Лукине Домодедовского р-на Московской обл.) игум. Евгения (Виноградова) направила в Ригу 15 янв. 1892 г. мон. Миропию. По благословению еп. Арсения она установила в жизни сестер следующий порядок: каждая из них 2 часа в день читала Псалтирь, остальное время занималась рукоделием, утром и в 19 ч. насельницы собирались на общую молитву. С 12 февр. 1892 г. по понедельникам служили общедоступные акафисты. 6 мая 1892 г. община переехала в более обширное помещение на ул. Лачплеша (Романовской). 8 мая были освящены помещения приюта, 5 июня — бесплатной столовой для нищих. 28 июня 1892 г. Е. Б. Мансурова обратилась к еп. Арсению (Брянцеву) с просьбой ходатайствовать о преобразовании приюта в Свято-Троицкую общину.

Уже к 18 сент. 1892 г. Синод выделил общине во владение земельный участок бывш. «военных огородов» на сев.-вост. окраине Риги. Он располагался между улицами Суворовской (ныне ул. Кришьяня Барона) и Мариинской (ул. Александра Чака), совр. улицами Пернавас и Эрглю, напротив дома Мансуровых (находился на участке по адресу: ул. Кр. Барона, 117). Закладка деревянного храма и дома общины с разрешения В. К. *Саблера* состоялась 25 сент. 1892 г. и была приурочена к 500-летию со дня преставления прп. Сергия Радонежского. 5 окт. 1892 г. Синод утвердил создание жен. Свято-Троицкой монашеской общины. 10 окт. общину посетили Мансуров и лифляндский ген.-губ. М. А. Зиновьев. 16 нояб. 1892 г. еп. Рижский Арсений совершил торжественное открытие общины и благословил 1-ю начальницу мон. Миропию списком Черниговской иконы Божией Матери. В этот день община получила пожертвование от обер-прокурора Синода К. П. *Победоносцева* (на поминовение «рабы Божией Параскевы»). В окт. был создан вспомогательный строительный комитет в составе действительного статского советника И. И. Василёва, рижского купца И. В. Гусева, гласных г. Риги Е. А. Камкина

и Н. Д. Меркульева, младшего архитектора строительного отд-ния Лифляндского губ. правления, инженера-архит. Ю. Пфейфера, который составил планы и чертежи зданий для сестер с церковью, для детского приюта со школой и караульни. 30 окт. 1892 г. архиерей утвердил состав комитета, планы церкви и домов.

По заданию Е. Б. Мансуровой в 1892 г. генеральный план застройки мон-ря разработал выпускник столичной АХ архит. В. В. Величко (1864–1922), впосл. архитектор Харьковского учебного округа Министерства народного просвещения. В обширной усадьбе предполагалось возвести каменный собор, деревянную церковь с домом для сестер, здание приюта со школой, службы, кирпичную ограду (частично сохр. со стороны совр. ул. Кр. Барона, в рус. стиле XVII в.) с 2-этажными воротами, колокольней и часовней наверху (не достроены). Финансирование осуществлялось во многом за счет родства Мансуровых с московским ген.-губернатором кн. В. А. Долгоруковым и за счет их связей с купечеством. В числе жертвователей были имп. *Александр III Александрович* (29 тыс. р.), Прибалтийское православное братство в лице председателя М. Н. Галкина-Враского (5 тыс. р.), Победоносцев (4200 р.), рижские купцы (3850 р.), св. прав. *Иоанн Кронштадтский* (Сергиев) (500 р.). Помощь оказывали С. Ю. *Витте*, министр просвещения гр. И. Д. Делянов (посещал общину в дек. 1893), действительный статский советник П. М. Хрущёв.

Сооруженный двусветный храм на 300 чел. имеет хоры в зап. части, трапециевидное в плане помещение алтаря. Резной, дубовый, темного лака, 2-ярусный иконостас в рус. стиле выполнен на средства прот. Иоанна Кронштадтского и Камкина по проекту рижского городского архит. И. Д. Фельско (1813–1902); вероятно, в работе над ним принимал участие худож. А. П. Бабушкин. Иконы золотофонные, 1-го яруса — ростовые, 2-го — в киотах трапециевидной формы. На правом клиросе — икона прп. Сергия, на левом — «Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому». Перед солеями позднее были установлены иконы Божией Матери «Умиление» и прп. Серафима Саровского. Их киоты с венчающими крестами над щипцами выполнены в стиле иконостаса. В мае

Храм во имя прп. Сергия Радонежского (1892–1893 гг.) и звонница (50-е гг. XX в.). Фотография. 2017 г.
Фото: прот. А. Берташ

1893 г. патриархом Иерусалимским на покое *Никодимом* (Цинцонисом) при посредстве брата основательниц дипломата П. Б. Мансурова (1860–1932) в общину были присланы святыни со Св. земли: часть камней от Гроба Спасителя и от Голгофской горы, часть Креста Господня, частица мощей ап. Андрея Первозванного в серебряном ковчежце. 14 июня они были переложены в специальный киот (утрачены после эвакуации 1915 г.). В алтаре помещалась Казанская икона Божией Матери, пожертвованная рижским купцом Н. П. Воостом. Архиеп. Арсений принес в дар Р. м. напрестольное Евангелие с украшениями на малиновом бархатном окладе. С. И. Тывлович подарил серебряный вызолоченный напрестольный крест с финифтяными иконами. Два паникадила пожертвовали граф и графиня П. С. и А. Д. Строгановы. В числе особо почитаемых святынь были старинная, шитая серебром и наклеенная на доску ростовая икона Божией Матери, вызолоченный крест московской работы XVIII в. с клеймом «Вмч. Георгий Победоносец» и с частицами Креста Господня, мощей прп. Сергия Радонежского, свт. Николая Чудотворца и мц. Татианы. С Афона в общину в февр. 1894 г. прислали икону вмч. Пантелеимона, а в окт. 1895 г.— образ Божией Матери «Скоропослушница».

Храм прп. Сергия Радонежского был освящен 20 июня 1893 г. архиеп. Арсением (Брянцевым) соборно с настоятелем рижской Алексиевской обители архим. Иннокентием (Смирновым) и в присутствии Саблера. В 1901 г. объем храма был расширен за счет 2-светной пристройки с юга. Она, как и основной храм, завершена небольшой луковичной главкой. В ней под сенью на резных столбах находится старинный список Толгской иконы Божией Матери. Церковь составляет единый комплекс с келейным корпусом, пристроенным с севера, ее объемно-пространственное решение имеет функциональный характер. Фасады с дощатой обшивкой, оконные наличники с треугольными фронтонами и крыльцо с резными колоннами украшены пропильной резьбой в духе фольклорного направления рус. стиля. Один из 2 самостоятельных входов ведет в храм, другой — в жилое помещение, разделенное на 2 половины. На нижнем этаже жилого помещения размещались ризница, псалтирная, трапезная, келарня и 5 келий. Второй этаж предназначался для покоев начальницы (7 комнат), певческой и 3 келий. По этажам шли сквозные коридоры с выходами в церковь на обоих этажах. Более скромным убранством, чем храм, отличаются «парацерковные», преимущественно деревянные здания, образующие, однако, целостный ансамбль в рус. стиле (напр., 2-этажное здание с рамочными наличниками, где находились приют, 2-классная церковноприходская школа, на верхнем этаже — живописная, башмачная, 8 келий для сестер). В другом 2-этажном здании размещались хлебная, швейная, золотарная и 15 келий, в деревянных домиках — просфорная с 4 кельями и помещение из 6 келий; небольшой свечной завод, в одноэтажных каменных — контора завода с приемной; кухня-столовая для нищих (открыта при помощи еп. Рижского священноисп. *Агафангела (Преображенского)* и освящена им 5 июля 1898); прачечная с баней. Церковноприходская 2-классная школа при приюте открылась 1 сент. 1892 г., свечной завод — 1 окт. 1893 г. с помощью пособия в 9 тыс. р. на приобретение оборудования.

Особое значение имела передача общине в 1893 г. часовни св. Александра Невского (архит. А. П. Кизельбаш), сооруженной на Привокзальной пл. в память о спасении царской семьи при крушении поезда

в Борках 17 окт. 1888 г. (заложена 21 мая 1889 архиеп. Арсением, освящена 17 окт. того же года). 22 июля 1893 г. в ней был отслужен 1-й молебен. Двухъярусное здание венчал позолоченный шатер на восьмерике с луковичной главкой. «Ковровый» декор в стиле узорочья XVII в. (в частности, килевидные кокошники) сочетался с элементами «романо-византийского» стиля. В киотах-кокошниках находились иконы и кресты, по углам укреплены 4 двуглавых орла. На фасадах и в интерьере применен изразцовый декор.

Указом Синода от 17 марта 1893 г. при общине был утвержден самостоятельный причт из священника и псаломщика, позднее учреждены штатные должности диакона и 2-го священника. 3 мая 1893 г. Е. Б. и Н. Б. Мансуровы официально вступили в общину, а 14 янв. 1894 г. были удостоены благословения Синода за особые труды по ее устройству. 2 сент. 1894 г. по благословению архиеп. Арсения Мансуровы приняли иноческий постриг от духовно окормлявшего их наместника Троице-Сергиевой лавры архим. Павла (Глебова; † 1904), к-рый подарил им икону прп. Сергия (вероятно, утрачена). Инокиня Екатерина 7 сент. назначена исполняющей должность начальницы общины. 18 сент. 1894 г. общину посетила игум. Евгения (Озерова), 20 сент. 1894 г.— св. Иоанн Кронштадтский. Инокиня Екатерина утверждена начальницей указом консистории от 31 янв. 1896 г., инокиня Наталия — ее помощницей (31 окт. 1902), она же возглавляла приписную к Р. м. Преображенскую пуст. под Митавой (Елгавой). В 1901 г. сестры Мансуровы были пострижены в мантию еп. Агафангелом (Преображенским): старшая с именем Сергия — 19 сент. в честь прп. Сергия Радонежского, младшая с именем Иоанна — 19 нояб. в честь прп. Иоанна Лествичника. В 1900–1904 гг. насельницей Р. м. была мон. Нина (Боянус; 1876–1953), впосл. исполнявшая должность начальницы епархиального уч-ща при *полоцком Евфросиниевом в честь Преображения Господня женском монастыре.*

Кон. 1901–1914 г. 12 нояб. 1901 г. еп. Рижский Агафангел внес в Синод представление о переименовании общины в общежительный монастырь. 29 дек. Мин-во внутренних дел одобрило ходатайство. Указом Синода от 31 дек. 1901 — 12 янв. 1902 г. община, в к-рой проживали 114 сестер, была обращена в мон-рь с таким числом монашествующих, какое сможет содержать на свои средства, настоятельницей назначена мон. Сергия (Мансурова). 10 марта 1902 г. она была возведена в сан игумении, 15 сент. награждена от Синода наперсным крестом «за особые труды и заслуги по учреждению и благоустройству Св.-Троицкой общины». В тот же день состоялся торжественный чин открытия и освящения Р. м. с крестным ходом по прилегающим улицам. Его совершил еп. Агафангел в сослужении настоятеля *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* архим. Мефодия (Холмского), архим. Иннокентия (Смирнова), ректора Рижской ДС прот. А. П. Аристова, ключаря кафедрального Христорождественского собора прот. Н. А. Лейсмана (впосл. архиеп. Николай) и др. Мон-рь располагал земельным участком в 3,12 га и 14 строениями. В годы русско-япон. войны обитель помогала семьям, потерявшим кормильцев, на ее территории организовали госпиталь. 16 янв. 1908 г. было получено известие об избрании игум. Сергии почетным членом Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери.

В связи с увеличением числа богомольцев Сергиевский храм перестал вмещать всех желающих. 26 окт. 1897 г., уже после назначения на Казанскую кафедру, архиеп. Арсений (Брянцев) отслужил в Сергиевской ц. свою последнюю литургию в Рижской епархии и освятил место для сооружения каменного Свято-Троицкого собора, которое предполагалось еще по плану 1891 г. 8 июня 1897 г. вопрос его постройки обсуждал при посещении Р. м. министр финансов Витте. В 1900 г. проект рижского архит. К. Пекшенса (1859–1928) был скорректирован, вероятно, при участии архит. А. Ванагса. Собор был рассчитан на 1500 молящихся. Предполагалось устройство церкви-усыпальницы основательниц в честь Воскрешения прав. Лазаря в углубленной в землю крипте. Но из-за нехватки средств возведение собора не началось. 27 дек. 1902 г. имп. св. *Николай II Александрович* повелел выделить на строительство 75 тыс. р. из Гос. казначейства. 30 мая 1904 г. состоялась закладка здания архиеп. Агафангелом в сослужении архимандритов Мефодия и Иннокентия, председателя комитета по сооружению храма, протоиереев А. Аристова, Н. Лейсмана и В. И. Плисса, членов Строительного комитета прот. Александро-Невской ц. В. П. Березского, монастырского священника (с 1 авг. 1902 до 1911) Н. В. Тихомирова (1863–1932). Наблюдение над постройкой осуществлял городской архит. Р. Г. Шмелинг, в Строительный комитет входили потомственный почетный гражданин Н. Меркульев, купцы М. В. и М. Ф. Нестеровы. 1 окт. 1906 г. по благословению Синода был произведен общероссийский тарелочный сбор средств на продолжение строительства, к-рый принес 16 тыс. р. Это позволило игум. Сергии заказать иконы для иконостаса в мастерской Троице-Сергиевой лавры. В нем, в частности, поместили иконы покровителей царской семьи — святых Николая и Александры работы В. П. *Гурьянова.* Всего частные пожертвования составили более 40 тыс. р. 18 нояб. 1907 г. собор освятил архиеп. Агафангел в сослужении прот. Аристова, благочинного прот. П. Я. Медниса, архим. Вячеслава (Филипповского), протоиереев Н. Лейсмана и В. Плисса, священников Н. Тихомирова и Д. А. Муравейского, при пении хора московского Страстного монастыря. За богослужением присутствовали обер-прокурор П. П. *Извольский,* член Гос. совета Галкин-Враской, Курляндский губернатор Л. М. Князев, семья Мансуровых. В ответ на приветственную телеграмму архиерея, обер-прокурора и игумении имп. Николай II написал: «Искренно радуюсь освящению со-

Свято-Троицкий собор. 1904–1907 гг. Фотография. 2012 г.
Фото: прот. А. Берташ

бора и желаю преуспеяния славному монастырю».

Свято-Троицкий собор стал наиболее значительным сооружением Р. м. и важнейшей архитектурной доминантой окраинной части Риги, на выезде в сторону Пскова. Он построен в том же рус. стиле «монументального ретроспективного историзма», что и собор *Пюхтицкого в честь Успения Пресвятой Богородицы женского монастыря,* его архитектура ориентирована на тип «больших соборов» XVII в., восходящих к Успенскому собору Московского Кремля. Его длина — 20 саж., ширина — 14 саж., высота до вершины креста — 25 саж. Крестово-купольный 4-столпный собор сооружен на насыпной террасе и глубоком фундаменте и завершен широко расставленным луковичным пятиглавием с доминирующим мощным центральным луковичным куполом на большом световом барабане. Боковые главы возвышаются на 2-ступенчатых барабанах и завершают также 2-ярусные угловые компартименты, по своей архитектуре напоминающие ярусные колокольни. С востока — полуциркульная в плане 2-ярусная апсида. Высокое крыльцо главного входа ориентировано на св. ворота мон-ря, аналогичные крыльца имеются на боковых фасадах. Фасады имеют крупномасштабное полуциркульное завершение, западный и боковые прорезаны гигантскими полуциркульными окнами. Фасады облицованы желтым кирпичом и украшены литыми цементными деталями — перспективными порталами, наличниками полуциркульных окон, фризами с пальметтами, колонками и лопатками (фирма А. Ф. Фольца). Объем высокого подцерковья перекрыт крестовыми сводами. Четыре опорных пилона в интерьере храма придвинуты к стенам, он решен как единое открытое пространство на 1500 чел. В зап. части расположены хоры. Изначально в соборе была устроена центральная система парового отопления и вентиляции. Интерьер храма украшали изготовленные из дуба 2-ярусный резной иконостас работы Абрамцевской столярной мастерской Мамонтовых с небольшим праздничным чином и паникадило (утрачены). Проект иконостаса в рус. стиле составил московский художник, преподаватель (впосл. профессор) Строгановского уч-ща А. П. Барышников (1879–1967). От первоначального убранства собора сохранились икона прп. Антония Печерского из иконостаса в резном киоте, 2 массивных резных киота у солеи; несколько киотов перемещены в нижний храм. В собор были пожертвованы образ прп. Сергия, освященный на его раке, «самонаписавшаяся» икона Божией Матери от иноков Св. Горы, список с Псково-Печерской иконы Божией Матери «Умиление».

3–4 июля 1910 г., во время торжеств по случаю 200-летия присоединения Лифляндии к России, игум. Сергия преподнесла имп. Николаю II икону Св. Троицы с полотенцем, на к-ром шелком было вышито изображение Свято-Троицкого собора, построенного в основном на его пожертвования. После торжеств обитель посетил председатель Совета министров П. А. Столыпин. В его присутствии перед *Якобштадтской иконой Божией Матери* был отслужен молебен. Почетного гостя приветствовал Рижскоградский благочинный (с 1909) прот. Н. Тихомиров, игум. Сергия преподнесла ему икону прп. Сергия.

21 мая 1909 г. Б. П. Мансуров был удостоен Высочайшего именного рескрипта по случаю 50-летия его назначения статс-секретарем, а 21 июня 1910 г. он скончался в своем доме на Суворовской ул. Заупокойную литургию в монастырском соборе возглавил прот. Н. Тихомиров. Погребение состоялось в нижнем полуподвальном помещении храма, к-рое по указу Рижской духовной консистории от 4 дек. 1906 г. предназначалось для усыпальницы М. Н. Мансуровой и ее дочерей. Их усердием крипта была оборудована под храм Успения Пресв. Богородицы. По рисункам Барышникова в неорус. стиле, с элементами модерна, были выполнены «Гефсимания» (у левой стены храма), гробница с плащаницей Божией Матери под резной дубовой сенью с неугасимыми лампадами, комплекты облачений синего цвета. Вероятно, по его же эскизу был сделан в Абрамцевской мастерской иконостас с большими местными иконами Нерукотворного образа Спасителя, поддерживаемого ангелами, и Успения Пресв. Богородицы. Там же изготовили из дуба паникадило и семисвечник, сохранились резные подсвечники на иконостасе, киоты, двери. Место упокоения Мансурова справа от алтаря было отделено массивной решеткой, и над ним установлена резная доска с надписью.

17 июня 1912 г. пещерный храм освятил архиеп. Рижский и Митавский *Иоанн (Смирнов)* в сослужении протоиереев Н. Лейсмана и Н. Тихомирова, священников Д. Муравейского, А. В. Климентовского и др. Священники (впосл. протоиереи), Д. Муравейский (его сын Сергей (1894–1950) — директор НИИ географии АН СССР, декан географического фак-та МГУ) и А. Климентовский (с 1918 служил в Рязанской епархии, в 1935 репрессирован) служили в монастыре в 10-х гг. XX в. 29 янв. 1914 г. в своем рижском доме скончалась М. Н. Мансурова. 1 февр. 1914 г. заупокойную литургию и отпевание в соборе Р. м. совершил архиеп. Иоанн в сослужении ок. 20 священников. Над склепами Мансуровых находятся резные дубовые надгробия, за ними — крестообразные киоты, в каждом из к-рых по 5 икон, слева от них — Распятие, в правой части иконостаса — икона святых Бориса и Марии.

Тесная духовная связь существовала у Р. м. с Троице-Сергиевой лаврой, московской Страстной и Крестовоздвиженской Иерусалимской обителями, откуда был заимствован устав, с Псково-Печерским мон-рем, из к-рого ежегодно начиная с 5 нояб. 1892 г. и 8 сент. 1893 г., со 2 по 30 сент. в Р. м. прибывала икона Божией Матери «Умиление», с полоцким Евфросиниевым мон-рем (устраивался в 1904 по образцу Р. м.), с общиной во имя Христа Спасителя, основанной в 1908 г. мон. Марией (Амбразанцевой-Нечаевой; 1877–1932), сестрой сподвижницы игум. Сергии мон. Никоны, в их родовом имении Новоспасское (Соловцово, совр. Ульяновская обл.), с Нежадовским мон-рем близ Плюссы, основанным в своем имении М. К. Арсеньевой (с 1917 игум. Евфросиния, расстреляна 28 нояб. 1937) по образцу и под началом Р. м. в 1907–1910 гг. первоначально в виде Воскресенско-Покровской общины (совр. Псковская обл., оба мон-ря не сохр.).

При Р. м. находились 2-классное девичье уч-ще (школа) с 4 отделениями (в 1912 обучались 42 девочки), приют для 40 беспризорных девочек, богадельня, кухня-столовая, раздававшая до 150–200 бесплатных обедов в день. По окончании школы девочки могли посещать

курсы бонн, школу кройки и шитья, кулинарного искусства, рукоделия. Монахини зарабатывали средства выпечкой просфор для всей епархии, иконописанием, рукоделием и шитьем облачений, изготовлением свечей, читали Псалтирь по домам. По адресу Суворовская ул., 126 монастырь занимал 3 дес. 2306 кв. саж. земли под постройками, школой, огородами и садом. Ему принадлежали 520 дес. 896 кв. саж. земли: луга Спилве в 10 верстах от Риги, 107,01 дес., переданные в пользование мон-рю казной 24 мая 1896 г.; Высочайше дарованные 30 дек. 1902 г. для нужд Преображенской пуст. казенная мыза Кальцнем (Калциемс) с подмызком Кливенгоф под Митавой (ныне Елгава) — 360,61 дес. удобной и 26 дес. неудобной земли; земля в Риге, также на Суворовской ул. За оградой находился участок в 1316 кв. саж. земли с деревянным 2-этажным домом с 3 квартирами причта, построенный в кон. 1894 г. на Высочайше дарованные средства. Мон-рем были куплены также хутор Кише-Видус близ Митавы и земля по адресу Суворовская ул., 117. 27 окт. 1897 г. духовная консистория передала общине участок земли на Покровском кладбище. К янв. 1910 г. в Р. м. проживали 124 сестры, в т. ч. 9 мантийных монахинь.

1914–1944 гг. К началу первой мировой войны число сестер вместе с насельницами приписной Преображенской пуст. достигло 201 чел. 21 сент. 1914 г. в 2-этажном деревянном доме в монастырской ограде архиеп. Рижский Иоанн (Смирнов) в присутствии лифляндского губ. Н. А. Звегинцова, городского головы В. Р. фон Бульмеринга освятил лазарет на 70 коек, оборудованный Комитетом русских граждан Риги для оказания помощи раненым воинам и их семьям. В 1915 г. лазарет переместили в Юрьевский учительский ин-т (ныне г. Тарту). 12 февр. 1915 г. при Р. м. было открыто женское трудовое общежитие в здании детского приюта, перемещенного на архиерейскую дачу Эйхенберг. Целью была помощь одиноким девушкам и женщинам, готовящимся к крещению или присоединению к Православию, а также безработным. Они трудились в рукодельной, исполняя заказы материальной службы Риго-Орловской железной дороги и московского городского комитета для армии, в чулочно-вязальной мастерской, открытой в дек. того же года. Общежитие организовало дешевую столовую, пекарню. В течение 1915 г. им воспользовались 49 чел.

19 июля 1915 г. Р. м. был срочно эвакуирован в Новгородскую епархию. Предварительно 30 престарелых сестер направили в подмосковную общину в честь иконы Божией Матери «Отрада, или Утешение». Три престола были разобраны и сожжены в просфорной печи. Из Риги в товарных вагонах выехали 67 сестер с монастырским свящ. Н. И. Протопоповым (1868–1937; расстрелян в Орле), часть насельниц осталась в Риге. До ст. Плюсса доехали 25 чел.: те, кто имели родственников по пути следования, получили разрешение отправиться к ним. Сестры разместились в плохих условиях на подворье Воскресенско-Покровской общины (не сохр.). 31 июля игум. Сергия (Мансурова) и мон. Иоанна (Мансурова) вернулись на время в Ригу, чтобы позаботиться о бедных в доме призрения и принять меры к охране оставленного мон-ря (они распорядились также вывезти иконы соборного иконостаса), а затем через Печоры, где встретились с архиеп. Иоанном (Смирновым), направились в Петроград. Там архиеп. Новгородский и Старорусский *Арсений (Стадницкий)* предложил беженкам поселиться в новгородском Мало-Кирилловском мон-ре. Матушки нашли его постройки слишком тесными, и архиерей разрешил занять здания *Саввина Вишерского мужского монастыря*. 17 авг. 1915 г. на заседании Новгородской духовной консистории при участии архиеп. Арсения, вишерского игум. Феодосия, игум. Сергии, мон. Иоанны и казначеи мон. Екатерины для 80 детей и пожилых женщин из приюта и богадельни «определили» церковноприходскую школу в Троицкой слободе. 24 авг. приехали первые 10 сестер и стали приводить в порядок помещения, 25 авг. прибыл причт, а к 1 сент.— 60 сестер со ст. Плюсса. К окт. 1915 г. собралось ок. 140 сестер. Богослужения в храме Вишерской обители периодически совершали архиеп. Арсений (Стадницкий) и еп. Тихвинский Алексий (Симанский; впосл. патриарх *Алексий I*), а также благочинный мон-рей, юрьевский архим. Никодим (Воскресенский; впосл. епископ, репрессирован). 8 дек. 1916 г. решением Синода Вишерский мон-рь был обращен в женский, и только 21 мая 1918 г. патриарх Московский и всея России св. *Тихон (Беллавин)* разрешил митр. Арсению (Стадницкому) «принять на службу в Новгородскую епархию весь состав сестер Рижского Троице-Сергиева мон-ря с назначением их местопребывания в бывших мужских монастырях Савво-Вишерском и новгородском Мало-Кирилловском и с оставлением настоятельницей их игумении Сергии». 18 дек. 1916 г. в обители произошел пожар. 26 нояб. 1918 г. рижская мон. Сергия была назначена настоятельницей Сергиевской жен. общины на Куликовом поле. 11 янв. 1918 г. игум. Сергия просила еп. Угличского *Иосифа (Петровых)*, временно управлявшего Рижской епархией, освободить ее от должности и назначить настоятельницей игум. Евгению (Постовскую; 1864–1948). Она, как и игум. Сергия, происходила из дворян, в июле 1894 г. поступила в общину, была пострижена архим. Павлом (Глебовым), а в 1905 г. определена настоятельницей *Илукстского в честь Рождества Пресвятой Богородицы женского монастыря*.

В марте 1920 г. Вишерский мон-рь был закрыт, сестры переселились в Мало-Кирилловский мон-рь, из к-рого, несмотря на формальное закрытие, последних насельниц изгнали только в 1931–1932 гг. Сестры-монахини Мансуровы в Ригу уже не вернулись. В 1923 г. игум. Сергия, вероятно, приняла схиму с оставлением прежнего имени и в 1924 — сер. 1925 г. с сестрой переехала в подмосковный пос. (ныне город) Пушкино. 16 марта 1926 г. игум. Сергия скончалась. Ок. 1930 г. мон. Иоанна (Мансурова) предположительно ненадолго возглавила Нежадовское сестричество (обитель была закрыта), была арестована, с весны 1932 г. скрывалась от властей в г. Геническе. В марте 1934 г. (31 марта 1935?) она скончалась, приняв перед смертью схиму с именем Анна. Место ее захоронения утрачено.

25 сент. 1918 г. в Ригу вернулись игум. Евгения и 6 монахинь. Сестры привезли из Илукстского мон-ря чудотворную Толгскую икону Божией Матери. 18 нояб. 1918 г. монастырские земли в Спилве были национализированы, дом Мансуровых, завещанный обители, взяло в пользование городское управление под детский сад. В нояб. 1921 г. из эвакуации в Ригу приехали еще 17 сестер. 4 окт. 1921 г. на заседании Синода

Латвийской Православной Церкви резолюцией архиеп. Рижского и Латвийского сщмч. *Иоанна (Поммера)*, к-рый оказывал поддержку обители, игум. Евгения была назначена настоятельницей Р. м. и заведующей Илукстским мон-рем. С тех пор эта обитель, разрушенная в годы войны, стала филиалом Рижского мон-ря. Богослужения в Р. м. совершал иером. Гавриил из валаамской братии, бывший военный священник, попавший в плен к германцам и оставшийся в Риге. В 1921 г. была открыта школа, Русским об-вом в Латвии при мон-ре вновь организован небольшой приют, содержались страннноприимный дом, столовая для бедных. Собор пострадал от военных действий, иконостас из него был эвакуирован и утрачен, богослужения не совершались. По распоряжению министра внутренних дел 28 мая 1921 г. в Р. м. была произведена опись. 20 июня недвижимое имущество и инвентарь взяты в ведение правительства. Весной 1922 г. Р. м. запросил Мин-во земледелия относительно отнятого у него луга Спилве, семинарской земли и имения Кише-Видус, а также опротестовал в Митавском земельном комитете отъем земли в Кальцнеме и Кливенгофе, разделенной между крестьянами, но ответа не получил. В Александро-Невской часовне на Привокзальной пл. монашествующие дежурили, продавая свечи, и дважды в неделю совершали молебен с акафистом. Решением кабинета министров Латвийской Республики от 16 июня 1925 г. часовня была разрушена. 31 июля 1925 г. приходский совет рижской Троицко-Задвинской ц. передал в пользование мон-рю ранее находившуюся в его ведении часовню Тихвинской иконы Божией Матери на ул. Маскавас. Часовня была построена в 1884 г. на средства рус. купцов у Красных амбаров, близ Русского гостиного двора. Квадратное в плане кирпичное здание в московско-ярославском стиле было завершено восьмериком с шатром и луковичной главкой и богато декорировано кокошниками, профилированными карнизами и рельефными крестами.

Монастырские колокола при эвакуации были утрачены, и 24 авг. 1927 г. игум. Евгения ходатайствовала перед архиеп. Иоанном (Поммером) о выделении обители небольших колоколов. Архиеп. Иоанн часто служил в соборе, где до сих пор хранятся его водосвятный крест и архиерейский посох. 1 апр. 1928 г. монастырская школа перешла в подчинение города в качестве Рижской городской русской основной школы № 12, но мон-рь сохранил приют на 1-м этаже здания, а за помещения 2-го этажа получал арендную плату.

В 1936 г. в мон-ре было отведено помещение под резиденцию митр. Рижского и всей Латвии *Августина (Петерсона)*, тогда же обитель объявила о сохранении в ней богослужений по юлианскому календарю.

С приходом советской власти 17 июня 1940 г. у Р. м., в к-ром проживали 49 сестер, был закрыт детский приют и отнята вся собственность, ликвидированы банковские счета. Молодые сестры переехали в Преображенскую пуст. Монастырская школа должна была перейти к гос-ву, 11 июня 1941 г. районный отдел народного образования просил расширить школьный комплекс за счет игуменского корпуса с храмом и хозяйственных помещений при условии выселения сестер. 1 июля 1941 г. в Ригу вступили немецко-фашистские войска. В 1941–1944 гг. в Р. м. проживал экзарх Латвии и Эстонии митр. *Сергий (Воскресенский)*. 5 июля 1941 г. в Р. м. на собрании духовенства он объявил о своем каноническом единстве с Московским Патриархатом.

В 40-х гг. XX в. осколками снарядов были повреждены купола собора, выбиты стекла. Доходы мон-ря за счет швейной и рукодельной мастерских из-за недостатка материала резко упали. В 1943 г. по ходатайству митр. Сергия с разрешения нем. командования в Р. м. перевезли детей из лагеря Саласпилс, кормили, лечили, одевали, вели их учет и заботились о дальнейшей судьбе в приемных семьях. Эту работу выполняла мон. Евсевия (Федосеева). 31 июля 1944 г. по распоряжению еп. Рижского *Иоанна (Гарклавса)* в Троицкий собор из Христорождественского собора была перенесена чудотворная Тихвинская икона Божией Матери. Во внебогослужебное время образ уносили в нижнюю Успенскую ц., к-рую при налетах советской авиации сестры использовали как бомбоубежище. В соборе находились древние псковские святыни — Чирская икона Божией Матери, мощи блгв. князей Всеволода (Гавриила) и Довмонта (Тимофея), прмч. Иоасафа Снетогорского и блж. Николая. В июле 1944 г. на заседании епархиального совета еп. Иоанном (Гарклавсом) был заслушан доклад о проекте новой росписи Троицкого собора худож.-архит. Н. Д. Сабурова. Создана комиссия для рассмотрения проекта в составе архитекторов С. Н. Антонова, В. М. Шервинского и худож. Е. Е. Климова. В авг. 1944 г., перед отступлением нем. войск из Риги, монахини отказались от эвакуации в Германию. 27 сент. 1944 г. в сопровождении монастырского свящ. Николая Виеглайса Тихвинская икона была перевезена в Алексиевскую ц. Лиепаи. В ночь на 13 окт. 1943 г. в Ригу вошли советские войска.

1945–1987 гг. После окончания Великой Отечественной войны (до 1948) мон-ри новоприсоединенных территорий рассматривались советской властью «в связи с политической нейтрализацией и ассимиляцией местного населения» и возможностью получения сельскохозяйственной продукции. Постановлениями Совнаркома СССР от 22 авг. и от 29 авг. 1945 г. было разрешено сохранить здания, землю, инвентарь мон-рей и освободить их от земельного налога, а монашествующих — от налога на холостых. На 1945 г. Р. м. имел самый молодой состав монашествующих: 12% — от 19 до 40 лет, 29% — 41–55, 51% — 56–75 лет, 8% — от 76 лет. На основании постановления Совета министров СССР от 29 мая 1946 г. «О православных монастырях» Совет министров Латвийской ССР под председательством В. Т. Лациса постановил закрепить за Р. м. и его филиалами 18,48 га земли: 3,5 га — в Риге, 5 га — в Валгунде и 9,98 га — в Илуксте. Мон-рям разрешалось иметь скот, птицу и инвентарь, заниматься промыслами, бесплатно использовать здания и имущество на своей территории, ходатайствовать перед гос-вом о выделении стройматериалов и сельхозтехники. Но уже с 1946 г. власти стремились развалить монастырское хозяйство: так, было национализировано 15 из 20 строений в Валгунде, 3 строения мон-ря в Риге.

В Р. м. часто служил митр. *Вениамин (Федченков)* в период его управления Рижской епархией (1947–1951). При нем 1-й этаж одного из корпусов стал постоянной архиерейской резиденцией. 14–16 июня 1950 г. в мон-ре под его председательством состоялся съезд благочинных, посвященный 100-летию Рижской епархии.

В 1947 г. игум. Евгения приняла схиму с тем же именем и ушла на покой; скончалась 10 марта 1948 г., отпевание совершил митр. Вениамин; похоронена на Покровском кладбище. 30 окт. 1947 г. по указу патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского) настоятельницей была назначена избранная сестрами насельница виленского Марие-Магдалининского мон-ря мон. Тавифа (Дмитрук; 1897–1972; 20 сент. 1924 в *Корецком во имя Святой Троицы (Воскресения Христова) женском монастыре* приняла иночество, 2 июня 1931 поступила в Марие-Магдалининский мон-рь, 20 июля 1940 пострижена в мантию, с 1942 окормлялась у свящ. Н. А. *Гурьянова,* а впосл.— у иеросхим. прп. *Симеона (Желнина)*). 9 нояб. 1947 г. она была посвящена во игумении архиеп. *Корнилием (Поповым),* временно управлявшим Рижской епархией. 19 нояб. прибыла в Ригу. Игум. Тавифа максимально старалась ограничивать контакты Р. м. с местными органами (в частности, с уполномоченным Совета по делам РПЦ по Латвийской ССР А. А. Сахаровым), не заявляла и претензии к ним.

К 1952 г. в Р. м. проживали 52 сестры, в т. ч. 2 игумении и 20 монахинь. Поддерживался строго общежительный устав, принятие в мон-рь происходило после продолжительного и разностороннего испытания. Сестры работали в свечной, к-рая была передана епархии, на огороде, выпекали просфоры, вязали, шили, реставрировали облачения. В 1947 г. через архиеп. Корнилия из Московской Патриархии в Р. м. была передана частица Креста Господня, отделенная от частицы, привезенной в 1945 г. из Иерусалима патриархом Алексием I. 13 июня 1948 г. Р. м. получил в дар от патриарха образ прп. Сергия Радонежского с частицей мощей, созданный, вероятно, лаврским иконописцем И. М. Малышевым. Игумения ездила за святыней в Москву, где ей также был вручен крест с украшениями, и вернулась 16 июня. С тех пор икона находится в Сергиевской ц., напротив игуменского места. В 1950 г. патриарх Алексий I предполагал разместить в обители 17 монахинь рус. Благовещенского монастыря из Югославии во главе со знакомой митр. Вениамина (Федченкова) игум. Марией (Дохторовой), которые были изгнаны из страны и нашли временный приют в Албании в монастыре св. Власия в Дурресе. Это послужило стимулом для выделения средств для ремонта обители. Однако советские власти не дали разрешения на их переезд, и они разместились в болг. обители прп. Параскевы (Петки).

В 50-х гг. XX в., при Рижском архиеп. Филарете (Лебедеве), в Р. м. была выстроена 3-ярусная, столпообразная, квадратная в плане, кирпичная колокольня (архит. Шервинский) вместо деревянной звонницы, а на юж. стене пристройки к Сергиевской ц. установлена икона в киоте «Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому» (О. Е. Бенуа, 1954). Вдова белого офицера Е. Г. Самойлова вышивала золотом для мон-ря. Две монахини из *Серафимова Дивеевского во имя Святой Троицы женского монастыря* написали иконы «Воскресение Христово» (в трапезной) и «Покров Богородицы» (в соборе). В 1951 г. над алтарем Сергиевской ц. был написан образ Св. Троицы рублёвского извода. В 1952–1954 гг. отремонтированы церкви мон-ря и пустыни, Троицкий собор с 1951 г. ремонтировался и в 1953–1955 гг. был расписан в «васнецовском стиле» насельниками *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской лавры* на основе проекта Сабурова. На алтарной стене изображен Спаситель во славе, окруженный сонмом ангелов, в парусах — евангелисты, в барабане центрального купола, на подпружных арках и пилонах — небесные силы бесплотные, избранные святые, орнаменты в рус. стиле. Видимо, почаевские иноки привезли в Р. м. икону с частицей мощей прп. Иова Почаевского.

Доходы Р. м. составили в 1952 г. 284 555 р., в 1953 г.— 390 809 р., в 1954 г.— 355 851 р.. Они включали пособия и пожертвования (сумма частных пожертвований была самой большой по Латвии, что свидетельствовало о развитых внешних связях монастыря), в основном на ремонт, средства от реализации работ сестер и от сельского хозяйства. Ремонтные работы проводились преимущественно хозяйственным способом и своими силами, их финансирование осуществлялось за счет помощи Патриархии и отчасти епархии.

В 1950 г. Р. м. лишился статуса юридического лица. В 1953 г. власти закрыли Илукстский монастырь с домовой церковью (1927), что было оформлено как добровольная сдача в городской фонд правосл. жен. мон-рем 4 га пахотной земли и 5 га луга, а также части жилых помещений и построек (решение исполкома Илукстского горсовета от 7 мая 1953). 11 сестер переехали в Преображенскую пуст. и в Ригу. С 1957 г. прием молодых насельниц в Р. м. был запрещен, тем не менее к 1959 г. количество сестер достигло максимума: 59 — в мон-ре и 32 — в пустыни, из них 14 — в возрасте до 40 лет (61% — старше 60 лет, 15% — от 50 до 60, 8% — 41–49, 16% — 19–40 лет). В Тихвинской часовне совершал еженедельные молебны прот. И. П. Журавский (1867–1964). По требованию уполномоченного еп. Таллинский и Эстонский *Иоанн (Алексеев)* и настоятельница сдали ключи от нее в райисполком. На основании решения исполкома Московского райсовета Риги от 23 февр. 1959 г. часовня была разобрана, храмовая икона перенесена в близлежащую Благовещенскую ц.

20 мая 1959 г. постановлением Совета министров Латвийской ССР за подписью председателя Лациса и управделами В. А. Крастиня, «учитывая просьбы трудящихся», власти приняли решение ликвидировать в течение 1960 г. 2 католич. мон-ря, Р. м. и его отделение в Валгундском сельсовете. Насельниц предполагалось трудоустроить или поместить в дома инвалидов. Совет министров во главе с Лацисом настаивал на закрытии мон-ря, но Совет по делам РПЦ предложил провести решение о закрытии «позднее (в 1960 году) и постепенно».

У Р. м. изымались строения, территория почти в 2 раза была сокращена, вокруг обители построены типовые жилые дома, разрушавшие целостность ансамбля. В 1950 г. «для нужд школы № 12» был отчужден участок на Суворовской ул., к северо-востоку от собора, где находилось здание монастырской школы. Затем в 3 этапа отняли большой участок на ул. Пернавас в сев. части мон-ря со сносом каменного келейного корпуса и деревянных хозяйственных строений: в 1954 г.— 0,81 га для нужд Рижской киностудии и «планового строительства дома», в 1956 г.— для строительства Дома культуры Рижского вагоностроительного завода, в 1958 г.— под жилые дома для работников Латвийской железной

дороги. В 1960 г. отобрали участок к северу от собора со сносом 3 больших деревянных келий, каменной бани под строительство школы на 600 чел. Старое монастырское уч-ще снесли в 1959 г., на его месте по адресу ул. Суворова, 139 разместили школу № 24 на 850 учащихся (1961). С февр. 1960 г. Рижский гороно писал доносы о необходимости перевода Р. м. в др. место, поскольку «соседство монастыря мешает школе не только проводить учебную работу, но и воспитательную», особенно это касалось колокольного звона и богослужений. В связи с этим была зарезервирована территория к северо-западу от собора «для расширения участка школы» с 5 каменными, 5 деревянными зданиями и Сергиевской ц., реквизиция к-рой подразумевала бы закрытие обители, но не была осуществлена. Дом Мансуровых (ул. Кр. Барона, 117) был уничтожен в 1966 г., и на его месте построили в 1967 г. поликлинику.

В 1960 г. игум. Тавифа (Дмитрук) с 7 активными насельницами была командирована в Иерусалим на послушание настоятельницы *Горненского монастыря*. С 15 июля 1960 до 1 авг. 1968 г. настоятельницу замещала игум. Магдалина (Крисько), выпускница виленского Мариинского епархиального уч-ща, с 1946 по 1954 г. настоятельница Корецкого мон-ря.

В 1960–1964 гг. Р. м. находился фактически на «осадном положении». В 1960 г. по рекомендации уполномоченного еп. Иоанн запретил совершать в мон-ре крещения. К этому времени власти решили переместить монахинь в Преображенскую пуст. Целью такой инициативы было закрытие мон-ря или превращение его в приход и размещение монахинь подальше от столицы, в малонаселенном районе республики. В кон. 1960 г. игум. Магдалина посетила патриарха Алексия I, который не благословил монахинь покинуть обитель. В 1961 г. игумения, минуя местные власти, обратилась к председателю Совета по делам религий РПЦ при СМ СССР В. А. *Куроедову* с прошением сохранить монастырь в Риге, пока не будет подготовлена пустынь, и неожиданно получила согласие.

22 мая 1962 г. предполагалось к авг. «завершить ликвидацию в гор. Риге женского монастыря по ул. Кр. Барона, 126», в результате чего были бы «освобождены и переданы местным органам 5 жилых домов общей полезной площадью 1147,55 кв. м, в т. ч. жилой 786,66 кв. м, 3 хозяйственные постройки общей площадью 195,81 кв. м и церковное помещение 264,92 кв. м, которое может быть легко приспособлено для хозяйственных нужд». Временно управляющего Рижской епархией еп. Филарета (см. *Денисенко* М. А.) было предложено выселить из покоев в 8 комнат площадью 129,38 кв. м. Число монашествующих в Р. м. уменьшалось: в 1960 г.— 87, в 1961 г.— 79, в 1962 г.— 75, в 1963 г.— 68 чел. Но ситуация менялась, в т. ч. благодаря поддержке нового еп. Рижского и Латвийского *Никона (Фомичёва)*, письмам верующих (за выступление верующей В. В. Смирновой был снят с регистрации монастырский прот. Николай Баранович), отказа игумении и сестер покинуть обитель. По истечении срока договора аренды монастырских зданий власти предприняли последнюю попытку закрыть мон-рь. 31 марта 1964 г. Рижский горисполком обязал Р. м. до 1 июня «освободить все занимаемые им помещения, в т. ч. 8 жилых зданий». Но сестры и еп. Никон отказались покинуть обитель. После 1964 г. антимонастырская кампания пошла на спад.

В 1961 г. монастырский собор стал приходским и получил статус кафедрального собора епархии — после закрытия городского Христорождественского собора, откуда перенесли обильно декорированный ковровым орнаментом резной золоченый иконостас. Он был выполнен в московско-ярославском стиле по проекту архит. В. А. Косякова, до 1936 г. находился в центральном приделе Николаевского Морского собора (1903) г. Либавы (Лиепая). В Христорождественский собор иконостас был перевезен в 1939 г. вместе с бронзовыми подсвечниками перед иконостасом — вкладами имп. Николая II. Трехъярусный иконостас имеет 3 ризалита, центральный из к-рых, более высокий, завершают 3 луковичные главки на барабанах. Киоты верхнего яруса — килевидные кокошники сложных очертаний с крестами, между к-рыми — сгруппированные по 3 главки, иконы 2-го яруса — небольшого размера, с полуциркульным верхом, нижнего яруса — большие ростовые, с кокошниками в завершении. Резьба и золочение иконостаса выполнены в 1903 г. в с.-петербургской мастерской С. А. и П. С. Абросимовых, иконы написаны в неорус. стилистике М. М. Васильевым и Ф. Р. Райляном. Вероятно, из Христорождественского собора происходит большое металлическое паникадило. В храме Св. Троицы находятся святыни из упраздненного рижского Алексиевского муж. мон-ря, в т. ч. храмовая икона прп. Алексия, человека Божия, Иверский образ Божией Матери, иконы из главного иконостаса «Святые Фекла, Параскева, Варвара и Анастасия» и «Воздвижение Креста» (1758), подписанные мастером из г. Дорогобужа Федором Леоновым, и образ свт. Николая. К XVIII — нач. XIX в. относятся ростовые иконы Спасителя и Божией Матери (по типу Остробрамской) по сторонам главного входа. Вероятно, фрагментами иконостаса из этого храма, включая царские врата, являются образ «Воскресение Христово», обновившаяся икона прп. Серафима Саровского, Тихвинская икона Божией Матери в крупных пристенных классицистических киотах. Среди реликвий собора — большие иконы Воскресшего Спасителя и «Голгофа», Толгская и Тихвинская иконы Божией Матери, присланная в Ригу в 1996 г. в дар из *Хотьковского в честь Покрова Пресвятой Богородицы женского монастыря*.

18 окт. 1967 г. игум. Магдалина (Крисько) была утверждена в должности настоятельницы. Но 22 июля 1968 г., вскоре после возвращения со Св. земли (май 1967), игум. Тавифа была вновь определена настоятельницей мон-ря. Из-за болезни она управлять мон-рем не могла и в 1969 г. ушла на покой. С 18 апр. 1969 до 1977 г. настоятельницей Р. м. была игум. Зинаида (Баранова; 1899–1977). Число насельниц постепенно уменьшалось, а средний возраст увеличивался. В 1972 г. в обители проживали 49 монашествующих, 33 монахини были старше 61 года, ок. половины насельниц (21 чел.) считались нетрудоспособными, монахинь младше 30 лет не было. Большинство насельниц приняли монашеские обеты в 1945–1960 гг. (23 сестры), до 1917 г.— 10 чел., в межвоенный период — 12 сестер, в 1970–1972 гг.— 2 сестры. При скромных доходах обитель обязывалась ежегодно перечислять 5 тыс. р. в Советский фонда мира.

С 7 мая 1977 г. игуменией Р. м. являлась Магдалина (Жегалова; 1921–1996). Она род. в Риге в семье свящ. Германа Жегалова, к-рый с 1932 г., до принятия иерейского сана в 1935 г., служил и проживал в Р. м., в 40-х гг. участвовал в деятельности *Псковской миссии,* 4 нояб. 1952 г. был репрессирован и вскоре после освобождения, 28 авг. 1955 г., скончался; в 1956 г. его вдова приняла постриг в Р. м. Игум. Магдалина с авг. 1944 до 1949 г. находилась с отцом в эмиграции в Германии и Чехословакии, поступила в мон-рь 16 июня 1952 г.

1988–2020 гг. С кон. 80-х гг. XX в. 19 монахинь обители по приглашению из др. епархий РПЦ стали настоятельницами восстанавливающихся обителей: схиигум. Георгия (Федотова; † 2014) — в Арзамасе, игум. Иоанна (Смуткина) — в Александрове, игум. Любовь (Якушкина) — в Ташкенте, игум. Митрофания (Перетягина; † 2014) — в Наровчате, игум. Михаила (Орлова) — в Макарьеве, игум. Никона (Перетягина) — в Шамордине, игум. Олимпиада (Баранова) — в Хотькове, игум. Сергия (Конкова) — в Дивееве, игум. Сергия (Рузавина) — в Чебоксарах, игум. Тавифа (Горланова) — в Муроме, игум. Феофилакта (Левенкова) — в Выксе, Бузулуке, Глебове и Вышнем Волочке и др. 14 настоятельниц «воспитала» игум. Магдалина, которую патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)* называл «Всероссийской игуменией».

С 27 окт. 1990 г. Латвийскую Православную Церковь возглавил еп. Рижский и Латвийский *Александр* (*Кудряшов;* с 2002 митрополит), официальная резиденция которого находится в мон-ре, он является настоятелем Троицкого собора. 29 дек. 1992 г. в храме состоялся Собор Латвийской Православной Церкви, на к-ром был оглашен Томос патриарха Московского Алексия II от 11 авг. о даровании ей самостоятельности и самоуправляемости, здесь заседал Вселатвийский церковный Собор.

С 1 авг. 1996 г. к Р. м. был вновь приписан в качестве подворья храм Рождества Пресв. Богородицы в мест. Илукста — бывш. мон-рь. В 2014 г. мон-рь получил самостоятельное управление.

2 марта 1997 г. в Свято-Троицком соборе архиеп. Александром была поставлена во игумении мон. Магдалина (Полын), к окт. 2020 г. являющаяся настоятельницей.

С 1998 г. накануне праздника Преображения Господня, 17 авг., от рижского храма Спаса Нерукотворного в Преображенскую пуст. совершается крестный ход с иконой Божией Матери «Достойно есть» (протяженность 56 км). Ежегодно на 2-й день праздника Успения в соборе совершается чин погребения Пресв. Богородицы с участием всего рижско-градского духовенства.

27–29 мая 2006 г. состоялось 1-е посещение пределов Латвии предстоятелем РПЦ. Вечером 27 мая патриарх Алексий II прибыл в Р. м. и совершил в обители торжественное всенощное бдение. 10 игумений из числа сестер мон-ря участвовали в приеме патриарха. Патриарх Алексий II также отслужил литию у памятника с надписью: «Вечная память русским людям, замученным и убиенным в годы репрессий», к-рый располагается рядом с главным входом в Троицкий собор.

В 2006–2007 гг. в соборе был проведен ремонт, в т. ч. обновлены росписи, устроено газовое отопление, на месте котельной в подвале появились помещения для воскресной школы и трапезной. В обители достроена ограда, сооружены 3 дома, сделан капитальный ремонт Сергиевской ц., архиерейского и игуменского корпусов, келий. В 2012 г. на центральном куполе собора установили вызолоченный крест, освященный митр. Александром. Приобретены колокола для звонницы.

8 окт. 2018 г. митр. Рижский Александр и духовенство в Р. м. торжественно встретили Курскую-Коренную икону Божией Матери «Знамение». В мон-ре правящий архиерей принимает руководителей Латвии. Так, 5 сент. 2019 г. Президент Латвийской Республики Э. И. Левитс совершил офиц. визит в архиерейскую резиденцию.

Обитель продолжает социальное служение, насельницы посещают Рижское об-во слепых (пансионат в Югле), приюты, дома инвалидов, интернаты для престарелых, детский хоспис Св. Софии; устроена гостиница. По-прежнему организованы трапезы для неимущих (на 200–300 чел. в день), для этой цели в 2001 г. в сев. части обители построено здание кухни (архит. Л. В. Клешнина). Действуют приходская воскресная школа для взрослых и детская на 70 чел.

В сент. 2020 г. в Р. м. проживали 57 сестер. Сохраняются традиции чтения неусыпаемой Псалтири, 2-клиросного пения «петербургским распевом» в праздничные дни. Сестры выпекают просфоры для рижских церквей, занимаются шитьем и вышивкой.

Преображенская пустынь Р. м. была основана как место уединенных молитв в 60 км от Риги и в 15 км от г. Митавы, близ мест. Валгунде, среди хвойных лесов. На ходатайство Е. Б. Мансуровой об отводе участка земли для пустыни 12 апр. 1893 г. ответил Победоносцев. 8 февр. 1894 г. общине был представлен план предполагаемого участка в 167 дес. 17 июня 1894 г. имп. Александр III распорядился передать в дар общине через Мин-во гос. имуществ 173 дес. из казенной лесной дачи в Курляндской губ. 17 авг. сестры приехали на участок в поисках места для сооружения церкви и советовались с митавским купцом А. П. Несодомовым о постройке домика для келий и воскобелильни. В мае 1895 г. инокини Екатерина и Наталия Мансуровы поставили деревянный крест на месте будущей церкви, началась стройка, и 6 первых сестер прожили здесь до осени. Они занимались белением воска для свечного завода общины. В честь основания пустыни впосл. был установлен памятный знак в виде 2-ярусного столпа с иконами и крестами.

Как насельницам скита, так и окружающему православному населению, преимущественно рабочим расположенных на р. Лиелупе кирпичных заводов, была необходима своя церковь. Проект ц. Преображения Господня и смету на 6800 р. составил епархиальный архит. В. И. *Лунский.* В основе плана — образцовый проект храма «кораблем», составленный К. А. *Тоном* на основе планировки храмов XVII в. Церковь сооружена подрядчиком Штейнбергом на пожертвования Е. Я. Кашкиной при участии Прибалтийского правосл. братства, без использования камня, из желтого калнциемского кирпича, подаренного промышленником, купцом 1-й гильдии Е. Ф. Нестеровым. 6 авг. 1897 г. архим. Иннокентий совершил закладку храма и 7-комнатного келейного корпуса. 15 мая 1898 г. пустынь посетил еп. Агафангел (Преображенский). К июлю храм был возведен и покрыт кровлей. 12 июля 1898 г. установлены кресты на куполах, освящены и подняты на колокольню

Церковь Преображения Господня в Преображенской пустыни. 1897–1899 гг. Фотография. 2016 г.
Фото: прот. А. Берташ

колокола. Торжество возглавлял митавский прот. Георгий Руженцев в присутствии почти 400 богомольцев и начальницы общины мон. Екатерины. Освящение храма 20 июня 1899 г. совершил еп. Агафангел в сослужении духовенства. Основной объем храма перекрыт вальмовой крышей с небольшой главой. Над притвором возвышается 2-ярусная колокольня (первоначально — со звоном более 75 пудов), увенчанная шатром и главкой на барабане, с востока — большой трапециевидный в плане алтарь. Кирпичные фасады с оштукатуренными наличниками и порталом решены в рус. стиле. Профилированные наличники завершены килевидными кокошниками, такие же кокошники оформляют углы главного четверика, продолжая филенчатые лопатки, центральные оси фасадов и крыльцо. Обильный кирпичный декор колокольни включает кресты, кронштейны, поребрик, филенки, руст, кокошники. Карниз апсиды отделан сухариками, цоколь здания — филенками. В дубовом иконостасе в рус. стиле — золотофонные иконы Спасителя, Божией Матери, Сошествия Св. Духа, равноап. кн. Владимира, выполненные в академической манере. Иконы для иконостаса написали сестры мон-ря. Это последний храм, сооруженный в Рижской епархии по благословению архиеп. Арсения (Брянцева). На 1899 г. в пустыни находились 3 деревянных домика, также в рус. стиле: 1) с помещением для начальницы, включавшим 5 комнат, певческую и 2 кельи; 2) с трапезной, келарной, просфорной и 5 кельями; 3) с рукодельной и кельей.

В 1898–1899 гг. по благословению еп. Агафангела (Преображенского) и по плану Шаломытова была возведена часовня прп. Иоанна Лествичника, куда перенесли крест, установленный сестрами Мансуровыми. Кубический четверик срублен «с остатком» и завершен шатром с крестом, в него с юга ведет крыльцо на столбах, сдержанно оформленное резьбой. Считалось, что архитектура скитских зданий и церковное убранство воспроизводили «старинный русский стиль» времен прп. Сергия (напр., деревянный потир копировал потир преподобного), отмечали даже сходство лесистой местности пустыни и окрестностей подмосковной обители. 13 нояб. 1900 г. открылась церковноприходская школа.

В 1903 г. был построен домик с рукодельной, прядильной и 7 кельями. После освящения Преображенской ц. в пустыни начались регулярные богослужения. Здесь постоянно проживали 30 сестер. Старшей сестрой 31 янв. 1904 г. была утверждена мон. Олимпиада. Духовную связь с сестрами в пустыни постоянно поддерживал архим. Мефодий (Холмский) (раз в год он приезжал на длительное время), а после его кончины в 1906 г.— прп. Алексий (Соловьёв).

В мае 1901 г. в Преображенскую пуст. впервые принесли крестным ходом Якобштадтскую икону Божией Матери. Святыня сначала прибыла из Якобштадтского (Екабпилсского) Свято-Духова мон-ря в Ригу, оттуда — в Митаву (Елгаву) и затем в пустынь. Эта традиция сохранялась до войны 1914 г. (икона утеряна).

В 1906 г. было начато строительство игуменских покоев. Одноэтажный сруб с террасой под навесом и с 2-скатной крышей расположен вдоль центральной линии усадьбы, в глубине. По завершении строительства игум. Сергия испросила у Рижской духовной консистории разрешение на устройство домовой церкви, которое получила весной 1907 г. Храм, соединенный с покоями крытым переходом, возводился в формах народного зодчества, в гармонии с природным окружением. В основе его крещатого центрического плана — квадрат, к к-рому со всех сторон примыкают прямоугольные в плане рукава-прирубы. Пологий шатер над главным четвериком завершается малым четвериком и глухим барабаном с луковичной главкой. Стены срублены из многометровых бревен «с остатком», карнизы и крыльцо оформлены городчатым пропильным декором в рус. стиле, крыльцо — на резных столбах. Иконостас выкрашен белой краской, декорирован позолоченными филенками и элементами рус. стиля.

В нач. мая 1908 г. в пустынь прибыла чудотворная Якобштадтская икона. 6 мая в Преображенском храме была совершена ранняя литургия, затем состоялось освящение вновь выстроенного храма во имя преподобных Сергия Радонежского и Иоанна Лествичника настоятелем рижского Алексиевского мон-ря архим. Вячеславом (Филипповским) в сослужении монастырского духовенства.

В нач. XX в. построили неск. зданий, в т. ч. каменное для ткацких и воскобелильных работ, деревянное 2-этажное для «странноприимной», полукаменный дом с помещением для богомольцев внизу (11 комнат), и церковноприходскую школу с квартирой для учительницы и общежитием для учеников, а также домик с 2 кельями для коровниц. Скит площадью 343,59 кв. саж. окружала деревянная ограда (251 саж.), за к-рой стоял деревянный 2-этажный дом причта с 4 комнатами для богомольцев. К югу от церкви находилось монастырское кладбище.

6 нояб. 1909 г. в Ригу прибыла вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна* и сразу направилась в пустынь. Она посещала все богослужения в Преподобнической ц., общалась с сестрами и пробыла здесь до 17 нояб. Игум. Сергия (Мансурова) благословила вел. княгиню образом «Явление Божией Матери прп. Сергию», а та переслала настоятельнице икону прп. Иоанна Лествичника. Вел. княгиня посетила и Р. м.

К янв. 1910 г. в пустыни проживали 44 сестры, в т. ч. 4 мантийные монахини, в 1910–1914 гг. служил свящ. Е. Ф. Свинцов. В определенные дни богослужение совершалось на латыш. языке. При приближении нем. войск 19 апр. 1915 г. сестры решили покинуть пустынь. Свящ. А. Соколов вынес престолы и жертвенники 2 церквей и сжег их. В 3 ч. ночи все

живущие в скиту отправились пешком в Ригу. В помещениях обители расположился нем. госпиталь, на ее территории хоронили герм. солдат и офицеров. Все здания пострадали от военных действий, нек-рые были разрушены.

По возвращении сестер под началом послушницы Ольги (в миру гр. О. А. Нирод) священника в Преображенской пуст. не было. Земли оставалось только 64 дес. В одном из храмов к 1921 г. был восстановлен иконостас, интенсивные работы начались с 1930 г. В 20–30-х гг. XX в. в скиту проживали до 30–40 сестер.

В годы второй мировой войны пустынь вновь была занята неприятелем. 2 дек. 1943 г. в ней был образован Валгундский Преображенский муж. мон-рь (с 16 насельниками во главе с псково-печерским игум. Агафоном (Бубицом)), который действовал до нояб. 1944 г. После войны сестры (в 1948 — более 30 чел., в т. ч. насельницы закрытых новгородских и московских монастырей; в 1952 — 18 чел.) занимались в основном сельским хозяйством, обрабатывая 5 га пахотной земли и 0,5 га огорода, в хозяйстве были лошадь, 3 коровы, домашняя птица. Должность старшей сестры исполняла мон. Таисия, с 1947 по 1968 г.— мон. Евдокия (Павлова; 1885–1968). В скиту на особом положении и содержании (6 тыс. р. в год с 1953) проживала мон. Сусанна (Симанская), племянница патриарха Алексия I, перед 1917 г.— председатель правления благотворительного об-ва и заведующая пунктом помощи ручному труду в г. Острове. Летом в пустынь вывозили детей из восстановленного детского приюта и школы при монастыре. В 1953 г. в пустынь были переведены сестры из Илуксте. Во время Великого поста здесь часто жил архиеп. Филарет (Лебедев). К 1959 г. в пустыни проживали 32 сестры (до 40 лет — 25%, старше 70 лет — 47%), угодья составляли 14,1 га.

23 окт. 1953 г. архиеп. Филарет (Лебедев) назначил духовником пустыни бывш. валаамского послушника подвижника архим. Кирилла (Смирнова; в схиме Косма; † 1968). В 1931–1941 гг. он подвергался репрессиям, в 1941–1953 гг. периодически служил в пустыни. В марте 1969 г. архиеп. Рижский и Латвийский *Леонид (Поляков)* назначил духовником пустыни подвижника архим. Тавриона (Батозского; † 1978). В 1979–1991 гг. духовником служил архим. Петр (Кучер; 1926–2020).

На монастырском кладбище погребены духовные лица и миряне. В 1980–1987 гг. при реконструкции под концертный зал закрытой в 1963 г. Петропавловской ц. (собора) в Рижской цитадели в храме были обнаружены останки погребенных епископов Рижских и Митавских Филарета (Филаретова; † 1882; у юж. стены храма) и Вениамина (Карелина; † 1874). Их перезахоронили в Преображенской пуст., причем останки еп. Филарета были практически нетленными. В 1989 г. по благословению митр. Леонида (Полякова) в пустынь были торжественно перенесены останки игум. Сергии, к-рые ныне покоятся под крестом на массивном гранитном постаменте. В сент. 1990 г. здесь был погребен и сам митр. Леонид. Слева от игум. Сергии похоронен схиархим. Косма, далее — архим. Таврион, рядом с игум. Зинаидой — мон. Паисия (Кукурина; † 1974), над которой попечительствовал митр. Леонид, и неподалеку — др. мон. Паисия († 2007). На этом кладбище похоронены также игумении Тавифа, Магдалина (Жегалова) и Магдалина (Крисько), слева от могилы к-рой находятся места упокоения ключаря (1981–1998) Троицкого собора митрофорного прот. А. Скобея, митрофорного прот. Н. Варфоломеева и прот. С. Шенрока. Здесь же погребены игум. Олег (Дмитрук, брат игум. Тавифы; секретарь митр. Вениамина, служивший в мон-ре после 1945), прот. С. Г. Виноградов (ключарь кафедрального собора в 1945–1951, репрессирован, служил в мон-ре в 1957–1961, жил на покое в пустыни), Ф. Соковенин (служил в мон-ре в 1951–1964), митрофорный прот. П. Н. Смыковский (служил в мон-ре в 1965–1966, 1969–1970), прот. Г. Михайлов (служил в мон-ре диаконом и в пустыни в 1952–1953 священником, был репрессирован в 1945–1950). Бóльшая часть памятников — высокие бетонные 8-конечные кресты на постаментах. Сестры поддерживают в порядке безымянные могилы русских, а также нем. солдат первой мировой войны, над к-рыми сооружены вплотную стоящие невысокие бетонные кресты и стела.

Число сестер пустыни выросло после того, как стал возможен их беспрепятственный приход в обитель. Стараниями благочинной мон. Сергии (Конковой) были построены трапезная и 2-этажный с мансардой и крыльцом келейный кирпичный корпус (1988) с домовой ц. Рождества Пресв. Богородицы, в к-рой совершаются монашеское правило и литургия на престольный праздник. Построены новые св. ворота: Воскресенские (2012) и Троицкие (2013) – с иконами на их стенах.

Среди святынь пустыни, преимущественно находящихся в Преподобнической ц.,— Толгская, Владимирская и Иверская иконы Божией Матери (последняя была найдена на чердаке в одном из домиков пустыни после второй мировой войны и обновилась в 60-х гг. XX в.), финифтяная Казанская икона с двунадесятыми праздниками в клеймах, подаренная архим. Тихону, старинная Феодоровская икона в царских вратах храма преподобных, иконы прп. Серафима Саровского с частицей мощей, свт. Николая Чудотворца, к-рую украли из обители и через 17 лет подбросили к входу в храм, иконы Преображения Господня — дар игум. Сергии (Конковой), Покрова Пресв. Богородицы, прп. Арсения Великого — небесного покровителя архиеп. Арсения, Спаса Вседержителя с предстоящими. В пустыни были отмечены случаи мироточения 17 икон. В мощевике с финифтяным декором хранятся частицы Креста Господня и мощей сщмч. Харалампия, первомч. Стефана, великомучеников Пантелеимона, Артемия и Георгия Победоносца, бессребреников Космы, Дамиана, вмч. Мины, святителей Афанасия Великого, Модеста и Иоанна Златоуста.

Ежедневно совершаются утреннее и вечернее богослужения в Преподобнической ц., в дни двунадесятых праздников — в Преображенском храме. Вечером сестры обходят пустынь с Иверской иконой. В лесу, в километре от пустыни, возвышается горка, к-рую назвали Божия. Здесь устроен своеобразный «лесной храм»: к стволам деревьев прикрепляют иконки и молятся перед ними. У колодца, завершенного кокошником, 5 раз в год совершают водосвятие. Паломники размещаются в гостинице на 50 чел. В летнее время здесь организуется правосл. детский лагерь. К сент. 2020 г. в пустыни проживали ок. 60 насельниц. Сестры занимаются шитьем, трудятся на кухне, в пекарне и прачечной, на возвращенных сельскохозяйственных

угодьях: в поле (имеется 2 трактора), на огородах (выращивают овощи, косят сено), скотном дворе и в птичнике. Духовник с 1991 г. архим. Тихон (Кравченко).

Арх.: ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1211; LVVA. 10. F. 4. Apr. 878. l. 4. lp.; 4754. F. 2. Apr. 178. l. 27–43. lp. 200. l. 53–58. lp.; 206 l. 167–179. lp.; 221. l. 15–54. lp. 229. l. 35–52. lp.

Лит.: Часовня в память 17 окт. 1888 г. в Риге // Рижские ЕВ. 1889. № 21. С. 716–719; *Аристов А., свящ.* Св.-Троицкая жен. община в г. Риге // Там же. 1893. № 5. С. 187–208; Освящение храма во имя прп. Сергия Радонежского чудотворца, при Св.-Троицкой жен. общине. Рига, 1893; Св.-Троицкая жен. община в г. Риге // ПрибЦВед. 1893. № 22. С 828–832; Выборка из сведений, доставленных Моск. археол. об-ву правосл. духовенством по распоряжению Рижского архиеп. Арсения. М., 1896. С. 124–128; *Иоаким (Левицкий), архим., Плисс В., свящ.* Высокопреосв. Арсений (Брянцев), архиеп. Рижский и Митавский, и 10-летнее управление его Рижской епархией. Рига, 1897. С. 273–286; Освящение колоколов и купольных крестов и поднятие их на вновь устроенный Преображенский храм в Св.-Троицкой пуст. около г. Митавы // Рижские ЕВ. 1898. № 16. С. 567–570; Рижская Св.-Троицкая жен. община. Рига, 1902; Архипастырское посещение г. Митавы и Сергиевской жен. пуст. // Рижские ЕВ. 1911. № 3. С. 79–86; Первый год существования «Женского Трудового общежития» при Св.-Троице-Сергиевском жен. мон-ре в г. Риге // Там же. 1916. № 4. С. 118–121; Троице-Сергиев жен. мон-рь в Риге: История возникновения жен. трудового общежития при Св.-Троице-Сергиевом жен. мон-ре в Риге. Новг., 1916; Эвакуация Рижского жен. мон-ря // Рижские ЕВ. 1916. № 5/6. С. 165–171; *Поммер А. А.* Православие в Латвии. Rīga, 1931. С. 81–85; *Шабатин И. Н.* Скромный очаг Православия // ЖМП. 1952. № 10. С. 36–38; *Гаврилин А. В.* Очерки истории Рижской епархии. Rīga, 1999; *он же.* Почему не был закрыт рижский Св.-Троицкий Сергиев мон-рь? // БСб. 2003. Вып. 11. С. 425–440; *он же.* Утраченные в XX в. храмы Риги // Православие в Латвии. Rīga, 2006. Вып. 5. С. 25–50; *он же.* Под покровом Тихвинской иконы: Архипастырский путь Иоанна (Гарклавса). СПб., 2009. С. 216–237; *Голиков А., свящ., Фомин С.* Кровью убеленные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М., 1999; *Дёмина Н. Д.* Игум. Магдалина (Жегалова). Rīga, 1999; *она же.* Рижская ц. во имя Успения Божией Матери. Rīga, 1999; *она же.* Рижский Св.-Троице-Сергиев жен. мон-рь. Rīga, 1999; *она же.* Рижский кафедральный Св.-Троицкий собор. Rīga, 1999; *она же.* Церковь во имя прп. Сергия Радонежского и прп. Иоанна Лествичника в Спасо-Преображенской пуст. Рига, 1999; *Вильгерт В., свящ.* Вся жизнь — Пасха Христова: Архим. Таврион (Батозский). М., 2001; Рижский Св.-Троице-Сергиев жен. мон-рь и Спасо-Преображенская пуст., 1891–2001. Rīga, 2001; Самарины. Мансуровы: Восп. родных. М., 2001; *Krastiņš J.* Rīgas arhitektūras meistari: 1850–1940. Rīga, 2002. S. 174–193; *Болховитинов С. А.* Воскресенско-Покровский жен. мон-рь в Нежадово // СПбЕВ. 2004. Вып. 32. С. 94–97; Рижский Троице-Сергиев жен. мон-рь / Сост.: Н. Демина, инокиня Евфросиния (Седова) // ЖМП. 2006. № 7. С. 39–53; Rīgas dievnami: Arhitektūra un māksla. Rīga, 2007. S. 536–551; Из архива св. сщмч. архиеп. Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Рига, 2008. Т. 1. С. 48–49. (Рус. мир и Латвия; 14); *Бельгард А. В.* Восп. М., 2009; Латвийская Правосл. Церковь, 1988–2008 гг. Рига, 2009; *Левина М. и др.* Наследие сакрального искусства и архитектуры Риги. Rīga, 2010. С. 144–151; *Секретарь Л. А.* Мон-ри Вел. Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 480–488, 493–500; Рижский Св.-Троице-Сергиев жен. мон-рь во время правления игум. Тавифы (Дмитрук). Рига, 2013; *Галкин А. К.* Рижские сестры под покровом Саввы Вишерского // София. Новг., 2014. № 2. С. 19–22; *Логинова Т. В.* Игум. Митрофания (Перетягина). Пенза, 2015; *Putnina M.* Sakrālās arhitektūras un mākslas mantojums Zemgalē. Rīga, 2015. S. 115–119; *Петров И. В.* Правосл. Балтия 1939–1953 гг. СПб., 2016; Правосл. храмы и приходы на территории Латвии в XIII–XXI вв. Rīga, 2017. С. 279–288; Правосл. архиереи, священники, диаконы, псаломщики, учители и регенты, служившие на территории Латвии с 1710 по 2019 гг. / Авт.-сост.: О. Щеникова, А. Витолс. Рига, 2019; *Евфросиния (Седова), инокиня.* Рижская епархия 1944–1964: Из истории Православия. Daugavpils, 2020.

Прот. Александр Берташ

РИ́ЖСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Псковской и Лифляндской епархии (см. *Псковская и Порховская епархия*), существовало с 1836 г., в 1850 г. было преобразовано в самостоятельную Рижскую и Митавскую епархию (см. *Рижская и Латвийская епархия*). В отличие от большинства других викариатств Р. в. имело точные границы — территория совр. Латвии и Юж. Эстонии («Эстонской Лифляндии»), титулование архиереев не было номинальным, местом их пребывания являлся не епархиальный город, а Рига — центр Лифляндской губ. На Р. в. назначались хорошо образованные иерархи, к-рые были готовы к слу́жению в иноверческой среде и к миссионерской деятельности.

В церковном отношении с 1725 г. Лифляндская губ., присоединенная к Российской империи в ходе Северной войны, относилась к Псковской епархии. Надзор за рижскими церквами предписывался протоиерею Петропавловского собора в Риге. С 1727 г. функцию надзора за церквами и духовенством Лифляндии и Курляндии несли Контора духовных дел, с 1739 (или с 1750) г.— духовное правление в Риге, которое в 1764 г. стало коллегиальным органом (после учреждения самостоятельной епархии преобразовано в духовную консисторию). 13 янв. 1764 г. в титулование Псковских архиереев было включено наименование «Рижский», в 1799 г. их титул был заменен на «Псковский, Лифляндский и Курляндский». В 1833 г. возобновлена Полоцкая епархия (в 1833–1840 именовалась Полоцкой и Виленской), в состав к-рой вошли земли Витебской, Виленской и Курляндской губерний. Т. о., Курляндская губ. вышла из состава Псковской епархии.

Учреждение Р. в. Вопрос об устройстве архиерейской кафедры в Риге поставил по желанию имп. *Николая I Павловича* в предложении Синоду митр. Новгородский и С.-Петербургский *Серафим (Глаголевский).* Епархию планировалось учредить в связи с увеличением числа православных в Прибалтике за счет предполагаемого принятия *единоверия* нек-рыми рижскими купцами-*федосеевцами,* распространения смешанных браков, «стечения русских» в Ригу, а также по причине отдаленности Риги от Пскова. 13 июня 1836 г. в письме императора Синоду содержалось соизволение на учреждение вик-ства Псковской епархии, а не на открытие самостоятельной архиерейской кафедры, численность православных (12 382 чел., 16 приходов, 76 священно- и церковнослужителей) была сочтена Синодом недостаточной для создания отдельной епархии.

14 сент. 1836 г. было принято решение об образовании Р. в. Псковский кафедральный прот. Иоанн Знаменский по результатам инспекции в Риге предложил использовать в качестве кафедрального правосл. собора лютеран. собор св. Марии (Doms), но в дальнейшем это предложение даже не рассматривалось. Синод изначально не был настроен на конфронтацию с местной нем. администрацией. Император повелел назначить викарием Старицкого еп. *Иринарха (Попова).* Курляндская губ., изъятая в 1833 г. из ведения Псковского архиерея и переданная Полоцкому владыке, возвращалась в состав Псковской епархии и в церковном отношении объединялась в составе Р. в. с Лифляндской губ., «находящейся по духу жителей в одинаковом с ней состоянии». Рижскому архиерейскому дому были отведены 35 дес. и 1200 рут лугов в 2 верстах от Риги, мельница в Венденском у. на мызе Гиртенгоф и рыбные ловли между городскими поместьями Пинкенгоф и Гольмгоф на оз. Бабит (ныне Бабитес).

1 нояб. 1836 г. Синод официально учредил Р. в. Инструкцию викарию, предусматривавшую миссионерскую направленность его деятельности,

разработал архиеп. Псковский и Лифляндский Нафанаил (Павловский) по образцу инструкции Екатеринбургскому викарию Пермской епархии (см. *Екатеринбургское викариатство*). Согласно инструкции, на вверенной Рижскому викарию территории он должен был управлять «церквами и духовенством», хотя и с многочисленными ограничениями. Обер-прокурор гр. Н. А. *Протасов* добился выделения 26 125 р. серебром на ежегодное содержание архиерейского дома и Петропавловского кафедрального собора (1781–1785, архитекторы — С. Х. Зеге фон Лауренберг, К. Хаберланд), единовременной выплаты 25 тыс. р. на «заведение» ризницы и хозяйственные принадлежности вик-ства и 2 тыс. р. на дорогу и «подъем» еп. Иринарху. Однако финансирование Р. в. на практике было урезано: в 1841 г. Синод выделил 7614 р., в 1842–1844 гг.— по 7616 р. в год, в 1845–1850 гг.— по 8344 р. в год. На содержание духовенства выделялось 6608–6824 р. в год, с 1845 г. эта сумма была увеличена. Жалованье священникам полагалось от 230 до 400 р. в год, диаконам — 120–130 р., что превышало средние показатели по Центр. России. Однако священники Р. в. обычно не были обеспечены землей и подсобными хозяйствами, а бедность прихожан не позволяла получать доход от треб. Духовное правление подчинялось викарию и Псковской духовной консистории, в числе наиболее активных членов правления были в разное время протоиереи Симеон Поспелов, Василий Фасанов, Владимир Назаревский, Михаил Кунинский.

Иринарх (Попов), еп. Рижский, прибыв в Ригу, 6 нояб. 1836 г. отслужил литургию в кафедральном соборе. Первоначально архиерейской резиденцией служил причтовый дом Благовещенской ц. в Московском предместье. Вскоре викарий нашел здание, подходящее для архиерейского дома: закрытую казенную аптеку с 2 флигелями близ Алексеевской ц. (здание бывш. католич. монастыря). 15 июня 1837 г. император разрешил передачу этого комплекса в духовное ведомство. По преданию, в бывш. келейном корпусе архиерей предполагал устроить домовую церковь. По планам и сметам члена лифляндской губ. строительной комиссии И.-Э. Я. де Витте на 83 634 р., выделенных Мин-вом финансов, к сент. 1840 г. перестройка была завершена, и в окт. того же года еп. Иринарх переехал в обновленное здание. Он занимался также обустройством кафедрального Петропавловского собора.

Первоочередной задачей еп. Иринарха было укрепление единоверия в крае. В 1836 г. в Риге при поддержке Эстляндского, Курляндского и Лифляндского ген.-губернатора барона М. И. Палена был образован единоверческий приход (староста — купец К. Г. Желтов), к-рый в 1843 г. насчитывал 208 чел. 9 июля 1837 г. освящена 1-я единоверческая ц. во имя арх. Михаила — перестроенная «новая» старообрядческая моленная в Московском форштадте. После упразднения унии 25 марта 1839 г. возникли трудности в связи с желанием части униатов 4 приходов на территории Р. в. (базилианского в Якобштадте (ныне Екабпилс) и 3 приходов в Курляндии: Калупского, Елернского и Альт-Грюнвальдского) присоединиться не к Православной, а к Римско-католич. Церкви.

В 1841 г. в Р. в. насчитывалось 24 храма: 3 полковые церкви и 21 приходская. На территории совр. Латвии богослужения совершались в следующих храмах: в Лифляндии — в Петропавловском соборе, в церквах Александро-Невской, Алексеевской, Благовещенской, Всехсвятской, Михаило-Архангельской единоверческой, Покровской кладбищенской, Троице-Задвинской, Замково-Успенской в Риге; в Александро-Невской в Лемзале (ныне Лимбажи); в Курляндии, где проживало всего ок. 1 тыс. православных,— в Николаевской в Либаве (ныне Лиепая), Симеоно-Аннинской в Митаве (ныне Елгава), Духовской в Якобштадте, Николаевской в Альт-Грюнвальде (ныне Вецгринвалде; приход основан в 1838). На территории совр. Эстонии богослужения совершались в следующих церквах: Екатерининской в Верро (ныне Выру), Николаевской в Аренсбурге (ныне Курессааре), в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Чёрном посаде (ныне г. Муствеэ, закрыта в 1950 и разрушена), Покровской в дер. Нина (Носовском приходе), Екатерининской в Пернау (ныне Пярну), Захарие-Елисаветинской в мест. Раппин (ныне г. Ряпина), Успенской в Дерпте (ныне Тарту). На территории Р. в. увеличивалось число православных: на кон. 1836 г. их насчитывалось 13 317 чел., в 1840 г.— 17 457 чел. (в т. ч. 8420 чел. в Риге).

В сер. XIX в. в Прибалтийском регионе имел место массовый переход в Православие крестьян — латышей и эстонцев (эстов). Прибалтийские губернии обеспечили почти все «приращение православной паствы» из бывш. лютеран в Российской империи. Среди причин, вызвавших процесс стихийного перехода в Православие и формирование первых сельских правосл. приходов, были: голод 1839–1841 гг. после ряда неурожаев, недовольство повинностями и пасторами, к-рые принадлежали к господствующему социальному слою и нередко невнимательно относились к крестьянам; кризис лютеран. церкви, отразившийся в распространении движения гернгутеров (см. *Чешские братья*), харизматических течений в Лифляндии, а также баптизма в Курляндии; стремление принять «самую старую», «сильную» «веру русского царя», надежда на получение земельных наделов (что проявилось и в переселенческом движении). Причины социально-экономического характера в 1841 г. были доминирующими. Однако хронология переселенческого движения, которое напрямую было обусловлено экономическим положением крестьян в Лифляндии, лишь незначительно совпадает с «пиками» перехода в Православие. «Конвертация» в Православие оказалась неожиданной не только для господствовавших в крае нем. дворян-лютеран, но и для царского правительства и с подачи нем. элиты была истолкована высшей властью как восстание против «строго установленного государственного и общественного строя» (*Высоцкий*. 1910. С. 15).

Хождение крестьян с петициями в Ригу быстро приняло массовый характер. Еп. Иринарх с 9 июня 1841 г. с сочувствием принимал крестьянские жалобы и ходатайства о переселении во внутренние губернии империи, а с авг. 1841 г. при поддержке ряда рижских священников (свящ. Михаил Заволоцкий и др.) — и прошения о принятии Православия (во многом как знак признательности за внимание к нуждам крестьян со стороны правосл. духовенства); к 10 авг. желавших перейти в Православие было ок. 50 тыс. чел. 2 авг. Рижский епископ получил письмо обер-прокурора Протасова с сообщением о том, что имп. Николай I 28 июля запре-

тил принимать крестьянские прошения с жалобами на помещиков, в к-рых присоединение к Православию было «обстоятельством придаточным». 18 авг. архиерей получил выговор от Синода. В рапорте Синоду от 22 авг. 1841 г. еп. Иринарх сообщал: «Узнав достоверно, что изъявляющие желание присоединиться к православию преследуются без всякой пощады, особенно на местах своего жительства, я тотчас прекратил принятие прошений о присоединении» (*Алексий II (Ридигер), патриарх*. Православие в Эстонии. М., 1999. С. 167). Еп. Иринарх отрицал связь крестьянских волнений с действиями духовенства: по его словам, волнения начались до контактов крестьян со священнослужителями. Прибалтийский ген.-губернатор Пален предписал оцепить город, задерживать ходоков, заковывать их в кандалы и бить розгами. Указом от 15 сент. 1841 г. Синод запретил принимать прошения от лифляндских крестьян о присоединении к Православию «до прекращения возникших между ними беспорядков» (Там же. С. 497–498). 5 окт. 1841 г. император приказал еп. Иринарху покинуть кафедру. 12 окт. 1841 г. в сопровождении синодального чиновника В. В. Скрипицына архиерей был «вывезен из Риги почти как преступник» в Псков, оттуда — в *Псково-Печерский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. Церковные власти сменили причт почти всех рижских храмов.

8 окт. 1841 г. Синод признал незаконными крестьянские прошения о присоединении к правосл. Церкви, и к кон. 1841 г. движение присоединения к Православию практически прекратилось. Палену удалось убедить центральные власти в том, что правосл. духовенство провоцировало крестьянские волнения. К тому же он пользовался поддержкой шефа жандармов гр. А. Х. Бенкендорфа. Последний добился, чтобы дела о переходе в Православие направлялись в его ведомство, а не министру внутренних дел А. Г. Строганову, который в сер. авг. 1841 г. пришел к выводу о том, что причиной волнений в Лифляндии является не прием рижским духовенством крестьянских прошений, а бедственное положение крестьян. Той же позиции придерживался и сменивший 21 окт. 1841 г. Строганова на посту министра Л. А. Перовский. Император, однако, опасался революционного брожения и нарушения стабильной системы управления в крае, к-рая поддерживалась землевладельцами-остзейцами, влиятельными как при дворе, так и в экономической жизни России и отчасти — в экономике гос-в Германского союза. Это обстоятельство оказалось приоритетным для центральной власти, несмотря на ее заинтересованность в переходе латышей и эстонцев в господствующее вероисповедание и в их переориентации с нем. культуры на русскую.

Еп. свт. Филарет (Гумилевский). Новым Рижским викарием 7 окт. 1841 г. был определен еп. *Филарет (Гумилевский)*. Его хиротония состоялась в с.-петербургском Казанском соборе 21 дек. 1841 г. В Ригу он прибыл после аудиенции у имп. Николая I 16 июня 1842 г. В инструкции Синода еп. Филарету, утвержденной императором 6 июня 1842 г., подчеркивалась необходимость соблюдать осторожность в отношениях с лютеран. пасторатом и местной администрацией. В 1843 г. в Р. в. было 15 583 прихожанина. 30 марта 1844 г. Синод наконец получил имп. санкцию на утверждение порядка принятия латышских и эстонских крестьян в Православие (дело длилось с нояб. 1842). Особая инструкция скорее препятствовала принятию местными крестьянами «царской веры». Циркулярами 1844–1846 гг. священникам предписывалось разъяснять крестьянам отсутствие практических выгод от перехода в Православие. В результате в 1844 г. во всей империи к Православию присоединились лишь 410 чел. Но еп. Филарет старался изменить отношение местного правосл. духовенства к латышскому и эстонскому населению края, к-рое становилось основной его паствой. Строгими мерами он к 1847 г. заставил все духовенство овладеть латышским или эстонским языком, выступил с инициативой перевода богослужебных книг (1843), впервые рукоположил 10 местных жителей, активно приглашал для служения в епархию выпускников столичных духовных школ, повысил жалованье духовенству Р. в. (18 дек. 1843). Было исходатайствовано соизволение императора на устройство в Риге архиерейского ДУ (1843–1844, закрыто в 1852). 11 февр. 1846 г. император утвердил решение Синода об учреждении 5-классного (10 лет обучения) русско-эсто-латыш. Рижского ДУ на 30 воспитанников: 10 детей представителей местного духовенства, 10 латышей, 10 эстонцев, преимущественно из бедных семей. Уч-ще открылось в следующем году.

После очередного неурожая и голода весной 1845 г. вновь начался массовый стихийный переход в Православие («вторая волна»). Побудительным мотивом снова явилось радикальное недовольство крестьян своим положением в целом: социальным, политическим, правовым, национальным, духовным. Формальным началом процесса стало прошение от 27 февр. 1845 г. о присоединении к Православию рижской гернгутерской общины во главе с латыш. крестьянином Дависом Балодисом (Давид Баллод; 1806–1864). 21 апр. его присоединил еп. Филарет, 11 февр. 1846 г. он был рукоположен в священный сан и с 5 апр. до конца жизни служил на родном ему Иоанно-Предтеченском Ляудонском приходе, только к 1847 г. присоединив к Православию 2568 крестьян. Аналогичную роль сыграл среди эстонцев Иоанн Колон, также проповедник-гернгутер, ставший православным священником. 12 марта 1845 г., в промежутке между кончиной Бенкендорфа (11 сент. 1844) и отставкой Палена (в мае 1845 его сменил ген. Е. А. Головин, не связанный с местными элитами), последовало высочайшее разрешение на переход лифляндских латышей и эстонцев в Православие (с ограничениями, предписанными инструкцией от 25 апр.) и на совершение богослужений на латышском и эстонском языках. Новоприсоединенным латышам выдавались напечатанные на их родном языке катехизис и молитвенник. 22 апр. в рижской Покровской ц. начались богослужения для присоединенных к Православию бывш. гернгутеров, к-рые совершал рукоположенный тогда же латыш-свящ. Иаков Михайлов. В апр. 1845 г. еп. Филарет добился права докладывать о ситуации в Р. в. непосредственно обер-прокурору, минуя епархиального архиерея.

В 1845 г. православными стали 14 088 крестьян (4569 латышских и 9519 эстонских); новые правосл. общины появились в Риге, Дерпте, Верро, Аренсбурге, Пернове, Вендене (ныне Цесис, Латвия), Чёрном посаде, мест. Раппин. Дерпт с окт.

1845 г. стал новым центром присоединения к Православию, 28 окт. там начались богослужения на эстонском языке. В 1846 г. в Православие перешло 32 803 чел. из 77 836 желавших (22 576 эстонцев и 10 227 латышей; богослужения на латыш. языке совершались в 11 приходах, на эстонском — в 9 приходах), в 1847 г.— 54 311 чел. (32 047 латышей и 22 264 эстонцев), в 1848 г.— 8757 чел. (по др. данным, 9020 крестьян: 5314 эстонцев и 3706 латышей), в 1849 г.— 2355 чел. 1846–1848 годы отмечены многочисленными жалобами православных крестьян на гонения со стороны помещиков. 15 сент. 1846 г. еп. Филарет распорядился докладывать о каждом подобном факте ему лично. По сведениям Синода, в Лифляндской губ. в 1845–1848 гг. перешло в Православие ок. 17% крестьян: 62 898 латышских и 47 324 южно- и западноэстонских (всего 110 222 чел.), причем в Аренсбургском у. (на о-ве Эзель, ныне Сааремаа) приняли Православие 29,8% крестьян, в Перновском у.— 27,7% (в Тестамском приходе (в Сели-Тыстамаа, ныне пос. Тыстамаа) — 77,1% крестьян); в указанный период было открыто 39 новых приходов. На 1 янв. 1848 г. в Лифляндии насчитывалось 33 латышских и 39 эстонских приходов, было построено 9 церквей, в 53 приходах открыли временные молитвенные помещения (Мат-лы и статьи. 1882. Т. 4. С. 581–582). В общей сложности в Р. в. в 1844 г. было 25 церквей и 20 686 прихожан, к 1848 г.— 98 приходов со 138 416 прихожанами. В др. прибалтийских губерниях переход в Православие оставался под запретом, кроме г. Якобштадта Курляндской губ.

5 дек. 1845 г. в Лифляндии был введен 6-месячный «испытательный срок» для желавших переменить веру. Крестьян отталкивало то, что переход в Православие не дал им никаких внешних преимуществ, они по-прежнему платили подати и отрабатывали повинности в пользу лютеран. церкви. Еп. Филарет так и не приобрел сочувствия гражданских чиновников, кроме гр. Д. Н. Толстого и Ю. Ф. *Самарина*. Ген.-губернатор Головин в отчете по управлению Балтийским краем признавал, что в деле «отклонения» лифляндских крестьян от перехода в Православие «сделано гораздо более, чем закон допускает, и употреблены все средства, кроме решительного запрещения»; ни правительство, ни духовенство «не были готовы к такому резкому перелому в целом политическом и религиозном быту этого края... нетрудно было предвидеть, что это крайне встревожит два главнейших в крае сословия: дворянство и протестантское духовенство» (Мат-лы и статьи. 1882. Т. 4. С. 583). И хотя позиция Головина не была последовательной, особенно в заключительный период управления краем, его записка о переходе в Православие, по отзыву ген.-фельдмаршала И. Ф. Паскевича, «замечательна, поскольку показывает, в каком униженном состоянии находились до сих пор так называемые свободные крестьяне» остзейских губерний, объясняет причины «необыкновенного религиозно-политического колебания» в «племенах, остававшихся столько веков безмолвными под игом иноплеменных для них пришельцев», а также свидетельствует, что переход латышей из лютеранства в Православие происходил «без всякого усилия и вмешательства правительства», но должен был «родиться в людях, сравнивающих скудость своих обрядов с велелепием наших, говорящих сердцу и воображению» (РГБ ОР. Ф. 265. Папка 223. № 3649(16)).

При еп. Филарете на пожертвования гр. К. К. Сиверса, его супруги Е. И. Сиверс и царской семьи была возведена (строилась с 1843) и освящена Рижским епископом 6 авг. 1845 г. Преображенская ц. в Венденe; в храме служили на церковнославянском и латышском языках. Проект был составлен в Комиссии проектов и смет Главного управления путей сообщения и публичных зданий (РГИА. Ф. 835. Оп. 1. Д. 837). По одной из версий, автором проекта был О. Р. де *Монферран*. Храм интересен оригинальной интерпретацией рус. стиля: отличается от образцовых проектов К. А. *Тона* по объемно-пространственному решению, но использованы исключительно элементы, встречающиеся у него (кокошники и лопатки). Вытянутый по продольной оси базиликальный объем увенчан с востока большой луковичной главой, с запада — невысокой одноярусной колокольней с такой же главой. Боковые фасады разделены 5 лопатками и завершены килевидными кокошниками. Храм является самой ранней в Прибалтике постройкой в рус. стиле.

В 1846 г. высочайшими повелениями было предписано для перешедших в Православие латышей и эстонцев до устройства постоянных церквей отводить временные помещения в городах в течение 2 недель, а в деревнях — в течение месяца; временные церкви безвозмездно размещать в зданиях военного постоя; выбор места для постройки храмов и саму постройку возложить на Лифляндскую строительную комиссию по следующей смете: на церковь — 2159 р., на дом для причта и училища — 3225 р. Необходимые суммы на строительство предписывалось отпустить из Синода, на ремонт — из духовно-учебных капиталов. Предусматривались также отвод мест для кладбищ и перевод богослужебных книг на латышский и эстонский языки. Однако ситуация с обеспечением прихожан храмами в селах и на мызах складывалась неблагополучно. В «эстонской Лифляндии», в частности, было 52 прихода, но лишь 12 постоянных храмов. Во всей Лифляндии 80 сельских приходов «по крайней бедности» не имели церквей, люди молились в «полуразвалившихся домах военного постоя», воинских и городских казармах, крестьянских усадьбах, частных домах, снимаемых за счет казны, конюшнях, амбарах, сараях, корчмах, винокурнях, кузницах, доме лесничего, рабочих избах (ригах).

14 февр. 1846 г. император утвердил 2 образцовых проекта деревянных церквей для Лифляндской губ. на 300 чел. в городах и на 250 чел. в селениях. Проекты завизировал главноуправляющий путями сообщения и публичными зданиями гр. П. А. Клейнмихель. Имеющиеся в Эстонском историческом архиве чертежи храма на 300 чел. (EAA, f. 1655, n 2, s. 2989; f. 291, n 8, s. 1511) подписаны архит. Н. Е. Ефимовым. В основе 1-го образцового проекта церкви (стоимостью 3940 р.) — тип «церкви, предполагавшейся к постройке в имении Е. П. Синявина», и 5-главого бесстолпного храма с шатровой колокольней из альбома образцовых проектов Тона (*Тон К. А.* Церкви, сочиненные архитектором... К. Тоном. СПб., 1838; 1844). Однако основной квадратный в плане объем завершен небольшим глухим барабаном с пирамидальной «готической» главкой. Плановое решение храма — строить его «кораблем»: притвор с возвышающимся над ним постамен-

том колокольни, на к-ром находятся ярус звона и шатер с малой главкой, трапезная со сдвоенным окном; основной объем в 3 оси и прямоугольный алтарный прируб. Второй образцовый проект 5-главого деревянного храма на 250 чел. (стоимостью 2458 р.) не подписан, но близок по исполнению к 1-му проекту и, вероятно, также принадлежит Ефимову. Этот проект еще в большей степени соответствует типу каменного храма и представляет собой модифицированный и «усеченный» вариант проекта каменной церкви из 2-го альбома Тона (*Тон К. А.* Церкви, сочиненные архитектором... К. Тоном. СПб., 1844. Т. III–1). В отличие от образца храм 2-светный, не имеет трапезной и колокольни, «скошенных» углов, полуциркульная апсида заменена граненой. Основной объем, близкий к кубу, прорезан с боковых сторон тройными полуциркульными окнами и завершен треугольными фронтонами. Пирамидальная 4-скатная кровля увенчана ступенчато расположенным глухим луковичным пятиглавием, в основании центральной главки — килевидные кокошники. С запада к основному объему примыкает притвор в одну ось, с востока — 5-гранный алтарный прируб. Государь утвердил и образцовый проект одноэтажного в 5 осей дома «для причтов и училищ» с обширными вспомогательными помещениями (EAA, f. 291, n 8, s. 158).

Еп. Филарет по соглашению с товарищем министра внутренних дел предполагал открыть в Р. в. 33 прихода. 17 марта 1846 г. именным указом имп. Николая I Синоду были выделены 225 196 р. на постройку в Лифляндии 25 церквей со школами и домами причта: 3 городских — в Вольмаре (ныне Валмиера, Латвия), Валке (ныне бóльшая часть города относится к Эстонии и называется Валга, меньшая часть (Валка) относится к Латвии) и Феллине (ныне Вильянди, Эстония) и 22 — в казенных и частных мызах (в первую очередь предполагалось построить 7 храмов). Сооружение рижских церквей передали в ведение главноуправляющего путями сообщения и публичными зданиями. В том же году с целью облегчить постройку храмов была упрощена форма заключения подряда. Первыми по проекту на 300 чел. были сооружены церкви в уездных городах: Иоанно-Предтеченская в Феллине (1847; разрушена в 1960); Сергиевская в Вольмаре (1846–1847; не сохр.) и Никольская в Валке (1847; сгорела в 1913). В 1846–1851 гг. устроен ряд сельских («в мызах») деревянных церквей по образцовому проекту 5-главого деревянного храма на 250 чел. (церкви не сохр.) на территории совр. Латвии: в Янюкалнсе, Икшкиле, Тумшупе, Кокнесе, Руйиене, Алое, Берзауне, Нитауре, Мали; на территории совр. Эстонии: Покровская ц. в Карула (Висси), церкви в Кяхри, Пасси, Прийпалу, Сууре-Яани. С некоторыми изменениями проект храма на 300 чел. в 1846–1850 гг. был использован при постройке 26 церквей в Лифляндии (на территории совр. Эстонии — в современных Кастолатси и Пылтсамаа; на территории совр. Латвии — в современных Алуксне, Карздабе, Вецпиебалге, Стамериене (все утрачены); сохранились храмы в современных Мынисте-Ритсику и Лаанеметса, Тянассилма (ранее мыза Кяхри) в Эстонии).

Контроль над постройками в 1846–1851 гг. по поручению гражданского губернатора осуществлял губернский архит. К. Т. Адамсон — воспитанник С.-Петербургской АХ. Он же руководил церковным строительством на начальном этапе. Так, в авг.— дек. 1846 г. он по поручению гражданского губернатора от Лифляндской губернской строительной и дорожной комиссии наблюдал за постройкой церквей, домов причта и уч-щ в современных Вильянди, Кокнесе, Валмиере, Тумшупе, Руйиене, Сууре-Яани, Икшкиле, Карула (Висси), Пылтсамаа. В строительстве участвовал архитекторский помощник Лифляндской губернской комиссии, гражданский инженер А. Д. Повитц-Эппинг.

В 1848 г. император, имея в виду постройку в Лифляндии правосл. церквей в латышских и эстонских приходах, приказал «наблюсти, чтобы сооружения эти начаты были преимущественно в местах, наиболее в том нуждающихся, и продолжались безотлагательно по мере денежных способов» (EAA, f. 291, n 8, s. 1511, l. 21). Требовалось соорудить более 60 храмов, но кредит был отпущен на строительство лишь 26 церквей.

При еп. Филарете в 1842 г. была приобретена и в 1845 г. перешла в ведение Р. в. дача близ оз. Кишэзерс (Штинтзее), получившая название архиерейской мызы. Еп. Филарет освятил на ней ц. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (не сохр.), наименованную так в память главного жертвователя купца И. А. Комарова.

Прибалтийским ген.-губернатором после отставки Головина 1 янв. 1848 г. был назначен А. А. Суворов, светлейший кн. Италийский, гр. Рымникский (пробыл в должности до 1861). Местные немецкие элиты представили ему «мирное стремление латышей и эстов к переходу в православие явлением, направленным к ниспровержению порядка» (РГБ ОР. Ф. 265. Папка 223. № 3652(19)); ситуацию осложнили революционные события в Европе. С дек. 1847 по апр. 1848 г. новая волна перехода в Православие угасла, преимущественно из-за притеснений землевладельцев и управляющих имениями. Активно отстаивавший интересы правосл. Церкви еп. Филарет 6 нояб. 1848 г., вероятно, вслед. того, что он направил офиц. жалобу в Синод на Суворова, был определен на Харьковскую кафедру и покинул Ригу 30 нояб. По отзыву гр. М. А. Корфа, в деле обращения в Православие правительство «не только проявило безучастие и слабость, но и ясно ему препятствовало... вопреки даже коренным законам» (ГАРФ. Ф. 728. Оп. 1. Ч. 2. Д. 2271. Раздел XXVI. Л. 1).

Еп. Платон (Городецкий) и преобразование Р. в. в епархию. Последним Рижским викарием (с 6 нояб. 1848), а затем и 1-м правящим Рижским архиепископом (с 11 марта 1850 до 9 марта 1867) был *Платон (Городецкий)*. Он хорошо знал церковно-политическую ситуацию в Западном крае, поскольку с 1839 г. служил настоятелем виленского Свято-Духова мон-ря (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мужской монастырь*), а с 1843 г.— епископом Ковенским, викарием Литовской епархии. 7 дек. 1848 г. он прибыл в Ригу. Архиерея сразу вызвали в С.-Петербург, где он получил указания смягчить отношения между лютеранами и православными и не подавать повода генерал-губернатору для недовольства. Еп. Платон старался проводить более гибкую политику по отношению к инославным властям.

К кон. 1848 г. из 67 православных храмов Лифляндии (43 постоянных и 24 временных) 49 находилось в сельской местности, действовало

15 церковноприходских школ. В период управления Р. в. еп. Платон ходатайствовал о мерах по удешевлению и ускорению церковного строительства, причем стремился к тому, чтобы каждый сельский приход имел церковь с «приличным своему высокому назначению благолепием». На островах строительство каменного храма на 250 чел. по стоимости приближалось к деревянному (6366 и 6 тыс. р. соответственно), тогда как на материке деревянное строительство обходилось значительно дешевле (7440 и 3989 р.). Однако деревянные храмы, построенные часто без фундаментов и из некачественного леса, были холодными и нередко уже через 2–5 лет приходили в плохое состояние. Лифляндская губернская строительная и дорожная комиссия рекомендовала в приходах на о-ве Эзель (Карри (ныне Пихла) и Килликенд (ныне Кихелконна)) соорудить каменные церкви, 29 апр. 1850 г. предложила строить из камня все церкви (на 250 чел.) и дома на о-вах Муху и Эзель. Члены комиссии и еп. Платон были единодушны в желании возводить больше каменных храмов, особенно в безлесной местности. Применение местного булыжного, или бутового, гранитного тесаного камня с полей, на чем настаивал еп. Платон, было привычно для местных жителей, которые использовали его преимущественно для хозяйственных строений. Камень выдерживал большую влажность и перепады температур, однако требовал длительной просушки зданий. Использование камня для церковных построек, обусловленное первоначально соображениями экономии, привело к эстетическому эффекту — выразительности строений.

21 янв. 1850 г. еп. Платон обратился к ген.-губернатору Суворову, с которым у викария сложились конструктивные отношения, предлагая истратить выделенные на церковное строительство 25 тыс. р. серебром для сооружения церквей в современных Ээрику, Пийла, Кихелконна, Лалси (Эстония), Сунтажи, Заубе, Салацгриве (Латвия). 9 июня 1850 г. Главное управление путей сообщения и публичных зданий направило Суворову заключение о необходимости предписать губернской строительной комиссии «приступить к возведению церквей с домами для причтов и училищ по утвержденным в 14 день февраля 1846 г. нормальным проектам в тех из отведенных для сего местах, где наиболее в церквах представляется надобность и в такой соразмерности, чтобы потребный на этот предмет расход ни в каком случае не превышал отпущенной Синодом суммы» (EAA, f. 291, n 8, s. 1511, l. 21). Комиссией были выбраны места для постройки церквей на мызах на территории совр. Латвии: в Заубе, Салацгриве, Вецлайцене и на территории совр. Эстонии: в Пярсамаа и Мыннусте. Но работы еще в 1850 г. велись медленно, несмотря на контроль архиерея.

За время существования Р. в., несмотря на противодействие местного дворянства и пастората, число православных увеличилось более чем в 11 раз, храмов — в 6 раз, что стало основанием для преобразования вик-ства в самостоятельную епархию по ходатайствам епископов Платона (Городецкого) и свт. Филарета (Гумилевского). 25 февр. 1850 г. имп. Николай I утвердил соответствующий доклад Синода. 1 марта 1850 г. им же была учреждена Рижская и Митавская кафедра в пределах Лифляндской и Курляндской губерний с включением 9 приходов из Полоцкой епархии.

Арх.: EAA (Ист. архив. Эстонии, г. Тарту), f. 298, n 1, s. 23; f. 291, n 8, s. 1511; LVVA, 4754. f., 1. арг., 1. l.; 7462. f., 1. арг., l.–3. l.; 7462. f., 1. арг., 7.–14. l.; РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 2654. Ч. 71; Ф. 797. Оп. 10. Д. 27681; Оп. 11. Д. 28923; Оп. 15. Д. 36470; Ф. 821. Оп. 5. Д. 181, 188, 190; ГАРФ. Ф. 728. Оп. 1. Ч. 2. Д. 2271. Раздел XXVI; ИИМК РАН. Рукоп. отдел. Ф. 4. Оп. 1; *Беренс В., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Северо-Западных епархий: Эстонская епархия. Таллин, 1974: (Ркп.) // EAA; Архив Рижской епархии и др. Лит.: *Лесков Н. С.* О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам. Рига, 1863. С. 37; Движение латышей и эстов в Ливонии с 1841 г. // ЧОИДР. 1865. Кн. 3. С. 109–143; *Князев А. С.* Псковская и Рижская епархии под управлением преосв. Платона (Городецкого). СПб., 1878; Мат-лы и статьи к истории православия в Прибалтийском крае. Учреждение Рижского вик-ства Псковской епархии // Сб. мат-лов и статей по истории Прибалтийского края. Рига, 1882. Т. 4. С. 545–548; *Куплетский М.* Преосв. Иринарх, 1-й викарий Рижской епархии // Странник. 1885. Т. 2. С. 459–495; *Морошкин М. Я., свящ.* Записка о деле латышском при преосв. Иринархе и Филарете // ПО. 1886. № 5/6. С. 126–187; № 7. С. 417–475; К истории православия в Прибалтийском крае: Памяти прот. В. Г. Назаревского // РА. 1887. Кн. 3. № 10. С. 292–306; Соч. Ю. Ф. Самарина. Т. 8: Окраины России. М., 1890. [Вып. 2]: Записки правосл. латыша Индрика Страумита [прот. Янис Лицис], 1840–1845 г. С. 177–300; *Преображенский В. И., прот.* Открытие Рижского вик-ства и викарные епископы // Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Рига, 1894. Вып. 2. Ч. 1; *Агрономов А. И., прот.* Сведения об архиерейском доме в г. Риге. Рига, 1897; *Веселов П.* Духовное правление во время Рижского вик-ства // Рижские ЕВ. 1898. Ч. неофиц. № 1. С. 22–35; № 3. С. 93–103; № 4. С. 139–143; № 6. С. 237–245; № 7. С. 256–270; № 8. С. 307–321; № 11. С. 432–446; № 14–15. С. 517–529; № 24. С. 916–930; *Поспелов И. Г., прот.* Воспоминания о светлейшем кн. А. А. Суворове, бывш. Рижском ген.-губернаторе, и о некоторых др. деятелях в пользу Православия в Остзейском крае // БВ. 1898. № 9. С. 310–330; *Беляев И., прот.* Судьбы православия в Прибалтийском крае. СПб., 1901; *Преображенский И. В.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91 гг. СПб., 1901². С. 47–50; Мат-лы для истории Правосл. Церкви в царствование имп. Николая I // СбРИО. 1902. Т. 113. Кн. 1. С. 295–301; *Лейсман Н. А., прот.* Судьба православия в Лифляндии с 40-х до 80-х гг. XIX ст. Рига, 1908; *Высоцкий И. И.* Очерки по истории объединения Прибалтики с Россией (1710–1910 гг.). Рига, 1910. Вып. 2. Православие. Ч. 1; *Kruus H.* Talurahva kaarimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail. Tartu, 1930; *Сахаров С. П.* Рижские правосл. архипастыри за сто лет (1836–1936). Даугавпилс, 1937; *Гаврилин А. В.* Переход прибалтийских крестьян в православие в 40-х гг. XIX в. как форма классовой борьбы крестьянства: АКД. Рига, 1987; *он же.* Очерки истории Рижской епархии. Рига, 1999. С. 40–182; *он же.* Филареты Рижские: епископы Филарет (Гумилевский) и Филарет (Филаретов) // Интеллигенция в многонациональной империи: русские, латыши, немцы. XIX — нач. XX в. М., 2009. С. 42–66; *он же.* Строительство правосл. храмов на территории Латвии до сер. XIX в. // Православие в Латвии. Рига, 2011. Сб. 3. С. 67–112; *он же.* Православные приходы на территории Курляндской губ. // Православие в Балтии. Рига, 2014. № 2(11). С. 39–56; *Берташ А. В., прот.* Церк. строительство в Эстонии в сер. XIX — нач. XX в. // 1-е Димитриевские чт. СПб., 1997. Ч. 2. С. 116–125; *он же.* Переход в Православие латышских и эстонских крестьян в 1840-е гг. и храмостроительство в Лифляндской губ. в сер. 1840-х — 1850-е гг. // Энциклопедическая практика. СПб., 2017. Вып. 5. С. 25–46; *Стродс Х.* Начало переселения латышских крестьян в Россию в 40-е — 60-е гг. XIX в. // Россия и Балтия: Народы и страны. 2-я пол. XIX — 30-е гг. XX в. М., 2000. Вып. 1. С. 5–15; *Инфантьев Б. Ф.* Янис Лицис, его «Записки православного латыша» и «Летопись Аderкашской церкви» // Православие в Латвии. Рига, 2001. Сб. 3. С. 7–66; *Михаил (Крастелёв), игум.* Старообрядчество в Лифляндии в эпоху Николая I: Учреждение Рижского вик-ства // Челябинский гуманитарий. 2010. № 1(10). С. 157–162; *Плаат Я., Пантелеев А., Маасик А.* Православные церкви, монастыри и часовни в Эстонии. Таллин, 2011; Православные храмы и приходы на территории Латвии в XIII–XXI вв. Рига, 2017; *Фриз Гр.* Религ. политика Российской империи в Прибалтике // Вестник СПбГУ. История. 2017. Т. 62. Вып. 4. С. 777–806; Правосл. архиереи, священники, диаконы, псаломщики, учителя и регенты, служившие на территории Латвии с 1710 по 2019 г. / Авт.-сост.: А. Щенникова, А. Витолс. Рига, 2019.

Прот. Александр Берташ

РИ́ЗА ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ — см. в ст. *Положение честной ризы Пресвятой Богородицы во Влахернах.*

РИЗКАЛЛА́ ИБН НА́БА [араб. رزق الله ابن نبع] († 1.02.1477), мч. Триполийский (пам. в *Антиохийской Православной Церкви* 1 февр.). Краткое сказание о Р. и. Н. сохранилось в составе арабо-мелькитского Синаксаря из рукописи Paris. arab. 254 (XV в.), по к-рой оно было впервые введено в научный оборот Х. Зайятом (*Zayyāt*. 1938. P. 461), а издано Ж. М. Соже (*Sauget*. 1969; с франц. пер.). Впосл. архим. Тума (Битар) идентифицировал полный текст Мученичества в 3 манускриптах из сир. рукописных собраний: в Дейр-Атия (№ 35, XV в.?) и в б-ке правосл. митрополии Хомса (недатированные приложения к рукописям № 19 и 20; текст почти идентичен), с учетом которых составил сводное повествование о Р. и. Н. и уточнил дату его кончины.

Согласно Мученичеству, Р. и. Н. был родом из Дамаска и состоял чиновником в мамлюкской канцелярии при 3 наместниках Триполи (Ливан). При наместнике Аздамуре он занимал привилегированное положение и пользовался всеобщим уважением. Питая к нему особую благосклонность, правитель пытался уговорами склонить его к принятию ислама, а когда Р. и. Н. отказался, заключил его в тюрьму. По прошествии нек-рого времени правитель послал к Р. и. Н. делегацию с подношениями, надеясь, что заключение смягчило его упорство. Однако тот отверг и дары, и угрозы, открыто исповедовав веру во Христа, за что был осужден на усечение главы мечом. Солдаты вывели его за город, в мест. Талль-эль-Муштаха. Р. и. Н. попросил у палача время, чтобы помолиться, обратился на восток, пал ниц и, взяв немного земли, причастился ею как Телом и Кровью Христовыми. Затем, после предсмертной молитвы, он повелел палачу ударить мечом во имя Иисуса Христа и был казнен. Останки Р. и. Н. хотели сжечь, но, как только бросили их в огонь, пошел сильный дождь с градом, так что все присутствовавшие разошлись, а огонь погас, не повредив мощи. Ночью же их забрали христиане и с почестями перенесли на о-в Кипр, где погребли в одной из церквей. Казнь Р. и. Н. датирована 1 февр. 1477 г., что согласуется с годами наместничества в Триполи эмира Аздамура ибн Мазида (1475–1479; см.: *Ibn Iyās, Muḥammad b. Aḥmad*. Badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr. Būlāq, 1311/1893. T. 2. P. 160, 186; франц. пер.: *idem*. Histoire des mamlouks circassiens / Trad. G. Wiet. Le Caire, 1945. Vol. 2. P. 124, 169).

Синаксарное сказание гораздо короче, чем полное Мученичество, и сюжетно отличается от него. В этой версии поводом к опале Р. и. Н. послужил спор с мусульманином по имени Ибн Джамаа (Джумаа). Р. и. Н. был вынужден отдать ему все свое имущество, а когда Ибн Джамаа стал силой добиваться большего, поклялся именем Сына Божия, что более не имеет ничего. Далее фрагмент текста поврежден, но можно предположить, что мусульманин воспользовался этими словами, чтобы обвинить Р. и. Н. в богохульстве (учитывая неприемлемость учения о Божественном рождении с т. зр. ислама). В тот же день, когда Р. и. Н. казнили, Ибн Джамаа был повешен, а его тело исчезло. При этом в Синаксаре Paris. arab. 254 под 21 авг. приводится также сказание о сщмч. Исхаке аль-Хамави (см. *Исаак*), которое в некоторых местах дословно воспроизводит текст Мученичества Р. и. Н. Детально сопоставив тексты, митр. Тума (Битар) пришел к выводу о том, что повествование о Р. и. Н., вероятно, первично по отношению к сказанию об Исхаке; однако эпизод с «причащением» землей, по его мнению, уместнее в рассказе о священнике, чем о мирянине, что делает вопрос о текстологических связях между сказаниями более сложным (Al-Qiddīsūn. 1995. P. 497–499).

Лит.: *Zayyāt Ḥ.* Šuhadā' an-naṣrāniyya fī al-islām // Al-Machriq. Beyrouth, 1938. T. 36. P. 459–465 (на араб. яз.); *Sauget J.-M.* Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites, XIe–XVIIe siècles. Brux., 1969. P. 344–345. (SH; 45); Al-Qiddīsūn al-mansiyyūn fī at-turāṯ al-anṭākī / Ed. archim. Tūmā (Bīṭār). Bayrūt, 1995. P. 10, 263–264, 268–270, 494–500 (на араб. яз.); *Mouawwad R.* Christian Martyrs in Tripoli in the Mamluk Era // Towards a Cultural History of the Mamluk Era / Ed. M. Haddad e. a. Würzburg; Beirut, 2010. P. 31–41; *Макар. Симон.* Синаксарь. Т. 3. С. 502–503 [компиляция полной и синаксарной версий]; *Swanson M. N.* The Martyrdom of Rizq Allāh ibn Naba' of Tripoli // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas e. a. Leiden, 2013. Vol. 5. P. 526–528.

С. А. Моисеева

РИКС, мч. Сицилийский (пам. 6 июля),— см. в ст. *Лукия дева, Рикс, Антоний, Лукиан, Исидор, Дион, Диодор, Кутоний, Аронос, Капик и Сатур* († 301), мученики (пам. 6 июля; пам. зап. 25 июня).

РИ́ЛЬСКИЕ ГЛАГОЛИ́ЧЕСКИЕ ЛИСТКИ́ [болг. Рилски глаголически листове], памятник старослав. глаголической письменности нач. XI в. (иногда датируется 2-й пол. X в., см.: *Срезневский*. 1866). Р. г. л.— 8 поврежденных и 3 обрывочных разрозненных пергаменных листа, найденных отдельно друг от друга среди рукописей б-ки *Рильского монастыря* (по месту обнаружения листки получили название). На основании идентичности почерка и литургического характера содержания было установлено, что все эти листы происходят из одной рукописи. Листы 1 и 2 (нумерация предложена И. Гошевым, см.: *Гошев*. 1956) обнаружил В. И. *Григорович* в 1845 г. в переплете рукописи (ныне: БАН. Собр. И. И. Срезневского. № 24.4.15). В 1880 г. К. Й. *Иречек* в переплете др. рукописи (№ 3/6; 1478–1479 гг., Панегирик *Владислава Грамматика*) нашел листы 4, 6, 8; в 1936 г. в том же кодексе Й. *Иванов* обнаружил листы 3, 5, 7 и обрывки листов 2 и 3 (ныне хранятся в б-ке Рильского мон-ря под шифром 3/4). Из всех листов наилучшим образом сохранились л. 1 (4×20,1 см) и 2 (28,5×21,5 см), все остальные представлены в виде отпечатков на досках или коже переплета: на небольшом л. 3 лишь следы букв; отпечаток на л. 4 (23,5×16 см); отпечаток на л. 5 (27,7×15 см); узкая вырезка л. 6, с продолжением, вероятно, текста на л. 5; отпечаток на л. 7 (27×14,8 см); на 3 фрагментах едва читаются отдельные буквы.

На большинстве листов содержатся фрагменты слов из сб. «Паренесис» прп. Ефрема Сирина: на листы 1 — слова «О покаянии»; на л. 2 — конец 78-го слова «О суде, о любви и о покаянии» и начало следующего, 79-го, слова «О возвращении назад к языческим делам»; на л. 3 — часть заглавия и начало 80-го слова «О просфоре, сиречь о комкании»; на л. 4 — часть слова «Об антихристе»; на листах 5 и 6 — часть слова «О любви, о крещении, об исповеди, хвала кресту и о будущем суде». На л. 7 и, предположительно, на л. 8 — текст неизвестной исповедальной молитвы. Содержание Р. г. л. позволяет

сделать вывод, что они являются частями литургического кодекса, предназначенного для чтения в Великий пост. Не исключено, что они входили в один из самых ранних списков старослав. перевода «Паренесиса», выполненного в нач. IX в. В пользу этого предположения говорят архаичные формы звательного падежа кратких прилагательных «крэпче» и «бесмрътне» в «Трисвятом» (Л. 8. Ст. 36–37). На л. 2 между строками основного текста и на полях имеются многочисленные греческие и кириллические записи кон. XV — нач. XVI в., сделанные одним почерком (полуустав с элементами устава). Записи содержат нотные знаки и церковнопевческие указания.

Пергамен Р. г. л. высокого качества, тонкий и гладкий. Текст на листах расположен на 37 строках в 2 столбца; листы расчерчены по единой схеме сухим острием: нанесено по 37 горизонтальных линий. Видны 5 вертикальных линий для разграничения поля письма — 2 с левой стороны 1-го столбца, в 7 мм друг от друга, 2-я пара разграничивает столбцы в середине листа на расстоянии 10 мм друг от друга, 5-я идет с правой стороны 2-го столбца. Ширина столбцов — ок. 7,5 см. В каждой строке насчитывается в среднем 16 буквенных знаков. Художественное оформление рукописи включает лишь 4 инициала — ѧ (2 раза Л. $2^2$20, $2^3$16), А (Л. 3, 5), ҂ (Л. 4,^{1}8), расцвеченные желтой краской и киноварью.

Памятник написан одним почерком. Буквы расположены над линией строки. По палеографическим особенностям письмо Р. г. л. относится к т. н. округлой глаголице. Основной текст написан минускульным письмом; в заголовках и иногда в начале предложений использовано маюскульное письмо. Особого внимания заслуживают начертания следующих букв. У буквы ҂ (а) длинные отвесные засечки на перекладине опущены до линии строки, при этом верхняя часть мачты значительно короче нижней, поэтому начертание напоминает кириллическую треножную букву Т. У буквы ѡ (в) в минускульном варианте нижняя дуга представляет собой почти плоскую, как бы приплюснутую к строке линию, в то время как в маюскульном варианте от верхних петель отходят 2 прямые линии, к-рые соединяются внизу под острым углом. Буква ѕ (з), по всей видимости, писалась одним взмахом без отрыва пера от пергамена. Начертание буквы т (п) в минускульном варианте отличается низко опущенной, иногда до линии строки, широкой петлей и отсутствием черты, отходящей влево от мачты; в маюскульном варианте начертание стандартное, с чертой от мачты Т. В каждом из 2 вариантов ꙁ ꙁ правые и левые части плотно прилегают друг к другу; в 1-м варианте правая линия сплошная, во 2-м — образована 2 дугами. Начертание основной части букв Ъ (ы) и Ь (ь) ꙋ ꙋ напоминает цифру 8, что встречается также в *Клоцевом сборнике* и Синайском Евхологии (XI в.). Буква ѧ (э) имеет не треугольную, а трапециевидную форму. Графический облик остальных букв близок к начертаниям *Ассеманиева Евангелия* и, отчасти, *Мариинского Евангелия* и *Охридских глаголических листков*.

Отличительной особенностью письма Р. г. л. является множество разнообразных лигатур, к-рых значительно больше, чем во всех остальных глаголических памятниках: вд (правди; Л. 1^3.3), вл (съвлѣцѣм; Л. 2^2.32–33), гд (егда; Л. 5^3.5), го (благо; Л. 2^2.16), дв (подвигъшюмоу; Л. 1^3.4), дд (дда; Л. 2^3.17), жд (осжжденье; Л. 5.36), жі (бжіе (Л. 2^3.26), зв (изведетсѧ; Л. 2^2.13), зд (праздьнѣ; Л. 2^3.3), змо (взможем; Л. 4^1.6), зж (зж[...]; Л. 5^3.20), мі (плътьскыми; Л. 2^2.32), мл (мблъи; Л. 2^1.16), млд (мдоу; Л. 2^2.3), по (подаси; Л. 7^3.1), тв (твоего; Л. 8^1.24), тво (хждожьством[ъ]; Л. 2^4.17–18). Также в письме используется много надстрочных знаков: придыхание, ударение, знак мягкости, паерок. Единственный пунктуационный знак — точка, расположенная чуть выше середины строки. Встречаются и крест с точками — ✠ слева от текста перед заглавиями, и завершающие двоеточия, иногда с горизонтальной чертой между точками — ÷ ⁝.

Графико-орфографическую систему Р. г. л. характеризуют: 1) правильное употребление юсов; 2) позиционное распределение юса малого (после согласных) и юса малого йотированного (в абсолютном начале слова и после гласных), что характерно также для Мариинского и *Зографского Евангелий;* 3) пропуск еров в слабой позиции; 4) смешение еров в слабой позиции, чаще ь вместо ъ; 5) прояснение редуцированных в сильной позиции встречается редко (всего 4 примера); 6) последовательное обозначение редуцированного звука [i] буквой ь; 7) употребление буквы «зело» в собственном звуковом значении; 8) использование для обозначения звука [š't'] графемы щ; 9) последовательное написание l-epentheticum; 10) отражение утраты интервокального звука [j]. К специфическим грамматическим особенностям относятся: 1) отражение разрушения и перегруппировки типов склонения: род. п. ед. ч.– слова вместо словесе (Л. 2^2.35), местный п. ед. ч.— словеси вместо словесе (Л. 2^3.4), им. п. мн. ч.— садове вместо сади (Л. 2^1.2); 2) форма аориста 3 л. двойственного ч. съхранисте (Л. 5^3.10); 3) использование отрицательной формы наст. времени 3 л. ед. ч. глагола «быти» — нѣсть без форманта -сть (Л. 2^4.30–31); 4) употребление род. п. с формами глагола «быти» (того спньѣ и разоума тоуне бъити есть; Л. 7).

Несмотря на незначительный объем фрагментов, их лексический состав отличается большим разнообразием и обогатил словарь старославянского языка 20 словами: богопротивьнъ, велезълоба, велененавнсть, вѣтитель, въоржжати сѧ, въпрѣчати сѧ, запинати, идолосоужитель, коньчьнъ, малъжена, мъногоглаголаниѥ, мжчнтелкъ, нагло, неослабьнъ, нынѣчно, приблажнати, слъшатель, съваждати, цоудъ, юнотьнъ.

Первые из обнаруженных Григороевичем фрагментов издал И. И. Срезневский (*Срезневский.* 1866), но более полное их издание выполнил Г. А. Ильинский (*Ильинский.* 1909). Научное издание текстов всех сохранившихся листков в кириллической транслитерации с приложением фотокопий оригинала, в сопровождении палеографического и лингвистического исследования осуществил И. Гошев (*Гошев.* 1956).

Изд.: *Срезневский И. И.* Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллическими. СПб., 1866. С. 220–224; *Ильинский Г. А.* Македонский глаголический листок: Отрывок глаголического текста Ефрема Сирина XI в. СПб., 1909; *Гошев И.* Рилски глаголически листове. София, 1956.

Лит.: *Lunt H. G.* Contributions to the Study of Old Church Slavonic. Pt. 2: On the Rila folia // Intern. J. of Slavic Linguistics and Poetics. Columbus. 1959. Vol. 1/2. P. 9–37; *Дограмаджиева Е.* Рилски глаголически листове // Вековни бълг. езикови традиции. София, 1980. С. 73–75; *Смядовски С.* Рилски глаголически листове // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 468–473 [Библиогр.].

Е. А. Кузьминова

РИ́ЛЬСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Рыльский) [болг. Рилски манастир], ставропигиальная муж. обитель во имя прп. *Иоанна Рильского* Болгарской Православной Церкви. Находится на склоне горного массива Рила, близ Рильской реки, возле с. Пастра (обл. Кюстендил, Болгария). Настоятель — еп. Адрианопольский *Евлогий* (*Стамболджиев;* с 17 нояб. 2005). В Р. м. проживают 10 насельников (2020).

Основание. Традиционно основание Р. м. связывают с жизнью прп. Иоанна Рильского (X в.), несмотря на отсутствие упоминаний об обители как в древних Житиях святого (т. н. Анонимном, или Народном), так и в др. источниках. Об устройстве общежительной обители примерно за 12 лет до кончины отшельника впервые сообщается в Житии прп. Иоанна Рильского, составленном визант. историком Георгием Скилицей между 1166 (?) и 1183 гг. Составление тем же автором на греч. языке неск. гимнографических канонов в честь подвижника во 2-й пол. (3-й четв.?) XII в. и последовавший вскоре их перевод на слав. язык могут указывать на существование обители уже в тот период (см. в ст. *Иоанн Рильский*). Впервые прп. Иоанн называется основателем обители в Житии этого святого, составленном патриархом Тырновским свт. *Евфимием* после 1371 г. Исходя из этих сведений, исследователи выдвигали различные версии о времени возникновения Р. м.: при жизни святого либо вскоре после его кончины (*Неофит Рилец.* 1879. С. 19–21; *Дуйчев.* 1947. С. 133), до перехода болг. земель под визант. власть в 1018 г. (*Иванов.* 1917. С. 3, 24–25), «чуть ранее 1000 года» (*Киселков В. С.* Св. Иван Рилски: Жития. София, 1940. С. 5), в нач. XI в. (*Николова.* 2010. С. 279–281), при учениках отшельника (*Снегаров И.* «Завет» на св. Иван Рилски // ИИД. 1940. Кн. 16/18: Сб. в памет на П. Ников. С. 476–482). Архим. Пантелеимон (Пулос) утверждал, что святой был 1-м игуменом обители, храм которой изначально был посвящен Пресв. Богородице (*Пантелеймон (Пулос).* 1992. С. 386–387, 391). Обнаруженные в монастырской б-ке т. н. *Рильские глаголические листки,* датируемые нач. XI в., позволили нек-рым исследователям утверждать, что уже в тот период здесь действовал глаголический скрипторий (*Иванов.* 1917. С. 31; *Дуйчев.* 1947. С. 161, 225), однако история создания этого памятника остается до сих пор неясной и не может выступать в качестве основания для этой версии (*Райков, Кодов, Христова.* 1986. С. 7. Примеч. 5; *Христова.* 2000. С. 34; *Куюмджиев.* 2015. С. 23). Наиболее вероятно, что изначально мон-рь располагался близ испосниц, старой или ап. Луки (*Неофит Рилец.* 1879. С. 19–21; *Иванов.* 1917. С. 31; *Енев.* 1997. С. 112–113; *Костова.* 2005. С. 120–122; *Куюмджиев.* 2015. С. 21–22), и подчинялся Болгарской Православной Церкви, а затем перешел в юрисдикцию *Охридской архиепископии* (*Иванов.* 1917. С. 75; *Дуйчев.* 1947. С. 287).

Рильский монастырь. Фотография. 2005 г.
Фото: rilskimanastir.org

Дискуссионным остается вопрос, продолжила ли обитель действовать после перенесения мощей прп. Иоанна в Средец (ныне София). Георгий Скилица сообщает, что мощи перенесли при «двуродном» правителе, в к-ром можно видеть самых разных болгарских и византийских государей (*Чешмеджиев Д.* За времето на пренасянето на мощите на св. Йоан Рилски от Рила в Средец // Bulgaria Medievalis: Stud. in Honour of Prof. I. G. Iliev. Sofia, 2015. Vol. 6. S. 79–89). О дальнейшей судьбе мон-ря в данном источнике не упоминается. Мнение В. Н. *Златарского,* что, перестав быть местом хранения мощей, обитель опустела (*Златарски В. Н.* Георги Скилица и написаното от него житие на св. Иван Рилски // *Он же.* Избр. произв. София, 1984. Т. 2. С. 256–258), разделяют мн. исследователи (*Пенкова Б.* Образът на св. Патапий в новооткритите стенописи от XII в. в гробищната църква в град Рила // Проблеми на изкуството. София, 2001. Год. 34. № 1. С. 12; *Куюмджиев.* 2015. С. 23–26). Но, вероятно, в XII в. обитель все же действовала, поскольку в стишном проложном Житии прп. Иоанна сообщается об участии «богобоязненных иноков» из «святого его монастыря» во главе с игум. Иоанникием в состоявшемся позже, в 1195 г., перенесении мощей святого из Средеца в Тырново; об участии рильских монахов в этой процессии упоминает и патриарх Евфимий, но без указания имени игумена (Стара бълг. лит-ра. София, 1986. Т. 4: Житиеписни творби. С. 133–134, 148).

Несомненно, после перенесения мощей роль обители ослабела, однако в ней могла остаться некая реликвия, способствовавшая поддержанию почитания прп. Иоанна,— гробница, икона и т. п. (*Бакалова Е.* Култът към реликвите и чудотворните икони: Традиции и съвременност. София, 2016²). Как отмечал В. А. *Мошин,* серб. вельможе великому протосевасту Стефану Драговолу (Хрельо Охмучевичу; † 27 дек. 1342) не имело смысла восстанавливать давно заброшенный мон-рь (*Мошин.* 1970. С. 288).

Возобновление Р. м. в сер. 30-х гг. XIV в. связывают с личностью вел. кесаря протосеваста Хрельо, хотя до сих пор остается неясным характер его деятельности в обители. Нет сведений, когда именно земли, на к-рых находится мон-рь, вошли в состав Сербского гос-ва: после поражения болг. царя Михаила III Шишмана в битве при Вельбужде в 1330 г.; *Куюмджиев.* 2005. С. 32; *Гагова.* 2008. Р. 179), после заключения сербско-визант. договора 26 авг. 1334 г. (*Куюмджиев.* 2015. С. 30–31) или в 1332 г. в качестве приданого сестры болг. царя *Иоанна Александра* Елены († 1375; см. *Евгения,* прп.), вышедшей замуж за серб. царя Стефана IV Душана (*Матанов Х.* Югозап. бълг. земи през XIV в. София, 1986. С. 56, 63–64, 72–73). Владислав Грамматик сообщает, что мон-рь был восстановлен «от основ» (Стара бълг. лит-ра. София, 1986. Т. 4. С. 384), а Димитрий *Кантакузин* — лишь о возведении в нем храма (Там же. С. 159). Археологические раскопки не прояснили вопрос, где возникли эти постройки,— на прежнем или на новом месте (*Джингов Г.* Археол. приноси

към историята на Рилския ман-р // Археология. София, 1990. Год. 32. № 2. С. 1–11). И. *Дуйчев* полагал, что обособившийся от власти серб. царя Стефана IV Душана и удачно лавировавший между Сербией, Болгарией и Византией Хрельо возродил Р. м. не как монашеское поселение, а как крепость-резиденцию с целью укрепить свое положение (*Дуйчев*. 1947. С. 246).

Считается, что Р. м. был возобновлен ок. 1334–1335 гг., поскольку это время указано в надписи на юж. стене оборонительной башни: «...при державе превысокого Стефана Душана короля сербов протосеваст Хрельо великим...: отцу Иоанну Рильскому и Божией Матери Асеновица, в год 6843, индикт пятый» (*Иванов*. 1917. С. 143–144; *Куюмджиев*. 2005. С. 30–31). Башня стоит на более древнем фундаменте, поэтому, вероятно, Хрельо восстановил или достроил уже существовавшее здание. Впосл. он принял здесь монашество с именем Харитон, скончался (возможно, был убит) и был погребен (*Иванов*. 1917. С. 34). Программа фресок в параклисе, расположенном на 5-м этаже башни, говорит о том, что, вероятно, протосеваст желал устроить в ней свою усыпальницу (см. ниже).

Согласно утраченной, но известной по поздним копиям надписи на могиле протосеваста, храм в Р. м. был возведен им не позднее 1342 г. (Там же. С. 143–144). Предположительно он был посвящен Пресв. Богородице. О его виде можно судить по схематичным изображениям на гравюрах 1791 и 1792 гг. (Вена, М.; последующие гравюры 1800, 1809, 1836, 1847 гг. созданы по их образцу) и по краткому описанию иером. *Неофита* (*Бенина;* впосл. игумен, архимандрит Рильский): это была небольшая крестовокупольная церковь с 3 конхами (подкупольный квадрат имел площадь всего 6 кв. м), с северной и южной стороны к ней примыкали параклисы. Вероятно, в кон. XVIII — нач. XIX в. с зап. стороны к храму был пристроен нартекс (т. н. повечерница), опоясанный с 3 сторон экзонартексом. При разборе церкви в 1834 г. были сохранены резные врата и нек-рые элементы иконостаса декора, к-рые ныне хранятся в монастырском музее.

После смерти Хрельо его земли, вероятно, на краткое время перешли под власть серб. царя Стефана IV Душана, но в дек. 1347 г. Рильская обл. вновь входила в состав Болгарского гос-ва, о чем можно судить из грамоты болг. царя Иоанна Александра, данной Оряховскому мон-рю (т. н. Мрачская грамота), в которой упоминаются ближайшие к Р. м. села Блатечница, Скрино и Дяково (*Иванов*. 1917. С. 36).

В Рильской грамоте болг. царя Иоанна Шишмана (1378; впервые о ней сообщает прп. *Паисий Хилендарский;* в поздних «Зографской истории» и «Истории» иеросхим. Спиридона ее издателем назван болг. царь блгв. *Петр* (927–969/70; *Иванов*. 1917. С. 146; *Мошин*. 1970. С. 293)) упоминается о дарениях обители, сделанных его прадедами, дедами и родителями. Мошин считал, что рильские монахи могли обратиться с просьбой о покровительстве к болг. правителям прежде всего в 1195 г., когда царь Асень (Иоанн Асень I), получив власть на обл. Средец, перенес мощи прп. Иоанна в Тырново. Упомянутого в ней Асеня традиционно идентифицируют с Иоанном Асенем II (1218–1241), хотя речь в ней может идти и об Иоанне Асене I (1186–1196; *Мошин*. 1970. С. 288), при к-ром состоялось перенесение мощей прп. Иоанна из Средеца в Тырново и к-рый мог пообещать обители покровительство, благодаря чему обитель не только осталась центром почитания святого, но и получила бы царский статус (*Дуйчев*. 1981. С. 351–353). Достоверность сведений, приведенных в Рильской грамоте, подтверждает упоминание царя Калимана (Коломана), которое не могло играть идеологическую роль, поскольку этот правитель вступил на престол малолетним и скончался, не достигнув совершеннолетия (*Дуйчев*. 1986. С. 39–40). О царском статусе Р. м. упоминается («в области Сардикийской, на горе называемой Книшава, есть царскаго создания священная обитель Рило») в послании 1627 г. рильских монахов к рус. царю Михаилу Феодоровичу с прошением о милостыне (*Иванов*. 1917. С. 155).

Рильская грамота свидетельствует о роли Р. м. в XIV в. как важного центра с царским статусом, широкими правами и значительной собственностью (в документе перечислены принадлежавшие обители 19 селений и множество объектов в других местностях, локализация большинства к-рых в наст. время невозможна). Согласно этому документу, обитель имела судебный иммунитет, различным государевым служащим (приведены более 20 должностей) и «из всех бояр и служителей царства» запрещалось взыскивать с нее денежные выплаты, а монастырские люди имели право не платить налоги за торговлю, использование речных переходов (бродов) и «нечто другое» на территории всего царства (*Дуйчев*. 1986. С. 29–47, 51–58).

С началом османского владычества Р. м., возможно, продолжал некоторое время действовать, поскольку оказался во владениях вельбуждского деспота Константина Драгаша (1379/81–1395), ставшего османским вассалом. Фирман, данный рильским монахам в «последние 10 дней месяца ребиюлевел 805 от Хиждра» (18–28 окт. 1402) в османском лагере близ Пловдива, вероятно беем Сулейманом Челеби (1402–1411; по мнению исследователей, это самый ранний из сохранившихся османских документов, касающийся болг. земель), предписывал кюстендилскому кади пресекать к.-л. посягательства на имущество Р. м. (*Ихчиев*. 1910. С. 4). В тексте фирмана султана Селима I от 12 апр. 1519 г. сообщается, что эта обитель также получала фирманы от султана Баязида I (1389–1402) (Там же. С. 11). Но к сер. XV в. по неизвестным причинам мон-рь опустел.

О восстановлении Р. м. сообщает Владислав Грамматик в т. н. Рильской повести, посвященной возвращению мощей прп. Иоанна Рильского в обитель: после воцарения покоя в болг. землях сюда пришли 3 благочестивых брата-мирянина благородного происхождения, из болгар, сыновья Иакова, еп. Крупника,— Иоасаф, Давид и Феофан, нашли целыми церковь и башню, а остальные разрушенные здания возвели заново (Стара бълг. лит-ра. София, 1986. Т. 4. С. 384). Это событие Димитрий Кантакузин относит к правлению султанов Мурада II (1421–1444, 1446–1451) и Мехмеда II (1444–1446, 1451–1486).

В 1466 г. (6 июня 6974) Р. м. возобновил договор с афонским мон-рем вмч. Пантелеимона (см. *Русский во имя великомученика Пантелеимона монастырь*), согласно к-рому обе обители «како суть были оба монастыря едино». В тексте договора утверждается, что на Св. Горе хранятся «хрисовулы прежних святых покровителей», свидетельствующие о тесных отношениях между этими обителями. Теперь мон-ри обязывались

поддерживать друг друга в трудные времена и в случае нужды взаимно ставить игумена из числа своих насельников. Договор подписали игумен Пантелеимоновского монастыря иером. Аверкий, рильские иеромонахи братья Давид и Феофан (Иоасаф к этому времени уже скончался) и 15 старцев из обеих обителей. Договор скреплен 2 печатями (из черного и белого воска) с образами на одной — прп. Иоанна Рильского, а на второй — вмч. Пантелеимона (*Леонид (Кавелин)*. 1869). В Р. м. и ныне хранится копия этого договора, выполненная грамматиком Лаврентием. Нек-рые исследователи сомневаются в существовании более раннего соглашения между данными мон-рями, поскольку легендарные упоминания о различных древних хрисовулах были весьма распространены в афонских документах (*Дылевский*. 1969; *Куюмджиев*. 2015. С. 43–44).

В 1469 г. благодаря посредничеству Марии (Мары) Бранкович, вдовы султана Мурада II и мачехи султана Мехмеда II, дочери серб. деспота Георгия Бранковича (см. в ст. *Бранковичи*), мощи прп. Иоанна Рильского вернулись в обитель (Стара бълг. лит-ра. София, 1986. Т. 4. С. 161, 386).

В фирмане от 20 авг. 1498 г., изданном в Стамбуле султаном Баязидом II, сообщается, что мн. спахии часто устраивали в Р. м. буйные пиршества, поэтому впредь предписывалось судам применять строгие меры к тем, кто в обители забирали припасы и бесчинно себя вели. Фирман от февр. 1516 г. сообщает о жалобе монахов на притеснения со стороны местных османских властей (*Ихчиев*. 1910. С. 9; *Христова*. 2000. С. 45). 17 авг. 1508 г. султан Баязид II (1481–1512) передал область, где находился Р. м., везиру Гази Кара Мустафе-паше, освободив местных жителей от к.-л. налогов (*Ихчиев*. 1910. С. 7; *Христова*. 2000. С. 45). В фирмане от апр. 1519 г. султан Селим I подтвердил освобождение мон-ря и его насельников от выплат всех налогов и десятин (*Ихчиев*. 1910. С. 11). Султан Сулейман I (1520–1566) также издал неск. фирманов, подтверждавших привилегии Р. м., однако монахи продолжали подвергаться притеснениям и ограблениям. Фирман султана Селима II (1566–1574) предписывал пресекать любые проявления насилия и незаконные действия в отношении рильских насельников (Там же. С. 19). Султан Мурад III (1574–1595) велел местным властям не допускать действий, на которые монахам пришлось бы жаловаться в Стамбул (Там же. С. 22). В монастырской б-ке сохранилось множество документов, подписанных султанами Селимом I, Сулейманом I, Селимом II, Мурадом III, Ибрагимом I, Мехмедом IV и др. Самый поздний из них, фирман султана Абдул-Меджида I (1839–1861), был издан 23 апр. 1848 г. по поводу посещения обители рус. торговцами (*Христова*. 2000. С. 45).

Из османских документов известно, что в 1519 г. в обители проживали 23 монаха, в 1570 г.— 30, а в 1685 г.— 29 насельников (*Иванов*. 1917. С. 51–52, 83; Турски док-ти за историјата на македон. народ. Скопје, 1995. Т. 5. Књ. 5. С. 357; *Куюмджиев*. 2015. С. 48). В 1557 г. Р. м. вошел в юрисдикцию Печской Патриархии, где находился до ее упразднения в 1766 г. (см. в ст. *Сербская Православная Церковь; Иванов*. 1917. С. 77; *Куюмджиев*. 2015. С. 49).

В XVII–XVIII вв. Р. м. переживал сложный период. Согласно тур. документу 1700 г., монастырские здания нуждались в ремонте. Монахи настояли на проведении проверки, в результате к-рой в 1743 г. представители османских властей констатировали, что большинство построек разрушено по причине дождей, снегопадов или пожаров (*Ихчиев*. 1910. С. 295; *Радкова*. 2000. С. 19), разрешили их отремонтировать, но на прежних фундаментах. В 1744 г. игум. Герасим восстановил часть строений, проигнорировав условие комиссии, за что был оштрафован на 11 кесий (кошелей) (Там же. 1901. С. 172). К 1747 г. «агаряне» захватили мн. владения обители, но игум. Феофан добился возвращения части изъятого (Там же. 1901. С. 172; *Радкова*. 2000. С. 19). В 1749 г. Р. м. пострадал от пожара, разрешение на восстановление было дано при условии, что монахи выплатят двойную сумму вакуфа (налога на религ. имущество; *Ихчиев*. 1910. С. 255). Местные чиновники препятствовали проведению ремонта, добиваясь выплаты взяток. Монахи обращались с жалобами, что вынуждены «разбрестись внизу и по верху и полностью были разорены», и попросили К-польскую Патриархию оказать им заступничество, что впосл. дало право Фанару не только выступать ходатаем за мон-рь (напр., как в фирмане 1721 г.: Там же. С. 31, 40, 426), но и осуществлять контроль над всей его деятельностью. В фирмане султана Махмуда I (1730–1754), изданном в 1739 г. при содействии К-польской Патриархии, говорится, что Р. м. «из тех монастырей, которые подпадают под юрисдикцию Цариградского патриарха» (Там же. 1910. С. 37). Подобные сведения содержатся и в фирмане Махмуда I от 1743 г. К-польский патриарх Неофит VII (1789–1794, 1798–1801) передал контроль над всей деятельностью Р. м. вел. патриаршему хартофилаксу Н. Ханджери. В 1766 г. Р. м. получил статус ставропигии и «патриаршеской экзархии в Самоковской епархии» (*Снагарова*. 1961. С. 187–188). В 1797 г. этот статус был подтвержден, а обитель обложена налогом в пользу К-польской Патриархии (*Иванов*. 1917. С. 77, 157–161), но до 1848 г. выполняла это обязательство нерегулярно. В 1849 г. размер налога составлял 4 тыс. грошей. Также обитель производила выплаты при интронизации каждого нового К-польского патриарха.

Во 2-й пол. XVIII в., с усилением политического кризиса в Османской империи, нападения на Р. м. и грабежи участились. В 1765 г. из него вынесли всю серебряную утварь. После нападений в 1766–1768, 1776 и 1778 гг. монахам пришлось занять деньги у евр. и тур. жителей городов Дупница и Горна-Джумая (ныне Благоевград) и десятилетиями выплачивать долги. Однако в обители продолжались строительные работы, а сама она оставалась религ. центром болг. земель. Постоянно росло число паломников, многие из них делали щедрые вклады. Благотворителями являлись жители из болг. областей Македонии, Фракии, Мизии, Добруджы разного социального положения (торговцы, ремесленники, земледельцы, учителя, священники). Согласно С. Верковичу, в дни больших праздников число паломников достигало 10 тыс. Группы по 100–200 паломников передвигались в сопровождении рильского таксидиота и охраны (*Велева М.* Едно пътуване на С. Веркович през бълг. земи: Пътепис от 1855 г. // ИБИД. 1972. Кн. 28. С. 363–385; *Климент Рилец*. 1954. С. 14; *Куюмджиев*. 2015. С. 58–59). В самом обширном помяннике (ведется с 1776: Болгария. Рилский монастырь. Б-ка. № 5/14) записаны более 6 тыс. имен монахов, чорбаджиев

и мастеров из разных земель, заплативших по 50 грошей за упоминание их имен в молитвах рильских насельников. Родоначальник болг. возрождения прп. Паисий Хилендарский в «Истории славяноболгарской» (1762) называет Р. м. единственным уцелевшим болг. мон-рем (*Паисий Хилендарски, архим.* История славяноболгарская. София, 1995. С. 85).

Благодаря улучшению материального положения монастырское руководство решилось просить в 1774 г. у султана разрешения на ремонт храма и расширение всей обители. 29 июля 1777 г. было получено одобрение только ремонта храма с сохранением его прежних размеров (*Ихчиев.* 1910. С. 369). Но это условие монахи проигнорировали: о росписи пристроенных к церкви приделов сообщает надпись 1794 г. (*Камбурова-Радкова.* 1972. С. 39). В 1816 г. монахи просили разрешения османских властей на ремонт жилых зданий, но изменения коснулись всего комплекса: уже в 1816–1817 гг. мастер Алексий из с. Рила возвел сев. крыло, где разместил хозяйственные службы и кухню, рассчитанную на приготовление пищи для 2 тыс. чел., а на верхних этажах помещений устроил просторные покои для паломников.

Восстановление Р. м. после пожара. 13 янв. 1833 г., вскоре после утрени, в Р. м. возник пожар, и за 2 часа «все здание монастырское в пепел и прах преложися». Как сообщал рильский иером. Неофит (Бенин), огонь пощадил лишь Хрелёву башню, храм и каменное здание с б-кой, а братия оказалась «вне плачуще и не имуще где главу подслонити» (*Неофит Рилец.* 1879. С. 40, 106). Из жилых помещений уцелели лишь оштукатуренные строения и въездные ворота. Также огонь уничтожил все запасы провианта. Игум. Иосиф (Паунов, 1766–1860), получивший впосл. прозвище Строитель, предпринял колоссальные усилия для сбора средств на восстановление обители (*Иванов.* 1917. С. 33). Сразу после пожара он направил представителя в Стамбул, чтобы при посредничестве К-польского патриарха заручиться согласием османского правительства на проведение необходимых строительных работ. Султан Махмуд II (1808–1839) разрешил восстановить здания в «старом их положении» (*Ихчиев.* 1910. С. 121; *Куюмджиев.* 2015. С. 85), но руководство Р. м. решило возвести новый просторный комплекс с большим кафоликоном, рассчитанный на комфортное размещение братии и многочисленных паломников (*Неофит Рилец.* 1879. С. 40; *Куюмджиев.* 2015. С. 72–73).

Кафоликон (1834–1837) и Хрелёва башня (1335). Фотография. 2015 г.
Фото: М. М. Розинская

По масштабам, численности мастеров, продолжительности и стоимости восстановление Р. м. стало крупнейшим строительством в болг. землях в 30–60-х гг. XIX в. Согласно документам, только за янв.—март 1833 г. было потрачено 315 635 грошей и в том же году было еще израсходовано 189 392 гроша на работы внутри самой обители и 99 336 за ее стенами, в 1834 г. расходы достигли 570 660 грошей (эта сумма в 5 раз превышала доходы обители), а в 1835 г.— 700 тыс. Доходы Р. м. не могли покрыть расходов, поэтому были проданы нек-рые ценности из его ризницы (*Климент Рилец.* 1934. С. 449–450; *Куюмджиев.* 2015. С. 58–59). Почти все рильские монахи были направлены в разные уголки болг. земель с призывом к жителям принять участие в восстановлении обители, чтобы она продолжала служить на «похвалу и просвещение всему славяноболгарскому нашему народу». К-польская Патриархия издала неск. документов, благословляющих сбор средств, но стала тщательно контролировать доходы и расходы обители, назначая специальных эфоров. В июле 1833 г. патриарх К-польский свт. Константин I направил митр. Софийского Паисия своим представителем на ежегодное собрание рильской братии, дав ему право решающего голоса (*Снегаров.* 1961. С. 192). Уже в 1837 г. доходы обители превысили расходы на 50 тыс. грошей. Сохранившиеся документы, надписи на подаренных предметах и проч. свидетельствуют о поступлении средств не только из всех болг. краев, но и из задунайских областей, Австрии и России. Нек-рые города оплатили устройство архондариков для размещения в них своих горожан-паломников: так возникли гостевые комнаты городов Копривштица, Тетевен, Чирпан, Габрово и др. Большинство имен ктиторов включено в помянник, написанный на стене протезиса кафоликона (*Куюмджиев.* 2015. С. 134–140). Только в 1836/37 г. рильские таксидиоты собрали 52 325 грошей (*Бур М.* Към историята на стопанската и строителната дейност на Рилския ман-р 1833–1848 г. // ИИИ. 1972. Кн. 22. С. 227–261). По сведениям франц. путешественника А. Буе, строительство комплекса обошлось в сумму ок. 800 тыс. серебряных франков (Френски пътеписи за Балканите / Съст.: Б. Цветкова. София, 1981. Т. 2. С. 339).

В 1834 г. был разобран не пострадавший в огне храм XIV в., а на его месте к 1837 г. был возведен величественный кафоликон общей площадью ок. 1 тыс. кв. м. Фрески, украшающие внутренние и частично внешние стены собора, считаются высшим достижением искусства эпохи болг. возрождения. Программа росписи была призвана как рассказать историю мироздания и Церкви Христовой, так и подчеркнуть участие в ней слав. и болг. деятелей. Постепенно вокруг собора появились соединенные в виде четырехугольника многоэтажные (от 3 до 5 этажей) корпуса с жилыми и хозяйственными помещениями, а общая площадь монастырского комплекса составила 8,8 тыс. кв. м. Окончательно все строительные работы были завершены в 60-х гг. XIX в.

Обновленный Р. м. вызывал восхищение современников. А. Н. *Муравьёв* назвал его «великой лаврой славянского племени, устоявшей после разгрома турецкого на Балканах» (*Муравьёв А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Т. 2. С. 60), В. И. *Григорович* — «болгарским палладиумом»

(*Григорович В.* Очерк путешествия по Европ. Турции. М., 1877². С. 125–133), А. Ф. *Гильфердинг* — опорой Православия и слав. мысли (*Гильфердинг А.* Письма об истории сербов и болгар. М., 1855. С. 170). Буе утверждал, что огромной каменной рильской обители нельзя найти аналог на территории Османской империи, и сравнил ее с известными аббатствами Европы (Френски пътеписи за Балканите XIX в. София, 1981. С. 398).

Сведения о численности рильской братии в это время в разных источниках варьируют: накануне 1829 г. она насчитывала 170 монахов, в 1836 г.— 150 насельников, в 1852 г.— 82, в 1862 г.— по одним данным, 150 (*Куюмджиев.* 2015. С. 74), а по сообщениям амер. миссионеров — 350 (*Шашко Ф.* Американски пътеписи за България през XIX в. София, 2001. С. 60). Английские путешественницы Дж. Мьюир Маккензи и А. П. Эрби, посетившие обитель в 1862 г., были поражены высоким уровнем образования монахов (*Макензи Дж. М., Ърби А.* Пътувания по слав. провинции на Европ. Турция. София, 1981. С. 124). В описи владений обители 40-х гг. XIX в. перечислялись 26 полей, 11 виноградников и 23 луга, но о составе рильского имущества судить сложно, поскольку сведения внутренней монастырской документации иногда противоречат данным отчетов, направлявшихся в К-поль (*Неофит Рилец.* 1879. С. 78; *Ихчиев.* 1910. С. 105–108, 241, 252–254, 473–474; *Бур М.* Към историята на стопанската и строителната дейност на Рилския ман-р 1833–1848 г. // ИИИ. 1972. Т. 22. С. 227–261; *Куюмджиев.* 2015. С. 62).

Р. м. в период эпохи болгарского возрождения имел значение первостепенного просветительского и художественного центра для всех болг. земель. Деятельность рильских книжников, музыкантов, иконописцев, учителей и др. способствовала духовному сплочению народа и укреплению болг. национального самосознания. В обители действовало неск. уч-щ, 1-е из них упоминается в приписке 1709 г., сообщающей о приходе мон. Даниила из совр. румын. земель на обучение к даскалу Герасиму (*Цонев.* 1910. С. 89–97; *Спространов.* 1902. С. 38; *Куюмджиев.* 2015. С. 52). Согласно сообщению иером. Неофита Рильского, в мон-ре действовал «древний закон», повелевавший всем насельникам заниматься «книжным учением». В программу уч-ща были включены церковнослав., греч. и древнегреч. языки и церковное пение. В Р. м. получили образование видные деятели болг. возрождения — игум. Аверкий (Попстоянов), Христаки Павлович и мн. др. (*Камбурова-Радкова.* 1983. С. 163–165; *Куюмджиев.* 2015. С. 147–154).

В кон. XVIII в. в обители открылась 1-я в болг. землях типография. Сначала она печатала иконы со штампов, выполненных в других местах,— прежде всего с матрицы с изображением прп. Иоанна Рильского со сценами из его жития (Вена, 1791). В 30-х гг. XIX в. монахи Сергий, Софроний и др. выполнили свои матрицы. В тот же период мон. Исаия на свои средства построил здание для типографии, к-рая выпускала сотни отпечатков в день. Его деятельность продолжил мон. Каллистрат, к-рый модернизировал типографию.

Особую роль в деле просвещения болгар сыграли рильские таксидиоты, которые объезжали разные земли для сбора пожертвований, служили в опустевших храмах (часто эти службы проходили на болг. языке, несмотря на запрет К-польской Патриархии (*Радкова.* 2000. С. 18–19)), распространяли рукописи и книги, а также основывали метохи (подворья), при к-рых часто открывали уч-ща. Увеличение численности таксидиотов и метохов в XIX в. было вызвано необходимостью сбора средств на восстановление обители после пожара: к середине века Р. м. имел 55 метохов, к 1852 г. их число сократилось до 32. В основном метохи располагались в частных домах, где жили по 1–2 таксидиота. Также таксидиоты организовывали и сопровождали группы паломников, занимались не только книжностью или иконописью, но и торговлей, земледелием, животноводством, пчеловодством и проч. Самые большие метохи находились в близких к обители населенных пунктах — в Риле, Дупнице и Самокове.

В период борьбы Болгарской Церкви за самостоятельность от К-польской Патриархии настоятели Р. м. сначала стремились сохранять нейтралитет, поддерживая добрые отношения с К-польской Патриархией, и запрещали таксидиотам участвовать в церковной борьбе, однако во мн. местах именно рильские монахи возглавили движение за церковную независимость (*Радкова.* 1974. С. 233–247; *Она же.* 2000. С. 25). В 1858 г. К-польский патриарх выразил недовольство по поводу просветительской деятельности рильского духовника Агапия в Хасково, поэтому тот был переведен в г. Кюстендил. В 1861 г. таксидиоты Герасим из г. Пловдива, Игнатий из г. Пазарджика и Кирилл из г. Карлово прибыли в Р. м. с целью убедить братию поддержать стремление болгар получить церковную независимость: они были обвинены в нарушении монашеского устава и оставлены в затворе в обители, однако потом освобождены под давлением общественных протестов в городах их служения (*Радев И.* Таксидиотство и таксидиоти по бълг. земи през XVIII–XIX в. София, 2008. С. 192). 19 февр. 1870 г. рильская братия вышла из юрисдикции К-польской Патриархии (специальное обращение подписали 33 насельника во главе с игум. Кириллом) и позже вошла в состав Болгарского Экзархата (*Иванов.* 1917. С. 74; *Снегаров.* 1924–1932. Т. 2. С. 211; *Он же.* 1961. С. 187–188). Также мон-рь поддерживал революционеров и участников вооруженных групп по освобождению болг. земель от османского владычества, предоставляя им убежище и лечение: так, в 60-х гг. XIX в. здесь регулярно проживали В. *Левский,* Г. Раковский, члены отряда Х. Македонского и др. Неск. молодых рильских таксидиотов вошли в состав революционных комитетов на местах и активно участвовали в освободительной борьбе. Во время т. н. Апрельского восстания 1876 г. группа турок из Дупницы и Горна-Джумая напала на мон-рь с целью его разграбления, но по молитвам насельников впосл. отказалась от насилия. В дек. 1877 г., во время русско-тур. войны, были разграблены рильские метохи в городах Рила и Дупница.

Связи Р. м. с Афоном и другими православными землями. Обитель еще в поздние средние века широко была известна в вост. правосл. мире и как минимум с XV в. поддерживала связи с Афоном, Сербией, румын. княжествами, Россией и др. (*Камбурова-Радкова.* 1972. С. 153–170). Самым ранним свидетельством о контактах Р. м. с Афоном является упомянутый выше договор 1466 г., заключенный с Пантелеимоновым мон-рем. Из святогорских обителей наиболее тесные контакты

Р. м. поддерживал с болг. *Зографом,* с к-рым обменивался рукописями, иконами, паломническими группами и проч.; в Зографском помяннике (1502–1728) упоминаются имена десятков посетителей из числа рильских монахов. Особенно интенсивными были контакты между Р. м. и Афоном в XVIII в. В нач. XIX в. рильских насельников направляли в афонские училища, а руководство Зографа часто обращалось за помощью к эрудированным рильцам: напр., по поручению зографского игумена в 1856 г. иером. Неофит Рильский перевел стихиры из Триоди и Пентикостария. В источниках отражены связи Р. м. с Хиландаром и др. афонскими обителями (*Дуйчев.* 1947. С. 283–285; *Гагова.* 2008. С. 185–186; *Куюмджиев.* 2015. С. 219–220). Когда в нач. XIX в. Р. м. превратился в главный болг. религ. центр, влияние святогорских обителей среди болгар ослабло и все больше болг. паломников устремлялось не на Афон, а в Рилу. В 40-х гг. XIX в. были случаи, когда рильские монахи посылали паломников из своей обители в Зограф. Рильские монахи не только совершали богослужения по афонскому уставу, но и во внутренней жизни обители и своих метохов следовали святогорским образцам (*Куюмджиев.* 2015. С. 219–222).

Хорошо изучены связи Р. м. с рус. землями. Документы сообщают о посещении рильским посольством Москвы, Троице-Сергиевой лавры, Владимира и Ярославля в 1558–1559 гг. и о получении специальной грамоты от царя Иоанна IV Грозного для сбора милостыни. В 1584 г. в Москву к царю Феодору Иоанновичу (1584–1598) прибыла рильская делегация из 4 монахов во главе с игум. Каллистом (*Радкова.* 2000. С. 27; *Христова.* 2000. С. 45; *Куюмджиев.* 2015. С. 49–50). Известно о поездке рильцев в 1628 г. к царю Михаилу Феодоровичу (1613–1645): сохранилась копия прошения, направленного царю 7 дек. 1627 г., подписанного проигуменом иером. Арсением, в к-ром содержалась просьба «простереть руку к Иоанну Рильскому» (Там же. С. 45). Из путешествий монахи приносили рус. печатные издания, к-рые до сих пор хранятся в мон-ре (*Атанасов П.* Руските старопеч. книги в Рилския ман-р // Старобълг. лит-ра. София, 1982. Т. 12. С. 82–99; *Снегаров И.* Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове. София, 1950; *Он же.* Културни и полит. връзки между България и Русия през XVI–XVIII в. София, 1953; *Радкова.* 2000. С. 27). Посещения России возобновились в сер. XIX в.: в 1852–1857 гг. рильские монахи Никифор и Пантелеимон посетили 21 епархию в европ. части России и на Украине, где собирали милостыню, церковную утварь, книги и облачения. В 1862–1866 гг. в Россию были направлены монахи Герасим и Софроний для сбора пожертвований. В 1867 г. впервые на обучение в МДА поступили 2 рильских монаха, а в кон. 60-х гг. XIX в. в российских духовных учебных заведениях учились уже 9 рильских представителей (*Радкова.* 2000. С. 28).

Р. м. поддерживал тесные связи с серб. землями, одним из первых болгарских книжных центров воспринял ресавские нормы правописания (XV в.) и способствовал их распространению в болг. землях. В период вхождения в состав Сербского гос-ва мн. сербы делали вклады в Р. м.; в обители хранится богато украшенная епитрахиль, подаренная митр. Рашским Симеоном в 1550 г. В XIX в. в типографии в Белграде мон-рь напечатал неск. книг, в т. ч. «Службу св. Иоанну Рильскому», а в Белградской богословии (семинарии) получили образование рильские монахи Филарет и Григорий. Нек-рые рильские монахи, в т. ч. иером. Неофит Рильский, поддерживали связи с серб. кн. Милошем Обреновичем (см. в ст. *Обреновичи*), к-рый сделал вклад в мон-рь после пожара 1833 г. Из серб. земель в Р. м. приходили многочисленные паломники, а рильские монахи, напр. хаджи Исаия, путешествовали по Сербии для сбора милостыни (Там же. С. 26–27).

Тесные связи Р. м. поддерживал с задунайскими землями. В османский период ктиторами обители часто были валашские и молдав. воеводы, имена к-рых упоминаются в древних монастырских помянниках (*Куюмджиев.* 2015. С. 49). Валашский господарь Богдан III Кривой (1504–1517) сделал ряд даров обители. В фирмане султана Сулеймана I 1543 г. говорится, что валашский воевода Раду VII, являвшийся османским вассалом и «воеводой страны», требовал соблюдения прав рильских монахов (*Кирил Рилски.* 1931. С. 146–147; *Куюмджиев.* 2015. С. 49). В Валахию посылались и рильские рукописи — сборники Владислава Грамматика, Мардария Рильского, Спиридона (ныне хранятся в Румынской Академии наук). В Р. м. имеются 2 румын. рукописных Евангелия — Сучавское и Крупникское, ценные образцы румын. рукописного искусства (*Неофит Рилец.* 1879. С. 82; *Иванов.* 1917. С. 51; *Куюмджиев.* 2015. С. 49; *Камбурова-Радкова.* 2000. С. 26).

Д. Чешмеджиев

Положение Р. м. после освобождения Болгарии (1878) уже не определялось его ролью религ. и культурного центра болг. земель. Здания почти всех монастырских метохов были закрыты, проданы или присвоены местными властями: в 1882 г. действовали только 3 метоха — в Дупнице, Кюстендиле и Видине. Это вызвало резкое уменьшение доходов мон-ря и снижение численности паломников. Сокращалось и число желающих вступить в число братии. В 1885 г. Синод Болгарского Экзархата направил в Р. м. комиссию для проведения в нем полной ревизии. Члены комиссии оценили состояние Р. м. как критическое, поэтому вскоре вся его финансовая деятельность была передана под полный контроль Синода, а приписной жен. мон-рь в Риле закрыт. В 1894 г. в честь рождения и крещения в православной вере болг. престолонаследника Бориса III болг. кн. Фердинанд I Саксен-Кобург-Готский объявил Р. м. самостоятельной общиной, а ее игумена поставил кметом. Осложнение материального положения побудило руководство обители провести реорганизацию всего имущества и хозяйства, начать обработку обширных земель, а часть собственности в 1902 г. сдать в аренду. При мон-ре были созданы предприятия «Велилак» (обработка древесины) и «Горхим» (химическая промышленность). Предпринятые действия способствовали росту монастырских доходов. В 1911 г. в обители вновь стала действовать монашеская школа. В 1937 г. Р. м. получил более 11 млн левов (при расходах в 10 млн). Общая стоимость Р. м. приблизительно оценивалась в 130 млн левов (*Цанков С.* Българската Православна Църква от Освобождението до настояще време // ГСУ, БФ. 1939. Т. 16. С. 309–310). Накануне второй мировой войны обитель являлась одним из крупнейших землевладельцев в Болга-

рии (*Камбурова-Радкова.* 2000. С. 26). На 1 янв. 1944 г. в Р. м. насчитывалось 40 насельников: 7 архимандритов, 12 иеромонахов, 3 иеродиакона и 18 монахов; 10 из них имели высшее образование. Также при обители работали 21 штатный и 33 нештатных сотрудника.

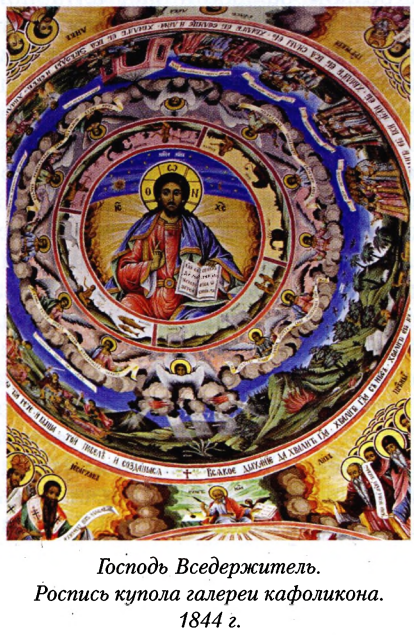
Положение обители в Народной Республике Болгарии. После социалистического переворота 1944 г. положение всех мон-рей в Болгарии осложнилось. 12 марта 1946 г. вышел закон о налогообложении земельной собственности, согласно к-рому были национализированы почти все земельные владения мон-ря. В том же году в Р. м. прошли торжества в честь тысячелетия успения прп. Иоанна Рильского, однако участие в них верующих было ограничено по решению властей. Новые власти не одобряли деятельность игумена Р. м. архим. Каллистрата (Накова; 1891–1959), поддерживавшего контакты с вдовствующей болгарской царицей Иоанной. Его попытка воспрепятствовать в 1946 г. эксгумации останков болг. царя Бориса III, похороненного в 1943 г. в кафоликоне Р. м., спровоцировала 2 его ареста, в 1947 и 1948 гг., и вынесение приговора и лишения гражданских прав (в 1952 он был помилован и отправлен в Бачковский монастырь, где и скончался). После издания 24 дек. 1947 г. закона о национализации частных промышленных предприятий у обители конфисковали фабрики. Однако Р. м. по мере возможности продолжал оказывать помощь ряду болгарских храмов и церковных орг-ций. 5 окт. 1961 г. Совет министров Болгарии издал постановление № 185, согласно к-рому Р. м. был обращен в национальный музей, а проведение богослужений в нем запрещалось. Братии приказали разойтись по оставшимся мон-рям, неск. бывш. монастырских служителей стали музейными сотрудниками. В 1968 г. власти разрешили возродить в обители монашескую жизнь и совершать богослужения, однако у Р. м. остался тот же музейный статус. Но верующие продолжали приходить в обитель: так, если до 1944 г. в ней совершалось ежегодно ок. 20 крещений, то в 1974 г.— уже 700 (*Златкова.* 2020. С. 174). В 1976 г. постановлением Совета министров Болгарии Р. м. был объявлен историческим и архитектурным заповедником и в 1983 г. вошел в Список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО. После восстановления церковной жизни Р. м. посетили предстоятели ряда Поместных Православных Церквей — патриарх К-польский Афинагор (Спиру) (1969), патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков) (1972), патриарх Александрийский Николай VI (Варелопулос) (1973), патриарх Антиохийский Илия IV (Муавад) (1974), патриарх Иерусалимский Диодор I (Каривалис) (1982) и др.

Положение обители в кон. XX — нач. XXI в. Падение режима Т. Живкова в 1989 г. способствовало новому возрождению Р. м. 29 апр. 1991 г. Совет министров Болгарии восстановил статус обители как мон-ря, а 3 мая того же года Народное собрание Болгарии вернуло право собственности на рильский комплекс БПЦ, сохранив его статус как памятника культуры национального значения. В 1993 г. в параклисе кафоликона в честь Успения Пресв. Богородицы было погребено сердце последнего болг. царя Бориса III. Последовательно руководство обители добивается возвращения бывшего имущества, прежде всего культурных ценностей. В дек. 2008 г. в Р. м. состоялся VI Церковно-народный Собор, на к-ром был принят новый Устав БПЦ. В 2014 г. Р. м. был объявлен Правительством Болгарии национальным объектом, что обеспечило ему выделение субсидии в размере 600 тыс. левов для проведения реставрационных работ.

В. Каравелчев

Монастырский комплекс в наст. время состоит из кафоликона, Хрелёвой башни и окружающих их крыльев многоэтажных (от 3 до 5 этажей) 4 зданий, в к-рых располагается неск. параклисов, а также административные, музейные, жилые и хозяйственные помещения (возведены в 1845–1847 мастером Миленко из Радомира, 1 корпус достроен в 1963).

Кафоликон является 3-нефным 5-купольным строением без нартекса (главный алтарь освящен в честь Рождества Пресв. Богородицы), с 2 боковыми параклисами (северный во имя свт. Николая Мирликийского, южный — в честь успения прп. Иоанна Рильского), опоясанным с 3 сторон открытой галереей. Главным мастером, возводившим кафоликон, согласно надписи на фасаде, стал Павел Йованович из с. Кримин (южнее г. Костур, ныне Кастория, Греция), с к-рым связывают ряд построек на Афоне, в Белграде, Битоле и проч. (*Куюмджиев.* 2015. С. 94–98). В монументальной росписи кафоликона принимали участие десят-



Господь Вседержитель. Роспись купола галереи кафоликона. 1844 г.
Фото: М. М. Розинская

ки мастеров, в т. ч. *Захарий Зограф* (оставил подпись в 1844 на откосе окна на юж. стене), Димитр и его сын Станислав (Зафир) *Доспевские,* Коста Валёв, Иван Образописов, Михаил Зограф, Димитр и Симеон Молеровы. Поскольку все фрески отличаются стилистическим единством, вероятно, некий мастер выступил в роли руководителя, но его имя неизвестно (Там же. С. 130, 133–134, 567, 569). В куполах изображены Бог Саваоф, Св. Дух, Иисус Христос. Начинаясь в конхе центральной апсиды, на стенах и сводах храма разворачивается цикл из более сотни сцен, посвященный Рождеству и земной жизни Иисуса Христа. Имена славянских и болгарских святых, представленных на сев. и юж. стенах притвора, вероятно, были взяты из «Истории славяноболгарской» прп. Паисия Хиландарского и «Стематографии» Х. *Жефаровича:* прп. Петка Тырновская, нмч. Лазарь Габровский (Дебелдянский), мч. Георгий Софийский, прп. Димитрий Басарбовский, нмч. Онуфрий Габровский, прп. Феодосий Тырновский, блгв. царь Давид Болгарский, преподобные Гавриил Лесновский, Иоаким Осоговский, Прохор Пшинский, прмч. Игнатий Старозагорский, свт. Марк Фракийский и др. Весь западный и отчасти

сев. и юж. фасады храма украшены фресками назидательного характера, где чередуются сюжеты ВЗ и НЗ и нек-рых апокрифов.

Центральный резной иконостас и резной балдахин над алтарной частью кафоликона являются самыми величественными на Балканском п-ове, его выполнил в 1839–1844 гг. А. Теладур из Самокова при помощи С. Фандокова, П. и Г. Дашини и, возможно, Д. Станишева (в 1858 позолочен). Богатая барочная резьба отличается изобилием растительных элементов, изображений птиц и мифических существ. Большие образа в царском ряду иконостаса принадлежат кисти Образописова и Молерова. Перед иконостасом стоит рака с мощами прп. Иоанна Рильского.

Д. Чешмеджиев

Хрелёва (Хрельова) башня (с одним входом, высотой 23,6 м, стороны 7,75/8,25 м, толщина стен 1,8 м, разделена на 5 этажей и подвал) предназначалась для временного убежища монахов в случае опасности и подобна пиргам ряда средневек. мон-рей, прежде всего афонских — *Великой Лавры*, Хиландара, *Ватопеда*. Стены поддерживают 12 контрфорсов, по 3 с каждой стороны, между которыми на уровне последнего этажа идут по 2 кирпичные арки. Крыша имеет зубчатое завершение (реконструкция 30-х гг. XX в.). На вост. фасаде выделяется 3-частная апсида параклиса. В XIX в. с зап. стороны к башне была пристроена 2-ярусная колокольня.

Верхний, 5-й этаж башни занимает ц. в честь Преображения Господня, изначально, вероятно, посвященная прп. Иоанну Рильскому. Храм состоит из наоса (в плане — триконх с 6-гранным глухим куполом) и нартекса (квадратный в плане компартимент, увенчанный глухим куполом). В обоих помещениях сохранились росписи, заштукатуренные в кон. XVIII в. (тогда же, вероятно, храм был переосвящен в честь Преображения Господня) и раскрытые в 1944–1959 и 1966–1970 гг. (*Прашков*. 1975. С. 150). Большинство исследователей сходятся во мнении, что они были выполнены между 1335 (год постройки башни) и 1342/43 гг. (год смерти ктитора).

Иконографическая программа росписей имеет сложное символико-богословское содержание. В куполе наоса представлена иллюстрация Притч 9. 1–5 («Премудрость построила себе дом»). В скуфье купола изображен олицетворяющий Премудрость Божию Христос Логос в типе Еммануила, восседающий в ореоле на радуге. Его лик окружен нимбом и ромбовидным сиянием, широко разведенные руки обращены ладонями к изображенной в барабане купола процессии, направляющейся к столу-трапезе. Вокруг Христа парят 7 полуобнаженных крылатых фигур младенцев в набедренных повязках, олицетворяющих дары Св. Духа и одновременно 7 столпов храма Премудрости. В вост. части барабана купола, непосредственно под образом Христа Логоса, изображена трапеза со стоящим на ней потиром; по сторонам трапезы представлены 2 ангела, к-рые в одной руке держат дискосы, а другой указывают вверх, на Христа. К столу-трапезе, накрытому для Пира Премудрости, с обеих сторон шествуют 4 группы святых: слева — 3 апостола, возглавляемые ап. Петром (?) (сев. часть барабана купола), за ними — ветхозаветные цари Соломон, Давид и Ровоам (?) (западная), справа — 3 отца Церкви (южная) и 4 мученика (юго-западная) (*Прашков*. 1975. С. 154). Свиток в руке царя Соломона и размещенные на фоне картуши содержат текст Притч 9. 1–5.

В парусах наоса — изображения 4 евангелистов, между ними на востоке — Спас Нерукотворный на убрусе, на западе — Спас Нерукотворный на чрепии. В конхе апсиды — образ Богоматери «Знамение», в алтаре — композиция «Служба святых отцов» со святителями Василием Великим и Иоанном Златоустом. В конхах северной и южной ниш и над дверным проемом на зап. стене — фрагменты самого раннего из сохранившихся житийных циклов прп. Иоанна Рильского (альтернативная, не получившая признания атрибуция,— иллюстрации Пс 50–51, 53: *Piguet-Panayotova*. 1979. P. 364–371). Три сцены воспроизводят эпизод т. н. Анонимного (Народного) Жития прп. Иоанна, повествующий о приезде к нему посланников болг. царя Петра (927–969): 1) царь Петр отправляет посланников к прп. Иоанну (согласно другой атрибуции, посланники рассказывают царю об их встрече со святым; см.: *Lecaque*. 1988. P. 514) (юж. ниша); 2) встреча 2 посланников царя Петра с прп. Иоанном (зап. стена); 3) царь Петр и прп. Иоанн видят знаки присутствия друг друга в Рильских горах и взаимно кланяются (сев. ниша). На стенах наоса над фризом полотенец расположены 10 ростовых изображений преподобных, идентификация к-рых остается спорной в силу плохой сохранности живописи. Вероятно, среди них на северной или южной стене представлен прп. Иоанн Рильский (*Прашков*. 1973. С. 60). Из храма происходит древнейшая из сохранившихся икон прп. Иоанна Рильского, написанная предположительно одновременно с настенными росписями, возможно, одним из тех же мастеров, ныне хранящаяся в музее Р. м. (*Прашков*. 1973. С. 60, 111. № 38, 39).

Фресковый ансамбль нартекса иллюстрирует 3 последних псалма (Пс 148–150) и представляет собой развернутую по всей поверхности стен масштабную композицию, изображающую небесный и земной миры, возносящие хвалы Господу. В центре купола — поясной образ Христа Пантократора в медальоне в окружении солнца, полумесяца и звезд (Пс 148. 1–3); под ним — 4 поклоняющихся архангела в лоратных облачениях и 4 серафима (Пс 148. 2). На стенах и в парусах — сцены, представляющие сонмы славящих Господа персонажей: в сев.-вост. парусе — изображения зверей (Пс 148. 10 — «звери и всякий скот»); на вост. стене — 6 поющих мужей (Пс 148. 12 — «старцы») и группа увенчанных коронами персонажей в богатых облачениях (Пс 148. 11 — «цари земные и все народы, князья»); на юж. стене — сцена, продолжающая иллюстрацию того же стиха (Пс 148. 11 — «и все судьи земные»), и группа из 10 воинов с обнаженными мечами, склонившихся над 5 лежащими связанными фигурами (Пс 149. 6–9 — «и меч обоюдоострый в руке их, для того, чтобы совершать мщение над народами»). На зап. стене — неск. персонажей, представленных в торжественных позах рядом с храмом (Пс 150. 1 — «хвалите Бога во святыне Его»), и группа музыкантов (Пс 150. 3–5 — «хвалите Его со звуком трубным»), на сев. стене — 9 держащих друг друга за руки танцующих фигур (продолжение Пс 150. 3–5) и группа юношей и девушек (начало Пс 148. 12; его иллюстрация продолжается на вост. стене) (*Прашков*. 1975. С. 165–167). Все персонажи нижнего регистра росписей нартекса изображены без нимбов, на фоне

Ангел.
Фрагмент композиции, иллюстрирующей Пс 148. Роспись нартекса ц. Преображения Господня в Хрелёвой башне. Между 1335 и 1342/43 гг.
Фото: И. А. Орецкая

скалистого пейзажа, что свидетельствует об их принадлежности к дольнему миру, к-рый зрительно отделяется от мира горнего, представленного в куполе.

Фрески обоих помещений церкви объединены единым композиционным замыслом: архангелы в куполе нартекса и группы славящих Господа персонажей на вост. стене образуют своего рода церемониальную процессию, обращенную к ведущему в наос дверному проему; отсутствие среди изображений в нартексе святых, о к-рых говорится в заключительном стихе Пс 148, указывает на то, что наос мыслится пространством, где церемония восхваления Господа достигает кульминации (*Kirin*. 2005. P. 129).

Усложненное аллегорическое содержание росписей отвечает интеллектуальным запросам палеологовской эпохи, с ее повышенным интересом к символическим сюжетам, поясняющим ветхозаветные темы. Иллюстрации текста Притч 9. 1–5 получили широкое распространение в храмовых росписях стран визант. круга в кон. XIII–XIV в., при этом тема Премудрости тесно увязывалась с таинством Евхаристии и Воплощением Бога Сына (*Meyendorff*. 1987. P. 393–394). С иконографической т. зр. наибольшую близость к фрескам в куполе наоса демонстрирует роспись притвора кафоликона *Маркова монастыря* близ Скопье (ок. 1376), в куполе к-рого Премудрость также представлена в образе восседающего на радуге Христа Логоса. Программа росписей нартекса предположительно указывает на его погребальное назначение либо в совокупности с декорацией наоса свидетельствует о том, что в церкви проводились поминальные службы (*Piguet-Panayotova*. 1979. P. 377–384). Пс 148–150 использовались в чине заупокойной литургии (это утверждение небесспорно: *Schiemenz G. P.* A New Look at the Narthex Paintings at Lesnovo // Byz. 2012. Vol. 82. P. 347–349), а иллюстрирующие их циклы располагались в предназначавшихся для захоронений храмовых помещениях — в зап. пристройке ц. Пресв. Богородицы в Кучевиште (1332–1337) и притворе ц. Архангелов в мон-ре *Лесново* (1349). Росписи церкви характеризуются ясностью композиционного построения, органичной связью с архитектурным пространством и мастерским исполнением динамично трактованных сцен. Фигуры отличаются элегантностью пропорций, тонкостью рисунка и выразительностью силуэтных линий. Некогда звучный колорит фресок в результате пожаров приобрел почти монохромный характер (*Прашков*. 1975. С. 170). Насколько позволяет судить сохранность росписей, живопись личнóго — корпусная, плотная; вероятно, до повреждения красочного слоя пластическое начало в ней было еще более выраженным.

М. И. Яковлева

Храмы и часовни обители. Кроме кафоликона с 2 параклисами и храма в Хрелёвой башне в Р. м. находятся еще 4 часовни (параклиса) — 2 из них относятся к раннему периоду (до пожара 1833 г.): параклис во имя ап. Иоанна Богослова в вост. крыле над Самоковскими воротами (построен мастером Алексием в 1816–1817, расписан в 1824 при игум. Симеоне; кроме изображений прп. Иоанна Рильского, прп. Гавриила Лесновского и др. здесь имеются изображения свт. Саввы Сербского, свт. Димитрия Ростовского, прп. Феодосия Печерского) и параклис во имя свт. Саввы и прп. Симеона Сербских на 1-м этаже вост. крыла (построен в 1833, расписан между 1844 и 1846, при игум. Иосифе, на средства иером. Евгения из Самокова Димитром и Зафиром Доспевскими). В зап. крыле обители находятся параклис Иоанна Предтечи на 3-м этаже (украшен простыми росписями, выполненными в 1844, при игум. Иосифе, на средства мон. Матвея из с. Шипочане близ Самокова) и параклис во имя святых Архангелов на 4-м этаже (1834, расписан в 1835, при игум. Иосифе, на средства хаджи Михаила из Тетевена: эта роспись является вершиной творчества Д. Молерова).

Скиты (испосницы) и метохи. Старый скит (старая испосница), расположенный в 5 км на юго-запад от Р. м., упоминается в источниках с 1385 г. Считается, что в пещере, у к-рой он находится, жил и был похоронен прп. Иоанн Рильский, и что именно здесь возник монастырь. Ок. 1746 г. рядом с ней возвели маленький храм в честь успения прп. Иоанна Рильского, в 1820 г. на средства иером. Корнилия из Штипа он был перестроен и в 1828–1830 гг. расписан Д. Доспевским (на фресках преобладают сюжеты Жития отшельника; *Куюмджиев*. 2015. С. 69).

Скит ап. Луки находится в 3 км от Р. м., по дороге к Старому скиту. Он был воздвигнут в честь небесного покровителя племянника прп. Иоанна Рильского ап. Луки в 1789 г. и расписан в 1799 г. мастерами из Самокова и Банско при игум. Герасиме на средства иером. Игнатия (Калпакчи) из Стара-Загоры. В пронаосе есть изображения прп. Иоанна Рильского и его последователей — западноболг. отшельников преподобных Прохора Пшинского, Гавриила Лесновского и Иоакима Осоговского.

Скит в честь Покрова Пресв. Богородицы с массивной однонефной церковью был устроен на искусственной террасе близ скита ап. Луки в 1805 г. мастерами Михаилом и Радоицей из с. Рила на фундаменте древнего здания, датируемого XI в., и расписан фресками со сценами из жизни Богоматери в 1808–1811 гг. представителями Банской школы на средства проигум. Феодосия. В нартексе храма Тома *Вишанов* выполнил фрески в западноевроп. стиле масляными красками и впервые в болг. искусстве эпохи Возрождения представил сцену «Посмертные мытарства души», иллюстрирующую многочисленные виды прегрешений и наказаний за них. В 1864 г. игум. Неофит пристроил к церкви с зап. стороны большой дом для келейного училища и своей кельи. У стены храма

находится источник, почитаемый как целебный.

Феодосиевский скит находится по дороге в Старый скит, в 1,5 км от обители. Строительство 2-этажного жилого помещения с ц. во имя прп. Феодосия Тырновского начал в сер. XX в. иером. Феодосий, но работы остались незавершенными, поскольку монахам срочно пришлось его покинуть в 1961 г. В храме находятся росписи русского иконописца иером. Николая (Шелехова).

Кладбищенский скит расположен с юж. стороны обители, возле р. Рилска, в нем помимо 2-этажной однонефной ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (длина 10 м, ширина 4 м, высота 4 м) имеются трапезная и жилые помещения. Храм был построен в 1795 г. на средства митр. Самоковского Филофея. Он украшен фресками кисти Христо Димитрова из Самокова или неизвестного афонского зографа (Корпус на стенописите. 2007. С. 212–228). Здесь впервые в болг. искусстве представлена сцена «Сошествие Пресвятой Богородицы во ад». На 1-м полуподвальном этаже находится костница. Во дворе и вдоль внешней ограды скита находятся многочисленные захоронения.

Метох Орлица расположен в 18 км от обители, на пути к г. Дупница. Он упоминается в Рильской грамоте 1378 г. болг. царя Иоанна Шишмана и расположен в одном из древнейших владений Р. м. После османского завоевания был разрушен. Ок. 1469 г. на этом месте ночевали участники крестного хода, к-рые переносили мощи прп. Иоанна Рильского из Тырнова в мон-рь. В 1479 г., при иером. Даниеле, на средства еп. Крупникского Иакова II была возведена небольшая однонефная ц. во имя апостолов Петра и Павла (в 1491 расписана). В XIX в. ее расширили и пристроили с 2 сторон открытый нартекс; в храме сохранились резные царские врата XV в. В 1863 г. Н. Образописов под рук. иером. Евфимия на месте утраченных фресок написал образы почитаемых славянских святых — равноапостольных Кирилла и Мефодия, прп. Иоанна Рильского, кн. мч. Иоанна-Владимира, кор. блгв. Милутина, Феофилакта Болгарского и др., а на сев. стене наоса поместил композицию «Возвращение мощей прп. Иоанна в Рильский монастырь».

Метох Пчелино с ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, расположенный в 4 км на юго-восток от мон-ря, был основан в кон. XVIII в. В 1834 г., при игуменах Севастиане и Серафиме (впосл. митрополит Боснийский), храм расписал Д. Молеров. В храме хранятся самые ранние из монастырских икон — эпохи болг. возрождения (1784).

С восточной и южной сторон Р. м. к XVIII–XIX вв. возникло поселение, жители которого обслуживали паломников. Из сохранившихся построек, большинство которых имеют хозяйственное назначение, выделяется каменная пекарня с украшенными фресками оконными проемами и надстройкой в западной части, выходящей на Самоковские ворота (1866; мастер Марко из с. Вран (ныне Враня в черте г. Сандански, Болгария)).

Чудотворная икона-реликварий Пресв. Богородицы «Одигитрия» «Асеновица» (Осеновица, от слова «осенять»; оклад XVI–XVII вв.) хранится в специальном киоте в кафоликоне Р. м. В 32 прямоугольных углублениях, расположенных вокруг образа Божией Матери, хранятся частицы мощей прор. Даниила, прав. Лазаря, апостолов Луки, Андрея и Матфея, имп. равноап. Константина Великого, вмч. Пантелеимона, мучеников Сергия и Вакха, свт. Иоанна Милостивого, мучеников Флора и Лавра, святителей Афанасия Великого и Григория Великого, сщмч. Антипы, прмч. Андрея Критского, мч. Андрея Стратилата, равноап. Марии Магдалины и мн. др. святых. История создания иконы и обстоятельства ее появления в Р. м. неясны. Согласно многочисленным легендам, этот визант. образ XII в. был вложен неким влиятельным лицом — визант. имп. Мануилом I Комнином (1143–1180), имп. Марией (1348–1404), сестрой болг. царя Иоанна Шишмана или Марой Бранкович. В ктиторской надписи о возведении Хрелёвой башни сообщается, что устроенный в ней параклис был освящен не только во имя прп. Иоанна Рильского, но и в честь иконы «Асеновица». Но поскольку исследователи относят образ к XV–XVII вв., возможно, сведения в надписи появились позже, во время одного из ремонтов здания (*Бакалова Е.* Култът към реликвите и чудотворните икони: Традиции и съвременност. София, 2016². С. 193–228).

Музейное собрание икон и церковной утвари было сформировано в 1903 г. архим. Досифеем (Ковачевым, см.: *Доситей (Ковачев), архим.* 1911). При национализации в 1961 г. часть предметов была передана в др. хранилища, прежде всего в Национальный исторический музей в Софии, где находится до сих пор. Сейчас в собрании Р. м. самыми древними иконами являются образы XIV в.: прп. Иоанна Рильского (происходит из древнего собора или параклиса в Хрелёвой башне) и св. Арсения – и XV в.: Успения Пресв. Богородицы и Сретения Господня (происходят из метоха Орлица), а также небольшая иконка Пресв. Богородицы «Умиление» (вероятно, происходит из афонского мон-ря вмч. Пантелеимона). Иконы XVI в. вмч. Георгия Победоносца, «Два святителя» и «Распятие Господне» из небольшого триптиха отражают визант. влияние. Иконы XVIII и XIX вв. весьма многочисленны, нек-рые из них принадлежат кисти афонских или известных болг. иконописцев (напр., основателя самоковской художественной школы Х. Димитрова, Захария Монаха). Из огромной коллекции произведений ювелирного и прикладного искусства самым ранним является оклад т. н. Крупникского Евангелия (1577, работа мастера Матея из Софии, вклад еп. Крупникского Иоасафа; на передней стороне представлено Распятие Христово, на задней — Воскресение Христово; по краям — образы евангелистов, апостолов и слав. святых — преподобных Иоанна Рильского, Прохора Пшинского, Иоакима Осоговского, сщмч. Саввы и свт. Симеона Сербских и др.). Также особую ценность представляют оклады т. н. Сучавского Евангелия (1656, работа Ивана Янова из г. Враца) и Евангелия 1773 г. (вклад иером. Анфима). В коллекцию входит большое число крестов, в т. ч. напрестольный крест 1691 г., крест хаджи Радослава 1697 г. и т. н. Рафаилов крест, к-рый мон. Рафаил вырезал с 1790 по 1802 г. В музейном собрании Р. м. хранится 60 мощехранительниц XVIII и XIX вв., в Зографе — 23, в *Петрицонском монастыре* — 19. Среди них есть как серебряные с позолотой, так и деревянные. Мн. реликварии украшены резными изображениями святых, для хранения мощей к-рых они предназначались: в нескольких из них находились мощи бессребреников Космы и Дамиана,

вмч. Пантелеимона, мучеников Кира и Иоанна, сщмч. Харалампия, свт. Николая Чудотворца, мч. Георгия Нового Софийского и прп. Параскевы (Петки), а образ прп. Иоанна Рильского представлен на 27 мощехранительницах. Разнообразием отличается коллекция богослужебных сосудов, чаш для причастия и различных кадильниц. Из памятников резьбы особое значение имеют врата из Хрелёвой церкви (1335–1340) с 4 грифонами и трон протосеваста Хрельо (XIV в.).

Книжная школа и библиотечное собрание Р. м. ведут свою историю с начала существования обители. Предполагается, что именно в рильской среде появились первые агиографические и гимнографические произведения, посвященные прп. Иоанну Рильскому. На основании неск. фрагментов страниц с глаголическими текстами, обнаруженных в переплетах разных рукописей в монастырской б-ке, в лит-ре часто высказывалось мнение, что в обители еще в XI в. действовал глаголический скрипторий, хотя в истории этих листков остается много вопросов, ставящих под сомнение их рильское происхождение (см. в ст. *Рильские глаголические листки*). В наст. время в б-ке Р. м. хранится более 170 слав. рукописей XIII–XIX вв., но многие рильские рукописи хранятся в др. собраниях. Самыми ранними связанными с обителью рукописями считаются 2 пергаменных Евангелия XIII–XIV вв. (Рильский мон-рь. Музей. 1/12; 1/13) и Четвероевангелие мон. Симеона 1361 г. (НБКМ. № 31) (*Дуйчев*. 1947. С. 259–260; *Райков, Кодов, Христова*. 1986. С. 8–9, 28–31; *Христова*. 2000. С. 34). В XV в. обитель была восстановлена не только как монашеское поселение, но и как культурный и просветительский центр, и, вероятно, именно в это время рильские насельники стали собирать уцелевшие рукописи из тырновской книжной школы и др. болг. мон-рей: именно в этот период в обитель поступили такие кодексы, как «Лествица» прп. Иоанна Синайского (Рильский мон-рь. Музей. 3/10), «Повесть о Варлааме и Иоасафе» 3-й четв. XIV в. (Там же. 3/14), Типикон Никона Черногорца 70-х гг. XIV в. (Там же. 1/16) и др. Содержание рильских рукописей XV–XVIII вв. свидетельствует, что здесь занимались составлением, копированием и распространением произведений, посвященных не только основателю обители, но и др. слав. святым. С Р. м. связано творчество Владислава Грамматика, составившего в 80-х гг. XV в. ряд сборников с переводами и оригинальными произведениями тырновской книжной школы и способствовавшего распространению ресавской орфографии среди местных книгописцев, и Димитрия Кантакузина, написавшего службу прп. Иоанну Рильскому. Из рильских книжников 2-й пол. XV — нач. XVI в. известны монахи Гавриил, Спиридон (ок. 10 рукописей), Мардарий (4 рукописи, в т. ч. Панегирик 1483 г., включающий написанные патриархом Евфимием Жития прп. Параскевы (Петки), прп. Иоанна Рильского и свт. Илариона Могленского), Пахомий, Давид. Расцвет в рильской книжной школе в XVIII в. связан с деятельностью иером. *Иосифа Брадатого* († ок. 1757–1759) и его многочисленных учеников (Никифор, Феофан и др.), занимавшихся переводами с др. языков и составлением различных сборников, в т. ч. Патериков и т. н. *«Дамаскинов»*, получивших широкое распространение среди болгар.

Библиотечное собрание Р. м. отличается богатством и печатных книг, самым ранним изданием является Четвероевангелие (Тырговиште, 1512). О значительном в нем присутствии русской печатной продукции свидетельствует наличие 3 экземпляров *Острожской Библии* (1581). Также в нем хранятся издания с серб. земель (напр., Октоих (1539, мон-рь Грачаница)), из Киево-Печерской лавры, Вильнюса и ок. 300 греч. книг, поступивших в основном в XIX в. На полях книг сохранились отметки об их временной передаче в др. обители. Известно, что именно в б-ке Р. м. Матей Грамматик нашел образцы для создания Жития мч. Николая Софийского († 1555).

Научный интерес к библиотечному собранию Р. м. возник еще в XIX в.: одними из первых его оценили В. И. Григорович в 1855 г. (*Григорович В.* Очерк путешествия по Европ. Турции. М., 1877[2]. С. 131), А. Ф. Гильфердинг и Ф. И. Успенский. Первый краткий каталог рукописей составил болг. книжник Васил Чолаков, в к-рый включил всего 64 позиции (*Чолаков В.* Каталог на съхранените в Рилскийт мън-р ръкописни книги // Български книжици. Цариград, 1859. № 3. С. 688–692). Впосл. самые значимые из кодексов в своих публикациях отметили иером. Неофит (*Неофит Рилец, иером.* 1879), Д. Илков (*Илков.* 1895), К. Й. Иречек (*Райков, Кодов, Христова.* 1986. С. 16) и П. А. Сырку (*Сырку П. А.* Очерки из истории лит. сношений болгар и сербов в XIV–XVII вв. СПб., 1901. С. 182–184). Наиболее полные описания опубликовали Е. Спространов (145 памятников; *Спространов.* 1902) и Б. Цонев (118 памятников; *Цонев.* 1910). В 80-х гг. XX в. была предпринята попытка издать полное описание слав. рукописей из собрания Р. м., но вышел только 1-й том (*Райков, Кодов, Христова.* 1986).

Ист.: *Леонид (Кавелин), архим.* О соединении под общим управлением болг. Рыльского и рус. Афонского мон-рей // ЧОИДР. 1869. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–6; *Неофит Рилец, иером.* Описание болг. священнаго мон-ря Рылскаго. София, 1879; *Илков Д.* Нѣколко паметници от Рилския ман-р // Сб. за нар. умотворения, наука и книжнина. София, 1895. Т. 12. С. 615–629; *Ихчиев Д.* Турските док-ти за Рилския ман-р. София, 1910; *Ников П.* Владислав Граматик: Пренасяне мощите на св. Ивана Рилски от Търново до Рилския ман-р // Българска ист. б-ка. София, 1928. Кн. 2. С. 165–187; *Кирил Рилски, архим.* Кратки спомени из миналия ми живот: (1861–1931). София, 1931; *Юшев И.* Рилският хрисовул от 1378 г.: Ист.-палеогр. проучване // ГСУ, БФ. 1949. Т. 24. С. 1–28; *Снегаров И.* Гръцки док-ти на Рилския ман-р // ГДА. 1961. Т. 10(36). С. 185–211; *Дылевский Н.* Договор 1466 г. между болг. Рылским мон-рем и обителью Пантелеимона — Руссиком на Афоне // Etudes balkaniques. Sofia, 1969. T. 5. N 2. P. 81–98; Русия, Атон и Рилският ман-р (XI — нач. на XX в.): Сб. док-ти. София, 2016.

Лит.: Откъслек от историята на Рилский ман-р // Бълг. църк. преглед. София, 1895. Кн. 1. С. 12–30; *Спространов Е.* Мат-ли по историята на Рилския ман-р // СбНУНК. 1901. Кн. 18. С. 171–206; *он же.* Опис на ръкописите в б-ката на Рилския ман-р. София, 1902; *Цонев Б.* Ръкописната сбирка в Рилския ман-р // Бълг. преглед. София, 1910. Год. 6. Бр. 10. С. 89–97; *Доситей (Ковачев), архим.* Описание на светите мощи и други скъпоценни старини, намиращи се в бълг. Рилски ман-р. Пловдив, 1911; *Иванов Й.* Св. Иван Рилски и неговият ман-р. София, 1917; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924–1932. 2 т.; *Миятев К.* Съкровищницата на Рилския ман-р // Годишник на Народния музей в София за 1922–1925 г. София, 1926. С. 314–361; *Климент Рилец, иером.* Една стогодишнина на Рилския ман-р // Църк. вестн. София, 1934. Год. 35. Бр. 40. С. 449–450; *он же.* Животът на св. Ивана Рилски. Историята на Рилския ман-р. Пътеводител из Рилския мон-р. София, 1937; *он же.* Рилските духовници-таксидиоти // ДК. 1953. Год. 33. Кн. 11. С. 15–23; *он же.* Как са отивали на поклонение при св. Ивана Рилски през време на турското робство // Там же. 1954. Год. 34. Кн. 12. С. 14–18; *он же.* Рилски братя — възпитаници на рус. духовни учебни заведения // Там же. 1959. Год. 39. Кн. 7/8. С. 40–42; *Цанков С.* Нови данни за историята

и уредбата на Рилския ман-р // ГСУ, БФ. 1936. Т. 13. С. 1–49; *Кръстев К.* Средновековни стенописи в Хреловата кула на Рилския ман-р // Изв. на Ин-та за изобразителни изкуства. София, 1956. № 1. С. 181–230; *Дуйчев И.* Рилският светец и неговата обител. София, 1947; *он же.* За първообразността и достоверността на Рилската грамота // Изв. на Архивния ин-т. София, 1957. Т. 1. С. 45–75; *он же.* Осеновица — Асеновица // *Он же.* Проучвания върху средновек. бълг. история и култура. София, 1981. С. 347–353; *он же.* Рилската грамота на цар Иван Шишман от 1378 г. София, 1986; *Динев П.* Рилската църк.-певческа школа в нач. на XIX в. и нейните представители // Изв. на Ин-та за музика. София, 1957. Т. 4. С. 3–88; *Гошев И.* По въпроса за «първообразността» на Рилския хрисовул от 1378 г. // Изв. на Архивния ин-т. 1959. Т. 2. С. 61–75; *Захариев В.* Първото наше графическо заведение — щампарницата на хаджи Исай и хаджи Калистрат в Рилския ман-р // Изв. на Ин-та по изобразително изкуство. София, 1963. Т. 6. С. 155–198; *Радкова Р.* Към историята на Риломанастирската щампарница // Музеи и паметници на културата. София, 1965. Год. 5. № 1. С. 11–16; *она же.* Възрожденски надписи от Рилския ман-р // ИИИ. 1968. Т. 20. С. 201–217; *она же (Камбурова-Радкова Р.).* Рилският ман-р през Възраждането. София, 1972; *она же.* Рилският ман-р и църковно-националната борба // В памет на М. Димитров: Изслед. върху Бълг. възраждане. София, 1974. С. 233–247; *она же.* Неофит Рилски и новобълг. култура. София, 1983[2]; *она же.* Историческата съдба на ман-ра през вековете // Рилският ман-р. София, 2000. С. 10–31; *Мошин В.* Да ли је аутентична Рилска повеља цара Јована Шишмана? // Ист. часопис. Београд, 1970. Књ. 16/17. С. 275–299; *Прашков Л.* Хрельовата кула: История, архитектура, живопис. София, 1973; *он же.* Хрелева башня Рильского мон-ря и ее стенопись // ДРИ. 1975. [Вып.]: Заруб. связи. С. 147–171; *Дылевский Н.* Рыльский мон-рь и Россия в XVI–XVII вв. София, 1974; *он же.* Рыльский мон-рь — великая лавра слав. племени на Балканах // КМС. 1986. Кн. 3. С. 106–115; *Panayotova D.* Le Christ Verbe: Sagesse et Lumière sur les fresques de la Tour de Chrelju au monastère de Rila // Actes du XIV Congrès intern. des études byzantines. Bucur., 1975. Vol. 2. P. 223–228; *eadem (Piguet-Panayotova D.).* La chapelle dans la tour de Khrelju au monastère de Rila // Byz. 1979. Vol. 49. P. 363–384; *eadem.* Recherches sur la peinture en Bulgarie du bas Moyen Âge. P., 1987. P. 255–312; *Бакалова Е.* Към интерпретацията на най-ранния житиен цикъл за Иван Рилски в изобразителното изкуство // КМС. 1986. Кн. 3. С. 146–154; *она же (Bakalova E.).* Society and Art in Bulgaria in the 14th Cent. // Byzantinobulgarica. Sofia, 1988. T. 8. P. 17–72; *eadem.* Zur Interpretation des frühesten Zyklus der Vita des Hl. Ivan von Rila in der bildenden Kunst // FS f. K. Wessel z. 70. Geburtstag. Münch., 1988. P. 39–48; *Киряков Б. Т.* За щампарството в Рилския ман-р // Ист. преглед. София, 1982. Год. 38. № 5. С. 83–90; *Райков Б., Кодов Х., Христова Б.* Славянски ръкописи в Рилския ман-р. София, 1986. Т. 1; *Meyendorff J.* Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme // DOP. 1987. Vol. 41. P. 391–401; *Lecaque P.* Représentation de St. Jean de Rila dans les peintures de la tour de Hrel'o au monastére de Rila (XIVe siécle) // RES. 1988. T. 60. N 2. P. 513–517; *Пантелеймон (Пулос), архим.* Св. Иван Рилски, вечен небесен покровител на бълг. народ: Опит за обширна биография на светеца с кратко прил. за странстванията и чудесата на светите му мощи и за историята на Рилския ман-р. София, 1992; *Енев М.* Рилският ман-р. София, 1997; Рилският ман-р. София, 2000; *Христова Б.* Библиотеката на Рилския ман-р // Рилският ман-р. 2000. С. 32–57; Treasures of Christian Art in Bulgaria. Sofia, 2001. P. 78–100; *Костова Р.* Манастирът, основан от св. Йоан Рилски: Археология на писмените свидетелства // Културните текстове на миналото: Носители, символи, идеи. София, 2005. Кн. 2. С. 120–128; *Куюмджиев А.* За датирането на кулата, църквата и надгробната плоча на Хрельо в Рилския ман-р: И още нещо... // Проблеми на изкуството. София, 2005. № 3. С. 30–36; *он же.* Стенописите в главната църква на Рилския ман-р. София, 2015; *Kirin A.* Contemplating the Vistas of Piety at the Rila Monastery Pyrgos // DOP. Vol. 2005. 59. P. 95–138; Корпус на стенописите в България от XVIII в. София, 2007. С. 212–228; *Гагова Н.* Съдбата на Рилския ман-р през XIV в. от гледна точка на неговия статут на ктиторски ман-р // Slovo: Towards a Digital Library of South Slavic Manuscripts. Sofia, 2008. P. 178–193; *Терзийска-Стефанова М.* Книжовно-просветна дейност на Рилския ман-р: От X в. до Освобождението. София, 2009; *Gergova I.* Das älteste Gedenkbuch des Rila-Klosters // Bulgarian Hist. Review. Sofia, 2009. N 1/2. P. 164–179; *Николова Б.* Монашество, ман-ри и манастирски живот в средновек. България. София, 2010. Т. 1; Рилският ман-р — история, памет, духовност: Докл. от междунар. науч. конф., 28 септ. – 1 окт. 2017 г. Рилски ман-р. София, 2018; *Златкова М.* Рилският ман-р в най-ново време, 1944–2019: Политика, идеология, вяра. София, 2020; *Каравълчев В.* Репресивната политика на комунистическата власт срещу Правосл. Църква в България, 1944–1964. София, 2020; *Willson J. L.* The Allegory of Wisdom in Chrelja's Tower Seen through Philotheos Kokkinos // Byzantium in Eastern European Visual Culture in the Late Middle Ages. Boston, 2020. P. 14–35.

М. И. Яковлева, Д. Чешмеджиев

Певческая традиция. В б-ке Р. м. хранится более 100 (самое большое число в Болгарии) нотированных рукописей правосл. богослужебного пения, распространенного в болг. землях, датируемых XVIII и XIX вв. Хронологически их можно разделить на 3 группы: рукописи, созданные до 1770 г., или до времени деятельности лампадария *Петра Пелопоннесского,* с поздневизант. нотацией (см. в ст. *Византийская нотация*); рукописи, созданные между 1770 г. и периодом *Нового метода* (после 1814), с т. н. дохурмузиевой нотацией; рукописи, созданные в нотации Нового метода — хурмузиевой (названной по имени одного из реформаторов нотации — хартофилакса *Хурмузия*). По языку текстов рукописи делятся на греческие, двуязычные (греко-церковнославянские) и церковнославянские. Рильские музыкальные рукописи свидетельствуют, что в мон-ре функционировала большая певч. школа, история к-рой тесно связана с существованием здесь уч-ща. Сведений о церковном пении на греч. языке в Р. м. до XVIII в. не сохранилось, напротив, хранящиеся в б-ке многочисленные слав. гимнографические рукописные и старопечатные книги, ненотированные, но содержащие такие певч. указания, как глас, вид, жанр и проч., свидетельствуют о высокоразвитой устной славяноязычной церковнопевч. практике.

В певч. рукописях кон. XVIII – нач. XIX в. (до Нового метода) упоминается ряд книжных деятелей, занимавшихся церковной музыкой. На последней странице рукописи НБКМ. № 354 содержится запись 1801 г.: «Таксидиоты рильские духовники в Самокове что седе/ли/: ...духовник Иларион певец чудный, духовник Феофил певец... духовник Иерофей певец добрый... духовник Пахомия певец добрый, духовник Герасим певец... духовник Прокопия певец добрый...» Особенно был известен эрудицией митр. Самоковский и Добро-Босанский Серафим (Серапион), умерший в Р. м. По его поручению Петр Пелопоннесский написал на слав. «диалекте» 13 песнопений на 1-й глас из воскресного Октоиха (*Stefanović D., Velimirović M.* Peter Lampadarios and Metr. Serafim of Bosnia // SEC. 1966. Vol. 1. P. 67–89). С этого поколения книжников начинается систематическое нотирование песнопений на церковнослав. языке. До утверждения Нового метода на этом языке уже были составлены нотированные песнопения вечерни, утрени и 3 литургий для важнейших праздников годового богослужебного круга и для воскресных дней.

В кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. одним из самых известных книжников в области правосл. музыки на Балканах был иером. Иоасаф Рильский, один из немногих, от кого сохранились нотированные авторские произведения на церковнослав. языке до введения Нового метода. Самые ранние сведения о нем содержатся в книге иером. Неофита Рильского о Р. м., где упоминаются 2 Иоасафа – I и II (Рильский). Иоасаф I был приглашен в 1790 г. преподавать пение в Р. м. и прожил здесь до 1795 г.: игум. Неофит Рильский называет его «совершенным учителем в старом святогорском певческом искусстве» (дохурмузиевом). Иером. Иоасаф II был

рильским постриженником, в 1802 г. руководство обители направило его на Афон для усовершенствования в церковнопевч. искусстве, откуда он через 10 лет вернулся в родную обитель как «многоискусный и совершенный учитель старого певческого искусства». В певч. школе Р. м. иером. Иоасаф Рильский обучил ок. 20 учеников. В 1816 г. он отбыл в К-поль по монастырским делам и 6 месяцев изучал у Хурмузия Новый метод, а по возвращении в родную обитель стал его преподавать. По утверждению Неофита Рильского, Р. м. стал 1-м местом в болг. землях, где был введен Новый метод. Исследование источников показывает, что обширная деятельность Рильской певч. школы во 2-м десятилетии XIX в. проходила под рук. Иоасафа Рильского. В наст. время известно ок. 15 рукописей с его песнопениями, происходящих из Р. м. и из афонских *Ксенофонта преподобного* и *Дионисия преподобного монастырей*. В соответствии с атрибуцией песнопений, связанных с его именем, они делятся на 3 группы: переводы, «толкования» и авторские произведения.

2-е поколение рильских книжников из окружения архим. Неофита Рильского продолжили начатую их предшественниками работу по созданию нотированного круга песнопений на весь годовой богослужебный круг на церковнослав. языке в стилистике Нового метода. Согласно муз. рукописям, Новый метод был усвоен в Р. м. достаточно рано — к 1818 г., когда Иоасаф Рильский вернулся из К-поля и начал преподавать его теорию и практику.

В певч. рукописях содержатся имена мн. деятелей 2-го периода развития школы, связанного с введением Нового метода: Афанасий, Акакий, Аверкий, Иосиф, Ксенофонт, Константин (Константий), Кирилл, Геннадий, Прокопий, Епифаний, Христофор, Исаия, Варлаам, Максим. Несомненно, что руководил муз. деятельностью архим. Неофит Рильский.

В светских училищах, открывавшихся с 1835 г., церковная музыка была включена в учебную программу. В нек-рых рильских певч. рукописях указано, что они предназначены «ко обучению болгарскаго юношества». Исследование песнопений рильских книжников показало отличное знание Нового метода и соответственно высокий уровень профессиональной адаптации его композиционной и ладовой структуры к церковнослав. богослужебным текстам. Творческое начало проявилось в подборе и предпочтении муз. формул, в их трансформации и вариативности изложения, а также в выборе греч. авторов, чьи произведения принимались в качестве образцов. Создавался общий для всей страны репертуар на церковнослав. языке, отличительными характеристиками к-рого были мелодическое единство и мелодическое упрощение по сравнению с соответствующим греч. репертуаром.

Музыкально-книжное наследие рильской певч. школы не ограничивается рукописями, хранящимися в б-ке Р. м. Рильские муз. рукописи находятся в ряде других б-к, напр. мон-рей Зограф и Хиландар на Афоне, Бачковского и Троянского в Болгарии, Церковно-исторического и архивного ин-та при Болгарской Патриархии, в Национальной б-ке святых Кирилла и Мефодия, Пловдивской и Врачанской народных б-ках, Центра славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева при Софийском ун-те св. Климента Охридского, Научного архива Болгарской АН и др.

В целом рильские муз. рукописи являются не только самым большим и ценным собранием нотированных рукописей в Болгарии, но и одним из самых больших собраний нотированных слав. рукописей Балкан, хранящихся в европ. б-ках (за исключением афонских монастырей). Особая их ценность состоит в том, что они дают гомогенную картину развития правосл. богослужения в один из самых динамичных периодов истории Вост. Европы и представляют собой органичное собрание, поскольку эти рукописи создавались, приобретались и комплектовались с учетом богослужебных нужд Р. м. Почти до сер. XIX в. отсутствовала светская муз. культура, и церковнопевч. искусство было единственной муз. областью, способной ответить на потребности зарождающейся болг. нации в высокой профессиональной муз. культуре. Существовавшая устная церковнопевч. практика на болг. языке почти до XIX в. по ряду причин была фольклоризирована, поэтому была необходима новая письменная певч. практика, соответствовавшая тенденциям развития церковнопевч. искусства в тот период на Балканах. Создание такой практики сначала в дохурмузиевой стилистике, а затем и в хурмузиевой стало актом, к-рый вывел славяноязычную церковную музыку из фольклоризированного бытования в устной форме и возвел ее на высокопрофессиональный письменный (нотированный) уровень. Усвоение Нового метода в Р. м. во 2-м десятилетии XIX в. было необходимостью в условиях, когда требовалось придерживаться определенных норм для «правильного» творчества. Благодаря блестящей муз. деятельности рильских книжников был создан болг. певч. репертуар, а Рильская певч. школа стала одной из самых больших и значимых певч. школ на Балканах.

Лит.: *Динев П.* Рилската църк.-певческа школа в нач. на 19 в. и нейните представители // Изв. на Ин-та за музика. София, 1957. № 4. С. 3–88; *Камбурова-Радкова Р.* Рилският ман-р през Възраждането. София, 1972; *Stathis G.* Ioasaph Riliotes et ses «exégéseis» à certaines compositions byzantines // BalkSt. 1976. Vol. 17. N 1. P. 131–142; *Тончева Е., Коцева Е.* Рилски муз. приписки от XV в. // Българско музикознание. 1983. Год. 7. № 2. С. 3–44; *Хърков С.* Печатните църковнопевч. сборници в муз. практика на Бълг. Възраждане: Дис. София, 1994; *Куюмджиева С.* Ранновъзрожденска бълг. музика: Паметници и певч. репертоар: Йоасаф Рилски. София, 2003; *она же.* Българското културно възраждане и музиката: Процеси на синтези и трансформации // Просвета и промяна: Сб. в чест на Р. Радкова. София, 2010. С. 279–300; *Тончева Е.* Добри Христов: «Кое е истинското българско черковно пеене?» // Добри Христов и българският XX в. София, 2005. С. 17–24; Кое е истинското бълг. църковно пеене?: [Сб.] / Съст.: Ю. Куюмджиев. Пловдив, 2011; *Атанасов А.* Рилски муз. ръкописи извън манастирските предели // Културното наследство на Рилския ман-р: Състояние и перспективи на проучването, опазването и реставрирането му. София, 2011. С. 110–134; *Атанасов А., Мусакова Е. и др.* Славянски муз. ръкописи в Рилския ман-р. София, 2012; *он же.* Авторските и преводните песнопения на о. Неофит Рилски // Наследството на о. Неофит Рилски: Изкуствоведски, богосл. и филол. аспекти. София, 2012. С. 114–122; *Атанасов А., Желев И. и др.* Двуезични (гръцко-църковнос.) муз. ръкописи в Рилския ман-р. София, 2018.

С. Куюмджиева

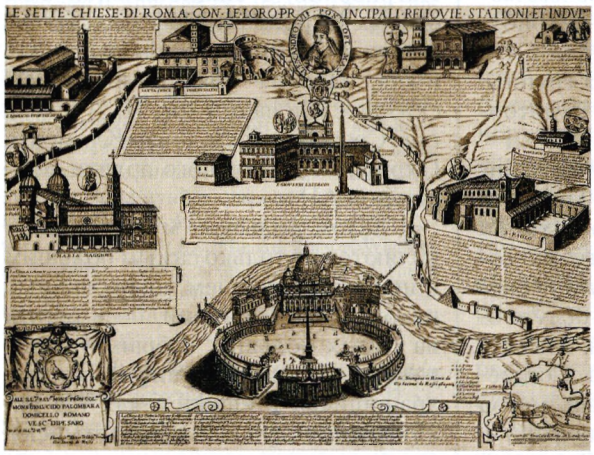
РИМ [лат., итал. Roma], столица Италии, адм. центр обл. Лацио; с 1 янв. 2015 г. входит в новую адм. единицу — Метрополитенский город Рим столичный (Città metropolitana di Roma Capitale), образованную вместо пров. Рим. Расположен в центральной части Апеннинского п-ова, на холмистой равнине Римская Кампанья, на р. Тибр, в 24 км от побережья Тирренского м. Площадь коммуны Р. 1,285 тыс. кв. км,

население 2,837 млн чел., площадь Метрополитенского города 5,35 тыс. кв. км, население 4,333 млн чел. (янв. 2020). В пределах Р. находится государство-город *Ватикан.* Правом экстерриториальности пользуются принадлежащие Папскому престолу *Латеранский комплекс,* базилики *Санта-Мария-Маджоре* и *Сан-Паоло-фуори-ле-Мура* и ряд др. зданий (см. в ст. *Ватикан*), а также принадлежащие *Мальтийскому ордену* Мальтийский (Магистерский) дворец и Магистерская вилла на Авентине.

Р.— сакральный и адм. центр *Римско-католической Церкви.* Диоцез Рим, возглавляемый папой Римским, включает центральные районы города и Ватикан (площадь 849 кв. км). Разделен на 2 вик-ства — Рима и Ватикана, к-рыми управляют назначенные папой викарии в достоинстве кардиналов. Викариатство Рима состоит из 334 приходов (дек. 2019), разделенных на 5 секторов, каждый находится под управлением епископа-помощника (episcopus auxiliaris). Вик-ство Ватикана включает 2 прихода (базилика св. Петра и ц. Сант-Анна-деи-Палафреньери). В церковную пров. Рим, относящуюся к церковному региону Лацио, также входят 7 т. н. субурбикарных еп-ств: Альбано; Веллетри и Сеньи; Остия; Палестрина; Порто и Санта-Руфина; Сабина и Поджо-Миртето; Фраскати. Исторически они находились в управлении кардиналов-епископов, с 1962 г. ими управляют собственные епископы, при этом кардиналы-епископы сохранили их как титулярные кафедры. Диоцез Остии остался только титулярной кафедрой декана *коллегии кардиналов;* относящиеся к диоцезу 2 прихода находятся под управлением викария Рима. Кафедральный собор Р.— базилика Сан-Джованни-ин-Латерано (см. в ст. *Латеранский комплекс*). Кроме нее еще 3 рим. храма имеют статус великих базилик, находящихся под прямым управлением папы Римского: *Петра апостола базилика в Ватикане,* Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, Санта-Мария-Маджоре; 61 рим. церковь имеет статус малых базилик. В Р. действуют церкви, принадлежащие *Восточным католическим Церквам,* в этих храмах богослужения совершаются по соответствующим обрядам.

В Р. находятся центры мн. католич. *орденов монашеских* и др. *институтов посвященной жизни,* крупнейшие католич. учебные заведения и научные учреждения (подробнее см. *Академии папские, Коллегии папские, Институты и факультеты папские, Григорианский университет, Восточный папский институт, Папский библейский институт*).

С эпохи поздней античности Р. был крупнейшим центром христ. паломничества к могилам св. апостолов Петра и Павла (см. *Петра и Павла апостолов почитание*), а также мн. мучеников (*Лаврентия,* Севастиана, Агнии, *Цецилии* и др.). Особую значимость для католиков имеет паломничество в Р. в юбилейные годы (см. *«Annus sanctus»*). Не позднее XV в. возникла традиция, впосл. популяризированная католич. св. Филиппо Ромоло *Нери* (1515–1595), обязательного посещения паломниками 7 рим. базилик: св. Петра (Сан-Пьетро), св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура), Латеранской базилики, Пресв. Девы Марии Великой (Санта-Мария-Маджоре), мч. Севастиана (Сан-Себастьяно-фуори-ле-Мура), Св. Креста (Санта-Кроче-ин-Джерузалемме), св. Лаврентия (Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура). В 2000 г. папа Римский *Иоанн Павел II* (1978–2005) заменил в этом перечне базилику св. Севастиана святилищем Божией Матери Божественной Любви (Santuario della Madonna del Divino Amore).



Семь паломнических базилик Рима. Гравюра Дж. Лауро. 1599 г.

РПЦ в Р. представлена храмами свт. Николая Чудотворца (на Виа-Палестро, освящен в 1932 в здании особняка, завещанного Церкви гр. М. А. Чернышёвой, до 1985 в юрисдикции РПЦЗ, затем *Западноевропейского Экзархата русских приходов Константинопольского Патриархата,* с 2000 принадлежит РПЦ) и вмц. Екатерины (на территории посольского комплекса России – вилле Абамелек; церковь построена в 2001–2009, архит. А. Н. Оболенский), входящими в администрацию приходов РПЦ в Италии (с 26 февр. 2019 в составе Патриаршего Экзархата Зап. Европы).

В Р. действуют 3 прихода *Италийской и Мелитской митрополии* К-польской Православной Церкви, 16 приходов и жен. монастырь Успения Пресв. Богородицы Румынской Православной Церкви, по одному приходу Болгарской Православной Церкви и Сербской Православной Церкви (по данным на авг. 2020). Древние Восточные Церкви представлены 4 приходами Коптской Церкви и приходом Эфиопской Церкви.

Среди др. заметных культовых сооружений Р.— ц. Сан-Паоло-дентро-ле-Мура англикан. Епископальной церкви США (1873–1880; в интерьере мозаики по рис. Э. К. Бёрн-Джонса, 1885–1894), ц. ап. Андрея пресвитерианской Церкви Шотландии (1880–1885), церковь евангелической общины вальденсов (1910–1913), лютеран. ц. Христа (1911–1922), англикан. ц. Всех святых (Оньиссанти, 1882–1887, шпиль — 1937), Большая синагога (1901–1904), мечеть (1984–1995, крупнейшая в Зап. Европе), храм *мормонов* (2010–2019).

Р.— крупнейший центр христианской культуры. Мн. рим. церкви являются шедеврами религ. архитектуры и изобразительного искусства. Огромную ценность представляют собрания музеев (Музеи Ватикана, Капитолийские музеи, Национальный Римский музей, Национальная галерея старинного искусства (Палаццо-Барберини), Национальная галерея современного искусства, Национальный музей Палаццо-ди-Венеция, галереи Дория-Памфили, Палаццо-Боргезе и др.). Крупнейшие рукописные фонды хранятся в *Ватиканской библиотеке,* Национальной центральной б-ке (основана в 1876), Валличеллианской б-ке (основана католич. св. Филиппо Нери ок. 1581, принадлежала *орато-*

рианам, национализирована в 1874), б-ке Angelica (основана в 1604, первоначально принадлежала ордену *августинцев-еремитов,* национализирована в 1873), Казанатской б-ке (основана в 1701, принадлежала ордену *доминиканцев,* национализирована в 1884) и др.

С. Г. Мереминский

Об основании Р. и античной истории см. в ст. *Древний Рим.*

I — нач. IV в. Христианство в античном Р. Ко времени возникновения христианства в I в. по Р. Х. столица Римской империи была крупнейшим городом Средиземноморья. Численность населения в эпоху расцвета составляла скорее всего от 800 тыс. до 1,2 млн чел., хотя, по некоторым предположениям, в городе было не более 500 тыс. жителей. Значительную часть населения составляли рабы (по разным оценкам, от 10 до 30%). Кроме коренных римлян и италийцев в городе было много мигрантов из разных регионов империи (не менее 5%, но, вероятно, значительно больше). Основную часть жилой застройки составляли многоквартирные дома-инсулы, обычно из 3–5 этажей. Условия жизни в небогатых домах были плохими, а низкое качество мн. построек приводило к изданию указов об ограничении высоты зданий (до 21 м, затем до 18 м). Представители рим. элиты жили в просторных особняках (domus), расположенных, как правило, на холмах.

Утверждение единоличной власти имп. Октавиана *Августа* (27 г. до Р. Х.— 14 г. по Р. Х.) сопровождалось пропагандистской кампанией, в которой новый режим изображался как установленный свыше для укрепления мира и порядка и как открывавший путь к процветанию государства. Желая придать столице роскошный и величественный облик, Август инициировал масштабные строительные работы. Ему приписывали высказывание о том, что он «принял город кирпичным, а оставляет мраморным» (*Suet.* Aug. 28. 3). На средства императора и частных лиц было возведено или восстановлено множество общественных зданий — храмов, базилик, портиков, театров, терм, акведуков, б-к. Начиная с эпохи Августа постоянно перестраивался и расширялся имп. дворец на Палатинском холме. Город был разделен на 14 регионов, возглавляемых особыми должностными лицами (первоначально трибуны, преторы или эдилы, затем кураторы), а регионы — на кварталы (vici; вероятно, Р. состоял из 265 кварталов). Были созданы гос. службы, отвечавшие за соблюдение порядка, водоснабжение, предотвращение наводнений и пожаров и т. д. Особое внимание уделялось организации регулярного снабжения Р. продовольствием (cura annonae), причем часть населения получала зерно бесплатно, а часть приобретала по льготной цене. Городскую администрацию возглавлял префект города (praefectus urbi), один из важнейших магистратов империи, обладавший в т. ч. судебными и полицейскими полномочиями. Преемники имп. Августа продолжали работы по благоустройству и украшению города. Одним из самых масштабных предприятий было строительство Римского Порта, заложенного имп. *Клавдием* (41–54) в устье Тибра. После пожара 64 г., уничтожившего значительную часть Р., имп. *Нерон* (54–68) приступил к перепланировке и реконструкции города, что потребовало огромных средств и привело к ухудшению экономического положения империи. Строительство заложенного Нероном грандиозного дворцово-паркового комплекса «Золотой дом» (Domus Aurea) так и не было завершено. В 73 г. периметр городской застройки достигал 20 км (*Plin.* Natur. hist. 3. 66). Среди известнейших построек Р., возведенных по распоряжению императоров,— Колизей (амфитеатр Флавиев; строительство завершено в 80), Пантеон (20-е гг. II в.), мавзолей Адриана (замок Св. ангела; 30-е гг. II в.), термы Каракаллы (212–217) и Диоклетиана (298–305/6), базилика Максенция (нач. IV в.). Численность населения Р. сократилась после вспышек т. н. Антониновой чумы (между 165 и 180) и до прежнего уровня восстановилась лишь в XX в. В III в. Р., оставаясь столицей, фактически перестал быть местом пребывания императоров, проводивших бóльшую часть времени на периферии. Самая заметная постройка этой эпохи — крепостные стены Аврелиана (70-е гг. III в.) длиной ок. 19 км, сохранявшие оборонное значение до XIX в. Масштабное строительство по имп. заказу было возобновлено при имп. *Диоклетиане* и началось с реконструкции городского центра после пожара 283 г.; значительные работы, предпринятые при имп. *Максенции* (306–312), включали сооружение загородного дворца с цирком и мавзолеем на Аппиевой дороге.

Базилика Максенция на Римском форуме. Нач. IV в. Фотография. 2011 г.
Фото: Jean-Pol Grandmont / Wikimedia Commons

Точных сведений о возникновении христ. общины в Р. не сохранилось. Христиане появились в городе, вероятно, в 30-х гг. I в. и первоначально принадлежали к иудейской диаспоре, обладавшей религ. автономией (ср.: Деян 2. 10). Сопоставление сведений, к-рые сохранились в текстах НЗ (Послания ап. Павла, Деяния св. апостолов) и в сочинениях рим. историков (Тацит, Светоний), позволяет сделать вывод, что проповедь христианства вызвала распри среди членов иудейских общин (синагог). В 49 г. из города были высланы «иудеи, постоянно волнуемые Хрестом» (*Suet.* Claud. 25. 5). Хотя после кончины имп. Клавдия в 54 г. изгнанники получили возможность вернуться в Р., эти события, по-видимому, способствовали обособлению христиан от иудеев. В Послании к Римлянам ап. Павла, написанном скорее всего в 56–57 гг., упоминается о наличии в Р. ряда христ. общин, между к-рыми ап. Павел стремился наладить прочные отношения. В то время апостол еще не посещал Рим, но был знаком с нек-рыми видными рим. христианами, к-рых встречал на Востоке. Среди знакомых ап. Павла были Прискилла (Присцилла) и ее муж ап. Акила (Аквила); изгнанные при имп. Клавдии, они жили в Коринфе и Эфесе, но затем вернулись в столицу (ср.: Деян

18. 2; 1 Кор 16. 19). Впосл. ап. Павел был доставлен в Р. на суд императора и провел там 2 года (Деян 28. 14–31). Высказывалось мнение, что ко времени написания Послания к Римлянам христианам из иудеев, изгнанным в 49 г., пришлось уступить главенствующее положение христианам из язычников. Члены христ. общин собирались либо в домашних церквах, к-рыми руководили состоятельные патроны (напр., Прискилла и ап. Акила), либо в «квартирных церквах» (англ. tenement churches), где руководство могло быть коллективным. Об окончательном обособлении рим. христиан от иудеев свидетельствуют репрессии, с к-рыми обрушился на них имп. Нерон после катастрофического пожара в июле 64 г. «Великое множество» христиан, обвиненных в поджоге, было казнено изощренными способами во время публичных зрелищ (*Tac.* Ann. 15. 44). О страданиях и подвигах «великого множества избранных» упоминается и в Послании Климента Римского (кон. I в.— *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 6). Расправа произвела огромное впечатление на ранних христиан и способствовала формированию в христ. лит-ре образа Нерона как кровожадного чудовища, эсхатологического воплощения зла.

Несмотря на враждебное отношение властей, в Р., по-видимому, было больше христиан, чем в к.-л. др. городе Римской империи. В раннехрист. традиции, с которой согласны совр. исследователи, с Р. связывается происхождение ряда сочинений, в т. ч. вошедших в канон НЗ (прежде всего Евангелия от Марка). В источниках сохранилось множество отрывочных сведений о рим. христианах, но эти данные далеко не всегда позволяют сделать определенные выводы. Христиане преимущественно принадлежали к низшим социальным слоям, были небогаты и не имели образования (plerique pauperes — *Min. Fel.* Octavius. 36. 3). По косвенным данным, они жили в основном в неблагополучных районах за р. Тибр (14-й регион — Трастевере) и за Капенскими воротами (1-й регион), населенных чернорабочими, мелкими ремесленниками и торговцами, среди к-рых было много переселенцев с Востока (*Lampe.* 2003). Со временем увеличивалось число состоятельных и даже высокопоставленных членов общины. К кон. I в. христиане были среди имп. рабов и вольноотпущенников, игравших важную роль в управлении империей. Мн. исследователи причисляют к христианам влиятельного гос. деятеля Флавия Климента, к-рого имп. *Домициан* (81–96) казнил по обвинению в «безбожии», и его супругу Флавию Домитиллу, к-рая была отправлена в ссылку. Начиная со времени правления имп. *Коммода* (180–192) христиане регулярно упоминаются среди придворных. Несмотря на проникновение христианства в высшие слои общества, рим. аристократия в целом отрицательно относилась к новой религии и еще в IV в. сопротивлялась ее распространению.

Внутренняя организация Римской Церкви в I–II вв. известна только по отрывочным свидетельствам и является предметом дискуссий. Совр. исследователи отвергают традиц. представление о единоличной власти епископа, восходившей ко временам апостолов. В Послании к Римлянам ап. Павла упоминаются отдельные христ. общины, по-видимому обладавшие самостоятельностью. Из Послания Климента Римского (кон. I в.) и особенно из «Пастыря» Ермы (1-я пол. II в.) следует, что в Р. существовал ряд христ. общин во главе с пресвитерами, которые совместно выступали как руководители Римской Церкви. Многие исследователи поддерживают гипотезу о «фракционировании», описывая Римскую Церковь как совокупность самостоятельных общин, отличавшихся «богословским плюрализмом» (П. Лампе, Э. Томассен). Др. исследователи указывают на свидетельства координации действий между общинами, которые в отношениях с другими Церквами представляли единую Римскую Церковь. Так, в «Пастыре» упоминаются некий Климент, отвечавший за внешние связи, и Грапта, руководившая благотворительной деятельностью. В 144 г. пресвитеры и наставники Римской Церкви приняли коллективное решение о разрыве общения с ересиархом *Маркионом*. Т. о., Римская Церковь скорее всего представляла собой «федерацию» общин под управлением коллегии пресвитеров (М. Циглер, Б. Грин). Высказывалось мнение, что «фракционирование» и «федерация» были последовательными этапами на пути Римской Церкви к организационному единству (А. Стюарт). Со временем вероучительные и дисциплинарные полномочия сосредоточились в руках епископа, при к-ром пресвитеры выполняли вспомогательные функции (моноепископат, монархический епископат). Единоличное руководство утвердилось в Р. позднее, чем в др. крупных городах империи; это было связано с большим количеством христиан и этническим и культурным разнообразием, т. к. многие рим. христиане происходили из др. регионов империи (Дж. Ла Пьяна). Самые ранние епископы (папы) Римские, о которых сохранились конкретные сведения,— *Аникет, Сотер* и *Елевферий* (Элевтер) — выступали как представители рим. христиан во 2-й пол. II в. Однако высказывались сомнения в том, что эти епископы были единоличными руководителями Римской Церкви. Одни исследователи связывают утверждение епископского единовластия с деятельностью еп. *Виктора I* (186/9–197/201), к-рый проводил жесткую политику по отношению к инакомыслящим (Ла Пьяна, Лампе); другие относят завершение этого процесса к 1-й пол. III в. (А. Брент, К. Боуз). Оформление организационной структуры Римской Церкви было связано с учением об апостольском преемстве, разработанным во 2-й пол. II в. Егесиппом и затем сщмч. *Иринеем* Лионским, к-рые составили перечни епископов Римских начиная со времени апостолов (*Euseb.* Hist. eccl. IV 22. 3; *Iren.* Adv. haer. 3. 3. 3). Особое значение приобрели обстоятельства возникновения Римской Церкви. Указания на проповедь и гибель апостолов Петра и Павла в Риме содержатся в ряде христ. сочинений кон. I–II в. (напр.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 5; *Ign.* Ep. ad Rom. 4. 3; поскольку апостолы были казнены как преступники, их гибель описывалась в неопределенных выражениях с использованием эвфемизмов). Впосл. христ. авторы представляли обоих апостолов как основателей Римской Церкви. Сщмч. *Дионисий* Коринфский в послании к рим. христианам (3-я четв. II в.) одним из первых назвал Церкви Р. и Коринфа «растением» (φυτεία), к-рое совместно посадили апостолы Петр и Павел (*Euseb.* Hist. eccl. II 25. 8). Излагая концепцию апостольского преемства, сщмч. Ириней Лионский утверждал, что Римская Церковь была основана апостолами Петром и Павлом, к-рые не только проповедовали христианст-

во, но и создали церковную орг-цию (*Iren.* Adv. haer. 3. 1. 1; 3. 2–3). Об основании Римской Церкви и о гибели апостолов в Р. неоднократно упоминал и *Тертуллиан;* по его мнению, ап. Петр крестил римлян в водах Тибра и был распят во время гонения на христиан при имп. Нероне (*Tertull.* De bapt. 4. 3; *Idem.* Adv. gnost. 15. 3). Согласно сщмч. Иринею Лионскому, в Р. благодаря преемственности епископов сохранялась «апостольская традиция», восходившая к апостолам Петру и Павлу. Тертуллиан утверждал, что вероучение Римской Церкви «обагрено кровью апостолов» и потому отличалось особенной чистотой (*Idem.* De praescript. haer. 36. 3; *Idem.* Adv. Marcion. 4. 5. 1). После II в. представление об апостолах Петре и Павле как об основателях Римской Церкви закрепилось в церковной традиции. В *Деяниях апостолов апокрифических* и в Псевдо-Клементинах подробно изложены обстоятельства проповеди и гибели апостолов Петра и Павла в Р., но эти повествования скорее всего лишены исторической основы. В то же время начало складываться почитание апостолов Петра и Павла как покровителей рим. христиан.

Концепция апостольского преемства не только закрепила иерархический строй Римской Церкви, но и поставила ее в особое положение среди христ. общин империи. Указания на авторитетное учительство Римской Церкви можно обнаружить уже в посланиях сщмч. Климента Римского и сщмч. Игнатия Антиохийского, но прямые свидетельства ее высокого статуса содержатся только в трактате сщмч. Иринея Лионского: Римская Церковь обладала исключительным происхождением (potentior principalitas) и сохранила в чистоте «традицию», завещанную апостолами-основателями, поэтому рим. доктрина является мерилом христ. ортодоксии. Хотя апостольским происхождением обладали и др. христ. общины, именно Римская Церковь рассматривалась как образец сохранения «апостольской традиции», считалось, что она обладает особым вероучительным авторитетом. Начиная с III в. епископа Римского именовали преемником ап. Петра (см. ст. *Кафедра апостола Петра*) и приписывали ему особые полномочия, связанные с заботой о чистоте христ. учения и с сохранением церковного единства. Однако сведения о полномочиях епископа Римского содержатся в источниках, созданных вне Р., и связаны в основном с критикой поведения отдельных епископов Римских (ср. полемические заявления свт. *Фирмилиана,* еп. Кесарийского (*Cypr. Carth.* Ep. 75) и сщмч. *Киприана* Карфагенского). В рим. текстах, напр. в трактате «Опровержение всех ересей» (см. ст. *Ипполит Римский*), в сочинениях Новациана, в посланиях епископов III в., нет упоминаний об апостольском преемстве в Р. и об исключительных прерогативах епископа Римского. Подобные утверждения со ссылками на старинные церковные обычаи и «наследие» ап. Петра засвидетельствованы рим. источниками лишь в IV в., причем в самых ранних текстах использовались не вполне ясные формулировки, допускавшие различные толкования (послание Римского еп. Юлия I к участникам Антиохийского Собора 341 г.— *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 21–35). Не обладая формальной юрисдикцией, епископ Римский мог оценивать богословские суждения др. епископов и рассматривать соответствие их поведения церковной традиции, что в нек-рых случаях могло привести к смещению епископа, которому епископ Р. отказывал в церковном общении (ср. примеры с Марцианом Арелатским (Арльским), свт. *Дионисием Великим, Павлом Самосатским*). О том, что христ. епископы дорожили признанием епископа Римского, неоднократно упоминается в посланиях сщмч. Киприана (напр.: *Cypr. Carth.* Ep. 36. 4; 48. 3; 59). Т. о., общение с Римской Церковью рассматривалось как важный аспект церковного единства. Среди факторов, способствовавших укреплению авторитета Римской Церкви, была ее благотворительная деятельность. Римские христиане заботились о бедняках, вдовах, сиротах и заключенных. В трактате «Опровержение всех ересей» сообщается о помощи, к-рую буд. еп. Римский *Каллист I* получал от своих единоверцев. Сохранились отрывочные сведения о материальной поддержке членов др. христ. общин, напр. о благодеяниях еп. Сотера «многим Церквам» (*Euseb.* Hist. eccl. IV 23. 10) и о помощи, к-рую еп. *Дионисий* (259–268) оказывал христианам *Каппадокии* (*Basil. Magn.* Ep. 70).

Первоначально христианская община Р. была в основном грекоязычной (греч. языком пользовались рим. иудеи). На греч. языке написаны сочинения христ. авторов, живших в Р. между кон. I и сер. III в., но в христ. эпиграфике, к-рая относится в основном ко 2-й пол. III в., чаще использовалась латынь. Первым известным рим. христ. автором, писавшим на латыни, был Новациан (в рим. Африке христиане использовали лат. язык еще во II в.). Единое языковое пространство способствовало тесным связям Р. с христ. общинами Вост. Средиземноморья. Столица империи привлекала представителей разных направлений в христианстве, к-рые посещали Р. для разрешения спорных вопросов (*Поликарп Смирнский*), знакомства с традициями и жизнью Римской Церкви (Егесипп, равноап. *Аверкий* Иерапольский, *Ориген*). Поселившись в Р., апологет мч. *Иустин Философ* возглавил одну из христ. общин и впосл. был казнен властями (в 60-х гг. II в.). Согласно распространенной гипотезе, именно в Р. сложился вероучительный синтез, основанный на компромиссе между разными направлениями в первоначальном христианстве и впосл. положенный в основу ортодоксальной христианской доктрины (Р. Браун и Дж. П. Мейер). Во II в. деятельность сторонников разных течений вызывала конфликты среди рим. христиан и приводила к разрыву отношений между общинами. Из числа ранних проповедников-гетеродоксов, прибывших в Р. и распространявших там свои учения, наиболее известны *Кердон,* Маркион и Валентин; впосл. среди рим. христиан были маркиониты, гностики-валентиниане, карпократиане, динамические и модалистические монархиане, монтанисты и т. д. Т. о., в Р. разворачивалось соперничество между разными учениями, многие из которых далеко отстояли от ортодоксального христианства. В апокрифической традиции Р. представлен как место решающего столкновения между ап. Петром, защитником истинной веры, и Симоном Магом, основоположником всех ересей. Конфликты между христ. течениями повлияли на формирование централизованной системы церковного управления во главе с епископом Римским, к-рый принимал меры к достижению доктринального и организационного единства. В III в. разногласия по богословским и дисциплинарным вопросам приводили

к церковным расколам. Пресв. Ипполит выступил против еп. Каллиста I (мн. исследователи рассматривают Ипполита как руководителя независимой общины, а не как раскольника), пресв. Новациан отказался признать избрание еп. *Корнелия* и основал параллельно существовавшую иерархию.

Начиная по меньшей мере с понтификата *Фабиана* (236–250), Римская Церковь предстает в источниках как централизованная орг-ция, обладавшая развитой структурой и строго следовавшая ортодоксальной христ. доктрине. Согласно Каталогу Либерия (не позднее 354), еп. Фабиан провел адм. преобразования («распределил регионы между диаконами») и организовал масштабные строительные работы в *катакомбах*. Вероятно, по распоряжению еп. Фабиана в катакомбах Каллиста была устроена папская усыпальница, которая иногда рассматривается как символ объединения Римской Церкви под властью епископа. Самое раннее упоминание о христ. катакомбах относится к понтификату *Зефирина* (198–217/8), который поручил надзор за кладбищем своему буд. преемнику Каллисту I (*Hipp.* Refut. IX 14). Т. о., катакомбы Каллиста (и, возможно, др. подземные кладбища, где хоронили христиан) принадлежали Римской Церкви. С юридической т. зр. катакомбы находились скорее всего в распоряжении погребальных коллегий, но в III в. рим. власти на практике обычно признавали Церковь как корпорацию, имевшую право владеть недвижимостью. Важные статистические данные приведены в послании еп. Корнелия: в сер. III в. в Римской Церкви насчитывалось 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 субдиаконов, 42 аколита, а также экзорцисты, чтецы и остиарии (52 чел.); церковным содержанием пользовались более 1,5 тыс. вдов и нуждающихся (*Euseb.* Hist. eccl. VI 43). Опираясь на эти сведения, мн. исследователи пытались определить численность римских христиан (по приблизительным оценкам, между 10 и 50 тыс. чел.). Неизвестно, сколько в Р. было церквей и что они из себя представляли (для богослужений могли использоваться как помещения в инсулах, так и обособленные здания). «Титульные» храмы, характерные для Р. в более позднюю эпоху (они размещались

Подземное помещение базилики Санти-Джованни-э-Паоло. Кон. III — нач. IV в.
Фото: М. А. Лидова

в зданиях, подаренных Церкви владельцами), упоминаются в источниках лишь начиная с IV в.

Отношения рим. христиан с властями в разное время складывались неодинаково. Рим. элита воспринимала христианство как враждебную доктрину, к-рая противоречила традиц. ценностям рим. общества и подрывала устои гос-ва. Не имея возможности непрерывно проводить массовые репрессии, власти, как правило, ограничивались показательными процессами (см. *Гонения на христиан в Римской империи*). Сохранились подробные сведения лишь о немногих пострадавших в Р. мучениках, прежде всего об Иустине Философе и *Аполлонии*. Обычно гонения на христиан были связаны с ухудшением политического и экономического положения, а также с кампаниями по возвращению к традиц. ценностям. Масштабные гонения при императорах *Деции* (249–251) и *Валериане* (253–260) начинались с арестов епископов и видных римских христиан. Тем не менее большинство Римских епископов II–III вв., по-видимому, окончили жизнь в мире. Известно о насильственной смерти епископов *Телесфора* (127/8–137/8), Каллиста I (218–222; возможно, убит во время погрома) и *Сикста II* (257–258; казнен во время гонения Валериана). Епископы *Понтиан* (230–235) и Корнелий (251–253) умерли в ссылке, еп. Фабиан (236–250) был схвачен во время гонения Деция и умер в заключении. Мн. императоры не препятствовали деятельности христиан. Сохранилось уникальное свидетельство освобождения рим. христиан, сосланных на каторгу, после обращения еп. Виктора I к Марции, фаворитке имп. Коммода (см. статьи *Ипполит Римский, Каллист I*). Имп. *Александр Север* (222–235) доброжелательно относился к христианам, к-рых было много среди его приближенных; ему посвящали сочинения Ориген, с к-рым была знакома его мать Юлия Мамея, и *Юлий Африкан*, основавший в Р. публичную б-ку (*Euseb.* Hist. eccl. VI 21, 28; Scr. hist. Aug. Severus Alexander. 22. 29, 43, 49, 51). Еще более тесные связи с христианами приписывали имп. *Филиппу Арабу* (244–249), который якобы исповедовал христианство (*Euseb.* Hist. eccl. VI 34, 36. 3–4). Жестокие гонения в сер. III в. завершились после вступления на престол имп. *Галлиена* (260–268), провозгласившего политику терпимости. Ко времени правления *Аврелиана* (270–275) отношения руководителей Церкви с имп. двором были настолько прочными, что император объявил признание со стороны епископа Римского критерием легитимности христ. епископов в др. городах империи (Ibid. VII 30. 19). Т. о., на протяжении III в. укреплялись позиции Римской Церкви и возрастало ее политическое влияние. Последней и самой решительной попыткой предотвратить распространение христианства было «великое гонение» при имп. Диоклетиане, когда по управленческим структурам Римской Церкви был нанесен сильный удар (см. ст. *Маркеллин*). Однако уже имп. Максенций остановил гонение, вернул конфискованное имущество и попытался поставить церковное руководство под контроль светской власти (см. ст. *Мильтиад*).

Материальные памятники рим. христианства (надписи, символы, фигуративные изображения), за редкими исключениями, датируются не ранее посл. четв. II в. и в основном связаны с пригородными кладбищами. Надгробные памятники («трофеи») апостолов Петра и Павла упоминаются на рубеже II и III вв.: этот факт использовался как аргумент в полемике с монтанистами (Ibid. II 25. 6–7). Остатки сооружения, связанного с памятью об ап.

Петре и восходящего ко 2-й пол. II в., были обнаружены во время раскопок под Ватиканской базиликой, но интерпретация полученных данных вызывает серьезные трудности. Др. важнейший памятник культа апостолов — т. н. Апостольская мемория, обнаруженная под совр. базиликой Сан-Себастьяно-фуори-ле-Мура. Во 2-й пол. III в. она была местом собраний рим. христиан, почитавших апостолов Петра и Павла (см. ст. *Петра и Павла апостолов почитание*). Старейшие подземные некрополи за городской чертой (катакомбы Каллиста, Домитиллы, Претекстата) возникли скорее всего на рубеже II и III вв., самые ранние сохранившиеся в них эпитафии и росписи относятся к III в. Мн. городские церкви Р. расположены на месте позднеантичных жилых и хозяйственных сооружений, в к-рых археологи пытались найти следы доконстантиновских церквей. Так, под базиликой Сан-Клементе находятся остатки складского комплекса (?) и усадьбы; церкви Санти-Джованни-э-Паоло и Сант-Анастазия были сооружены на фундаменте более ранних инсул и т. д. Среди вероятных примеров раннехрист. церковного здания — прямоугольная зальная постройка нач. IV в. под базиликой Сан-Кризогоно.

В нач. IV в. Римская Церковь была крупнейшей в христ. мире, хотя в нее входила лишь небольшая часть населения Р. Усилия императоров-гонителей, неоднократно пытавшихся лишить ее руководства и имущества, осуждавших христиан на ссылку и смертную казнь, оказались тщетными, как стало очевидно еще до завоевания Р. имп. Константином Великим. Однако только при имп. Константине исповедание христианства было окончательно узаконено, а Церковь получила не только юридический статус, но и значительные привилегии. Это позволило приступить к полномасштабной «христианизации городского пространства», которая сопровождалась возведением монументальных храмов как внутри города, так и за его пределами, где находились усыпальницы апостолов и мучеников. Сохраняя традиционное первенство во Вселенской Церкви, Римский «апостольский престол» был вынужден отстаивать свои прерогативы в новой системе церковно-государственных отношений и в условиях расцвета новых церковных центров на Востоке (Александрия, Антиохия, К-поль).

А. А. Королёв

IV–V вв. Поздняя Римская империя. Возрождение централизованного управления в Римской империи вскоре дало новый импульс развитию Р. Относительное снижение политического значения Р. при имп. Диоклетиане (284–305) и его преемниках в IV в. мало отразилось на социально-экономическом положении города и его культурном развитии. В IV в. Р. оставался крупнейшим городом Римской империи и основным центром экономики и общественной жизни ее зап. части. Согласно нотициям этой эпохи, в городе насчитывалось не менее 46 602 жилых домов, 1797 частных владений (городских вилл), 11 больших и 856 малых терм. В результате кризиса III в. европ. провинции империи оказались в экономическом упадке; их доля в товарообороте в Р. существенно снизилась. Основной объем товаров, импортировавшихся в Р., в IV–V вв., поступал из Сев. Африки. При имп. Диоклетиане и его соправителях *Максимиане Геркулии* и Максенции в Р. было возобновлено городское строительство: возведены термы Диоклетиана, ничем не уступавшие термам Каракаллы, перестроен ряд античных храмов, в т. ч. один из древнейших — храм Венеры и Ромы на Форуме. При имп. Максенции на Форуме возвели Новую базилику, ставшую одной из архитектурных доминант центра города.

В 312 г. в результате междоусобной войны погиб имп. Максенций; власть над Р. и Италией перешла к имп. Константину Великому. Он перенес свою основную резиденцию в Медиолан (ныне Милан). С этого времени Р. уже никогда не был местом пребывания действующего имп. двора и правительства, хотя императоры IV–V вв. многократно посещали город и по-прежнему уделяли большое внимание его развитию. Согласно *Миланскому эдикту* 313 г., христианская община Р. окончательно получила офиц. статус и начала пользоваться деятельным покровительством имп. двора. Политика имп. Константина Великого по поддержке христиан способствовала строительству в Р. С осени 312 г. на личные средства императора было возведено неск. больших христ. базилик. Из них в черте города находились только Латеранская базилика (Сан-Джованни-ин-Латерано), ставшая главным храмом Римской Церкви, и базилика Св. Креста, входившая в комплекс имп. дворца (ныне ц. Санта-Кроче-ин-Джерузалемме). Большинство храмов, построенных или заложенных при имп. Константине Великом, располагались за пределами городских стен, на кладбищах, где христиане почитали могилы апостолов и мучеников (Сан-Пьетро-ин-Ватикано, Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура, Сант-Аньезе, Санти-Марчеллино-э-Пьетро, Сан-Себастьяно-фуори-ле-Мура). При базиликах Сант-Аньезе и Санти-Марчеллино-э-Пьетро были построены мавзолеи для членов имп. семьи — св. равноап. *Елены* и дочери имп. Константина Великого св. *Констанции* (ц. Санта-Костанца). Тем не менее имп. власть должна была оставаться объединяющей силой для всех подданных империи независимо от их религ. взглядов. Поэтому христианское строительство в Р. велось с определенной осторожностью, вдали от центра города. На древний уклад общественных и религ. традиций Р. присутствие христ. храмов первоначально почти не повлияло. Триумфальная арка имп. Константина, построенная в 312–315 гг. рядом с Колизеем, не имеет христ. символики.

Вид на Римский форум с Палатинского холма. Фотография. 2011 г.
Фото: Karelj / Wikimedia Commons

До кон. IV в. Р. оставался центром античного языческого культа. Большинство языческих храмов и их

жреческие коллегии продолжали функционировать, хотя новое законодательство императоров-христиан накладывало на них нек-рые ограничения. В 377 г. была реставрирована в древних формах базилика Юлия; на старом подиуме был восстановлен храм Сатурна; в 367 г. построен портик богов согласия (deorum consentium). В общественной жизни и культуре Р. все еще преобладала партия традиционалистов, выступавшая за сохранение язычества. Несмотря на это, городская община Римской Церкви в сер.— 2-й пол. IV в. в силу огромных размеров Р., вероятно, была самым крупным городским сообществом христиан в мире. Численность христиан и их влияние на городскую жизнь постепенно возрастали.

Новая активизация прохрист. политики императоров и обострение противостояния христиан и язычников в Р. происходят в посл. четв. IV — нач. V в. В это время проводится большая серия религ. реформ, основным инициатором к-рых выступал имп. блгв. *Феодосий I Великий* (379–395). При Феодосии I и его соправителях императорах *Грациане* (375–383), Магне Клименте *Максиме* (383–388) и *Валентиниане II* (375–392), а также при их преемниках императорах *Гонории* (395–423) и *Аркадии* (395–408) были изданы многочисленные эдикты, ограничивавшие и прямо запрещавшие отдельные проявления языческого культа. В Р. начали закрываться древние храмы, а строительство христ. базилик вновь активизировалось.

Символом наиболее острой фазы противостояния христиан и язычников в Р. в кон. IV в. стала борьба вокруг алтаря и статуи Победы, находившихся в здании сената со времен имп. Октавиана Августа. В 357 г. имп. *Констанций II* (337–361) в числе мер по ограничению языческого культа распорядился удалить алтарь Победы из сената. В 362 г. имп. Юлиан Отступник (361–363) его восстановил. В 382 г. имп. Грациан, поддержанный имп. Феодосием I, вновь приказал убрать алтарь. Однако вскоре сенат отправил ко двору имп. Грациана в Медиолан делегацию во главе с Квинтом Аврелием Симмахом с просьбой вернуть алтарь на традиц. место. Император, к-рый следовал советам еп. Римского св. *Дамаса I* (366–384) и свт. *Амвросия,* еп. Медиоланского (373–397), отказал сенаторам. Последующие петиции тоже не дали результатов. Но в 392 г. власть в зап. части Римской империи на краткое время захватил полководец Арбогаст, провозгласивший императором Евгения. При них алтарь был вновь возвращен в сенат, но после победы над ними имп. Феодосия I в 394 г. убран окончательно. Удаление и десакрализация подобных языческих символов и в данном случае, и во мн. других не означали их разрушения. Статуя Победы продолжала стоять в здании сената и позднее, но не пользовалась религ. почитанием. Сходным образом долгое время после торжества христианства в Р. сохранялось и абсолютное большинство античных храмов. Они переоборудовались для общественных нужд, иногда освящались как христ. церкви. Их постепенное разрушение в средние века было связано преимущественно с упадком экономики, городской жизни и сокращением населения Р., к-рые стали заметны лишь со 2-й пол. VI в.

Торжество христианства было закреплено строительством в 384–400 гг. нового крупнейшего храма позднеантичного Р.— «базилики 3 императоров» на Остийской дороге, где находилась почитавшаяся христианами могила ап. Павла (базилика Сан-Паоло-фуори-ле-Мура). Ктиторами строительства стали имп. Феодосий I и его соправители Валентиниан II и Аркадий. К сер.— 2-й пол. IV в. относится и постепенная активизация строительства христ. храмов по частной инициативе. Церкви, появлявшиеся в это время в разных районах Р., были по большей части скромны и невелики по размерам. Обстоятельства возникновения мн. древних храмов окутаны легендами в позднейшей традиции Римской Церкви; в ряде случаев установить достоверно даты строительства этих церквей не удается до наст. времени. На местах ряда частных домов, к-рые прежде использовались христианами для богослужений и почти ничем не выделялись на фоне рядовой городской застройки, появлялись новые храмы, скромные, но рассчитанные на собрания многочисленных общин. Среди таких храмов известны базилики Санта-Мария-ин-Трастевере (впервые упом. при еп. Римском *Юлии I* (337–352)), Сан-Лоренцо-ин-Лючина (возможно, впервые упом. в источниках в связи с выборами еп. Римского Дамаса I в 366; возникла, по-видимому, на месте владения некой Луцины, перестроена и освящена еп. Римским *Сикстом III* (432–440)), Сант-Анастазия-аль-Палатино (вероятно, впервые перестроена в крупное здание при еп. Дамасе I, между 366 и 383), Сан-Лоренцо-ин-Дамазо (согласно традиции, освящена также еп. Дамасом I в нач. 80-х гг. IV в.), *Санта-Пуденциана* (перестроена в крупную базилику при еп. Римском *Сириции* (384–399)), Сан-Клементе (см. *Климента, священномученика, базилика в Риме;* впервые упом. блж. Иеронимом Стридонским в 392), Санти-Джованни-э-Паоло (построена сенатором Паммахием в 398), Сан-Систо-Веккьо (согласно традиции, освящена еп. Римским *Анастасием I* (399–401)), Сан-Витале (первоначально посвящена св. мученикам Гервасию и Протасию (см. в ст. *Назарий, Гервасий, Протасий и Келсий,* мученики Медиоланские); построена на средства богатой матроны Вестины и освящена еп. Римским *Иннокентием I* (401–417) в 401/2). Появление базилики Санта-Мария-Маджоре римская традиция связывает с еп. Дамасом I и датирует 60-ми гг. IV в. Однако в ходе археологических разысканий следов храмовой постройки IV в. на месте базилики не выявлено: 1-е церковное здание здесь было построено в 20-х гг. V в., при еп. Римском *Келестине I* (422–432), незадолго до возведения существующей базилики еп. Сикстом III.

В V в. в ходе непрерывно углублявшейся дезинтеграции Зап. Римской империи Р. пережил серию варварских разграблений, которые стали сильным потрясением для всего позднеантичного общества, в т. ч. для христиан. 24 авг. 410 г. Р. был захвачен и разграблен *готами* под предводительством кор. *Алариха.* В 452 г. город удалось спасти от захвата гуннами во главе с кор. *Аттилой;* получив выкуп, гунны ушли из Италии. В переговорах с Аттилой участвовал папа Римский свт. *Лев I Великий* (440–461). Воспользовавшись политическим кризисом после убийства в Р. имп. *Валентиниана III* (425–455), 2 июня 455 г. город захватил король вандалов Гейзерих. Вандалы увезли из Р. огромную добычу; в плен к ним попали вдова имп. Валентиниана III Лициния Евдоксия и ее

дочери Плацидия и Евдокия. В нач. июля 472 г. после многомесячной осады Р. разграбила еще одна армия, состоявшая преимущественно из германцев, под командованием Рицимера. Он добился признания императором своего ставленника Аниция Олибрия, но вскоре умер во время эпидемии чумы (18 авг. 472). С 476 г. Р. впервые оказался вне пределов Римской империи (имп. власть сохр. в Вост. Средиземноморье, где сформировалась *Византийская империя*), вошел в состав владений Одоакра, а с 493 г.— в состав Остготского королевства, созданного в Италии вождем остготов Теодорихом Великим (470–526, король Италии с 493).

Разграбления Р. в V в. варварами не сопровождались массовыми расправами над населением; город оказался в кризисном положении, но тем не менее продолжал развиваться. С 30-х гг. V в. началось сокращение рим. населения. Захват вандалами Сев. Африки привел к разорению значительной части землевладельцев в этом регионе и к упадку африкан. импорта в Р. Но еще до сер. VI в. Р. оставался весьма крупным городом; в сер. V в. его население, по оценкам исследователей, составляло ок. 650 тыс. чел. Под властью остготов Р. сохранял значительную автономию. Городское управление оставалось в ведении сената, параллельно возросло значение Римской Церкви, тем более что большинство Римских понтификов этого времени были выходцами из сенаторского сословия.

В V в. императорское и частное светское строительство в Р. постепенно сокращалось на фоне возведения христ. церквей. В это время появились церкви Сан-Марчелло-аль-Корсо (впервые упом. в 418 в связи с выборами еп. Римского *Бонифация I* (418–422)), Сан-Пьетро-ин-Винколи (базилика Евдоксии; построена на средства августы Евдоксии и имп. Феодосия II, освящена ок. 439 еп. Сикстом III), Санта-Сабина (между 425 и 432; ктитор пресв. Петр Иллириец), Санта-Бибиана (построена в 467 папой Римским *Симплицием* (468–483)), Санто-Стефано-Ротондо (освящена папой Римским Симплицием между 468 и 483), Сант-Агата-деи-Готи (построена в 1-й пол. V в. для арианской общины; в сер. VI в. передана кафолической (православной) Церкви, переосвящена папой Римским свт. *Григорием I Великим* (590–604) в 592/3), Сан-Джованни-а-Порта-Латина (построена ок. 492, при папе Римском *Геласии I* (492–496)). Во 2-й пол. V в. прерогатива основания и освящения городских храмов полностью перешла к папам Римским. Строительство хотя бы одной крупной городской базилики в это время стало традицией для каждого вступавшего на Папский престол понтифика. В это время в Р. складывалась система из 25 т. н. титульных церквей. Впервые их список приведен в актах Римского Собора 499 г. В нем среди ряда указанных выше храмов впервые упоминаются несколько новых, в т. ч. церкви *Санта-Прасседе*, Санти-Куатро-Коронати (см. в ст. *Клавдий, Никострат, Семпрониан, Касторий и Симплиций*), Санта-Мария-ин-Доминика, Санти-Апостоли (перестроена ок. 560), Санти-Нерео-э-Акиллео, Санта-Приска, Санта-Сусанна, Санта-Чечилия-ин-Трастевере. В нач. VI в. папа Римский *Симмах* (498–514) освятил базилику Эквиция, посвященную еп. Римскому Сильвестру I и свт. Мартину Турскому (Сан-Мартино-аи-Монти). Вероятно, также при папе Симмахе появились церкви Сан-Панкрацио, Санта-Лючия-ин-Сельчи. В это же время христ. храмовое строительство впервые в значительной мере затронуло центр Р. У подножия Палатина была построена ротонда Сан-Теодоро, а в кон. 20-х гг. VI в. христ. храм появился на Форуме: прямоугольный зал с ротондой (первоначальное предназначение остается спорным) был перестроен в ц. святых Космы и Дамиана (Санти-Козма-э-Дамиано).

VI — 1-я пол. VIII в. Византийское господство. VI век стал одним из наиболее тяжелых периодов истории Р. В 535–556 гг. в ходе длительных военных действий между византийцами и остготами было уничтожено Остготское королевство, Р. и вся Италия возвращены под власть Римской (Византийской) империи, но были разорены. Одновременно с войной в нач. 40-х гг. VI в. все Средиземноморье чрезвычайно пострадало от 1-й волны эпидемии «юстиниановой» бубонной чумы, что повсеместно привело к депопуляции и глубокому социально-экономическому упадку. 9 дек. 536 г. Р. был занят визант. армией Велизария без боя, но уже в 537–538 гг. подвергся более чем годовой блокаде со стороны готов во главе с кор. Витигесом. Впрочем, блокада Р. готами велась только с сев. стороны; дороги на юг оставались открыты. Затягивание военных действий постепенно вело к ухудшению положения Р. И византийцы, и остготы в разное время проводили депортации населения; город, постоянно находившийся под угрозой нападений, массово покидали мирные жители. В 545–546 гг. готское войско кор. Тотилы вновь долгое время осаждало Р. 17 дек. 546 г. город был взят и ок. 40 дней находился под властью готов. Разграбив Р., готы увели в плен оставшееся население. Когда войска Велизария вернулись в Р., он был почти безлюден. Весной 547 г. попытка Тотилы вновь напасть на Р. была отбита Велизарием. Тем не менее в янв. 550 г. Р. снова оказался в руках готов и Тотила сделал его столицей своих владений. В авг. 552 г., после разгрома византийцами главных сил готов и гибели Тотилы, Р. был взят штурмом визант. армией Нарсеса. Все эти драматические события привели к почти полному прекращению городской жизни в Р. К кон. VI в. население Р. сократилось до 30–40 тыс. чел. Большинство жилых районов античного Р. были полностью или практически полностью оставлены жителями. В городе перестало функционировать большинство древних акведуков; наиболее заселенными оставались лишь кварталы вдоль Тибра и в районе Марсова поля, к-рые было легче обеспечивать водой. Центрами общественной жизни стали крупные христ. базилики. Сохранившиеся 2 главных церковных центра в Р.— Ватикан и Латеран — были теперь изолированы друг от друга большим пространством почти заброшенных центральных районов античного города — Целия, Авентина, Палатина и Форума. Т. о., в V–VI вв. в силу различных социально-экономических, политических и экологических причин в Р. произошла крупнейшая демографическая катастрофа, к-рая оборвала развитие города как центра античной ойкумены. Лишь в эпоху средневековья усилиями Папского престола и отчасти правителей христ. гос-в религиозное, политическое и культурное значение Р. в христ. мире было восстановлено.

С кон. 30-х гг. VI в. на 2 столетия Р. был официально включен в состав Византийской империи; в городе действовала визант. администрация, к-рая тем не менее обладала

значительной автономией от К-поля из-за географической удаленности и зависимости визант. властей в Италии от подержки местной элиты и Римской Церкви. Установление визант. правления в Р. первоначально означало существенное усиление влияния к-польского двора и правительства на ситуацию в городе. Уже в 536–537 гг. одним из первых решений визант. имп. св. Юстиниана I (527–565) в отношении Р. было низложение папы Римского *Сильверия* (536–537) и возведение на Папский престол *Вигилия* (537–555), к-рый в тот момент представлялся К-полю более надежным партнером. С 552 г. до смерти в 568 г. визант. префектом в Италии был Нарсес. Его резиденция в Р. находилась на Палатине, рядом с древними дворцами императоров.

Победы византийцев над готами были отмечены рядом новых церковных построек в Р. В нач. 60-х гг. VI в. усилиями Нарсеса, пап Римских *Пелагия I* (556–561) и *Иоанна III* (561–574) была перестроена базилика апостолов Иакова и Филиппа (Санти-Апостоли). В это же время Нарсес основал мон-рь св. ап. Павла (позднейшая ц. Сан-Паоло-алле-Тре-Фонтане). В греч. квартале близ Бычьего форума возникла ц. Санта-Мария-ин-Козмедин (совр. здание возведено в VIII в., впосл. неоднократно перестривалось). В 568 г. резиденция визант. наместника (экзарха) была перенесена из Р. в Равенну. Это привело к снижению политического значения Р., а также к росту соперничества среди светских и церковных политиков Р. и Равенны. Ситуацию осложнили вторжение лангобардов в Италию и создание Лангобардского королевства (568). Отныне власти Р., как и др. городов Италии, вынуждены были маневрировать между византийскими и лангобардскими силами и интересами. Лангобарды неоднократно угрожали Р., грабили его окрестности, в 593–594 и в 630 гг. безуспешно осаждали город. Наличие постоянной угрозы заставляло городские власти и Римскую Церковь сохранять лояльность по отношению к Византии, несмотря на ограниченность визант. сил в Италии и политические и религ. разногласия с К-полем. Последним свидетельством сохранения традиций Древнего Рима и признания преемственности между Римской империей и Византией стала колонна визант. имп. *Фоки* (602–610), установленная на Форуме в 608 г. по приказу Смарагда, экзарха Равенны (584/5–589, 603–610).

В визант. гос. системе Р. пользовался значительной автономией. В VI в. произошли существенные перемены в составе правящих сил. Старая сенаторская аристократия сошла со сцены: мн. родовитые семьи эмигрировали в Византию либо пресеклись. Сенат формально был восстановлен, но окончательно утратил свое значение. Его члены назначались и подчинялись администрации визант. Равеннского Экзархата. Исчез пост городского префекта, управлял Р. теперь префект претория Италии, а затем дукс Р., формально подчиненный экзарху в Равенне. На смену сенаторам пришли семьи военных командующих различного происхождения, возглавлявших городское ополчение (милицию), служивших в визант. армии в Италии, на Сицилии или в Сев. Африке, тесно связанных с Римской Церковью. Эти новые лидеры городской общины постепенно обзаводились земельными владениями, домами и укрепленными резиденциями в Р. и его окрестностях; их жизненные и политические интересы постепенно переориентировались с Византии на Р. и Италию. Одновременно в городской жизни продолжало расти значение Церкви. Во 2-й пол. VI в. Римская курия выполняла ряд функций городской администрации. Усилиями Римских пап собирались средства на проведение ремонтных работ общественно-значимых зданий и оборонительных сооружений, хлебными раздачами поддерживались городские бедняки.

В кон. VI–VII в. в Р. продолжалось церковное строительство. При папе Григории I Великом была перестроена базилика Сан-Паоло-фуори-ле-Мура; возведены церкви Санта-Мария-ин-Арачели на Капитолии, Санта-Бальбина рядом с термами Каракаллы, Сан-Джорджо-ин-Велабро (перестроена во 2-й пол. VII в.). В это же время из-за нехватки средств и мастеров власти города и Римская курия все активнее приспосабливали под нужды христиан античные храмовые и гражданские постройки. В 70–80-х гг. VI в. караульное помещение дворца наместника у подножия Палатина было перестроено в ц. *Санта-Мария-Антиква*. Храм Антонина и Фаустины на Форуме (II в.) был переоборудован под ц. Сан-Лоренцо-ин-Миранда, термы Нерона – под ц. Сант-Аполлинаре. В самом начале своего понтификата папа Римский *Бонифаций IV* (608–615) освятил Пантеон (II в.) как ц. Санта-Мария-ад-Мартирес.

В VII в. население Р., по-видимому, увеличилось до ок. 90 тыс. чел. Строительство велось лишь в очень ограниченном объеме. В 625 г. на Форуме папой Римским *Гонорием I* (625–638) была построена ц. Санти-Лука-э-Мартина. Нек-рые большие базилики эпохи имп. Константина Великого были заменены более компактными сооружениями, напр. церквами Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура (при папе *Пелагии II* (579–590)) и Санта-Аньезе-фуори-ле-Мура (при папе Гонории I).

В сер.— 2-й пол. VII в. Р. переживал новую волну усиления визант. контроля. Византия, попавшая под влияние *монофелитства*, жестко реагировала на попытки Римской Церкви осудить ересь и воспрепятствовать ее распространению. В 653 г. папа Римский исп. *Мартин I* (649–655) был вывезен из Р. в К-поль, осужден и умер в ссылке в Херсонесе (Крым). Однако по мере ухудшения ситуации в Византии в связи с экспансией арабов-мусульман в Азии и в Египте в более спокойную Италию и в Р. бежало большое число визант. граждан различного звания. Наиболее высокопоставленным «беженцем» оказался визант. имп. *Констант II Погонат* (641–668), к-рый торжественно посетил Р. в июле 663 г. и был встречен папой Римским *Виталианом* (657–672). Поездка имп. Константа II в Р. обернулась для города конфискацией различных церковных и др. ценностей. Остро нуждавшийся в средствах визант. император приказал забирать из храмов драгоценную утварь и снимать медные крыши со зданий. В сер. VII в. в Р. нек-рое время находился прп. *Максим Исповедник* (580–662). В течение ок. 100 лет Римскую Церковь возглавляли папы, многие из к-рых также были выходцами с Востока, греками и сирийцами,— от *Теодора I* (642–649) до *Захарии* (741–752). Ок. 645 г. группа монахов из палестинской лавры Мар-Саба основала монастырь прп. Саввы Освященного (ц. Сан-Саба).

Длительные периоды церковных разногласий (схизма в 558–698 между Р. и *Аквилеей* из-за эдикта «О Трех главах» имп. Юстиниана; монофе-

литский раскол в 638–680) наряду со слабой вовлеченностью правящих кругов Р. в события на Востоке постепенно подрывали политическое единство Р. и Византии. Окончательный разрыв был спровоцирован затяжным политическим кризисом в Византии на рубеже VII и VIII вв., который сопровождался попытками религ. реформ, а в 20-х гг. VIII в. привел визант. власти к провозглашению *иконоборчества*. В 727 г. папа Римский *Григорий II* (715–731) отказался поддерживать ересь, что означало не только защиту правосл. вероучения, но и открытый мятеж против Византии. Византийцы попытались навязать свою волю силой, но отправленное из Равенны на Р. войско экзарха Павла было остановлено лангобардами из Тусции и Беневента. В 728 г. Р. был взят др. визант. войском, под командованием Евтихия. Тем не менее в 731 г. Римский Собор во главе с папой *Григорием III* (731–741) объявил о разрыве с охваченной иконоборчеством К-польской Церковью. Сил для подчинения Р. у византийцев уже не оказалось. В 751 г., после взятия Равенны лангобардами, потерпела крах уже сама система визант. Равеннского Экзархата, и влияние Византии по всей Италии резко сократилось. С 30-х гг. VIII в. власти Р., папы Римские Григорий III, Захария, *Стефан II (III)* (752–757) и их преемники, переориентировались в поисках поддержки на союз с Франкским королевством. Однако власти Р. никогда официально не объявляли о «выходе из состава империи»; некая потенциальная политическая и церковная связь Р. с К-полем сохранялась еще долгое время. Документы Римской курии до 772 г. датировались по годам правления визант. императоров; визант. монеты чеканились в Р. до 776 или 781 г. Разрыв связей с Византией привел к снижению значения военной элиты Р. в пользу еще большего влияния Римской Церкви.

И. Н. Попов

2-я пол. VIII–IX в. Каролингская эпоха. Сложно установить момент возникновения Папского гос-ва с центром в Р., процесс его оформления был постепенным. К кон. VII в., несмотря на существенные внутриитальянские противоречия, Римские папы возглавили борьбу итал. элит за автономию от правительства в К-поле, что привело к фактическому прекращению визант. власти в Центр. и Сев. Италии к сер. VIII в. Благодаря союзу с франками против лангобардов, угрожавших Р., папы Римские Захария и Стефан II (III) смогли создать в Центр. Италии самостоятельное гос-во — Патримоний св. Петра (подробнее см. ст. *Папская область*).

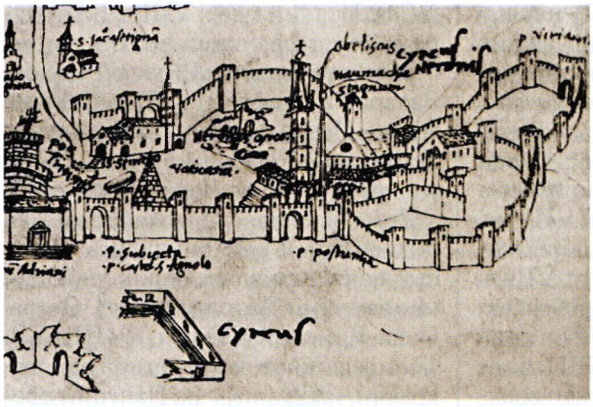
Рим. военная аристократия, на поддержку к-рой опирались папы, была активно вовлечена в управление землями Патримония св. Петра. Папа Римский Стефан II (III) был 1-м представителем местной аристократии, избранным на Папский престол в VIII в. Он попытался создать подобие наследственного правления. Преемником на Папском престоле был избран его брат св. *Павел I* (757–767), после смерти к-рого в Р. развернулась ожесточенная борьба между «военной» и «клерикальной» партиями (см. в ст. *Константин*, антипапа). Стремясь избежать впредь подобного противостояния, папа *Стефан III (IV)* (768–772) предпринял попытку упорядочить процедуру выборов. По решению созванного в его понтификат Латеранского Собора (769) коллегия выборщиков была ограничена представителями высшего рим. духовенства, а кандидат в понтифики до своего избрания на Папский престол должен был пройти все ступени церковной иерархии. Однако рим. клир и светская земельная аристократия постепенно ассимилировались, в т. ч. через браки. В длительный понтификат *Адриана I* (772–795), представителя одного из знатных семейств Р., рим. нобили назначались на различные посты в Римской курии. В 774 г., во время 2-го итал. похода франк. кор. *Карла Великого* (768–814, единолично с 771, император с 800), папа Адриан I принял его в Р. и даровал титул рим. патриция. Получив от Карла Великого гарантии земельных приобретений Патримония св. Петра, в 781 г. папа Адриан I помазал на царство его сыновей: Карломана (как короля Италии) и *Людовика Благочестивого* (как короля Аквитании). Будучи проводником франк. политики в Италии, понтифик тем не менее стремился достичь религ. единства с Византией и послал легатов на *Вселенский VII Собор* (II Никейский; 787), осудивший иконоборчество.

В понтификат *Льва III* (795–816) усилилось франк. влияние на Папский престол. Уже во время интронизации Лев III признал кор. Карла Великого сюзереном и присягнул ему в верности вместе с населением Р. Недовольство действиями нового папы со стороны рим. аристократических семейств привело в 799 г. к заговору во главе с Пасхалием, племянником папы Адриана I и примицерием нотариев папской курии. Папа Лев III был атакован толпой во время процессии у ц. Сан-Сильвестро-ин-Капите, схвачен и изуродован. Освободившись, он бежал к кор. Карлу Великому в Падерборн. Поскольку противники папы обвиняли Льва III в клятвопреступлении и прелюбодеянии, франк. король согласился выступить арбитром, велел папе вернуться в Р., затем сам прибыл в город. 1 дек. 800 г. в базилике св. Петра в присутствии Карла Великого и рим. знати Лев III очистился от обвинений, принеся клятву (формально — по собственной воле, а не по принуждению суда). На Рождество 800 г. папа Римский провел имп. коронацию Карла Великого. Несмотря на важность этой церемонии впосл., на тот момент она не внесла значительных изменений в отношения между Франкской державой и Папским престолом.

В 815 г. против Льва III в Р. возник новый заговор. Он был раскрыт, участники казнены, но в окрестностях города беспорядки продолжались до смерти Льва III. Следующий папа, *Стефан IV (V)* (816–817), представитель знатного рим. рода, заключил с имп. Людовиком Благочестивым соглашение, подтвержденное в 817 г. папой Римским св. *Пасхалием I* (817–824), т. н. Pactum Hludovicianum (см. в ст. *Папская область*). Сын Людовика Благочестивого, король Баварии Лотарь I (814–817, император в 817–855, правил самостоятельно с 840), изъял из-под папской юрисдикции крупное аббатство Фарфа, что привело к вооруженному выступлению против франк. господства, возглавленному высокими сановниками папского двора. Однако восстание было подавлено внутренними силами, а предводителей, бывш. папского легата Феодора и его зятя Льва, ослепили и обезглавили. Подозревая причастность папы Пасхалия I к заговору, имп. Людовик Благочестивый отправил для расследования дела комиссию. Пасхалий I отказался подчиниться ей, однако очистился от обвинения, принеся клятву перед Собором. При папе *Евгении II* (824–827) франкские императоры Людовик Благочестивый

и Лотарь I издали совместный документ, регулировавший отношения между Папским престолом и франк. правителями,— «Римскую конституцию» (Constitutio Romana). В нем более ясно было выражено зависимое положение Папского престола: после избрания, но до посвящения папы Римские должны были приносить клятву верности франк. императору, а римляне — папе; папскому и императорскому посланникам надлежало совместно заседать в Р., выслушивать жалобы и принимать апелляции. В IX в. папы обыкновенно соблюдали условия «Римской конституции». В понтификат *Григория IV* (827–844) влияние франк. правителей на Р. начало ослабевать из-за конфликтов между имп. Людовиком Благочестивым и его сыновьями. При избрании Григория IV по настоянию франк. посланников церемония интронизации была отложена: посланники напомнили, что по условиям «Римской конституции» для этого требовалось согласие императора. Но впосл. понтифик начал вести себя более независимо. Так, он критиковал передел империи Людовиком Благочестивым в пользу новорожденного сына, буд. короля зап. франков *Карла Лысого* (840–877, император с 875). В сер.— 2-й пол. IX в. усилилась борьба между партиями внутри рим. знати и папской администрацией. Часть аристократии видела опору во франк. императорах, другая — напротив, стремилась к независимости Папского престола. Папа Римский *Сергий II* (844–847) был избран и возведен на Папский престол без ведома франк. императора, что привело к вооруженному вмешательству имп. Лотаря I, указавшего на нарушение условий «Римской конституции». Посланное императором войско заняло Латеранский дворец, однако папе и Лотарю I удалось достигнуть компромисса.

Ко времени понтификата Сергия II относятся первые нападения на Р. арабов (сарацинов) из Юж. Италии. В 846 г. они разорили пригородные базилики св. Петра и св. Павла. Для защиты от арабов папа Римский *Лев IV* (847–855) при финансовой поддержке имп. Лотаря I распорядился укрепить и восстановить городские стены Аврелиана. Тогда же были построены новые укрепления на правом берегу р. Тибр для защиты базилики св. Петра и прилегавших кварталов (т. н. civitas Leonina — «город Льва»). Была организована лига городов Центральной и Южной Италии (Неаполь, Амальфи, Гаэта, Сорренто), их силами удалось нанести ощутимое поражение араб. флоту в морской битве при Остии (849). При папе *Иоанне VIII* (872–882) в юж. предместье Р. началось строительство укреплений вокруг базилики св. Павла, защищавших город со стороны Остийской дороги. В честь папы они получили греч. название Иоаннополь.



Стены «города Льва». Рис. А. Строцци 1474 г. по оригиналу 1450 г.

Отношения с императорами из рода Каролингов во 2-й пол. IX в. продолжали оставаться напряженными. Папа Римский *Бенедикт III* (855–858) послал извещение о своем избрании имп. Людовику II (850–875, правил самостоятельно с 855), к-рое, однако, было перехвачено сторонниками побежденного кандидата, антипапы *Анастасия Библиотекаря* (авг.— сент. 855). Папа св. *Николай I* (858–867) активно противостоял «имперской» партии. На Римском Соборе 861 г. он восстановил декрет 769 г. о порядке избрания папы Римского, вновь исключив мирян из числа выборщиков. Усилия Николая I по укреплению папской власти и росту внешнего влияния Папского престола продолжили его преемники, папы *Адриан II* (867–872) и Иоанн VIII. Ослабление власти Каролингов позволило папе Иоанну VIII выступать в роли арбитра в политических конфликтах в Италии, а также определять, кто из Каролингов получит имп. титул. После пресечения итал. ветви Каролингов со смертью имп. Людовика II (875) папа поддержал притязания кор. Карла Лысого, а затем его наследников. На встрече с папскими легатами (июль 876) Карл Лысый признал, что получил имп. титул по воле понтифика. Эти действия папы Римского Иоанна VIII привели к его конфликту со сторонниками восточнофранк. ветви. В 878 г. Р. захватил и разграбил маркгр. Ламберт Сполетский (ок. 830–880), поддерживавший имперские притязания Карломана, король Баварии (865–880, правил самостоятельно с 876, король Италии с 877). Папа Римский бежал из города, а впосл. согласился провести имп. коронацию младшего брата Карломана, Карла III Толстого (881). Однако имп. титул к тому времени уже не давал реальной власти. Перед Папским престолом стоял ряд насущных проблем: борьба группировок знати внутри Р., больше не сдерживаемая внешними ограничениями франк. правителей, необходимость организовать отпор сарацинским набегам. После смерти папы Иоанна VIII в Р. началась эпоха постоянных конфликтов аристократических семейств, стремившихся занять господствующее положение в Латеранском дворце.

Экономика Р. в VIII–IX вв. пережила значительные структурные изменения. Из-за арабских завоеваний сильно сократилась торговля Р. с Вост. Средиземноморьем и Африкой. При этом город, нуждавшийся в продовольствии (пшеница, вино, оливковое масло), вынужден был в большей степени ориентироваться на поставки с Сицилии (Римская Церковь имела на Сицилии крупные земельные владения) и на собственное производство (*Sagui L., Ricci M., Romei D.* Nuovi dati ceramologici per la storia economica di Roma tra VII e VIII secolo // La céramique médiévale en Méditerranée / Éd. G. Demians d'Archimbaud. Aix-en-Provence, 1997. P. 35–48). С 30-х гг. VIII в. экономические связи с Сицилией ослабли из-за конфискации на острове всех владений Римской Церкви, проведенной по приказу визант. императора-иконоборца *Льва III Исавра* (717–741). Разрыв торговых связей привел к тому, что Р. начал испытывать недостаток в драгоценных металлах, к-рый только отчасти компенсировался новыми источниками: дарами, приносимыми паломниками из западноевроп. королевств. Это в свою очередь повлекло за собой

порчу монеты и фактическое прекращение чеканки золотого солида к 50-м гг. VIII в. (*Rovelli A.* Monetary Circulation in Byzantine and Carolingian Rome: A Reconsideration in the Light of Recent Archaeological Data // Early Medieval Rome. 2000. P. 85–99). Прекращение экономических связей и недостаток монеты стимулировали переход к натуральному хозяйству. К сер. VIII в. денежные раздачи рим. духовенству со стороны понтификов сменились земельными пожалованиями. Тогда же по инициативе папы Захарии были созданы domuscultae — крупные земельные владения Римской Церкви, организованные в хозяйственные комплексы для нужд тех или иных церковных структур, папского двора и поддержания бедных. Их продукцию составляли пшеница, вино, бобы, овощи, свиньи. Это была целенаправленная попытка решить вопрос обеспечения города продовольствием в изменившихся экономических условиях. В посл. четв. VIII в., в понтификаты Адриана I и Льва III, экономика в Р. получила новый импульс, связанный с активной политикой Римских пап и утверждением их светского господства на значительных территориях Центр. Италии. Союз с франками и гарантии неприкосновенности земельных владений обеспечили Р. стабильность и новые источники доходов: налоги, торговые пошлины, судебные штрафы и монетную регалию. Это позволило понтификам развернуть активное городское строительство, привлекло в город значительное количество квалифицированных ремесленников. При папе Адриане I началась активная чеканка серебряной монеты по каролингскому образцу. Однако основные потребности населения продолжали, по-видимому, удовлетворяться натуральным хозяйством. Считается, что экономический подъем привел к демографическому росту, однако оценить численность населения Р. не представляется возможным. Тем не менее к этому времени относится возникновение новых кварталов, где селились иммигранты. Вероятно, увеличивалось и автохтонное население, как можно видеть по возникновению новых городских приходов и застройке области Форума жилыми зданиями (*Santangeli Valenzani R.* Residential Building in Early Medieval Rome // Ibid. P. 101–112).

Со 2-й пол. VIII в. строительство публичных церковных и светских зданий велось в значительных масштабах. Если за период от понтификата свт. Григория I Великого (590–604) до понтификата св. Павла I (757–767) в Liber Pontificalis упоминалось по крайней мере о 25 постройках и перестройках зданий, проведенных папами Римскими, то за период от понтификата Адриана I (772–795) до понтификата Иоанна VIII (872–882), по свидетельствам того же источника, было проведено более 180 строительных работ. В жизнеописании папы Римского Льва III упоминаются дары, к-рые он преподнес всем рим. церквам, мон-рям и часовням, их число составляло 117 (LP. T. 2. P. 1–30). В Liber Pontificalis упоминается о проведенной по распоряжению папы Римского Адриана I реставрации 4 еще действовавших акведуков (Аква-Клавдия, Аква-Иовия, Аква-Траяна, Аква-Вирго); ремонт отдельных акведуков велся и его преемниками Григорием IV, Сергием II и св. Николаем I. При Адриане I и Льве III был значительно расширен Латеранский дворец, служивший папской резиденцией.

Несмотря на сравнительное изобилие информации, представленной в т. н. Айнзидельнском итинерарии, к-рый был составлен для паломников во 2-й пол. VIII или в 1-й пол. IX в. (см. в ст. *Итинерарий*), исследователи могут представить лишь приблизительную картину освоения городского пространства и распределения населения в Р. Прямым указанием на рост числа римских жителей служит основание 18 новых диаконий в кон. VIII в. Не подвергается сомнению плотная заселенность Форума, где насчитывалось 15 церквей и капелл, и небольшой территории между Тибром, Квириналом и Капитолием, где в IX в. возникло более 20 церквей и мон-рей. Однако окраины города (Квиринал, Эсквилин, Целий, Авентин) до X–XI вв. были заселены неплотно. Во 2-й пол. VIII — 1-й пол. IX в. активно развивались окрестности Ватикана, где возникли кварталы паломников (буд. р-н Борго). После строительства стены Льва IV Ватикан стал новым религиозным и политическим центром Р. Строительная деятельность Римских понтификов не ограничивалась только городом. Так, папа Римский Григорий IV для защиты от сарацин выстроил укрепления в Остии, названные Григориополь (LP. T. 2. P. 82).

В сфере городского управления прекративший существование к кон. VI — нач. VII в. рим. сенат сменило визант. военное командование Римского дуката. Его представители получили крупные земельные владения. Потеряла значение ранее главная городская магистратура в лице префекта Р., о к-ром в источниках между 599 и 965 гг. упоминается лишь единожды. К сер. VIII в. военной и гражданской властью в Римском дукате обладал дукс. Отделенность от проч. визант. территорий и необходимость быстро реагировать на политические кризисы усиливали связь между дуксом и папой Римским. В результате конфликта с визант. императорами-иконоборцами Римский дукат приобрел фактическую самостоятельность при папах Григории III и Захарии. Так, во время конфликта с лангобардами папа Захария назначил дукса Стефана руководить обороной города. В это время формулируется представление о жителях Р. как об «особом народе» (peculiaris populus), находящемся под покровительством ап. Петра и Римской Церкви.

Постепенно возникавшие светские права пап Римских обрели более ясные очертания во 2-й пол. VIII в., после утраты Византией владений в Сев. Италии. Папа Римский окончательно сменил дукса как светский правитель всего бывш. дуката, как глава Respublica Romanorum. Будучи также и христ. пастырем, папа мог опираться на чиновничий аппарат курии (т. н. iudices de clero — букв. «судьи из клириков»). Наиболее важной была должность примицерия нотариев (primicerius notariorum), заведовавшего папской канцелярией; ему поручались наиболее деликатные задания. Примицерию помогал секундикирий (secundicirius notariorum). Б-ка изначально находилась в ведении примицерия нотариев, однако в VIII в. возникла отдельная должность библиотекаря (bibliothecarius). Особую роль в управлении Патримонием св. Петра играл папский двор. Его возглавлял майордом (vicedominus, должность известна с 544/5), руководивший штатом придворных чиновников. Наиболее значимыми чиновниками папской курии были 7 «дворцовых судей» (judices palatini). К их числу принадлежал аркарий (arcarius), заведовавший папскими

финансами (впервые упоминается в 559). К его ведению относилась казна (arca), вероятно ранее бывшая древней общинной кассой, в к-рую поступали сборы в пользу Римской Церкви (*Потехина.* 2018. С. 42). Должность сакеллария (sacellarius), тоже принадлежавшего к «дворцовым судьям», была заимствована из придворного обихода Византийской империи. Сакелларий санкционировал денежные расходы на нужды понтификов. Впервые об этой должности папского двора упоминается в кон. VII в., когда ее занимал римлянин Григорий (впосл. папа Римский Григорий II). Третьим финансовым чиновником был вестарарий (vestararius). Он заведовал папской ризницей (vestiarium) и контролировал основные расходы понтифика. Эта должность, тоже происходящая из светского придворного обихода, впервые упоминается в 772 г. (Там же. С. 46). К кон. IX в. вестарарий контролировал множество функций. Он участвовал вместе с др. дворцовыми чинами в судебной деятельности (813) и выполнял дипломатические миссии (875). Вероятно, за вестарарием были закреплены и различные хозяйственные функции, связанные с поддержанием определенных церквей. Немалое значение при папском дворе имели должности протоскриниария (protoscriniarius), возглавлявшего архив (scrinium), 1-го дефенсора (primus defensor), защищавшего интересы Римской Церкви в судебном порядке, и номенкулатора (nomenculator), к-рому была поручена защита вдов и сирот. Церковная аристократия с сер. VIII в. именовала себя «церковными вельможами» (proceres Ecclesiae).

Об организации рим. войска в VIII–IX вв. известно мало. Пост рим. дукса (dux) как начальника войска сохранялся до 778–781 гг. Во главе гарнизона стоял военачальник (superista), а сам город был разбит на 12 или 14 военных округов (scholae). С сер. VIII в. вновь вошел в употребление термин «сенат», а светская военная аристократия начала именовать себя «сенаторами» (nobiles senatores), «вельможами» или «судьями войска» (optimates, judices de militia). Т. о., установление светской власти пап сопровождалось «возрождением сената». Речь, однако, не шла о континуитете учреждений. Новый сенат представлял собой сословную группу военной знати, к-рая получила больше власти в управлении Патримонием, взаимодействуя и конфликтуя с церковной бюрократией.

Центром церковной организации города оставался папа Римский. Почти все понтифики в этот период были римлянами. Начиная со Стефана II (III) нет свидетельств об избрании на Папский престол лиц незнатного происхождения. Это составляет известный контраст с предшествующей эпохой «греческих пап». В Liber Pontificalis представлены подробные описания предшествующего служения Римских пап. Как правило, к церковным должностям они восходили через певч. училище (schola cantorum), исполняя затем как административные, так и пастырские должности в течение мн. лет. Так, папа Сергий II, возглавлявший Римскую кафедру в 844 г., поступил в schola cantorum в понтификат Льва III (не позднее 816) и имел как минимум 28-летний опыт в служении на различных церковных должностях. Выборы папы Римского происходили, как правило, в Латеранском дворце. К выборам допускались «духовенство и народ», хотя невозможно с точностью сказать, какую именно группу выборщиков это означало на практике. Папы предпринимали безуспешные попытки ограничить участие светских лиц (напр., декрет 769 г.) в выборах. Несмотря на старание пап и каролингских монархов упорядочить процедуру выборов понтифика, в течение IX в. она часто сопровождалась насилием и беспорядками.

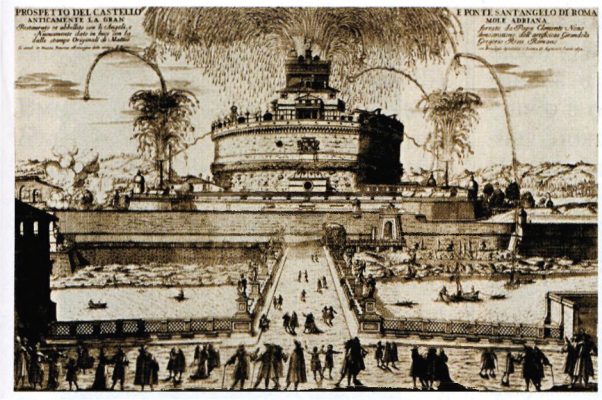
Пастырские обязанности папы заключались в совершении богослужений в установленных местах города в течение литургического года. К VIII в. в этот список входили 5 крупнейших базилик (Латеранской, Сан-Пьетро, Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, Санта-Мария-Маджоре, Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура) и 28 титульных церквей. В каждой титульной церкви насчитывалось неск. пресвитеров, один из которых считался первенствующим (presbyter prior). 28 «первенствующих пресвитеров» были кардиналами Римской Церкви. В их обязанности входила служба в пригородных базиликах, не имевших собственного клира. К каждой базилике были приписаны 7 пресвитеров, они совершали там ежедневную литургию. В Латеранской базилике, кафедральном соборе Р., ежедневную литургию поочередно совершали 7 субурбикарных епископов. При каждой из базилик действовал мон-рь, монахи следили за непрерывным совершением в базилике служб суточного круга. Папы постоянно служили «стациональные литургии» в различных церквах города, видимым образом демонстрируя свое главенство и центральную роль в общине. Р. по-прежнему был разделен на 7 церковных регионов, управляемых диаконами-регионариями (diaconi-regionarii). Они имели подчиненный штат субдиаконов и аколитов. Главой их коллегии был архидиакон (это была одна из наиболее значимых должностей в церковной администрации). В Римской Кампании и Центр. Италии Церковь имела обширные земельные владения, отданные в аренду или организованные (как правило, в окрестностях Р.) в domuscultae. Поступающее продовольствие раздавали населению в рамках диаконий, заменивших древнерим. систему анноны.

В целом Римская Церковь сохраняла адм. континуитет с предыдущими эпохами и не претерпела значительных изменений под влиянием Каролингов.

И. И. Аникьев

X — 1-я пол. XI в. В X — нач. XI в. контроль над Р. и Папским престолом удерживали либо местные знатные семейства, либо императоры из герм. Саксонской династии (династии Оттонов). В 1-й пол. X в. наиболее влиятельным был патрицианский род Феофилактов. Представителю этого семейства, графу Тускуланскому Феофилакту I († ок. 925), военачальнику и вестарарию, титуловавшемуся также «сенатором римлян» (senator Romanorum) и «славнейшим дуксом» (gloriosissimus dux), удалось получить большую власть. Его главным успехом стала победа над арабами в битве у горы Гарильяно (см. в ст. *Иоанн X*). Супруга Феофилакта, Феодора Старшая († после 916), а также их дочери *Марозия* (ок. 892 — между 932 и 937) и Феодора Младшая († ок. 950) тоже обладали значительным влиянием, что дало основание стороннику Оттонов историографу *Лиутпранду Кремонскому* (ок. 920 — 972/3) впосл. охарактеризовать 1-ю пол. X в. в истории Р. и Римской Церкви как время «тирании блудниц» и «порнократии».

По свидетельству Лиутпранда Кремонского и некоторых др. авторов,



Вид на замок Св. ангела. Гравюра. 1692–1702 гг.
Фото: metmuseum.org

это время стало одной из наиболее мрачных страниц в истории папства: представительницы рода Феофилактов добивались возведения на Папский престол своих ставленников (любовников, сыновей), организовывали заговоры. Марозия трижды была замужем за могущественными представителями итал. знати: маркграфом Камерино и Сполето Альбериком I († после 917), маркграфом Тосканы Гвидо († 928/9), королем Италии Гуго Арльским (926–945). Ее сын от 1-го брака, Альберик II, фактически был властителем Рима в 932–954 гг. Во 2-й пол. X — нач. XI в. походы в Рим предпринимали представители Саксонской династии. В 961 г. *Оттон I*, король Восточнофранкского королевства (936–973) и Италии (с 951), использовал в качестве предлога для военной экспедиции призыв папы Римского *Иоанна XII* (955–964) защитить его от притеснений со стороны короля Италии Беренгара II (950–964, правил как вассал кор. Оттона I). 2 февр. 962 г. папа короновал Оттона I имп. венцом в рим. базилике св. Петра (там же проходили и последующие имп. коронации представителей этой династии), однако вскоре понтифик перешел на сторону противников герм. государя. После этого развернулась продолжительная борьба за Папский престол, в которой оппозиционная императору часть рим. знати поддержала папу Иоанна XII, а затем папу *Бенедикта V* (май—июнь 964), а имп. Оттон I — папу *Льва VIII* (963–965) и, уже находясь на герм. землях, папу Римского *Иоанна XIII* (965–972). Папа Иоанн XIII в начале понтификата был заточен врагами в замок Св. ангела, а затем выслан в Кампанию. Оттуда понтифику удалось бежать и обратиться за помощью к императору, к-рый под предлогом защиты Папского престола предпринял очередной итал. поход (966–972). Папа торжественно вернулся в Р., мятежники были сурово наказаны, а имп. Оттон I добился коронации в Р. своего сына *Оттона II* как императора-соправителя (25 дек. 967). 14 апр. 972 г. в Р. был заключен брак имп. Оттона II с Феофано († 991), племянницей визант. имп. *Иоанна I Цимисхия* (969–976), к-рая тоже была коронована рим. императрицей.

После смерти имп. Оттона I в 973 г. в Р. поднялась волна антиимперских выступлений местной знати. Особенно сильны были позиции рода Кресценциев, к-рые опирались в т. ч. на поддержку Византии, желавшей через них вернуть контроль над Р. Кресценции неоднократно свергали пап Римских, угодных герм. императорам (*Бенедикта VI* (973–974), *Иоанна XIV* (983–984), *Иоанна XV* (985–996), *Григория V* (996–999)); свергнутых понтификов либо убивали, либо заточали в замке Св. ангела, либо изгоняли из Р. Папский престол с помощью Кресценциев занимали антипапы *Бонифаций VII* (974, 984–985), а затем *Иоанн XVI* (997–998), пользовавшиеся поддержкой Византии. После таких выступлений герм. государи организовывали походы в Р. лично или с помощью лояльных представителей итал. знати и на нек-рое время восстанавливали контроль, добивались возвращения угодных себе пап или ставили новых. В 983 г. имп. Оттон II, намеревавшийся отправиться из Р. в военную кампанию на юг Италии, скоропостижно скончался от малярии и был погребен в Р., в базилике св. Петра. В 989–990 гг. имп. Феофано, будучи регентшей при малолетнем сыне кор. *Оттоне III* (983–1002), побывала в Италии. Поводом для этой поездки стало посещение могилы мужа, а целью — восстановление влияния рода Оттонов на Апеннинском п-ове.

Позиции Кресценциев в Р. оставались прочными до тех пор, пока кор. Оттон III, уже правивший самостоятельно, в 996 г. не прибыл в город лично, чтобы изгнать главу этого рода Кресценция II († 998). После этого Оттон III возвел на Папский престол своего родственника (папа Римский *Григорий V* (996–999)). Новый понтифик провел имп. коронацию Оттона III. После отъезда имп. Оттона III Кресценций II поднял мятеж и попытался поставить папой Римским грека Иоанна Филагата (см. *Иоанн XVI*, антипапа), к-рый прежде был наставником императора. В 998 г. имп. Оттон III вернулся в Р. По его приказу антипапа был искалечен и выслан из Р., Кресценций II казнен.

Сторонников Кресценциев отстранили от власти в Р., имп. Оттон III, считавший себя законным наследником западной и восточной имперской традиции, избрал Р. главной резиденцией. На его печати-булле впервые появилась формула «обновление Римской империи» (renovatio imperii Romanorum), по нек-рым свидетельствам, дворец императора располагался непосредственно на Палатине, а «древнеримские обычаи», как их понимал Оттон III, стали господствовать в придворном церемониале. В 999 г. император возвел на Папский престол своего наставника и друга, ученого Герберта Орийакского под именем *Сильвестр II* (999–1003). Вероятно, имя нового понтифика было выбрано в честь еп. Римского св. *Сильвестра* (314–335), современника рим. (византийского) имп. Константина Великого, с которым стремился себя ассоциировать имп. Оттон III.

Политика имп. Оттона III вызвала сильное недовольство местного населения. В 1001 г. антиимп. мятежи начались сначала в Тиволи, затем в Р. Император и папа Римский бежали из города, в дальнейшем Оттон III так и не сумел вновь завоевать Р. В нач. 1002 г. он скоропостижно скончался в замке Патерно на горе Соракт (ныне Соратто) между Р. и Витербо, тело было отправлено для погребения в герм. земли, причем по пути следования траурной процессии итальянцы совершали нападения на тех, кто сопровождали останки ненавистного им государя.

Кресценциям на некоторое время удалось восстановить влияние в Р. Папский престол занимали их ставленники: папы Римские *Иоанн XVII* (1003), *Иоанн XVIII* (1003–1009), *Сергий IV* (1009–1012). Новый герм. кор. *Генрих II* (1002–1024) поначалу вел в отношении Р. более осторожную политику, чем имп. Оттон III. В римские дела кор. Генрих II вмешался лишь в связи с конфликтом между

очередным претендентом на Папский престол, выдвинутым Кресценциями — антипапой *Григорием VI* (1012) и папой Римским *Бенедиктом VIII* (1012–1024), происходившим из рода Феофилактов. Поддержав Бенедикта VIII, кор. Генрих II направился в Р., где 14 февр. 1014 г. папа совершил имп. коронацию Генриха II и его супруги, католич. св. *Кунигунды*. Мятеж, к-рый после этого попытались поднять Кресценции, был подавлен. Имп. Генрих II побывал в Р. во время 3-го похода в Италию (1021–1022), постаравшись путем переговоров урегулировать отношения с рим. знатью. Однако больше времени этот император стремился проводить в герм. владениях. Влияние Кресценциев в Р., ослабевшее из-за нового возвышения Феофилактов, теперь лояльных императору, еще более подрывалось конфликтом, к-рый возник между 2 ветвями их рода — Стефаниатами и Октавианами. К 1024 г., когда ушли из жизни и папа Римский Бенедикт VIII, и имп. Генрих II, последний монарх из рода Оттонов, ситуация в Р. вновь зависела от хрупкого баланса сил между группировками местной знати.

Численность населения Р. в X — 1-й пол. XI в. существенно не менялась (по разным оценкам, она составляла от 20 до 35 тыс. чел.). В пределах городских Аврелиановых стен по-прежнему значительную территорию занимали необитаемые пустоши, пашни, пастбища, виноградники, огороды. Городская жизнь сохранялась в нескольких изолированных друг от друга зонах. Знатные семейства возводили укрепленные резиденции внутри города, часто ими служили античные сооружения. Так, стратегически важным замком Св. ангела в 1-й пол. X в. владели Феофилакты, а во 2-й пол.— Кресценции. Церкви, строившиеся в X в., обычно принадлежали к.-л. знатному роду или монастырям. Большинство из церквей до наст. времени не сохранились или были сильно перестроены в последующие столетия. Вероятнее всего, к данному периоду относится строительство храмов св. Феодора у Порта-Маджоре, св. Кириака на Виа-Лата (ныне Виа-дель-Корсо), Спасителя в Термах и др. В понтификат папы Римского *Сергия III* (904–911) были завершены работы по восстановлению Латеранской базилики, пострадавшей от обрушения в 896 г. Характерная особенность периода — активное развитие действующих мон-рей и основание новых обителей, что в значительной мере было связано с общеевроп. подъемом монастырского движения. Так, ок. 939 г. Альберик II даровал св. *Одону* Клюнийскому, деятелю *клюнийской реформы*, свою резиденцию на Авентине, чтобы святой основал там монастырь. Его церковь первоначально была посвящена свт. Василию Великому (ныне ц. Санта-Мария-дель-Приорато).

Мн. рим. мон-ри и церкви в X в. были смешанными греко-латинскими, что связано с интенсивным притоком выходцев из грекоязычной Юж. Италии и др. регионов, подвергавшихся нападениям сарацин. К X в. крупная греч. община существовала на Авентине, по визант. обряду велись богослужения в храмах св. Марии в Козмедине (ныне Санта-Мария-ин-Козмедин) и вмч. Георгия в Велабро (ныне Сан-Джорджо-ин-Велабро). В посл. четв. X в. митр. Сергий, бежавший из Дамаска, был благосклонно принят в Р. папой *Бенедиктом VII* (974–983) и при его поддержке основал на Авентине греко-лат. мон-рь святых Вонифатия и Алексия, став его 1-м настоятелем. В этом мон-ре в 988/9–992/3 гг. пребывал сщмч. *Адальберт* Пражский (983–997), духовный наставник имп. Оттона III. Монаху этой обители Иоанну Канапарию приписывается составление 1-го Жития св. Адальберта. Неоднократно посещал Р. прп. *Нил Младший*, в 1004 г. основавший мон-рь *Гроттаферрата* (к юго-востоку от Р.) на земле, подаренной Григорием I, гр. Тускуланским (сыном Альберика II).

Следы визант. влияния сохранились в интерьере ц. Сан-Себастьяно-аль-Палатино. Она была возведена в кон. X в. на месте языческого храма, построенного рим. имп. Элагабалом (218–222), где, по преданию, претерпел мученичество св. Севастиан. Церковь принадлежала мон-рю, основанному неким Петром Медиком (первоначально храм был посвящен наряду с мч. Севастианом также Пресв. Деве Марии и св. Зотику, о чем свидетельствует надпись). Впосл. церковь значительно перестроили, но в апсиде уцелели фрески X в. На них изображены Христос и Богоматерь в окружении ангелов и святых; изображения схожи по стилю и колористической гамме с визант. храмовой живописью того же времени.

Сщмч. Адальберт Пражский. Фрагмент капители в ц. Сан-Бартоломео-аль-Изола. Кон. X в.
Фото: Sokiljan / Wikimedia Commons

Важным церковным памятником оттоновской эпохи в Р. является церковь, основанная имп. Оттоном III на Тибрском о-ве в память о сщмч. Адальберте, еп. Пражском (Сан-Бартоломео-аль-Изола). Император передал в храм множество реликвий, в т. ч. мощи свт. Павлина Ноланского и ап. Варфоломея. Согласно некоторым источникам, расположение храма выбиралось специально т. о., чтобы имп. Оттон III имел возможность всегда видеть его из дворца на Авентине. В церкви сохранились элементы первоначального декора, в т. ч. части колонн, украшенные фигурами Христа и ап. Варфоломея, сщмч. Адальберта и имп. Оттона III с моделью храма в руке, а также имперских орлов.

А. С. Ануфриева

XI–XIII вв. Расцвет средневекового папства. С 1012 г. в Р. у власти были графы Тускуланские, к-рые возвели на Папский престол последовательно пап Бенедикта VIII, *Иоанна XIX* (1024–1032) и *Бенедикта IX* (1032–1044, март—май 1045, 1047–1048). Представитель новой Салической (Франконской) династии кор. Конрад II (1024–1039), совершивший в 1027 г. поход в Италию и коронованный в Р. как император, на Соборе в Латеране (6 апр. 1027) добился от папы Римского Иоанна XIX решения о подчинении *Градо* патриарху Аквилеи. Однако в дальнейшем имп. Конрад II не вмешивался в события, происходившие в городе. В 1044 г. в Р. вспыхнул мятеж против графов Тускулан-

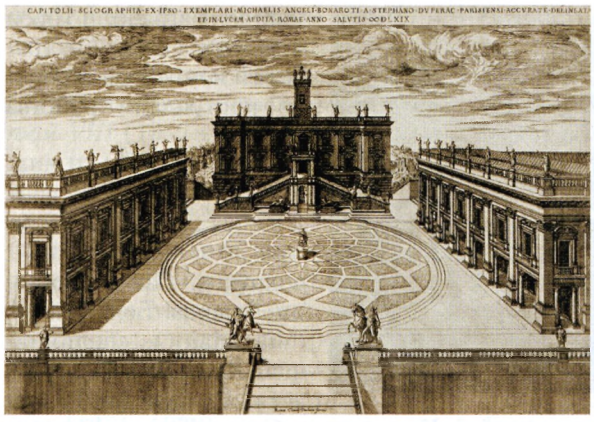
ских. Папа Бенедикт IX бежал из города, на Папский престол был избран *Сильвестр III* (янв.—май 1045). Вмешательство нового герм. кор. *Генриха III* (1028–1056, император с 1046) привело к тому, что на Соборах в Сутри и в Р. (дек. 1046) были низложены и Сильвестр III, и Бенедикт IX, и преемник Бенедикта IX — папа Римский *Григорий VI* (1045–1046). Новым папой стал нем. еп. Суитгер под именем *Климент II* (1046–1047). Понтификат Климента II и его преемников — *Дамаса II* (июль—авг. 1048), *Льва IX* (1049–1054), *Виктора II* (1055–1057) и *Стефана IX (X)* (1057–1058) — называют эпохой «немецких пап». В этот период в Р. возросло влияние сторонников церковной реформы (см. *Григорианская реформа*), началось оформление коллегии кардиналов. Особое значение имел понтификат папы Римского Льва IX, к-рый ввел практику возводить в кардинальское достоинство не только римлян, но и выходцев из др. городов Италии, герм. земель, Лотарингии. После смерти папы Римского Стефана IX(X) весной 1058 г. рим. знать во главе с графами Тускуланскими попыталась вернуть контроль над католич. Церковью, избрав антипапу *Бенедикта X* (1058–1059), но к нач. 1059 г. на Папском престоле утвердился избранный папой в дек. 1058 г. представитель реформаторской партии *Николай II* (1058–1061). Созванный им Латеранский Собор (апр. 1059) принял декрет о новом порядке избрания папы Римского, закреплявший ключевую роль кардиналов-епископов. Это решение было призвано освободить папство от влияния рим. знати, а также герм. правителей.

Успехи реформаторской партии привели к союзу старой рим. аристократии с итальянскими и немецкими епископами, а также с кор. *Генрихом IV* (1054–1105, император с 1084), начавшим с сер. 70-х гг. XI в. длительный конфликт с папами Римскими в связи с вопросом об *инвеституре*. В свою очередь важной опорой реформаторской партии в Р. стали семьи, приобретшие влияние уже в XI в., гл. обр. благодаря торговле и финансовым операциям (прежде всего Пьерлеони, Франджипани и Корси). Такой расклад сил проявился уже в борьбе за Папский престол между ставленником реформаторов папой Римским *Александром II* (1061–1073) и антипапой *Гонорием II* (1061–1064). Основателями рода Пьерлеони считались крещеный еврей Бенедикт и его сын Лев (названный, вероятно, в честь папы Римского Льва IX). На рубеже XI и XII вв. сын Льва, Петр Леонис, носил титул рим. консула и контролировал район между театром Марцелла и ц. Сан-Никола-ин-Карчере, а также Тибрский о-в и мосты через Тибр. Семья Пьерлеони сохраняла большое влияние в Трастевере, где проживала евр. община (в XI в. насчитывала ок. 1 тыс. чел.). Существует предположение, что в родстве с семейством Пьерлеони состояли папа Григорий VI и влиятельный кард. Гильдебранд (в 1073–1085 папа Римский *Григорий VII*). Предком Франджипани был Петр Императора, к-рый присутствовал на Римском Соборе 963 г. (см. в ст. *Иоанн XII*) как представитель «народа» (de plebe). Разбогатев на торговле (в т. ч. солью), Франджипани во 2-й пол. XI–XII в. приобрели обширные владения в Р. (в т. ч. в районе Колизея) и в Лацио, которые держали на условиях аренды от церквей и монастырей, в т. ч. ц. Санта-Мария-Нуова (ныне Санта-Франческа-Романа) (*Wickham*. 2014. P. 223–231).

Колизей.
75–80 гг. по Р. Х.
Фото: В. Е. Сусленков

Конфликт Римских понтификов с кор. Генрихом IV имел тяжелые последствия для города. С 1081 г. герм. король неоднократно осаждал Р., к весне 1084 г. он установил контроль над большей его частью, провел в Латеране интронизацию своего ставленника, антипапы *Климента III* (1080–1100). 31 марта 1084 г. в базилике св. Петра состоялась имп. коронация Генриха IV. Папа Римский Григорий VII оказался заблокирован в замке Св. ангела. В кон. мая в Р. вошли войска Роберта Гвискара, норманнского герцога Апулии, Калабрии и Сицилии (1059–1085), союзника папы Григория VII. Норманны разграбили город и вскоре ушли. От грабежей и пожаров особенно пострадали районы вокруг ц. Сан-Лоренцо-ин-Лючина, Большой ул. (Via Maior), соединявшей Латеран и Колизей, а также базилики Сан-Клементе и Санти-Куатро-Коронати. Борьба за Р. между антипапой Климентом III и преемниками Григория VII — папами Римскими *Виктором III* (1086–1087) и *Урбаном II* (1088–1099) — с переменным успехом продолжалась до 1099 г., что привело к разрушению сложившейся системы городского управления. В нач. XII в. папа *Пасхалий II* (1099–1118) временно утвердился в Р. и принял меры по организации структур *Римской курии*. Но затем конфликт понтифика с частью рим. знати вызвал восстание 1105 г. (см. в ст. *Сильвестр IV*, антипапа). Слабость позиций Пасхалия II позволила герм. кор. Генриху V (1106–1125, император с 1111) занять город в 1111 и 1117 гг. Нарастание противоречий внутри «новой аристократии» Р. проявилось в конфликтах, сопровождавших выборы пап Римских *Геласия II* (1118–1119, см. также в ст. *Григорий VIII*, антипапа) и *Гонория II* (1124–1130).

Наиболее серьезный раскол в Римской курии произошел в 1130 г., когда одна часть кардиналов провозгласила папой кард. Пьетро Пьерлеони (антипапа *Анаклет II* (1130–1138)), а другая — кард. Грегорио Папарески (папа Римский *Иннокентий II* (1130–1143)), на стороне к-рого были Франджипани. Антипапа Анаклет II удерживал контроль над значительной территорией города до конца жизни (1138), однако поддержка, оказанная папе Римскому Иннокентию II представителями т. н. нового монашества (католич. святые *Бернард Клервоский, Норберт* Ксантенский и др.), способствовала тому, что бóльшая часть католического мира признала его законным понтификом. Утвердившись в Р., папа Иннокентий II смог урегулировать отношения с влиятельными рим. семьями и установить прочный контроль над городом. Он продолжил укрепление



Вид на Капитолий. Гравюра Э. Дюперака. 1569 г.
Фото: metmuseum.org

структур Римской курии, стремясь сделать ее высшей судебной инстанцией католич. Церкви. Это обеспечило Р. постоянный приток просителей по различным тяжбам и стало одним из источников финансовых поступлений.

В конце понтификата Иннокентия II часть горожан подняла восстание. Мятежники были недовольны тем, что папа заключил мирный договор с г. Тиволи без согласия римлян, а также вопреки их желанию не стал разрушать городские укрепления Тиволи. Горожане, собравшись на Капитолии, объявили о восстановлении античной Римской республики. Высшей властью был провозглашен сенат, к-рый состоял из членов, выбранных от каждого из 14 районов (rioni) Р. (12 на правом берегу Тибра, Тибрский о-в и Трастевере). Первоначально существовал пост выборного главы сената — патриция. Его занимал Джордано Пьерлеони, младший брат антипапы Анаклета II. Членами сената первоначально были не представители аристократии, а гл. обр. выходцы из незнатных слоев населения (рыцари, торговцы, юристы, ремесленники). Большое влияние на идеологию рим. коммуны оказал проповедник и церковный реформатор *Арнольд Брешианский,* приехавший в Р. ок. 1145 г. Он призывал упразднить светскую власть папы, ликвидировать церковное землевладение, оставив в качестве финансового обеспечения Церкви лишь *десятину* и добровольные пожертвования верующих. Папы *Целестин II* (1143–1144) и *Луций II* (1144–1145) безуспешно боролись с римской коммуной (Луций II, возможно, умер от ран, полученных при штурме Капитолия). В 1145 г. папа *Евгений III* (1145–1153) заключил с рим. коммуной компромиссное соглашение: должность патриция отменялась, папа признавал республику и ограничивал вмешательство в ее дела утверждением сенаторов, к-рые приносили ему присягу. Но уже в следующем году в Р. вспыхнуло антипапское восстание. И папы Римские, и рим. коммуна вели переговоры о союзе с кор. Конрадом III Штауфеном (1138–1152), а затем с его преемником кор. Фридрихом I Барбароссой (1152–1190, император с 1155). Фридрих I, в 1155 г. направляясь в Р. на коронацию, отказался от переговоров с коммуной. Более того, он передал папе Римскому *Адриану IV* (1154–1159) схваченного Арнольда Брешианского, к-рый затем был публично казнен. Но начавшийся вскоре конфликт между папой Римским *Александром III* (1159–1181) и Фридрихом I, который поддерживал антипап *Виктора IV (V)* (1159–1164), *Пасхалия III* (1164–1168) и *Каллиста III* (1168–1178), укрепил в Р. влияние сената.

Лишь в 1188 г. папа Римский *Климент III* (1187–1191), римлянин по происхождению, заключил новое соглашение с коммуной. За папой признавалась светская власть над городом, горожане возвращали всё ранее захваченное церковное имущество. Коммуна получала право объявлять войну и заключать мир, папа обязался выделять средства на поддержание городских укреплений и «дары» высшим должностным лицам коммуны. За императором оставалось только право назначать префекта города. К 1191 г. главой коммуны вместо коллективного сената (мог насчитывать до 56 членов) стал один выборный «высший сенатор» (senator summus). Практика избрания 1 или 2 сенаторов на ограниченный срок стала обычной в XIII в. Как правило, сенаторами становились представители оформившейся на рубеже XII и XIII вв. новой рим. аристократии (баронов): семей Аннибальди, Капоччи, Малабранка, Орсини, Колонна, Савелли и др. Отличительной особенностью баронских семей были обширные земельные владения вне Р.— в Лацио. Наряду с ними в управлении коммуной участвовали и представители собственно рим. (городской) знати, а также средних городских слоев (нотарии, торговцы, ремесленники). В сер. XIII в. совет (concilium) коммуны собирался в ц. Санта-Мария-ин-Арачели на Капитолии. Помимо сенаторов в число коммунальных магистратов входили судьи (judices), а также чиновники, ведавшие финансами (camerarii), полицией (marescalci), поддержанием состояния улиц и зданий (magistri aedificiorum urbis).

Папа Римский *Иннокентий III* (1198–1216) смог упрочить контроль над городом. Он добился того, что префект Р. и сенатор стали назначаться папой, префект приносил понтифику вассальную присягу. Папа Иннокентий III и его преемник *Гонорий III* (1216–1227) проводили политику назначения на важные церковные должности своих родственников и передавали им в держание обширные земли. Конфликт папства с герм. кор. Фридрихом II Штауфеном (1212–1250, император с 1220) создал условия для временного укрепления положения коммуны. В 1234 г. папа Римский *Григорий IX* (1227–1241) смог подавить поднятое против него восстание. Однако ему пришлось признать за коммуной ряд привилегий: право избрания сенаторов, чеканки монеты и сбора нек-рых налогов (в т. ч. на соль). Длительное отсутствие в Р. с 1244 по 1253 г. папы *Иннокентия IV* (1243–1254) привело к обострению противоречий уже внутри коммуны. В 1252 г. недовольные баронской олигархией римляне подняли восстание и пригласили на пост сенатора уроженца Болоньи Бранкалеоне дельи Андало. Он ввел законы, ограничивавшие привилегии магнатов, разрушал их замки, по аналогии с др. городскими республиками Италии учредил должность капитана народа и совет из представителей районов. К этому времени относится офиц. утверждение гильдий торговцев и ремесленников. После смерти Бранкалеоне (1258) была восстановлена практика избрания 2 сенаторов (из аристократии).

В 60–70-х гг. XIII в. большое влияние на политическую жизнь в Р. оказывал Карл I Анжуйский, кор. Сицилии (1266–1282) и Неаполя (1282–1285), в 1263–1266 и 1268–1278 гг. занимавший пост римского сенатора. В 1277 г. на Папский престол впер-

вые после длительного перерыва был избран коренной римлянин Джованни Гаэтано Орсини (папа Римский *Николай III* (1277–1280)). Он сохранил за собой пост сенатора, передав непосредственное управление городом викариям из баронских семей. При папе *Мартине IV* (1281–1285), французе по происхождению, кор. Карл Анжуйский временно вернул себе пост сенатора (1281–1284). Однако при следующих понтификах, вплоть до папы *Бонифация VIII* (1294–1303), в Р. вновь установилось господство местной знати. В этот период обострились противоречия между *гвельфами* (во главе с Орсини) и гиббелинами (во главе с семейством Колонна). Стремясь укрепить международный авторитет и финансовое положение папства, папа Римский Бонифаций VIII провозгласил в 1300 г. юбилейный год. Это привлекло в Р. огромное число паломников (по нек-рым оценкам, до 2 млн чел.), стремившихся получить *индульгенции*. Конфликт папы Бонифация VIII с франц. кор. Филиппом IV Красивым (1285–1314) и рим. родом Колонна привел к его смещению и смерти (1303). После скоропостижной кончины его преемника, папы *Бенедикта XI* (1303–1304), в Римской курии возросло влияние франц. партии. Новый папа *Климент V* (1305–1314), ранее занимавший архиепископскую кафедру Бордо, отказался приезжать в Р., и весь понтификат пребывал на юге Франции. Начался период *«Авиньонского пленения пап»*.

XI–XIII века были для Р. периодом интенсивного, хотя и неравномерного развития. По очень приблизительным оценкам, городское население выросло с 20–30 до 80 тыс. чел. Экономика города оставалась преимущественно аграрной, даже внутри стен Аврелиана значительную площадь занимали поля, виноградники, пастбища. Вместе с тем активно развивались ремесло и торговля, в т. ч. и дальняя, а также финансовая сфера. Этому способствовали постоянный приток в город паломников из разных частей Европы, а также растущая интернационализация Римской курии. Из торгово-финансовых кругов вышли мн. семьи «новой» римской знати, но в денежные операции вовлекались и некоторые роды из старой землевладельческой элиты (напр., в нач. XII в. граф Тускуланский Птолемей I и его сын Птолемей II). С XIII в. финансами Римской курии начали заниматься преимущественно тосканские (гл. обр. сиенские) банкиры, а также *тамплиеры*.

Рост населения и экономической активности вел к большей урбанизации территории. На протяжении XII–XIII вв. ранее малосвязанные между собой центры городской жизни на правом берегу Тибра образовали единое пространство, к-рое расширялось преимущественно на север и северо-запад (в сторону моста Св. ангела). Произошла также реурбанизация Тибрского о-ва. Оформившиеся к 1143 г. районы (rioni) города, вероятно, восходили к военному делению Р. в визант. эпоху. Они не были связаны с упомянутыми в Liber pontificalis 7 церковными округами или 14 регионами эпохи рим. имп. Августа Октавиана. «Город Льва» (civitas Leonina), включавший Ватикан и соседний с ним Борго, оставался самостоятельным поселением. Он был включен в систему рим. районов лишь в 1586 г.

В развитии городской застройки важную роль играла католич. Церковь, остававшаяся крупнейшим землевладельцем в Р. на протяжении всего этого периода. В сев. части города урбанизации районов Треви, Колонна и Марсова поля способствовали мон-ри св. Кириака на Виа-Лата, Пресв. Девы Марии на Марсовом поле и св. Сильвестра. В Трастевере аналогичную роль играл мон-рь святых Космы и Дамиана (Сан-Козимато). Главной папской резиденцией оставался Латеран, именно там проводились Соборы, созывавшиеся папами в Р. Позднее нек-рые из них в католич. традиции стали считаться вселенскими (см. статьи *Латеранский I Собор, Латеранский II Собор, Латеранский III Собор, Латеранский IV Собор*). Однако развитие города на север превращало Латеран во все бо́льшую периферию Р. Кроме того, в ходе вооруженных конфликтов с императорами или рим. коммуной папам Римским неоднократно приходилось укрываться в замке Св. ангела (папа Григорий VII в 1084) или в Ватикане (папы Евгений III и Адриан IV в сер. XII в.). Замок Св. ангела, служивший ключом к Ватикану, окончательно перешел под папский контроль во 2-й пол. XII в. Важные работы в «городе Льва» предпринял папа Римский Иннокентий III. Между 1198 и 1201 гг. в Борго была построена ц. Санто-Спирито-ин-Сассия, при ней основан госпиталь (страннопримный дом). В 1208 г. к северу от базилики св. Петра возвели укрепленную папскую резиденцию (впосл. Апостольский дворец). Папскую резиденцию в Ватикане расширяли при папе Римском Николае III и его преемниках. Ранее ватиканская резиденция Римских понтификов располагалась во дворце, расположенном к югу от базилики; он был построен еще в V в. и к нач. XIII в. сильно обветшал.

Апостольский дворец в Ватикане. Фотография. 2014 г.
Фото: Saryl Mitchell / Wikimedia Commons

С посл. трети XI в. после значительного перерыва возобновилось активное церковное строительство в Р. Основной формой в этот период были небольшие базилики, служившие приходскими церквами. В XII в. были построены новые здания церквей Сан-Клементе, Санта-Мария-ин-Трастевере, Сан-Кризогоно и др. Ряд строительных проектов предприняла римская коммуна: работы по восстановлению стен Аврелиана (1157), моста Цестия (1191–1193).

Несмотря на рост населения и экономический подъем, Р. как центр образования оставался в тени др. городов Сев. и Центр. Италии — Болоньи, Павии, Виченцы, Падуи и др. Папа Римский Иннокентий IV в 1244–1245 гг. объявил о создании при Римской курии школы теологии и канонического права, в к-рой преподавали доминиканцы. Школа

не имела постоянного местоположения и переезжала вместе с папским двором, часто находившимся вне Р. В 1303 г. папа Бонифаций VIII основал в Р. ун-т (ныне Римский ун-т Сапиенца).

Важной чертой восприятия Р. в XI–XII вв. стало изменение отношения к античному наследию города. В лит-ре получил распространение мотив синтеза языческого и христианского наследия в истории Р. Яркое проявление этот мотив нашел в поэме Хильдеберта Лаварденского († 1133) «Par tibi, Roma, nihil». Ее 1-я часть — элегия, исполненная ностальгии по ушедшему величию древности, превратившемуся в руины. Во 2-й части поэту отвечает сам Р., утверждая, что крах материального величия сделал возможным духовное возвышение города как центра истинной веры: «знамёна креста больше орлов [легионов], а Петр — Цезаря» (plus aquilis vexilla crucis, plus Cesare Petrus — *Hildebertus Cenomannensis Episcopus* Carmina minora. 36, 38 / Ed. A. B. Scott. B., 1969 (рус. пер.: ПСЛЛ, X–XII вв. С. 210–211)). Трактат «Диковины города Рима» (Mirabilia urbis Romae), написанный ок. 1143 г., возможно, Бенедиктом, каноником базилики св. Петра, в отличие от раннесредневековых рим. итинерариев описывает не только христ. реликвии, но и светские античные памятники (Codice topografico. 1940–1953. Vol. 3. P. 3–66). Со многими из них связывались фантастические легенды, часто объединявшие сюжеты из Свящ. Писания, античной истории и мифологии (напр., легенда о том, как Тибуртинская сивилла предсказала имп. Октавиану Августу рождение Младенца Христа). Дополненная версия трактата вошла в соч. «Писание о золотом городе Риме» (Graphia aureae urbis Romae) мон. *Петра Диакона.* Несколько более поздний «Рассказ о диковинах города Рима» (Narratio de mirabilibus urbis Romae; 2-я пол. XII–XIII в., возможно, между 1226 и 1236) англ. путешественника, некоего «магистра Григория», вообще посвящен исключительно памятникам, связанным с языческой античностью, а христ. реликвии в сочинении не упоминаются (Codice topografico. 1940–1953. Vol. 3. P. 137–168 (рус. пер.: Par tibi Roma nihil...: Рассказ Магистра Григория Оксфордского о чудесах города Рима / Пер.: И. В. Кувшинская // Аристей: Вестн. классич. филологии и античной истории. М., 2017. Т. 15. С. 193–228; 2018. Т. 18. С. 310–340)). Иной акцент характерен для подробных описаний Латеранской и Ватиканской базилик, составленных в понтификат Александра III (1159–1181) канониками Петром Маллием и Иоанном Диаконом Латеранским.

Известны путешественники, собиравшие в этот период в Р. старинные статуи и др. произведения искусства (епископ Винчестерский Генрих из Блуа, ок. 1150). Влияние античного наследия было заметно в идеологии и деятельности рим. коммуны. В ее документах использовались летосчисление «от восстановления сената» (в 1144), античная формула «сенат и римский народ» (Senatus populusque Romanus, SPQR). В 1162 г. сенат издал указ об охране Колонны Траяна под угрозой большого штрафа. Во 2-й пол. XII или 1-й пол. XIII в. на Капитолии был установлен античный обелиск (с 1582 находится на вилле Маттеи (ныне вилла Челимонтана)), возможно символизировавший восстановление республики.

С. Г. Мереминский

XIV — нач. XV в. «Авиньонское пленение пап» и схизма в католической Церкви. В отсутствие переехавшего в Авиньон папского двора в Р. продолжалось противостояние крупнейших рим. родов, прежде всего Колонна и Орсини. Вскоре после смерти папы Бенедикта XI в Р. началось восстание, направленное против знати (кон. 1304 — нач. 1305). Участники мятежа избрали совет из 13 народных представителей (по 1 от каждого района, кроме Тибрского о-ва), на должность сенатора Р. пригласили миланца Паганино делла Торре, на должность «капитана народа» — болонца Джованни да Иньяно. Однако уже в 1306 г. в Р. к власти вернулась римская знать. Папа Климент V полностью восстановил права рода Колонна, представители к-рого вместе с Орсини стали контролировать городское управление, понтифик получил статус рим. сенатора. В 1310 г. папа, впервые за долгие десятилетия не вовлеченный в борьбу знатных рим. семейств, подтвердил право жителей Р. на самоуправление.

Осенью 1310 г. началась подготовка похода на Р. кор. Генриха VII Люксембургского (1308–1313, император с 1312). В мае 1312 г. при поддержке семьи Колонна и др. сторонников гиббелинов (сторонников императоров в их противостоянии с папами Римскими, подробнее см. ст. *Гвельфы*) кор. Генрих VII вошел в Р. Город был поделен между враждовавшими партиями, на улицах шли бои. Поскольку Борго и базилика св. Петра находились под контролем гвельфов, имп. коронация Генриха VII состоялась 29 июня в восстанавливавшейся после пожара 1308 г. Латеранской базилике, впервые без участия папы Римского (он прислал из Авиньона кардиналов-легатов). Несмотря на надежды гиббелинов, после коронации имп. Генрих VII не остался в Р., спешно отбыв на север уже в авг. того же года. Вскоре после этого капитан, оставленный им для управления городом, был изгнан примирившимися семьями Колонна и Орсини. Изгнание капитана, однако, привело к городскому восстанию: в окт. 1312 г. во главе города встали Совет 26 и избранный «капитан народа». Р. был провозглашен имп. городом: в торжественном послании к имп. Генриху VII римляне предложили сделать город его постоянной резиденцией. Однако поражения в войне с гвельфами, поддержку к-рым оказывал Роберт Анжуйский, король Неаполя (1309–1343), ослабили новую власть, и уже в следующем году семьи Колонна и Орсини восстановили свое положение в городе. После смерти имп. Генриха VII Р. полностью перешел под влияние гвельфов. Осенью 1313 г. кор. Роберт Анжуйский был провозглашен сенатором, и Р. надолго оказался под влиянием Неаполитанского королевства.

Весной 1327 г., после вступления в Италию кор. *Людовика IV Баварского,* римляне изгнали из города наместника кор. Роберта Анжуйского. В янв. 1328 г. кор. Людовик IV вступил в Р. Поскольку папа *Иоанн XXII* (1316–1324), не признававший законности избрания кор. Людовика IV, отлучил его от Церкви и объявил его низложенным (1324), имп. коронацию от имени «римского народа» совершил сенатор Джакомо (Шарра) Колонна (по нек-рым источникам, совместно с Джакомо Альберти, еп. Кастелло). 12 мая 1328 г. папой был провозглашен «избранный римским народом» францисканец Пьетро Райнальдуччи из Корваро (см. *Николай V,* антипапа). Однако успехи

неаполитанских войск заставили имп. Людовика и антипапу Николая V уже в авг. выехать из Р. В городе укрепилась власть рода Орсини, было восстановлено влияние короля Неаполя. В 1330 г. римлянам пришлось принести покаяние перед папой Иоанном XXII и отречься от претензий на участие в церемонии имп. инаугурации.

В 30-х гг. XIV в. Р. был охвачен новым противостоянием Орсини и Колонна, усугубившим бедственное положение горожан. В кон. 1342 г., незадолго до смерти кор. Роберта Анжуйского (20 янв. 1343), в Р. произошло восстание против баронов. Городской совет, образованный из 13 «добрых мужей» (boni viri), направил посольство в Авиньон к папе *Клименту VI* (1342–1352). Его возглавил юрист и популярный в городе оратор Кола ди Риенцо (наст. имя Никола ди Лоренцо Габрини). Папа Климент VI утвердил власть совета и даровал Коле ди Риенцо должность нотария. Начавшийся в 1345 г. кризис в Неаполитанском королевстве усилил политические разногласия в Р. Кола ди Риенцо, вернувшийся в 1344 г. из Авиньона, пользовался поддержкой гл. обр. среди незнатных землевладельцев, торговцев, ремесленников, а также части знати. В мае 1347 г. он возглавил восстание под лозунгами объединения Италии и восстановления древней славы Римской империи. В Р. была провозглашена республика (заявлялось, что высшая власть принадлежит рим. народу), а Кола ди Риенцо объявлен «трибуном свободы, мира и справедливости». Аристократическим семействам пришлось подчиниться восставшим. Кола ди Риенцо провел налоговую реформу, были отменены почетные титулы. Городам Италии было предложено прислать представителей на общеитал. собрание, которое состоялось 1 авг. 1347 г. На нем все жители Италии были объявлены свободными гражданами, на следующий год планировалось организовать избрание императора. 15 авг. состоялась церемония «коронования» трибуна. Первоначально действия Колы ди Риенцо получили поддержку папского викария, а также папы Климента VI. Но к концу лета ситуация изменилась. Недовольство аристократии вылилось в открытое вооруженное противостояние (нояб. 1347). 20 нояб. во время неудачного штурма Р. погибло ок. 80 представителей знатных рим. семей, в первую очередь Колонна. Несмотря на военный успех, положение трибуна было шатким. 3 дек. папа издал направленную против него буллу. 15 дек., испугавшись восстания, начатого под руководством представителей рим. рода Савелли, Кола ди Риенцо укрылся в замке Св. ангела под защиту рода Орсини, а в марте бежал из Р. Управление городом вернулось к представителям аристократических семей.

В дек. 1351 г. начался новый конфликт между горожанами и сенатом, в результате город возглавил представитель простонародья Джованни Черрони, получивший поддержку папы. Однако в сент. 1352 г. после неудачной военной кампании Черрони бежал из города, где власть перешла к сенаторам — представителям знатных семейств. В сент. 1353 г. произошло еще одно восстание, направленное против знати. Новым трибуном был провозглашен представитель уважаемого пополанского рода Франческо деи Барончелли, но весной следующего года он был свергнут. Новый папа *Иннокентий VI* (1352–1362) в июне 1353 г. направил легатом в Италию кард. Эгидия *Альборноса,* в помощь которому был назначен Кола ди Риенцо (в 1350 он был арестован кор. Карлом IV Люксембургским (1346–1378, император с 1355), передан в Авиньон и освобожден после покаяния). В 1-й пол. 1354 г. папскому легату удалось заручиться поддержкой большинства городов Сев. Италии, 1 авг. того же года отряд Колы ди Риенцо торжественно вошел в Р. Он снова получил высшую власть, однако противостояние Колы ди Риенцо со знатными семьями продолжилось. Кроме того, повышение налогов вызвало недовольство и со стороны простонародья. В результате 8 окт. Кола ди Риенцо был свергнут и убит. Участники заговора получили прощение от папы; власть вернулась к сенаторам. На праздник Пасхи 1355 г. в город для коронации вступил кор. Карл IV; в отличие от предшественников он не претендовал на реальную власть в Р. Наибольшее влияние на город, как и на остальную Папскую область, имела церковная власть — легат кард. Э. Альборнос (до его смерти в 1367). К кон. 50-х гг. XIV в. рим. знать лишилась власти в городе, к-рая перешла к правительству из 7 «реформаторов» (это были гл. обр. представители пополанских родов).

В сер. 60-х гг. XIV в. папа *Урбан V* (1362–1370) выразил намерение вернуться в Р. Несмотря на сопротивление франц. кор. Карла V Мудрого (1364–1380), в мае 1367 г. он отправился в Италию и 16 окт. во главе вооруженного отряда вступил в Р., горожане с восторгом его встретили. В окт. 1368 г. в Р. прибыл имп. Карл IV. 1 нояб. папа торжественно короновал его супругу Елизавету Померанскую. Однако понтифик не смог сделать неспокойный Р. своей постоянной резиденцией и покинул город 17 апр. 1370 г. В нач. сент. он отбыл обратно в Авиньон, где скончался 19 дек. того же года. Новый папа *Григорий XI* (1370–1378) долго колебался в вопросе о возвращении Папского престола в Р., что усугублялось конфликтом понтифика с Флоренцией. Однако осенью 1376 г. папа все же отправился на Апеннинский п-ов. Р. не поддержал Флоренцию и принял понтифика, торжественный въезд к-рого в город состоялся 17 янв. 1377 г. Эта дата традиционно рассматривается как окончание «Авиньонского пленения пап». Весь 1377 г. продолжалась война папы Римского с коалицией итал. городов во главе с Флоренцией (т. н. война 8 святых), закончившаяся перемирием. После смерти Григория XI (26/27 марта 1378) римляне настойчиво требовали у конклава, чтобы на Папский престол был поставлен итальянец. Избранный 8 апр. 1378 г. неаполитанец Бартоломео Приньяно (папа Римский *Урбан VI* в 1378–1389) пожелал остаться в Р. Однако кардиналы-неитальянцы в авг. того же года в Ананьи опубликовали энциклику с заявлением, что выбор конклава был сделан под угрозами римлян. Избранный в Ананьи кард. Роберт Женевский стал антипапой *Климентом VII* (1378–1394); его избрание положило начало т. н. Великой схизме в католич. Церкви. В Р. сторонники Климента VII контролировали замок Св. ангела. Римляне захватили его только в апр. 1379 г., часть укреплений при этом была разрушена.

В посл. четв. XIV в. продолжилась борьба за контроль над управлением Р. между Урбаном VI и его преемниками, тоже неаполитанцами, *Бонифацием IX* (1389–1404) и *Иннокентием VII* (1404–1406), римской знатью и пополанами. В обстановке

ожесточенного противостояния партий папа Римский Бонифаций IX получил контроль над назначением всех городских магистратов (5 июля 1398), что стало фактическим концом средневек. коммуны Р. К 1399 г. при поддержке имп. Вацлава IV Люксембургского (1376–1400) папа Бонифаций IX одержал победу над враждебными ему родами Каэтани и Колонна, установив контроль над Р. и окрестностями.

Неудачная попытка преодоления схизмы на Пизанском Соборе (1409; см. в ст. *Пизанские Соборы*), когда в Европе возникли 3 соперничавшие друг с другом папские курии, сказалась и на положении в Р. Город с весны 1408 г. находился под контролем Владислава I Дураццо, кор. Неаполя (1386–1414), к-рый поддерживал папу Римского *Григория XII* (1406–1415). Др. претендент на неаполитанский престол, герц. Людовик II Анжуйский, встал на сторону антипапы *Иоанна XXIII* (1410–1415, из «пизанской» линии). В мае 1410 г. Иоанн XXIII захватил Р. и в апр. 1412 г. объявил о созыве в Р. Собора для преодоления церковной схизмы, однако Собор не был признан большей частью католич. мира. В июне 1413 г. Р. вновь захватил кор. Владислав I. Антипапа Иоанн XXIII обратился за помощью к герм. кор. Сигизмунду I (1410/11–1437, император с 1433), но тот потребовал созвать новый Собор в нейтральном г. Констанц. *Констанцский Собор* (1414–1418) смог завершить схизму. Новым папой был избран *Мартин V* (1417–1431). После длительных переговоров с неаполитанской кор. Джованной II и контролировавшим Р. с 1417 г. кондотьером Браччо да Монтоне 25 сент. 1420 г. папа Мартин V вступил в Р.

Внутригородские конфликты, эпидемии (особенно сильные в 1348, 1363, 1383, 1400) и стихийные бедствия (разливы Тибра, землетрясение 9–10 сент. 1349 и др.) негативно влияли на состояние Р. в XIV — нач. XV в. Ряд районов находился в запустении (в т. ч. Палатин), для поддержания городской жизни в других приходилось принимать специальные меры. Так, в 1386 г. городские власти освободили от налогов жителей Виа-Маджоре, связывавшей Латеран с Колизеем. Вместе с тем наблюдался постоянный приток в город жителей из соседних районов Лацио. По приблизительной оценке, население Р. колебалось в районе 30 тыс. чел. Экономическую активность поддерживал постоянный приток паломников, в особенности во время юбилейных годов (1350, 1390, 1400).

Лестница, ведущая от подножия Капитолийского холма к ц. Санта-Мария-ин-Арачели. Сер. XIV в. Фотография. 2015 г.
Фото: Peter1936F / Wikimedia Commons

Отъезд папского двора из Р. привел к прекращению крупномасштабного церковного строительства, восстанавливали лишь уже существующие здания (напр., Латеранскую базилику, пострадавшую от пожаров 1308 и 1361 гг.). Самым заметным новым сооружением стала лестница от подножия Капитолийского холма к ц. Санта-Мария-ин-Арачели, возведенная на средства городских властей в честь прекращения эпидемии 1348 г.

А. В. Русанов

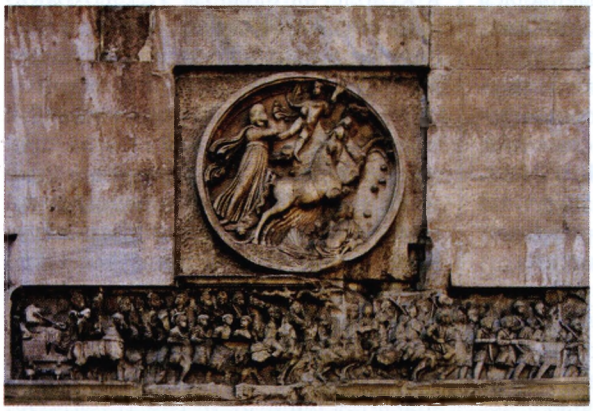
Архитектура и изобразительное искусство Р. от поздней античности до раннего Ренессанса. *IV–V вв.* К нач. IV в. Р. оставался столицей Римской империи, хотя императоры обычно размещали свои резиденции в др. городах. Здесь пребывали сенат, формально утверждавший избрание нового императора, и префект города, находились важнейшие храмы богов и жреческие коллегии, имп. дворцы. При масштабном строительстве в новых центрах (прежде всего в резиденциях тетрархов) забота о Р. оставалась «обязанностью» императоров. При имп. Диоклетиане в городе велись ремонтные работы в храмах, обновлялись акведуки, после пожара 283 г. была заново построена сенатская курия на Форуме, в 298–305/6 гг. Р. украсился грандиозными термами Диоклетиана на холме Виминал (центральный зал обращен в 1566 в ц. Санта-Мария-дельи-Анджели-эдеи-Мартири; сохр. октагон, 2 круглых зала-цистерны (один из них ныне ц. Сан-Бернардо-алле-Терме); часть залов занимает Национальный Римский музей).

Вид на храм Антонина и Фаустины (ц. Сан-Лоренцо-ин-Миранда) и т. н. мавзолей Ромула
Фото: В. Е. Сусленков

Значение центра Р. попытался вернуть провозгласивший себя императором в 306 г. Максенций. Строительные проекты краткого времени его правления амбициозны прежде всего с т. зр. их символического значения: на Форуме он поставил мавзолей-ротонду своему рано умершему сыну Валерию Ромулу (возможно, это часть др. постройки Максенция; мавзолеем Ромула может быть мавзолей на т. н. Вилле Максенция); перестроил от основания храм Венеры и Ромы; возвел в 309–312 гг. гигантскую базилику (Basilica Nova) со своей статуей (впосл. узурпированы имп. Константином I Великим); построил новую имп. резиденцию на Аппиевой дороге — т. н. Виллу Максенция с цирком на 15 тыс. человек, имп. дворцом, династическим мавзолеем с квадрипортиком (видимо, не был достроен); на месте садов Лициния, принадлежавших императору, поставил купольный садовый па-

вильон Минервы Медики; в дворцовом комплексе Сессорий возвел здание с апсидой (известно как храм Венеры и Купидона, сохр. частично), перестроил и украсил фресками с легендарными предками императора дворец в Латеранском дворцовом комплексе; возможно, при имп. Максенции была продолжена перестройка мавзолея Тор-ди-Скьяви (видимо, мавзолей династии Гордианов, кон. 1-го десятилетия IV в., достроенный или перестроенный до нач. VI в., с языческой декорацией, известной по зарисовке Пьетро Санти Бартоли; см.: *Карелин, Клименко и др.* 2017).

Период от победы имп. Константина I Великого над имп. Максенцием в 312 г. и его триумфа в Р., десятилетие постепенного обращения имп. Константина к христианству до основания К-поля в 324 г., стал временем последнего важного вторжения императора и идеологии имп. культа в структуру города и в его сакральный центр — в систему Римского Форума. Поступательный характер христианизации Р. отразился в перестройке внешнего участка Форума, осмысленного как центр культа универсального божества Непобедимое Солнце (Sol Invictus), в сознании имп. Константина I, видимо, еще сопоставлявшегося со Христом. Символическим центром новой стройки стала триумфальная арка, к которой стянулись зрительные и символические оси. Согласно реконструкции ансамбля, к 313–315 гг., времени строительства арки, по оси пролета (север—юг) стоял фонтан Мета-Суданс со знаками зодиака (эпоха Флавиев), далее — Колосс Солнца, перенесенный имп. Веспасианом из Золотого дома Нерона. Солярный аспект арки подчеркнут изображениями в медальонах на ее торцах: с востока — возносящееся на колеснице Солнце, с запада — нисходящая в воды Океана на колеснице Луна, которые обрамляют «явление» статуи Солнца, видной издалека. Арка стала точкой преломления для видения всего ансамбля Форума — в него вписаны двухапсидный храм Венеры и Ромы, в к-ром эдикула Венеры обращена к утренней звезде — Венере, т. е. на восток, зодиакальный фонтан Мета-Суданс, Колосс Солнца и базилика, к-рую имп. Константин I дополнил апсидами, северной и западной, по направлению к восходящему солнцу; в вост. апсиде базилики в 330 г. была установлена статуя Константина, переработанная из статуи Максенция, представленного в образе Юпитера (Капитолийские музеи, Рим) и по положению сопоставленная с восходом солнца. Акцент форума и Священной дороги т. о. полностью изменился: теперь им был не храм Юпитера на Капитолийском холме, а ансамбль, посвященный Солнечному богу и императору (*Сусленков*. 2008).



Солнце, возносящееся на колеснице. Рельеф арки имп. Константина. 313–315 гг.
Фото: В. Е. Сусленков

К традиц. признакам заботы императоров о городе относится строительство последних больших терм в Р.— терм имп. Константина I на Эсквилине, перед которыми стояли статуи имп. Константина и его сыновей-наследников (термы разобраны в 1605–1616, части стен сохр. под Палаццо-Роспильози, статуи перенесены на Капитолий, Квиринал и в Латеран; сохр. рисунки и описания С. Серлио, А. Палладио, Э. Дюперака). Была возведена гигантская 4-сторонняя арка (т. н. Арка Януса) на Бычьем форуме, украшенная 48 статями в нишах (не сохр.); произведена достройка прямоугольного зала с ротондой на Римском форуме (ныне ц. Санти-Козма-э-Дамиано; первоначальное назначение остается спорным). Переориентация взглядов имп. Константина I в сторону христианства (видимо, к нач. 20-х гг. IV в.) привела к необходимости разработки новой программы застройки Р., к-рая должна была изменить образ города языческих богов на образ города Христа и его мучеников, показать миру величие христ. Бога и силу новой веры, а кроме того, обеспечить постройками нужды рим. епископата. Ранее христ. церкви размещались в скромных постройках или в частных домах, хозяева к-рых исповедовали христианство; за пределами Р. были кладбища-катакомбы, где собирались небольшие группы христиан. Эти сооружения не имели архитектурной специфики и фактически не выделялись в застройке города.

Осуществление плана превращения Р. в христ. город началось с пригородов и было связано с местами почитания мучеников. Наиболее ранние среди них: базилика святых Маркеллина и Петра (Санти-Марчеллино-э-Пьетро-ад-Дуас-Лаурос; до 320; сохр. основания стен) на территории имп. виллы «ad Duas lauros» (У Двух Лавров) на Лабиканской дороге; базилика Апостолов (впосл. Сан-Себастиано) на месте т. н. Апостольской мемории (см. ст. *Петра и Павла апостолов почитание*); базилика св. Петра (Сан-Пьетро, после 320 — ок. 333) на Ватиканском холме; базилика св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура) на Остийской дороге; базилика св. Лаврентия (Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура) на Тибуртинской дороге; возможно, т. н. Безымянная базилика на Пренестинской дороге. Уже после смерти имп. Константина во владениях его дочери Констанции на Номентанской дороге была возведена базилика св. Агнии (Сант-Аньезе-фуори-ле-Мура; ок. 337–351). Все эти архитектурные комплексы включали неск. строений значительных размеров; некоторые базилики рассматриваются исследователями как большие крытые кладбища (Сан-Себастьяно, Сан-Пьетро), к-рые могли использоваться также для литургической практики на местах захоронения мучеников. Продолжение традиции строительства имп. мавзолеев в столице выразилось в возведении мавзолея Констанции (Константины) и Елены, дочерей имп. Константина I, входившего в комплекс базилики на Номентанской дороге (между 338 и 355; сохр. орнаментальные мозаики сводов и в 2 конхах обхода, мозаики купола известны по рисункам XVI–XVII вв.). В комплексе базилики Санти-Марчеллино-э-Пьетро-ад-Дуас-Лаурос был построен мавзолей, предназначенный для погребения имп. Константина I, но в 328 г.

ставший усыпальницей его матери имп. равноап. Елены (известен как Тор-Пиньяттара).

В средневек. традиции особое значение придавалось дарению имп. Константином I епископу Римскому Латеранского дворца, находившегося на юго-вост. окраине города (см. ст. *Константинов дар*). Упоминания о том, что в Латеране размещалась епископская резиденция, появляются лишь во 2-й пол. IV в., однако формирование Латеранского церковного ансамбля относится ко времени правления имп. Константина. Вскоре после завоевания Р. в 312 г. император приступил к возведению епископской базилики, к-рая в источниках упоминается как «базилика Константина» и скорее всего была посвящена Спасителю (сохр. фрагменты в фундаментах и стенах Сан-Джованни-ин-Латерано). Кроме базилики и папского дворца в Латеранский комплекс входили баптистерий-ротонда, постройки для клира, персонала и различных служб (их расположение неясно). Неподалеку от Латерана находился дворец Сессорий, владение имп. Елены, где после 326 г. в дворцовом зале времени имп. Септимия Севера была устроена ц. Св. Креста (Санта-Кроче-ин-Джерузалемме; при этом возвели восточную апсиду и поперечные стены). Также недалеко от Латерана, но за городской стеной, находился церковный ансамбль «у двух лавров» (базилика Санти-Марчеллино-э-Пьетро, мавзолей имп. Елены).

Имп. инициативы в церковном строительстве, покровительство Церкви выразились и в активной разработке иконографических программ декорации храмов и мавзолеев — это самые ранние развернутые, богословски продуманные композиции, в к-рых очевидны переработки опыта живописи катакомб, пластики саркофагов, воздействие солярного, и прежде всего императорского, культов. В жизнеописании папы Сильвестра I в Liber Pontificalis подробно сообщается о рим. церквах, возведенных и украшенных на средства императора (LP. T. 1. P. 172–187). Фигуративные изображения из серебра и золота названы среди убранства Латеранской базилики (статуи Христа, апостолов и ангелов) и баптистерия (статуи Агнца, Христа, Иоанна Крестителя и 7 оленей). Интерьер базилики был украшен мозаиками (подробнее см. в ст. *Латеранский комплекс*). В мавзолее Санта-Костанца в конхах в обходе сохранились сцены, восходящие к имп. иконографии,— «Traditio legis» (Даяние закона) и «Traditio clavis» (Даяние ключей) (искажены поздними грубыми реставрациями), по рисункам XVI в. известны мозаики в куполе на сюжеты НЗ, сохранились мозаики в сводах обхода с персонификациями времен года, гениями и дионисийской атрибутикой.

Все главные христ. проекты в 1-й пол. IV в. осуществлялись за пределами Р. или в личных имп. владениях — в собственно городском урбанистическом пейзаже архитектурно выразительные приметы христианизации еще отсутствуют: часть населения города оставалась языческой. Сохранялись оппозиция в лице влиятельных сенаторов-язычников, представление о Р. как о сложившейся системе ритуалов, гарантирующих империи существование и победы в войнах, сочетавшееся с верой в необходимость функционирования имп. культа, который обеспечивался жреческими коллегиями столицы, поддерживавшимися на средства имп. казны. Важную роль сыграла и «оставленность» Р. императорами: имп. Константин I покинул его в 326 г., после празднования 20-летия правления, и все свои заботы направил на Второй Рим — К-поль.

Однако после основания 2-й столицы, К-поля, Р. сохранил за собой положение «первого среди городов», «обители мирового владычества и всех доблестей», «преславной матери городов» (Аммиан Марцеллин). Город оставался колоссальным организмом и еще сохранял в неприкосновенности не только свое величие, но и все свои привилегии — Сенат, высокое положение чиновничества, бесплатную ежемесячную раздачу хлеба, регулярные надбавки на масло, мясо и вино населению. Императоры еще посещали город, подтверждая свое внимание к нему. Имп. Констанций II во время триумфа в Р. в 357 г., «осматривая части города... находил, что все, что он видел впервые, затмевает все остальное: храм Юпитера Тарпейского... здания общественных бань, обширные как целые провинции; громада амфитеатра... Пантеон... высокие столбы с внутренней лестницей, на которых воздвигнуты статуи консулов и прежних императоров; храм города Рима, Форум Мира, театр Помпея, Одеон, Стадий и другие красоты Вечного города. Но когда он пришел на Форум Траяна... он остолбенел от изумления, обводя взором гигантские строения, которые невозможно описать словами и которые никогда не удастся смертным создать во второй раз» (Аммиан Марцеллин). Р. также посещали императоры Валентиниан II (в 389) и Феодосий I (в кон. 394).

Помимо храмов, великолепных общественных строений, пейзаж города формировали дворцы-дома и гигантские сады патрициев, частные владения и многоэтажные инсулы (сохр. 3 инсулы под ц. Санти-Джованни-э-Паоло на склоне Целия, инсула в составе базилики Сант-Анастазия у Палатина, инсула, ставшая частью нижней ц. Сан-Клементе, обнаружены остатки инсул на Эсквилине рядом с базиликами Сан-Мартино-аи-Монти и Санта-Прасседе, а также комплекс под зданием галереи Колонна на Виа-делла-Пилотта) (*Кувшинская*. 2020).

Существование этого организма поддерживали префекты города, возглавлявшие иерархию чиновников,— в круг их обязанностей, постепенно расширявшихся ввиду отсутствия непосредственного имп. внимания, входило поддержание общественного порядка, надзор за чиновниками, снабжение города продовольствием, забота об общественных зданиях, суд для жителей Р. и его окрестностей. Столь же значительной фигурой в управлении городом ближе к сер. V в. станет епископ Римский. Так был заложена логика постепенного обособления Р. от империи и последующего перехода светской власти к папам.

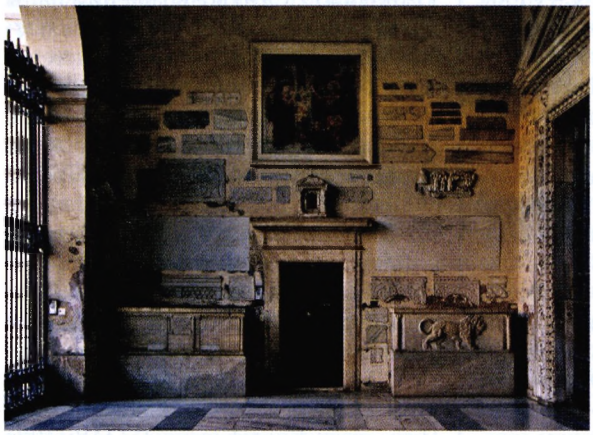
В IV в. Р. остается великим художественным центром: для строительства и ремонтов требовались большие артели; наличие профессиональных художественных мастерских подтверждает создание высокохудожественного уровня резных саркофагов (среди множества — саркофаг рим. префекта Юния Басса (359, Сокровищница собора св. Петра), найденный близ Ватиканской базилики; церковные мозаичная и фресковая декорации (мозаики Санта-Костанца, ок. сер.— 3-я четв. IV в.; фрески, напр., частных катакомб на Виа-Дино-Компаньи, 2-я пол. IV в., с языческими сюжетами, трактовав-

шимися аллегорически и символически, и христианскими); многочисленные стеклянные изделия с золотыми изображениями (vetri dorati), на к-рых представлены апостолы, мученики и епископы (такие изображения обычно помещали на донце чаши или на отдельном медальоне).

По-видимому, после 382 или 383 г., когда имп. Грациан отменил финансирование жреческих коллегий, в т. ч. весталок, а из Сената по его указу был удален алтарь Победы, начинается постепенный упадок города. Недолгий период, когда Р. с 384 г. управлял язычник префект Квинт Аврелий Симмах, уже не мог изменить общей картины развития города. Законы имп. Феодосия I 391 г. не только повторяли запрет на жертвоприношения, но также закрыли доступ в храмы должностным лицам в Р. и Александрии (CTh. XVI 10. 10–11). В 392 г. были запрещены все формы языческого богослужения, вплоть до подношения благовоний и возлияния вина (CTh. XVI 10. 12),— это полностью пресекло функционирование языческих храмов и культовых организаций Р. и лишило их поддержки в виде ремонта, а также защиты от разорения. В то же время в ряде законов регламентировалось подобающее отношение к рим. памятникам, к-рое периодически «восстанавливалось» в Р. в средние века: напр., закон 364 г., упоминающий общественные здания города, которые «превратились в неприглядные развалины» (CTh. XV 1. 11), вместе с 2 другими законами, 376 и 390 гг. (CTh. XV 1. 19, 27), запрещал чиновникам приступать к новым строительным проектам без офиц. одобрения и требовал направлять ресурсы на восстановление существующих зданий, нуждающихся в ремонте (*Lee*. 2013).

По заложенной имп. Константином I традиции все основные христ. стройки во 2-й пол. IV и в нач. V в. осуществлялись в пригородах Р., за его стенами и прежде всего над могилами мучеников. Эти работы заметно изменили пейзаж окрестностей Р. и воздействовали на сам город в V в.— ему предстояло стать «городом мучеников», средоточием их святости. Важнейшим предприятием стало возведение по инициативе имп. Феодосия I одной из самых крупных рим. церквей — базилики св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура) на Остийской дороге. Эдикт императоров Валентиниана II, Феодосия I и Аркадия от 386 г. повелевал префекту Р. Саллюстию организовать работы и подготовить территорию, подобающую для такого проекта (строительство было завершено при имп. Гонории в нач. V в.).

Согласно сведениям в Liber Pontificalis, деятельность пап по строительству, ремонту, украшению и т. д. рим церквей велась практически беспрерывно. В IV в. при участии пап были возведены: расположенные в линию 2 миниатюрные базилики с захоронениями папы Сильвестра I (314–335) и его преемников над катакомбами Присциллы на Соляной дороге; базилики (все при папе Юлии I (337–352)) над катакомбами Калеподия на Ст. Аврелиевой дороге, где был похоронен папа Каллист I; во имя мч. Феликса на дороге в Римский Порт; во имя мч. Валентина на Фламиниевой дороге (среди них локализованы и исследованы только остатки базилики мч. Валентина). Продолжали строиться подземные или полуподземные церкви: базилика мч. Ермета (Сант-Эрмете) на Ст. Соляной дороге; церкви во имя мучеников Сатурнина и Хрисанфа и Дарии близ катакомб Присциллы на Ст. Соляной дороге; на Тибуртинской дороге — подземная и наземная церкви во имя мч. Ипполита (обе не сохр.) и базилика мч. Генесия (Сан-Дженезио, не сохр.); на Ардеатинской дороге — полуподземная базилика мучеников Нерея и Ахилия (Санти-Нерео-э-Акиллео; построена при папе Дамасе I или между 390 и 395); на Остийской дороге — подземная базилика св. Феклы (Санта-Текла).



Фрагменты раннехрист. надгробных плит и саркофагов с кладбища «титула Трастевере» в портике ц. Санта-Мария-ин-Трастевере
Фото: В. Е. Сусленков

Большие базилики у св. мест постепенно начали менять картину города — строительство величественных галерей-портиков, которые протянулись вдоль Корнелиевой, Остийской и Тибуртинской дорог и вели к важнейшим базиликам Сан-Пьетро, Сан-Паоло и Сан-Лоренцо, говорит о христианизации Р. Портики играли роль артерий, соединявших город с паломническими центрами, к-рые уже в раннем средневековье стали укрепленными крепостями. Вокруг нек-рых пригородных базилик сложились поселения, ставшие новыми торговыми и социальными центрами.

Символическими и реальными точками притяжения в Р. оставались и прежние императорские владения с дворцами: Палатин, где императоры жили до Антонинов, переселившихся в Латеран, впосл. использовался от случая к случаю. В 500 г. на Палатине остановился и предпринял ремонтные работы кор. Теодорих Великий, в VI–VIII вв. здесь бывали визант. экзархи; последним императором, посетившим дворец на Палатине, был Констант II Погонат (в 663). В одном из помещений дворца была устроена капелла мч. Кесария (Сан-Чезарео-ин-Палатио), в которой выставлялись присылаемые из К-поля портреты визант. императоров. В рим. агиографических сказаниях мч. Кесарию приписывается исцеление имп. Валентиниана I и его дочери (показательны созвучие имени Кесария (т. е. Цезария) имп. титулу, расположение церкви в старинном имп. дворце и устройство на Римском форуме храма во имя Божественного Цезаря).

На протяжении IV в. в Р. формировалась система титульных церквей (титулов) с прикрепленным к ним духовенством, на к-рое было возложено пастырское попечение о горожанах (катехизация, проповедь, крещение, погребение). Папа Сильвестр I основал титулы Сильвестра и Эквиция (близ совр. базилики Сан-Мартино-аи-Монти); папа Марк основал титул Марка у подножия Капитолия (Сан-Марко); папа

Юлий I — титул Каллиста (Санта-Мария-ин-Трастевере); папа Дамас I перестроил титул Анастасии у подножия Палатина (Сант-Анастазия), основал титул мч. Лаврентия близ театра Помпея (остатки под Палаццо-делла-Канчеллерия), титул Фасциолы близ Аппиевых ворот (Санти-Нерео-э-Акиллео), титул Пудента на Виминале (Санта-Пуденциана); папа Анастасий I основал титул Кресценцианы; в IV в. появился титул Климента (Сан-Клементе). Основание титулов может характеризовать как степень заселенности того или иного квартала, так и степень его христианизации. В городе были частные и обетные церкви, а также церкви, принадлежавшие к др. ветвям христианства (напр., в V–VI вв. в Р. действовало несколько арианских церквей).

Помимо имп. дворца и папской резиденции значимым элементом в пространстве Р. были большие дома патрициев: в районах Эсквилина и Квиринала, традиц. местах расселения знати, по свидетельству Олимпиодора, находились крупные усадьбы. В нач. V в., как сообщал Клавдий Рутилий Намациан, многие из них были окружены стенами и напоминали крепости. О церквах, к-рые строили патриции-христиане, известно немного; высказывалось мнение, что ц. св. Феликса на холме Пинчо, к-рая существовала до XVI в., первоначально была частным храмом в поместье рода Анициев. Значительное число патрициев сохранило верность язычеству, древней памяти Р. и империи (среди них были Квинт Симмах и Вирий Никомах Флавиан). Они оказывали существенное влияние на положение в Р. Так, в 392–394 гг. мн. рим. патрицианские роды поддержали узурпатора Евгения, при котором были восстановлены в правах языческие храмы, возрождена практика гос. молений и жертвоприношений, позволялись все формы языческого культа. Небольшая группа произведений высокого уровня может свидетельствовать о языческой реакции в это время или, по крайней мере, о языческой «оттепели» (Диптих Симмаха, ок. 400, Британский музей, Лондон; Диптих Никомаха, ок. 400, музей Клюни, Париж, и Музей Виктории и Альберта, Лондон,— оба из слоновой кости).

К нач. V в. город все еще был густонаселенным и сохранял прежнее великолепие. На его облик несомненно повлияли катастрофические разорения: Р. был опустошен вестготами кор. Алариха — осадами и колоссальными откупами в 408 и 409 гг.; разграблением 24–26 авг. 410 г., повлекшим за собой пожары, голод, разрушение инфраструктуры, в т. ч. повреждение акведуков. Папа Иннокентий I (401–417) бежал из Р., и даже, по свидетельству историка Зосима, был вынужден разрешить язычникам отправлять свои богослужения (частичное восстановление язычества, видимо, не удалось, т. к. язычников в Р. уже почти не осталось). Вандалы кор. Гейзериха разорили город 2–16 июня 455 г., наемники рим. полководца Рицимера — 11 июля 472 г. По возвращении папы Иннокентия I в Р. последовали масштабные ремонты, новое строительство, возвысившие фигуру Римского епископа в роли главы города. Папа построил титульную церковь во имя мучеников Гервасия и Протасия (Санти-Джервазио-э-Протазио), мч. Виталия Римского (Сан-Витале) и почитавшегося в Аквилее мч. Хрисогона Римлянина (базилика Сан-Кризогоно в Трастевере). Тогда же завершилось строительство ц. Санта-Пуденциана и, возможно, базилики св. Климента (Сан-Клементе). При папе Бонифации I (418–422) был построен мемориальный комплекс св. Фелицитаты (Санта-Феличита) с базиликой во имя мч. Бонифация на Нов. Соляной дороге (во время борьбы с антипапой Евлалием комплекс должен был стать резиденцией Бонифация I). При папе Сиксте III (432–440) была перестроена церковь на Эсквилине, известная как титул Евдоксии, или титул Апостолов (базилика Сан-Пьетро-ин-Винколи); перестроен Латеранский баптистерий, возведены церкви во имя св. Лаврентия (Сан-Лоренцо-ин-Лючина) и св. Сикста (Сан-Систо-Веккьо). Также папа Сикст III освятил базилики, заложенные его предшественником Келестином I (422–432),— Санта-Сабина и Санта-Мария-Маджоре. При базилике Апостолов (Сан-Себастьяно) на Аппиевой дороге был основан мон-рь, возможно, старейший в Р. Папа Лев I Великий (440–461) построил пригородные базилики св. Корнелия близ катакомб Каллиста и св. Стефана на Латинской дороге, а также, возможно, церковь во имя мучеников Иоанна и Павла (Санти-Джованни-э-Паоло). Папа Иларий (461–468) пристроил к Латеранскому баптистерию 3 оратория (сохр. оратории Сан-Джованни-Баттиста и Сан-Джованни-Эванджелиста). При папе Симплиции (468–483) были возведены церкви Санта-Бибиана, Сант-Андреа на Эсквилине (устроена в большой частной базилике IV в.), возможно, Сант-Агата-ин-Субурра (Сант-Агата-деи-Готи), а также муж. мон-рь при базилике св. Лаврентия на Тибуртинской дороге (с банями, б-кой, поместьем). При папе Симмахе (498–514) в Ватикане, куда он был вынужден удалиться из Латерана, одна из 2 древних ротонд, находившихся рядом с базиликой св. Петра, была превращена в ораторий св. Андрея и пышно украшена; на Ватиканском холме были освящены оратории Св. Креста, св. Иоанна Евангелиста и св. Иоанна Крестителя (по аналогии с ораториями в Латеране), базилика облицована мрамором; мрамором и мозаиками украшены фонтан и портик атриума, в к-ром устроили лестницу, ведущую в базилику, и лестницы в атриум, по сторонам от них были возведены 2 резиденции для понтификов. Среди др. строительных проектов папы Симмаха — возведение базилики св. Мартина (Сан-Мартино-аи-Монти, недалеко от титульной церкви Эквиция или на ее месте) в городе и пригородной базилики св. Панкратия на Аврелиевой дороге (Сан-Панкрацио), а также странноприимных домов при базиликах св. Петра, св. Павла и св. Лаврентия.

Рим. искусство в V в. парадоксальным образом достигло расцвета. В монументальном искусстве разрабатывались сложные богословско-иконографические программы, к-рые осуществлялись первоклассными мозаичными мастерскими. Среди этих ансамблей мозаики апсиды базилики Санта-Пуденциана (титульная церковь Пудента перестроена из светской базилики на рубеже IV и V вв., мозаики выполнены в годы понтификата Иннокентия I (401–417)), мозаики базилики Санта-Сабина на Авентине (титульная церковь Сабины построена на средства пресв. Петра Иллирийца при папе Келестине I (422–432) и завершена при Сиксте III (432–440); сохр. мозаики с композициями «Церковь из язычников» и «Церковь из обрезанных»; в апсиде, вероятно, был

изображен Христос с апостолами, мозаика заменена фреской работы Т. Цуккари), мозаики базилики Санта-Мария-Маджоре на Эсквилине (мозаики триумфальной арки, ветхозаветные сцены на стенах главного нефа; мозаика с образом Богоматери в апсиде не сохр., заменена в 1288–1298 сценой «Коронование Пресв. Девы Марии»). Выполненные при папе Льве I Великом мозаики триумфальной арки базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура погибли во время пожара в 1823 г.; восстановлены в первоначальной иконографии к 1840 г. (сохр. также фрагмент мозаики с триумфальной арки (голова ап. Петра), ныне в Ватиканских гротах). По описаниям известно о мозаиках, находившихся в баптистериях базилики св. Петра и ц. св. Анастасии (выполнены на средства Анастасии с мужем Маринианом и Лонгинианом), в апсиде Латеранской базилики (выполнены в 428–430 на средства Феликса и Падузии), в пресбитерии базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (на средства императоров Валентиниана II, Феодосия I и Аркадия вместе с имп. Галлой Плацидией), в капелле св. Елены при ц. Санта-Кроче-ин-Джерузалемме (на средства имп. Валентиниана III, Галлы Плацидии и Гонория), в апсиде ц. Сант-Агата-ин-Субурра (образ Христа, восседающего на сфере, держащего в левой руке книгу и поднимающего правую руку в ораторском жесте; по сторонам — апостолы Петр и Павел, возглавляющие апостолов; мозаики выполнены между 462 и 470 по заказу военачальника Рицимера), а также в апсиде ц. Сант-Андреа-Катабарбара (Христос и апостолы; мозаики выполнены при папе Симплиции (468–483)).

Провозгласивший себя королем Италии Одоакр сохранил рим. сенат и, по-видимому, содействовал финансированию необходимых работ. В 489–493 гг. предводитель остготов Теодорих (король Италии в 493–526) при поддержке К-поля захватил Италию. Вступив в 500 г. в Р., к-рый вызвал его восхищение, он с небывалым великолепием отпраздновал 30-летие своего правления, оказал почтение сенату, даровал римлянам привилегии, устроил игры в Большом цирке и в Колизее. Были начаты восстановительные работы в Р. (отремонтированы имп. дворец на Палатине, в к-ром остановился король, Колизей, акведуки, стены), город был обеспечен продовольствием. Римляне провозгласили кор. Теодориха «новым Траяном». В кон. V в. Р. еще в полной мере сохранял свое древнее величие: застройка Марсова поля и форумов была цела, хотя здания обветшали; не обращенные в христ. церкви языческие храмы были закрыты как собственность императора; на своих местах оставались статуи богов, императоров и великих мужей; функционировали акведуки.

При кор. Теодорихе было положено начало процессу коренной переделки сакральной топографии города: христианство пришло в центр языческого Р. Очевидно, в VI в. расположенная на склоне Палатинского холма постройка кон. I в. по Р. Х. стала христ. церковью — Санта-Мария-Антиква (в IV в. стены облицевали мрамором, своды покрыли мозаикой (не сохр.), от убранства сер.— 2-й VI в. сохр. незначительный объем росписи в алтаре — Богоматерь Царица Небесная с Младенцем и ангел, подносящий Ей венец). В 526 г. королем, как полноправным собственником имп. владений в городе, или в 527 г. его дочерью Амаласунтой (королева-регентша в 526–534) были подарены здания, входившие в ансамбль форума Веспасиана, папе Римскому *Феликсу IV* (III; 526–534). В них была устроена церковь во имя мучеников Космы и Дамиана (Санти-Козма-э-Дамиано). С ее возведением совершается своеобразный акт «замещения» святости, поскольку напротив церкви св. братьев Космы и Дамиана еще стоял чтимый римлянами храм Божественных близнецов Кастора и Поллукса. Мозаика в апсиде ц. Санти-Козма-э-Дамиано с изображением апостолов Петра и Павла, подводящих ко Христу святых и папу Феликса IV (III) (ок. 530), является визуализацией высокой, в т. ч. политической, значимости фигуры папы Римского в деле духовной миссии: здесь Римский понтифик впервые представлен с храмом в руках, как патрон его строительства.

Появление в Р. мозаичного ансамбля такого уровня несомненно говорит о высокопрофессиональной артели (или артелях), работавшей в городе (главные мастера могли быть приглашены из др. центра, напр. из Равенны). Их стиль свидетельствует о прекрасном знании и понимании опыта позднеантичного искусства в Р. и об определенной ориентации на него. Приметы традиц. уклада культурной жизни римлян скорее всего сохранялись на протяжении VI в.: видимо, еще действовали риторические школы (к нач. VII в. о них уже ничего не известно); по сообщению *Венанция Фортуната* (ок. 535 — ок. 600), на Форуме все еще устраивались публичные чтения стихов Вергилия (отличившийся получал ковер из золототканой парчи); в 544 г. клирик-поэт Аратор в ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи читал свою поэму «Деяния Апостолов», посвященную папе Вигилию.

VI — 1-я пол. VIII в. После уничтожения Остготского королевства (535–554) и возвращения Италии под визант. контроль администрация во главе с дуксом размещалась в центре Р.— на Форуме и Палатине. Имп. дворец Флавиев содержался в хорошем состоянии, готовый к посещению города императором; вероятно, часть комплекса занимал дукс, здесь могли останавливаться визант. наместники — экзархи, обычно жившие в Равенне (в имп. дворце на Палатине останавливался имп. Констант II, посетивший Р. в 663).

В VI–VII вв. Р. испытывал сильное духовное влияние Востока, развивалось почитание Пресв. Девы Марии, были введены вост. Богородичные праздники (Введение во храм, Благовещение, Рождество), появилось или укрепилось почитание вост. святых: свт. Николая Чудотворца, прп. Саввы Освященного, мч. Анастасия, вмц. Варвары, вмч. Георгия, мучеников-бессребреников Кира и Иоанна и др., во имя к-рых были освящены капеллы и церкви на Форуме, на Палатине и его склонах. Это ораторий Сорока мучеников Севастийских перед входом в ц. Санта-Мария-Антиква (в К-поле ц. Сорока мучеников Севастийских построили имп. Тиберий и его супруга, имп. Анастасия; освящена в 589–590 имп. Маврикием); ц. во имя мучеников Сергия и Вакха на Форуме (упом. в 726); для визант. солдат, дислоцированных в Р. или посещавших город, находившиеся у склона Палатинского холма склады Агриппины были преобразованы в ц. Сан-Теодоро — во имя вмч. Феодора Тирона (от ранней церкви сохр. апсида с сильно реставрированной мозаикой кон. VI в., на к-рой апостолы Петр и Павел подводят ко Христу вмч. Феодора

Тирона) (ц. вмч. Феодора была построена за стенами К-поля; после визант. завоевания Равенны во имя святого была переосвящена одна из арианских церквей).

Элементы перенесения на Р. модели, сложившейся в К-поле — Новом Риме,— можно видеть не только в посвящении храмов, но и в топографии. Так, в К-поле существовала нотариальная контора (ном), связанная с ц. Сорока мучеников Севастийских. Визант. администраторы Р. предположительно вели офиц. дела в непосредственной близости от имп. покоев и оратория Сорока мучеников Севастийских при ц. Санта-Мария-Антиква, которая являлась храмом визант. администрации. В VIII в., в период обострения религ. противостояния Р. и К-поля, это будет проявляться отчетливее, но уже как акт «замещения» имп. власти властью папской — в повторении архитектурных элементов (его триклиниев) Большого имп. дворца в К-поле в комплексе Латеранского дворца.

Воздействие К-поля и христ. Востока на архитектуру Р. выразилось прежде всего в планах и устройстве алтарной части (3-частный пресбитерий, многогранная апсида): в ц. Санти-Куирико-э-Джулитта (при папе Вигилии, между 537 и 555), в базилике Сан-Джованни-а-Порта-Латина (при папе Геласии I, кон. V в.), в базилике Санти-Апостоли (апостолов Филиппа и Иакова; в понтификат Пелагия I (556–561), возможно, на месте базилики Юлия; завершил и освятил папа Иоанн III (561–574)). Визант. влияние отмечается и в устройстве на колоннах пульванов вместо классических капителей: в базиликах Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура (при папе Пелагии II (579–590)) и Сант-Аньезе-фуори-ле-Мура (при папе Гонории I (625–638)) — обе пригородные базилики дополняли ансамбли константиновской эпохи.

К нач. VII в. город обеднел по причине ослабления визант. администрации в Р. и разрыва традиц. связей с Италией после вторжения лангобардов (568). К восшествию на Папский престол свт. Григория I Великого (590–604), происходившего из старинного сенаторского рода, город был в критическом состоянии. Тем не менее время понтификата Григория I отмечено серьезной строительной деятельностью: на месте своего дома на Целии папа устроил мон-рь ап. Андрея на Кливо-ди-Скауро, где сам подвизался до избрания на Римскую кафедру (храм был расписан фресками, на к-рых представлены папа Григорий I и его отец Гордиан перед ап. Петром, а также портреты папы Григория I и его матери Сильвии, описаны Иоанном Диаконом в Житии свт. Григория (IX в.); на месте храма совр. ц. Сан-Грегорио-Маньо-аль-Челио). В базилике св. Петра папа провел работы, сделавшие гробницу первоапостола доступной для поклонения: было перестроено пространство апсиды, появилась крипта с круговым обходом. Велись работы в пригородных базиликах, расположенных вдоль Тибуртинской и Номентанской дорог.

2-я пол. VI — нач. VII в. были периодом массового обращения древних построек в христ. церкви: святилище Божественного Августа, храм Кастора и Минервы, храм Весты были переделаны в церкви, посвященные Пресв. Деве Марии; на основании большого вестибюля, предназначавшегося для гвардии имп. дворца, возведена церковь, позднее получившая название Санта-Мария-Антиква; Statio Annonae (здание учреждения, ответственного за раздачу питания нуждавшимся гражданам) перестроено в ц. Санта-Мария-ин-Козмедин; склады Агриппины — в ц. Сан-Теодоро; Портик Минуция — в ц. Сан-Джорджо-аль-Велабро; Курия — в ц. Сант-Адриано; Secretarium Senatus — в ц. Санта-Мартина; Септы Юлии на Виа-Лата — в ц. Санта-Мария-ин-Виа-Лата и т. д. Мн. церкви VI–VIII вв. представляли собой не столько самостоятельные сооружения, сколько переделки монументальных рим. зданий или их отдельных частей, поэтому каждая из них является «архитектурным палимпсестом», несущим следы разновременных строительных работ.

Долгий процесс «крещения» языческого Р. отразился в легендах, связанных с папой Григорием I Великим, в к-рых отмечена его особая неприязнь к языческим статуям и памятникам. Символическим итогом христианизации облика Р. стало освящение Пантеона в ц. Санта-Мария-ад-Мартирес (Богородицы у мучеников) (засвидетельствовано визант. имп. Фокой, посетившим Р. в 609). «Подтверждением» окончательной победы над арианством стало переосвящение папой Григорием I арианских церквей Сант-Агата-деи-Готи и Сан-Северино-ин-Виа-Мерулана.

В кон. VI–VII в. Р. становится городом святости, куда папы собирают мощи святых со всех концов христ. мира, этим актом поднимая роль Р. до универсального центра мира. При папе Григории I были перенесены драгоценные реликвии — мощи, руки апостолов Луки и Андрея, хитон Иоанна.

Период относительного политического спокойствия способствовал обширному строительству при папе Гонории I (625–638) и в целом развитию города благодаря хозяйственной деятельности понтифика (при нем были построены мельницы у акведука Траяна). Были возведены базилика Сант-Аньезе над могилой мц. Агнии на Номентанской дороге (возможно, по образцу ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура, построенной папой Пелагием II), ц. Сан-Чириако на Остийской дороге на месте старого кладбища катакомб (остатки базилики разрушены в XX в.), реставрированы церкви Санти-Куатро-Коронати и Сан-Панкрацио, с необычайной роскошью украшена базилика св. Петра (папа даровал новую утварь, обложил серебром средний вход в базилику и исповедальню, украсил гробницу апостола).

После арабских завоеваний с Ближ. Востока, из Передней Азии и Сев. Африки на Запад хлынул поток беженцев — мирян, духовных лиц, в т. ч. монахов,— к-рые принесли в Р. греч. язык (и соответственно тип образованности), взгляды (иногда еретические), традиции (в т. ч. литургические), а также приемы архитектуры и стиль. Бежавшие со Св. земли монахи из лавры прп. Саввы Освященного ок. 645 г. в приемной комнате особняка Аницией основали капеллу Богоматери (ныне часть ц. Сан-Саба). В 641 г. в мон-ре Трех источников (Тре-Фонтане) был образован мон-рь армян из Киликии (основан визант. полководцем Нарсесом в VI в., перестроен).

С прибывшими с Востока в Р. укоренилась заимствованная у византийцев традиция перенесения мощей, сначала удивлявшая римлян: ок. 640 (?) г. монахи мон-ря Тре-Фонтане получили из К-поля от имп. Ираклия главу прмч. Анастасия Персиянина, пострадавшего в 628 г. В 682 г. в Р. была принесена глава вмч. Георгия Победоносца, вновь об-

Далматинские мученики на мозаике оратория Сан-Венанцио Латеранского баптистерия. 640–642 гг.
Фото: В. Е. Сусленков

ретенная в Латеране в 40-х гг. VIII в. и помещенная в построенной при папе Льве II ц. Сан-Джорджо-аль-Велабро (перестроена в IX в.); при папе Иоанне IV (640–642) из Салоны (ныне Солин, Хорватия) в Латеран перенесены мощи Далматинских мучеников Павлиниана, Телия, пресв. Астерия, Анастасия, Мавра, Септима, Антиохиана, Гаиана, сщмч. Венанция и сщмч. Домния — для них к Латеранскому баптистерию был пристроен ораторий Сан-Венанцио (мозаики в конхе апсиды, на арке, ее открывающей, в простенках окон на стене над ней были начаты в 640–642 (до 649)). В VII — нач. VIII в. группа выходцев из Тарса, поселившаяся на Авентине, привезла мощи мч. Вонифатия Тарского (церковь с посвящением мч. Вонифатию в VII в. упом. как нетитульная, в IX в.— как диакония; ныне Санти-Бонифачо-э-Алессио). При папе Теодоре I (642–649) мощи мучеников Прима и Фелициана из их катакомб на Виа-Номентана были перемещены в ц. Сант-Стефано-Ротондо-аль-Челио (сохр. мозаика с изображениями мучеников в одеждах воинов, стоящих по сторонам креста, и образ Христа в медальоне — судя по вост. схеме, это работа визант. мастера). Папа Лев II (682–683), грек-сицилиец, перенес реликвии мучеников из катакомб Дженерозы в капеллу при ц. Санта-Бибиана. Увеличение числа реликвий (в т. ч. нерим. святых) продолжило начавшееся в VI в. при визант. администрации Р. формирование представления о городе как о центре мировой святости. В ц. Санта-Мария-Маджоре были выставлены для поклонения ясли Христа (впервые упоминаются в нач. 40-х гг. VII в.).

Влиянием Востока, типом его благочестия обусловлено распространение в Р. с нач. VII в. иконопочитания — древнейшие сохранившиеся иконы положили начало череде чтимых образов, были намечены новые точки притяжения для паломников. Считается, что самые ранние сохранившиеся рим. иконы были созданы в VII в., хотя для некоторых предлагались более ранние даты (VI в.): икона Богоматери с Младенцем в ц. Санта-Франческа-Романа (2-я пол./посл. четв. VI — 1-я пол. VII в., видимо, происходит из ц. Санта-Мария-Антиква; тип «Одигитрия» (?), от первоначальной живописи сохр. только лики); икона «Мадонна-делла-Клеменца» (Мадонна Милосердия; тронный образ) в ц. Санта-Мария-ин-Трастевере (вероятно, 2-я пол. VI — нач. VII в.); икона Богоматери с Младенцем в ц. Санта-Мария-ад-Мартирес (ок. 609, дата связана с освящением Пантеона в ц. Санта-Мария-ад-Мартирес; тип «Одигитрия»); энкаустическая икона Богоматери с Младенцем «Спасение (вариант — Здравие) римского народа» (Salus Populi Romani; тип «Одигитрия») в базилике Санта-Мария-Маджоре (наиболее распространенная датировка — VII в., под записью XIII в.); мозаичная икона мч. Севастиана в ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи (ок. 680); икона «Мадонна-ди-Сан-Систо» (без Младенца, тип «Агиосоритисса») в ц. Мадонна-дель-Розарио (известна с VIII в., происходит из ц. Сан-Систо-Веккьо); икона Спасителя в Санкта-Санкторум-ин-Латерано (известна с VIII в.) (см.: *Лидова*. 2009).

Краткий период понтификата Иоанна VII (705–707), грека по происхождению, поддерживавшего тесную связь с к-польским двором, не оставил архитектурных проектов (замысел построить епископию на Палатине — возможно, как выражение папской претензии на имп. власть в Р.,— не был осуществлен), но выделяется рядом крупных живописных проектов, нек-рые проекты отмечены «восточным» влиянием: цикл мозаик в оратории Богоматери (освящен 21 марта 706, разрушен в 1639), занимавшем сев.-вост. угол Ватиканской базилики с образом Богоматери с папой-донатором в обрамлении 7 сцен из жизни Божией Матери (общий вид цикла известен по рисункам в рукописи «Instrumenta autentica» Дж. Гримальди — Vat. Barber. lat. 2733; сохр. фрагменты: «Поклонение волхвов» (ныне в ц. Санта-Мария-ин-Козмедин), «Омовение Младенца», изображение папы Иоанна VII с квадратным нимбом, Христос из сцены «Вход Господень в Иерусалим» в т. н. Depositio Lambertini собора св. Петра, Богородица в молении (оранта) в капелле Риччи ц. Сан-Марко во Флоренции, Богородица из сцены «Рождество Христово» (ныне в Музее диоцеза в Орте), прав. Иосиф из той же сцены (ныне в ГМИИ)). В ц. Санта-Мария-Антиква была обновлена система росписи пресбитерия; по-видимому, при папе Иоанне II в нее были включены изображения отцов Церкви. На юж. стене под апсидой находилось изображение Распятия, в апсиде, согласно разным реконструкциям,— стоящие Христос или Богоматерь с ангелами и апостолами Петром и Павлом; слева — Богоматерь (?) подводит папу ко Христу; внизу на стенах пресбитерия — медальоны с образами апостолов, выше — сцены из НЗ, на ограде пресбитерия — фигуры Давида, Голиафа и др.

Новая волна беженцев хлынула в Р. после запрета в 726 г. почитания икон в К-поле и в империи, при папе Григории II (715–731), который не подчинился имп. эдикту. В этот период Р. стал защитником иконопочитателей. В понтификат Григория II были предприняты шаги по укреплению города и сплочению его религ. учреждений под папским надзором, были восстановлены заброшенные мон-ри, отремонтированы многочисленные церкви, папа щедро жертвовал деньги рим. диакониям. Вторая и третья волны пришлись на 754 и 815 гг., после возобновления политики иконоборчества. Монахи-иконопочитатели получили от Римских пап храмы и монастыри: в 50-х гг. VIII в.— монастырь Сан-Грегорио-Маньо-аль-Челио, в 761 г.— монастырь Сан-Сильвестро-ин-Капите. С увеличением числа греков за ними закрепляются зоны расселения, сохранявшиеся долгое время в названиях — ц. Санта-Мария-ин-Скуола-Грека (с греч. школой; ныне Санта-Мария-ин-Козмедин), Рипа-Грека

(Греческая набережная), появляются новые диаконии вокруг церквей, освященных во имя вост. святых, или церквей, связанных с визант. администрацией: напр., во 2-й пол. VIII в. была основана диакония Сан-Никола-ин-Карчере на Бычьем форуме. С притоком беженцев с Востока, среди к-рых были художники и строители, в арсенале «восточных» элементов в строительной практике вновь появились церковные здания с 3 апсидами, завершавшими главный и боковые нефы: Сант-Анджело-ин-Пескерия (755), Санта-Мария-ин-Козмедин (после перестройки ок. 780), Санта-Мария-ин-Доммика (ок. 820).

Папа Римский Григорий III (731–741) установил в базилике св. Петра перед confessio колонны из оникса, к-рые подарил экзарх Евтихий. Согласно Liber Pontificalis, на колоннах, поставленных в ряд, находился архитрав, обшитый серебряными пластинами с фигуративными изображениями, а сверху установлены «серебряные лилии» и светильники — т. о. получилась полноценная алтарная преграда. В ц. Сан-Кризогоно-ин-Трастевере, при которой папа Григорий III основал мон-рь, он «обновил» потолок, конху апсиды и росписи, пожертвовал драгоценное убранство. При этом понтифике были отремонтированы десятки церквей, обновлены монастыри; он строил гостиницы для паломников и диаконии.

Претензии на особое положение папы Римского как правителя Р., заменившего императора, отразились в архитектурных решениях. Так, Латеранская резиденция была снабжена атрибутами имп. дворца в К-поле: папа Захария (741–752) возвел башню над входом и построил портик с колоннами перед резиденцией, отремонтировал, расширил и украсил мрамором, мозаиками и фресками ряд помещений (построил новый триклиний, возможно символически связав его с К-польским дворцом, где в это время, при имп. Юстиниане II, также появился новый триклиний, облицованный мрамором и украшенный мозаиками и фресками). По распоряжению папы Захарии была проведена основательная реконструкция Латеранского дворца, который, согласно Liber Pontificalis, к тому времени изрядно обветшал.

Монументальная живопись 1-й пол. VIII в. сохранилась фрагментарно: неск. фресок из христологического цикла, фигуры святых в нефе нижней церкви Сан-Кризогоно-ин-Трастевере (понтификат Григория III (731–741)). В ц. Санта-Мария-Антиква при папе Захарии по заказу примицерия Феодота была расписана капелла, освященная во имя мучеников Кирика и Иулитты (Мария Царица Небесная с апостолами Петром и Павлом, представленными вместе с папой Захарией и заказчиком, и др. фрески), в капелле Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура остались фрагменты настенной живописи 1-й пол. VIII в.

2-я пол. VIII–IX в. В ситуации раскола Римской и К-польской Церквей и усиления экспансии лангобардов папы Римские попытались переориентировать Р. со Средиземноморья на север, стремясь превратить Р. в оплот Православия. Это подвигло их к поиску новых политических союзников, которыми стали франк. короли. В 754 г. папа Стефан II (III) (752–757) помазал на царство Пипина Короткого. По просьбе франк. короля понтифик перенес саркофаг мц. Петрониллы из катакомб в базилику св. Петра и перестроил прилегавший к ней мавзолей-ротонду имп. Гонория в капеллу св. Петрониллы (ок. 755). Кроме того, в Ватикане к 3 мон-рям, к-рые существовали при соборе, папа добавил 4-й — малый мон-рь св. Стефана (отличный от Санто-Стефано-Маджоре, он же с 1453 — Санто-Стефано-дельи-Абиссини), а при атриуме собора построил 1-ю известную в Р. (деревянную?) колокольню — «частично облицованную серебром и частично золотом». Папа Стефан II (III) основывал страннопримные дома. В доме своего отца он начал строить мон-рь с посвящением первомч. Стефану и свт. Сильвестру I (закончен его братом папой Павлом I; с XIII в.— Сан-Сильвестро-ин-Капите). Начиная с понтификата Павла I (757–767), участились масштабные переносы реликвий в храмы города (ранее паломники обычно посещали катакомбы за стенами города, чтобы поклониться мощам), этот процесс был регулярным и совершался папами до тех пор, пока в катакомбах оставались нетронутые захоронения святых.

Во 2-й пол. VIII в. к папам Римским окончательно переходит контроль над диакониями, к-рые получили папских управляющих.

С образованием самостоятельного Папского гос-ва — Патримонии св. Петра — в Р. началось крупное строительство: привлекались новые артели, франк. монархи обеспечивали приток материалов для реставрации древних церквей и нового строительства. При папе Адриане I (772–795) были проведены работы в соборе св. Петра (отремонтированы колонный портик, к-рый вел от мавзолея имп. Адриана к базилике, атриум, мозаика апсиды, 5 серебряных статуй у гроба апостола были заменены золотыми, пол от алтарных дверей до подножия алтаря украсили серебряным покрытием); отремонтированы портики церквей Сан-Паоло-фуори-ле-Мура и Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура; к Латеранской базилике пристроены портик и башня; восстановлена ц. Сан-Джованни-а-Порта-Латина, перестроена базилика Сан-Мартино-аи-Монти, возможно основанная на месте древнего титула Эквиция, и т. д. Значительные перестройки коснулись диаконий: напр., в Санта-Мария-ин-Скуола-Грека (ц. Санта-Мария-ин-Козмедин) блоки туфа разрушенного алтаря Геркулеса были встроены в новые стены диаконии.

Сделаны многочисленные вклады в титульные церкви и диаконии, в т. ч. роскошные ткани (пурпур, шелк, вышивка золотом): алтарные покровы, комплекты завес для дверей, триумфальной арки, алтарной преграды и т. д.; иконы в серебряных окладах, к-рые размещали на обитых серебром балках у входа в алтарь. Среди даров собору св. Петра — канделябр в форме креста с 1365 свечами, комплект из 65 завес для интерколумниев центрального нефа; большая завеса для главного портала. Базилике Сан-Паоло-фуори-ле-Мура было даровано 70 завес, ц. Сан-Джованни-ин-Латерано — 57, ц. Санта-Мария-Маджоре — 42 и т. д.; 22 действующим титульным церквам было дано по 20 завес, 16 диакониям — по 6; алтарные покровы получили все титульные и проч. церкви, диаконии и мон-ри.

Очевидно, в противовес иконоборческому К-полю ок. 768 г. в Латеранском комплексе был основан ораторий, посвященный сщмч. Кесарию: своеобразный акт перемещения «символа» имп. дворца на Палатине — капеллы сщмч. Кесария (Сан-Чезарео-ин-Палатио) — в пап-

ский дворец. Впосл. папа Сергий II (844–847) даровал ораторию шелковые ткани, 2 из к-рых были украшены «византийским» пурпуром. Под 807 г. среди церквей, получивших дары папы Льва III, упоминается монастырь, посвященный сщмч. Кесарию при Сан-Паоло-фуори-ле-Мура.

При папе Адриане I совершается массовый перенос мощей мучеников из катакомб, ведется строительство при церквах особых капелл, подобных рим. колумбариям, или крипт под апсидами храмов для демонстрации мощей (напр., в ц. Санта-Мария-ин-Козмедин).

Перемещение мощей в храмы, «вторжение» пап в зону традиционного расселения греков вокруг диаконий, в дело частной благотворительности, центрами к-рой они были, отмечали новые ориентиры политики папства. Возможно, последнее было не просто узурпацией «греческих мест» Рима, но и свидетельством улучшения отношений с К-полем, где в 787 г. состоялся осудивший иконоборчество VII Вселенский Собор, на который папа отправил своих представителей.

Помимо работ по обновлению церквей при папе Адриане I в 791 г. реставрируются Аврелиановы стены, укрепленные 387 башнями; вдоль Тибра от моста у замка Св. ангела к собору св. Петра строится защитная дамба от наводнений; ремонтируются акведуки: Аква-Саббатина, по к-рому вода поступала из оз. Браччано (Саббатинского) на мельницы на Яникуле, в фонтан в атриуме собора св. Петра и в ближайшие бани для паломников; Аква-Клаудиа, к-рый заполнял огромный резервуар (Claudianum) рядом с ц. Сан-Джованни-э-Паоло и продолжался в сторону Палатина, Авентина и Трастевере, т. е. был главным источником воды для Р., его воду использовали прежде всего в Латеране для его бань, баптистерия и церквей на Целии; Аква-Йобия (Aqua Jobia), будучи ответвлением акведука Аква-Марция (Aqua Marcia), проходил в основном под землей вдоль Целия и заканчивался у реки близ ц. Санта-Мария-ин-Козмедин; Аква-Вирго — проходивший почти полностью под землей, теперь обеспечивавший водой «практически весь город», акведук Траяна.

Потеря юж. владений, отторгнутых византийцами, и постоянная угроза с Севера, к-рый контролировали лангобарды, нарушили старые торговые связи, обеспечивавшие город продовольствием. Одним из основных деяний папы Адриана I стало возрождение прежних и создание новых сельскохозяйственных угодий (не менее 7 ферм (domus cultae)). Были реформированы, основаны новые, восстановлены старые диаконии, все щедро наделены землей, виноградниками.

Санта-Скала и стена триклиния папы Римского Льва III (фрагменты Латеранского комплекса)
Фото: В. Е. Сусленков

Масштабное обновление Р. было осуществлено при папе Льве III (795–816). В значительной степени на средства кор. Карла Великого велись работы в Латеранской резиденции пап, которая получила 2 триклиния (с 3 и 11 апсидами, 796–799). Иконографическая программа сохранившейся мозаики из апсиды 1-го триклиния (798–799, ок. 1730 перенесена в нишу на внешней стене Санта-Скала; реставрация кон. XVI — нач. XVII в.) ориентирована на утверждение независимости власти духовной от власти светской: в апсиде представлен Христос, восседающий на холме в раю, с апостолами Петром и Павлом, по сторонам этой композиции изображены: слева — Христос, вручающий ап. Петру ключи и имп. равноап. Константину Великому — имп. лабарум; справа — ап. Петр, протягивающий папе Льву III столу и имп. Карлу Великому — имп. тогу или стяг. В конхе апсиды помещена композиция «Отослание апостолов на проповедь», в к-рой ап. Петр представлен с крестом на плече в знак готовности следовать за Христом. В понтификат папы Льва III была перестроена ц. Сант-Анастазия на склоне Палатина, возведена и украшена мозаиками ц. Санти-Нерео-э-Акиллео (сохр. «Преображение» в апсиде, «Благовещение» и изображение Богоматери Царицы Небесной); украшена мозаиками апсида ц. Санта-Сусанна (утрачены, сохр. письменные упоминания и зарисовки). В Ватикане был отреставрирован баптистерий еп. Дамаса I, восстанавлена капелла Св. Креста, построен 3-частный триклиний, обновлен новым строительством квартал Борго перед базиликой св. Петра и т. д.

Папа Римский Пасхалий I. Фрагмент мозаики в апсиде базилики Санта-Мария-ин-Домника. Ок. 820 г.

Укрепление «имперских» взглядов папства и окончательное осознание современниками Р. как центра вселенской святости, выразившееся в собирании мощей, в превращении города в «проекцию» Небесного Иерусалима, отражены в деятельности папы Пасхалия I (817–824). Были обновлены (перестроены?) и украшены мозаиками церкви Санта-Мария-ин-Домника и Санта-Чечилия-ин-Трастевере. В последнюю перенесли после обретения в катакомбах Претекстата мощи мц. Цецилии; при церкви был основан мон-рь для непрерывного служения у гробницы мученицы в крипте-мартириуме, куда была помещена 30-килограммовая серебряная статуя мц. Цецилии. В базилике св. Петра папа устроил и богато украсил алтарь (напротив входа в confessio ап. Петра), который освятили во имя пап

священномучеников Сикста II и Фабиана, и в юго-вост. углу трансепта — ораторий во имя мучеников Прокесса и Мартиниана; после пожара был отстроен портик базилики. Папа Пасхалий I основал мон-рь во имя мучениц Агафии (Агаты) и Цецилии.

Наиболее важным деянием понтифика стало возведение на Эсквилине титульной базилики Санта-Прасседе (недалеко от пришедшей в упадок старой церкви). В общих чертах храм представляет уменьшенную копию базилики св. Петра. Церковь стала местом хранения мощей мучеников, перенесенных туда папой из полуразрушенных катакомб (на мраморной доске в базилике перечислены имена 2300 мучеников). Связь небесная и земная, осуществляемая через посредничество святых, нашла изобразительное выражение в заказанной папой Пасхалием I для триумфальной арки ц. Санта-Прасседе мозаике «Небесный Иерусалим»: сонм святых, с пальмовыми ветвями и мученическими венцами в руках, показан на золотом фоне, взирающим на Небесный град, в его украшенной драгоценными камнями ограде, в центре, изображен Христос, Которому предстоят Богородица, св. Иоанн Предтеча, св. Пракседа и апостолы. При ц. Санта-Прасседе папа основал греч. мон-рь, внутри базилики построил капеллу во имя мч. Зинона (Сан-Дзено) с мавзолеем своей матери Феодоры Епископы, по происхождению гречанки. В нише апсиды капеллы находится образ Богородицы с Младенцем, очевидно выполненный визант. мастером, как «Сошествие во ад» в левой нише. Подобные композиции могли попасть в Р. благодаря визант. мастерам в период иконоборческих гонений. Ориентированность искусства на визант. модели стало в т. ч. следствием деятельности в Р. восточнохрист. мон-рей, наличия в городе большой греч. общины. При мон-рях работали греч. скриптории (центром греч. письменности в Р. был мон-рь Сан-Саба), возможно, в них в 1-й пол. IX в. были созданы рукописи Гомилий Григория Назианзина (Ambros. E49-50inf) и Книга Иова (Vat. gr. 749), а также сборники цитат в защиту иконопочитания, послания папы Пасхалия I к имп. Льву V (817–819). Личное участие и роль понтифика запечатлены включением его фигуры в композиции мозаичного убранства церквей Санта-Мария-ин-Домника и Санта-Прасседе.

Инициативы папы Пасхалия I были продолжены папой Григорием IV (827–844), обновившим и украсившим мозаиками базилику Сан-Марко (829–831, мозаики в апсиде) напротив Капитолия. Противодействие иконоборческой политике к-польских императоров отразилось в декоре ряда рим. церквей. Характерно возрождение в этот период традиций «римской» пластики: для ц. Санта-Мария-Маджоре при папе Стефане II(III) (752–757) была изготовлена золотая статуя Мадонны с Младенцем; для ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура — серебряная статуя Христа с ангелом; для базилики св. Петра при папе Григории III (731–741) — иконостас с серебряными изображениями Христа и 12 апостолов, Богоматери и 12 св. дев, образ ап. Андрея из золота и драгоценных камней, при папе Пасхалии I (817–824) — серебряные статуи Спасителя и мучеников Прокесса и Мартиниана. В церквах Санта-Прасседе, Сан-Джорджо-ин-Велабро, Санта-Мария-ин-Трастевере, Сант-Агата-деи-Готи были алтари, обитые серебром, нередко с позолотой.

Ок. сер. IX в. отношения папского Р. и Франкского королевства осложнились, и Р., в частности, оказался беззащитен перед араб. нападением, когда в 846 г. были разорены базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура и св. Петра. Тем не менее папа Лев IV (847–855) начал 1-ю в средние века перестройку города, в т. ч.: церквей Сан-Мартино-аи-Монти (Санти-Сильвестро-э-Мартино-аи-Монти; украсил фресками, утрачены), Санти-Куатро-Коронати (частично сохр. нефы), Санто-Стефано-Маджоре (с XV в.— Санто-Стефано-дельи-Абиссини; сохр. центральный неф) в Ватикане. Была построена ц. Санта-Мария-Нуова (ныне Санта-Франческа-Романа). К понтификату Льва IV относятся фресковый цикл со сценами из жизни Христа в нижней церкви базилики Сан-Клементе (сохр. фрагменты) и фрески в капелле Санта-Барбара ц. Санти-Куатро-Коронати (сохр. фрагменты). Самым важным предприятием папы Льва IV стали работы по укреплению Ватикана (начаты папой Львом III) и формированию «города Льва» (847, освящен 27 июня 852). Стены нового «города» были выстроены от мавзолея имп. Адриана вдоль укрепленного участка Пассетто-ди-Борго (соединял Папский дворец с замком Св. ангела), огибали за апсидой собор св. Петра, чтобы защитить вместе с базиликой Санто-Стефано-Маджоре и др. близлежащие церкви и мон-ри, поднимались на вершину холма и на юге спускались к Тибру (сохр. фрагменты сев. участка стен, а также фрагменты в папских садах к северу от новой базилики св. Петра). Стены были укреплены 46 башнями, имелось 4 ворот. В непосредственной близости от Ватикана находился Дворец Карла, предназначавшийся для франк. короля и его двора.

Ватикан становился папской резиденцией, в едином комплексе к-рого были собраны мн. строения: 2 епископии папы Симмаха, триклиний папы Льва III, пристроенные к нему при папе Григории IV залы для отдыха, в к-рых папа Лев IV принимал франк. имп. Людовика Благочестивого. Внутри этого «города» развивалось не столь значительное спонтанное и разнохарактерное строительство; были созданы благотворительные центры, в ведении к-рых находились больницы, странноприимные дома и небольшие церкви. На рубеже VIII и IX вв. в Ватикане насчитывалось 5 диаконий для бедняков.

Для обороны от постоянной внешней угрозы кроме укреплений Ватикана защитные строения возводят для церквей Сан-Себастьяно на Аппиевой дороге, Сант-Аньезе-ин-Виа-Номентана и Сан-Лоренцо-ин-Виа-Тибуртина, вокруг базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура по образцу ватиканского «города Льва» строят укрепленный новый район «город Иоанна», названный по имени папы Иоанна VIII (872–882).

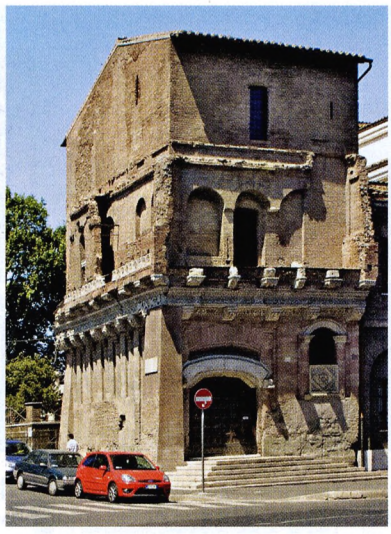
От посл. четв. IX в. сохранилось немного архитектурных и художественных памятников, среди них: ц. Санта-Мария-де-Граделлис (Санта-Мария-Эджициака) в древнем храме Геркулеса на Бычьем форуме (расписана по инициативе папы Иоанна VIII, фрагменты фресок в Национальном Римском музее, Палаццо-Массимо, Рим); под сводом арки театра Помпея возведена ц. Санта-Барбара-деи-Либраи (после 900). При папе Сергии III (904–911) была восстановлена после землетрясения 896 г. Латеранская базилика.

X — 1-я пол. XI в. С X в. одной из реалий политической жизни Р. ста-

ло столкновение пап и семей местной аристократии. Вопросы разрешались в общем векторе политики пап, к-рые были преимущественно представителями аристократических родов, а те желали обновления империи римлян. Коронация Оттона I в базилике св. Петра (962) и учреждение Свящ. Римской империи стали итогом этих устремлений. Архитектурных и живописных памятников этой эпохи немного: ц. во имя сщмч. Адальберта Пражского, к-рую в 977 г. построил кор. Оттон II на месте храма бога Эскулапа (переосвящена с переносом из Беневенто мощей ап. Варфоломея в 997 во имя святых Адальберта, Павлина и Варфоломея; ныне Сан-Бартоломео-аль-Изола-Тиберина); к важным заказам относятся фрески ц. Санта-Мария-ин-Паллара (ныне Сан-Себастьяно-аль-Палатино) на Палатинском холме с циклом христологических и житийных сцен (между 973 и 999, известны по копии XVII в.— в апсиде Христос в окружении святых и в нижнем ряду фигура Богоматери Оранты с архангелами и святыми по сторонам, в арке апсиды — апокалиптические старцы и пророки, несущие на плечах апостолов).

В X в. начинается упадок греч. мон-рей: в 998–999 гг. мон-рь Санта-Прасседе стал резиденцией лат. каноников Санта-Мария-Маджоре, мон-рь святых Стефана и Кассиана реформирован и освящен во имя архидиак. сщмч. Лаврентия, жен. монастырь Санта-Мария-ин-Кампо-Мартис перешел к лат. монахиням. На кон. X в. греческими оставались немногие мон-ри, среди которых мон-рь сщмч. Кесария на Палатине и мон-рь св. Афанасия.

XI–XIII вв. В 1-й пол. XI в. с оформлением 3 полюсов власти в Р. изменилась политическая ситуация: Свящ. Римская империя активно вмешивается в церковные дела, присваивая себе право на инвеституру, папская власть выходит за пределы чисто духовных полномочий, усиливается влияние рим. аристократии. Места, где аристократы строят свои укрепленные замки, соответствуют точкам политической и сакральной значимости в Р. Графы Тускуланские имели владения в районе Большого цирка (сохр. остатки башни) и Септизония на склонах Палатина, рядом с аркой Тита на Форуме, в Трастевере, на Виминале и в Колизее, к-рый они получили от папы в феодальное владение и превратили в подобие крепости. Резиденцией их соперников, семьи Пьерлеони, был комплекс в Трастевере и на остатках Театра Марцелла, а также комплекс (сохр.) напротив их семейной (?) ц. Сан-Никола-ин-Карчере. Орсини контролировали территорию у ц. Санта-Сабина на Авентине, владения на Монте-Джордано и на Ватикане и т. д.



Каза-деи-Крещенци. XI–XII вв.
Фото: В. Е. Сусленков

Стены и башни нек-рых укреплений сохранились в совр. пейзаже города: Торре-деи-Конти за форумом Нервы для Риккардо деи Конти ди Сеньи, брата папы Иннокентия III (1198–1216), Торре-ди-Франджипане на Виа-деи-Портогези, Торре-делле-Милиции, возведенная в сер. XII в. из частей более раннего, возможно византийского, сооружения, Торре-деи-Капоччи на Эсквилине, построенная семьей Арчони (XII в.) и укрепленная семьей Капоччи, и др. Типология дома, тесно связанного с башней, которую можно видеть, напр., в неприступном жилище Пьерлеони напротив ц. Сан-Никола-ин-Карчере, стала основной для городской застройки в XII–XIV вв. Тема наследования рим. древности нашла выражение, в частности, в декорации дома Никколо ди Кресченцио — Каза-деи-Крещенци (рубеж XI и XII вв.), украшенного крупными деталями античной архитектуры (карнизами, колоннами, капителями, рельефами) и снабженного надписью, в к-рой Никколо ди Кресченцио заявляет о намерении возродить былое величие Р.

В папских апартаментах в Латеране была создана программная для Папского престола роспись (посвящена событиям Вормсского конкордата 1122 г.), отражавшая политические амбиции понтификов; рядом с апартаментами была построена капелла во имя свт. Николая Чудотворца.

Во 2-й пол. XI в. происходит обращение к раннехрист. образцам как в архитектуре, так и в ее декорации. Толчком для «раннехристианского возрождения», которое понималось и как возрождение старого Р. в его имперском облике, послужило восстановление между 1066 и 1071 гг. аббатом Дезидерием базилики в Монте-Кассино. В XII в. большие базилики получили великолепное убранство — ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура; ц. Сан-Клементе (перепроектирована и надстроена верхней церковью на рубеже XI и XII вв.); ц. Санти-Куатро-Коронати, при которой был устроен монастырь (в XII в. церковь принадлежала бенедиктинцам, построившим там ораторий Сан-Сильвестро; освящен в 1246). При папе Пасхалии II (1099–1118), антипапе Анаклете II (1130–1138) и папе Иннокентии II (1130–1143) проводилось обновление ц. Санта-Мария-ин-Трастевере, в те же годы реконструировали ц. Сан-Кризогоно (1123–1129).

Константинов дар. Роспись оратория Сан-Сильвестро в ц. Санти-Куатро-Коронати. Ок. сер. XIII в.
Фото: В. Е. Сусленков

Одним из элементов программы обращения к раннехрист. наследию стал колонный портик с антаблементом,

к-рый появился у всех больших базилик: в XII в.— Сан-Джованни-ин-Латерано (1159–1181; не сохр.), Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура (при кард. Ченчо Савелли; впосл. папа Гонорий III), Санта-Кроче-ин-Джерузалемме (2-этажный портик, при папе Луции II, 1144–1145, не сохр.), Санти-Джованни-э-Паоло на Целии (1154, достроен в 1216); в XIII в. (при папах Иннокентии III (1198–1216) и Гонории III (1216–1227)) — Сант-Анастазия в аббатстве Тре-Фонтане (в 1140 передано монахам цистерцианцам; базилика освящена ок. 1221), Сан-Лоренцо-ин-Лючина (1130), Санта-Мария-Маджоре (1145, не сохр.), Сан-Кризогоно-ин-Трастевере (колонны портика 1129 г. сохранены в портике XVII в.), Санта-Мария-ин-Трастевере (1141, перестроен в 1702), Сан-Джорджо-аль-Велабро, Санти-Серджио-э-Бакко (1198, не сохр.) на Римском форуме. Возвращение в рим. архитектуру ордерных элементов сопровождалось внедрением в интерьеры колонн с капителями (базилики Санта-Чечилия-ин-Трастевере, Сан-Джованни-ин-Латерано, Сан-Лоренцо-аль-Верано).

На плане Р. 1-й четв. XIII в. в рукописи монаха францисканца Паулина Венетского (Marc. Lat. Z. 399. Fol. 98r) представлены обнесенный стеной город на 7 холмах, Тибр, множество построек: храмы, укрепленные палаццо с башнями, акведук, достопримечательности Латеранского дворца, описание к-рых включено в «Рассказ о диковинах города Рима» (Narratio de mirabilibus urbis Romae; 2-я пол. XII–XIII в., возможно между 1226 и 1236) — бронзовый всадник и голова колоссальной статуи имп. Константина Великого, которую считали частью Колосса Солнца.

В кон. XII в. готические детали, дополняя архитектурные формы и декоративные приемы, обращенные к прошлому, породили специфический рим. стиль. Это особенно проявилось в произведениях малых архитектурных форм и прикладного искусства, выходивших из крупных художественных мастерских, таких как мастерские тосканца скульптора Арнольфо ди Камбио и его последователей, мозаичистов и мастеров по мрамору. Работы этих артелей многочисленны: это кивории (напр., в церквах Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, 1285, и Санта-Чечили-ин-Трастевере, 1293,— оба работы Арнольфо ди Камбио, восходят к двойному киворию в ц. Сент-Шапель в Париже; в ц. Сан-Джованни-ин-Латерано, до 1297,— мастер Деодато ди Косма), надгробные монументы (напр., в ц. Сан-Джованни-ин-Латерано — надгробие папского нотариуса Риккардо Аннибальди, 1289–1290; в базилике св. Петра — капелла с надгробием папы Бонифация VIII, до 1296, ныне в Гротах Ватикана, архитектор и скульптор Арнольфо ди Камбио; надгробие кард. Стефано Сурди, после 1295, ныне в ц. Санта-Бальбина; надгробие кард. Гульельмо Дуранте, после 1295, в ц. Санта-Мария-сопра-Минерва; памятник Гонсало Гарсии Гудиэля, после 1299, в Санта-Мария-Маджоре; надгробие кард. Маттео д'Акваспарта в Санта-Мария-ин-Арачели, ок. 1302 — Джованни ди Косма, брат Деодато); полы и мозаичная отделка колонн, наличников окон, фризов, порталов, кафедр, стен нефов, надгробий в инкрустационном стиле «косматеско» — работы мастерских семей Космати, Вазалетто, Меллини, Райнери, в произведениях к-рых очевидно изучение древнеримских, византийских и даже исламских образцов (в 1-й базилике св. Петра, ок. 1120; в ц. Сант-Агата-деи-Готи, XII–XIII вв.; в базиликах Санта-Мария-Маджоре, Санта-Мария-ин-Козмедин, Сан-Клементе (1084?), Сан-Бенедетто-ин-Пишинула, Сан-Кризогоно, Санта-Кроче-ин-Джерузалемме (ок. 1145), Санти-Куатро-Коронати, Санта-Мария-ин-Арачели, Санта-Мария-ин-Трастевере (30–40-е гг. XIV в.), Сан-Джорджо-ин-Велабро, Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура, Санкта-Санкторум (кон. XIII в.).

Двор монастыря с ц. Санта-Чечилия-ин-Трастевере
Фото: В. Е. Сусленков

При папе Николае III (1277–1280) в районе базилики св. Петра были устроены новые дворцы, соединенные переходом с замком Св. ангела, разбиты сады, в Борго проложены новые улицы, снесены ветхие дома, подступавшие ко входу в собор.

В строительстве Р. с XII в. нашло отражение влияние архитектуры Сев. Европы. Появляются квадратные в плане с неск. ордерами кирпичные колокольни, тип которых заимствован из Ломбардии, с увеличенным числом проемов, со сложной кладкой, с инкрустацией стен майоликой, порфиром, серпентином, с мозаиками в нишах, с включениями мраморных ордерных элементов (напр., колокольни у церквей Санта-Мария-ин-Каппелла, кон. XI в., Сан-Бенедетто-ин-Пишинула, нач. XII в., Сан-Джорджо-аль-Велабро, нач. XIII в., Санта-Пуденциана, ок. 1210). Готические элементы просматриваются в отделке закрытых двориков-кьостри (декор, тонкие, витые, иногда с мозаичными вставками колонки и их связки, капители из листвы, стрельчатые арки), к-рые пристраиваются к церквам (Санти-Куатро-Коронати, Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура, Сан-Паоло-

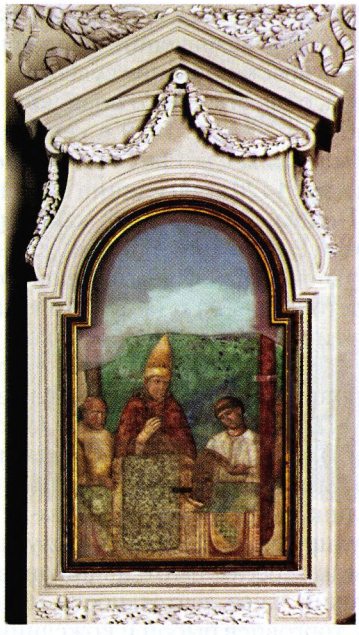
Фрагмент готического декора в базилике Сан-Джованни-ин-Латерано. XIII в.

фуори-ле-Мура, Сан-Джованни-ин-Латерано и др.).

Архитектурную связь Р. с европ. готикой закрепляют нищенствующие ордены. Доминиканцам был предоставлен комплекс Сан-Систо-Веккьо, где папа Иннокентий III (1198–1216) начал реконструкцию мон-ря (пространство 3-нефной раннехрист. базилики было преобразовано в зальное); в 1221 г. доминиканцы переместились в ц. Санта-Сабина-аль-Авентино и также начали ее реконструкцию. Францисканцы в 1229 г. получили ц. Сан-Бьяджо, основав там конвент с ц. Сан-Франческо-а-Рипа (сохр. фрески с чудесами Франциска Ассизского, 1285). Готические элементы при перестройке ц. Санта-Мария-ин-Капитолио (Санта-Мария-ин-Арачели) внес Арнольфо ди Камбио.

Важным памятником строительной политики папы Николая III стала капелла Санкта-Санкторум в Латеранском дворце (ныне в одном корпусе с Санта-Скала). Она была от основания перестроена и украшена мрамором, мозаиками, живописью, полами в стиле «косматеско». Крестовый свод с нервюрами и 3-лопастные арки ложного внутреннего портика напоминают трансепт в Верхней церкви (1239–1253) ц. Сан-Франческо в Ассизи и подобные образцы во Франции, напр. в капелле Сент-Шапель в Париже (1248). Готические элементы (граненая апсида, стрельчатые арки и окна) встречаются в перестроенных Латеранской и Ватиканской базиликах, а также в базилике Санта-Мария-Маджоре (при папе Николае IV (1288–1292)). В 1280 г. доминиканцы начали перестройку в готическом стиле переданного им древнего оратория Богоматери на Марсовом поле, на месте храма Исиды и Сераписа.

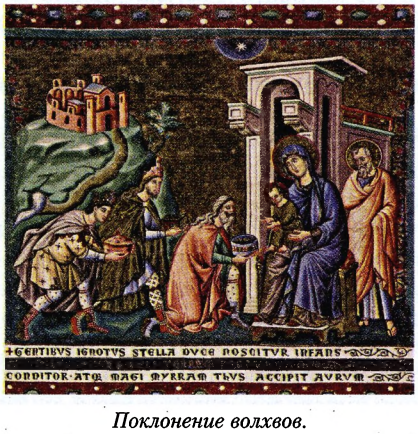
В понтификат Николая IV была построена Лоджия-делле-Бенедициони (разрушена в 1586, изображение сохр. на фреске Джотто ди Бондоне). Ее структура (3 яруса, 2-й ярус с колоннадой, фронтон с 2 шпилями) полностью отвечала формам рим. готики XIII в. Папа был заказчиком мозаичных ансамблей и крупных мозаик в апсидах великих церквей: в Сан-Джованни-ин-Латерано (на месте мозаик V в., в основном повторяя их иконографическую программу) были выложены мозаики работы Якопо Торрити (сохр.



Папа Римский Бонифаций VIII, оглашающий буллу. Фреска в базилике Сан-Джованни-ин-Латерано. XIII–XIV вв. Мастер Джотто ди Бондоне
Фото: В. Е. Сусленков

в реставрации XIX в.); в Санта-Мария-Маджоре — «Коронование Богоматери», также работы Якопо Торрити (1291–1296), мозаичный Богородичный цикл (уничтожен в XVII в.), переделка мозаик фасада были выполнены Филиппо Рузути (между 1288 и 1291).

XIV — нач. XV в. На рубеже XIII и XIV вв. были осуществлены круп-



Поклонение волхвов. Мозаика ц. Санта-Мария-ин-Трастевере. Кон. XIII в. Мастер Пьетро Каваллини
Фото: И. А. Орецкая

ные заказы на монументальную живопись, поступившие от папского двора в понтификат папы Бонифация VIII (1294–1303). Среди самых значительных — работы Пьетро Каваллини, мастера, обращавшегося к раннехристианскому и византийскому наследию. Сохранились фрески «Страшный Суд» в ц. Санта-Чечилия-ин-Трастевере (1293), мозаичный Богородичный цикл в апсиде ц. Санта-Мария-ин-Трастевере, фрески в апсиде ц. Сан-Джорджо-ин-Велабро (ок. 1296), фрески для надгробия кард. Маттео де Акваспарта (1302), фрагменты фресок в капелле Савелли в той же церкви, фрески «Коронование Марии» и «Рождество» в аббатстве Тре-Фонтане, монументальный расписной крест для ц. Санта-Мария-ин-Арачели (музей Палаццо-ди-Венеция), фрески в базилике Сант-Аньезе-фуори-ле-Мура (Ватиканская пинакотека) и в портике ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура. Одним из первых произведений, заказанных папой Бонифацием VIII, был его надгробный памятник (статуя Арнольфо ди Камбио, 1296, мозаики Торрити — фрагменты в ГМИИ и в Бруклинском художественном музее, Нью-Йорк).

В период «Авиньонского пленения пап» (1309–1377) приостановилось строительство новых церквей, старые не ремонтировались, значительные участки городской застройки были разрушены землетрясением 1349 г. Папы, пытаясь подтверждать свое присутствие в Р. и заботу о нем, делают заказы из Авиньона. Так, Каваллини исполнил мозаики на фасаде Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (ок. 1323–1326). Согласно нек-рым источникам, в юбилейный год (1300) в Р. побывал Джотто, в дальнейшем его, по-видимому, неоднократно призывали для работы: ок. 1310 г. по заказу кард. Джакомо Гаэтани Стефанески Джотто сделал мозаику «Навичелла» (Чудо на Генисаретском озере; сохр. в копии в портике собора) и большой триптих (т. н. Триптих Стефанески) для базилики св. Петра (Ватиканская пинакотека), расписал апсиду базилики св. Петра фресками с христологическим циклом (не сохр.).

В этот период возрастает значение Капитолия и Городского сената, к зданию к-рого (возведено в сер. XIII в. на фундаменте Табулария, кон. I в. до Р. Х.) по желанию папы Бонифация VIII в 1300 г. была пристроена башня; в 1344 г. оно было укреплено трибуном Колой ди Риенцо (1347–1354), после пристройки при папе Бонифации IX (1389–1404)

новых башен здание получило вид замка. Новую ось города — Капитолий и базилика св. Петра с Ватиканским дворцом — подчеркнула монументальная лестница, ведущая на вершину Капитолийского холма ко входу ц. Санта-Мария-ин-Арачели.

В сер.— 2-й пол. XIV в. значительного строительства и ремонтов в Р. не производилось. Город обветшал, с 1361 г. в руинах стоял сгоревший во время пожара Латеранский дворец. В период между 1367 и 1370 гг. велись немногие реставрационные работы: для базилики Сан-Джованни-ин-Латерано скульптору Джованни ди Стефано из Сиены был заказан новый киворий для главного алтаря (заказ мастеру из др. центра может говорить о том, что в Р. не осталось местных скульпторов). В ц. Санта-Мария-Маджоре между 1370 и 1378 гг. по романскому образцу была перестроена колокольня.

К кон. XIV в. в городе было множество пустырей и холмов с древними руинами, многие из античных строений были надстроены владельческими башнями, между развалинами тянулись узкие улицы, тесно застроенные домами, Большой цирк и термы заросли травой и были заболочены. Город оставался одним целым только благодаря дорогам к базиликам.

В. Е. Сусленков

1-я пол. XV — нач. XVI в. Ренессанс. С избранием на Констанцском Соборе папы Мартина V закончился период в истории Р., отмеченный междоусобицами феодальных сеньоров, сокращением населения (к нач. XV в. в Р. проживало не более 20 тыс. чел.) и уменьшением заселенной территории на 75% (Марсово поле и берега Тибра), запустением Форума и Капитолия. Античные акведуки в городе не действовали, единственным источником водоснабжения была река. Писатель-гуманист Платина (Бартоломео Сакки) писал, что Р. в это время походил не на город, а на пустыню (*Platynae Historici* Liber de vita Christi ac omnium pontificum / Ed. G. Gaida. Città di Castello; Bologna, 1913. P. 310). Отсутствовала единая городская структура, власти не имели проектов централизованного развития города. Строительство велось преимущественно на руинах античных построек, работы ограничивались возведением изолированных хорошо укрепленных зданий.

Еще до приезда в Р. новый папа сделал ряд назначений, направленных на восстановление судебной системы, общественного порядка и законности. 27 апр. 1419 г. сенатором Р. был назначен Рануччо Фарнезе. 23 февр. 1420 г. римлянин Лоренцо де Пикотис занял пост камерария портов Рипа и Рипетта, таможенные сборы от к-рых взяла под контроль Апостольская палата. В 1425 г. папа Мартин V утвердил городской устав 1363 г. и первые законы против излишней роскоши (подтверждены в 1442 папой *Евгением IV* (1431–1447)), а буллой «Etsi de cunctarum» от 31 марта 1425 г. констатировал, что столица находится в упадке из-за нерегулируемого развития в угоду частным интересам и тотальной антисанитарии из-за деятельности мясников, торговцев рыбой и кожевников.

Гуманисты, служившие при папском дворе, сравнивали существование города с человеческой жизнью, в к-рой сменяются детство, зрелость, старость и, наконец, смерть. Сооружения они считали бренным телом города, а население называли его бессмертной душой. Папский секретарь Ченчо де Рустичи (между 1380 и 1390 — 1445) утверждал, что Р., подобный разлагающемуся трупу, с возвращением понтифика мог уповать на воскрешение к новой жизни, а Агапито де Рустичи (1415–1464) называл папу Мартина V 3-м основателем города после Ромула и Марка Фурия Камилла (получил титул «второго Ромула» после победы над галлами в 390 до Р. Х.). При папе Мартине V была проведена адм. реформа управления городом. Поскольку снабжение продовольствием зависело от регулярности речного и морского сообщения, владельцам судов предоставили гарантии безопасности, в частности, была защищена перевозка зерна, благодаря чему пополнялись годовые запасы. Были восстановлены должности «магистров дорог» (magistri viarum), выполнявших разные функции: определение границ земельных участков; распределение водных ресурсов; контроль над возведением на часто разливавшемся Тибре сооружений, преграждавших течение реки; наложение штрафов за загрязнение улиц и бесхозно бродящий скот; контроль за сбросом мусора и нечистот только в специально отведенных, удаленных от жилья местах Тибра, к-рый вплоть до нач. XIX в. служил своего рода открытой канализацией. Важнейшей задачей стало регулирование строительства.

Принципы, к-рыми руководствовались при восстановлении Р., отражены в папских декреталиях, в нотариальных актах о прокладке улиц, в записках современников (напр., см.: *Schiapparelli L.* Alcuni documenti dei Magistri aedificiorum Urbis // ARSRSP. 1902. Vol. 25. P. 2–60). Возводимые здания должны были отвечать принципам красоты, удобства и полезности. Под полезностью подразумевали удобство уличного движения, заботу о чистоте воздуха и соблюдение определенных строительных норм. Безуспешные попытки ввести такие нормы предпринимались и позднее, напр., булла «Inter curas multiplices» папы Римского *Льва X* (1513–1521) от 2 нояб. 1516 г. регулировала высотность застройки в районе совр. Виа-ди-Рипетта.

Ок. 1425 г. Никколо Синьорили († 1428 или 1429), глава района Монти и член братства Сан-Сальваторе, по заказу понтифика написал трактат «О превосходных законах города Рима» (De iuribus et excellentiis Urbis Romae; изд.: Codice topografico. 1940–1953. Vol. 4. P. 151–208), содержащий сведения об истории и возникновении города, а также перечень базилик. Была учреждена комиссия по надзору за восстановлением и обновлением базилик, выделены значительные суммы. Реставрационные работы коснулись базилик Сан-Пьетро, Санта-Мария-Маджоре, Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, Санти-Куатро-Коронати. Как свидетельствуют источники (напр., консисториальный дневник — Vat. lat. 12123), с 1424 г. понтифик предпочитал проживать в районах Латерана и базилики Санти-Апостоли, где перестроил для своих нужд дворец семьи Колонна, почти на столетие ставший образцом для жилищ др. высокопоставленных представителей Римской курии.

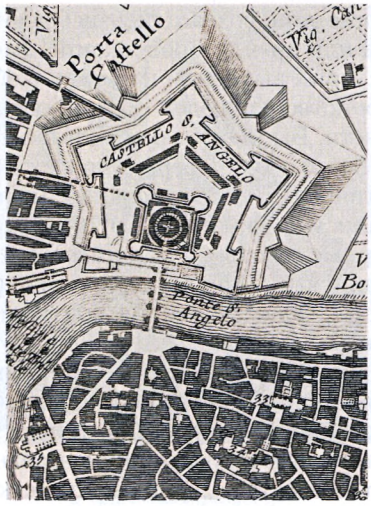
В понтификат Евгения IV (1431–1447) большое влияние на архитектуру и градостроительство начали оказывать идеи флорентийского гуманизма, возрос интерес к памятникам античного наследия. Именно тогда Пантеон освободили от пристроенных лавок и мастерских, обустроив перед ним площадь. Появились сочинения об античном Р. (трактаты Флавио Бьондо «Рим восстановленный» (Roma Instaurata, 1446),

Леона Баттисты Альберти «Описание города Рима» (Descriptio urbis Romae, 1443–1449 (?)); Альберти подготовил также проект реконструкции города).

При папе *Николае V* (1447–1455), когда Папский престол начал играть более активную роль в международной политике, больше внимание стали уделять восстановлению престижа столицы. В преддверии юбилейного 1450 г. были предприняты усилия для упорядочивания и обустройства всех районов города. В редакции 1452 г. городского устава упомянуты 3 части Р. (в направлении от моста Св. ангела к городу): Виа-дель-Пеллегрино, ведущая к Кампо-деи-Фьори; Виа-Папале, ведущая к Капитолию; Виа-Ректа (ныне Виа-деи-Коронари), ведущая к колонне Марка Аврелия, и Виа-Лата (до 1466 — отрезок Виа-дель-Корсо от Капитолия до колонны Марка Аврелия). Крупным проектом стало обустройство Кампо-деи-Фьори, на к-рой (как и близ ц. Сант-Эустакьо) к сер. XV в. сосредоточилась городская торговля.

Большинство планов по восстановлению Р. остались нереализованными из-за сложности рельефа, заболоченности прибрежной территории, отсутствия дорог и наличия грандиозных античных руин. Были отреставрированы нек-рые церкви, замощены улицы, восстановлена часть водопроводных сетей (водопровод Аква-Вирго, снабжавший городские фонтаны в районах, удаленных от Тибра), проведены инженерно-оборонительные работы: восстановлены стены, укреплены загородные мосты через Тибр и Аниене, входившие во внешнее кольцо обороны.

Ок. 1450 г. архит. Бернардо Росселлино (1409–1464) поручили перестроить базилику св. Петра в Ватикане. Возникла идея об оформлении площади перед ней, и архит. Аристотелю Фьораванти (1415 — ок. 1486) была поставлена задача переместить в центр площади обелиск, стоявший у ротонды ап. Андрея (осуществлено в 1586). Папа желал полностью обновить застройку вокруг Ватикана. Район Борго должен был стать «прекрасным и полезным». В рамках этого проекта, известного по описанию флорентийского посла при Папском престоле, хрониста Джанноццо Манетти (1396–1459), были восстановлены крепостные стены, построенные при папе Льве IV,



Замок Св. ангела. Фрагмент карты Рима (Nolli G. B. La Nuova Topographia de Roma. 1748)

замок Св. ангела окружен квадратом стен с 3 круглыми бастионами по углам. Новый район на правом берегу Тибра предполагали структурировать 3 расходящимися от моста улицами, обрамленными портиками. Центральная должна была вести ко входу в собор, правая — к главному входу в расширенный и окруженный новым садом Апостольский дворец, левая — к резиденции соборных каноников. Планировалось поселить на этих улицах менял, ростовщиков, торговцев и ремесленников, обслуживавших папскую курию. Предусматривалась застройка неск. жилых кварталов для членов курии. Проект города, составленный Росселлино, не был воплощен, но оказал влияние на перестройку Борго в 1936 г. (прокладка Виа-делла-Кончилиационе, к-рая соединяет замок Св. ангела и базилику св. Петра).

Папы 2-й пол. XV в. стремились придать совр. черты Р., приглашая мастеров из передовых художественных центров того времени. Однако архитекторы — флорентинцы Баччо Понтелли (ок. 1450–1492), Мео дель Каприно (1430–1501), Джулиано Джамберти да Сангалло (ок. 1445–1516), Якопо да Пьетрасанта († ок. 1495), работая в Р., не повторяли тосканские образцы. Созданные ими 3- или 4-этажные дворцы, занимавшие обширные участки (нередко с 2 дворами), имели асимметричную планировку и напоминали средневек. замки с одной или неск. башнями, гладкими стенами с горизонтальным членением тягами, зубчатыми завершениями и крупными (с каменными импостами посередине) окнами парадного этажа. В этих дворцах жилой корпус выходил арочными лоджиями на 1 или 2 стороны главного двора, тогда как другие стороны были заняты низкими 1- или 2-этажными служебными помещениями. Многие дворцы XV в. не сохранились или впосл. были существенно перестроены (палаццо кард. Доменико Капраники, ок. 1450; палаццо кард. Родриго Борджа, позднее Старая Канцелярия, начато ок. 1458; палаццо кард. Стефано Нардини, позднее Палаццо-дель-Говерно-Веккьо, 70-е гг. XV в.). По заказу венецианского кард. Пьетро Барбо (папа *Павел II* в 1464–1471) в 1455–1464 гг. у ц. Сан-Марко с использованием камня из Колизея и Театра Марцелла возвели один из крупнейших дворцов эпохи Ренессанса, включивший средневековую башню,— Палаццо-ди-Венеция (расширен в 1466–1468 одновременно с реконструкцией ц. Сан-Марко, к к-рой пристроили монументальный 2-ярусный 3-пролетный портик, прототипом к-рого, по-видимому, был Колизей; во 2-й пол. XV в. этот портик стал образцом для мн. портиков и лоджий, маскировавших

Палаццо-ди-Венеция. XV в. Фотография. 2013 г.
Фото: Peter1936F / Wikimedia Commons

незаконченные или обветшавшие церковные фасады). Формы древнерим. сооружений использованы во дворе палаццо (2 его стороны частично оформлены 2-этажными аркадами, напоминающими 1-й и 2-й ярусы Колизея) и на своде проезда со стороны ц. Сан-Марко, украшенном кессонами, в к-рых прослеживается сходство с Пантеоном. В 70-х гг.

XV в. в комплекс Палаццо-ди-Венеция вошел т. н. Малый дворец (или «Сад св. Марка») с садом (по типу античного viridarium). В 1909 г., при возведении Алтаря Родины, Малый дворец демонтировали и перенесли с нек-рыми изменениями ближе к Виа-дельи-Асталли, причем реконструированный сад, ранее окруженный открытыми портиками, оказался изолирован от города и скрыт во внутреннем дворе.

При папе *Сиксте IV* (1471–1484), «восстановителе города», застройку начали систематически координировать. 1 янв. 1480 г. чиновники, входившие в число «магистров дорог», получили должности апостольских комиссаров (*Segarra Lagunes*. 2004. P. 312–313). Существенную часть работ курировал кард. Гийом д'Эстутевилль (1403–1483). Льготы, предусмотренные папской буллой «Etsi de cunctarum civitatum» от 30 июня 1480 г. для тех, кто строили заново или хотели расширить свои дома ради украшения города, способствовали возведению новых резиденций знати и перестройке имевшихся. Важным усовершенствованием городской структуры стало открытие к юбилейному 1475 г. моста Сикста, разгрузившего мост Св. ангела и связавшего район Трастевере с торговыми центрами близ ц. Сант-Эустакьо, Кампо-деи-Фьори и Виа-деи-Коронари. В 1477 г. соляные склады у Капитолия, прежде управлявшиеся городской коммуной, перешли в ведение Апостольской палаты, к ним был сооружен новый подъезд, а торговлю перевели от подножия Капитолия на Пьяцца-Навона, куда постепенно перемещался центр городской жизни. Мост Св. ангела после переноса в 1480 г. папской резиденции из Латерана в Ватикан был очищен от лавок. На подходах к нему на левом берегу Тибра освободили от застройки пл. Сан-Чельсо, где разместились крупнейшие банки и мастерские флорентийских ювелиров.

Одновременно предпринимались усилия для повышения пропускной способности улиц. Папа Сикст IV буллой «Etsi de cunctarum civitatum» требовал расширить улицы, снеся частные портики и дома, которые выступали за «красную» линию и мешали движению транспорта и паломников. Искривленные улицы спрямляли и мостили вместе с прилегающими площадями (*D'Onofrio*. 1989. P. 23–38). Расходы на мощение улиц возлагались на владельцев или арендаторов зданий, фасады к-рых выходили на улицу, а обустройство площадей — на городские власти. Были осушены болота между Борго и Трастевере. В подражание античности в многолюдных местах стали устанавливать крупные мраморные плиты с торжественными надписями, увековечивавшими градостроительные деяния понтифика. Ренессансный Р. был воспет поэтами, напр., гуманист Аурелио Липпо Брандолини (1454? — 1497) посвятил сонет новым и улучшенным старым улицам города. Монументальное строительство аристократических резиденций (Палаццо-делла-Канчеллерия и др.), совершенствование общественных зданий (начатое в 1471 восстановление из руин комплекса старейшего и крупнейшего римского госпиталя Санто-Спирито-ин-Сассия; там изображены 39 живописных сцен, представлявших папу как реставратора Р.), модернизация оборонительных сооружений города и пригородов (Тиволи, Остии, Неттуно, Гроттаферраты и др.) велись одновременно с реконструкцией церквей (Санти-Вито-э-Модесто, Сан-Витале, Санти-Куирико-э-Джулитта и др). Этому способствовали прирост населения, укрепление Папского гос-ва, приезд техников и мастеров из регионов Италии. Из церквей, возведенных во 2-й пол. XV в., характерными были Санта-Мария-дель-Пополо (1475–1477; интерьер между 1655 и 1660, по эскизам Дж. Л. Бернини) и Сант-Агостино (1479–1483, 1-е купольное сооружение в Р. в эпоху Ренессанса). Их композиция продольная: 1 неф с капеллами или 3-нефная базилика с куполом перед алтарным хором. Главный фасад предстает как парадная кулиса, не всегда органично связанная с находящимися позади нее объемами. Плоскости фасадов напоминают приемы членения стен у Альберти и Росселлино, но обширность фасадов и свободно расставленные пилястры отсылают к триумфальным аркам. Влияние древнерим. традиций на архитектуру XV в. заметно в крупном масштабе интерьеров и во внимании к оформлению входов в храмы портиками, порталами, папертями. Церкви сер.— 2-й пол. XV в. (Сан-Пьетро-ин-Монторио, Санта-Мария-делла-Паче) наглядно демонстрируют устойчивость античной традиции строительства.

Градостроительные проекты посл. десятилетий XV в. были нацелены на объединение полицентрической столицы, возведение новых зданий рядом с прославленными руинами античности. Однако к нач. XVI в., несмотря на затраченные средства и усилия, Р. оставался в основном обширной неустроенной территорией, на к-рой античные развалины, болота, пустыри и сады перемежались с разобщенными вкраплениями новой застройки и отрезками замощенных улиц. Центр еще не вполне сформировавшегося города составлял перенаселенный и неблагоустроенный район у пл. Сан-Чельсо и моста Св. ангела. Крупнейшим проектом понтификата *Александра VI* (1492–1503) была прокладка к юбилейному 1500 г. Виа-Алессандрина (впосл. Борго-Нуово), соединившей замок Св. ангела и базилику св. Петра. Были укреплены стены «города Льва» и замка Св. ангела (имевшиеся 3 бастиона увеличили и дополнили 4-м — бастионом ап. Матфея).

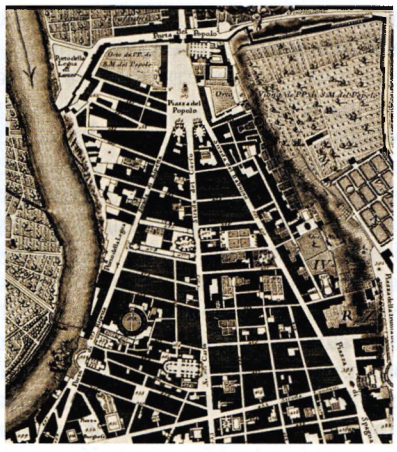
Вид на Виа-Борго-Нуово. Фотография. 1930 г.

Примерами рядовой жилой застройки города на рубеже XV и XVI вв. являются 4–5-этажные дома в районе Виа-Джулия, Виа-деи-Коронари, Виа-дель-Говерно-Веккьо, возведенные на небольших участках неправильных очертаний, что определило их нерегулярную планировку и неправильную форму помещений.

Распространенным в XV–XVII вв. видом фасадного декора стала тех-

ника сграффито — резьба по цветной (в классическом варианте черно-белой) штукатурке. Крупнейшим мастером такого декора был Полидоро да Караваджо, в 1523–1527 гг. расписавший с Матурино да Фиренце (ок. 1499–1528) более 40 фасадов (сохр. росписи Палаццо-Риччи (переписаны), фрагменты, снятые со стен казино Стефано дель Буфало (1524–1525, Музей истории Рима — Палаццо-Браски, сняты в 1885) и палаццо на Пьяцца-Мадама (Национальный музей старинного искусства — Палаццо-Барберини)). Богатые археологическими деталями и орнаментами фризовые композиции, посвященные мифологии и истории Др. Рима, акцентировали имперские торжественность и триумфальность. Эти росписи служили источником классических образцов для художников вплоть до XVIII в., были воспроизведены в гравюрах (Ж. Прево, А. Лафрери, К. Альберти) и зарисовках (Ф. Пармиджанино, П. П. Рубенс, Рембрандт, П. да Кортона, Н. Пуссен, Э. Лесюэр, И. Г. Фюссли).

В нач. XVI в. опасность утраты Папским престолом политического влияния в противостоянии с крепнущими европ. монархиями грозила превратить Р. в провинциальный город. Поэтому урбанистические проекты папы Римского *Юлия II* (1503–1513) имели цель подчеркнуть связь истории папского Р. с историей Р. императорского и прославить Римского понтифика. Взяв за основу широкую программу обновления города, подготовленную при папе Сиксте IV, а также учитывая работы, к-рые были запланированы при папе Николае V, папа Юлий II сосредоточил внимание на неск. проектах. Были начаты перестройка базилики св. Петра с благоустройством и застройкой прилегающего района, реконструкция папского дворца и Ватикана. Вели работы по модернизации уличной сети и повышению ее пропускной способности. Расширили и застроили дворцами Виа-Алессандрина. На правом берегу Тибра проложили Виа-делла-Лунгара, соединившую с центром Трастевере р-н Борго и госпиталь Санто-Спирито. В лабиринте средневек. улиц, прилегающих к Тибру, архит. Донато *Браманте* проложил Виа-Джулия, связавшую мост Сикста с преддверием моста Св. ангела. Однако на предназначенной для адм. зданий улице так и не было построено пла-



Пьяцца-дель-Пополо и «римский трезубец». Фрагмент карты Рима (Nolli G. B. La Nuova Topographia de Roma. 1748)

нировавшееся монументальное Палаццо-деи-Трибунали (сохр. цоколь, использовавшийся как часть основания позднейших построек) с прилегающей площадью, задуманное как символ папской власти,— своего рода новый Капитолий. Спроектированный Браманте дворец известен по изображению на медали папы Юлия II и наброскам плана. В центре палаццо планировался квадратный двор (ок. 34×34 м), окруженный аркадами, к которым по углам примыкали 4 парадные лестницы. Со стороны Виа-Джулия находился главный вход, отмеченный квадратной башней с многоярусным завершением, к-рому со стороны реки соответствовала ц. Сан-Бьяджо (разобрана при реконструкции набережных). Углы комплекса предполагалось отметить квадратными башнями. По берегу Тибра проложили Виа-Торди-Нона, соединившую преддверие моста Св. ангела с мон-рем Сантиссима-Тринита-деи-Монти на Пинчо, где начинался район новых вилл и загородных дворцов (они возникли и на зап. окраинах города, среди окружавших его монастырских садов и новых парков). Проложенные улицы не образовали систему, но стали костяком районов благодаря регулярности, благоустроенности, сосредоточению на них новых крупных зданий, определивших масштаб многих буд. ансамблей.

В эпоху Ренессанса Р. вернул себе лидерство в художественной жизни Италии. В городе временно или постоянно работали практически все крупнейшие художники эпохи — Браманте, *Микеланджело Буонаротти, Рафаэль Санти,* Дж. Романо, Себастьяно дель Пьомбо и др.

Нач. XVI в. отмечено приростом населения, в т. ч. за счет иностранцев, часть к-рых открывала гостиницы и таверны для соотечественников, формируя зоны заселения диаспор (напр., французско-испанскую на Виа-делла-Скрофа) и возводя новые церкви своих землячеств (Сан-Джироламо-дельи-Иллиричи, Сан-Луиджи-деи-Франчези, Сан-Джакомо-дельи-Спаньоли).

При папе Римском Льве X (1513–1521) рост спроса на жилье и трудность строительных работ в заселенных зонах способствовали изменению городской структуры. Прокладка Виа-Леонина (ныне Виа-ди-Рипетта, 1517–1519), позднее дополненной Виа-Клементина (Виа-дель-Бабуино, 1543), показывает, что оба понтифика из семьи Медичи — Лев X и *Климент VII* — перенесли в Р. модель города, опробованную во Флоренции в позднее средневековье. Вместе с Корсо, к-рая была продолжением Фламиниевой дороги, эти улицы образовали «римский трезубец» — наиболее значительный пример градостроительного решения эпохи Ренессанса. Это позволило быстро заселить прежде пустынную область между Порта-дель-Пополо, Виа-ди-Рипетта и ц. Сантиссима-Тринита-деи-Монти. К 20-м гг. XVI в. лучшие здания папского Р. не уступали по монументальности и величию памятникам античного Р.

В 1527 г. город (по переписи 1526–1527 гг., в Р. проживало более 53 тыс. чел.— *Di Pierro.* 2003. P. 11–12) был разорен войсками имп. *Карла V* (1519–1555) (подробнее см. в статьях *Италия, Климент VII*). Разграбление Р. (Sacco di Roma) усугубилось кризисом идей гуманизма. Необходимость восстановления пошатнувшегося авторитета католич. Церкви, легитимности власти папы Римского и основ католич. веры, поставленных под сомнение успехами *Реформации,* определила выстраиваемый образ Р. не столько как столицы Папского гос-ва, сколько как центра Римско-католической Церкви и всего мирового католицизма.

30-е гг. XVI — сер. XVII в. Контрреформация. С понтификата *Павла III* (1534–1549) Римско-католическая Церковь начала стратегически использовать искусство как инструмент утверждения в христ. мире своего пошатнувшегося духовного

первенства. Папа Павел III еще в бытность кардиналом начал строительство дворца Фарнезе (1513–1534, завершено в 1589), к-рый на протяжении 3 веков оставался образцом парадной резиденции. По проекту Микеланджело (1546/47) дворец Фарнезе должен был стать крупным градообразующим узлом. Снос в 1535–1544 гг. прилегающих строений позволил расчистить площадь перед ним и ориентировать Виа-де-Бауллари на его портал. Внутренний двор выходил лоджией в сад, спускавшийся к Тибру. Оттуда предполагалось выстроить мост, соединяющий левый берег с виллой Фарнезина (1508–1512).

Проект объединения Р. в городской ансамбль начался с перестройки сети улиц. Для триумфального въезда имп. Карла V (1536) требовалось срочно оформить путь следования имп. кортежа от Порта-Сан-Себастьяно до базилики св. Петра. Его организацию поручили приближенному к папскому двору гуманисту, неоднократно выполнявшему папские дипломатические поручения, Латино Джовенале Манетти (1486–1553). Проект предусматривал упорядочивание археологической зоны между термами Каракаллы и Капитолием. Здесь проложили прямые улицы, в створах к-рых виднелись триумфальные арки рим. императоров Константина Великого, Тита, Септимия Севера, включенные в сценографию Р. того времени и обретшие былое значение в его политических событиях. Вмешательства в структуру античного города стали осуществлять по единому принципу, пробивая прямые улицы, почти всегда имеющие монументально оформленный створ (напр., Виа-деи-Кондотти, ориентированная на фасад ц. Сантиссима-Тринита-деи-Монти), или создавая 3 короткие улицы, формирующие «малый трезубец» у моста Св. ангела.

Стремление к преодолению характерной для средневековья ситуации двойного управления городом наиболее ярко выразилось в оформлении Капитолийской пл. по проекту Микеланджело (1536). Установка в 1538 г. в центре площади конной статуи рим. имп. Марка Аврелия (161–180), ранее находившейся на Латеране, включение в комплекс др. произведений античной скульптуры, размещение собраний античности в одном из окружающих ее дворцов способствовали созданию своего рода музея древнего величия Р. и подчеркивали преемственность истории папства с историей Римской империи. Площадь, строившаяся вплоть до 1940 г. (орнаментальное мощение было сделано по гравюре Э. Дюперака, изображающей проект Микеланджело), стала примером единовременно задуманного архитектурного и градостроительного ренессансного ансамбля, связанного с площадями и улицами у Капитолийского холма, с ц. Санта-Мария-ин-Арачели, с раскрывающимися с нее форумами и Колизеем (*Bedon*. 2008).

При папе Павле III были усилены стены между Порта-Сан-Паоло и Порта-Сан-Себастьяно (бастион Сангалло, 1536), расширено и спрямлено окончание Корсо, на Палатине разбит 1-й ботанический сад Европы — сады Фарнезе.

Важной городской проблемой было захоронение умерших. Состоятельных горожан хоронили в церквах, а в монастырских внутренних дворах-кьостро существовали рвы для погребений бедняков, куда тела помещали завернутыми в саваны (со временем костные останки переносили в церковные подземелья, а рвы использовали повторно, т. к. загородные кладбища возникли лишь в 1807). Члены основанного в 1538 г. братства молитвы и смерти занимались погребением неопознанных тел и нищих на маленьком кладбище на берегу Тибра, у ц. Санта-Мария-дель-Орационе-э-делла-Морте.

Монументальный великолепный город с новыми прямыми улицами и широкими площадями стал обретать облик подлинной столицы католич. мира. Многослойность города с характерным для Р. сосуществованием античности и современности запечатлена на планиметрической реконструкции Джованни Бартоломео Марлиани (Antiquae Romae topographia, 1544) и на плане города (1551), составленном Леонардо Буфалини, а также отражена в графике Мартена ван Хемскерка и в произведениях итальянских и иностранных художников.

Быстрое развитие Р. происходило в период духовного возрождения католицизма. Большое значение для этого процесса имели деятельность создателей новых форм благочестия и церковной жизни (католич. св. Игнатия *Лойолы* и др. *иезуитов,* католич. св. Филиппо Нери, основателя ордена ораториан, и др.; подробнее см. в ст. *Контрреформация*), а также победа сил Священной лиги во главе с папой Римским над флотом Османской империи в битве при Лепанто (1571). Художник, архитектор и антиквар Пирро Лигорио осуществил 1-ю гипотетическую реконструкцию античного Р. (1553–1561), начав традицию создания видовых планов античного города, уделяющих внимание и городу современному (см., напр., план Уго Пинара, 1555). Во 2-й пол. XVI в. Р. был расширен (застройка зоны Борго-Пио), но одновременно встала задача адаптировать городские защитные сооружения к новым военным технологиям. В отличие от др. итал. городов (Милан, Генуя, Палермо) в Р. модернизация коснулась лишь укреплений, окружавших место пребывания папы *Пия IV* (1559–1565) и его двора. Вокруг «города Льва» возвели мощные стены, замок Св. ангела окружили 5-угольными в плане стенами с бастионами.

Папа *Григорий XIII* (1572–1585) обновил градостроительные распоряжения Сикста IV буллой «Que publicae utilia» от 1 окт. 1574 г., создав условия для возведения крупных дворцов знати. Среди происшедших при этом понтифике изменений — появление в зоне Пантани (между форумом Траяна, кварталом Субурра и Форумом) жилого квартала с прямыми улицами; создание больших вилл в сельскохозяйственных угодьях, к-рые еще существовали внутри городских стен или прилегали к ним; прокладка Виа-Грегориана, облегчавшей подъем к ц. Сантиссима-Тринита-деи-Монти, и Виа-Мерулана, соединившей базилики Санта-Мария-Маджоре и Сан-Джованни-ин-Латерано (замысел кард. Феличе Перетти (папа *Сикст V* в 1585–1590)).

Папе Сиксту V, стремившемуся к усилению Папского гос-ва, удалось реформировать его институты, модернизировать экономику и финансы. Он поддерживал развитие торговли и ремесел, развивал торговые пути, вел работы по осушению Понтинских болот, расширял порты и боролся с пиратством. Проводимая им политика создавала условия для длительного развития Р. На 1-е место были поставлены требования функциональности. Папа был сторонником индустриализа-

Площадь перед собором св. Петра. Гравюра Дж. В. Фальда. Из кн.: Il nuovo teatro delle fabriche et edificii in prospettiva de Roma moderna. R., 1665–1669
Фото: metmuseum.org

ции Р. и превращения его в крупный торговый центр (изменение русла р. Аниене для соединения с Клоака-Максима; проект производства шерсти в Колизее; устройство торговой площади Термини и др.). Он рассмотрел и одобрил большое количество проектов, затрагивавших почти все аспекты городской жизни и почти все части Р. Папа Сикст V тщательно контролировал выполнение работ и качество их исполнения. За короткий срок столица обновилась.

Период Контрреформации был отмечен широким строительством по заказу религиозных конгрегаций, в результате чего исторический центр Р. обрел характерную узнаваемость. Центром новой системы стало здание Римского ун-та «Сапиенца», соседствующее со старинной таможенной зоной Сант-Эустакьо. Рядом с ун-том находились 4 больших мон-ря: на севере — обитель ордена августинцев-еремитов с ц. Сант-Агостино (1479), на юге — ордена *театинцев* с ц. Сант-Андреа-делла-Валле (1591), на западе — ораторианская Кьеза-Нуова (ц. Санта-Мария-ин-Валличелла, 1555), на востоке, на престижном месте у подножия Капитолия,— ц. Иль-Джезу (1568) ордена иезуитов, к-рый в кон. XVI в. вел обширное строительство и в др. частях города. В группу центрально расположенных монастырей был включен также доминиканский конвент с ц. Санта-Мария-сопра-Минерва.

Поиск новых городских пространств и рационализация паломнических путей привели к расширению застройки на Эсквилине. Это расширение было рациональным: новый город аккуратно встраивали в структуру старого, приспосабливаясь к имеющимся жилым и монументальным комплексам. Продолжая проекты времен Пия IV (Страда-Пиа, ныне Виа-Венти-Сеттембре) и Григория XIII (Виа-Мерулана), папа Сикст V наметил сеть прямых улиц в ранее нежилой зоне, включенной в границы стен Аврелиана. Центром новой застройки стала площадь у апсиды ц. Санта-Мария-Маджоре; с площади был вход в виллу Перетти-Монтальто. Теми же принципами руководствовались при переустройстве района близ Сан-Джованни-ин-Латерано (сооружение Латеранского дворца и площади), к-рый стал сравним с зоной, прилегающей к базилике св. Петра. Уже с кон. XVI в. композиционные идеи ансамблей Ренессанса (двор Бельведер в Ватикане, площадь Капитолия) наполнились новым содержанием: город стали планировать не как умозрительную геометрическую схему, а как систему прямых улиц, связывающих исторически сформировавшиеся важные точки. Швейцар. архитектор и инженер Доменико Фонтана (1543–1607) разработал и в существенной степени воплотил генеральный план Р., проложив Виа-Феличе (ныне ее отдельные части — Виа-Систина, Виа-делле-Куатро-Фонтане, Виа-Агостино-Депретис, Виа-Карло-Альберто и т. д.) от ц. Сантиссима-Тринита-деи-Монти до базилики Санта-Мария-Маджоре и далее к ц. Санта-Кроче-ин-Джерузалемме.

Предвидя снос фортификационных сооружений, ставших бесполезными в войнах Нового времени, папа Сикст V сосредоточился на возведении религиозных и светских комплексов. Символ градостроения этого времени — новое применение в Р. обелисков. Античное наследие было использовано для несвойственных ему целей. Один из самых престижных проектов — установка обелиска перед базиликой св. Петра (1586); технически труднейшая операция имела огромный пропагандистский эффект как символ победы христианского Р. над Р. языческим, техники и культуры — над инерцией и запустением. Архит. Д. Фонтана установил обелиски у базилик Санта-Мария-Маджоре (1587), Сан-Джованни-ин-Латерано (1588) и у главного въезда в Р.— Порта-дель-Пополо (1589). Кресты, венчающие обелиски, свидетельствуют о подчинении художественных ресурсов древнего городского убранства новому порядку, нацеленному на празднование триумфа христианства. В оформлении публичных пространств преобладала строгая и суровая христ. сценография, отсылающая к театру Олимпико в Виченце (1580–1585, архит. А. Палладио).

К кон. XVI в. облик Р. запечатлевался в сознании паломников как зрелище, не сравнимое ни с каким др. городом. Архитектура способствовала тому, чтобы зритель почувствовал связь с Вечностью и Историей, чему служило и «повторное открытие» раннехрист. Р., которому итал. археолог Антонио *Бозио* (1573–1629) посвятил фундаментальное соч. «Подземный Рим» (Roma sotteranea, 1615–1629; изд. в 1632, после смерти автора).

Опубликованный в 1593 г. огромный перспективный план Р., подготовленный Антонио Темпестой (1555–1630), детальный и точный в описании жилой застройки и античных памятников, стал проявлением новой традиции в представлении образа города, объективно передающей его как исторически сложившееся сложносоставное целое. Папа Римский *Климент VIII* (1592–1605) реорганизовал систему управления городом, создав в 1592 г. буллой «Pro commissia nobis» Конгрегацию благого правления, а также последовательно проводя политику ограничения произвола аристократических семейств.

Для Р. во 2-й пол. XVI — 10–20-х гг. XVII в. было характерно сосуществование многих художественных течений. К концу этого периода со сцены сходит маньеризм. Среди характерных архитектурных памятников, созданных в этом стиле в Р.— Палаццо-Спада (ок. 1548–1550, архитекторы Дж. Меризи, Дж. да Карпи, Дж. Маццони), казино Пия IV в Ватикане (1558–1561, архит. П. Лигорио), Палаццетто-Цуккари на Виа-Грегориана (1590–1592, архит. Ф. Цуккари), Палаццо-Массимо-алле-Колонне (1532–1536, архит. Б. Перуцци). В стиле маньеризма сделаны росписи Перин дель Вага в зале Павла III (1546–1548) в замке Св. ангела,

фрески Кавалера д'Арпино в зале Орациев и Курациев в Палаццо-деи-Консерватори (1596–1639) и трансепте базилики Сан-Джованни-ин-Латерано (1599–1601), цикл росписей (1578–1584) в Ораторио-дель-Крочифиссо, фрески Дж. Вазари в зале Ста дней и Перуцци в т. н. Комнате с золоченым сводом (обе в Палаццо-делла-Канчеллериа).

Во 2-й пол. 90-х гг. XVI в. в Р. из Болоньи приехали братья Агостино и Аннибале Карраччи, зачинатели академизма; им принадлежит роспись галереи Палаццо-Фарнезе (1597 — ок. 1606). Позднее в Р. работали их соратники и последователи: Гвидо Рени (плафон «Аврора», 1613–1614, казино Палаццо-Паллавичини-Роспильози), Гверчино (роспись «Аврора», 1621, казино Палаццо-Лудовизи), Доменикино (фрески капеллы св. Цецилии, 1615–1617, ц. Сан-Луиджи-деи-Франчезе).

В Р. зародилось течение arte senza tempo (arte sacra), крупнейшими представителями к-рого были Шипионе Пульцоне («Распятие», 1583–1586, ц. Санта-Мария-ин-Валичелла; Мадонна Божественного Предопределения, ок. 1594, ц. Сан-Карло-аи-Катинари) и Джузеппе Валериано (сцены Жития Пресв. Девы Марии в капелле Мадонна-делла-Страда, 1584–1588, ц. Иль-Джезу). В Р. заявил о себе Меризи *Караваджо* — 1-й представитель «искусства натуры».

В XVII в. в Р. были широко представлены художники-иностранцы. Здесь действовало землячество живописцев — выходцев из стран Сев. Европы, преимущественно голландцев (бамбоччанти), работали франц. художники: Симон Вуэ, Пуссен, Гаспар Дюге, Клод Лоррен, в Р. приезжал Рубенс (алтарные полотна для ц. Санта-Мария-ин-Валичелла), в Вечном городе Диего Веласкес написал портрет папы *Иннокентия X* (ок. 1650, галерея Дория-Памфили).

Градостроительная политика в период понтификата *Павла V* (1605–1621) (к этому времени население Р. составляло ок. 110 тыс. чел.— Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. R., 1949. Vol. 29. P. 810) была сосредоточена гл. обр. на завершении начатых проектов. О желании папы Павла V довести до конца начинания папы Сикста V свидетельствуют строительство в базилике Санта-Мария-Маджоре капеллы Паолина, симметричной Сикстинской капелле; установка — в пандан к обелиску у апсиды — перед фасадом колонны с фонтаном у подножия, увенчанной статуей Мадонны с Младенцем (1614, К. Мадерно); строительство акведука Павла V (Аква-Паола), подающего воду от оз. Браччано к Трастевере и к Виа-Арнеула и похожего на акведук Аква-Феличе, который снабжал Виминал и Квиринал водой от Дзагароло и Палестрины. В Трастевере были осуществлены планировочные усовершенствования, проложена диагональная Виа-Сан-Франческо-а-Рипа, объединяющая важнейшие храмовые сооружения: ц. Сан-Франческо-а-Рипа, ц. Сан-Каллисто и базилику Санта-Мария-ин-Трастевере. На правом берегу Тибра реализован градостроительный проект, охватывающий территорию между Виа-делла-Лунгара и подножием Яникула. Ведуты Маттео Гройтера (1618) и Джироламо Маджи (1625) передают образ Р. эпохи понтификата Павла V — города, быстро преображавшегося в результате развития светской аристократической и религ. архитектуры.

Сер. XVII–XVIII в. Ко времени понтификатов *Урбана VIII* (1623–1644), Иннокентия X (1644–1655) и *Александра VII* (1655–1667) соединение в Р. столиц Римско-католической Церкви и Папского гос-ва сформировало «парадокс духовной монархии». Масштабы политики католич. Церкви, размах и пафос ее пропагандистской деятельности определили особый стиль жизни, задали тон беспрецедентного великолепия и экстравагантности, отличавших Р. от др. столиц Европы. Папский престол, постепенно терявший политическое первенство, стремился поддержать величие Римско-католической Церкви средствами искусства.

При папе Александре VII возросло влияние Римской курии на управление городом. Апостольский вице-камергер начал исполнять правительственные функции, оставив за представителями аристократии лишь часть былых привилегий. В этот период осуществлялись мероприятия, улучшавшие гигиеническую обстановку в городе: были переустроены рынки и городские ворота, вдоль пригородных дорог высажены шелковицы и вязы. На Форуме, на месте улицы, соединившей арки рим. императоров Тита и Септимия Севера еще для въезда имп. Карла V, был проложен 4-полосный проспект.

Характерной чертой Р. стала зрелищность городских пространств. Рим. искусству стали присущи грандиозный масштаб образов и синтетичность комплексов, в к-рых усилия авторов были направлены на создание особой среды, лишавшей зрителя объективности отстраненного наблюдателя и превращавшей его в составную часть комплекса. Синтез искусств достиг небывалой прежде полноты и цельности. Для крупнейших римских художников XVII–XVIII вв. характерным стало объединение искусств (пластических, временных и пространственно-временных), достижений инженерии, гидравлики, пиротехники с природой (стихиями воды и огня, зелеными насаждениями, видами Р. и Лацио) в «эфемерных» комплексах, создававшихся для религ. и светских церемоний и празднеств, к-рые проходили в городе, на городских виллах, в храмах, дворцах и театрах. Важным инструментом искусства стала оптическая иллюзия, позволявшая стереть грань между реальностью и мнимостью. Большинство таких комплексов возможно реконструировать, опираясь на письменные источники (описания, диарии, проповеди, аллегорические тексты, финансовые отчеты) и картины, рисунки, гравюры. Среди наиболее известных — оформление Испанской пл. по случаю рождения дофина Франции, проект фейерверка в замке Св. ангела (проекты Дж. Л. Бернини), карнавальная карусель в честь кор. Кристины Шведской. Празднество давало возможность опробовать новые образы и техники, объединяя их на ограниченном пространстве на короткое время, но мн. художественные произведения, поражающие новизной и смелостью решений, были созданы по их образцам (*Fagiolo dell'Arco M.* Immagini della propaganda: Libri, illustrazioni, feste // Gian Lorenzo Bernini: Regista del Barocco / A cura di M. G. Bernardini, M. Fagiolo dell'Arco. Mil., 1999. P. 233–236). Зрелищность переживавшего расцвет муз. театра оказала сильное влияние на архитектуру и градостроительство Р. Стены, балконы и лоджии стали трактоваться как сценические фасады; реальные элементы архитектуры театра были перенесены в культовые комплексы и служили их иллюзорным декором (оформление боковых стен капеллы Корнаро, ц. Санта-Мария-делла-

Виттория). Категория иллюзорности стала определяющей даже в архитектуре, примером чему служат 2 комплекса. Первый — короткий коридор (1632–1637, архит. Ф. Борромини), прорезающий садовый корпус Палаццо-Спада и ведущий к статуе во внутреннем дворике. Свод, перекрывающий коридор, оформляющие его колонны, постепенно отступающие от стен и уменьшающиеся в размере, особенности мощения пола создают впечатление протяженной и высокой галереи, вдвое превосходящей размерами реальную. Второй комплекс, значительно более крупный и престижный,— Скала-Реджа в Апостольском дворце в Ватикане (1663–1666, архит. Дж. Л. Бернини), торжественной лестницы, встроенной в клинообразное пространство между базиликой св. Петра и стенами помещений, над которыми расположена Сикстинская капелла. Два нижних марша по мере подъема сужаются, фланкирующие их ионические колоннады, отстоящие от стен и несущие сводчатый потолок, понижаются пропорционально сужению лестницы. Достигнутая в результате этих усилий ускоренная перспектива создает зрелищность комплекса, к-рая усилена перемежающимися пространственными слоями, отмеченными характером освещения: площадки лестницы ярко освещены сквозь световые фонари в потолке, а марши глубоко затенены.

Приемы сценографии начали определять глубинные, пространственно усложненные композиции и отдельных сооружений. В планах рим. церквей стали чаще применять овал (ц. Сант-Андреа-аль-Квиринале) или многогранник с углами, скрытыми капеллами и нишами (ц. Сан-Карло-алле-Куатро-Фонтане). Характерные для архитектуры живописность (разнообразие деталей, богатство контрастов светотени и полихромия отделок (алтарь св. Игнатия Лойолы в ц. Иль-Джезу)) и скульптурность (фасад Сан-Карло-алле-Куатро-Фонтане, колокольня Сант-Андреа-делле-Фратте, ц. Сант-Иво-алла-Сапиенца) проявились также в городских и парковых ансамблях.

Новые типы связи с окружающим пространством стали характерны для сооружений разного типа: дворцов (в Палаццо-Барберини, боковые выступы к-рого образуют открытый на улицу парадный двор, впервые появившийся в дворцовой архитектуре, сочетаются элементы богатого городского дворца и виллы — ее роль играет скрытый зданием сад, к к-рому ведет крутой пандус, завершенный нишей со скульптурой); храмов (их фасады, нередко малосвязанные со структурой интерьера, становятся самостоятельными (ц. Сан-Марчелло-аль-Корсо)); мостов (установка статуй, сделанных по эскизам Дж. Л. Бернини, на мосту Св. ангела превратила его в скульптурно-архитектурный комплекс, связанный с воздушным пространством над акваторией Тибра); вилл (казино виллы Боргезе, богатейший скульптурный декор которого (разграблен франц. войсками в февр. 1798) иконографически и архитектурно был объединен с прилегающим парком и размещенной в нем скульптурой). Город превратился в череду точно рассчитанных, эмоционально захватывающих мизансцен, раскрывающихся зрителю по мере его движения.

Барочные комплексы, ориентированные на рассмотрение с определенных точек, превращали зрителя в участника городского «театра». Пример раннебарочной площади — обширная Пьяцца-дель-Пополо, изначально имевшая форму трапеции, тесно взаимодействует с городской застройкой. Необходимость в оформлении площади у главных городских ворот была очевидной. Площадь динамически связывала основные городские районы с помощью 3 расходящихся улиц. Средняя (ныне Виа-дель-Корсо) вела к Палаццо-ди-Венеция и торговому центру Р.; правая, Виа-Леонина (впосл. Виа-Рипетта),— к порту Рипетта, обслуживавшему паломников, к основным жилым районам и через мост Св. ангела — к базилике св. Петра; левая, Виа-дель-Бабуино,— к Квириналу. В 1572 г. в геометрическом центре схождения улиц был размещен 1-й общественный фонтан —Трулло (позднее перенесен), а обелиск, который установил архит. Д. Фонтана, немного сместив от центра, стал главным «действующим лицом» этого пространства. Архит. Карло Райнальди (1611–1691) придал цельность комплексу, создававшемуся в течение века, разместив 2 церкви — Санта-Мария-ин-Монтесанто (1662–1679) и Санта-Мария-деи-Мираколи (1675–1681) — с симметричными куполами на треугольных участках между лучами «трезубца» так, что зритель, вошедший в Порта-дель-Пополо (внутренний фасад оформлен в 1655 архит. Дж. Л. Бернини), сразу обращал внимание на открывшиеся виды столицы. Др. площади Р. создавались по типу «зала» под открытым небом — полукруглой, овальной или иной сложной формы. Наиболее показательный ансамбль, построенный по этому принципу,— Пьяцца-Сан-Пьетро. По проекту 3-й корпус (не построен) должен был замкнуть эллиптическую колоннаду и т. о. изолировать площадь от окружения как автономное, строго симметричное пространство — своего рода «вестибюль» базилики св. Петра.

Позднее, в период высокого барокко, площади начали архитектурно организовывать с помощью малых архитектурных форм (скульптур, фонтанов). Длинная Пьяцца-Навона также служит открытым «залом» города. Ее протяженность, определенная располагавшимся здесь античным стадионом Домициана, зонирована 3 фонтанами. Зрительно «собирает» площадь расположенный перед ц. Санта-Мария-сопра-Минерва монумент, иконографическая программа к-рого была разработана археологом и знатоком античности кард. Франческо Барберини (1597–1679), писателем и поэтом кн. Помпео Колонной († 1658 или 1661) и эрудитом и энциклопедистом Атанасиусом Кирхером (1601/02–1680), членом ордена иезуитов.

Др. проекты этого времени также основывались на сценографических приемах. Площадь перед ц. Санта-Мария-делла-Паче (архит. Кортона, 1656–1657) маскирует асимметрию комплекса архитектурными мембранами и кажется почти театральной декорацией, впечатление от к-рой усиливается благодаря ее контрасту с нерегулярной тесной застройкой XV и XVI вв. Узкая улица ведет к фасаду, оформленному собранными в группы раскреповками, пилястрами, $^3/_4$-ными колоннами, нишами, проемами с дополнительными обрамлениями, входной полуротондой. Лишь в средней, выступающей части фасад соответствует храму, за левым его крылом скрыты монастырские корпуса (их венчает колоколенка), а правое исключительно декоративно — оно пересекает проходящий вдоль храма узкий переулок, проем в нем «отвечает «симметрично расположенной слева двери, ведущей в монастырь.

Строительство ц. Сант-Андреа-аль-Квиринале (1658–1670, архит. Дж. Л. Бернини) сопровождалось выделением из застройки небольшого пространства перед ней: храм несколько отодвинут от «красной» линии, невысокая вогнутая стена обрамляет образовавшееся место, в к-ром возносится высокий портик с полукруглой лестницей, ведущей к легкой полуротонде входа, увенчанной небольшим разорванным криволинейным фронтоном со вписанной в него короной.

В церковной архитектуре преобладал тип базиликального храма. Ради создания максимально цельного внутреннего пространства укорачивали и расширяли центральный неф и трансепт за счет боковых нефов, сводя их к ряду неглубоких капелл, повышая роль средокрестья (ц. Сант-Андреа-делла-Валле).

В Р. велось частное строительство. Влиятельные итал. семьи (Боргезе, Барберини, Памфили, Киджи), представители которых занимали Папский престол, расширяли и перестраивали прежние резиденции. Композиции дворцов развивались преимущественно по глубинной оси: от портала через парадный вестибюль с широкими раскрытыми лестницами, ведущими к анфиладам парадного этажа или в просторный зал — во двор с портиками на массивных пилонах или аркадах, и далее в сад, нередко украшенный фонтанами и обыгрывающий рельеф местности. Палаццо-Боргезе (1590 — сер. XVII в., архитекторы М. Лунги — старший, Ф. Понцио, Мадерно, Райнальди) расположено на участке неправильной формы. Мощные наружные стены придают его облику замкнутость. Два парадных входа, помещенных на 2 взаимно перпендикулярных осях, ведут в обширный 4-угольный двор, окруженный 2-этажными аркадами. Расположенная напротив главного входа сквозная арочная галерея позволяет увидеть небольшой «секретный сад» со скульптурными фонтанами (1672, проект архит. И. П. Шора не удалось реализовать полностью в связи с недостатком средств, несмотря на полученное кн. Дж. Б. Боргезе у папы Климента X специальное разрешение на отведение из акведуков Р. дополнительного количества воды для частного дворца).

Характерные черты интерьеров этого времени — их взаимосвязь и роскошь оформления. Обилие и разнообразие отделочных материалов (полихромный камень, лепнина, мозаика, декоративная роспись) и убранства (драгоценные ткани, гобелены, скульптура, живопись) в равной степени присущи светским (парадная галерея Палаццо-Колонна, архитекторы Дж. Л. Бернини, Шор, Ф. Герарди, Дж. Коли, К. Маратта, М. де Фьори и др.) и церковным (неф, трансепт и апсида ц. Иль-Джезу, архитекторы Дж. Л. Бернини, Дж. Б. Гаулли, А. Раджи, Э. Феррата и др.) интерьерам. Углубленные исследования перспективы позволили создать грандиозные монументально-декоративные живописные композиции, визуально «подавившие» реальную архитектуру и преобразившие интерьеры, раздвинув их границы (декорация парадного зала Палаццо-Барберини, архит. Кортона; роспись свода центрального нефа ц. Сант-Иньяцио, худож. А. Поццо).

В XVIII в. важным для города событием стала реконструкция порта Рипетта (1703–1704, архит. А. Спекки). В 1745 г. были установлены границы городских районов (территория рим. гетто была определена буллой папы Римского Павла IV «Cum nimis absurdum» близ театра Марцелла еще в 1555).

Законченная к 1726 г. лестница на Испанской пл. (Пьяцца-ди-Спанья, архитекторы Ф. де Санктис, Спекки) — эталон барочной градостроительной сценографии, своего рода городской амфитеатр, была задумана в XVII в. Лестница архитектурно оформила подъем с Испанской пл. на холм Пинчо, реализовав идею градостроителей барокко о развитии города не только на плоскости, но и по вертикали. Так же, как купола базилики св. Петра, ц. Сант-Андреа-делла-Валле и ц. Сан-Джованни-деи-Фьорентини стали определяющими для высотности городского силуэта, Испанская лестница объединила в ансамбль разновременные части, лежащие на разных уровнях: высящуюся на холме ц. Сантиссима-Тринита-деи-Монти с обелиском перед фасадом (установлен в 1789) и расположенную у его подножия Испанскую пл. с фонтаном Баркачча (1629, скульптор П. Бернини, сооружен в память о наводнении 1598 г.). Этот ансамбль стал важным транспортным узлом, вертикально связавшим 3 улицы: Виа-Систина, Виа-дель-Бабуино и Виа-Кондотти.

Среди градостроительных проектов этого столетия — пл. Сант-Иньяцио с признаками нехарактерной для Р. стилистики рококо (1727–1728, архит. Ф. Рагуццини) перед одноименной церковью (строительство начато в 1626, архитекторы О. Грасси, Мадерно, П. Маручелли, О. Торриани), завершение ансамбля Виа-Мерулана возведением на фасаде базилики Санта-Мария-Маджоре глубокой живописной лоджии (1741–1743, архит. Ф. Фуга). К 1748 г., когда был опубликован большой план Дж. Б. Нолли (его составление начато при папе *Клименте XII,* завершено при *Бенедикте XIV*), облик города полностью сформировался.

Вода служила и украшением города. Окончания наиболее крупных акведуков завершали общественными водоемами и фонтанами. Сначала в них архитектура служила фоном скульптурного декора, как, напр., в одном из первых монументальных фонтанов, решенном в формах нимфея и триумфальной арки,— фонтане Моисея (1587), к-рым был отмечен выход акведука Аква-Феличе. Крупным архитектурным сооружением стал фонтан Аква-Паола (1608–1612), высящийся над городом на Яникуле. Позднее были сооружены фонтан Баркачча (1627/28–1629) на Испанской пл. и фонтан Тритона (1640) на пл. Барберини, уже лишенные архитектурной составляющей. Победой художественной фантазии и мастерства над материей камня стал скульптурный фонтан «Четырех рек» (1648–1651, архит. Дж. Л. Бернини), обогащенный «скульптурными» водными потоками, формы и напор к-рых инженерно рассчитаны,— один из образцов динамичного барочного синтеза искусств и природных стихий. В следующем столетии, с постепенным воцарением классицизма, архитектура снова стала играть заметную роль в оформлении фонтанов (фонтан Треви, 1732–1762, архитекторы Н. Сальви, Дж. Паннини).

Все эти уникальные сооружения и комплексы развивали стилистику времен папы Александра VII, предпочитавшего проекты, концентрирующие на площадях и открытых пространствах великолепно-зрелищную архитектуру в стиле позднего барокко.

В меньшей степени облик Р. (к кон. XVIII в. в городе проживало более 160 тыс. чел.) определяли сооруже-

ния в стиле неоклассицизма, основанного на принципах строгой регулярности и симметрии, почерпнутых в идеальных представлениях об античности. Алессандро Галилеи (1691–1736), в молодости увлеченный англ. палладианством, по приезде в Р. в 1730 г. лишь отчасти принял стилистику рим. барокко. В фасадах ц. Сан-Джованни-деи-Фьорентини (1734) и базилики Сан-Джованни-ин-Латерано (1732–1735) холодность и сухость форм свидетельствовали о наступлении эпохи неоклассицизма. Доминирующей фигурой нового стиля был Дж. Б. Пиранези (1720–1778), исследовавший и пропагандировавший величие античного Р., открытое им благодаря внимательному изучению руин, в фантазийном проекте реконструкции (Il Campo Marzio, 1762). Большое значение имела деятельность одного из основоположников научной археологии И. *Винкельмана* (в 1763–1765 главный хранитель древностей Р. и окрестностей). Характерные черты классицизма — уравновешенная композиция и тектонически оправданное применение ордеров — отличают новые помещения Музея Пио-Клементино (1774, архит. М. Симонетти). Вместе с тем развитие города оставалось неравномерным. Хронические финансовые проблемы Папского престола, растущее экономическое и технологическое отставание Папского гос-ва от ведущих стран Европы вели к обнищанию населения, постоянной проблемой оставался бандитизм. Распространение идей Просвещения вело к уменьшению авторитета католич. Церкви и папства. Симптомами этого стали запрет деятельности иезуитов (1773), политика *иозефинизма* во владениях Габсбургов, а затем и Французская революция (1789–1799).

Ю. В. Иванова

XIX — нач. XXI в. В результате вторжения франц. войск в Р. была упразднена светская власть папы и провозглашена республика (15 февр. 1798; подробнее см. в статьях *Италия, Папская область, Пий VI*). Но уже в сент. 1799 г. войска Неаполитанского королевства уничтожили республику и восстановили Папское гос-во. Папа Римский *Пий VII* (1800–1823) сохранял власть над Р. до новой франц. оккупации (февр. 1808). Декретом Наполеона от 17 мая 1809 г. Папское гос-во было включено в состав Французской империи; Р. был объявлен «свободным имперским городом». Он стал центром деп. Тибр, к-рый 17 февр. 1810 г. переименовали в деп. Рим. Предусматривалось создание Чрезвычайного совета, к-рый должен был вступить во владение территориями от имени императора и провести подготовку к созданию нового городского совета. В 1810 г. за Р. был закреплен статус «второго города» империи.

Наполеоновская эпоха для Р. была временем особого внимания к сохранению и приумножению древнего наследия и включению его в городской ландшафт: указ императора от 17 февр. 1810 г. обязывал заботиться о надлежащем состоянии древних памятников за счет империи, был создан фонд для поддержки археологических раскопок и реставрации рим. древностей. Личным решением императора сохранившиеся древние памятники начали освобождаться от застроек и позднейших изменений. От частных домов очистили земли нек-рых строений на Римском форуме: был раскопан до $^2/_3$ высоты храм Веспасиана и Тита (как считалось тогда, храм Юпитера Гремящего), частично раскопан форум Траяна — очищены от заслоняющей застройки колонна Траяна и базилика Ульпия. После землетрясения 1806 г. была начата реставрация Колизея, во время к-рой открыли подземные ярусы и помещения (под рук. уполномоченного по древностям К. Феа), реставрирован и освобожден от средневек. обстройки храм Геркулеса (известен как храм Фортуны Вирилис), в к-ром располагалась ц. Санта-Мария-дель-Соле, в 1805 г. реставрирован Мульвийский мост (архит. Дж. Валадье).

Наполеоновская администрация, готовясь к встрече императора и его сына, к-рому был дарован титул рим. короля, готовила перестройку города. Итальянские (Валадье, Дж. Кампорезе) и французские (Л. М. Берто, Г. де Жизор) архитекторы разработали проекты обновления Р. с расширением границ города, включением в его зону парков и больших зон озеленения: район Римского форума (1811, архит. Валадье) рассматривался как пространство для демонстрации античных памятников, районы Мульвийского моста и Виа-Аппия (по образцу Булонского леса и Венсенского леса в Париже) — для демонстрации новых памятников славы империи; были предусмотрены работы по укреплению берегов Тибра. Ни один из проектов не был осуществлен (сохр. эскизы, планы, большое число точных моделей античных построек). Единственным памятником эпохи может служить перестройка Пьяцца-дель-Пополо: площадь получила эллиптический план с 2 экседрами по сторонам (проект 1793 г., утвержден до 1814, осуществлен в 1816–1824), с фонтанами Нептуна и Ромы в них, в центре — фонтан (1818–1821, архит. Дж. Чеккарини) с егип. обелиском фараона Рамсеса II. Среди немногих знаковых церковных построек этого периода — ц. Сан-Панталео (1806, архит. Валадье), редкий памятник ампира в Р.

После поражения Наполеона по решению Венского конгресса (сент. 1814 — июнь 1815) Р. вновь стал столицей Папского гос-ва, в город из франц. плена (1809–1814) вернулся папа Римский Пий VII. Его возвращение римляне переживали как триумф: на пути следования понтифика по городу строились временные триумфальные арки. В 1816 г. папа Пий VIII изменил систему управления гос-вом, территория к-рого была разделена на 17 легатств; Р. остался отдельным округом. Были подтверждены полномочия рим. сената.

Папа оказывал покровительство художникам и скульпторам (среди них — А. Канова, Б. Торвальдсен), открыл музей классической скульптуры Кьярамонти (проект 1806 г., осуществлен в 1817–1822). При папе Пии VIII была закончена реставрация Колизея, проводились раскопки и реставрация арок императоров Константина Великого и Септимия Севера (под рук. Феа). В 1821–1822 гг. была восстановлена арка имп. Тита на Римском форуме, проведены работы по защите памятников — античные бюсты перенесли из Пантеона в Ватикан, в церквах реставрировали знаменитые произведения живописи (под рук. В. Камуччини) и т. д. Беспрецедентным стал акт возвращения на свои исторические места тысяч произведений искусства, вывезенных из Р. имп. Наполеоном. Была заложена перспектива буд. трансформации города: Валадье разработал 1-ю в истории Р. масштабную планировку пригорода — квартала Фьюмичино (1823–1828), для Р. он подготовил проекты перестройки Виа-ди-Рипетта, Виа-дель-Бабуино, Виа-делла-Казерма (1822).

С 1815 г. одним из важных аспектов образовательной политики в папском Р. стал призыв открывать школы и школы-интернаты, адресованный тем монашеским конгрегациям, к-рые возникли во Франции, в Бельгии и др. европ. гос-вах на рубеже XVIII и XIX вв. Члены монашеских орденов и конгрегаций оказывали помощь заболевшим жителям Р. во время эпидемий холеры. В 1824 г. папа Римский *Лев XII* (1823–1829) провел реорганизацию рим. приходов: были определены новые территориальные границы приходов; из 72 существовавших приходов было упразднено 37, создано 9.

В понтификат *Григория XVI* (1831–1846) была восстановлена пострадавшая при пожаре 1823 г. базилика Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (повторно освящена в 1854), открыты Этрусский (1837) и Египетский (1839) музеи в Ватикане (называются Григорианскими), основан Христианский музей в Латеране. Были осуществлены проекты Валадье по перестройке города (оформление склонов холма Пинчо террасами и создание зеленых зон); продолжены раскопки на Римском форуме. Участие папы в городском строительстве касалось прежде всего больниц, приютов и школ.

Активная модернизация хозяйственной жизни Р. и Папского гос-ва началась при папе *Пии IX* (1846–1878), инициатором стал Ф. С. де Мероде, министр папского двора, скупавший земли под новую застройку. Motu proprio «Struttura e organizzazione municipale e dell'amministrazione degli uffici» от 1 окт. 1847 г. папа распространил на Р. законы, применявшиеся в отношении др. муниципалитетов Папского гос-ва. Муниципалитет Р. стал органом местной власти, наделенным конкретными полномочиями и связанным с новой формой представительства. В состав совета входили 100 советников (centumviri), из к-рых только 4 были пресвитерами, назначаемыми кардиналом-викарием Р. Выборы 64 членов совета проходили на основе имущественного ценза. Еще 32 советника являлись видными офицерами, банкирами, торговцами, связанными с Торгово-промышленной палатой, ремесленниками и преподавателями рим. ун-тов. Почти все советники, избиравшиеся на основе имущественного ценза, представляли рим. знать. Кроме совета муниципалитет Р. включал магистрат (др. название — Senato romano) из 8 рядовых членов и одного сенатора, в определенном смысле представлявший муниципальную исполнительную власть.

В ходе революционных событий 1848–1849 гг. на Апеннинском п-ове была провозглашена Римская республика (9 февр. 1849). В июле 1850 г. восстание подавили франц. войска, что позволило восстановить в городе власть папы Пия IX. После его возвращения из Гаэты в Р. был издан указ, к-рый касался обновления состава совета (на $^1/_3$ каждые 2 года). Заседания совета проводились всего 3 раза в год. В 1851 г. количество членов совета было сокращено до 48, половина их по умолчанию были дворянами. На пост сенатора назначался дворянин, выбранный папой Римским. На выборах избирали в 2 раза больше советников, чем имелось должностей, после чего кардинал-викарий Р. выбирал уже из них. В этих условиях рим. муниципалитет стал еще более зависим от папской воли.

В 1861–1862 гг. была открыта 1-я в Р. железнодорожная станция — Пио-Централе в р-не Термини, напротив терм Диоклетиана. Во время работ по организации пространства площади перед вокзалом (между 1860 и 1878) была срезана вершина горы и выявлены части Сервиевой стены и рва у стен.

С началом движения за объединение Италии Папский престол крайне негативно относился к созданию единого гос-ва (подробнее о событиях Рисорджименто см. в ст. *Италия*). До июля—авг. 1870 г. в Р. находились франц. войска, обеспечивавшие сохранение светской власти папы. Их уход позволил армии Итальянского королевства оккупировать Р. и завершить объединение Италии. 20 сент. 1870 г. город был захвачен войсками под командованием ген.-лейтенанта Р. Кадорны (1815–1897). Под контролем папской швейцар. гвардии остались лишь Ватиканский дворец и базилика св. Петра. По итогам прошедшего 2 окт. референдума подавляющее большинство жителей Р. высказалось за присоединение к Итальянскому королевству. По официальным данным, в Р. присоединение поддержали 40 785 чел., высказались против — 46 чел. (по всей Папской обл. 133 681 чел. был за и 1507 чел.— против). Такой исход голосования отчасти объяснялся тем, что католич. Церковь официально призывала верующих бойкотировать референдум. В дек. 1870 г. парламент начал рассмотрение закона о провозглашении Р. столицей Итальянского королевства. 3 февр. 1871 г. был принят закон о переносе резиденции правительства из Флоренции в Рим, кор. Виктор Эммануил II (1861–1878) провозгласил Р. столицей объединенного гос-ва. Это решение не признали папа Римский Пий IX и его преемники на Папском престоле (о «римском вопросе» подробнее см. в статьях *Ватикан, Италия, Латеранские соглашения*).

После присоединения Р. к Италии важной проблемой стал вопрос распространения на город законодательства, принятого в Итальянском королевстве в 1865–1867 гг. Закон 1865 г. утверждал принцип выборности муниципальных советов. При этом король имел право распустить совет. Муниципальная исполнительная власть находилась в руках исполнительного органа — джунты (итал. Giunta). Мэра назначало итал. правительство. Согласно закону от 19 июня 1873 г., имущество религиозных корпораций было объединено в фонд, средства из к-рого должны были идти на благотворительность и нужды католич. Церкви в Р. Закон не касался имущества, необходимого для функционирования начальных и средних (частично) школ, а также приходов. К кон. XIX в. гос-во стало сокращать полномочия городских властей. Р. испытывал хроническую нехватку денежных средств, по этой причине муниципалитет практически не имел возможности действовать автономно. Гос-во препятствовало формированию условий для развития муниципального управления.

Когда итал. королевские войска вошли в Р., столицу Папского гос-ва, город мало соответствовал представлениям о совр. столице европ. гос-ва. Город был как бы зажат в границах Аврелиановых стен, представлял собой достаточно хаотичное сочетание прямых и извилистых улиц. Повсюду были следы древности, основную зону заселения между Кампо-Марцио и Пьяцца-дель-Пополо, в Трастевере и Борго окружали редкая несистематическая застройка, огороды, виноградники, сады; сельские окрестности подступали к централь-

ным районам, застройка средневек. кварталов с их путаными, узкими улочками обветшала, большие базилики стояли посреди пустырей. Существовало только 5 мостов через Тибр. Рубежом между старой и новой эпохами в облике Р. стало наводнение 28 дек. 1870 г., когда вода в Тибре поднялась на 17,22 м выше ординара. Как следствие, одним из первых проектов обновления города стало возведение в 1876 г. каменных (травертиновых) набережных высотой 18 м и устройство улиц вдоль Тибра (Lungoteveri)

Став столицей объединенной Италии, Р. начал стремительно меняться — были нужны новые адм. здания, совр. дома для буржуазии, участки под к-рые начала продавать рим. аристократия, жилье для населения и т. п. Перепланировка города (проект 1873 г., Л. Пьянчиани, А. Вивиани) началась со строительства Виа-Национале (до 1871 Виа-Нуова-Пия) — от Пьяцца-Эседра (с 1960 Пьяцца-дела-Репубблика) к Пьяцца-Венеция — на месте дорог, связывающих Термини (1869–1873, архит. С. Бьянки) и деловой центр. В подкрепление идеи государственного и национального единства улицы в окрестностях Виа-Национале получили названия столиц гос-в, вошедших в объединенную Италию,— Флоренции, Милана, Турина, Неаполя, Пармы и Генуи, затем Пьяченцы, Палермо, Модены, Феррары, что позволило создать специфический топонимический ансамбль. Первыми урбанизированными улицами стали Виа-Торино, Виа-Фиренце, Виа-Наполи и Виа-Модена: новые жилые дома имели единообразные фасады, окрашенные в охру, с типовыми классическими деталями; правительственные здания, особняки строились в исторических стилях, в основном в неоренессансном.

Монументально оформленным входом на Виа-Национале стала Пьяцца-Эседра, один фасад к-рой образован термами Диоклетиана с ц. Санта-Мария-дельи-Анджели-эдеи-Мартири. План стоящих открытым полукругом к термам строений (1887–1898, архит. Г. Кох) примерно соответствует плану терм Диоклетиана, большие помещения к-рых были расположены на этом месте. Завершение ансамбль получил с установкой в его центре, на месте фонтана Аккуа-Пиа (1870), фонтана Наяд (1901, скульптор М. Рутелли). Продолжением Виа-Национале стала Корсо-Витторио-Эмануэле II, проложенная в 1886 г., чтобы соединить Термини, новые буржуазные районы и адм. центр с жилыми кварталами Прати-ди-Кастелло. Это строительство потребовало сноса мн. исторических зданий, в т. ч. самого большого в Р.— Палаццо-Сфорца-Чезарини.

Второй трассой — для соединения Термини через Субурру с центром и имп. форумами — стала Виа-Кавур, к-рая пролегала от вершины Виминала к долине форумов. Были сделаны многочисленные насыпи, по отношению к ним древние улицы (напр., Виа-Урбана, Виа-ин-Сельчи) оказались сильно заглубленными, нек-рые древние церкви были снесены (напр., ц. Сан-Сальваторе-ад-Трес-Имаджес).

Активное обновление города было продолжено после заключения соглашения правительства с муниципалитетом в 1880 г. о финансировании строительства и разработки нового градостроительного плана (1882, принят в 1883). В нем был сделан акцент на обустройстве общественных пространств и создании инфраструктуры. Среди построек, предусмотренных и реализованных в соответствии с планом, были здания военного мин-ва, казарм, военного госпиталя. Были построены дворец юстиции в Прати, выставочный дворец изящных искусств на Виа-Национале. Открылась 2-я железнодорожная станция — в Трастевере. Внутри Аврелиановых стен менялся облик Авентина и Яникула. На севере Р. за стенами развивался новый квартал — Фламинио. Шесть рим. районов из 14, продолжавших существовать в XVI в., не имели контакта с Аврелиановыми стенами, это обусловило особенности их демографии и строительных работ. Значительных изменений в центральных районах не наблюдалось (ни в количестве жителей, ни в строительстве). «Внешние» районы расширяли свои территории, для них был характерен активный прирост населения. Город продолжал расти за счет появления на юге рабочего р-на Тестаччо и застройки Целия.

В 1887 г. к северу от Квиринала построен новый район Саллустиано (на месте садов Лукулла с частным ипподромом, виллы и садов Саллюстия, храма Венеры Эрицины, храма Фортуны, цирка Флоры). Его центром стала Пьяцца-Саллустио с остатками строений виллы Саллюстия, от старой застройки осталась вилла Барберини (на Виа-Венти-Сеттембре). Квартал отличается от др. районов Р. менее жесткой схемой дорог, с большим количеством вариаций и решений, касающихся формы кварталов и конфигурации улиц. Одним из выразительных уличных фасадов города стала Виа-Венти-Сеттембре (Палаццо-Эзерчито, 1875–1889, архит. Дж. Подести; Палаццо-Капрара, Палаццо-Бараккини, 1884–1918, архит. Подести, и др.). У вокзала Термини на территории снесенной виллы Перетти-Монтальто-Массимо между 1883 и 1886 гг. был построен Палаццо-Массимо-алле-Терме (ныне главный корпус Национального Римского музея) и т. д.

К северу от Саллустиано после 1886 г. началось строительство частного жилого района; после 1870 г. многоквартирными доходными домами и частными виллами новой буржуазии застраивается Эсквилин. В 1883 г. принято решение о строительстве района за Тибром, задуманного как жилые кварталы для гос. чиновников. Чтобы связать район с городом, был построен мост от Виа-ди-Рипетта, к-рый оставался в эксплуатации до открытия моста Умберто. Вслед. напряженных отношений между новым Итальянским королевством и Папским престолом городские дороги были спроектированы так, чтобы ни с одной из новых улиц не был виден купол базилики св. Петра, а названы улицы были в честь исторических деятелей республиканского Р., лат. языческих авторов, героев Рисорджименто. После 1873 г. началась реорганизация Тестаччо (выделен из Рипа в 1921), некогда района крестьян и пастухов, страдавших от наводнений Тибра; здесь же находились «лужайки римлян» — открытые пространства для отдыха, сюда были переведены заводы, речной порт, здесь проложены железнодорожные пути, устроены жилые кварталы для рабочих, скотобойни. Застройка коснулась и древних кварталов Р., напр. Кампо-Марцио, хотя и не кардинально изменила его облик. Важнейшим из проектов стала перестройка и достройка Палаццо-Монтечиторио, экспроприированного правительством для размещения Палаты депутатов Итальянского королевства (1902–1918, архит. Э. Базиле).

В 1904 г. в составе Римского еп-ства было 58 приходов, нек-рые из них насчитывали лишь несколько сот жителей, в то время как другие были многотысячными (к приходу Сан-Джованни-ин-Латерано относилось 40 тыс. верующих). Для уменьшения диспропорции папа Римский *Пий X* (1903–1914) ликвидировал 15 приходов в историческом центре Р. и создал 16 приходов на городских окраинах и в развивающихся кварталах.

Ускоренное развитие города, приток населения выявили серьезные проблемы: за новыми фасадами исчезал великий Р. Попытки систематизации и жесткого контроля делались при премьер-министре Дж. Джолити (1901–1914) и мэре города Э. Натане (1907–1913). Натан выступал за расширение Р. за счет кварталов как самодостаточных городских единиц, отделенных друг от друга зелеными зонами, что в целом и было осуществлено.

Гос. идеология моделировала городское пространство, создавая не древнеримскую, не христианскую, а национальную итал. модель, имеющую свой художественный язык и свой облик. Р. объединяли теперь не паломнические дороги к святыням, не пути к древним памятникам или направления папских выходов, а обновленная карта Италии, со своими именами, памятниками, новыми кварталами, наложенная на карту древнего города. Квинтэссенцией этого подхода стало возведение грандиозного монумента кор. Виктору Эммануилу II (1878–1911, архит. Дж. Саккони), к-рый стал визуальным центром исторического города, закрыв собой Капитолий и нарушив перспективу дорог, стремившихся к собору св. Петра и главным рим. базиликам.

Строительные инициативы пап и кардиналов касались гл. обр. возведения церквей в новых кварталах: Сан-Камилло-де-Леллис (1906–1910, архит. Т. Пассарелли), Сакро-Куореди-Джезу (1914–1916, архит. А. Леонори) с прилегающим мон-рем, Корпус-Кристи (1904, архит. Л. Сенигаллиа), Сан-Лоренцо-да-Бриндизи-а-Лудовизи (1912, архит. Дж. Б. Милани) и др. Наглядным примером папского участия в жизни Р., особенно его бедных кварталов, стало строительство ц. Санта-Мария-Либератриче-а-Монте-Тестаччо в рабочем квартале Тестаччо, которая была поставлена в память о несохранившемся храме XIII в., возведенном над ц. Санта-Мария-Антиква на Форуме и снесенном при археологических раскопках. Сюда был перенесен алтарь старой церкви, сохранена мраморная облицовка ее интерьера (1878–1908, архит. М. Черадини), фасад украсила мозаика — копия фрески из ц. Санта-Мария-Антиква (1925). Ведущим направлением в церковной архитектуре вплоть до 30-х гг. XX в. оставалась эклектика: в декоре церквей очевидны приемы византийского, романского и готического стилей, в 20-х гг. XX в. начинает преобладать необарокко.

Монумент королю Италии Виктору Эммануилу II. 1878–1911 гг. Архит. Дж. Саккони
Фото: В. Е. Сусленков

Градостроительный план 1909 г. предусматривал дальнейшее распространение города за Аврелиановы стены. Была предложена типология зданий. Выделялась т. н. palazzina — здание с балконами, в котором 1-й этаж занимали магазины, а выше располагались 4 жилых этажа. Этот тип зданий сформировал облик мн. кварталов города, стал излюбленным у рим. буржуазии. К 1921 г. в Р. насчитывалось 22 района. Город продолжал застраиваться на востоке между Виа-Салария и Виа-Аппия. Менее престижная застройка велась на западе, между Виа-Фламиния и Виа-Портуенсе. Юг Р. (в частности, квартал Тестаччо) представлял собой индустриальные районы.

Новой приметой Р. после объединения Италии стало появление некатолич. церквей, таких как англиканская ц. Сан-Паоло-дентро-ле-Мура (1873–1880, архит. Дж. Э. Стрит, мозаики по рис. Э. Бёрн-Джонса, 1885–1894), англикан. ц. Оньиссанти (1882–1887, архит. Стрит), церковь евангелической общины вальденсов (1910–1914, архитекторы П. Бончи, Э. Рутелли), была построена синагога (1901–1904, архитекторы В. Коста, О. Арманни).

Конец XIX в. был для Италии временем моды на «стиль Либерти», в Р. он представлен строениями в квартале Коппеде (1916–1927, архит. Л. Коппеде), задуманном согласно плану Э. С. ди Теулада в 1909 г. (Палаццо-дельи-Амбашатори, Палаццо-дель-Раньо, 1916–1922, всего 18 дворцов-палаццо и 27 домов, расположенных вокруг центрального ядра Пьяцца-Минчо).

Интерес теоретиков архитектуры в кон. XIX — нач. XX в. к вопросам взаимоотношения среды и памятника, его исторического и пейзажного контекста (напр., концепция «гуманизированной среды» у англ. авторов) в Р. нашел отражение в проекте «города-сада» в Монте-Сакро (Джованнони). В 1920 г. кор. Виктор Эммануил III (1900–1946) заложил новый район — Гарбателла — на холмах Колли-ди-Сан-Паоло, возвышающихся над базиликой Сан-Паоло-фуори-ле-Мура. Старая часть района, спроектированная и построенная в едином архитектурном стиле между 20-ми и 30-ми гг. XX в., изначально была спланирована на основе англиканской модели «городов-садов».

В окт. 1922 г. Р. стал конечной точкой марша «чернорубашечников», требовавших передачи власти Национальной фашистской партии Б. Муссолини («поход на Рим»). Несмотря на декларировавшуюся фашистским режимом цель вернуть Р. былую славу, локальные интересы города для Муссолини были второстепенными по сравнению с его функцией представительства всей итал. нации и его «имперской миссией». В окт. 1925 г. был принят закон, в соответствии с к-рым муниципалитет Р. был заменен губернаторством, включавшим губернатора, 2 вице-губернаторов, 10 ректоров, 80 советников и магистрата. Губернатору, к-рого назначал король по представлению министра внутренних дел после соответствующего постановления Совета министров, передавались все полномочия мэра, джунты и городского совета. Т. о. местная администрация оказалась в прямой зависимости от центральной власти.

11 февр. 1929 г. между Итальянским королевством и Папским престолом были заключены Латеранские соглашения, в соответствии с к-рыми на территории Р. было создано государство-город Ватикан. Одновременно было образовано вик-ство Ватикана. Генеральный викарий Ватикана стал выполнять функции, аналогичные функциям викария Р., но на территории той части Римского еп-ства, к-рая совпадала с границами государства-города.

Преобразования Р. при Муссолини были направлены на придание городу облика времени Римской империи. Начало было положено работами на пл. Ларго-ди-Торре-Арджентина в 1926–1929 гг. под личным наблюдением Муссолини и под рук. А. Муньоса (с 1928 директор Департамента древностей и искусств). При расчистке средневек. квартала под строительство было обнаружено 4 древнерим. храма времени республики, эту территорию было решено сделать открытой археологической зоной. Др. проектом стало строительство Виа-дель-Маре (ныне Виа-дель-Театро-ди-Марчелло, переходящая в Виа-Луиджи-Петрозелли), к-рая протянулась от подножия Капитолийской лестницы мимо Театро-ди-Марчелло к Бычьему форуму и ц. Санта-Мария-ин-Козмедин и далее — на Виа-Остиенсе и автомагистраль Рим — Лидо-ди-Остия, к морю. Между 1926 и 1930 гг. была освобождена зона у Капитолия, Театро-ди-Марчелло очищен от заполнявших арки магазинов и жилой застройки, открыты виды на храм Геркулеса Победителя и Портунуса, ц. Сан-Никола-ин-Карчере, реставрированы арка Януса, ц. Сан-Джорджо-ин-Велабро, построены новые адм. здания.

Серьезным вмешательством в облик городского центра Р. стало строительство Виа-дель-Имперо (ныне Виа-деи-Фори-Империали), предусмотренное еще планами 1873, 1883 и 1909 гг. (тогда — Виа-деи-Монти). Улица должна была, пройдя от Термини через Виа-Кавур и Пьяцца-Венеция, собрать воедино все значимые исторические памятники Р. Устройство Виа-дель-Имперо предполагало выявление остатков имп. форумов, к-рые со средневековья использовались в качестве карьеров для строительных материалов и к этому времени были скрыты зданиями. Согласно проекту К. Риччи 1911 г., который лег в основу плана Муссолини, визуальным центром древней части города должен был стать Колизей. В 1924–1932 гг. был снесен исторический квартал Алессандрино, построенный во 2-й пол. XVI в., проведены раскопки на Велии, на склоне Оппия (был поддержан кирпичной стеной), снесены здания и закопаны их фундаменты; планировка нек-рых улиц сохранилась, но, окруженные археологическими участками форумов, они в наст. время воспринимаются частью их пространства; были снесены 3 церкви, стоявшие над форумами Нервы и Траяна (Санта-Мария-ин-Мачелло-Мартирум, Сант-Урбано в Кампо-Карлео (XVII–XVIII вв., фрески перенесены), Сан-Лоренцоло-аи-Монти (1860)), сохранены церкви Сан-Лоренцо-ин-Миранда, Санти-Козма-э-Дамиано и Санти-Лука-э-Мартина; остатки форумов Цезаря, Августа, Траяна, Нервы были изолированы, за исключением тех (значительная часть форума Флавиев), к-рые оставались под насыпью дороги; ряд античных строений был снесен — пьедестал Колосса Нерона у Колизея, фонтан Мета-Суданс.

В 1933 г. к строящейся Виа-дель-Имперо начали прокладывать расширенную Виа-дель-Трионфо — мимо Колизея от арки Константина по Виа-ди-Сан-Грегорио к юж. оконечности Большого цирка. Улица должна была восстановить память о древнем триумфальном пути на форум и в город. В 1934 г. был реконструирован Большой цирк, к тому времени превратившийся в свалку. После расчистки он стал главным местом проведения фашистских торжеств в городе.

Развитие в новых направлениях Р. получил благодаря форуму Муссолини (ныне Форо-Италико; 1927–1933, 1956–1968, архитекторы Э. дель Деббио, Л. Моретти) и кварталу Всемирной выставки (1935–1943, возобновлен в 1950 к Олимпиаде 1960 г.). Между 1936 и 1950 гг. под строительство Виа-делла-Кончилиационе был снесен жилой квартал Борго, полностью или частично снесены дворцы эпохи Ренессанса, неск. церквей и мон-рей. Перспектива открыла вид на площадь и собор св. Петра, но исказила идею Дж. Л. Бернини, задумавшего эффект чудесного явления грандиозной площади перед собором св. Петра из тесноты узких улочек на пути к базилике.

21 апр. 1936 г. был обустроен парк Траяно в районе Эсквилинского холма, к-рый включал в себя Золотой дом Нерона, термы Траяна; он примыкал к парку Колле-Оппио (открыт в 1928), к-рый выходил на Виа-Лабикана. В 1938 г. была открыта Пьяцца-Аугусто-Императоре (архитекторы В. Баллио Морпурго, М. Пьяченти) — чтобы выделить мавзолей имп. Августа, был снесен целый квартал (120 зданий). В 1933–1934 гг. был очищен от строений мавзолей Адриана — замок Св. ангела (Сант-Анджело).

После подписания Латеранских соглашений 1929 г. правительство активно поддерживало церковное строительство: в стиле рационалистического историзма строятся Гран-Мадре-ди-Дио (1931–1933; архитекторы Ч. Баццани, К. Бузири Вичи), Сан-Франческо-Саверио-алла-Гарбателла (1933, архит. А. Кальца Бини), Сакро-Куоре-ди-Кристо-Ре (1924–1934, архит. Пьяченти) и церкви по проекту архит. Бузири Вичи — Сан-Роберто-Беллармино (1931–1933) и Сант-Ипполито (1933–1934) и др.

В мае—авг. 1943 г., во время второй мировой войны, Р. подвергался бомбардировкам союзной авиации (при налете 19 июля пострадала базилика Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура). 25 июля произошел гос. переворот, к-рый положил конец режиму Муссолини. 3 сент. Италия и союзные державы подписали перемирие, но уже 10–11 сент. Р. был захвачен гитлеровскими войсками. По предложению папы Римского *Пия XII* (1939–1958), принятому Президентом США Ф. Д. Рузвельтом, Р. был объявлен открытым городом (14 авг. 1943), что позволило избежать новых разрушений и жертв. Однако до марта 1944 г. совершались отдельные налеты на авиабазы и др. военные объекты. В период нем. оккупации в Ватикане и более чем в 220 рим. мон-рях находили убежище евреи. 4 июня 1944 г. город был освобожден англо-амер. войсками.

С упразднением монархии по итогам референдума, прошедшего 2 июня 1946 г., Р. стал столицей Итальянской Республики. В послевоенный период была восстановлена деятельность городского совета, вновь учреждены должность мэра и джунта. 10 дек. 1946 г. 1-м мэром Р. был избран Сальваторе Ребеккини (1947–1956). В 1957 г. в Р. были подписаны соглашения о создании

Европейского экономического сообщества (ЕЭС) и Европейского сообщества по атомной энергии (Евратом). В 1960 г. состоялись XVII Олимпийские игры.

Послевоенное строительство в Р. в значительной степени продолжало тенденции посл. четв. XIX в. и времени Муссолини: восстановление разрушенного, возведение новых жилых кварталов. В 50-х гг. XX в. город быстро разрастался за счет притока населения, в основном эмигрантов из Центральной и Юж. Италии; создавались новые кварталы, были урбанизированы периферийные районы. В 50–60-х гг. программа социального жилья со школами, больницами, учреждениями включала массовую типовую застройку и строительство церквей (церкви вдоль Аутострада-дель-Соле, приходские церкви кварталов Дуэ-Пини и Бальдуина (архит. Л. Ваньетти), церковный приходский комплекс Сан-Тимотео). Для Ватикана был построен концертный зал Аудиториум-Кончилиационе, открытый к юбилейному 1950 г. Одной из наиболее монументальных церквей, возведенных в Р. во 2-й пол. XX в., стала базилика Санти-Пьетро-э-Паоло в квартале Всемирной выставки (выставка планировалась в Р. в 1942, не состоялась из-за второй мировой войны) с куполом диаметром 31 м. Строительство базилики началось в кон. 30-х гг. XX в., но богослужения в ней стали совершать лишь в 1955 г.; освящена в 1966 г. Рядом с кварталом Всемирной выставки, на месте бомбардировки в 1943 г., была построена ц. Санта-Мария-Реджина-дельи-Апостоли-алла-Монтаньола. Ее возведение инициировал католич. блж. Джакомо Альберионе (1884–1971). Строительные работы завершились в 1954 г. Позже она получила статус малой базилики.

В 1962–1965 гг. в соборе св. Петра в Ватикане проходили заседания *Ватиканского II Собора*. После завершения его работы важным процессом стало внедрение в церковное строительство принципов литургической реформы, инициированной Собором: ц. Сан-Поликарпо в парке Акведуков (1964–1967, архит. Дж. Николози), Сан-Гаспаре-дель-Буфало (1976–1981, архит. П. Л. Нерви).

С 70-х гг. XX в. основным направлением становится постмодернизм (ц. Дио-Падре-Мизерикордиозо, 1998–2003, архит. Р. Майер). Применение инновационных материалов в соединении с традиционными нашло отражение в архитектуре ц. Санта-Мария-делла-Презентационе (1996–2003, архитектурная студия Немези), новые пространственные решения предлагает дигитальная архитектура, основанная на использовании компьютерного моделирования (напр., ц. Санто-Вольто-ди-Джезу, 1998–2006, архитекторы П. Сартого, Н. Гренон).

Вид на современный Рим. Фотография. 2008 г.
Фото: Oliver-Bonjoch / Wikimedia Commons

Примерами адаптации исторического наследия кон. XX — нач. XXI в. стали преобразование электростанции Монтемартини в Музей античной скульптуры в системе Капитолийских музеев, открытие Музея современного искусства Рима в старой скотобойне в Тестаччо, строительство ансамбля павильона Алтаря Мира Августа (1999–2006, архит. Майер).

В результате муниципальной реформы в 1993 г. введены прямые выборы мэра Р. (ранее избирался городским советом). В 2004 г. в городе состоялась церемония подписания Конституции Европейского союза главами 25 государств-членов.

В 1797 г. население Р. составляло 166 тыс. чел. К 1812 г. в связи с переходом города под контроль французов оно сократилось до 118 тыс. чел. Однако эта тенденция не получила продолжения, и впоследствии численность населения продолжала расти (в 1831 — 150 тыс. чел., в 1863 — ок. 200 тыс. чел., в 1871 — 244,5 тыс. чел., в 1881 — 300 тыс. чел.). В 1931 г. в Р. насчитывался 1 млн жителей, в 1961 г.— 2,19 млн, в 2000 г.— 2,5 млн, в нач. 2020 — 1,837 млн чел.

Е. А. Кимленко, В. Е. Сусленков

Лит.: *La Piana G.* The Roman Church at the End of the Second Century // HarvTR. 1925. Vol. 18. P. 201–277; *Hülsen Ch.* Le Chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Tüb., 1930. 2 Bde; *Krautheimer R. et al.* Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Vat., 1937–1977. 5 vol.; Codice topografico della città di Roma / A cura di R. Valentini, G. Zucchetti. R., 1940–1953. 4 vol.; Codice diplomatico del Senato Romano dal 1144 al 1347 / A cura di F. Bartoloni. R., 1948; *Dupré Theseider E.* Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia (1252–1377). Bologna, 1952; *Ferrari G.* Early Roman Monasteries: Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Cent. Vat., 1957; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1965; *idem.* Rome: Profile of a City, 312–1308. Princeton, 1980; *idem.* Three Christian Capitals: Topography and Politics. Berkeley etc., 1983 (рус. пер.: *Краутхаймер Р.* Три христ. столицы. М.; СПб., 2000); *Oakeshott W. F.* The Mosaics of Rome: From the III to the XIV Cent. L., 1967; *Accasto G., Fraticelli V., Nicolini R.* L'architettura di Roma capitale: 1870–1970. R., 1971; *Toubert P.* Les structures du Latium médieval: Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle. R., 1973. 2 vol.; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976; *Richards J.* The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages (476–752). Abingdon; N. Y., 1979; *Brown R. E., Meyer J. P.* Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity. N. Y.; Ramsey, 1983; *D'Amico J. F.* Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation. Baltimore; L., 1983; Roma anno 1300: Atti d. IV Settimana di studi di storia dell'arte medievale (19–24 maggio 1980) / Ed. A. M. Romanini. R., 1983; *Günther H.* Das Trivium vor Ponte S. Angelo: Ein Beitrag zur Urbanistik der Renaissance in Rom // Römischer Jb. für Kunstgeschichte. 1984. Bd. 21. S. 165–251; *idem.* La nascita di Roma moderna: Urbanistica del Rinascimento a Roma // D'une ville à l'autre. R., 1989. P. 381–406. (Coll. de l'École Française de Rome; 122); *Noble T. F. X.* The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825. Phil., 1984; *D'Onofrio C.* Visitiamo Roma nel Quattrocento: La città degli umanisti. R., 1989; *Brentano R.* Rome before Avignon: A Social History of XIIIth-Cent. Rome. Berkeley; Los Ang., 1990; *Eno R. B.* The Rise of the Papacy. Wilmington, 1990; *Hubert E.* Espace urbain et habitat à Rome: Du Xe siècle à la fin du XIIIe siècle. R., 1990; *Robinson I. S.* The Papacy, 1073–1198. Camb., 1990; Roma nel Duecento: L'arte nella città dei papi da Innocenzo III a Bonifacio VIII / Ed. A. M. Romanini. Torino, 1991; *Benevolo L.* Roma dal 1870 al 1990. R., 1992; *Richardson L.* A New Topographical Dictionary of Ancient Rome. Baltimore, 1992; Rome aux XIIIe et XIVe siècles: Cinq études / Éd. É. Hubert. R., 1993; *Robinson O. F.* Ancient Rome: City Planning and Administration. L.; N. Y., 1994r; *Brent A.* Hippolytus and the Roman Church in the III Cent. Leiden etc., 1995; *Rutgers L. V.* The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora. Leiden etc., 1995; *Augenti A.* Il Palatino nel Medioevo: Archeologia e topografia (sec.

VI–XIII). R., 1996; *Favro D.* The Urban Image of Augustan Rome. N. Y., 1996; *Ferrary J.-L.* Onofrio Panvinio et les antiquités romaines. R., 1996; Judaism and Christianity in First-Century Rome / Ed. K. P. Donfried, P. Richardson. Grand Rapids, 1998; *Curran J. R.* Pagan City and Christian Capital: Rome in the IV Cent. Oxf.; N. Y., 2000; Early Medieval Rome and the Christian West: Essays in Honour of D. A. Bullough / Ed. J. M. L. Smith. Leiden, 2000; Lexicon Topographicum Urbis Romae. R., 2001–2008. 5 vol.; *Carpegna Falconieri T., di.* Cola di Rienzo. R., 2002; *Claussen P. C.* Die Kirchen der Stadt Rom in Mittelalter, 1050–1300. Stuttg., 2002–[2020]; Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700 / Ed. G. Signoretto, M. A. Visceglia. Camb., 2002; Rome in the Bible and the Early Church / Ed. P. Oakes. Carlisle; Grand Rapids, 2002; Рим: Искусство сквозь века. М., 2003. 2 т.; *Di Pierro A.* Il Sacco di Roma. R., 2003; *Lampe P.* From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries. Minneapolis, 2003; *Musto R. G.* Apocalypse in Rome: Cola di Rienzo and the Politics of the New Age. Los Ang. etc., 2003; Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome. L., 2004; *Segarra Lagunes M. M.* Il Tevere e Roma: Storia di una simbiosi. R., 2004; *Thomassen E.* Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome // HarvTR. 2004. Vol. 97. P. 241–256; *Brandenburg H.* Ancient Churches of Rome: From the 4th to the 7th Cent. Turnhout, 2005; *Esch A., Esposito A., Palermo L.* Economia e società a Roma tra Medioevo e Rinascimento. R., 2005; *Forsythe G.* A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War. Berkeley etc., 2005; *Nicassio S. V.* Imperial City: Rome under Napoleon. Chicago; L., 2005; *Painter B. W.* Mussolini's Rome: Rebuilding the Eternal City. N. Y., 2005; Rome au Moyen Âge / Éd. A. Vauchez. P., 2006; *Scholz S.* Politik—Selbstverstaendnis—Selbstdarstellung: Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit. Stuttg., 2006; *Vidotto V.* Roma contemporanea. R.; Bari, 2006; *Wickham C.* Nobiltà romana e nobiltà italiana prima del Mille: Parallelismi e contrasti // La nobiltà romana nel medioevo / Ed. S. Carrocci. R., 2006. P. 5–14; *idem.* Medieval Rome: Stability and Crisis of a City, 900–1150. Oxf., 2014; A Companion to Roman Religion / Ed. J. Rüpke. Malden; Oxf., 2007; *Diefenbach S.* Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jh. n. Chr. B., 2007; *Dunn G. D.* Cyprian and the Bishops of Rome: Questions of Papal Primacy in the Early Church. Strathfield, 2007; Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300–900 / Ed. K. Cooper, J. Hillner. Camb.; N. Y., 2007; *Grundmann S.* The Architecture of Rome. Stuttg. etc., 2007²; *Ziegler M.* Successio: Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten. Bonn, 2007; *Грегоровиус Ф.* История города Рима в Ср. века (от V до XVI ст.). М., 2008; *Сусленков В. Е.* Свет в позднеантичном и раннехрист. искусстве и раннехрист. иконография Христа-Солнца // Образ Византии: Сб. ст. в честь О. С. Поповой. М., 2008. С. 485–516; *Bedon A.* Il Campidoglio: Storia di un monumento civile nella Roma papale. Mil., 2008; *Лидова М. А.* Икона из рим. базилики Санта Мария в Трастевере в контексте ранневизант. культуры // ВВ. 2009. Т. 68(93). С. 203–218; *Herzfeld M.* Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome. Chicago; L., 2009; *Brilli A.* Il viaggio della capitale: Torino, Firenze e Roma dopo l'unità d'Italia. Torino, 2010; *Green B.* Christianity in Ancient Rome: The First Three Centuries. L.; N. Y., 2010; *Hook J.* The Sack of Rome, 1527. Basingstoke; N. Y., 2010²; *Dey H.* The Aurelian Wall and the Refashioning of Imperial Rome AD 271–855. Camb., 2011; Roma moderna: Da Napoleone I al XXI sec. / Ed. L. Bozzola, R. Einaudi, M. Zumaglini. Torino, 2011; Rome Across Time and Space: Cultural Transmission and the Exchange of Ides c. 500–1400 / Ed. C. Bolgia et al. Camb., 2011; *Lee A. D.* From Rome to Byzantium AD 363 to 565: The Transformation of Ancient Rome. Edinb., 2013; The Bishop of Rome in Late Antiquity / Ed. G. D. Dunn. Abingdon; N. Y., 2015; *Maier J.* Rome Measured and Imagined: Early Modern Maps of the Eternal City. Chicago; L., 2015; *Вяземцева А. Г.* Модернизм и ист. город: Реконструкция Рима в контексте разработки генеральных планов для европ. столиц в 1920–1930-е гг. // Academia: Архитектура и строительство. М., 2016. № 2. С. 89–95; *она же.* Искусство тоталитарной Италии. М., 2018; *Internullo D.* Ai margini dei giganti: La vita intellettuale dei romani nel Trecento (1305–1367 ca.). R., 2016; *Карелин Д. А., Клименко Ю. Г. и др.* Реконструкция архит. особенностей интерьеров мавзолеев Тор де Скьяви и Максенция в Риме // Архитектура и совр. информ. технологии = Architecture and Modern Inform. Technologies. М., 2017. Т. 2(39). С. 30–48; *Потехина И. П.* Богатство и бедность св. Петра: Адм.-финансовая система средневек. папства (VI–XIV вв.). СПб., 2018; A Companion to the City of Rome / Ed. C. Holleran, A. Claridge. Malden, 2018; *Long P. O.* Engineering the Eternal City: Infrastructure, Topography, and the Culture of Knowledge in Late 16th-Century Rome. Chicago; L., 2018; *Machado C.* Urban Space and Aristocratic Power in Late Antique Rome, AD 270–535. Oxf., 2019; *Кувшинская И. В., пер.* Воссозданный Рим. М., 2020; *McKitterick R.* Rome and the Invention of the Papacy: The «Liber Pontificalis». Camb., 2020.

РИ́МЛЯНАМ ПОСЛА́НИЕ, одно из Посланий ап. *Павла,* вошедшее в состав канона НЗ (см. соответствующий раздел в ст. *Канон библейский*).

Текст и место в каноне. Р. П.— наиболее объемное (почти 7 тыс. слов) и богословски нагруженное Послание ап. Павла. В рукописной традиции Павловых Посланий (начиная с папируса P46 (ок. 200 г. по Р. Х.)) оно обычно находится в начале корпуса, прежде всего благодаря значению и объему; за ним в большинстве рукописей следуют Послания к Коринфянам (в P46 — Послание к Евреям). У Маркиона в Апостоликоне, к-рый начинается с Послания к Галатам, Р. П. в сокращенном виде (убраны 15–16-я главы) стоит на 3-м месте. Это, очевидно, обусловлено богословскими соображениями составителя (см. ст. *Маркион*). От доминирующей рукописной традиции отличается также *Муратори канон,* в к-ром Послания расположены в последовательности тех 7 общин, к к-рым ап. Павел их писал, а Р. П., т. о., завершает этот список. Подобная т. зр., судя по всему, есть и у Тертуллиана (*Tertull.* Adv. Marcion. IV 5. 1; *Idem.* De praescript. haer. 36. 1). На этом основании исследователи делали вывод

Папирус P46
с текстом Послания ап. Павла к Римлянам (8. 15–25; 8. 27–35).
Ок. 200 г. по Р. Х.
(Chester Beatty. P46. Fol. 11)

о существовании уже на рубеже I и II вв. первоначального собрания Посланий ап. Павла, к-рое открывалось 1-м Посланием к Коринфянам, а Р. П. завершало весь корпус (напр.: *Schmithals.* 1975; *Idem.* 1988. S. 29–32). Доксология Рим 16. 26–27 (по мнению мн. исследователей, позднее добавление) в таком случае рассматривается как завершение собрания Посланий ап. Павла. В научной литературе эта гипотеза, однако, не получила широкого признания (ср.: *Aland.* Die Entstehung. 1979; *Trobisch.* 1989. S. 42–45, 56–61) (см. в ст. *Канон библейский*).

Текст Р. П. в рукописях имеет различия прежде всего в 2 последних главах. Вариант Рим 1. 1 — 16. 27 (длинный текст) содержит, напр., Codex Claromontanus (без Рим 16. 20b) лат. версии, а также, хотя и без доксологии Рим 16. 24, древние унциалы, такие как Синайский, Ватиканский и др. кодексы. Маркион, согласно Оригену (*Orig.* In Rom. comm. 7. 453), напротив, 2 последние главы полностью вычеркнул (ср.: *Tertull.* Adv. Marcion. V 14. 14); иногда такой вариант встречается и в рукописях Вульгаты, где непосредственно

после Рим 14. 23 вставлена доксология Рим 16. 25–27 (ср.: минускул 1506). В других рукописях главы 15–16 следуют за вынесенной вперед доксологией, иногда без завершающей доксологии, иногда повторяя ее (большинство рукописей не содержит 2-й доксологии; с ней — напр., Александрийский кодекс). В древнейшей рукописи текста Послания — P46 — этот текст расположен после Рим 15. 33, за ним следует Рим 16. 1–23 (обзор состояния текста Р. П. см.: *Aland.* Der Schluss. 1979. S. 287ff; *Trobisch.* 1989. S. 63–83).

Авторство, структура и цель написания Р. П. Подлинность Р. П. учеными никогда не оспаривалась. В то же время гипотезы высказывались относительно изначальной композиции Послания и происхождения его заключительных разделов. Так, напр., на основании того, что упоминания о Риме в тексте Послания в нек-рых рукописях отсутствуют, было сделано предположение, что изначально существовали 2 версии Послания: одна — адресованная римлянам, другая — отправленная в Эфес. Послание, адресованное римлянам, в таком случае включало главы 1–15, а гл. 16 была добавлена к эфесской версии Послания (см.: *Kirk.* 1937. P. 12–22). К наст. времени теорию существования краткой версии Р. П. можно считать окончательно опровергнутой (*Moo.* 1996. P. 5–9).

По тематической структуре Послание может быть разделено на 4 части: вступление (Рим 1. 1–16), вероучительную часть (Рим 1. 17 — 11. 36), нравственно-практическую часть (Рим 12. 1 — 15. 13) и заключительные разделы (Рим 15. 14 — 16. 24).

Предметом научной дискуссии остаются вопросы, связанные с целью и обстоятельствами написания Послания. С одной стороны, ап. Павел знал о проблемах внутри Римской Церкви и мог желать внести свой вклад в их разрешение; с другой — у него был конкретный план — отправиться с проповедью в Испанию и по дороге посетить Рим (Рим 1. 13; 15. 24). Мн. ученые полагают, что Р. П. было мотивировано не столько ситуацией внутри рим. общины, сколько собственной миссионерской программой ап. Павла: неслучайно в 1–11-й главах Послания он не упоминает о проблемах в Римской Церкви (*Sanders.* 1985. P. 31).

В одной из последних монографий о Р. П. выделяется 5 целей написания текста ап. Павлом: 1) преподать христианам Рима «некое дарование духовное» (Рим 1. 11) и изложить основы своего Евангелия; 2) заручиться поддержкой рим. христиан перед запланированным путешествием в Испанию; 3) ответить на критику в свой адрес и опровергнуть ложное понимание отдельных аспектов учения; 4) дать совет относительно возникшего в римской общине спора между «немощными» и «сильными» (Рим 14. 1 — 15. 13); 5) дать указания по поводу взаимоотношений с городскими властями и уплаты налогов (Рим 13. 1–7). Первые 2 цели считаются основными, прочие — побочными (*Longenecker R. N.* 2016. P. 10–11; о целях написания Р. П. см. также: *Данн.* 2010. С. 681–682 (автор выделяет миссионерскую, апологетическую и пастырскую цели)).

Также вполне можно полагать, что ап. Павел написал Р. П. прежде всего с целью изложить свое понимание христианства и его соотношения с религией ВЗ, из к-рой оно выросло. Даже если у Павла были конкретные поводы практического характера, он использовал их для того, чтобы создать фундаментальный теоретический труд, в к-ром христианство осмысливается как новая религия, пришедшая на смену закону Моисееву.

Исторический контекст, время и место написания. Р. П. и римская христианская община. История возникновения христ. общины в Риме плохо поддается реконструкции (о Риме 50-х гг. I в. по Р. Х., об иудейской общине Рима и о первых христианах см., в частности: *Esler.* 2003. P. 77–108). Устойчивое предание Западной и Восточной Церквей называет ее основателем ап. *Петра* (*Euseb.* Hist. eccl. II 14. 6; *Hieron.* De vir. illustr. 1 // PL. 23. Col. 607). Однако в *Деяниях святых апостолов* отсутствуют сведения о пребывании ап. Петра в Риме. Когда ап. Павел ок. 49 г. прибыл на *Иерусалимский Собор апостолов,* Петр тоже был там, а когда спустя неск. лет (от 8 до 11, по разным оценкам) Павел прибыл в Рим, то ап. Петра там, по-видимому, не было: если бы ап. Павел встретил в Риме ап. Петра, вряд ли автор Деяний об этом бы умолчал. В Посланиях ап. Павла, написанных из Рима (см. в ст. *Павел,* ап.), Петр также не упоминается. Т. о., можно допустить, что ко времени прихода ап. Павла в Рим ап. Петр уже был казнен (см. в ст. *Петр,* ап.).

Если бы ап. Петр был епископом Рима в тот момент, когда ап. Павел писал римлянам свое Послание, наверное, Павел упомянул бы его по крайней мере в числе адресатов. Но упоминания об ап. Петре нет ни в начале, ни в конце Послания, несмотря на наличие в нем длинного списка рим. христиан, известных ап. Павлу по именам (Рим 16. 3–15). В общей сложности этот список включает 25 имен и является самым обширным из всех подобного рода списков, завершающих Павловы Послания. Он показывает, что, хотя ап. Павел еще не побывал в Риме, он хорошо знал мн. членов рим. христ. общины.

Время и место написания Р. П. определяются на основании внутренних данных. В начале Послания Павел говорит о желании прийти в Рим и о многочисленных препятствиях, к-рые это желание встречало (Рим 1. 9–15). В конце Послания он вновь говорит об этом желании и о своем намерении отправиться в Испанию, совместив это путешествие с посещением Рима (Рим 15. 24, 28). Наконец, ап. Павел сообщает о своих ближайших планах пойти в Иерусалим, чтобы передать христианам собранные пожертвования (Рим 15. 25–26). Именно это сообщение дает ключ к определению времени и места написания Послания.

О том, что ап. Павел занимался сбором пожертвований для Иерусалимской Церкви, известно из 1 Кор 16. 1–4. Этот сбор был начат им еще до прихода в Коринф и продолжен там. Путь ап. Павла в Иерусалим начался с Эллады, где он провел 3 месяца (Деян 20. 3). Под Элладой следует понимать Коринф, что подтверждается и упоминанием в Р. П. диакониссы Фивы из церкви Кенхрейской (Рим 16. 1). Кенхреи были портовым городом в 9 км от Коринфа. Следов., Коринф — наиболее вероятное место написания Послания.

Временем же его написания следует считать завершающий этап 3-го миссионерского путешествия, т. е. период между 55 и 58 гг. (см.: *Barrett.* 1991. P. 5 (янв.—март 55); *Morris.* 1988. P. 6–7 (55 г.); *Pate.* 2013. P. 8–10 (не ранее 55, не позднее 58); см. также: *Robinson.* 1976. P. 78 (нач. 57)). Наиболее часто упоминаемая в научной лит-ре дата написания Р. П.— 57–58 гг. (см., в частности: *Brown.*

1997. P. 560 (57–58 гг.); *Holladay.* 2017. P. 410 (57–58 гг.); The Navarre Bible. 2005. P. 52 (зима 57/58 г.; очень вероятно, в 58-м)).

Отправив римлянам Послание, ап. Павел через Троаду, Асс, Милит, Кос, Родос, Патары (Патару), Тир, Птолемаиду и Кесарию пришел в Иерусалим, встретился с христ. общиной, а затем был арестован властями (Деян 20. 6 — 21. 33).

Р. П. не содержит свидетельств, позволяющих заключить, что оно было ответом на поступившее в адрес ап. Павла письмо от рим. общины. Весьма вероятно, что ап. Павел по собственной инициативе посетил христиан Рима. Однако наличие в городе столь значительного числа знакомых заставляет предположить, что ап. Павел получал сведения о волновавших их вопросах и его Послание могло стать ответом на эти вопросы.

Послание адресовано «всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим» (Рим 1. 7) (в нек-рых рукописях, а также у Оригена слова «в Риме» опущены здесь и в Рим 1. 15, см.: *Nestle-Aland.* NTG. P. 409). Многократное упоминание иудеев и эллинов и подчеркивание значимости иудейской традиции заставляют предположить, что между 2 частями рим. общины — обращенными из иудаизма и обращенными из язычества — имели место трения и что бывш. язычники недооценивали значимость иудейской традиции. Возможно, именно информация о подобного рода конфликте, дошедшая до ап. Павла, побудила его написать это Послание.

С этим может быть связано и то, что Р. П. содержит большое количество отсылок к ВЗ. Как отмечают исследователи, более половины всех цитат из ВЗ, встречающихся в Посланиях ап. Павла, содержится в Р. П. (см.: *Koch.* 1986. S. 21–24 (87 цитат из ВЗ в Посланиях ап. Павла, из них 51 — в Р. П.); *Ellis.* 1957. P. 150–152 (93 цитаты, из них 53 — в Р. П.); *Longenecker R. N.* 2016. P. 21 (83 цитаты, из них 45 — в Р. П.); при подсчетах Послание к Евреям не учитывается; разница в подсчетах связана с тем, что нек-рые ссылки на ВЗ в Посланиях ап. Павла представляют собой краткие аллюзии, а не полноценные цитаты). Такая концентрация ветхозаветных цитат именно в этом Послании объясняется прежде всего тем, что оно посвящено осмыслению роли израильского народа в Божественном плане спасения человечества через Христа: раскрытие этой темы требует постоянного обращения к ВЗ.

Основная, содержательная часть Послания развивается в контексте процессов, имевших место в раннехрист. Церкви и связанных с ее постепенным отходом от иудаизма. Эти процессы проходили под воздействием 2 основных факторов: всевозрастающей оппозиции христианству со стороны религ. элиты израильского народа и постоянно увеличивающегося числа обращенных в христианство из язычества. Отход Церкви от иудаизма не был мгновенным: он происходил поэтапно и продолжался в течение более 3 десятилетий, завершившись только после разрушения Иерусалимского храма в 70 г.

Наряду с Посланием к Галатам Р. П. содержит теоретическое осмысление описанного в кн. Деяния св. апостолов опыта ранней Церкви, однако раскрывает тему соотношения между верой во Христа и законом Моисеевым значительно более подробно, чем это сделано в Послании к Галатам. По сути именно Р. П. стало главным манифестом освобождения христианства от иудаизма с сохранением всего, что в ВЗ представляет значимость для Церкви. Именно в этом Послании ап. Павел наиболее последовательно проводит мысль о том, что в Церкви «нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его» (Рим 10. 12) (подробнее см.: *Иларион (Алфеев).* 2018. С. 20–28).

Основные богословские темы Послания. Вероучительная часть, главная в Р. П., имеет свою внутреннюю логику и свое сквозное тематическое развитие. Центральная тема этой части — осмысление той Благой вести, к-рая была принесена Иисусом Христом на смену ВЗ, затрагивается и множество др. тем. В частности, ап. Павел подробно излагает свое понимание язычества, которому сначала противопоставляется иудейская традиция, но затем обе традиции рассматриваются в свете нового Откровения, полученного через Иисуса Христа.

Язычество (Рим 1. 18–32). Рим был одной из главных столиц языческого мира. Значительное число адресатов Р. П.— христиане, обращенные из язычества,— по воспитанию и культуре были частью этого мира. Они влились в христ. общину, не будучи укоренены в вере в Единого Бога, не зная ветхозаветных писаний. Ап. Павел, воспитанный в строгой традиции иудейского монотеизма, считает необходимым с самого начала обозначить свое отношение к язычеству (Рим 1. 18–20). В Рим 1. 18 он говорит об «откровении» гнева Божия «на всякое нечестие и неправду человеков». Апостол употребляет это ветхозаветное понятие (присутствующее также в проповедях прор. Иоанна Предтечи и Иисуса Христа (Мф 3. 7; Лк 3. 7; 21. 23; Ин 3. 36)) в его исконном смысле — как обозначение реакции Бога на злые дела людей вслед. их уклонения от истины (*Taylor.* 1962. P. 28). В Послании проводится мысль о том, что Единый Бог не только Бог иудеев. В ВЗ Бог истинный противопоставлялся богам ложным и поклонение истинному Богу считалось законной привилегией израильского народа. Ап. Павел считает, что Бог через тварный мир открывал Себя также и язычникам, только они это откровение отвергли (ср.: *Aug.* De Spirit. ad Marcel. 12).

Слова ап. Павла о том, что «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1. 20), легли в основу христ. учения о естественном откровении (или естественном богопознании). Суть данного учения сводится к тому, что Бог открывает Себя не только непосредственным образом — через пророков и через Своего Сына (ср.: Евр 1. 1–2), но и опосредованно — через природный мир (ср.: Пс 18. 2; Иов 12. 7–9). Для ВЗ характерно представление о том, что изначальной религией человечества было единобожие и лишь впосл., после грехопадения, появилось идолопоклонство. Ап. Павел разделяет это представление и четко устанавливает причинно-следственную связь между отказом от поклонения истинному Богу и греховным образом жизни: второе неизбежно вытекает из первого. Это подчеркивается в Рим 1. 21–32, где ап. Павел продолжает говорить о язычниках.

По концентрации негативных терминов в данном фрагменте («осуетились», «омрачилось», «обезумели», «нечистота», «осквернили»,

«ложь», «постыдные страсти», «противоестественное», «похоть», «срам», «превратный ум», «непотребство», «неправда» и далее до конца) этот отрывок не имеет себе равных во всем лит. наследии ап. Павла и дает представление о том, что его отношение к язычеству резко отрицательное. Для него язычники это те, кто «подавляют истину неправдою», кто «заменили истину Божию ложью» (Рим 1. 25); под истиной Божией в данном случае понимается вера в Единого Бога, под ложью — идолопоклонство. В этой оценке язычества ап. Павел близок к иудаизму своего времени (см., в частности: *Donaldson*. 2006. P. 51–78). Ученые иногда указывают на близость данного текста к Книге премудрости Соломона, написанной предположительно между 50 г. до Р. Х. и 10 г. по Р. Х. (Прем 13. 1–2, 10; 14. 11–12, 23–27, 31) (см., в частности: *Fitzmyer*. 1993. P. 271–274; *Brown*. 1997. P. 566; *Longenecker R. N*. 2016. P. 193; *Thiessen*. 2016. P. 48–49, 61–62).

В этом тексте Р. П. обращают на себя внимание троекратное повторение выражения «предал их Бог» (греч. παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός) и употребление глагола, к-рый в греч. языке используется для указания на выдачу приговоренного к смерти в руки исполнителям приговора (ср.: *Jewett*. 2007. P. 166–167). При букв. прочтении текста можно было бы предположить, что Бог по Своей воле предал язычников нечистоте, постыдным страстям и превратному уму. Однако слово «предал» указывает в данном случае не на волю, а на попущение: воля Бога заключается в том, чтобы все люди верили в Него и поклонялись Ему, но т. к. язычники уклонились от истины, Бог попустил им впасть в различные грехи (см.: *Ioan. Chrysost*. In Rom. 3. 3; *Theodoret*. In Rom. // PG. 82. Col. 64).

Ап. Павел рисует картину постепенной деградации язычников: сначала они «осуетились в умствованиях (διαλογισμοῖς — помыслах) своих, и омрачилось несмысленное их сердце (καρδία)», а затем уже «предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили (ἀτιμάζεσθαι — обесчестили) сами свои тела» (Рим 1. 21–24; ср.: Мк 7. 21–23). Наиболее очевидным примером безнравственности, проистекающей из идолопоклонства, для ап. Павла служит *гомосексуализм*. По данному вопросу существовало глубокое разногласие между, с одной стороны, античной языческой традицией, а с другой — нравственными установками ВЗ (Лев 18. 22; 20. 13), на к-рых был воспитан ап. Павел.

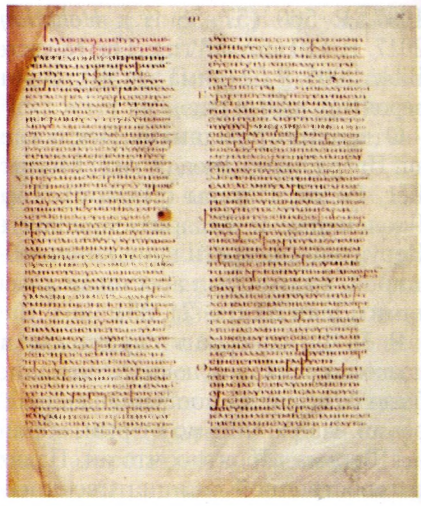
Исследователи обращают также внимание на троекратное употребление в рассматриваемом тексте глаголов, обозначающих подмену: славу нетленного Бога язычники «изменили (ἤλλαξαν) в образ, подобный тленному человеку»; они «заменили (μετήλλαξαν) истину Божию ложью»; женщины их «заменили (μετήλλαξαν) естественное употребление противоестественным». Подмена Бога идолами, а истины Божией — ложью ведет к подмене естественных половых связей противоестественными (*Loader*. 2012. P. 298).

Естественный закон (Рим 2. 1–16). Тема добра и зла доминирует во 2-й гл. Послания, к-рая открывается неожиданным переходом Павла от коллективного «вы» к индивидуальному и личному «ты» (Рим 2. 1; ср.: Мф 7. 1–2). Здесь адресат апостола — «всякий человек», т. е. и иудеи и эллины: это явствует из дальнейшего текста.

Ап. Павел резко меняет перспективу: оказывается, перед Судом Божиим все равны — и язычники и иудеи. То, что ап. Павел только что сказал о язычниках, относится и к иудеям, если они повинны в тех же пороках (Рим 2. 2–11). В данном отрывке используются неск. понятий, к-рые станут ключевыми в христ. богословии: Суд Божий; благость Божия; кротость и долготерпение Божии; ярость и гнев Божии; *покаяние* (ср.: Прем 11. 23; 12. 9–10, 19; см.: *Longenecker R. N*. 2016. P. 249) и *вечная жизнь*.

Согласно ап. Павлу, благость Божия ведет каждого человека к покаянию. Но если человек совершает дела, за к-рые осуждает других, он навлекает на себя ярость и гнев Бога. Долготерпение Божие предоставляет свободу каждому человеку. Но только те, кто делают добро и приносят покаяние за зло, удостоятся жизни вечной. Тех же, кто противятся Богу и не покоряются истине, ждет справедливый приговор на Суде Божием в «день гнева», под к-рым понимается *Второе* пришествие Иисуса Христа.

Эти слова особенно важны в Послании, в к-ром речь пойдет о том, что «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим 3. 28). Та ошибочная интерпретация



Начало Послания ап. Павла к Римлянам. Лист из Александрийского кодекса. V в. (Lond. Brit. Lib. Royal. 1D. VIII. Fol. 85r)

этих слов, к-рая привела мн. толкователей к представлению о том, что добрые дела не имеют никакой ценности для спасения, заранее опровергается четким и недвусмысленным указанием на праведный Суд Бога, «Который воздаст каждому по делам его» (см.: Рим 2. 5–10).

Для того чтобы объяснить, каким образом функционирует этот Суд, Павел вводит понятие «закон» (νόμος), которое будет в Р. П. играть ключевую роль (*Winger*. 1991. P. 78). В Рим 2. 12–16 Павел начинает рассуждать о законе на протяжении 10 из 16 глав Послания. Вопрос о том, о каком законе речь идет в данном случае, остается предметом дискуссий. Для человека, воспитанного в иудейской традиции, слово «закон» обозначало прежде всего закон Моисеев — совокупность религиозных, нравственных и судебных предписаний, зафиксированных в Пятикнижии, а также в толкованиях на него различных школ раввинов. Слова о слушателях и об исполнителях закона в Рим 2. 12 («Те, которые, не [имея] закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся») имеют параллель в Иак 1. 22. Очевидно, ап. Павел воспроизводит здесь максиму, имевшую широкое хождение в христ. кругах (ср.: Мф 7. 24–27; Лк 11. 28).

Отвечая на вопрос, по каким нравственным критериям Бог будет судить язычников, ап. Павел развивает учение, к-рое для его читателей из иудейской среды могло показаться безусловным новшеством: о некоем врожденном законе, написанном

в сердцах всех людей. Регулятором этого закона является совесть, к-рая позволяет каждому человеку различать добро и зло, делая законное по природе (φύσει), а не по принуждению (ср.: *Philo*. De opif. 1. 3; см.: *Köster*. 2007. P. 134–141).

Закон Моисеев в иудейской традиции воспринимался как богоустановленный. Что же касается естественного закона, то на вопрос о его происхождении ап. Павел прямо не отвечает. Последующая христ. традиция отождествила его с тем нравственным чувством, к-рое Самим Творцом вложено в природу человека, созданного по образу Божию (Быт 1. 27). Иными словами, естественный закон тоже имеет божественное происхождение. Излагая учение о естественном законе, ап. Павел считает нужным подчеркнуть, что язычники предстанут перед Судом Божиим. Этот Суд будет осуществляться «через Иисуса Христа» (Рим 2. 16), только иудеи будут судимы по закону Моисееву, а язычники — по закону совести, написанному в их сердцах.

«Какое преимущество быть Иудеем?» (Рим 2. 17 — 3. 20). I. «Не тот Иудей, кто таков по наружности» (Рим 2. 28). Изложив свое понимание естественного закона, ап. Павел переходит к осмыслению значения закона Моисеева. До своего обращения ко Христу он был гонителем Церкви и его ненависть к новому учению была мотивирована ревностным следованием «отеческому закону» (Деян 22. 3). Обращение к вере во Христа стало катализатором полного пересмотра всей системы ценностей, на к-рой ап. Павел ранее строил свою жизнь: ему необходимо было заново определить свое отношение к закону Моисееву (*Seifrid*. 1992. P. 136–139).

В Р. П. ап. Павел начинает обсуждение этой темы с саркастического обличения тех иудеев, к-рые не исполняют закон (Рим 2. 17–29). Помимо обвинений общего характера он выдвигает против иудеев 3 конкретных обвинения: в краже, прелюбодействе и святотатстве (ср.: Мк 10. 2–12; 12. 40; Мф 12. 39; 16. 4; 19. 3–9; 21. 13; 23. 16–22; Ис 52. 5; Пс 49. 16–21).

Знаком принадлежности к богоизбранному народу было *обрезание*. Однако ап. Павел настаивает на том, что самого по себе обрезания недостаточно для того, чтобы угодить Богу. Более того, он считает плотское обрезание необязательным, тем самым по сути отрицая главный вероучительный базис иудаизма (*Sanders*. 1977. P. 551). Ап. Павел вводит понятие «обрезание», «которое в сердце, по духу, а не по букве» (Рим 2. 29). Такие понятия, как «духовное обрезание» или «обрезание сердца», в иудейской среде времен ап. Павла были достаточно распространены (ср.: Мф 23. 25–28; см. в ст. *Обрезание*).

II. «Великое преимущество во всех отношениях» (Рим 3. 2). Сам по себе закон Моисеев сохраняет авторитет для ап. Павла, о его значимости он пишет в Рим 3. 1–8. Нек-рые комментаторы воспринимают этот отрывок как самое сложное для понимания место во всем Послании (*Hall*. 1983. P. 183). Аргументация ап. Павла в этом отрывке настолько темна, утверждают др. исследователи, что Послание только выиграло бы, если бы весь отрывок был опущен (*Dodd*. 1932. P. 46). Причинами столь резких суждений являются, в частности: обилие длинных вопросов и коротких ответов, что является нехарактерным для стиля ап. Павла, к-рый отдает предпочтение коротким вопросам и длинным ответам; неясность, полемизирует ли ап. Павел с воображаемым оппонентом или просто излагает собственные мысли в вопросно-ответной форме; противоречие между Рим 3. 1 («какое преимущество быть Иудеем, или какая польза от обрезания? Великое преимущество во всех отношениях») и Рим 3. 9 («итак, что же? имеем ли мы преимущество? Нисколько») (*Longenecker R. N.* 2016. P. 330).

Однако отрывок все же вписывается в общую цепь рассуждений ап. Павла о значении ветхозаветного закона, а кажущаяся непоследовательность в ответах на сходные вопросы объясняется антиномизмом богословской мысли апостола. Взаимно противоречивые утверждения «уживаются» в ней постольку, поскольку само христианство не укладывается в рамки рационального мышления (ср.: 1 Кор 1. 23). Ап. Павел и не ставит перед собой задачу быть логически последовательным: тайну христианства он раскрывает через серию антиномичных утверждений (ср.: 1 Кор 1. 21). В данном контексте кажущееся отсутствие логики является делом сознательного выбора, выражением определенной проповеднической стратегии.

Предыдущее изложение могло привести к мысли о том, что у иудеев нет никакого преимущества перед язычниками: все равны перед Богом — и тех и других Он будет судить. К этой мысли ап. Павел в конце концов и возвращается. Но начинает он с неожиданного заявления об абсолютной ценности ветхозаветного закона безотносительно к тому, как этот закон применяется на практике. Неверность людей не может уничтожить верность Бога — вот важнейший вывод, к-рый читатель должен сделать из этого отрывка.

Вопрос о том, какое преимущество быть иудеем, имел для ап. Павла первостепенное значение. Свое иудейское происхождение он неоднократно подчеркивал (Рим 11. 1; Флп 3. 4–5; 2 Кор 11. 22). Будучи иудеем, сознавал, что в долгосрочной перспективе люди, принадлежащие к др. народам и воспитанные в иных религ. традициях, будут занимать все больше места в быстрорастущей христианской Церкви. С учетом этой перспективы имеет ли израильский народ какое-то свое, особое место в христ. общине? Ответить на этот вопрос для ап. Павла было чрезвычайно важно.

Израильский народ, по учению ап. Павла, продолжает занимать особое положение в божественном плане спасения всего человечества. Он подчеркивает, что иудеи — народ, к-рому вверено Слово Божие. Именно в этом их преимущество перед др. народами, но оно не повод для них хвалиться и превозноситься. Скорее наоборот: верность Бога Своему народу налагает на него дополнительную ответственность. Народ же оказывается не на высоте своего призвания.

Ап. Павел никоим образом не отделяет себя от своего народа. Он говорит: «Наша неправда открывает правду Божию» (Рим 3. 5), «верность Божия возвышается моею неверностью к славе Божией» (Рим 3. 7). Но он подчеркивает, что благость и милосердие Бога не могут служить извинением для злых деяний человека. А следов., иудей не может надеяться на спасение только благодаря тому, что он обрезан и воспитан в иудейской традиции: свою принадлежность к народу Божию он должен подтверждать делами.

Утверждение о том, что «Бог верен» (γινέσθω δὲ θεὸς ἀληθής, букв.—

«Бог истинен») (Рим 3. 4), суммирует ветхозаветные упоминания о верности и об истинности Бога, а слова о том, что «всякий человек лжив», являются аллюзией на Пс 115. 2; за ними следует цитата из Пс 50. 6. Т. о., хотя израильский народ в большинстве отверг Христа, план Божий о его спасении не отменен, и народ по-прежнему является наследником обетований, данных его отцам.

Ап. Павел опровергает тех, кто искажают его слова, утверждая, что он призывает делать зло, чтобы вышло добро (Рим 3. 7–8). Возможно, речь идет об иудеях, обвинявших ап. Павла в том, что он извращает закон Моисеев.

III. «Имеем ли мы преимущество? Нисколько» (Рим 3. 9). Ап. Павел возвращается к вопросу: какое преимущество быть иудеем? Только что он ответил: великое преимущество. В Рим 3. 9 он дает, как кажется, прямо противоположный ответ: «Итак, что же? имеем ли мы преимущество? Нисколько. Ибо мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом». Как примирить эти утверждения? Ответ следует искать в понятии *«грех»*. Это библейское понятие обозначает всякое уклонение от богоустановленного порядка. Исходные позиции у иудеев и эллинов были разные: первые имели то «великое преимущество», что им было «вверено Слово Божие», вторые такого преимущества не имели. Но т. к. и те и другие погрязли в грехе и во зле, то теперь преимущества нет ни у кого.

Говоря о неверности, неправде и зле, ап. Павел имеет в виду прежде всего историю богоизбранного народа. Эта история — летопись благодеяний Божиих к людям и ответных попыток отдельных людей приблизиться к святости. Но одновременно это и летопись человеческих падений, греха, уклонения от правды Божией. Бог остается верен Своему народу на протяжении всей его истории, но народ вновь и вновь отвергает Бога. За словами обличения в неверности народа (Рим 3. 10–18) ап. Павел обращается в основном к Псалтири (Пс 13. 1–3; 52. 2–4 (ср.: Еккл 7. 20); Пс 5. 10; 139. 4; 9. 28; Ис 59. 7–8; Пс 35. 2). Указанные ветхозаветные тексты свидетельствуют о неверности израильского народа. Однако ап. Павел, как явствует из контекста, распространяет их не только на иудеев, но и на эллинов. Ранее он обличал эллинов за то, что они, «познав Бога, не прославили Его, как Бога» (Рим 1. 21). Теперь он говорит о богоотступничестве иудеев. История израильского народа в каком-то смысле является отражением общечеловеческой истории. В этом смысле то, что ветхозаветные пророки говорили в адрес иудеев, имеет универсальное значение.

Цепочку своих рассуждений ап. Павел завершает возвращением к теме закона (Рим 3. 19–20). О каком законе говорит здесь ап. Павел? Возможно, он намеренно не уточняет, о каком законе идет речь, чтобы смысл того, что он говорит, прочитывался и иудеями и эллинами. Закон — будь то богоустановленный (закон Моисеев) или естественный (закон совести) — дает людям те ценностные ориентиры, по которым человек может определять, где добро, а где зло. Однако «закон представляет не установленный путь к спасению, а окончательное выявление всеобщей человеческой греховности» (*Watson*. 2004. P. 71). Ключевым в данном тексте является утверждение: «потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть».

«Оправдание верою» (Рим 3. 21 — 5. 5) — центральная тема в Р. П.

I. «Ныне, независимо от закона, явилась правда Божия» (Рим 3. 21). Ап. Павел не случайно пользуется здесь юридическим языком, говоря о взаимоотношениях между Богом и человеком, ведь он продолжает говорить о законе, а «закон» тоже юридическое понятие. Ранее он описал различные виды уклонения от правды Божией, обличил язычников за нарушение естественного закона, а иудеев — за то, что они «преступлением закона» бесчестят Бога. Теперь говорит о последствиях этих преступлений. Однако вопреки судебной логике последствием преступлений является не осуждение преступников, а их оправдание, о чем апостол пишет в Рим 3. 21–26.

Выражение «но ныне» (νυνὶ δέ) в начале текста указывает на то, что ап. Павел подошел к поворотному пункту в своих рассуждениях (*Barrett*. 1991. P. 69). То, о чем теперь пойдет речь, относится к настоящему. Водоразделом между тем, что было «прежде, во время долготерпения Божия» (Рим 3. 25–26), и тем, что происходит «в настоящее время» (Рим 3. 26), является центральное для благовестия ап. Павла событие: *искупление,* совершённое Иисусом Христом.

Ап. Павел начинает новую серию рассуждений с торжественного провозглашения того, что правда Божия явилась «независимо от закона», та самая, «о которой свидетельствуют закон и пророки». Иными словами, пришествие Мессии было предсказано в ВЗ, но то, что Он совершил, не укладывается в рамки ветхозаветного представления о справедливости.

В Рим 3. 22 («правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия...») выражение διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ в рус. переводе передано как «через веру в Иисуса Христа». Между тем предлог «в» отсутствует в греч. тексте. В др. случаях, когда к слову πίστις (вера) добавляется имя собственное в род. падеже, оно, как правило, указывает на веру этого персонажа, а не на веру в Него (см.: Рим 4. 12, 16). В Рим 3. 3 и 3. 7 выражение πίστις τοῦ θεοῦ переводится не как «вера в Бога», а как «верность Божия». Соответственно один из возможных переводов рассматриваемого выражения: «через верность Иисуса Христа». На таком переводе настаивают нек-рые совр. исследователи (см., в частности: *Gaston*. 1987. P. 12; *Talbert*. 2002. P. 107–110; *Longenecker B. W.* 2002. P. 134–135; обзор мнений см. в: *Longenecker R. N.* 2016. P. 408–415).

Вместе с тем в Послании к Галатам неоднократно встречается выражение πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (букв.— «вера Иисуса Христа»), к-рое там означает именно веру в Иисуса Христа. Это явствует из Гал 2. 16, к-рое может послужить ключом к пониманию всех тех мест в Посланиях ап. Павла, где выражение, буквально переводимое как «вера Иисуса Христа», в действительности означает «вера в Иисуса Христа».

Для обозначения того, что совершил Христос, ап. Павел использует 2 образа: искупления и *жертвы* (Рим 3. 24–25: «получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде...»).

Термин ἀπολύτρωσης, переводимый как «искупление», буквально означает «выкуп». Слово ἱλαστήριον, пе-

реводимое как «жертва умилостивления», указывает на жертвоприношение, к-рое в ВЗ называлось «жертвой повинности» (Лев 6. 2–7). Это установление воспринимается ап. Павлом как прообраз жертвы, принесенной Христом (см. в: *Van Landingham*. 2006. P. 322–326; ср.: Евр 5. 1–10; 7. 26–28).

Искупительный подвиг Иисуса Христа стал явлением правды Божией. Это явление имеет экстраординарный характер: оно «происходит независимо от закона — не потому, что правда Божия не могла быть явлена через закон, но потому, что правда, которая, будучи явлена через закон, могла бы вести только к гневу, поскольку закон был нарушен (Рим 4. 15), ныне была явлена иным образом, чтобы привести к оправданию» (*Barrett*. 1991. P. 69).

Согрешили все — и иудеи и язычники. Но через веру во Христа и те и другие вместо заслуженного приговора получили незаслуженное оправдание. Они получили его без каких бы то ни было заслуг со своей стороны — «даром (δωρεάν), по благодати Его» (Рим 3. 24). С их стороны потребовалось только одно — вера в Иисуса Христа. Эта вера делает возможным оправдание человека, который уповает не на свою праведность, но на правду Божию (*Barrett*. 1994. P. 101).

Ап. Павел последовательно описывает искупление как встречное движение Бога и человека. С одной стороны, Бог предлагает Своего Сына «в жертву умилостивления в Крови Его», и именно эта жертва имеет для людей искупительный и спасительный смысл. Но с другой — приобщение к этой жертве происходит «через веру», и оправдание получает «верующий в Иисуса». Искупление происходит незаслуженно и даром, но не автоматически или механически: оно распространяется не на всех без исключения людей, но на тех, кто уверовали в Иисуса Христа.

Искупление, согласно ап. Павлу, происходит благодаря Крови, Которую Иисус пролил на Кресте. Но оправдание происходит благодаря вере человека в Иисуса как Спасителя и Искупителя.

II. «Итак, мы уничтожаем закон верою?» (Рим 3. 31). Ответ на вопрос, каким образом искупление соотносится с законом и какое значение имеет закон в свете этого события, дается в Рим 3. 27–31. Для понимания этого отрывка важно установить, что имеет в виду ап. Павел, когда говорит о «делах закона». Это выражение встречается у ап. Павла неск. раз. В Послании к Галатам он отрицает необходимость обрезания для спасения (Гал 2. 1–6) и утверждает, что «человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал 2. 16). Данное утверждение почти дословно повторяется в Р. П.

По мнению нек-рых совр. комментаторов, под «делами закона» следует понимать не столько закон Моисеев в целом, сколько те конкретные предписания закона, к-рые наиболее очевидным образом отделяли иудеев от их языческих соседей, а именно обрезание, соблюдение субботы и правил, касающихся пищи (*Dunn*. 1988. Vol. 1. P. 153–155, 158–159; см. также: *Idem*. 1998. P. 354–359). Ап. Павел, согласно этой т. зр., выступает здесь прежде всего против характерной для иудеев претензии на собственную исключительность, против их тенденции ограничивать действие благодати Божией только израильским народом (*Idem*. 2002. P. 90–91). По др. толкованию, однако, под «делами закона» нужно понимать закон Моисеев в целом: оправдание перед Богом на основе соблюдения этого закона невозможно для людей, поскольку никто из них не праведен, и действие закона заключается лишь в том, чтобы выявить грех и объявить их грешниками (*Cranfield*. 1998. P. 8). Последняя точка зрения отражает лютеран. понимание этого текста (см. в статьях М. *Лютер, Лютеранство*).

Совр. комментаторы очень часто читают тексты ап. Павла через призму взглядов М. Лютера. При таком прочтении антитезой учению ап. Павла об оправдании верой, а не делами закона становится Послание ап. Иакова (Иак 2. 14–20, здесь ст. 20: «вера без дел мертва»). Вполне вероятно, что автор Послания ап. Иакова был знаком с Посланиями ап. Павла к Галатам и к Римлянам. По крайней мере он должен был быть знаком с общим направлением мысли ап. Павла и с его миссией среди язычников (*Shillington*. 2015. P. 88). Однако содержало ли Послание ап. Иакова прямую полемику с ап. Павлом, как думают нек-рые комментаторы (напр.: *Hengel*. 1987. P. 253), или, как считают другие (напр.: *Eichholz*. 1953. S. 38), оно было направлено против неправильного понимания Павла? Если считать, что «дела закона» у Павла — это любые добрые дела, совершаемые человеком, тогда в Послании Иакова следует видеть явный выпад против ап. Павла. Если же под «делами закона» у ап. Павла понимаются прежде всего обрезание и иные ритуальные предписания Моисеева законодательства, тогда дело обстоит иным образом и Иаков лишь предостерегает от того понимания слов ап. Павла, к-рое в XVI в. продемонстрирует Лютер.

III. «Аврааму вера вменилась в праведность» (ср. Рим 4. 3). О том, что автору Послания ап. Иакова было известно Павлово Послание к Римлянам, свидетельствует упоминание в нем *Авраама* в качестве примера человека, в к-ром вера сочеталась с делами (Иак 2. 21–24). Это могло быть реакцией на ту часть текста, где ап. Павел доказывает свое учение об оправдании верой на примере Авраама. Даже ссылка на слова из кн. Бытие у обоих авторов общая (ср. Рим 4. 1–13).

Словосочетание «отец наш» применительно к Аврааму может в устах ап. Павла иметь 3 значения в том случае, если речь идет о родстве по плоти: предок самого Павла; общий предок всех иудеев, исключая адресатов его Послания; общий предок всех иудеев, включая адресатов его Послания (*Browley*. 2000. P. 83). Однако в Рим 4. 1–13 ап. Павел продолжает диалог с христианами из бывших язычников. Следов., слова «отец наш» включают также и их. Но для них он не предок по плоти, а отец благодаря той вере, к-рую они приняли. Через веру во Христа они стали его духовными потомками.

Глагол «вменяться» (λογίζομαι), многократно встречающийся в данном отрывке, выполняет различные функции, скрепляя между собой звенья в логической цепочке, к-рую выстраивает ап. Павел. Ранее он говорил о том, что «законом познаётся грех» (Рим 3. 20). Иными словами, вменение греха человеку, т. е. возложение на него ответственности за совершённый грех, имеет место только в том случае, если действует закон, который и определяет, что является грехом, а что нет. Закон также предписывает определенные

«дела», однако не они вменяются человеку в праведность, а вера.

Характерно, что в данном отрывке ап. Павел не употребляет выражение «дела закона», но говорит просто о «делах». Но среди этих «дел» он упоминает только одно — обрезание. И доказывает, что Авраам получил оправдание не благодаря обрезанию, а благодаря вере. Речь в Р. П. вовсе не идет о том, что Авраам не совершил никаких добрых дел или что он обладал той мертвой верой, против к-рой выступает Иаков. Ап. Павел лишь доказывает, что Авраам благодаря своей вере получил оправдание до того, как был обрезан. Обрезание стало для Авраама не причиной оправдания, но «печатью праведности через веру, которую имел в необрезании» (Рим 4. 12), т. е. оно лишь подтвердило ту веру, к-рую он имел до обрезания и через к-рую получил оправдание. Через обрезание «по плоти» Авраам ничего не приобрел, т. к. в праведность ему вменилась вера, а не обрезание.

Из этого ап. Павел делает вывод: обрезание не обязательно для оправдания перед Богом. Подражать Аврааму надо в вере, а не в обрезании. Через веру, а не через обрезание бывш. язычники усыновляются Аврааму, становятся его духовными наследниками. Речь идет, конечно же, о вере во Христа: именно во Христе те, кто по плоти были язычниками, духовно соединяются с Авраамом (ср.: *Thiessen*. 2016. P. 120).

Ап. Павел называет Авраама не только отцом обрезанных, но и отцом «всех верующих в необрезании», т. е. язычников, уверовавших во Христа. Иудею, чтобы получить оправдание, недостаточно было обрезания и иных «дел закона»: нужна была вера во Христа. Для язычника же обрезание и др. «дела закона» не нужны, если он уверовал.

В 1 Кор 7. 19 ап. Павел говорит: «Обрезание ничто и необрезание ничто, но все в соблюдении заповедей Божиих». Объявив обрезание ненужным для оправдания, ап. Павел тем не менее говорит о необходимости соблюдения заповедей. Этими словами однозначно опровергается мнение о том, что под «делами закона» он понимал не только ритуальные предписания закона Моисеева, но и *десять заповедей*.

Итак, вера — это не просто уверенность в спасении и готовность получить его даром. Вера проявляется в конкретных делах, произрастающих из послушания воле Божией, именно воля для верующего становится непререкаемым авторитетом, даже если кажется противоречащей здравому смыслу. В конечном счете вера — это подвиг преодоления собственной воли, победы над своим «я», всецелого подчинения Богу и Его воле.

Этот подвиг и явил Авраам, о чем ап. Павел говорит в Рим 4. 14–25, развивая тему оправдания верой. Он ссылается лишь на один эпизод из жизни Авраама: когда Бог пообещал ему, что от него, уже глубокого старца, произойдет большое потомство (Быт 15. 1–6). Авраам, с т. зр. ап. Павла, в этом эпизоде вовсе не предстает пассивным рецептором воли Божией: он «сверх надежды, поверил с надеждою», и это «вменилось ему в праведность» (Рим 4. 3). Вера предполагает активный ответ человека Богу, даже если Его воля кажется противоречащей человеческой очевидности.

Вера Авраама восхвалялась во мн. иудейских текстах (напр., в Сир 44. 19–23). Т. о., ап. Павел, говоря о вере Авраама, следует сложившейся традиции. Однако основной темой Р. П. является не вера Авраама, а вера в Иисуса Христа, к-рую ап. Павел проповедует. Вера Авраама была лишь прообразом этой веры, основанной на сознании искупительного подвига Христа и Его воскресения (ср.: 1 Кор 15. 17).

Подобно тому как Аврааму вменилось в праведность то, что он поверил Богу, «вменится и нам, верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего» (Рим 4. 24). Воскресение и здесь оказывается в центре внимания ап. Павла, утверждающего, что Христос «предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим 4. 25). Дело спасения совершено Христом, но соучастие человека в этом деле происходит через веру в Единого Бога, в Которого веровал Авраам, и в Его Сына, приход Которого в мир был предсказан в ВЗ.

Исследователи отмечают, что в рассуждении о соотношении закона и веры ап. Павел сознательно обращается не к Моисею, а к образу Авраама. Моисея он как бы обходит молчанием. В этом видят желание ап. Павла подчеркнуть прямую линию преемства, восходящую от христ. веры не к Моисееву законодательству, а к обетованию, данному Богом Аврааму (*Davies*. 1974. P. 173. Not. 19). Закон интерпретируется ап. Павлом как промежуточная ступень между обетованием, данным Аврааму, и его исполнением во Христе. К тому же закон относился только к народу израильскому, тогда как и обетование, и его исполнение имеют универсальный характер (Ibid. P. 179).

С наибольшей полнотой это богословское ви́дение ап. Павла раскрывается в Гал 3. 15–19. С пришествием Христа закон теряет силу и значимость.

Примирение с Богом (Рим 5. 1–11). I. «Мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим 5. 10). Рассуждения об оправдании верой Павел завершает фразой, отмечающей переход к новому тематическому разд. Послания: «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (Рим 5. 1). Примирение с Богом — одна из важнейших тем богословия ап. Павла (см.: 2 Кор 5. 18–21; Еф 2. 11–22; Кол 1. 15–22; см.: *Martin*. 1999. P. 37). Эта тема открывает раздел Рим 5–9. О том, в чем заключается это примирение и как оно происходит, ап. Павел говорит в Рим 5. 6–11.

В греч. языке существительное «примирение» (καταλλαγή) и глагол «примиряться» (καταλλάσσω) не являются однокоренными со словом «мир» (εἰρήνη), употребленным в Рим 5. 1. Они происходят от иного корня, указывающего на «обмен», «замена», «перемена». В этом контексте примирение с Богом означает изменение всей системы взаимоотношений между Ним и человеком. Ранее, до примирения, система взаимоотношений между человеком и Богом выстраивалась в парадигме греха (со стороны человека) и гнева (со стороны Бога) (ср.: Рим 1. 18; 2. 9). Но теперь, когда примирение состоялось, парадигма изменилась: Бог явил людям Свою любовь, а от них ожидает веры.

Три ключевых сотериологических понятия присутствуют в данном тексте: «оправдание», «примирение» и «спасение». Оправдание произошло через Кровь Христа, примирение — через Его смерть, а спасение произойдет через Его жизнь — жизнь Христа в Церкви и в сердцах уверовавших в Него (ср.: Гал 2. 20).

Следует отметить, что если об оправдании и о примирении Павел говорит как об уже состоявшихся событиях («будучи оправданы Кровию Его», «мы получили ныне примирение»), то спасение он относит к будущему («спасемся Им от гнева», «спасемся жизнью Его»). Это означает, что спасение для ап. Павла не завершившийся, но продолжающийся процесс (см. об этом: *Dunn*. 1998. P. 466–472), начальной точкой которого являются оправдание и примирение с Богом, а завершение относится к эсхатологической реальности.

Христос — новый Адам (Рим 5. 12–19). Далее ап. Павел говорит об универсальном значении крестной смерти Христа, проводя параллель между Ним и Адамом (Рим 5. 12–15). Для понимания смысла данного текста необходимо прежде всего установить смысл слов ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον в Рим 5. 12. Грамматическая конструкция фразы допускает 2 варианта перевода: «в котором все согрешили» (если ἐφ᾽ ᾧ относить к «человеку», т. е. к Адаму) или «потому что все согрешили» (если ἐφ᾽ ᾧ понимать как союз причины). Латинские и славянские переводчики перевели эти слова, используя 10-й вариант: (лат.) Вульгата — in quo omnes peccaverunt (букв.— «в ком все согрешили»); слав.— «в немже вси согрешиша». Большинство совр. переводов на зап. языки следует 2-му пониманию — напр., англ. Revised Standard Version: because all men sinned. Рус. синодальный перевод сделал гибрид из 2 возможных пониманий: «потому что в нем все согрешили».

От разницы в переводах зависит смысл той концепции, к-рая стоит за рассматриваемой фразой. На основе 1-го прочтения (в его лат. версии) на христ. Западе со времен блж. Августина (354–430) сложилось учение о первородном грехе как наследственной вине, передаваемой от Адама к каждому новому поколению людей. На Востоке было разработано учение о поврежденности природы человека в результате грехопадения, о греховной «закваске», к-рая передается от Адама всем его потомкам. При любой из этих интерпретаций очевидно, что, по мысли апостола, смерть, ставшая последствием греха Адама, распространилась на все человечество. И осуждение распространилось на всех потомков Адама. Следов., «осужден человек, который, как чадо Адама, делает то, что делал Адам. Осуждена всякая плоть как человеческая природа, в которой живет грех» (*Барт*. 2010. С. 87).

Для ап. Павла Адам — собирательный образ, олицетворяющий все человечество. Событие Боговоплощения он рассматривает как имеющее отношение ко всему человеческому роду: поскольку «все согрешили», то все и нуждались в спасении. Событие воскресения Христова также имеет отношение ко всему человечеству: как Христос воскрес из мертвых, так и верующие в Него воскреснут и облекутся в образ нового Адама — не плотского, созданного из праха земного, а небесного и духовного. (Об Адаме как о прообразе Христа см.: *Iren*. Adv. haer. III 22. 3.)

Грех, закон и благодать (Рим 5. 20 — 8. 8). I. «Мы умерли для греха» (Рим 6. 2). Далее ап. Павел вводит еще одну терминологическую пару: «νόμος» (закон) — «χάρις» (благодать). Она появляется в тот момент, когда он возвращается к теме закона и тому периоду человеческой истории, когда закон вступил в действие (Рим 5. 20–21: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим»).

Термин «χάρις» (благодать) — один из наиболее характерных для языка ап. Павла: он встречается во всех Посланиях апостола, в формулах благословений, к-рыми его Послания начинаются и заканчиваются. Он используется также в значении благодарения (2 Кор 9. 15), подаяния (1 Кор 16. 3) или добродетели (2 Кор 8. 7). Однако основное значение термина у ап. Павла — «божественная сила», к-рая подается человеку для спасения. Благодать — это дар Божий, к-рый человек получает безвозмездно, не в награду за к.-л. заслуги и не в обмен на свои усилия (ср.: Рим 11. 6). В противопоставлении закону термин «χάρις» может указывать также на христианство в целом; на спасение, к-рое Бог дарует через Иисуса; на опыт жизни во Христе и в Духе Святом; на человеколюбие и щедрость Бога, выразившиеся в том, что Он даровал людям Своего Сына. Этот дар делит историю человечества на «до» и «после»: на эру закона и эру благодати.

Соотношение между законом и преступлением ап. Павел выражает в следующей фразе: «νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα». Ее дословный перевод: «закон же пришел, чтобы умножилось преступление». Однако, по замечанию свт. Иоанна Златоуста, слово «ἵνα» (чтобы) «здесь указывает не на причину, а на следствие. Ведь закон не дан для того, чтобы умножился грех, но дан с таким расчетом, чтобы мог уменьшить и истребить преступление; а если случилось противоположное, то не по свойству закона, а по нерадению принявших закон» (*Ioan. Chrysost*. In Rom. 10. 3). Умножение преступлений не было следствием пришествия закона, но «через закон пришло познание греха». В Послании к Галатам ап. Павел говорит о цели закона: «Он дан после по причине преступлений...» (Гал 3. 19). Здесь выстроена обратная причинно-следственная связь, но за ней стоит та же мысль о неспособности закона истребить грех.

Наступление эры благодати не было следствием человеческой праведности: напротив, благодать пришла на смену закону, когда грех умножился. Возможно, ап. Павел, говоря об умножении греха и о его последствиях, имел в виду библейское повествование о потопе (Быт 6. 5–7; 7. 10–24). Теперь же умножение греха ведет не к гибели людей, а к их спасению через воду. Эта типология известна в раннехрист. Церкви (1 Петр 3. 20–21), и она, вероятно, имплицитно присутствует в словах ап. Павла, посвященных крещению.

Говоря о причинах, по к-рым грех несовместим с христ. жизнью, ап. Павел обращается к тому, с чего эта жизнь начинается,— к крещению (на это должен указывать глагол «βαπτίζωμαι» — погружаться в воду с головой) (Рим 6. 1–11).

В этом отрывке ряд формулировок требует пояснений. Прежде всего как понимать выражение «крестившиеся во Христа Иисуса»? (Рим 6. 3). Употребляет ли здесь апостол конкретную литургическую формулу или говорит обобщенно? С одной стороны, в Евангелии от Матфея содержится повеление Иисуса ученикам крестить «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28. 19) и можно

полагать, что именно эта формула с самого начала бытия Церкви использовалась при крещении (ср.: Didahe. 7 (кон. I в.)). С др. стороны, в кн. Деяния неоднократно упоминается крещение «во имя Иисуса Христа» (Деян 2. 37; 10. 48) или «во имя Господа Иисуса» (Деян 8. 16; 19. 5; ср.: 22. 16). Все это может указывать на то, что крещение во имя Иисуса Христа практиковалось в древней Церкви наряду с крещением во имя Отца и Сына и Святого Духа (см. в ст. *Крещение*).

Слова о крещении «в смерть Иисуса» указывают на то, что с самых ранних времен существования Церкви практика крещения была связана с символикой смерти и воскресения (ср.: *Tertull.* De resurr. // CCSL. 2. P. 986; *Orig.* In Rom. comm. 5. 8; *Cyr. Hieros.* Catech. 3. 12; *Ambros. Mediol.* De Myst. 3. 1). Прямо или косвенно высказывания христ. авторов II–III вв. основаны на учении ап. Павла, сформулированном в Р. П. Даже если апостол не был создателем этой символики смерти и воскресения, а лишь осмыслил сложившуюся к его времени практику крещения и объяснил ее в богословских терминах, именно его объяснение стало каноническим и общепризнанным во всей христ. традиции.

Выражение «ветхий человек» у Павла может использоваться в значении «человек, живущий во грехе, не просвещенный светом истины» (Еф 4. 22, 24; Кол 3. 9–10). В Рим 6. 6 использована иная метафора: ветхий человек должен быть распят со Христом, чтобы новый человек воскрес вместе с Ним (ср.: Гал 5. 24; 6. 14).

Метафора «смерть для греха» в Рим 6. 11 используется в 2 аспектах: применительно ко Христу (в том смысле, что Он умер за грехи людей, ср.: Евр 9. 26; *Ioann. Chrysost.* In Rom. 11. 2) и применительно к Его последователям (эта концепция означает освобождение от рабства греху через преодоление греха). В крещении человек становится мертвым для греха, т. е. освобождается от его власти. Но и после крещения для него существует опасность вновь поработить себя греху: если он вернется к тем беззаконным делам, которые совершал до крещения. В Рим 6. 15 ап. Павел уже не первый раз предупреждает, что можно неправильно понять его слова: то, что мы под благодатью, а не под законом, не означает, что нам дана свобода грешить. Подлинная свобода означает освобождение от греха (ср.: Гал 5. 1; 5. 13). В Р. П. ап. Павел говорит, что грех в человеке действует через тело и его члены. После крещения тело человека должно быть посвящено Богу (Рим 12. 1; ср.: 1 Кор 6. 15). Порабощение Богу не является только актом ума, воли и сердца человека: оно включает в себя и подчинение Богу тела со всеми его членами.

Эта мысль развивается в Рим 7. 1–6, где ап. Павел вновь апеллирует к закону Моисееву и говорит, что «закон имеет власть над человеком, пока он жив» (Рим 7. 1). Ап. Павел ставит в пример замужнюю женщину, к-рая по закону связана брачными обязательствами до тех пор, пока жив ее муж. После смерти мужа женщина имеет свободу выйти замуж за др. человека. Приведя этот пример, ап. Павел проводит неожиданную аналогию: «Так и вы... умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых» (Рим 7. 4). От темы смерти для греха апостол переходит к теме смерти для закона, т. о. возвращаясь к сквозной теме Р. П.

Фраза «умерли для закона телом Христовым» не имеет однозначной интерпретации. Ее можно понять как указание на Тело Христа, к-рое умерло на Кресте, благодаря чему верующие во Христа освободились от подчинения закону (*Barrett.* 1991. P. 128; ср.: *Ioan. Chrysost.* In Rom. 12. 3; ср. также: Гал 3. 13). Под Телом Христовым можно понимать Церковь (ср.: 1 Кор 12. 27), в этом случае речь идет об освобождении от закона благодаря членству в Церкви как в Теле Христовом. Как бы то ни было, ап. Павел делает акцент на том, что вера во Христа освобождает от рабства закону. Конкретным выражением этой свободы является отказ от практики обрезания для обращающихся ко Христу, но в более общем плане речь идет об освобождении от всех «дел закона», поскольку закон не дает ни оправдания, ни искупления, а только выявляет грех. Об этом ап. Павел уже говорил выше, и к этой мысли он вновь и вновь возвращается в Рим 7. 7–13.

Он движется в русле прежней логики, но до предела заостряет уже высказанную ранее мысль о том, что закон выявляет грех. В центре отрывка — утверждение, что «закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим 7. 12): это самая положительная оценка закона во всем корпусе Посланий ап. Павла. Но она окружена такими рассуждениями о взаимосвязи закона и греха, к-рые в значительной степени сводят на нет утверждение о ценности закона. Он свят сам по себе, но он не только не помогает избавиться от греха, но, наоборот, делает грех еще более привлекательным. В результате парадоксальным образом по причине закона грех оживает, а зараженный им человек умирает.

Объясняя причину такой бездейственности закона, ап. Павел переходит к знаменитому рассуждению об «ином законе», действующем «в членах» человека (Рим 7. 14–25). К утверждению о том, что закон «свят» (ἅγιος), Павел добавляет утверждение о том, что он «духовен» (πνευματικός) и «добр» (καλός). С этим законом связан «закон ума», побуждающий человека стремиться к добру. Но закону ума противодействует закон греховный, живущий в его членах. В результате человек, зная закон и имея желание исполнять его, тем не менее становится пленником закона греховного.

Путь к освобождению от этого закона ап. Павел видит не в самодисциплине или самовоспитании, не в соблюдении справедливости или следовании разуму, не в преодолении одного закона другим, а в соединении с Богочеловеком Христом: «Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти. Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу» (Рим 8. 1–4). Воплотившийся Сын Божий воспринял на Себя ту самую человеческую плоть, к-рая в Адаме и его потомках стала носительницей греха. Тем самым Он принес жертву за грех и «осудил грех во плоти». Когда человек соединяется со Христом, сила Божия вселяется в плоть человека и начинает действовать, преодолевая в нем греховное начало и возводя его от жизни по плоти к жизни по духу.

Говоря о «законе духа жизни во Христе Иисусе» (Рим 8. 2), Павел

вводит новое, 5-е по счету понимание слова «закон». Ранее в Послании он говорил: 1) о естественном нравственном законе, написанном в сердцах людей; 2) о законе Моисеевом (он же «закон Божий»); 3) о законе ума, побуждающем человека стремиться к добру; 4) о законе греха, живущего во плоти и склоняющего человека к злым деяниям. Теперь появляется еще один закон — тот, к-рый освобождает от греха и смерти. Этот закон противоположен закону греха, но не идентичен закону ума. И закон греха, и закон ума принадлежат к сфере естественных способностей человека. А этот, новый закон выходит за их пределы.

Ап. Павел описывает его с помощью неск. понятий: «жизнь во Христе Иисусе»; «жизнь не по плоти, а по духу»; «жизнь Христа в нас»; «жизнь Духа Святого в нас». Многообразие формулировок, используемых для описания нового бытия, к к-рому призваны христиане, подчеркивает, что оно имеет сверхъестественный, богочеловеческий характер. Это соединение христианина со Христом наиболее полно выражено в формуле из Послания к Галатам: «...и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2. 20). Пребывание же Духа Святого в человеке становится центральной темой следующего отрывка — Рим 8. 9–27.

«Дух усыновления» (Рим 8. 9–27). I. «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим 8. 14). В Рим 8. 9–13 выражения «Дух Божий» и «Дух Христов» использованы в качестве синонимов. Здесь слово «дух» употреблено 6 раз, из них 4 — в отношении Св. Духа и 2 — в отношении человеческого духа. Что же касается концепции жизни «по духу», о которой говорится в Рим 8. 9 («Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его»), то ее можно трактовать как применительно к Св. Духу («жизнь в Духе»), так и метафорически — как указание на духовный образ жизни. Авторы синодального перевода поняли ее во 2-м смысле.

Не смешивая и не отождествляя Св. Духа со Христом, ап. Павел видит в Нем силу, действующую заодно со Христом и присутствующую там же, где присутствует Христос. Соответственно жизнь во Христе означает жизнь в Духе Святом, а отсутствие в человеке Духа Святого означает, что этот человек не принадлежит Христу («...если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его» — Рим 8. 9).

Ап. Павел, кроме того, усматривает родство между Духом Божиим и духом человеческим. В человеке дух — та часть его естества, к-рая противостоит плоти и к-рая способна к прямому контакту с Духом Божиим: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться. Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас» (Рим 8. 14–18; ср.: Гал 4. 6–7). На первый взгляд идея усыновления Богу может показаться не вытекающей из предыдущего изложения. Но связующим звеном является тема рабства: усыновление Богу приходит на смену рабству греху.

Называя детей Божиих «наследниками (κληρονόμοι) Божиими» и «сонаследниками (συνκληρονόμοι) Христу», ап. Павел вводит дополнительное терминологическое различие, призванное подчеркнуть общность между христианами и Христом. Христос не только Сын, но и наследник (ср.: Евр 1. 2). Он — наследник Отца по природному родству, а Своих учеников делает Его наследниками через усыновление Ему. Соответственно они становятся «сонаследниками», т. е. входят в обладание тем наследством, к-рым по природе обладает Единородный Сын. И происходит это благодаря действию Духа Божия, Которого Павел называет «Духом усыновления». Этот Дух действует в крещении, Он же научает уверовавших во Христа молиться Богу как Своему Отцу.

II. «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим 8. 19). Усыновление уверовавших в Бога имеет отношение не только к их судьбе, но и к судьбе всего сотворенного Богом мира. Об этом ап. Павел говорит в Рим 8. 19–23.

Слово κτίσις в этом месте в Р. П. появляется впервые и буквально означает «творение». Совр. интерпретаторы теряются в догадках относительно того, на кого указывает это слово у ап. Павла. Предлагаются различные варианты: на все, сотворенное Богом, включая ангелов, людей, животных (*Barrett*. 1991. P. 166); на все бессловесные творения Божии (см., в частности: *Cranfield*. 1975–1979. Vol. 1. P. 411–412; *Fitzmyer*. 1993. P. 506; *Dunn*. 1988. Vol. 1. P. 469); на все человечество (*Schlatter*. 1995. P. 184–187); на всех, уверовавших во Христа (*Reumann*. 1973. P. 98–99); на всех неверующих (*Brunner*. 1946. P. 72); на ангелов (*Fuchs*. 1949. S. 109). Однако ангелы должны быть исключены из этого списка, поскольку о них нельзя сказать, что они «покорились суете» или что они «стенают и мучатся»; демоны — потому что они не ожидают с надеждой откровения сынов Божиих; уверовавшие — потому что они наряду с тварью упомянуты отдельно в конце отрывка; неуверовавшие — потому что они не находятся в состоянии ожидания. Следов., речь может идти обо всей «твари», лишенной разума, будь то одушевленной и неодушевленной (*Morris*. 1996. P. 320).

По мысли ап. Павла, тварный мир подчинился «суете» и «тлению», т. е. изменилась сама его природа. Произошло это не по его воле, а по воле «покорившего его», т. е. по воле Того, Кто изначально покорил мир человеку и тем самым предопределил его судьбу. Вселенная с т. зр. ВЗ антропоцентрична, и ап. Павел в полной мере разделяет этот взгляд.

III. «Ибо мы спасены в надежде» (Рим 8. 24). В Рим 8. 24–27 ап. Павел завершает серию рассуждений, в к-рой важное место занимает тема Св. Духа, и теперь говорит о «спасении в надежде». Понятие «надежда» (ἐλπίς) играет важную роль в богословии апостола. В пример веры он привел Авраама, к-рый «сверх надежды, поверил с надеждою» (Рим 4. 18). В разделе об оправдании верой он говорил о благодати, «в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией», а затем — о том, что «от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает» (Рим 5. 2–5). Наконец, он упоминал надежду, говоря об ожидании тварью откровения сынов Божиих и освобождения от рабства тлению (Рим 8. 19–21). Для ап. Павла «надежда» — это упование на то,

что невидимо (Рим 8. 24–25). Надежда, т. о., оказывается родственна вере (ср.: Евр 11. 1). Вновь, как и в Рим 5. 5, ап. Павел связывает надежду с терпением (эта добродетель также неоднократно упом. в его Посланиях).

От темы надежды ап. Павел переходит к теме Св. Духа через связку «также и» (ὡσαύτως δὲ), к-рая, возможно (см.: *Fee*. 1994. P. 576), отсылает не к тому, что говорилось непосредственно перед этим, а к тому, что было сказано ранее: «Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим 8. 16). Подобным же образом, продолжает теперь ап. Павел, Дух «подкрепляет нас в немощах наших» и «ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим 8. 26). Выстраивается, т. о., серия высказываний о действиях Св. Духа.

Некоторые исследователи видят в словах «ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» указание на древнюю практику говорения на языках (см. *Глоссолалия*), отраженную в др. Посланиях ап. Павла (*Fee*. 1994. P. 585). Однако по отношению к этой практике ап. Павел проявлял определенную настороженность (1 Кор 14. 2–19). Говорение на языках он включал в число даров Духа (1 Кор 12. 10), но никоим образом не сводил действие Св. Духа к этому дару. И в данном случае ап. Павел говорит обобщенно о действии Духа в молящемся, продолжая тему, начатую в Рим 8. 15. Смысл слов ап. Павла следующий: мы не знаем, о чем следует молиться, поэтому Сам Дух молится внутри нас, научая нас правильной молитве.

Слова — «испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа» (Рим 8. 27) — следует понимать как относящиеся к Богу Отцу: только Он способен проникать в мысль Св. Духа. Нек-рые толкователи, впрочем, видят здесь указание не на Св. Духа, а на дух человека (см.: *Ioan. Chrysost.* In Rom. 14. 7; *Theodoret*. In Rom. // PG. 82. Col. 140). В то же время продолжение фразы несомненно относится к Св. Духу: «потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией» (κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων — букв. «по Богу ходатайствует за святых»). Здесь «святыми» в соответствии с характерным для Павла словоупотреблением названы все христиане (ср.: *Aug*. In Ep. 1 Ioan. // PL. 35. Col. 2024).

Предопределение ко спасению (Рим 8. 28–30). В следующем разделе Послания ап. Павел открывает важнейшую богословскую тему — о предопределении ко спасению, которая на протяжении веков привлекала внимание богословов и привела к спорам, не окончившимся по сей день.

Первая фраза («Притом знаем, что любящим Бога, призванным по [Его] изволению, все содействует ко благу» — Рим 8. 28) относится к тем «временным страданиям», о к-рых шла речь в Рим 8. 18. Их не следует бояться, потому что они ведут к благим последствиям. Во 2-м предложении Павел, начиная излагать тему предопределения ко спасению, делает важное утверждение о Сыне Божием: через уподобление Ему тех, кто в Него уверовали, Он должен стать «первородным между многими братиями» (Рим 8. 29). Слово πρωτότοκος (первородный) указывает на особые преимущества 1-го сына перед остальными (см.: Быт 25. 30–34; 27. 35–36). Через принятие человеческой плоти Сын Божий усыновил людей Своему Отцу; те же, кто уподобляются Ему, становятся Его братьями.

Однако это касается не всех, а тех, кого Сам Бог предузнал (προέγνω), предопределил (προώρισεν), призвал (ἐκάλεσεν), оправдал (ἐδικαίωσεν) и прославил (ἐδόξασεν). В этой цепи из 5 глаголов каждый имеет свой смысл, обозначая различные стадии божественного действия в отношении тех, кого Бог избрал.

Обращает на себя внимание то, что конечным звеном цепи является не оправдание, как можно было бы ожидать на основе предшествующего рассуждения, а прославление (см.: *Ashton*. 2000. P. 140). Возможно, наилучшим объяснением смысла глагола «прославить» являются слова ап. Павла: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор 3. 18).

В богословских традициях христианских Запада и Востока учение ап. Павла о предопределении получило разную трактовку, что привело к формированию 2 разных пониманий участия Бога в деле спасения людей (см. в статьях *Предопределение, Августин Аврелий*, блж.).

Сила любви Божией (Рим 8. 31–39). I. «Если Бог за нас, кто против нас?» (Рим 8. 31). Движение мысли ап. Павла в 8-й гл. Р. П. может показаться несколько хаотичным: он быстро перескакивает с одной темы на другую как будто без ясной логической последовательности. Тексты такого рода могут произвести впечатление написанных под диктовку с перерывами или даже сшитых из отдельных текстовых лоскутов. Между тем ап. Павел очень тщательно структурировал Послание (*Käsemann*. 1980. P. 246), в т. ч. главы 5–8, у к-рых есть не только свое сквозное смысловое развитие, но и своя эмоциональная динамика, достигающая апогея в словах о любви Божией в завершении этой главы (Рим 8. 35–39). Им предшествует торжественное провозглашение заступничества Бога за Своих избранников в Рим 8. 31–32.

Вопрос «что сказать на это?» (Рим 8. 31) в данном случае — это вопрос общего плана, относящийся в целом к тематике 8-й гл. Ап. Павел начинает ее со слов о том, что «нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу» (Рим 8. 1). Затем он утверждает, что «нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас» (Рим 8. 18), после чего напоминает о надежде (Рим 8. 24–25) и о том, что «Дух подкрепляет нас в немощах наших» (Рим 8. 26). Прослеживается общая мысль: и страдания христиан, и их осуждение со стороны окружающих — ничто по сравнению с тем, что их ожидает; и их собственные немощи не имеют значения, поскольку за них ходатайствует Сам Дух. Все это подводит к утверждению, которое Павел сделал: Бог на стороне христиан, а потому им нечего бояться.

Наивысшая степень солидарности Бога с людьми выразилась в том, что Он «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим 8. 32; ср.: Быт 22. 12; Ин 3. 16; см.: *Barrett*. 1991. P. 161). «Если Бог отдал людям самое дорогое, что у Него было, разве Он не дарует им всего остального?»,— спрашивает ап. Павел.

Далее следуют 2 фразы, которые в рус. синодальном переводе изложены в вопросно-ответной форме: «Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает [их]. Кто осуждает? Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он

и ходатайствует за нас» (Рим 8. 33–34). Однако слова «их» в оригинальном тексте нет, и один из вариантов букв. перевода звучит так: «Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог, оправдывающий. Кто осуждает? Христос, умерший и воскресший...» При таком прочтении смысл в том, что никто, кроме Бога, не может обвинить христиан и никто, кроме Христа, не может их осудить.

При отсутствии пунктуации в оригинальном тексте он может быть переведен и как серия вопросов: «Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог, оправдывающий [их]? Кто осуждает? Христос, умерший и воскресший?». При таком варианте перевода текст приобретает иной смысл: неужели Бог, оправдывающий Своих избранников, обвинит их, а Христос, умерший за них и воскресший, осудит их? (*Barrett*. 1991. P. 162).

Авторы синодального перевода предложили свое прочтение текста, передав причастия «δικαιῶν» (оправдывающий) и «κατακρινῶν» (осуждающий) глаголами наст. времени, а «ἀποθανὼν» (умерший) и «ἐγερθείς» (воскресший) — глаголами прошедшего времени. Перевод содержит толкование текста, основанное на понимании данного отрывка в восточнохрист. традиции (ср.: *Ioan. Chrysost*. In Rom. 15. 3).

II. «Кто отлучит нас от любви Божией?» Своей эмоциональной кульминации Р. П. достигает в возвышенных строках о любви Божией, которыми завершается 8-я гл.— Рим 8. 35–39.

Во мн. древних рукописях, переводах и лекционариях начало этого отрывка звучит так: «Кто нас отлучит от любви Христовой?» (τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; *Nestle-Aland*. NTG. P. 424; см.: *Ioan. Chrysost*. In Rom. 15. 3). По мнению издателей критического текста НЗ, данное чтение лучше согласуется с предыдущим стихом: «Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим 8. 34) (*Metzger*. 2002. P. 458).

Для того чтобы оценить автобиографичность слов ап. Павла о любви Христовой, надо сравнить их с описанием в Посланиях к Коринфянам обстоятельств, при к-рых совершалось его миссионерское служение, и тех испытаний, к-рые выпали на его долю (1 Кор 4. 10–13; 2 Кор 4. 8–9; 6. 4–10; 11. 23–27). Все это, утверждает Павел в Р. П., он терпит ради «любви Христовой», или «любви Божией во Христе Иисусе». Решающим для его судьбы стал опыт откровения Христа на пути апостола в Дамаск — опыт, перевернувший его жизнь, мгновенно превративший Павла из гонителя Христа в Его пламенного ученика. Любовь ко Христу стала в душе апостола доминирующим чувством, перечеркнувшим др. земные привязанности.

К этой же любви ко Христу и бескомпромиссной преданности Ему он призывает рим. христиан. Он знает, что они тоже находятся в стесненных обстоятельствах, и говорит о том, ради чего христиане должны терпеть скорбь, тесноту, гонение, голод, наготу, опасность, меч: не ради буд. награды на небесах, а из любви ко Христу. Именно любовь должна стать той движущей силой, к-рая поможет им преодолеть все испытания. Но сразу же напоминает, что это преодоление происходит не собственными силами, а «силою Возлюбившего нас» (Рим 8. 37).

Называя Христа «возлюбившим нас», ап. Павел подчеркивает, что наша любовь ко Христу является ответной (ср.: 1 Ин 4. 19; Рим 5. 5–8). Любовь ко Христу — то чувство, которое воспламеняется в душе человека в ответ на Его искупительную смерть. Это чувство имеет сверхъестественный характер, потому что источником его является Дух Святой. Именно благодаря своему сверхъестественному характеру любовь ко Христу дает человеку сверхчеловеческие силы для преодоления выпадающих на его долю испытаний.

Ап. Павел уверен, что от любви Божией не могут отлучить «ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь» (Рим 8. 38–39). Под ангелами, началами, властями и силами в христ. богословской традиции принято понимать различные чины ангельского мира (см. *Ангелология;* ср.: 1 Петр 3. 22; Еф 1. 20–21). Почему Павел посчитал нужным упомянуть об ангельских силах в данном тексте Р. П.? Древние толкователи понимали это место в том смысле, что имеются в виду не только ангельские, но и демонические силы (ср.: *Orig*. In Rom. comm. 7. 12). В подтверждение такого толкования можно было бы указать на то, что термин «начала», или «начальства» (ἀρχαί), в Еф 6. 11–12 употреблен по отношению к демоническим силам. Вместе с тем в Гал 1. 8 отсылка к ангелу с неба, благовествующему нечто противное Евангелию, является фигурой речи. Аналогичная ситуация может иметь место в Р. П., где ап. Павел говорит, что не только земная тварь, но даже ангелы небесные не могут отлучить христианина от любви ко Христу.

О судьбе Израиля (Рим 9. 1 — 11. 36). В главах 9–11 Р. П. ап. Павел развивает тему в каком-то смысле всей его жизни. Какое место занимает израильский народ в божественном плане спасения человечества? Как Бог относится к народу, в основной своей массе отвергшему Иисуса Христа, не признавшему в Нем обетованного Мессию? Есть ли у этого народа какое-то особое предназначение?

I. «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих» (Рим 9. 3). Ап. Павел начинает с эмоционального объяснения в любви к своему народу, выражая скорбь о том, что его народ не принял Христа (Рим 9. 1–5). Этот текст имеет смысловую связь с предшествующим: словами о любви Христовой, от к-рой любящего не может отлучить никакая тварь. Однако теперь ап. Павел неожиданно заявляет, что готов быть «отлученным от Христа» за братьев своих.

Прежде всего апостол сделал несколько замечаний, касавшихся иудеев. Именно этот народ был усыновлен Богом (см.: Исх 4. 22), ему принадлежат «усыновление и слава (δόξα)» (в данном контексте указывает на славу Господню (см.: Исх 16. 10; 24. 16; 33. 22; 40. 34–38), на Его могущество и силу, явление израильскому народу), а также заветы (заветы Бога с патриархами — либо возобновление Богом завета со Своим народом — *Кинер*. 2005. Ч. 2. С. 369; в ряде ранних рукописей данное слово стоит в ед. ч.— см.: *Nestle-Aland*. NTG. P. 424–425). Израильскому народу принадлежат «законоположение» и «богослужение», т. е. постановления духовно-нравственного и литургического характера, изложенные в книгах Исход, Левит, Числа и Второзаконие. Нек-рые толкователи под «богослужением» понимают ветхозаветный культ жертвоприношений (в частности: *Käsemann*. 1980. P. 259; *Fitzmyer*. 1993. P. 547; *Dunn*. 1988. Vol. 2. P. 257–258; *Moo*. 1996. P. 564). Под «обетованиями» (в некоторых

рукописях слово стоит в ед. ч., см.: *Nestle-Aland*. NTG. P. 425) можно понимать все обещания, к-рые Бог давал Аврааму, Исааку, Иакову, Моисею и Давиду (*Longenecker R. N.* 2016. P. 787), а также Ною и Иисусу Навину (*Morris*. 1996. P. 348).

Упомянув об отцах, ап. Павел говорит: «...и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог» (Рим 9. 5), подводя читателей к мысли о том, что вся история израильского народа готовила людей к пришествию Мессии. С утверждения о том, что Иисус родился «от семени Давидова», ап. Павел начал Р. П. Там же он назвал Иисуса Сыном Божиим (Рим 1. 3–4), а теперь сделал еще более сильное заключение о Христе, именуя Его «сущим над всем Богом». Это тот редкий случай, когда апостол применяет наименование Бог (θεός) не к Отцу, а к Сыну. В эпоху арианских споров (IV в.) именно это место из Р. П. приводилось в качестве одного из основных доказательств того, что Павел исповедовал божественную природу Иисуса Христа.

В совр. науке нет единомыслия по этому вопросу. Ссылаясь на отсутствие пунктуации в оригинальном тексте, мн. ученые предлагают не относить слова «сущий над всем Бог» ко Христу, а видеть в них отдельное предложение. Однако, если бы слова «сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь» не относились ко Христу, было бы непонятно, для какой цели ап. Павел вставил их в текст, в к-ром говорит о своей скорби по поводу неверия израильского народа в то, что Иисус — это Христос. Напротив, такой возглас в адрес Христа с т. зр. логики текста звучит естественно: ап. Павел изумлен и огорчен тем, что, хотя Христос, сущий над всем Бог, произошел от иудеев, они не хотят признать Его своим Мессией.

В Рим 9. 6–7 апостол возвращается к теме, затронутой ранее, когда он говорил об обрезании по плоти и по духу (Рим 2. 28–29). Теперь он делает следующий шаг, заявляя: «Но не то, чтобы слово Божие не сбылось: ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его...» Т. о., внутри израильского народа Павел выделяет группу избранных. По мысли апостола, Бог с самого начала сделал различие между этническим Израилем и теми внутри израильского народа, кому принадлежит обетование (*Das*. 2003. P. 88).

Отвечая на вопрос, кто же эти подлинные израильтяне и дети Авраама, ап. Павел открывает обширную подборку ветхозаветных цитат и аллюзий (Рим 9. 7–13), которая будет определять развитие богословской мысли в главах 9–11 (см.: *Evans*. 1999. P. 122–127). Подборка начинается ссылками на 2 повествования из кн. Бытие. Первое — об обетовании сына и многочисленного потомства, данном престарелому и бездетному Аврааму (по сути главная библейская история, на к-рой евреи основывали представление о своем превосходстве над др. народами), завершающееся словами: «Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт 15. 1–6; ср. уже: Рим 4. 3). Эту историю апостол интерпретирует как указание на то, что обетование Божие остается непреложным даже в том случае, если этому противоречат естественные законы.

Подтверждением этого служит 2-я история: о 2 сыновьях Исаака, близнецах Исаве и Иакове, о продаже первородства и получении благословения с помощью обмана (Быт 25. 21–34; 27. 1–40). Говоря об этом, ап. Павел ссылается на Мал 1. 2–3. Иаков и Исав в тексте пророка трактуются как прообразы израильского народа и его врагов, и ап. Павел в свою очередь показывает, что ситуация повторяется и в его время: «...в Своем свободном решении Бог обратил любовь к некоторым израильтянам, тогда как других отверг» (ВЗ на страницах Нового. 2015. С. 89).

«Плотских детей» ап. Павел противопоставляет «детям обетования» (Рим 9. 8): не все потомки Авраама являются детьми Божиими, но только те, на ком исполняется обетование Бога. Апостол по сути продолжает ту же мысль, что была выражена в Рим 8. 29–30. Теперь идея божественного предызбрания и предопределения применяется к израильскому народу, и оказывается, что не все его представители входят в число избранных Богом.

II. «Неужели неправда у Бога?» (Рим 9. 14). Ап. Павел сознаёт, что его учение о воле Божией, которая одних предопределяет ко спасению, а других — как будто бы нет, может вызвать упрек в адрес Бога. И он приводит в тексте этот упрек, но тут же его отвергает, ссылаясь на новые примеры из ветхозаветной истории, призванные подтвердить его мысль о божественном предызбрании (Рим 9. 14–26).

Из слов Исх 33. 19, сказанных прор. Моисею на Синае («Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою, и кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалею»), ап. Павел делает вывод о том, что Бог не нуждается в человеческом содействии, чтобы привести в исполнение Свой план. Ранее это уже было доказано на примере Авраама.

Далее апостол делает следующий шаг в своих рассуждениях: Бог не только милует, кого хочет, но и ожесточает, кого хочет. Это подтверждается историей исхода (Исх 9. 12; 10. 20; 11. 10). Здесь может возникнуть возражение: «...если Бог полностью контролирует, кто из людей ожесточается, а кто нет, Он не имеет права осуждать их за ожесточение» (*Piper*. 1983. P. 204). Ап. Павел предвидит подобный ход мыслей у читателя, а потому продолжает доказывать справедливость Бога путем отсылок к ВЗ — в частности, к образу горшечника и глины (ср.: Ис 29. 16; см. также: Ис 45. 9 и Иер 18. 6). Используя сравнение, хорошо знакомое его читателям из числа иудеев, Павел делит человечество на «сосуды гнева, готовые к погибели» и «сосуды милосердия», к-рые Бог приготовил к славе. Однако из этого не должно следовать, что Бог изначально предызбрал одних людей ко спасению, а других к погибели. По словам апостола, Бог, «желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева» (Рим 9. 22). А это значит, что и на «сосуды гнева» распространяются Его долготерпение и милосердие. Учитывая общий контекст, а также все сказанное ранее об оправдании верой, необходимо признать, что именно вера во Христа, по логике Павла, превращает людей из сосудов гнева в сосуды милосердия.

И наконец, последнее звено в цепи, выстраиваемой ап. Павлом: сосуды милосердия — это христиане, призванные и из иудеев, и из язычников. Здесь апостол развивает учение о Церкви как новом Израиле. При этом он отнюдь не говорит об окончательном и о бесповоротном отвержении израильского народа Бо-

гом. Наоборот, в конце концов он подведет к тому, что «весь Израиль спасется» (Рим 11. 26). И тем не менее надежда на спасение Израиля сосуществует в его богословской мысли с твердым пониманием того, что новый Израиль как всемирная община уверовавших во Христа уже сформировался и именно этот новый Израиль, состоящий не из плотских, но из духовных потомков Авраама, является подлинным наследником полученного им обетования.

Ап. Павел подтверждает свою мысль 2 цитатами из Книги прор. Осии (Ос 1. 2–9; 2. 26), внося некоторые изменения в их последовательность и в текст (Рим 9. 25–26). Он приводит их с целью показать, во-первых, что уже пророки ВЗ обличали израильский народ за неверность, а во-вторых — что пророки предсказали замещение этого народа др. народом, к-рый проявит верность Богу. Если у прор. Осии речь идет о том, что израильский народ, подобно неверной жене, вернется к Богу и Бог обручит его Себе навек (Ос 2. 19), то у Павла обрученным Богу оказывается не тот же народ, что грешил и блудодействовал, а новый, в который войдут уверовавшие во Христа как из числа иудеев, так и из числа язычников. Именно этот народ будет назван «сынами Бога живаго».

III. «Только остаток спасется» (Рим 9. 27). На вопрос о том, что же произойдет с самим израильским народом, Павел начинает отвечать в Рим 9. 27–33. Он приводит 3 цитаты из Книги прор. Исаии.

Первая цитата (Ис 10. 22–23) вводит понятие «остаток» (ὑπόλειμμα), к-рое будет играть важную роль в дальнейшей аргументации вплоть до Рим 11. 5. У прор. Исаии остаток — это та небольшая группа иудеев, к-рая вернется из вавилонского плена. Ап. Павел радикально переосмысливает эту идею, прилагая термин «остаток» к той, пока еще очень немногочисленной, части христ. общины, к-рая своими корнями связана с иудейской традицией. При этом понятие «остаток» несет в себе не столько количественные, сколько качественные характеристики: христиане из иудеев являются остатком не потому, что их мало, но потому, что они — те, кто предопределены и предызбраны ко спасению.

Неслучайно во 2-й цитате (Ис 1. 9) появляется понятие «семени» (σπέρμα). В широком смысле данное понятие обозначает потомство (ср. обозначение «семя Авраамово» в Ин 8. 33). Однако Павел постепенно подводит к мысли о том, что как не все потомки Авраама являются его «семенем», так не все представители народа израильского являются остатком, но только те, к-рых Бог избрал для включения в новый Израиль (ср.: *Meyer.* 2009. P. 197).

Слово «семя» в евр. языке указывает и на конкретного потомка того или иного человека. В Послании к Галатам ап. Павел отождествляет «семя Авраамово» со Христом, заявляя, что именно к Нему относятся обетования, данные Богом Аврааму (Гал 3. 16). В Рим 9. 33 Павел также подводит ко Христу, на Которого указывает 3-я избранная им цитата — о камне преткновения (составлена из Ис 28. 16 и Ис 8. 14). Краеугольный камень стал для иудеев камнем преткновения, потому что они «искали не в вере, а в делах закона». Павел здесь возвращается к теме оправдания верой, а не делами закона. Иудеи, утверждает он, понадеялись на закон праведности, но не достигли его, а язычники, не искавшие праведности, получили ее.

IV. Праведность от веры. По мысли ап. Павла, «ревность по Боге», к-рую проявляли иудеи, оказалась для них неспасительной, потому что они понадеялись на собственную праведность — ту, к-рая выражается в исполнении дел закона. Сконцентрировавшись на ней, они не увидели то, что является целью закона (Рим 10. 1–4; выражение τέλος γὰρ νόμου Χριστός можно перевести так: «ибо цель закона — Христос»).

В Рим 10. 5–13 ап. Павел поясняет разницу между 2 типами праведности. Весь текст соткан из библейских цитат и аллюзий, и каждая из них работает на разъяснение мысли апостола. Есть 2 вида праведности: от закона и от веры. Перефразируя Лев 18. 5, Павел показывает, что 1-й вид праведности базируется на строгом соблюдении постановлений Моисеева законодательства.

Праведность от веры не представляет собой некий новый нравственный кодекс, принципиально отличный от предлагаемого законом Моисеевым. Описывая эту праведность, Павел вообще не обращается к сфере нравственности: он говорит лишь о вероучении. И предлагает простой символ веры, состоящий из 2 пунктов: устами исповедовать, что Иисус есть Господь, а сердцем веровать, что Бог воскресил Его из мертвых. Такое исповедание спасет всякого уверовавшего, будь то иудей или эллин.

Нек-рые ученые предполагали, что формула «Иисус есть Господь» была самым ранним исповеданием христ. веры и что она возникла как ответ на языческий культ императора (см. *Императоров культ*), к-рого требовали именовать «господом» (см.: *Cullmann.* 1949. S. 22; ср.: Martyr. Polyc. 8. 1–2 // SC. 10. P. 252–254). В совр. науке предположение о прямой связи между почитанием Иисуса как Господа и культом императора в основном отвергнуто (см.: *Barrett.* 2011. P. 187).

Свою мысль ап. Павел разъясняет с помощью парафраза слов из Втор 30. 11–14. Однако если в данном тексте речь идет о восхождении ищущего заповеди на небо и о его хождении за море, то у Павла — о восхождении на небо и о сошествии в бездну (ср.: Пс 138. 8). Он показывает, что этим путем прошел Христос: после Своей смерти Он спустился в преисподнюю, а после Воскресения вознесся на небеса. Именно этот подвиг Христа является основанием для надежды на спасение, а не упование иудеев на собственную праведность.

Слова «всякий, верующий в Него, не постыдится» (Рим 10. 11) взяты из пророчества Исаии о краеугольном камне, к-рый Господь утвердит на Сионе (Ис 28. 16). А фраза «всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Рим 10. 13) является частью того стиха из Книги прор. Иоиля, где говорится о спасении на горе Сион и в Иерусалиме (Иоиль 2. 32). Однако ап. Павел не упоминает здесь ни Сион, ни Иерусалим, потому что для него спасение связано не с местом, а с личностью: в центре его благовестия стоит личность Христа. И спасение через Христа равно доступно иудеям и эллинам.

V. «Разве Израиль не знал?» (Рим 10. 19). Слова о том, что «всякий, кто призовет имя Господне, спасется», становятся начальным звеном новой логической цепочки, связующими звеньями к-рой являются опять же цитаты из ВЗ (Рим 10. 14–21).

В этом отрывке 5 цитат, как будто бы не связанных напрямую между собой: Ис 52. 7; 53. 1; Пс 18. 5; Втор 32. 21; Ис 65. 1–2. В эту подборку ап. Павел вставляет свои мысли, полемизируя с воображаемым собеседником из среды иудеев. Прежде

всего он ставит 3 вопроса, ответы на к-рые кажутся самоочевидными. По мысли ап. Павла, невозможно поверить в Того, о Ком не слышали; невозможно услышать, если не будет проповедника; нельзя стать проповедником, если человек не послан на проповедь. Здесь описывается процесс передачи той вести, к-рую апостол обозначает словом εὐαγγέλιον. «Но не все послушались благовествования» (Рим 10. 16): здесь употреблен глагол ὑπακούω, означающий не просто «услышать и забыть» (или «услышать и отвергнуть»), а «услышать и принять».

В синодальном рус. переводе, основанном на textus receptus, Рим 10. 17 читается следующим образом: «Итак, вера — от слышания, а слышание — от слова Божия». Между тем во множестве древних рукописей окончание этой фразы иное: «...а слышание — от слова Христова» (διὰ ῥήματος Χριστοῦ) (см.: *Nestle-Aland*. NTG. P. 428). Выражение ῥῆμα θεοῦ (слово Божие, глагол Божий) часто встречается в НЗ (Лк 3. 2; Ин 3. 34 и др.), тогда как ῥῆμα Χριστοῦ (слово Христово) нигде более не встречается (*Metzger*. 2001. P. 463–464). Издатели критического текста НЗ предпочли этот вариант чтения, исходя из того что переписчикам было свойственно заменять редкие выражения более часто встречающимися.

Изложив свою теорию передачи благой вести, ап. Павел ставит 2 вопроса, касающиеся иудеев: «разве они не слышали?»; «разве Израиль не знал?». Ответы на оба вопроса он дает в форме цитат из ВЗ, относя их к новозаветной реальности. Смысл их в том, что проповедь апостолов была предсказана ветхозаветными пророками и, если бы иудеи верили пророкам, они должны были поверить и апостолам.

VI. «Неужели Бог отверг народ Свой?» (Рим 11. 1). Учение ап. Павла об «остатке» (см.: Рим 9) могло создать впечатление, что, за исключением этого остатка, он считает весь остальной народ израильский отвергнутым Богом. В Рим 11. 1–5 апостол заявляет, что это не так, и всю 11-ю главу посвящает доказательству того, что Бог не отверг Свой народ, даже несмотря на то, что народ отверг посланного ему Мессию.

Первый аргумент автобиографичен: Бог не отверг Свой народ потому, что и сам ап. Павел — израильтянин. Теперь он на собственном примере доказывает, что можно уверовать во Христа, но при этом остаться верным своему народу.

Второй аргумент основан на представлении о предведении Божием. Нельзя представлять дело так, будто Бог ошибся, избрав израильский народ, а потом разочаровался в нем и отвернулся от него. Доказательство этому взгляду ап. Павел находит в истории прор. *Илии* (3 Цар 19. 1–18). В этой истории Павел выделяет только то, что служит его цели: тему неверности израильского народа и тему «остатка». Семь тысяч человек, не преклонивших колена перед ханаанским богом *Ваалом*, являются прообразом того остатка, к-рый ныне уверовал во Христа. Этот остаток сохранился «по избранию благодати» (ср.: Рим 8. 29–30, а также: Рим 3. 24; 5. 15–16, 20).

Ап. Павел вновь разъясняет, что инициатива спасения принадлежит Богу и не является заслугой человека (Рим 11. 6). Далее (Рим 11. 7–10) он говорит о том, что сыны Израиля, за исключением избранных, сами ожесточились, однако тут же указывает на действие Бога в этом ожесточении, перефразируя Ис 29. 10 и Втор 29. 4. Апостол использует известный образ духовной слепоты (ср.: Мф 13. 13–15), говоря о неверии израильского народа (ср.: Пс 68. 23–24). Вместе с тем в его ожесточении Павел видит особый замысел Божий.

VII. «Не возбужу ли ревность в сродниках моих по плоти?» (Рим 11. 14). Далее ап. Павел обращается к увещаниям в адрес язычников и излагает свою теорию относительно причин ожесточения израильского народа. Это ожесточение входило в божественный план спасения мира, потому что благодаря ему открылся доступ для язычников ко спасению — Рим 11. 11–15. Бывш. язычникам апостол адресует проповедь, не отягощенную цитатами из ВЗ. Но концепция, излагаемая им, глубоко укоренена в его представлении о первенстве, к-рое Бог отдает Израилю в деле спасения (см.: Рим 1. 16; 2. 9–10; 3. 1).

По всей вероятности, Павел, говоря «если же падение их — богатство миру, и оскудение их — богатство язычникам, то тем более полнота их» (Рим 11. 12), имеет в виду весь израильский народ и выражает надежду на его обращение ко Христу. Спасение «некоторых из них» — его цель в краткосрочной перспективе. Но в долгосрочной — он надеется на обращение ко Христу всей полноты своего народа. Такое понимание его слов соответствует тому, что он говорит о тайне спасения всего Израиля (Рим 11. 25–26).

Трудными для понимания являются слова ап. Павла: «Ибо если отвержение их — примирение мира, то что будет принятие, как не жизнь из мертвых?» (Рим 11. 15). Под примирением мира (как сообщества людей) можно понимать примирение между язычниками и уверовавшими во Христа иудеями в лоне единой Церкви, ставшее в соответствии с излагаемой теорией следствием отвержения Христа большинством израильского народа. Если же Израиль в основной своей массе примет Христа, это станет для него «жизнью из мертвых», т. е. духовным воскресением. Однако имеются и др. толкования этой фразы. Так, напр., нек-рые авторы — и древние и современные — видят в выражении «жизнь из мертвых» указание на жизнь после смерти (*Barrett*. 2011. P. 199–200).

VIII. «Весь Израиль спасется» (Рим 11. 26). Продолжая обращаться к бывш. язычникам, ап. Павел прибегает к образу дерева и ветвей, чтобы проиллюстрировать свою теорию о первенстве Израиля в деле спасения (Рим 11. 16–24). Возможно, эти слова являются реакцией на процессы, происходившие в рим. христ. общине. Предположительно та часть общины, к-рая имела языческие корни, тем или иным образом превозносилась над обращенными из числа иудеев. Ап. Павел воспользовался ситуацией для развития своей богословской идеи. Ранее, полемизируя с иудеями, он использовал форму 2-го лица ед. ч. (Рим 2. 1–9, 17–23; 9. 19–20), теперь в той же форме он обращается к коллективному эллину, говоря о безусловном превосходстве иудейской традиции над языческой.

Израиль представлен в образе хорошей маслины, у которой корень «свят» (ср.: Рим 7. 12). Т. о., вновь утверждается святость той веры, к-рая отражена в ВЗ. Однако у этой хорошей маслины нек-рые ветви «отломились неверием» — не потому, что перестали следовать закону Моисееву, а потому, что не приняли Христа. На места этих отломившихся ветвей были привиты ветви дикой маслины, к-рые стали питаться жи-

вительными соками от корня хорошей маслины. Под этими ветвями следует понимать обратившихся ко Христу язычников, а под соками — ВЗ — как тот ценностный базис, от к-рого христ. Церковь не отказалась. Он стал общим корнем для всех христиан. При этом падение иудеев, ставшее причиной спасения язычников (ср.: Рим 11. 11), не должно становиться поводом для превозношения бывш. язычников над бывш. иудеями (Рим 11. 19–21).

Павел не теряет надежды на обращение Израиля. Он верит, что отломившиеся ветви могут вновь привиться к хорошей маслине, «если не пребудут в неверии» (Рим 11. 23). Пребывание иудеев в неверии носит временный характер. Об этом ап. Павел торжественно заявляет в Рим 11. 25–32.

Свое учение о причинах неверия Израиля Павел обозначает словом «тайна». Он верит в то, что ожесточение Израиля имеет временный характер: оно продолжится до тех пор, пока в Церковь не войдет «полное число язычников (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν)». Ранее Павел употребил термин πλήρωμα (полнота, полное число) в отношении иудеев (Рим 11. 12).

Отвечая на вопрос о роли Израиля в этом божественном замысле, Павел делает ключевое утверждение: «весь Израиль спасется», подкрепляя его цитатами Ис 59. 20–21 и Ис 27. 9. Как и в др. случаях, Павел цитирует ВЗ не дословно: если в оригинальном тексте речь идет об Искупителе Сиона, а в Септуагинте — об Искупителе «ради Сиона», то Павел говорит об Искупителе «от Сиона». Искупитель Сиона — это Тот, Кто придет, чтобы спасти Израиль. Искупитель «от Сиона» — Тот, Кто родится в израильском народе, но чья спасительная миссия выйдет за его пределы и охватит весь мир.

Однако израильский народ в этом плане спасения мира сохраняет свое место, потому что «дары и призвание Божие непреложны» (Рим 11. 29). Это утверждение ап. Павла на протяжении веков вызывало самые разные интерпретации (см. экскурс в: *Sievers*. 2000. P. 130–137), но суть его утверждения заключается в следующем: если Бог избрал конкретный народ, значит, этот народ до скончания века останется богоизбранным. Его неверие временно, а верность ему Бога не ограничена временем.

Обращаясь к бывш. язычникам, ап. Павел говорит об иудеях: «В отношении к благовестию, они враги ради вас; а в отношении к избранию — возлюбленные Божии ради отцов» (Рим 11. 28). Это значит, что, несмотря на враждебное отношение иудеев к проповеди Евангелия, они остаются Божиими избранниками благодаря тому обетованию, к-рое Бог дал их «отцам».

В общее русло излагаемой концепции вписываются и слова о непослушании и помиловании (Рим 11. 30). Ранее язычники находились вне спасения, но из-за непослушания израильского народа возможность спасения открылась для них; теперь же они непослушны Богу ради того, чтобы уверовавшие язычники были помилованы, но в конце концов и они уверуют и будут помилованы. Во всем этом Павел видит действие Промысла Божия: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим 11. 32). Это относится и к иудеям и к язычникам. Сначала были непослушны одни, теперь — другие, но в конечном счете милость Божия будет явлена «на всех». Это рассуждение Павел завершает возгласом изумления перед таинственным и мудрым планом спасения людей всеведущим Богом (Рим 11. 33–36).

Нравственное учение Р. П. В Рим 12 ап. Павел переходит к наставлениям на нравственные темы. Аналогичную структуру можно наблюдать и в др. его Посланиях (напр., Гал 1. 1 — 5. 12 и 5. 13 — 6. 10; Кол 1. 1 — 2. 23 и 3. 1 — 4. 6). Возможно, такая структура подачи материала имеет корни в предкрещальной катехизации (*Stuhlmacher*. 2001. P. 185).

«Одно тело во Христе» (Рим 12. 1–21). I. «Представьте тела ваши в жертву» (Рим 12. 1). Начало 12-й гл. Р. П. имеет смысловую связь с 1-й гл., где ап. Павел говорил о язычниках, к-рые «сквернили сами свои тела» (Рим 1. 24, 26–27), и с 6-й гл., в к-рой он противопоставляет христ. нравственность языческой (Рим 6. 12–13). Связующим звеном между 1, 6 и 12-й главами становится слово «тела». Если язычники через различные плотские грехи и извращения оскверняли свои тела, то христиане, напротив, должны через аскетический образ жизни представлять их в жертву Богу (Рим 12. 1–3).

Отношение к телу в библейской традиции заметно отличается от отношения к нему в античной (в последней тело — это темница, в к-рую заключена душа — *Plat*. Phaed. 82e–83a; 65d; 66c–d; *Plot*. Enn. 1. 7; см. в статьях *Антропология, Платонизм, Неоплатонизм*). Авторы библейских книг не воспринимают тело как какой-то чуждый элемент, навязанный душе, а религ. жизнь — как ограниченную исключительно рамками духовно-интеллектуального мира человека. В общении с Богом человек участвует всем своим естеством: не только умом и душой, но и плотью и костями (Пс 15. 9; 34. 10; 62. 2; 72. 26; 83. 3).

Павел не считает тело источником греховных деяний. В Рим 1 он говорит об извращенных религ. представлениях как о причине греха: осквернение тела является следствием того, что язычники «не заботились иметь Бога в разуме» (Рим 1. 28), вслед. чего Бог «предал их превратному уму», и именно это привело к блуду и др. грехам плоти (Рим 1. 28–29; ср.: 1 Кор 6. 15–20). Т. о., тело христианина, как и его душа, принадлежит не ему, а Богу. Представить тела в жертву Богу — значит воздерживаться от грехов плоти, вести целомудренную жизнь. Но такой образ жизни невозможен без обновления ума. А обновление ума в свою очередь основывается на познании воли Божией (Рим 12. 2).

Для ап. Павла воля Божия — это то, что христианин должен неукоснительно соблюдать, но он должен уметь ее распознавать. Говоря: «Не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил» (Рим 12. 3), Павел устанавливает прямое соответствие между степенью веры человека и его мнением о себе самом: чем крепче вера, тем скромнее он о себе думает. Самомнение, завышенная самооценка и гордыня удаляют от Бога.

II. «Мы, многие, составляем одно тело во Христе» (Рим 12. 5). В Рим 12. 4–5 ап. Павел обращается к одному из своих излюбленных образов — тела и членов (ср.: 1 Кор 12. 18, 24–30). В Р. П. образ тела и членов как метафора Церкви употреблен в том же значении, что и в 1 Кор, однако список служений совпадает с приведенным в тексте 1 Кор лишь частично (Рим 12. 6–8). Общими для обоих вариантов являются дары пророчества и учительства. Служение «управления» (κυβερνήσεις) из 1 Кор

можно отождествить с функцией начальника (προϊστάμενος — предстоятель) из Р. П.: в обоих случаях речь идет о формирующейся высшей иерархической власти, т. е. о том служении, к к-рому Павел в Пастырских Посланиях применяет попеременно термины «епископ» и «пресвитер». «Вспоможения» (ἀντιλήμψεις) и «служение» (διακονία) — близкие по смыслу термины: оба могут указывать на функции, исполняемые *диаконами*. В остальном 2 списка различаются: в 1-м акцент делается на харизматических служениях, во 2-м — на социальной и благотворительной деятельности.

Ни в одном из списков (Рим 12. 6–8; 1 Кор 12. 8–10, 28, 29; Еф 4. 11) Павел не ставит перед собой цель дать исчерпывающий список существовавших в Церкви его времени служений и дарований. Все эти служения находились в стадии формирования, не устоялась и связанная с ними терминология. Однако общий принцип иерархического устройства Церкви был заложен уже тогда, и именно он отражен в образе тела и членов, к-рые имеют разное достоинство, но все важны для церковного организма (1 Кор 12. 14–17, 21–25). Этот же образ позволяет Павлу вновь и вновь напоминать адресатам своих Посланий о том, что харизматические служения и благотворительная деятельность — неотъемлемые составляющие жизни церковной общины.

III. «Любовь непритворна» (Рим 12. 9). В Рим 12. 9–13 ап. Павел дает ответ на вопрос о том, что скрепляет церковный организм, позволяя его членам ощущать себя единым телом. Слово «любовь» занимает здесь ключевое место. Именно любовь стоит во главе добродетелей: из нее проистекают братолюбие, почтительность, усердие, постоянство в молитве, благотворительность и др. перечисляемые Павлом качества. Без любви ни одна из этих добродетелей не имеет ценности.

Первая фраза стиха Рим 12. 9 — ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος в букв. переводе: «любовь нелицемерна». Это утверждение следует понимать как указание на одно из основных свойств любви. В данном случае слав. перевод (любы нелицемерна) более точен, чем рус. синодальный, в к-ром добавлены слова «да будет», отсутствующие в оригинале, из-за чего вся фраза приобретает несколько иной смысл.

Наиболее полное представление о том, каково содержание предложенного ап. Павлом понятия «любовь», дает знаменитый «гимн любви» (1 Кор 13. 1–8), в к-ром перечислены основные ее свойства. Многое в этом тексте перекликается с Рим 12. 9–13. И там и здесь любовь стоит в центре обширного списка добродетелей; имеются словесные совпадения между 2 текстами (напр., «любовь нелицемерна» — «любовь... не радуется неправде, а сорадуется истине»; «отвращайтесь зла» — «не мыслит зла»; «в скорби будьте терпеливы» — «любовь долготерпит»; «утешайтесь надеждою» — «всего надеется»).

Из перечисленных ап. Павлом в Рим 12 добродетелей 4 относятся к сфере взаимоотношений между членами общины. Термин «братолюбие» указывает на конкретные проявления любви в общине, где все призваны воспринимать друг друга как братья и сестры. Слова «в почтительности друг друга предупреждайте» имеют смысл: каждый пусть считает другого более достойным чести, чем себя самого (ср.: 1 Кор 16. 1–4). Наконец, термин «страннопримство» указывает на то, что надлежит оказывать любовь путешествующим братьям, предоставлять им кров.

Др. 6 добродетелей относятся скорее к сфере взаимоотношений между человеком и Богом: «в усердии не ослабевайте; духом пламенейте; Господу служите; утешайтесь надеждою; в скорби будьте терпеливы, в молитве постоянны» (Рим 12. 11–12). Подобные призывы встречаются и в др. Посланиях ап. Павла (1 Фес 5. 16–19; Кол 4. 2).

IV. «Побеждай зло добром» (Рим 12. 21). Дальнейшие увещания ап. Павла (Рим 12. 14–21) имеют частичное текстуальное сходство с наставлениями Иисуса Христа в Мф 5. 44; Лк 6. 28 (нельзя исключать, что ап. Павел заимствовал их из устной традиции).

Тема добра и зла является сквозной в 12-й гл. Р. П. Во всех случаях злу противопоставляется добро. При этом в 1-м случае (Рим 12. 9) наставление носит обобщенный характер, во 2-м (Рим 12. 17) — более конкретный: ап. Павел призывает не воздавать злом за зло. Наконец, в 3-м случае (Рим 12. 21) он прямо говорит о том, что зло может быть побеждено только ответным добром (ср.: Мф 5. 38–39). Здесь сформулирован важнейший для христ. этики принцип, противоположный закону адекватного возмездия. Христос и ап. Павел говорят прежде всего о той особой системе взаимоотношений, которую должны выстраивать христиане внутри своей общины. Побеждать зло добром нужно всегда и везде, но именно церковная община является тем местом, где христианин призван практиковаться в исполнении этой добродетели, одной из самых трудных в христ. нравственном кодексе.

При этом апостол не оставляет полностью в стороне тему возмездия. Он считает, что Сам Бог отомстит за того, кто отказывается мстить за самого себя. Слова «если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (Рим 12. 20) могут показаться неожиданными и даже циничными. Но, во-первых, ап. Павел здесь не говорит от себя, а лишь дословно цитирует Притч 25. 22. Во-вторых, он не призывает делать добро врагам, имея в виду последующее возмездие от Бога. Он лишь напоминает о том, что право на воздаяние принадлежит Богу, а не человеку, ссылаясь на Втор 32. 35.

Призыв «радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» (Рим 12. 15) имеет обобщающий характер: он указывает на то, что христиане должны быть солидарны друг с другом, сочувствовать друг другу и в скорбных, и в радостных обстоятельствах.

Призыв к единомыслию, прозвучавший в Рим 12. 16, будет повторен также в Рим 15. 5–6 (ср.: 2 Кор 13. 11; Флп 2. 2). Единомыслие проистекает из любви. Оно становится естественным следствием того чувства принадлежности к единому телу Церкви, к-рым должны быть проникнуты все христиане.

Нередки в Посланиях ап. Павла и призывы к смирению. В Рим 12. 16 такой призыв звучит в 3 разных формах: «не высокомудрствуйте», «последуйте смиренным», «не мечтайте о себе». Смирение противопоставляется гордыне, высокому мнению о себе (ср.: Рим 12. 3).

Наконец, нельзя не отметить призыв: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим 12. 18). Павел вольно или невольно смягчает призыв Иисуса в заповедях блаженства к миру (Мф

5. 9), вводя дополнительное условие: «если возможно с вашей стороны». Это означает, что, с его т. зр., бывают ситуации, когда мир невозможен.

«Нет власти не от Бога» (Рим 13. 1–7). В 13-й гл. Р. П. ап. Павел обращается к важнейшей теме: как христианин должен относиться к гражданской власти? Каково ее происхождение? Для первых христиан, живших в самом сердце Римской империи, где была сосредоточена центральная политическая власть, эти вопросы имели первостепенное значение. Обращаясь к христианам Рима, апостол формулирует принципы, которые на века определят взаимоотношения между Церковью и властью (Рим 13. 1–7).

Ап. Павел не касается вопроса о религиозной принадлежности носителей власти. Для него всякая власть — от Бога и всякий начальник — Божий слуга. Апостол писал свои Послания в ту эпоху, когда носители власти в Римской империи были язычниками.

Что понимает Павел под «высшими властями» (ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις) (Рим 13. 1)? В Римской империи высшей властью была власть *императора,* к-рый воспринимался как источник власти для всех подчиненных ему начальников (ср.: 1 Петр 2. 13–14).

Слова из 1 Петр близки по смыслу к рассматриваемому отрывку Р. П. В обоих случаях упоминаются как верховная власть, так и правители (ἡγεμόνες) или начальники (ἄρχοντες) более низкого ранга. В обоих текстах земная власть мыслится как имеющая мандат поощрять добро и наказывать зло. И в том и в другом случае повиновение властям мыслится как исполнение воли Божией (в 1 Петр звучит призыв покоряться начальству «для Господа», Павел настаивает на том, что все власти «от Бога установлены»).

Ап. Павел не касается вопроса, что делать, если власть действует несправедливо, если она поощряет зло и противится добру. Не касается он и той ситуации, когда светская власть принуждает христианина отречься от Христа или поступить наперекор совести. Однако данное умолчание не означает, что такая ситуация была для апостола неизвестной или немыслимой. Напротив, подобные ситуации возникали в жизни раннехрист. общины неоднократно, и в ситуации выбора между лояльностью к власти императора и верностью Христу христиане избирали следование Христу вплоть до мученической смерти. Такая смерть ждала и самого ап. Павла.

«Люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим 13. 8–14). I. «Любовь есть исполнение закона» (Рим 13. 10). Изложив свое понимание того, как христианин должен относиться к гражданской власти, ап. Павел возвращается к теме любви, неоднократно возникавшей на страницах Р. П. (Рим 13. 8–10). Теперь он раскрывает соотношение между законом и любовью к ближнему. И дважды — в начале и в конце отрывка — повторяет мысль о том, что любовь есть исполнение (πλήρωμα — полнота) закона, ибо любящий другого исполнил весь закон. Говоря о том, что «любовь не делает ближнему зла» (Рим 13. 10), ап. Павел суммирует то, что более подробно им изложено в 1 Кор 13. 4–5. Любовь всегда на стороне добра, именно поэтому она является «исполнением закона».

II. «Ночь прошла, а день приблизился» (Рим 13. 12). Зло и грех несовместимы с любовью. Напомнив об этом, ап. Павел далее перечисляет греховные деяния, к-рые противоречат закону любви (Рим 13. 11–14). В этом тексте перечень грехов значительно короче, чем в Рим 1. 29–31. Однако и контекст иной: речь идет уже не о язычниках, а о христианах, и ап. Павел не ставит перед собой задачу дать полный каталог грехов. Он лишь указывает на несколько видов грехов в качестве наиболее ярких примеров.

Эти греховные деяния он называет «делами тьмы», противопоставляя им «оружия света» (Рим 13. 12; ср.: 1 Фес 5. 5–8; Еф 5. 8–14). Термин «оружия» (ὅπλα) и другие связанные с войной образы нередко встречаются в Посланиях ап. Павла (2 Кор 10. 3–4; Еф 6. 11–17). Т. о., ап. Павел воспринимает духовную жизнь как войну, в к-рой христианину противостоят силы тьмы — диавол и демоны. Именно они стоят за всем злом, к-рое действует в мире, и за всяким грехом, живущим в плоти человека. Преодолевая греховную тьму, изживая в себе зло, человек одерживает победу над диаволом и облекается в Господа Иисуса Христа.

Слова ап. Павла о том, что «наступил уже час пробудиться нам от сна», «ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали», «ночь прошла, а день приблизился» (Рим 13. 11–12), древними толкователями воспринимались как указания на скорое пришествие Христа и приближение Страшного Суда (ср.: *Ioan. Chrysost.* In Rom. 24. 1). Совр. комментаторы также указывают на эсхатологическое измерение в данном отрывке (*Barrett.* 1991. P. 232). Отмечают также близость используемого ап. Павлом образного ряда к традиц. терминологии предкрещальной катехизации (*Käsemann.* 1980. P. 363).

В то же время уже древние толкователи отмечали, что увещания ап. Павла нельзя воспринимать лишь как призыв к общине ожидать скорого пришествия Христа. Они имеют отношение к духовной жизни каждого христианина безотносительно к тому, наступит ли Второе пришествие при его жизни (ср.: *Orig.* In Rom. comm. 9. 32). Учение ап. Павла несводимо к «эсхатологической этике» (ср., напр.: *Швейцер.* 1996. С. 179). Указания апостола на наступление часа пробуждения и на приближение дня необязательно воспринимать лишь как отражение эсхатологических ожиданий, характерных для древней Церкви. Они имеют более широкий и более универсальный смысл.

Диетарные принципы. ***«Царствие Божие не пища и питие»*** (Рим 14. 1–23). В этой главе Павел обращается к новой теме — к вопросу о диетарных ограничениях.

I. «Кто ест, не уничижай того, кто не ест» (Рим 14. 3). Общим контекстом для этих рассуждений было наличие в рим. общине 2 групп верующих: тех, кого Павел называет «немощными», и тех, кого он называет «сильными» (Рим 14. 1; 15. 1). Обычаи, к-рых придерживаются немощные, описаны в Рим 14. 1–6, их отличие в том, что они соблюдают определенные диетические предписания и следуют определенному календарю. Читатели Послания прекрасно понимали, что речь идет об иудейских предписаниях, касающихся пищи, и об иудейских праздниках.

Мысль Павла в Р. П. развивается в контексте проблематики соблюдения ветхозаветных предписаний или отказа от них (см.: Деян 15. 1–29; Гал 2. 11–14; 5. 1, 2–6; 1 Кор 8. 8). Когда он говорит о пище, вкушение к-рой может смутить немощных братьев, имеется в виду прежде всего идоложертвенная пища. В более широком плане речь идет о всякой пище,

вкушение к-рой запрещено строгими иудейскими правилами (об отношении Павла к пищевым предписаниям ВЗ см.: *Иларион (Алфеев)*. 2018. С. 193–194).

II. «Не губи твоею пищею того, за кого Христос умер» (Рим 14. 15). Считая следование иудейским ритуальным предписаниям признаком немощи в вере, ап. Павел тем не менее призывал тех, кто им не следуют, не осуждать немощных братьев (Рим 14. 7–13). Призыв к неосуждению уже звучал в Рим 2. 1. Там этот призыв был направлен к христианам, обращенным из иудейства. В 14-й гл., напротив, призыв не осуждать брата адресован христианам из язычников. В то же время Павел предостерегает от того, чтобы вносить соблазн в общину, учитывая наличие в ней тех, кто соблюдают иудейские праздники и посты (Рим 14. 14–23).

Апостол утверждает, что «нет ничего в себе самом нечистого» (Рим 14. 14). Для него, как и для Иисуса (Мк 7. 14), нечистота — понятие, относящееся к собственной жизни человека, а не к тому, что его окружает (ср.: Рим 1. 21–31). Но даже тех, кто погрязли в непотребствах, Павел считает несправедливым осуждать, потому что судить их будет Сам Бог (Рим 1. 32). Тем более не следует осуждать людей за немощь в вере, проявляющуюся в том, что они не способны полностью отказаться от иудейских обычаев (ср.: 1 Кор 8. 9–13).

Логическим продолжением Рим 14. 1–23, где речь шла о том, как относиться к «немощным», является Рим 15. 1–6. Здесь ап. Павел развивает ту же тему, эксплицитно обращаясь к «сильным» и отождествляя себя с ними (Рим 15. 1–6). Трижды употребленный в этом тексте глагол «угождать» (ἀρέσκειν) в др. Посланиях Павла встречается достаточно редко (1 Кор 10. 33; Гал 1. 10; 1 Фес 2. 4 и 4. 1). Глагол имеет в устах Павла как положительный смысл (угождать Богу, ближнему, всем), так и отрицательный (угождать себе; угождать не Богу, а людям). Выступая против человекоугодничества и самоугодия, Павел призывает угождать Богу и ближнему.

В пример апостол приводит Христа. Цитируя 2-ю часть стиха Пс 68. 10, он открывает ею серию цитат, призванную подтвердить, что Христос — Тот Самый Мессия, пришествие Которого предсказывали пророки. Именно к пророческим писаниям и др. книгам ВЗ относятся слова: «А все, что писано было прежде, написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду» (Рим 15. 4).

Подводя итог развитию темы взаимоотношений между сильными и немощными братьями, ап. Павел тем самым завершает всю нравственно-практическую часть Р. П. Он призывает рим. христиан «быть в единомыслии между собою», дабы «единодушно», «едиными устами» прославлять Бога. Этот призыв особенно актуален для общины, в к-рой наряду с «сильными» есть «немощные» братья и призванные из язычества должны жить в мире и любви с призванными из иудаизма. Культурные, этнические и сословные различия должны исчезать в Церкви (ср.: Кол 3. 11).

Эпилогом вероучительной части Послания могут служить слова Рим 15. 7–13, поскольку ап. Павел в них возвращается к одной из ее центральных тем — призванию язычников в Церковь. Основная мысль этого отрывка заключается в утверждении, что Христос сделался «Служителем» (διάκονος) и для обрезанных и для необрезанных. Первое очевидным образом относится к земному служению Христа, к-рое проходило в границах Палестины и охватывало иудеев. Второе — к продолжению этого служения в проповеди Павла, поскольку благодаря ему благовестие Божие, «которое Бог прежде обещал через пророков Своих, в святых писаниях, о Сыне Своем» (Рим 1. 2), распространилось на языческие земли и охватило множество необрезанных.

Ранее в Р. П. ап. Павел последовательно проводил мысль об историческом превосходстве иудеев над язычниками, имея в виду, что они законные наследники тех обетований, к-рые в ВЗ были даны их отцам (Рим 3. 2; 9. 4–5; 11. 17–21). Продолжая ту же аргументацию, Павел теперь говорит о том, что Служителем для обрезанных Христос стал «ради истины Божией, чтобы исполнить обещанное отцам» (Рим 15. 8), тогда как Служителем для язычников Он стал — уже после Своей смерти и воскресения — «из милости, чтобы славили Бога» (Рим 15. 9).

Как из Посланий ап. Павла, так и из Деяний святых апостолов очевидно, что апостолы считали необходимым вновь и вновь обращаться к Писанию и искать в нем стихи, к-рые можно истолковать как пророчества о проповеди среди язычников. Это связано с тем, что необходимость такой проповеди оспаривали обратившиеся из иудеев — по крайней мере нек-рые из них. Для иудеев главным доказательством правильности той или иной идеи была возможность подтвердить ее ссылкой на Писание. По этой причине в ранней Церкви был создан целый каталог ветхозаветных упоминаний о «язычниках», о «народах» и об «иноплеменниках», переосмысленных в свете расширяющейся проповеди христианства в языческом мире.

В 15-й гл. Р. П. апостол приводит 4 цитаты из этого каталога (Пс 17. 50; Втор 32. 43; Пс 116. 1; Ис 11. 10). Во всех этих случаях Павел опирается на текст Септуагинты, внося лишь незначительные изменения или сокращения.

Заключительные разделы Р. П. содержат разного рода приветствия, замечания, увещания и благословения, адресованные как всей рим. общине в целом, так и отдельным ее членам.

Извинения, планы, просьба молитв (Рим 15. 14–30). В завершающем разделе Послания Павел считает необходимым вернуться к теме, начатой в Рим 1. 11–15, и более подробно объяснить, почему он не приходил в Рим (Рим 15. 14–22).

Из Р. П. явствует, что церковная община в Риме была и что она была достаточно многочисленной. Возможно, ее основателями стали «пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты» (Деян 2. 10), к-рые услышали проповедь ап. Петра в Иерусалиме, уверовали во Христа и крестились (*Моо.* 1996. P. 4). Не исключено, что какая-то связь между ними и Петром сохранилась и после их возвращения в Рим. Павел понимал, что в Риме он, возможно, проповедует среди местных христиан, где уже был до него Петр, а это противоречило его основному миссионерскому принципу.

Территорию, охваченную собственной проповедью, он обозначает формулой: «от Иерусалима и окрестностей до Иллирика». Сведения о путешествиях Павла по этому пространству содержатся в книге Деяния. Однако там не упомина-

ется о том, чтобы Павел когда-либо посещал Иллирик — рим. провинцию, основанную на месте древнего Иллирийского царства. Выражение «до Иллирика» следует понимать в смысле «до Иллирика не включительно». Павел проповедовал в Македонии, к-рая граничит с Иллириком, следов., его проповедь дошла до границ Иллирика (*Tajra*. 2010. P. 102).

В Рим 15. 23–29 Павел делится с адресатами своими планами. Путешествие в Испанию, насколько известно, так и не состоялось. Благотворительный сбор в пользу бедных братьев в Иерусалиме, к-рому Павел отдал много сил (ср.: 1 Кор 16. 1–4; 2 Кор 8. 1 — 9. 15), он передаст в иерусалимскую общину (Деян 24. 17). Но почти сразу же после встречи с апостолами в Иерусалиме Павел будет арестован, проведет 2 года в заточении и после мн. испытаний будет доставлен в Рим в кандалах, чтобы предстать перед судом кесаря (Деян 21. 27 — 28. 16).

Решимостью и предчувствиями проникнута 15-я гл. Р. П. Павел тверд в своем намерении дойти до Иерусалима, но опасается, что иудеи встретят его враждебно (ср.: Деян 20. 22–23, 37–38; 21. 13). Он также не уверен, что его благотворительный сбор для иерусалимских «святых» будет последними принят благосклонно: несмотря на долгие годы, прошедшие с момента обращения бывш. гонителя Церкви, недоверие к нему у нек-рых членов общины могло сохраниться. По указанным причинам Павел просит молитв у рим. христиан (Рим 15. 30–33).

Далее следуют приветствия, заключительное увещание и приписка секретаря.

Приветствия (Рим 16. 1–16). Серия приветствий начинается с указания на человека, предположительно через к-рого Павел передает свое Послание рим. христианам (Рим 16. 1–2),— Фиву из Кенхрей, диакониссу (διάκονος), к-рая несла особое служение в общине. Что именно входило в обязанности диаконисс в I в., неизвестно (самое раннее описание этого служения относится к нач. III в.— Const. Ap. 3. 12–13; см. в ст. *Диаконисса*). Павел называет Фиву словом προστάτις, к-рое в синодальном переводе передано как «помощница», но может означать также «покровительница». Возможно, она обладала достаточными материальными ресурсами, чтобы оказывать помощь ап. Павлу и членам местной общины.

Вслед за Фивой Павел упоминает *Акилу и Прискиллу,* известных из др. источников (Рим 16. 3–4; ср.: Деян 18. 1–3), в частности указывающих на их пребывание в Коринфе (1 Кор 16. 10). К моменту написания Павлом Р. П. они, судя по всему, были снова в Риме.

Выражение «домашняя церковь» нередко трактуют как указание на группу христиан, собиравшихся в частном доме (*Barrett*. 1991. P. 259). Однако более вероятным представляется, что под «домашней церковью» апостол имеет в виду семью вместе с домочадцами (ср.: *Ioan. Chrysost*. In Rom. 30. 3).

Далее следуют имена лиц, о большинстве из к-рых из др. ранних источников ничего не известно (Рим 16. 5–16), отдельные встречаются в др. Посланиях Павла. Среди упомянутых в этом тексте — много женщин (Мариам, Юния, Трифена и Трифоса, Персида, Юлия, сестра Нирея), что свидетельствует о заметной роли, какую они играли в Римской Церкви. Особый интерес у ученых вызывают Андроник и Юния, поскольку Павел называет их «прославившимися между Апостолами». Нек-рые отождествляют Юнию с Иоанной, упоминаемой в Евангелии от Луки среди женщин-мироносиц (Лк 24. 10) по причине созвучия имен (ср.: *Bauckham*. 2002. P. 165–202). Более вероятным, однако, представляется предположение об Андронике и Юнии как о супружеской паре, к-рая была вовлечена в апостольскую проповедь (*Hengel*. 1980. P. 108; *Meeks*. 1983. P. 57).

Заключительное увещание и благословение (Рим 16. 17–20), вставленное между 2 списками имен, производит впечатление, что апостол после изложения основной части Послания вспоминает о чем-то важном, что не успел сказать, и делает соответствующее добавление. В этих словах Павел обращается к теме лжепророков, к-рая проходит лейтмотивом через весь НЗ и берет начало в проповеди Иисуса (Мф 7. 15–16; ср.: Мф 18. 7 и Лк 17. 1; Мф 24. 4–5 и Лк 21. 8; обличения в адрес лжепророков, лжеучителей и антихристов содержатся в Посланиях др. апостолов — 2 Петр 2. 1–3; 1 Ин 2. 18–19; Иуд 3–4, 12–13). Описанные Павлом лица, к-рые сеяли раздоры и соблазны в рим. общине, имеют те же качества, что и упоминаемые в Соборных апостольских Посланиях: они извращают истинное учение, служат своему чреву и обольщают верующих. Вполне возможно, что речь идет о конкретной группе из рим. общины. Павел хорошо информирован о ее жизни. Об этом свидетельствуют и длинный список имен в 16-й гл., и слова о том, что покорность рим. христиан вере «всем известна».

Формула благословения — «Благодать Господа нашего Иисуса Христа с вами. Аминь» (Рим 16. 20) — одна из тех формул, которыми традиционно завершаются Послания ап. Павла.

Приписки (Рим 16. 21–24). Р. П. в большинстве рукописей завершается приветствиями и благословением (Рим 16. 21–24). В Рим 16. 21 Павел упоминает ап. *Тимофея,* своего ближайшего помощника (1 Тим 4. 12; 2 Тим 1. 6; Рим 16. 21; 2 Кор 1. 19 и др.). Выражение «сродники мои», употребленное Павлом по отношению к *Луцию, Иасону и Сосипатру,* следует понимать в расширительном смысле (в Рим 11. 14 Павел говорит: «сродники мои по плоти», имея в виду всех иудеев). Тот факт, что Павел называет ап. *Гаия* страннопримцем своим и всей Церкви, говорит о том, что Гаий был состоятельным человеком: вероятно, именно в его доме собиралась коринфская община на Евхаристию. *Ераст,* «городской казнохранитель», упоминается также в 2 Тим 4. 20. «Брат» *Кварт* мог быть, как думают нек-рые ученые (*Jewett*. 2007. P. 983–984), братом Ераста-казнохранителя. Однако это необязательно, т. к. ап. Павел часто добавляет слово «брат» к именам упоминаемых им членов общин. Здесь же назван *Тертий* — секретарь Павла, писавший под его диктовку. Павел, вероятно, пользовался этим способом при составлении своих Посланий. Однако готовый текст, написанный рукой секретаря, визировался самим апостолом. Об этом свидетельствуют такие формулы в концовках нек-рых Посланий (1 Кор 16. 21; Гал 6. 11; Кол 4. 18; 2 Фес 3. 17).

В общей сложности список приветствуемых лиц в Р. П. включает 25 имен и является самым обширным из всех подобного рода списков, завершающих Павловы Послания.

Лит.: *Dodd C. H.* The Epistle of Paul to the Romans. L., 1932; *Kirk K. E.* The Epistle to the Romans. Oxf., 1937; *Brunner E.* Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge. Phil., 1946; *Cullmann O.* Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse. Zollikon; Zürich, 1949²; *Fuchs E.* Die Freiheit des Glaubens: Römer 8–9 ausgelegt. Münch., 1949; *Eichholz G.* Jakobus und Paulus. Münch., 1953; *Ellis E. E.* Paul's Use of the OT. Edinb., 1957; *Taylor V.* The Epistle to the Romans. L., 1962²; *Reumann J.* Creation and New Creation. Minneapolis, 1973; *Davies W. D.* The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine. Berkeley etc., 1974; *Schmithals W.* Der Römerbrief als historisches Problem. Gütersloh, 1975; *idem.* Der Römerbrief: Ein Kommentar. Gütersloh., 1988; *Cranfield C. E. B.* A Critical and Exegetical Comment. on the Epistle to the Romans. Edinb., 1975–1979. 2 vol.; *idem.* On Romans and Other NT Essays. Edinb., 1998; *Robinson J. A. T.* Redating the NT. Phil., 1976; *Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Phil., 1977; *idem.* Paul, the Law, and the Jewish People. L., 1985; *Aland K.* Der Schluss und die ursprüngliche Gestalt des Römerbriefes // *Idem.* Neutestamentliche Entwürfe. Münch., 1979. S. 284–301; *idem.* Die Entstehung des Corpus Paulinum // Ibid. S. 302–350; *Hengel M.* Acts and the History of Earliest Christianity. Phil., 1980; *idem.* Der Jakobsbrief als antipaulinische Polemik // Tradition and Interpretation in the NT: Essays in Honor of E. E. Ellis. Grand Rapids; Tüb., 1987. P. 248–278; *Käsemann E.* Comment. on Romans. Grand Rapids, 1980; *Hall D. R.* Romans 3:1–8 Reconsidered // NTS. 1983. Vol. 29. N 2. P. 183–197; *Meeks W. A.* The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. New Haven; L., 1983; *Piper J.* The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1–23. Grand Rapids, 1983; *Koch D.-A.* Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. Tüb., 1986; *Gaston L.* Paul and the Torah. Vancouver, 1987; *Dunn J. D. G.* Romans. Dallas, 1988. 2 vol.; *idem.* The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids; Camb., 1998; *idem.* Paul and Justification by Faith // The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry / Ed. R. N. Longenecker. Eugene, 2002². P. 85–101; *он же. (Данн Дж. Д. Г.).* Послание к Римлянам // Словарь НЗ. М., 2010. Т. 2: Мир НЗ / Ред.: Р. Мартин, Д. Рейд, К. Эванс. С. 679–691; *Morris L.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids, 1988; *idem.* Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom. Downers Grove, 1996; *Trobisch D.* Die Entstehung der Paulusbriefsammlung: Studien zu Anfängen christlicher Publizistik. Gött., 1989; *Barrett C. K.* A Comment. on the Epistle to the Romans. Peabody, 1991²; *idem.* Paul: An Introd. to His Thought. Louisville, 1994; *idem.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids, 2011; *Winger M.* By What Law?: The Meaning of Νόμος in the Letters of Paul. Atlanta, 1991; *Seifrid M. A.* Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme. Leiden; N. Y.; Köln, 1992; *Fitzmyer J. A.* Romans: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y., 1993; *Fee G. D.* God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul. Grand Rapids, 1994; *idem.* Pauline Christology. Peabody (Mass.), 2007; *Schlatter A.* Romans: The Righteousness of God. Peabody, 1995; *Швейцер А.* Мистика ап. Павла // *Он же.* Жизнь и мысли / Сост., пер. с нем., послесл., примеч. и указ.: А. Л. Чернявский. М., 1996. С. 178–480; *Moo D. J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids; Camb., 1996; *Brown R. E.* An Introd. to the NT. N. Y. etc., 1997; *Evans C. A.* Paul and the Prophets: Prophetic Criticism in the Epistle to the Romans (with Special Reference to Romans 9–11) // Romans and the People of God: Essays in Honor of G. D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday / Ed. S. K. Soderlund, N. T. Wright. Grand Rapids; Camb., 1999. P. 115–128; *Martin R. P.* Reconciliation: Romans 5:1–11 // Ibid. P. 36–48; *Ashton J.* The Religion of Paul the Apostle. New Haven; L., 2000; *Browley R. L.* Multivocality in Romans 4 // Reading Israel in Romans: Legitimacy and Plausibility of Divergent Interpretatins / Ed. C. Grenholm, D. Patte. Harrisburg (Penn.), 2000. P. 74–95; *Sievers J.* God's Gifts and Call Are Irrevocable // Ibid. P. 127–172; *Metzger B.* A Textual Comment. on the Greek NT. Stuttg., 2001; *Bauckham R.* Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels. Grand Rapids, 2002; *Stuhlmacher P.* Paul's Letter to the Romans: A Comment. Eugene, 2001; *Longenecker B. W.* Contours of the Covenant Theology in the Post-Conversion Paul // The Road from Damascus. Eugene, 2002². P. 125–146; *Talbert Ch. H.* Romans. Macon, 2002; *Das A. A.* Paul and the Jews. Peabody, 2003; *Esler Ph. E.* Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter. Minneapolis, 2003; *Watson F.* Paul and the Hermeneutics of Faith. L; N. Y., 2004; *Кинер К.* Библейский культурно-ист. коммент. СПб., 2005. Ч. 2: НЗ; The Navarre Bible: The Letters of St. Paul in the Revised Standard Version and New Vulgate. Dublin; N. Y., 2005; *Donaldson T. L.* Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World. Minneapolis, 2006; *Van Landingham C.* Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul. Peabody, 2006; *Jewett R.* Romans. Minneapolis, 2007; *Köster H.* Paul and His World: Interpreting the NT in Its Context. Minneapolis, 2007; *Meyer J. C.* The End of the Law: Mosaic Covenant in Pauline Theology. Nashville, 2009; *Барт К.* Краткое толкование Послания к Римлянам // *Он же.* Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам. М., 2010; *Tajra H. W.* The Martyrdom of St. Paul: Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends. Eugene, 2010; *Ware J. P.* Synopsis of the Pauline Letters in Greek and English. Grand Rapids, 2010; *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла. Черкассы, 2011; *Loader W.* The NT on Sexuality. Grand Rapids, 2012; *Pate M. C.* Romans. Grand Rapids, 2013; ВЗ на страницах Нового / Ред.: Г. К. Бил, Д. А. Карсон. Черкассы, 2015. Т. 4: Послания ап. Павла; *Shillington V. G.* James and Paul: The Politics of Identity at the Turn of the Ages. Minneapolis, 2015; *Longenecker R. N.* The Epistle to the Romans: A Comment. on the Greek Text. Grand Rapids, 2016; *Thiessen M.* Paul and the Gentile Problem. Oxf., 2016; *Иларион (Алфеев), митр.* Ап. Павел: Биография. М., 2017; *он же.* Благодать и закон: Толкование на Послание ап. Павла к Римлянам. М., 2018; *Holladay C. R.* Introduction to the NT: Reference Ed. Waco (Tex.), 2017.

Митр. Иларион (Алфеев)

В экзегезе древней Церкви I–VI вв. ***Ранние свидетельства.*** Р. П.— одно из наиболее известных и цитируемых Посланий ап. Павла в патристической лит-ре. Согласно выборочной росписи библейских цитат, в трудах отдельных раннехрист. авторов II–V вв. обнаруживается ок. 11 тыс. примеров обращения к тексту Р. П.— это существенно больше, чем в др. Посланиях (Biblia patristica. 1975. Vol. 1. P. 428–444; 1977. Vol. 2. P. 363–375; 1980. Vol. 3. P. 352–361; 1987. Vol. 4. P. 285–293; 1991. Vol. 5. P. 335–346; 1995. Vol. 6. P. 281–130; 2000. Vol. 7. P. 184–190).

До появления жанра комментариев в кон. III — нач. IV в. почти все упоминания текста Р. П. (особенно в сочинениях мужей апостольских и апологетов) носят характер преимущественно аллюзий на текст ап. Павла. Нельзя с уверенностью установить, являются ли эти параллели производными непосредственно от Р. П., или же речь идет о влиянии общей традиции, известной как авторам раннехристианских сочинений, так и ап. Павлу. Практически все отсылки к Р. П. этого периода не носят экзегетического характера. Так, напр., в 1-м Послании к Коринфянам сщмч. Климента, еп. Римского, порядок перечисления людских пороков обнаруживает ряд совпадений с Рим 1. 29–31 (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 35. 5–6). Слова об оправдании верой, а не делами (Ibid. 32. 4–33) имеют параллели с темами Рим 3. 20; 4. 2. Отрывки анонимного «Послания к Диогнету» могут содержать влияние Р. П.: представление о христианах как о живущих в земном отечестве «не по плоти» (Diogn. 5. 8) близки к идеям из Рим 8. 12–23. Учение об искуплении согрешившего человечества во Христе (Diogn. 9. 1–5) отражает концепцию избавления от греха из Рим 3. 21–26. Представленная в сочинении свт. Мелитона, еп. Сардского, «О Пасхе» картина грехопадения человечества, вероятно, написана под влиянием Рим 1. 24, 26 и Рим 5. 12–19 (*Melito.* Pasch. 50–56). Слова о противопоставлении духовных и плотских людей в Послании сщмч. Игнатия Богоносца, еп. Антиохийского, можно рассматривать как отголосок Рим 8. 5–8 (ср. также: 1 Кор 2. 14–15; 3. 9 — *Ign.* Ep. ad Eph. 8. 2). Рассуждения в Послании ап. Варнавы об оправдании Авраама верой, к-рая ему вменилась в праведность, по всей видимости, связаны с Рим 4. 3, 11 (ср. также: Гал 3. 6–9 — Acta Barnab. 13. 7). Возможно, слова из сочинения свт. Феофила Антиохийского «К Автолику» о спасительном значении послушания могли быть написаны под влиянием Рим 5. 19 (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 27). Кроме того, у него впервые приводится

прямая (хоть и не буквальная) цитата из Рим 13. 7–8 в качестве авторитетного источника христ. учения, как «Слово Божие» — т. е. части Свящ. Писания (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. III 14; ср.: SC. 20. P. 232).

Точные цитаты из Р. П. появляются на рубеже II и III вв.: Рим 2. 28–29; 7. 4–12 приводятся Тертуллианом в полемических целях, для обличения заблуждения Маркиона, отрицающего спасительную ценность закона ВЗ (*Tertull.* Adv. Marcion. V 13–14). Сщмч. Ириней Лионский — первый из древних авторов, в сочинении к-рого «Против ересей» насчитывается 39 прямых точных цитат, к-рые вводятся словами «ап. Павел говорит/свидетельствует [в Послании к Римлянам]» (см., напр.: *Iren.* Adv. haer. III 16. 3, 9). В полемике с Маркионом и др. гностиками сщмч. Ириней обращается к авторитету Р. П. как к неотъемлемой части канона Свящ. Писания и надежного свидетельства апостольского предания для опровержения гностического учения. Он обращается к авторитету Р. П. для обоснованной аргументации основных пунктов своего богословия. Так, напр., Рим 5. 14; 13. 9 лежат в основе его учения о восстановлении (рекапитуляции) падшего Адама (*Iren.* Adv. haer. III 16. 6; 22. 3).

Обзор комментариев грекоязычных авторов. Начиная с III в. появляются комментарии на Р. П., многие из к-рых не сохранились, а бо́льшая часть известна во фрагментах визант. катен (CPG, N 160–161, 164–168). Появление комментариев в это время связано с периодом более четкого формирования вероучительной доктрины Церкви после эпохи ее становления в полемике с еретиками и гностиками первых веков христианства. Подобная догматическая зрелость позволила более эффективно использовать Р. П. в качестве авторитетного основания в связи с возросшим числом обращенных из язычников в контексте иудео-христ. отношений, а также с вопросами соотношения веры и дел закона для спасения, действия благодати и свободной воли человека, значения аскетических усилий и праведного образа жизни в контексте формирования монашеской традиции.

Автором первого и наиболее древнего комментария на Р. П. является Ориген, о существовании его труда упоминает блж. Иероним Стридонский (*Hieron.* Ep. 34. 1; ср.: *Idem.* De vir. illustr. 54). Ок. 243–248 гг. Ориген написал комментарий в 15 книгах, наиболее объемный и единственный из его экзегетических трудов, который представляет собой цельную и законченную форму. Он сохранился в сокращенном лат. переводе Руфина Аквилейского в 10 книгах (ок. 406/07; CPG, N 1457; *Orig.* In Rom. comm.; критич. изд.: Der Romerbriefkommentar des Origenes: Kritische Ausgabe der übersetzung Rufins / Hrsg. C. P. H. Bammel, H. J. Frede, H. Stanjek. Freirburg i. Br., 1990–1998. 3 Bde), к-рый сократил исходный текст примерно в 2 раза, если судить по количеству строк (*Scheck.* 2001. Vol. 1. P. 13). Сохранилось 5 фрагментов на греч. языке; наиболее значительный, содержащий толкование на Рим 3. 5 — 5. 7, был обнаружен в 1941 г. на папирусе, найденном в Туре (Le Commentaire d'Origène sur Rom. III 5 — V 7 / Ed. J. Scherer. Le Caire, 1957). Руфин несомненно вносил правки в текст Оригена, который, по его свидетельству, был поврежден (*Orig.* In Rom. comm. Praef.), изменяя, очевидно, те отрывки, к-рые могли содержать сомнительные с доктринальной т. зр. суждения. Однако в целом, судя по отрывкам на греч. языке, оригинальная авторская идея при переводе была сохранена, хоть и представлена в сжатой форме. Руфин добавил ссылки на лат. тексты Свящ. Писания в заголовках (в версии древнелат. перевода Vetus Latina) и, кроме того, снабдил собственным переводом с LXX библейские ссылки внутри основного текста комментария. Ориген редко прибегал к аллегорическому методу толкования, сосредоточивая внимание на вопросах нравственно-практического содержания и раскрытии богословской проблематики Р. П., при этом нередко прерывал ход своих рассуждений, делая экскурсы в историю ВЗ. Цель Оригена заключалась в том, чтобы прояснить сложные выражения ап. Павла, которые еретики приспособили для оправдания своих заблуждений. Полемический характер комментария направлен преимущественно против заблуждений гностиков, верящих в слепое предопределение людей к добру или злу, в частности против школ Валентина и Василида (Ibid. IV 12. 1; VIII 8. 7; 11. 2). Др. оппонентом для автора является Маркион, к-рый в своей ревизии текста НЗ удалил существенные части Рим 15–16, содержащие ветхозаветные реминисценции (*Orig.* In Rom. comm. I 18. 3; X 43. 2). Так, напр., в контексте этой полемики, обращаясь к истолкованию Рим 3. 21, Ориген отметил, что, по мнению ап. Павла, вера, взятая сама по себе, в отрыве от ветхозаветной традиции, т. е. опыта «закона и пророков», не раскрывает действие праведности Божией (*Orig.* In Rom. comm. III 7. 12). Благодаря Руфину этот труд оказал существенное влияние на Пелагия и на блж. Августина, а также на всю позднейшую лат. экзегетическую традицию (*Bammel C. P.* Justification in Augustine and Origen // JEcclH. 1996. Vol. 47. N 2. P. 231).

Комментарий Оригена на Послание ап. Павла к Римлянам. 801–900 гг. (Paris. lat. 12124. Fol. NP)
Фото: gallica.bnf.fr

Комментарий оказался вовлечен в ряд дискуссий схоластического и реформаторского периодов, когда влиятельные представители протестантизма цитировали те отрывки, в к-рых Ориген критически рассматривал формулу «оправдание одною верою» (iustificatio sola fide — ср.: Рим 3. 28), с тем чтобы представить его предшественником учения Пелагия; а их противники использовали др. разделы, к-рые, по их мнению, обличали нововведения протестант. вероучения по сравнению с учением древней Церкви, представленным у Оригена. С одной стороны, Ориген подчеркивал неразрывную связь веры и дел (*Orig.* In Rom. comm. II 12. 4; 13. 23), замечая при этом, что вера — дар Божий, подаваемый благодатью Св. Духа, необходимой для спасения (Ibid. IV 5. 3); она лишь задает направление для оправдания, но оно достигается посредством дел (Ibid. III 10. 5).

С др. стороны, Ориген привел примеры из Свящ. Писания об оправдании «только верою», без дел закона, наиболее убедительными являются рассказ о спасении доброго разбойника (Лк 23. 43) и эпизод об отпущении грехов женщине, помазавшей миром ноги Спасителя (Лк 7. 37–49). При этом оба сюжета рассматриваются в полемическом ключе: Ориген полагал, что их значение направлено против хвастовства иудеев своими делами праведности и не может служить оправданием для тех, кто надеются избегнуть осуждения по причине своего небрежения в деянии добра: оправдание относится только к прежним грехам и не дает гарантий на отпущение в будущем (ср.: Рим 3. 25 — *Orig.* In Rom. comm. III 9. 3–4). Слова ап. Павла о тех, кто хвалятся «делами закона» (Рим 3. 27), подразумевают не праведников, которые живут по заповедям, но тех, кто хвалятся установлениями закона по плоти, т. е. обрезанием и другими обрядовыми положениями,— именно они лишены спасительной ценности в христианском откровении (*Orig.* In Rom. comm. VIII 7. 6). Можно сказать, что предложенная им двойственная интерпретация в той или иной степени оказала влияние на всю последующую традицию комментирования этих стихов в раннехрист. экзегезе (подробнее см. в статьях *Вера*, *Воля*, *Пелагианство*).

Свт. Иоанн Златоуст — автор самого древнего и полного систематического комментария на Р. П. на греч. языке, сохранившегося в оригинальном виде (CPG, N 4427; *Ioan. Chrysost.* In Rom.; рус. перевод: Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 483–856). Текст состоит из 32 гомилий, к-рые были произнесены ок. 392 г. и представляют собой построчное риторическое разъяснение Р. П., носящее характер авторского прочтения, когда нередко пересказ слов апостола строится от 2-го лица (см., напр.: *Ioan. Chrysost.* In Rom. 12. 1–3). Свое толкование свт. Иоанн представил как личную беседу с ап. Павлом (Ibid. Praef. 1), содержащую обращение к его образу как к наглядному назидательному примеру христианина, достигшего состояния описываемых в его Послании добродетелей (Ibid. 16. 2sq.). В содержании отсутствует интерес к абстрактной богословской проблематике, основное внимание уделено антропологическому аспекту учения ап. Павла; превалирует пастырский подход к содержанию, основанный на раскрытии прямого смысла комментируемого текста, помогающего решить вопросы повседневной церковной жизни слушателей. Начало каждой гомилии помимо парафраза библейского текста содержит разбор ключевых терминов, формирующих учение апостола: свободный выбор (προαίρεσις — Ibid. 11. 24), вера (πίστις — Ibid. 3. 27–31), любовь (ἀγάπη — Ibid. 1. 3; ἔρως — Ibid. 9. 4). В центре внимания автора — вдохновленное словами Рим 5. 21 учение о радикальном изменении человека (μεγάλην τὴν μεταβολήν — Ibid. 10. 4) уже в земной жизни через обретение добродетелей с помощью благодати Божией. Каждая проповедь заканчивается пространным разделом нравственных увещеваний для практического применения в жизни.

Современник свт. Иоанна, Феодор, еп. Мопсуестийский, был автором комментария, сохранившегося во фрагментах на греч. языке, к-рые были восстановлены из катен (*Theod. Mops.* In Rom.; CPG, N 3846; критич. изд.: *Staab.* 1933. S. 113–172; другая версия, включающая лат. перевод: PG. 66. Col. 787–876; эмендации греч. текста: *Wickert.* 1962). Комментарий представляет парафраз библейского текста и краткие пояснения к отдельным стихам Р. П. полемического характера (см., напр., обличение идей Аполлинария-младшего, еп. Лаодикийского) (*Theod. Mops.* In Rom. 1. 8; 10. 18). Отправной точкой в понимании текста ап. Павла для еп. Феодора служит разбор значения использованных в Послании терминов: напр., он рассматривает 6 значений слова «закон» (νόμος — Ibid. 2. 25; 3. 27; 5. 13; 7. 22; 9. 31); подобный подход парадоксальным образом сближает его с методом, представленным в труде Оригена. Сложные стихи еп. Феодор стремится интерпретировать в контексте параграфа, главы или др. Посланий ап. Павла, а для прояснения смысла ветхозаветных цитат обращается к исходному тексту ВЗ (напр.: Ibid. 8. 26; 14. 10–11). Комментарий считается одним из предшественников совр. библейской критики: еп. Феодор внес много исправлений в пунктуацию библейского текста, придавая ему новый смысл (Ibid. 6. 21; 8. 15; 10. 16–17; 11. 7), а также, что нехарактерно для др. древних экзегетов, критиковал ап. Павла за неровный и неясный стиль языка Р. П. (Ibid. 9. 22–24).

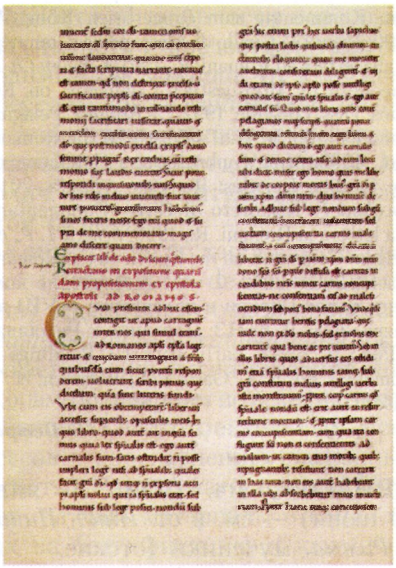
От комментария свт. Кирилла Александрийского сохранилось собрание фрагментов, охватывающих отдельные стихи: Рим 1, 3–11, 14, 15 (CPG, N 5209.1; PG. 74. Col. 773–952). Текст носит исключительно богословский характер, при этом лишен пастырской назидательности, внимания к историческим деталям, к текстуальной критике и риторике, автор не использует аллегорию, отдавая приоритет типологии, и представляет т. о. пример толкования, лишенного крайностей богословских школ древней Церкви. Центральная тема — раскрытие с т. зр. истории откровения обоих заветов о спасительном замысле Бога и осмысление соотношения закона ВЗ и основ христ. веры.

Ок. 433–437 гг. появился краткий, но систематический полный комментарий еп. Феодорита Кирского (*Theodoret.* In Rom.; рус. пер.: Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 9–167). Автор сосредоточил внимание на исторических и филологических деталях текста, на первоначальном замысле ап. Павла, не углубляясь в отвлеченные богословские рассуждения. Основная его задача — раскрыть значение спасительного вочеловечения Бога Слова как для иудеев, так и для язычников. В своем подходе к тексту Послания еп. Феодорит зависит от мнений свт. Иоанна Златоуста и еп. Феодора Мопсуестийского (*Theodoret.* In Rom. 5. 13; 9. 20), но при этом избегает крайностей избыточного риторического назидания и критического подхода к тексту Р. П.

В небольших фрагментах катен дошли до нас комментарии представителей антиохийской школы экзегезы: Евсевия Эмесского (CPG, N 3533 — *Staab.* 1933. S. 46), Акакия Кесарийского (CPG, N 3511 — *Staab.* 1933. S. 53–56), Диодора Тарсийского (CPG, N 3819 — *Staab.* 1933. S. 83–112), Аполлинария-младшего, еп. Лаодикийского (CPG, N 3694 — *Staab.* 1933. S. 57–92), Севериана Габальского (CPG, N 4219 — *Staab.* 1933. S. 213–225), св. Геннадия I, патриарха К-польского (CPG, N 5973 — *Staab.* 1933. S. 352–418), а также Дидима Слепца (CPG, N 2558) и Икумения (CPG, N 7471 — *Staab.* 1933. S. 423–432). См. также выборочную роспись проповедей на отдельные стихи Р. П. свт. Иоанна Златоуста, блж. Авгус-

тина, свт. Петра Хрисолога, свт. Хроматия, еп. Аквилейского, Севира, патриарха Антиохийского, еп. Севериана Габальского, свт. Кесария, еп. Арелатского (*Sieben H. J.* Kirchenväterhomilien z. N. T.: Ein repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Steenburg, 1991. S. 136–142).

Комментарии на латинском Западе. Первый полный систематический комментарий на лат. языке был написан в Риме в 366–384 гг. неизвестным экзегетом, труд к-рого в средневек. период ошибочно приписывался свт. Амвросию Медиоланскому; начиная с XVI в. его автор получил условное имя *Амброзиастер (Псевдо-Амвросий)* (CPL, N 184; *Ambrosiaster.* In Rom. // CSEL. 81/1. P. 1–497). Каждый раздел этого подстрочного комментария предваряется тематическим предисловием (argumentum), содержащим введение в рассматриваемые темы и описание исторических обстоятельств истории Римской Церкви. Комментарий носит преимущественно характер буквально-исторической экзегезы, близкой к тексту Р. П., к-рый следует версии Vetus Latina, представляя собой важное свидетельство становления лат. текста Библии до ревизии Вульгаты (факт разночтений между ними на примере Рим 12. 11–12 нашел отражение в критическом замечании блж. Иеронима — *Hieron.* Ep. 26 [27]). Комментарий не содержит примеров аллегорической интерпретации, полемический аспект минимизирован; на 1-м плане нравственно-пастырское толкование, в к-ром через пространные пояснительные парафразы текста ап. Павла читателям предлагается наглядное пояснение вопросов христ. этики и вероучения. В богословском содержании автор демонстрирует следование догматическому учению I–II Вселенских Соборов: он стремится раскрыть «таинство (mysterium) Св. Троицы» (*Ambrosiaster.* In Rom. 1. 4), защищает Божественное достоинство Св. Духа (Ibid. 16. 25–27); делает попытку выразить термин ὁμοούσιος, когда говорит о Втором Лице Св. Троицы (qui eiusdem uti que substantiae — Ibid. 11. 36), раскрывая учение о Христе как об истинном Боге и человеке (Ibid. 1. 3). Несмотря на отсутствие прямого полемического противостояния с еретиками, он защищает церковное вероучение перед лицом язычества (Ibid. 1. 23), иудаизма (Ibid. 9. 11–13)



Комментарий блж. Августина, еп. Гиппонского, на Послание ап. Павла к Римлянам. Лист из сборника творений блж. Августина. XII–XIII вв. (Paris. lat. 2033. Fol. 86v)

и еретических групп, прежде всего схизматиков (донатистов, новациан — Ibid. 2. 16). Так, напр., он замечает, что утверждение об оправдании верой без дел закона (Рим 3. 27–28) обещает дарование спасения язычникам, обличая иудеев, к-рые хвалятся своей верностью следованию закону и обрядовым традициям. В этом случае вера «оказывается враждебной такому закону» (*Ambrosiaster.* In Rom. 3. 31).

Блж. Августин, еп. Гиппонский, является автором оригинальных незавершенных комментариев на Р. П., оказавших существенное влияние на лат. богословскую традицию. В этих сочинениях он обращается к проблематике соотношения действий Божественной благодати и свободы человеческой воли, вопросам Божественного избрания и предопределения, к-рые стали впосл. ключевыми темами его более поздних произведений и привели к конфликту с Пелагием. В 394 г. он предпринял 1-ю попытку создать пространный комментарий на Р. П., однако в соч. «Изложение некоторых положений из Послания к Римлянам» (CPL, N 280; Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos // CSEL. 84. P. 1–52) не продвинулся дальше введения, содержащего план изложения и краткие рассуждения на главные темы. Этот текст является расшифровкой беседы блж. Августина со своим сослужителем, не понимавшим слов ап. Павла, и был написан до столкновения блж. Августина с Пелагием, когда их взгляды еще не столь сильно отличались. В этом труде блж. Августин утверждает, что избрание Божие осуществляется на основании веры, основанной на действии свободной воли человека (CSEL. 84. P. 34, 44). Неск. лет спустя он вернулся к тексту Р. П. с желанием представить более систематический труд, но также не продвинулся дальше интерпретации Рим 1. 1–7, занимающей 23 главы в соч. «Предварительное изложение Послания к Римлянам» (CPL, N 281; Epistolae ad Romanos inchoata expositio // CSEL. 84. P. 145–181), в к-ром подробно рассмотрена тема греха и действия Божественной благодати. Оба сочинения представляют результат его противостояния с манихеями. В 397 г. по просьбе свт. Симплициана, еп. Миланского, блж. Августин обратился к толкованию Рим 7–9 — «О различных вопросах к Симплициану» (CPL, N 290; *Aug.* De divers. quaest. Simpl.). В этом тексте он впервые использовал важные для его богословия термины, связанные с понятием «первородного греха» (originale peccattum — *Aug.* De divers. quaest. Simpl. I 10–11). Его понимание текста ап. Павла претерпевает развитие: он утверждает, что даже действие человеческой воли, побуждающее к вере, оказывается предопределено Богом и является результатом действия Божественной благодати, осуществляемого без заслуг со стороны человека (Ibid. I 5, 22; II 7).

К 396–405 гг. относится появление комментария неизвестного экзегета; текст сохранился в рукописи из Будапешта (Magyar Nemzeti Múzeum. Cod. Lat. Medii Aevi. 1), приписывался блж. Иерониму (CPL, N 759a; *Frede H. J.* Ein neuer Paulustext und Kommentar. Freibirg i. Br., 1974. Bd. 2. S. 15–93). По одной из версий, автором текста мог быть Констанций из Аквилеи (Constantius tractator — Ibid. Bd. 1. S. 247–259). Комментарий представляет собой краткий и близкий к словам Р. П. текст, автор которого был знаком с трудами как Оригена, так и Амброзиастера, но тем не менее использовал метод антиохийской школы (Ibid. S. 205–215, 247–249).

Очевидно, этот текст в своем комментарии переработал Пелагий, расставив свои вероучительные акценты (CPL, N 728; *Pelag.* In Rom.;

критич. изд.: *Pelagius's* Expositions of 13th Epistels of st. Paul / Ed. A. Souter. Camb. (Mass.), 1926. Vol. 2. P. 6–126). Он был написан ок. 405/06 г. и сохранил, как и предыдущий комментарий, зависимость от сочинений прежних авторов, демонстрируя знакомство с традициями лат. апологетики, обращенной к язычникам (прежде всего с сочинениями Тертуллиана). Текст также содержит следы антиманихейской полемики (*Pelag.* In Rom. 5. 10; 6. 19). Его содержание по большей части представляет синопсис предшествующих мнений в новом переложении, затрагивает 4 тематических раздела: историю откровения в ВЗ и статус язычников в истории спасения; переход от рабства греху к праведной жизни через крещение; тайну иудеев в спасительном замысле; назидательные наставления в практической жизни со Христом. Использованная в комментарии версия библейского текста представляет текстологический интерес как переходный этап между Вульгатой (к редакции к-рой он ближе и предшественником к-рой является) и Vetus Latina. Текст комментария был подвергнут ревизиям, первая относится к 414–435 гг., проходила в 2 этапа и была осуществлена последователями Пелагия, к-рые сделали мысль своего учителя более явной. В сер. VI в. этот комментарий был подвергнут существенной переработке Кассиодором и его учениками. Представители школы Кассиодора не предполагали, что перед ними труд Пелагия, поскольку считали его сочинением папы Римского Геласия I, к-рый был испорчен ошибочными еретическими мнениями (*Cassiod.* De instit. div. lit. I 8. 1). После того как они расширили исходный текст и удалили все спорные высказывания, итоговый документ стал носить скорее антипелагианский характер (CPL, N 902; *Cassiodorus.* Expositio S. Pauli epistulae ad Romanos // PL. 68. Col. 417–686). Этот комментарий издавался до XVI в. под именем Примасия, еп. г. Гадрумет.

Лит.: *Staab K.* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933. S. 113–172; *Wickert U.* Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia. B., 1962; *Landes P. F.* Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans, Unfinished Comment. on the Epistle to the Romans. Chico (Calif.), 1982; *Gorday P.* Principles of Patristic Exegesis: Romans 9–11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine. N. Y., 1983; *Heither T.* Translatio Religionis: Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief. Köln; W., 1990; *Ugenti V.* Cirillo di Alessandria: Commento alla lettera ad Romani. R., 1991; *Gregory Ch. D.* Theodore of Mopsuestia's Comment. on Romans: Diss. Loisville, 1992; *De Bruyn T.* Pelagius' Comment. on St. Paul's Epistle to the Romans. Oxf., 1993; *idem.* Ambrosiasters Comment. on the Pauline Epistles: Romans. Atlanta, 2017; *Cocchini F.* Teodoreto di Cirro: Commentario alla lettera ai Romani. R., 1998; *Scheck T. P., ed.* Origen: Comment. on the Epistle to the Romans. Wash., 2001–2002. 2 vol.; Библейские коммент. отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв. Тверь, 2003. Т. 6: НЗ: Послание к Римлянам / Ред.: Д. Брэй; Early Patristic Readings of Romans / Ed. K. L. Gaca, L. L. Welborn. N. Y.; L., 2005.

А. Е. Петров

РИ́ММА, мч. (пам. 20 янв., 20 июня) — см. в ст. *Инна, Пинна и Римма,* мученики Готские.

РИ́МСКАЯ ИМПЕ́РИЯ — см. в статьях *Византийская империя, Древний Рим, Рим.*

РИ́МСКАЯ КУ́РИЯ [лат. Curia Romana], адм. орган, комплекс ведомств (дикастерий) и служб при Папском престоле для управления Римско-католической Церковью. Занимается вероучительными, административно-организационными и судебными вопросами, осуществляет деятельность от имени папы Римского и под его высшим руководством. Согласно Кодексу канонического права Римско-католической Церкви 1983 г. (см. *Codex juris canonici*), Р. к. от имени папы Римского и его властью «исполняет свои обязанности во благо и во служение Церквам, состоит из Государственного, или Папского, секретариата, Совета по внешним делам Церкви, Конгрегаций, судов и иных учреждений, устроение и правомочия которых определяются особым законом» (CIC. 360).

Современная структура. ***Государственный секретариат*** (Secretaria Status) — главный координирующий орган по управлению Римско-католической Церковью. Его возглавляет кардинал гос. секретарь, назначаемый папой Римским (со смертью папы гос. секретарь утрачивает должность). Гос. секретариат состоит из 2 отделов: Первого отдела по общим делам (Sectio de generalibus negotiis) и Второго отдела по отношениям с гос-вами (Sectio de rationibus cum civitatibus). Первый отдел обеспечивает повседневную работу папы Римского, координирует деятельность служб и учреждений Р. к., обеспечивает связь с дипломатическими представителями при Папском престоле, составляет тексты папских конституций, декретов и посланий, готовит документы о кадровых назначениях в Р. к., является офиц. хранителем папской печати и перстня рыбака, отвечает за издание официального бюллетеня Римско-католической Церкви *«Acta Apostolicae Sedis»*. Этот отдел возглавляет субститут по общим вопросам. Второй отдел занимается вопросами дипломатических отношений с гос-вами и международными структурами, подготавливает к заключению договоры и конкордаты. Возглавляет Второй отдел секретарь по взаимоотношениям с гос-вами. При Втором отделе действует совет из кардиналов и епископов, созданный в соответствии с папской конституцией «Pastor Bonus» (1988); численность совета сильно варьируется в разные годы.

Конгрегации Р. к. занимаются основными вопросами регулирования жизни Римско-католической Церкви. Во главе конгрегаций стоят префекты, к-рых назначает папа Римский из числа кардиналов. Члены конгрегаций — кардиналы (ок. 20–30 чел.), как постоянно пребывающие в Риме и в Ватикане, так и находящиеся в др. местах. Кроме них в состав конгрегаций входят до 10 архиепископов и епископов. Советниками конгрегаций являются архиепископы, епископы, священники и небольшое число мирян — специалистов в сфере деятельности той или иной конгрегации.

Конгрегация вероучения (Congregatio pro doctrina fidei) — старейшая конгрегация, ее основная задача состоит в защите католич. вероучения и католич. принципов морали от еретических и др. противоречащих им идей. В Конгрегации вероучения действуют 4 службы: доктринальная, непосредственно занимающаяся вопросами католич. вероучения и морали; дисциплинарная, в ведении к-рой находится рассмотрение нарушений, связанных с богословием, моральным учением католич. Церкви, профанацией таинств, а также преступлений, затрагивающих сферу нравственности; матримониальная, рассматривающая вопросы аннуляции сакраментально не действительных браков, и служба, осуществляющая общее руководство церковными институтами, связан-

ными с дособорной (т. е. до *Ватиканского II Собора* (1962–1965)) литургической практикой (до 2019 эта служба имела статус папской комиссии «Ecclesia Dei»). При Конгрегации вероучения работают 2 комиссии, возглавляемые префектом: *Папская библейская комиссия* (Pontificia Commissio biblica), которая занимается вопросами интерпретации текстов Свящ. Писания, следит за новыми толкованиями в свете научных открытий, рассматривает богословские споры в отношении библейских текстов, и Международная богословская комиссия (Commissio theologica internationalis), к-рая консультирует Папский престол по вопросам теологии и состоит из неск. десятков профессиональных католич. богословов со всего мира.

Конгрегация по делам Восточных Церквей (Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus) занимается вопросами, к-рые касаются *Восточных католических Церквей* и требуют решений со стороны Папского престола. Конгрегация ведает также восточнокатолич. общинами на территории католич. диоцезов лат. обряда и координирует миссионерскую деятельность на территориях приоритетного проживания некатолич. христиан вост. обряда, даже если эта деятельность осуществляется католич. миссионерами. Патриархи и верховные архиепископы Восточных католических Церквей, а также председатель Папского совета по содействию христ. единству являются членами Конгрегации по делам Восточных Церквей ipso iure. При Конгрегации по делам Восточных Церквей действуют 3 экспертные комиссии: по литургике (итал. Per la liturgia), по восточнохрист. исследованиям (Per gli studi sull'Oriente cristiano), по подготовке духовенства и монашествующих (Per la formazione del clero e dei religiosi); существует благотворительная ассоциация для Восточных Церквей (Riunione opere aiuto Chiese Orientali) во главе с префектом.

Конгрегация богослужения и дисциплины таинств (лат. Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum) отвечает за вопросы, связанные со служением *мессы* и с совершением иных таинств в лат. обряде, с почитанием католич. реликвий, с церковной музыкой и архитектурой. Конгрегация имеет полномочия рассматривать проблемы действительности и законности совершаемых таинств и предоставлять необходимые *диспенсации* от Папского престола, также занимается подготовкой провозглашения небесных покровителей и предоставления католич. церквам титула малой папской базилики.

Конгрегация по канонизации святых (Congregatio de causis sanctorum) ведает подготовкой процессов *беатификации* и *канонизации:* оказывает помощь и дает указания епископам-ординариям по ведению епархиальных подготовительных процессов к прославлению блаженных и святых Римско-католической Церкви, изучает материалы о кандидатах на беатификацию и канонизацию для составления рекомендации, представляемой на рассмотрение папе Римскому, к-рый принимает окончательное решение. Конгрегация рассматривает вопросы о провозглашении католич. святых учителями Церкви (см. *Doctor Ecclesiae*), получая для этого заключение от Конгрегации вероучения и передавая затем свое решение для утверждения папе Римскому. В ведении Конгрегации по канонизации святых находятся также вопросы канонического подтверждения подлинности реликвий и мощей.

Конгрегация по делам епископов (Congregatio pro episcopis) ведает организационно-кадровыми вопросами в церковных структурах лат. обряда, занимается учреждением, разделением, объединением и упразднением диоцезов, а также подбором кадров на епископские кафедры, в т. ч. титулярные. На конгрегацию возложен контроль за служением епископата и оказание ему необходимой поддержки. Помимо территориальных диоцезов эта структура Р. к. занимается установлением военных ординариатов для окормления католиков, проходящих службу в вооруженных силах различных гос-в. С помощью конгрегации Папский престол осуществляет управление персональными прелатурами (см. *Прелатура*). В ее ведении находятся учреждение национальных *епископских конференций,* рассмотрение и утверждение уставов этих конференций. В рамках конгрегации действуют 2 автономные службы: Бюро по координации военных ординариатов (Officium centrale coordinationis vicariatuum castrensium) и Бюро по координации епископских визитов ad limina (итал. Ufficio di coordinamento delle visite ad limina) — и Папская комиссия по делам Латинской Америки (лат. Pontificia Commissio pro America Latina), возглавляемая префектом конгрегации.

Конгрегация евангелизации народов (Congregatio pro gentium evangelizatione) координирует работу католич. миссий по всему миру, за исключением тех вопросов, которые включены в компетенцию Конгрегации по делам Восточных Церквей. На миссионерских территориях к ведению Конгрегации евангелизации народов относится подготовка местного католич. клира и катехизаторов к работе с верующими. Под непосредственным управлением конгрегации находятся *общества апостольской жизни,* созданные для миссионерского служения. В рамках конгрегации действуют благотворительные фонды, занимающиеся финансовым обеспечением католич. миссий: Папская коллекта для Африки (Pontificia collecta pro Afris), Папское миссионерское дело св. Петра (Pontificium opus missionale a S. Petro Apostolo), Папское об-во миссионерства для детей (Pontificium opus missionale a Sancta Infantia) и др.

Конгрегация по делам духовенства (Congregatio pro clericis) занимается делами католич. духовенства и церковного имущества. Разделена на 4 службы. Служба по делам клира следит за повышением уровня образования диоцезальных священников и диаконов, осуществляет контроль над капитулами кафедральных соборов, за деятельностью пастырских и священнических советов, практикой получения интенционных пожертвований, функционированием церковных архивов и б-к, организацией служения в католич. святилищах, являющихся местами паломничества. Служба по делам семинарий контролирует работу католич. семинарий (за исключением тех, которые находятся в ведении Конгрегации по делам Восточных Церквей и Конгрегации евангелизации народов). В рамках этой службы действует Папское бюро по вопросам призвания к священству (Pontificium opus vocationum sacerdotalium). Адм. служба контролирует вопросы, связанные с распоряжением имуществом разными подразделениями Римско-католической Церкви, а также отвечает за медицинское обеспечение и страхование католич. клира,

пенсионное обеспечение в связи с нетрудоспособностью клириков или достижением ими пожилого возраста. Сфера деятельности Диспенсационной службы — предоставление диспенсаций в отношении диаконских и пресвитерских обязанностей, налагаемых при рукоположении как диоцезальных, так и монашествующих священнослужителей латинского и восточных обрядов. Независимо от этих 4 служб в рамках Конгрегации по делам духовенства действует Ин-т «Sacrum Ministerium», где готовят кадры, к-рые впосл. занимаются повышением квалификации священнослужителей, а также «Studium», где молодых пресвитеров обучают правильному применению в священническом служении норм канонического права при решении адм. вопросов.

Конгрегация по делам институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни (Congregatio pro institutis vitae consecratae et societatibus vitae apostolicae) ведает вопросами, к-рые связаны с деятельностью католич. монашеских орденов, конгрегаций и др. объединений посвященной жизни, включая вопросы управления, внутреннего распорядка, имущественного права и привилегий. В компетенцию конгрегации входят также дела, касающиеся еремитов и дев, посвященных Богу (virgo consecrata).

Конгрегация католического образования (Congregatio de institutione catholica) состоит из 2 отделов. На Первый отдел возложен контроль над всеми учебными заведениями высшего образования — католич. ун-тами, фак-тами, ин-тами и высшими школами, так или иначе подчиненными иерархическим структурам Римско-католической Церкви. Второй отдел контролирует работу образовательных учреждений, к-рые находятся в церковном ведении и предназначены для получения начального и среднего образования, не связанного со священническо-монашеской формацией и не состоящего в ведении Конгрегации евангелизации народов и Конгрегации по делам Восточных Церквей. В рамках Конгрегации католического образования действует Департамент международных организаций (итал. Dipartimento degli organismi internazionali), занимающийся нострификацией документов о получении образования и присуждении ученых степеней.

Особые дикастерии. В 2016 и 2018 гг. папа Римский *Франциск* (с 2013) учредил 3 особые дикастерии, к-рые формально не считаются конгрегациями Р. к., но, как и конгрегации, возглавляются префектами. Дикастерия по делам мирян, семьи и жизни (лат. Dicasterium pro laicis, familia et vita) отвечает за вопросы *апостольства мирян* (в том, что касается как поддержки индивидуальных призваний в служении католич. Церкви, так и работы во всевозможных объединениях), за организацию пастырского окормления молодежи, в т. ч. за проведение Всемирных дней молодежи с участием папы Римского, за пастырскую работу с супружескими парами и за защиту католич. учения о браке, за координацию инициатив по защите человеческой жизни с момента зачатия и до естественной смерти, за участие женщин в жизни Римско-католической Церкви и совр. общества, за координацию движений, занимающихся помощью сиротам и престарелым, за проведение Всемирных встреч семей. Дикастерия имеет полномочия учреждать международные ассоциации, в задачу к-рых входят проблемы, относящиеся к ее ведению, и обладает правом утверждать уставы таких организаций.

Дикастерия по содействию целостному человеческому развитию (Dicasterium ad integram humanam progressionem fovendam) занимается вопросами развития человеческой личности с т. зр. социального учения Римско-католической Церкви. К компетенции этой дикастерии относятся проблемы, связанные с разоружением, защитой прав человека, в т. ч. прав на передвижение, со здравоохранением, с благотворительностью, миграцией, жертвами вооруженных конфликтов и стихийных бедствий, безработными и подвергшимися принудительному труду и др. формам подавления человеческого достоинства. Дикастерия разделена на 4 отдела: административный, исследовательский (отвечает за изучение и дальнейшее развитие социальной доктрины в совр. мире), каритативного служения (ведает делами здравоохранения и помощи странствующим) и служения мигрантам и беженцам; координирует работу конфедерации католич. благотворительных орг-ций *«Caritas Internationalis»*.

Дикастерия по делам коммуникации (Dicasterium pro communicatione) координирует работу средств массовой информации Папского престола: официального интернет-сайта vatican.va, Пресс-службы Папского престола, информационного интернет-портала «Vatican News», ежедневной газ. *«Osservatore Romano»*, изд-ва «Libreria Editrice Vaticana», фото-, аудио-, видеослужбы «Vatican Media», Радио Ватикана, Ватиканской типографии, Ватиканской фильмотеки. Дикастерия включает 5 отделов: по общим вопросам (занимается кадрами, адм. контролем, юридическими проблемами и авторскими правами); редакционный (координирует издательскую деятельность, отслеживает новые возможности коммуникаций); пресс-службу (отвечает за обнародование документов Папского престола и проведение офиц. информационных мероприятий для представителей прессы); технологический (ведает материально-техническим обеспечением СМИ Папского престола и разработкой инновационных решений в данной сфере); богословско-пастырский (разрабатывает богословские принципы информационной политики Папского престола и продвигает на национальном и региональном уровнях осознание важности средств коммуникации в миссионерско-пастырской деятельности).

Трибуналы. Судебными вопросами при Папском престоле ведают 3 трибунала: Апостольская пенитенциария, Верховный трибунал Апостольской сигнатуры и Трибунал Римской Роты. См. *Трибуналы Римско-католической Церкви.*

Папские советы. Папский совет по содействию христианскому единству (Pontificium Consilium ad unitatem christianorum fovendam) имеет двойную задачу: с одной стороны, в рамках Римско-католической Церкви занимается формированием экуменического отношения к христианам-некатоликам, исполняя тем самым указания II Ватиканского Собора; с др. стороны, ведет работу по налаживанию контактов Римско-католической Церкви с др. христ. Церквами, сообществами и общинами, а также со *Всемирным Советом Церквей,* организуя и контролируя межцерковный диалог на различных уровнях. Папский совет по содействию христианскому единству состоит из 2 отделов: Восточного (для

работы с правосл. Церквами визант. традиции и Древними Восточными Церквами (Коптской, Сирийской, Армянской, Эфиопской, Маланкарской), а также с ассир. Церковью Востока) и Западного (для работы с Церквами и общинами зап. традиций). Также при совете действуют Комиссия по религиозным контактам с иудаизмом и Комитет по сотрудничеству в сфере культуры (занимается гл. обр. организацией взаимного обмена между изучающими церковные дисциплины католиками и христианами некатолич. Восточных Церквей).

Папский совет по интерпретации законодательных текстов (Pontificium Consilium de legum textibus) уполномочен от имени Папского престола давать аутентичное толкование всех общих законов, относящихся как к Римско-католической Церкви латинского обряда, так и к Восточным католическим Церквам. Совет оказывает помощь др. дикастериям Р. к. при подготовке этими структурами документов, следит за их соответствием нормам действующего в католич. Церкви законодательства, как по содержанию, так и по форме составления и обнародования документов. На Папский совет по интерпретации законодательных текстов возложены следующие обязанности: рассматривать постановления национальных епископских конференций и Поместных Соборов на предмет соответствия общему церковному законодательству, а также осуществлять контроль за корректным концептуально-терминологическим наполнением таких постановлений. Совет занимается вопросами популяризации знаний о каноническом праве Римско-католической Церкви, имея полномочия общаться с местным епископатом и с научными и учебными учреждениями.

Папский совет по межрелигиозному диалогу (Pontificium Consilium pro dialogo inter religiones) изучает нехрист. религ. традиции, содействует формированию у католиков уважительного отношения к ним и стремления к диалогу с их представителями. В компетенцию совета входят контакты с представителями всех нехрист. религий, за исключением иудаизма, относящегося к ведению специальной комиссии в рамках Папского совета по содействию христианскому единству. Папский совет по межрелигиозному диалогу направляет работу комиссий, к-рые создаются поместным епископатом для диалога на национальном и региональном уровнях с представителями др. религий, не рассматривая общественно-политические аспекты взаимодействия Римско-католической Церкви с нехрист. религ. структурами. В рамках Папского совета по межрелигиозному диалогу действуют Комиссия по религиозным отношениям с мусульманами и Фонд «Nostra Aetate», который оказывает поддержку представителям нехрист. религий, желающим углубленно изучать христианство.

Папский совет по культуре (Pontificium Consilium de cultura) налаживает диалог Римско-католической Церкви с мировыми научными кругами и представителями искусства и лит-ры. Совет призван знакомить католич. верующих с совр. течениями в науке и искусстве и одновременно стараться наладить в этих, как правило, далеких от Церкви сферах проповедь Евангелия. Др. задачей является преодоление разрыва между католицизмом и отдельными национальными культурами. Кроме того, на Папский совет по культуре возложена обязанность координировать действия по сохранению историко-художественного и научного наследия Римско-католической Церкви, включая заботу о церковных музеях, архивах, б-ках и др. хранилищах церковного достояния. Совет курирует деятельность Папских академий и сотрудничает с такими международными структурами, как ЮНЕСКО и Совет Европы. Структурно совет разделен на 3 отдела: «Вера и культура» (Fides et cultura), «Диалог с культурами» (Dialogus cum culturis) и «Культурное наследие» (Boni culturae).

Папский совет по содействию новой евангелизации (Pontificium Consilium ad novam evangelizationem fovendam) занимается организацией миссионерской и катехизической деятельности в странах, где католицизм является традиц. религией, но в силу процессов секуляризации общества оказался под угрозой. В рамках совета действует Международный совет по катехизации (Consilium internationale de catechesi), подчиненный непосредственно председателю Папского совета по содействию новой евангелизации.

Помимо 5 Папских советов в Р. к. действует созданный папой Франциском Совет из кардиналов по оказанию помощи папе Римскому в управлении Церковью и подготовке проекта реформирования конституции «Pastor Bonus» (Concilium cardinalium Summo Pontifici iuvando in universali Ecclesia moderanda et constitutione apostolica «Pastor Bonus» renovanda); задачей этого совета является разработка предложений по оптимизации структур Р. к.

Папские комитеты. Папский комитет по международным евхаристическим конгрессам (Pontificius Comitatus eucharisticis internationalibus conventibus provehendis) отвечает за организационную и пастырскую подготовку международных евхаристических конгрессов. Папский комитет по историческим наукам (Pontificius Comitatus de scientiis historicis) организует работу с церковными архивами, вводя в научный оборот документы, относящиеся к внутрицерковным вопросам и касающиеся внешних контактов католич. Церкви на уровне Папского престола и национальных структур. В задачу Папского комитета по историческим наукам входит сотрудничество с зарубежными научными орг-циями и ун-тами с целью совместного проведения конференций и симпозиумов, посвященных изучению проблем церковной истории, как на всемирном, так и на национальном уровнях. В наст. время комитет активно сотрудничает с Ин-том всеобщей истории РАН (Москва).

В качестве самостоятельных дикастерий Р. к. действуют 2 Папские комиссии. Папская комиссия по священной археологии (Pontificia Commissio de Sacra archaeologia) заботится о сохранении мест и исторических памятников, связанных с жизнью христиан в первые века существования Церкви, занимается организацией изучения этого наследия, с тем чтобы паломникам и туристам был предоставлен широкий доступ к раннехрист. памятникам античного Рима. Папская комиссия по защите несовершеннолетних (Pontificia Commissio pro tutela minorum) разрабатывает рекомендации по созданию в Римско-католической Церкви системы защиты, направленной на предотвращение любых форм сексуального насилия со стороны клира в отношении в первую

очередь несовершеннолетних, а также лиц, находящихся на церковном попечении или в состоянии социальной или адм. зависимости от церковных структур.

Папские советы и комиссии возглавляют президенты (председатели), как правило имеющие достоинство кардинала, реже — архиепископы. Советы и комиссии состоят примерно из 30–40 членов, среди к-рых — кардиналы, архиепископы, епископы, священники и миряне. Председателями комитетов и комиссий назначаются кардиналы, епископы или пресвитеры.

К структуре Р. к. относится также ряд специфических подразделений.

Апостольская палата (Camera Apostolica) — старейшая дикастерия Р. к. Ее деятельность, в период существования Папского гос-ва (см. *Папская область*) распространявшаяся на управление финансами и включавшая ряд судебных функций, в наст. время сведена к организации деятельности Папского престола и Р. к. в период вакации Папского престола (Sede vacante), т. е. после смерти папы Римского до избрания *конклавом* его преемника. Апостольскую палату возглавляет кардинал-*камерленго,* к-рый назначается папой Римским и после смерти понтифика не только не утрачивает свою должность, подобно главам др. дикастерий, но и становится «хранителем ключей св. Петра».

Администрация церковного имущества Папского престола (Administratio patrimonii Sedis Apostolicae) — казначейство и управление Центральным банком Папского престола.

Секретариат Папского престола по делам экономики (Secretaria Sanctae Sedis rebus oeconomicis praeposita) занимается составлением финансовых планов и бюджета Папского престола; также через него проходит финансирование всех покупок Папского престола.

Экономический совет (Consilium pro oeconomia) осуществляет надзор за финансовой деятельностью дикастерий Р. к.

Бюро генерального ревизора (Officium recognitoris generalis) проводит аудиторскую проверку дикастерий Р. к., а также др. учреждений, находящихся в подчинении Папскому престолу, и администрации государства-города Ватикан. К ве́дению бюро относится выявление и пресечение фактов коррупции в подведомственных Папскому престолу структурах. Бюро, подчиняясь папе Римскому, координирует работу с Экономическим советом.

Префектура Папского дома, или Папский дом (Pontificalis Domus), занимается всеми вопросами, связанными с жизнью папы Римского, его ближайшего окружения («семьи») и папской капеллы. В ведении префектуры находится папский дворец в Ватикане (где располагаются папские апартаменты), а также папская летняя резиденция в *Кастель-Гандольфо.* В этих местах, а также во время поездок понтифика по Риму и по Италии префектура контролирует обеспечение папы всем необходимым, как в бытовых, так и в богослужебных аспектах (за исключением собственно литургической части). Префектура Папского дома занимается организацией аудиенций папы Римского, как публичных и официальных, так и частных. Папская «семья» состоит из 2 неравных частей: в одну, непосредственно состоящую при папе, входят субститут по общим вопросам Гос. секретариата, секретарь по взаимоотношениям с гос-вами, папский элемозинарий, президент Папской церковной академии, богослов Папского дома, проповедник Папского дома, члены коллегии действительных апостольских протонотариев и папских церемониймейстеров, состоящие из неск. человек, а также неск. мирян; к почетным членам папской «семьи» относятся сверхштатные апостольские протонотарии, почетные прелаты и капелланы.

Служба папских литургических церемоний (Officium de liturgicis celebrationibus Summi Pontificis) обеспечивает служение папой Римским месс. Службу возглавляет папский обер-церемониймейстер (Magister pontificiarum celebrationum liturgicarum), к ведению которого относится папская ризница. Он является также одним из организаторов похорон пап, проведения конклава и интронизации новоизбранного понтифика.

Апостольская элемозинария (Служба папских милостей; Eleemosynaria Apostolica) имеет двойную задачу: во-первых, от имени папы Римского она занимается материальной помощью обездоленным, предназначенной, как правило, тем, кто проживают в Риме, или направляемой по запросам в диоцезы; во-вторых, занимается оформлением и рассылкой особых грамот с папским благословением, адресованных как отдельным лицам, так и католич. орг-циям в связи с принятием таинств и юбилеями (наиболее распространенными случаями являются юбилеи рукоположения).

Кадровая служба Папского престола (Officii laboris apud Sedem Apostolicam) отвечает за организацию трудовых отношений с сотрудниками Р. к. и др. подведомственных Папскому престолу структур, а также за вопросы профессиональной подготовки кадров. В рамках Кадровой службы действует Совет по примирению и арбитражу (Collegio di conciliazione e arbitrato).

Агентство по оценке работы церковных университетов и факультетов (итал. Agenzia della Santa Sede per la valutazione e la promozione della qualità delle università e facoltà ecclesiastiche) следит за качеством высшего образования в подведомственных Папскому престолу учебных заведениях с целью сближения и гармонизации с образовательными системами др. стран в рамках Болонского процесса.

Управление финансовой информации (Autorità di informazione finanziaria) — орган финансовой разведки и надзора за всеми подведомственными Папскому престолу структурами, противостоит незаконным операциям с целью легализации денежных средств (отмывание денег) и финансированию криминальных и террористических организаций.

Фонд «Centesimus Annus pro Pontifice» (Fondazione «Centesimus Annus pro Pontifice») способствует распространению и принятию социального учения Римско-католической Церкви, изложенного в энциклике папы Римского *Иоанна Павла II* «Centesimus annus» от 1 мая 1991 г.

Фонд медицинской помощи (Fondo Assistenza Sanitaria) занимается организацией медицинского обслуживания всех сотрудников Р. к., как работающих, так и вышедших на пенсию, а также работников государства-города Ватикан.

Назначения на должности в Р. к. осуществляются папой Римским сроком на 5 лет и могут продлеваться. По достижении 75-летнего возраста все руководители куриальных дикастерий обязаны подать в отстав-

ку, к-рая может быть принята или не принята папой. Все кардиналы, достигшие 80-летнего возраста, автоматически утрачивают свое членство в дикастериях Р. к.

В день смерти папы Римского руководители дикастерий Р. к., за исключением кардинала-камерленго, великого *пенитенциария* и апостольского элемозинария, автоматически утрачивают свои должности и могут быть вновь назначены на них новым папой.

История. Формирование Р. к. как административного и судебного органа Папского гос-ва и всей католич. Церкви шло постепенно с кон. IV в., когда при епископе (папе) Римском *Дамасе I* (366–384) появилась 1-я адм. структура, предназначенная для помощи епископу Рима в его служении. Наиболее древние органы Р. к., Апостольская канцелярия (Cancelleria Apostolica, ныне упразднена) и Апостольская палата, занимались ведением документации и управлением имуществом. Апостольская канцелярия, фактически представлявшая собой тогда Р. к., осуществляла управление Римской Церковью. В IV в. сформировалась коллегия нотариев (notarii) во главе с примицерием (primicerius), функции к-рого в кон. VIII в. перешли к библиотекарю (bibliothecarius). При папе Римском *Геласии II* (1118–1119) должность библиотекаря стала кардинальской, при папе *Луции II* (1144–1145) была заменена должностью кардинала-канцлера, к-рый возглавил оформившуюся к тому времени Апостольскую канцелярию. Начиная с понтификата *Гонория III* (1216–1227), прелат, стоявший во главе Апостольской канцелярии, не имел кардинальского достоинства, в связи с чем он именовался вице-канцлером. Титул вице-канцлера Римской Церкви был сохранен за главой канцелярии, хотя с понтификата *Иоанна XXII* (1316–1334) Апостольскую канцелярию вновь стали возглавлять кардиналы. Наименование «канцлер Церкви» было восстановлено только в ходе куриальной реформы папы Римского *Пия X* (1903–1914) и просуществовало до упразднения Апостольской канцелярии при папе Римском *Павле VI* (1963–1978).

Апостольская палата появилась в X в. как орган, отвечавший за управление имуществом и доходами Папского престола и Р. к. Папы Римские *Урбан V* (1362–1370) и *Урбан VI* (1378–1389) предоставили Апостольской палате широкие полномочия в отношении финансовых и административных дел (буллы «Apostolatus officium» от 12 окт. 1363 и «Apostolicae Camerae» от 8 сент. 1379). Возглавлял Апостольскую палату кардинал-камерленго. В XIII в. появилась должность генерального аудитора Апостольской палаты, который стал 2-м по значимости лицом в этой структуре. В XIX в., в последнее столетие существования Папского гос-ва, генеральный аудитор возглавлял в Апостольской палате трибуналы по гражданским и уголовным делам. Должность генерального казначея Апостольской палаты была выделена папой Римским *Сикстом V* (1585–1590) (булла «In conferendis praecipuis» от 23 янв. 1590). Поскольку генеральный казначей назначался непосредственно папой и подчинялся ему, а не кардиналу-камерленго, в XVII–XVIII вв. он стал практически автономным. Папа *Иннокентий XII* (1691–1700) объединил должности генерального казначея и префекта, комиссара и генерал-лейтенанта папского флота и галер, генерального суперинтенданта укреплений тирренского и адриатического побережий и префекта замка Св. ангела (конституция «Romanum decet Pontificem» от 22 июня 1692). В 1847 г., после реформы Р. к., проведенной папой Римским *Пием IX* (1846–1878), генеральный казначей Апостольской палаты стал министром финансов Папского гос-ва. В Папском гос-ве Апостольская палата включала неск. отделов: Префектуру анноны (итал. Prefettura dell'annona), к-рая отвечала за продовольственное снабжение государства, Генеральную префектуру водоснабжения и дорог (Prefettura generale delle acque e strade), Префектуру архивов и генеральное управление по кредитным операциям (Prefettura degli archivi e direzione generale delle ipoteche), Управление монетного двора (лат. Oficina monetariorum).

К XII–XIII вв. относится оформление папских трибуналов, высших судебных инстанций в Римско-католической Церкви.

По распоряжению папы Римского *Григория X* (1271–1276) была учреждена Апостольская элемозинария, к-рую возглавлял тайный (ныне апостольский) элемозинарий.

Сведения о деятельности *Датарии апостольской* (Dataria Apostolica), выделившейся из Апостольской канцелярии, относятся к понтификату *Мартина V* (1417–1431). Постепенно чиновники, возглавлявшие датарию, приобрели большое влияние в Р. к. По решению папы Римского *Каллиста III* (1455–1458) датарий получал епископское рукоположение, а с сер. XVII в.— достоинство кардинала, но стал именоваться продатарием (prodatarius). Именование «датарий» восстановлено в ходе куриальной реформы папы Пия X.

В 1431 г. папа Римский *Евгений IV* (1431–1447), а в 1513 г. папа Римский *Лев X* (1513–1521) (конституция «Dum suavissimos» от 5 нояб. 1513) учреждали комиссии по контролю за образованием в ун-тах и др. учебных заведениях в Риме и в Папском гос-ве.

Папа Каллист III конституцией «Decet Romanum Pontificem» от 7 мая 1456 г. создал коллегию папских секретарей (secretaries domesticus), состоявшую из 24 чел., папа *Иннокентий VIII* (1484–1492) конституцией «Non debet reprehensibili» от 31 дек. 1487 г. определил ее функции. Папа Лев X ввел должность личного секретаря (secretaries intimus). Учреждение этих должностей предшествовало появлению в посттридентский период кардинала-гос. секретаря и созданию структуры Гос. секретариата.

В преддверии *Тридентского Собора* (1545–1563), к-рый был созван в условиях распространения *Реформации*, угрожавшей целостности Римско-католической Церкви, папа Римский *Павел III* (1534–1549) конституцией «Licet ab inicio» от 21 июля 1542 г. учредил Конгрегацию римской и вселенской инквизиции (Congregatio romanae et universalis inquisitionis). Она стала 1-й постоянно действующей конгрегацией Р. к. и была призвана координировать борьбу с еретическими учениями и их сторонниками.

По завершении Собора папа Римский *Пий IV* (1559–1565) конституцией «Alias non nonnulas» от 2 авг. 1564 г. учредил состоявшую из кардиналов Конгрегацию по интерпретации документов Тридентского Собора (Congregatio cardinalium Concilii Tridentini interpretum).

В февр. 1562 г., еще во время работы Собора, была создана Комиссия по работе над Индексом запрещенных

книг. Папа Римский *Пий V* (1566–1572) конституцией «In apostolicae» от 4 апр. 1571 г. учредил Конгрегацию Индекса запрещенных книг (Congregatio pro Indice librorum prohibitorum), деятельность к-рой была подтверждена следующим папой Римским, *Григорием XIII* (1572–1585) (конституция «Ut pestiferarum opinionum» от 13 сент. 1572). Для реализации планов Папского престола в печатной сфере была учреждена Ватиканская типография (бреве папы Римского Сикста V «Eas semper» от 27 апр. 1587).

При папе Григории XIII была создана Конгрегация по консультированию епископов и иных прелатов (Congregatio super consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum). 27 мая 1586 г. бреве «Romanus Pontifex» папа Сикст V образовал Конгрегацию по консультированию монашествующих (Congregatio pro consultationibus regularium).

Окончательный вид Р. к., структуры к-рой охватывали все сферы жизни Римско-католической Церкви и Папского гос-ва, приобрела в кон. XVI в., когда завершилось формирование системы дикастерий. Папа Римский Сикст V буллой «Immensa aeterni Dei» от 22 янв. 1588 г. закрепил структуру Р. к. из 15 конгрегаций: священной инквизиции (Congregatio pro Sancta Inquisitione), Сигнатуры милости (Congregatio pro Signatura gratiae), по учреждению церквей и подготовке консисториальных решений (Congregatio pro erectione ecclesiarum et provisionibus consistorialibus), анноны Церковного гос-ва (Congregatio pro ubertate annonae Status Ecclesiastici), священных обрядов и церемоний (Congregatio pro sacri ritibus et caeremoniis), по делам флота для защиты Церковного гос-ва (Congregatio pro classe paranda et servanda ad Status Ecclesiastici defensionem), Индекса запрещенных книг (Congregatio pro Indice librorum prohibitorum), по реализации и интерпретации решений Тридентского Собора (Congregatio pro executione et interpretatione Concilii Tridentini), по регулированию налогообложения в Церковном гос-ве (Congregatio pro Status Ecclesiastici gravaminibus sublevaudis), по делам Римского университета (Congregatio pro Universitate studii Romani), по консультированию монашествующих (Congregatio pro consultationibus regularium), по консультированию епископов и иных прелатов (Congregatio pro consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum), Конгрегации дорог, мостов и акведуков (Congregatio pro viis, pontibus et aquis curandis), Ватиканской типографии (Congregatio pro typographia Vaticana), Священной консульты (Congregatio pro consultationibus negociorum Status Ecclesiastici; Священная консульта (Sacra Consulta) — высший орган, наделенный судебными и административными полномочиями, решавший вопросы толкования законов и рассматривавший на гос. уровне административные и земельные споры; аналогом этого органа в др. странах является Гос. совет).

С целью подбора кандидатов на епископские кафедры папа Римский *Григорий XIV* (1590–1591) буллой «Onus apostolicae servitutis» от 15 мая 1591 г. учредил Конгрегацию епископского экзамена (Congregatio examinis episcoporum), в задачу которой входила проверка необходимых знаний в области богословия и канонического права у кандидатов в епископы (фактически Конгрегация экзамена занималась лишь итал. епископатом).

В соответствии с решениями Тридентского Собора правящие епископы должны были регулярно совершать пастырские визитации своих диоцезов. Желая служить примером, понтифики, как правящие епископы Рима, совершали визитации Римского диоцеза. Для организации папских визитаций *Климент VIII* (1592–1605) буллой «Speculatores domus Israel» от 8 июня 1592 г. учредил Конгрегацию апостольского визита (Congregatio pro visitatione apostolica), к-рую возглавил сам в качестве префекта; эта дикастерия действовала вплоть до куриальной реформы папы Пия X.

В том же году была учреждена Конгрегация благого правления (Congregatio de bono regimine) (булла «Pro commissa nobis» от 15 авг. 1592), к-рая работала в тесном сотрудничестве со Священной консультой и осуществляла надзор за всеми адм. органами Папского государства, утверждала местные (провинциальные) бюджеты и контролировала их выполнение; упразднена 29 дек. 1847 г. папой Пием IX.

В 1601 г. Конгрегация по консультированию монашествующих была объединена с Конгрегацией по консультированию епископов и иных прелатов.

На рубеже XVI и XVII вв. существовала Конгрегация помощи Божественной благодати (Congregatio de auxiliis Divinae gratiae), учрежденная папой Климентом VIII в 1597 г. с целью разобраться в полемике между доминиканцами и иезуитами по вопросу учения иезуитского богослова Луиса де Молины (1535–1600). Конгрегация была распущена в 1606 г. по решению папы *Павла V* (1605–1621), запретившего полемику и взаимные обвинения по этому вопросу.

На базе Коллегии 60 мужей (Collegium LX virorum) по строительству и поддержанию базилики св. Петра (коллегия была учреждена конституцией папы *Климента VII* (1523–1534) «Admonet Nos suscepti» от 12 дек. 1523) папа Климент VIII создал Конгрегацию фабрики св. Петра (Congregatio Fabricae S. Petri), во главе к-рой стоял кардинал-архипресвитер собора (ныне существует как Фабрика св. Петра (Fabrica S. Petri) при Ватиканской базилике; с 1967 не является конгрегацией и не входит в состав Р. к.).

В кон. XVI в. стал формироваться Гос. секретариат. Как офиц. орган он был утвержден в сент. 1644 г. В кон. XVII в. кардиналы-гос. секретари окончательно заменили собой институт кардиналов-непотов (упразднен конституцией папы Иннокентия XII «Romanum decet Pontificem» от 22 июня 1692; подробнее о кардиналах-непотах см. в ст. *Непотизм*). Гос. секретарь стал фактически руководителем всей структуры Р. к. В 1-й пол. XVII в. в Р. к. сформировался автономный Секретариат папских бреве (Segreteria brevium), к-рый возглавлял секретарь бреве (secretarius domesticus brevium secretorum). К этому времени относится появление Секретариата прошений (итал. Segreteria dei memoriali); возглавлявший его секретарь отвечал за прием прошений, адресованных папе Римскому, и докладывал понтифику их содержание. В апр. 1678 г. папа Римский *Иннокентий XI* (1676–1689) буллой «Romanus Pontifex» выделил из Секретариата бреве Секретариат бреве для правителей (Secretaria brevium ad principes).

Со 2-й пол. XVI в. Папский престол взял под свой контроль координацию работы католич. миссий.

В 1568 г. папа Пий V учредил временные кардинальские комиссии по миссионерской работе в Восточной и Западной Индиях и на протестант. территориях. Папа Григорий XIII создал кардинальскую комиссию, которая координировала миссионерскую работу среди вост. христиан-некатоликов. Организация управления миссионерской деятельностью Римско-католической Церкви была завершена: в 1622 г. папа Римский *Григорий XV* (1621–1623) учредил Конгрегацию пропаганды веры (Congregatio de propaganda Fide) и определил нормы ее функционирования (буллы «Inscrutabili divinae providentiae» и «Romanum decet» от 22 июня 1622 и «Cum inter multiplices» от 14 дек. 1622). Деятельность конгрегации, отвечавшей за все миссионерские территории, имела такой географический охват, что кардинал, возглавлявший ее в качестве префекта (и имевший, как и положено кардиналам, красное облачение), неофициально именовался «красным папой».

Папа Павел V буллой «In Sede Beati Petri» от 13 сент. 1612 г. поручил Конгрегации дорог, мостов и акведуков взять под особый контроль городские фонтаны Рима. Этот же папа упразднил Конгрегацию Ватиканской типографии как самостоятельную структуру Р. к.

28 мая 1626 г. папа *Урбан VIII* (1623–1644) основал Конгрегацию церковного иммунитета (Congregatio immunitatis super controversiis iurisdictionalibus complectens; итал. Congregazione dell'immunità ecclesiastica), к-рая должна была заниматься разрешением дел между церковными и гражданскими судами, с тем чтобы церковные привилегии сохранялись неприкосновенными. Конгрегация была упразднена в ходе куриальной реформы Пия X.

Конституцией «Debitum pastoralis officii» от 1 окт. 1627 г. папа Урбан VIII учредил Конгрегацию границ Папского гос-ва (Congregatio de confinibus Status Ecclesiastici), к-рая должна была контролировать охрану границ Папского гос-ва, заниматься борьбой с контрабандистами и урегулированием пограничных конфликтов с сопредельными странами.

Для борьбы с эпидемиями в Папском гос-ве бреве «Paternae ac precipuae» от 27 нояб. 1630 г. была учреждена Конгрегация здравоохранения (итал. Congregazione della sanità). Она просуществовала до понтификата *Григория XVI* (1831–1846), когда указом Гос. секретариата от 20 июля 1834 г. была преобразована в Специальную конгрегацию здравоохранения (Congregazione speciale di sanità), к-рая получила широкие полномочия в вопросах медицинской помощи, подготовки медицинских кадров, работы аптек и введения карантинных мер в портах Папского гос-ва.

В русле решений Тридентского Собора, постановившего, чтобы правящие епископы постоянно находились в своих диоцезах (что исключало долгое пребывание церковных иерархов в Риме или при дворах монархов), папа Урбан VIII конституцией «Sancta synodus Tridentina» от 12 дек. 1634 г. учредил Конгрегацию резиденции епископов (лат. Congregatio super residentia episcoporum), в задачу к-рой входил контроль за выполнением этого соборного предписания. Конгрегация просуществовала до реформы Пия X, передавшего ее полномочия Консисториальной конгрегации (Congregario Consistorialis).

В 1636–1645 гг. в составе Конгрегации пропаганды веры существовала автономная Конгрегация по исправлению греческого Евхология (Congregatio super correctione Euchologii graecorum).

В 1646 г. папа *Иннокентий X* (1644–1655) учредил Конгрегацию монетного двора (итал. Congregazione della Zecca), осуществлявшую контроль за чеканкой монеты в Папском гос-ве.

Для укрепления дисциплины в монашеской среде и большей унификации монастырской жизни в 1649 г. была учреждена Конгрегация по делам монашествующих (лат. Congregatio de statu regularium ordinum), к-рую папа Иннокентий XII конституцией «Debitum pastoralis» от 4 авг. 1698 г. заменил Конгрегацией дисциплины и реформирования монашествующих (Congregatio super disciplina et reformatione regularium). К ведению новой конгрегации относился надзор за соблюдением монашеских уставов и контроль над уровнем подготовки лиц, вступавших в монашеские объединения. Папа Пий IX вновь создал Конгрегацию по делам монашествующих, работавшую параллельно с Конгрегацией дисциплины монашествующих (энциклика «Ubi primum arcano» от 17 июня 1847). Обе конгрегации упразднены папой Пием X.

Папа Римский *Климент IX* (1667–1669) motu proprio «In ipsis pontificatus nostri primordiis» от 6 июля 1669 г. учредил Конгрегацию индульгенций и священных реликвий (Congregatio indulgentiis sacrisque reliquiis praeposita), к-рая должна была обеспечить выполнение решений Тридентского Собора по этим вопросам.

Буллой «Constantis fidei» от 3 янв. 1692 г. папа Иннокентий XII учредил Конгрегацию Фермо (итал. Congregazione Fermana) для управления расположенным в Папском государстве (в обл. Марке) г. Фермо, которым с 1431 г. традиционно руководил кардинал-непот. Папа Римский *Климент XIII* (1758–1769) буллой «Epitome» от 19 сент. 1761 г. передал функции этой конгрегации Конгрегации благого правления. Для управления Авиньоном и Конта-Венессеном, находившимися на юге Франции, но принадлежавшими Папскому престолу, папа Иннокентий XII буллой «Romanum decet Pontificem» от 22 июня 1692 г. учредил Авиньонскую конгрегацию (лат. Congregatio de Avignonis), просуществовавшую до 1791 г., когда в ходе Французской революции 1789–1799 гг. эти территории были присоединены к Франции. Для решения вопросов, связанных с функционированием католич. святилища Дома Божией Матери в *Лорето,* папа Иннокентий XII буллой «Sacrosancta Redemptoris» от 9 авг. 1698 г. учредил Конгрегацию Лорето (Congregatio Lauretanae), действовавшую до реформы Р. к. при папе Пии X.

Опираясь на опыт работы Конгрегации по исправлению греч. Евхология, папа Римский *Климент XI* (1700–1721) в 1719 г. учредил Конгрегацию по исправлению книг Восточной Церкви (Sacra Congregatio super correctione librorum Ecclesiae Orientalis), на которую возлагалась ревизия всего комплекса богослужебных книг Восточных Церквей, связанных унией с Папским престолом. Конгрегация по исправлению книг Восточной Церкви как самостоятельная и независимая от Конгрегации пропаганды веры существовала до 1862 г., когда ее функции отошли Конгрегации пропаганды веры для восточных обрядов в составе Конгрегации пропаганды веры.

В 1708 г. папа Климент XI учредил Экономическую конгрегацию (итал. Congregazione economica) для подготовки реформы муниципального налогообложения Папского гос-ва. В 1722 г. конгрегация была объединена с Конгрегацией благого правления.

В мае 1733 г. по указанию папы *Климента XII* (1730–1740) при Р. к. была создана Конгрегация Анконы, управлявшая г. Анконой и портом, к-рый имел статус порто-франко и играл важную роль в экономике Папского гос-ва.

Папа *Бенедикт XIV* (1740–1758) конституцией «Decet Romanum Pontificem» от 23 нояб. 1740 г. учредил при Конгрегации Собора автономную Конгрегацию по вопросам состояния церквей (лат. Congregatio super statu ecclesiarum). Она отвечала за рассмотрение епископских отчетов, подаваемых во время визитов *ad limina apostolorum*. Для изучения проектов реформы гос. финансов и улучшения экономической жизни Папского гос-ва конституцией «Apostolicae sedis aerarium» от 18 апр. 1746 г. была вновь создана Экономическая конгрегация.

В период Французской революции папа *Пий VI* (1775–1799) конституцией «Sollicitudo omnium ecclesiarum» от 28 мая 1793 г. учредил Конгрегацию чрезвычайных церковных дел Французского королевства (Congregatio super negotiis ecclesiasticis extraordinariis Regni Galliarum), к-рая стала предшественницей созданной в 1814 г. папой *Пием VII* (1800–1823) Конгрегации чрезвычайных церковных дел (Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis).

В 1801 г. с целью упорядочить систему земельного кадастра и взимание соответствующих налогов Пий VII учредил Конгрегацию переписи (Congregatio censi), просуществовавшую до 1870 г.

После возрождения Папского государства, упраздненного в 1808 г. имп. Наполеоном, и возвращения папы Пия VII в Рим была создана (31 мая 1814) Конгрегация по расследованию беспорядков, случившихся при предыдущем правительстве (итал. Congregazione deputata per l'esame dei desordini avvenuti al tempo del passato governo), во главе с генеральным викарием Рима. Среди прочего конгрегация занималась рассмотрением случаев, когда католич. пресвитеры приносили присягу франц. властям. Работа этой конгрегации завершилась с изданием эдикта о помиловании (27 июля 1814).

Для восстановления уничтоженной пожаром в ночь на 16 июля 1823 г. базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура папа Римский *Лев XII* (1823–1829) учредил специальную конгрегацию (Congregazione speciale per la riedificazione della basilica di San Paolo fuori le Mura). На следующий день после своего избрания на Папский престол (29 сент. 1823) из тех кардиналов, к-рые были его сторонниками на конклаве, папа организовал консультативную Конгрегацию по управлению гос-вом (Congregazione di Stato), действовавшую в течение его понтификата. Motu proprio «Le paterne ed assidue cure» от 27 февр. 1826 г. была учреждена Конгрегация бдительности (Congregazione di vigilanza), к-рая надзирала за адм. учреждениями Папского государства и их сотрудниками, чтобы пресекать как финансовые злоупотребления, так и распространение недопустимых политических взглядов (упразднена в 1829 папой Римским *Пием VIII* (1829–1830)). По примеру своего предшественника папа Пий VIII тоже учредил Консультативную конгрегацию по управлению государством (23 апр. 1829; упразднена с окончанием его понтификата).

Для координации вопросов образовательной деятельности в Папском гос-ве буллой «Quod Divina sapientia» от 28 авг. 1824 г. папа Лев XII возродил Конгрегацию обучения (лат. Congregatio studiorum), ранее упраздненную. В ведение этой дикастерии перешли все ун-ты и образовательные учреждения на территории Папского гос-ва.

Для борьбы с бродяжничеством и попрошайничеством в Папском гос-ве папа Лев XII motu proprio от 16 дек. 1826 г. учредил Комиссию по распределению помощи нуждавшимся.

После открытия археологом Дж. Б. Де Росси (1822–1894) рим. катакомб Каллиста и роста интереса Папского престола к изучению материального наследия античного рим. христианства папа Пий IX создал Комиссию по священной археологии (6 янв. 1852). Согласно motu proprio папы *Пия XI* (1922–1939) «I primitivi cemeteri» от 11 дек. 1925 г., комиссия получила статус папской (AAS. 1925. Vol. 17. P. 619–624). Со 2-й пол. XIX в. до 1969 г. комиссию возглавлял генеральный викарий Рима; в наст. время она управляется одним из куриальных кардиналов.

Для координации вопросов, связанных с жизнью католиков вост. обрядов, папа Пий IX конституцией «Romani Pontifices» от 6 янв. 1862 г. учредил в рамках Конгрегации пропаганды веры Конгрегацию пропаганды веры для восточных обрядов (Congregatio de propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis).

После ликвидации Папского государства (1870) папа *Лев XIII* (1878–1903) не спешил с реформированием Р. к. в новых условиях ее функционирования. Хирографом от 9 авг. 1878 г. он назначил гос. секретаря префектом Апостольского дворца и администратором имущества, оставшегося в распоряжении Папского престола после 1870 г. Тремя motu proprio — от 11 дек. 1880 г., от 23 мая 1883 г. и от 30 апр. 1891 г.— была создана и наделена полномочиями кардинальская Комиссия по управлению имуществом Папского престола и денарием св. Петра. В связи с распространявшимся в протестант. среде движением экуменизма motu proprio от 19 марта 1895 г. папа учредил в Р. к. Комиссию по присоединению диссидентствующих Церквей. Задачей этой комиссии было направить усилия католиков на присоединение иных христиан к Римско-католической Церкви. Однако проблемы, нараставшие в Римско-католической Церкви, требовали более энергичных мер. В ответ на критику сторонников *модернизма,* затрагивавшую сферы католич. богословия, библеистики и церковной истории, посланием «Saepenumero considerantes» от 18 авг. 1883 г. папа Лев XIII учредил Кардинальскую комиссию по историческим исследованиям (итал. Commissione cardinalizia per gli studi storici), на к-рую была возложена задача координации работ в сфере церковной истории (ASS. 1883/1884. Vol. 16. P. 49–57). Посланием «Vigilantiae studiique» от 30 окт. 1902 г. папа основал Папскую библейскую комиссию (ASS. 1902/1903. Vol. 35. P. 234–238), действующую ныне в составе Конгрегации вероучения.

По распоряжению папы Льва XIII Апостольская элемозинария начала выпуск грамот с папским благосло-

вением, к-рые отправлялись как персонально католикам, так и католич. орг-циям в основном в связи с юбилеями. Пожертвования за получение таких грамот стали новым источником пополнения бюджета этого учреждения Р. к.

К моменту избрания на Папский престол кард. Джузеппе Мелькиорре Сарто (папа Римский Пий X) прошло более 30 лет после ликвидации Папского гос-ва. Новый понтифик видел острую необходимость в том, чтобы привести в соответствие со сложившейся реальностью аппарат церковного управления, к-рый все еще сохранял структуру, определенную в кон. XVI в., и был перегружен службами и дикастериями, утратившими значение. Требовалась унификация и подразделений Р. к., к-рые занимались внутрицерковными вопросами.

Motu priprio «Quae in Ecclesiae bonum» от 28 янв. 1904 г. папа Римский Пий X объединил Конгрегацию по вопросам индульгенций и священных реликвий и Конгрегацию обрядов в Конгрегацию обрядов (An. Pont. Cath. 1904. P. 79). Впосл. папа принял меры, вновь затронувшие Конгрегацию обрядов: motu proprio «Quanta semper» от 16 янв. 1914 г. консультационный аппарат этой конгрегации был разделен на Отдел по вопросам беатификаций и канонизаций и Литургический отдел (AAS. 1914. Vol. 6. P. 25–27). Motu proprio «De Sacris Congregationibus» от 26 мая 1906 г. папа упразднил Конгрегацию дисциплины монашествующих и Конгрегацию по делам монашествующих, передав их функции Конгрегации по делам епископов и монашествующих (ASS. 1906. Vol. 39. P. 203–204).

Летом 1907 г. папа Пий X поручил монсеньору Гаэтано де Лаи (1853–1928), секретарю Конгрегации Собора, подготовить черновой проект реформы Р. к. В нояб. того же года папа представил свои пожелания в связи с планируемой реорганизацией конгрегаций. Пием X была учреждена рабочая комиссия из кардиналов во главе с де Лаи (16 дек. 1907 возведен в достоинство кардинала). За полгода работы комиссия составила окончательный проект реформы Р. к.

Конституцией «Sapienti Concilio» от 29 июня 1908 г. папа Пий X провел реформу Р. к., к-рая теперь состояла из 11 конгрегаций (Верховной конгрегации Sanctum officium; Консисториальной (ей были переданы полномочия в отношении епископата, ранее принадлежавшие Конгрегации по делам епископов и монашествующих); дисциплины таинств; Собора; по делам монашествующих; пропаганды веры; Индекса; обрядов; церемониала; чрезвычайных церковных дел; образования), 3 трибуналов (Апостольской пенитенциарии, Римской Роты, Апостольской сигнатуры) и 5 служб (Апостольской канцелярии, Датарии, Апостольской палаты, Гос. секретариата, разделенного на 3 отдела: чрезвычайных церковных дел, ординарных церковных дел, бреве, и Секретариата бреве для правителей) (AAS. 1909. Vol. 1. P. 7–19). Папа Римский оставил за собой непосредственное, в качестве префекта, руководство 2 конгрегациями: Верховной конгрегацией Sanctum officium и Консисториальной. Во главе остальных конгрегаций были поставлены кардиналы-префекты (Конгрегация чрезвычайных церковных дел работала в тесной связке с 1-м отделом Гос. секретариата, отвечавшего за чрезвычайные церковные дела, и находилась в ведении кардинала гос. секретаря). В конгрегациях, главой к-рых был папа Римский, секретари имели кардинальское достоинство. Апостольскую пенитенциарию возглавлял кардинал великий пенитенциарий, Римскую Роту — декан, не имевший кардинальского достоинства, Апостольскую сигнатуру — кардинал-префект, во главе Апостольской канцелярии, Апостольской палаты, Датарии и Гос. секретариата стояли кардиналы (канцлер, камерленго Церкви, датарий, гос. секретарь соответственно).

Официально новая система управления Римско-католической Церковью была введена в действие с 3 нояб. 1908 г. Положения конституции «Sapienti Concilio» вошли в Кодекс канонического права Римско-католической Церкви (CIC (1917). 242–264), работа над к-рым велась в понтификат Пия X, но принят он был в 1917 г., при папе Римском *Бенедикте XV* (1914–1922). В связи с необходимостью унификации канонического права Римско-католической Церкви и создания в рамках Р. к. структур, отвечавших за законодательную составляющую деятельности Папского престола, motu proprio «Arduum sane munus» от 19 марта 1904 г. папа Пий X создал Папскую комиссию по кодификации канонического права (ASS. 1903/1904. Vol. 36. P. 549–551). Бóльшая часть работы была сделана комиссией в понтификат Пия X, но редактура окончательного текста заняла еще 2 с лишним года.

Папа Пий X реформировал систему обнародования офиц. документов Римско-католической Церкви, которые до 1908 г. публиковались в ежегодном бюллетене «Acta Sanctae Sedis». В соответствии с конституцией «Promulgandi pontificias constitutiones» от 29 сент. 1908 г. (ASS. 1908. Vol. 41. P. 619–620) с 1909 г. начал выходить ежегодник «Acta Apostolicae Sedis», только здесь официально публиковались все документы Папского престола (папские буллы, бреве, конституции, motu proprio, консисториальные аллокуции, акты дикастерий Р. к., а также сообщения о возведении в кардинальское достоинство, назначении на кафедры, пожаловании почетных титулов). Ежегодник «Acta Apostolicae Sedis» издается на латыни. С 1912 г. выходит офиц. издание Папского престола на итал. языке *«Annuario Pontificio»*, содержащее раз в год обновляемую информацию о состоянии католич. иерархии во всем мире, о персональном составе всех подразделений Р. к., статистические данные по всем католич. диоцезам, монашеским орденам и религ. конгрегациям и перечень всех обладателей почетных иерархических титулов.

В связи с массовой эмиграцией католич. населения за пределы Европы motu proprio «Cum omnes catholicos» от 15 авг. 1912 г. папа Пий X в рамках Консисториальной конгрегации учредил Специальное управление по эмиграции (Officium de spirituali emigrantium cura) (AAS. 1912. Vol. 4. P. 526–527). Преемник Пия X на Папском престоле папа Римский Бенедикт XV нотификацией Консисториальной конгрегации «Esistono in Italia» от 23 окт. 1920 г. учредил Службу прелата, ответственную за окормление итал. мигрантов (итал. Ufficio del prelato per l'emigrazione italiana) (AAS. 1920. Vol. 12. P. 534–535).

Motu proprio «Seminaria clericorum» от 4 нояб. 1915 г. папа Бенедикт XV изъял из ведения Консисториальной конгрегации контроль за обучением в семинариях и передал его Конгрегации образования, где был создан

соответствующий отдел (AAS. 1915. Vol. 7. P. 493–495).

Motu proprio «Alloquentes proxime» от 25 марта 1917 г. папа Бенедикт XV объявил о дополнениях к куриальной реформе, проведенной папой Пием X (AAS. 1917. Vol. 9. P. 167). Папа упразднил Конгрегацию Индекса, передав ее функции Верховной конгрегации Sanctum officium, при к-рой была создана Секция цензуры книг (Sezione della censura dei libri), и перевел Отдел по вопросам предоставления индульгенций из состава Верховной конгрегации Sanctum officium в ведение Апостольской пенитенциарии. В это же время motu proprio «Dei providentis» от 1 мая 1917 г. он упразднил существовавшую при Конгрегации пропаганды веры автономную Конгрегацию пропаганды веры для восточных обрядов и создал на ее основе Конгрегацию Восточной Церкви (лат. Congregatio pro Ecclesia Orientali) (Ibid. P. 529–531). Эта конгрегация сразу получила высокий ранг в структуре дикастерий Р. к.: она стала 3-й конгрегацией, префектом к-рой был лично папа Римский (помимо Верховной конгрегации Sanctum officium и Консисториальной конгрегации). Фактическим руководителем новой конгрегации был секретарь, имевший кардинальское достоинство.

Кодекс канонического права Римско-католической Церкви, утвержденный папой Римским Бенедиктом XV, был введен в действие с 19 мая 1918 г. В преддверии этого папа учредил в Р. к. постоянную Папскую комиссию по аутентичному толкованию Кодекса канонического права (лат. Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos) (motu proprio «Cum iuris canonici» от 15 сент. 1917 — Ibid. P. 483–484).

20 июня 1925 г. папа Римский Пий XI учредил Папскую комиссию *«Pro Russia»*, изначально входившую в состав Конгрегации Восточной Церкви. Motu proprio «Inde ab inito pontificatu» он вывел комиссию из состава конгрегации, сделав самостоятельной структурой Р. к., подчиненной непосредственно папе Римскому (AAS. 1930. Vol. 22. P. 153–154). Motu proprio «Quam sollicita» от 21 дек. 1934 г. комиссия как независимая структура Р. к. прекратила свое существование (AAS. 1935. Vol. 27. P. 65–67): при Конгрегации чрезвычайных церковных дел была создана небольшая рабочая группа (с прежним названием), в состав к-рой вошли нек-рые члены бывш. комиссии, а в рамках Конгрегации Восточной Церкви организован Славянский отдел, в ведение к-рого отошли вопросы, связанные с окормлением католиков византийско-слав. обряда, в т. ч. верующих рус. католич. приходов за пределами СССР.

Для централизованного управления имуществом Папского престола папа Пий XI motu proprio от 16 дек. 1926 г. учредил Администрацию имущества Папского престола. После заключения *Латеранских соглашений* (11 февр. 1929), предусматривавших получение Папским престолом от Италии значительных денежных средств, motu proprio от 7 июня 1929 г. для управления этими финансами была учреждена Специальная администрация Папского престола.

По примеру папы Пия X, начавшего кодификацию канонического права Римско-католической Церкви лат. обряда, папа Пий XI в нояб. 1929 г. учредил Кардинальскую комиссию по подготовке кодификации восточного канонического права (Commissio cardinalis pro studiis praeparatoriis codificationis orientalis) (AAS. 1929. Vol. 21. P. 669). По завершении работы 17 июля 1935 г. она была преобразована в Папскую комиссию по кодификации восточного канонического права (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis).

Созданная папой Львом XIII Кардинальская комиссия по историческим исследованиям папой Пием XI была преобразована в 3-й отдел Конгрегации обрядов — Отдел истории (Sectio historica) (motu proprio «Gia da qualche tempo» от 6 февр. 1930 — AAS. 1930. Vol. 16. P. 87–88). Для поддержки исследований в области церковной истории 7 апр. 1954 г. папа Римский *Пий XII* (1939–1958) основал Папский комитет по историческим наукам.

В рамках Конгрегации образования папа Римский Пий XII учредил Папское бюро по вопросам призвания к священству (motu proprio «Cum nobis Sacra Congregatio» от 4 нояб. 1941 — AAS. 1941. Vol. 33. P. 479), ныне оно находится в ведении Конгрегации по делам духовенства. Пий XII продолжил начатую его предшественниками работу по организации структуры Папского престола для окормления мигрантов. Конституцией «Exsul familia» от 1 авг. 1952 г. в рамках Консисториальной конгрегации он создал Верховный совет по эмиграции (Summum Concilium de emigratione) и Международный генеральный секретариат «Apostolatus maris» (Secretariatus generalis internationalis ad moderandum opus apostolatus maris) (AAS. 1952. Vol. 44. P. 649–704). 21 мая 1958 г. была создана служба для окормления работников воздушного транспорта, авиапассажиров и сотрудников аэропортов (Opus Apostolatus coeli vel aeris). Рескриптом от 25 июля 1953 г. был учрежден ныне существующий Фонд медицинской помощи.

В связи с ростом структур Римско-католической Церкви в странах Лат. Америки Папский престол уделял особое внимание управлению этим регионом. 21 апр. 1958 г. папа Пий XII учредил Папскую комиссию по делам Латинской Америки (ее председателем стал секретарь Консисториальной конгрегации).

В преддверии и после II Ватиканского Собора (1962–1965). Начатая папой Римским *Иоанном XXIII* (1958–1963) политика церковного обновления (см. *Aggiornamento*) и экуменизма была направлена на кардинальную перестройку взаимоотношений Римско-католической Церкви с совр. обществом и с некатолич. Церквами и общинами, что потребовало изменений в структуре Р. к. В ходе подготовки II Ватиканского Собора папа Иоанн XXIII motu proprio «Superno Dei nutu» от 5 июня 1960 г. учредил Секретариат по содействию христианскому единству (Secretariatus ad christianorum unitatem fovendam) (AAS. 1960. Vol. 52. P. 433–437); с этого времени началось участие Римско-католической Церкви в международном экуменическом движении. Motu proprio «Appropinquante Concilio Oecumenico» от 6 авг. 1962 г. папа придал секретариату статус, равный статусу др. структур, отвечавших за проведение Собора (AAS. 1962. Vol. 54. P. 609–611). Посланием от 14 янв. 1963 г. на имя кардинала гос. секретаря Иоанн XXIII провел внутреннюю реорганизацию секретариата, разделив его на Восточный и Западный отделы. 28 марта 1963 г. была учреждена Папская комиссия по пересмотру Кодекса канонического права, к-рая сменила упраздненную

с этого времени Папскую комиссию по аутентичному толкованию Кодекса канонического права, созданную в 1917 г. папой Римским Бенедиктом XV.

Избранный в июне 1963 г. на Папский престол папа Павел VI уже 21 сент. 1963 г. аллокуцией «Quali siano» объявил о намерении провести реформу Р. к. (AAS. 1963. Vol. 55. P. 793–800). Реформа проходила постепенно по 3 направлениям: создание новых подразделений Р. к.; упразднение нек-рых традиц. учреждений Р. к.; реформирование оставшихся дикастерий и придание им нового статуса.

Еще во время работы II Ватиканского Собора во исполнение декрета *«Inter mirifica»* о средствах массовой коммуникации папа Павел VI учредил на основе существовавшей с понтификата Пия XII Папской комиссии по кинематографии, радио и телевидению Папскую комиссию по общественной коммуникации (motu proprio «In fructibus multis» от 2 апр. 1964 — AAS. 1964. Vol 56. P. 289–293).

Реализуя программу по налаживанию диалога со всем миром, папа Павел VI посланием «Progrediente Concilio Oecumenico» от 19 мая 1964 г. учредил Секретариат по делам нехристиан (Secretariatus pro non christianis) (Ibid. P. 560). 7 апр. 1965 г. был основан Секретариат по делам неверующих (Secretariatus pro non credentibus) (An. Pont. 1966. P. 1111) во главе с кард. Францем *Кёнигом* (1905–2004), одним из наиболее активных сторонников обновления Римско-католической Церкви. Задачей Секретариата по делам неверующих стало налаживание диалога с коммунистическими странами. За день до закрытия Собора motu proprio «Integrae servandae» от 7 дек. 1965 г. папа Павел VI радикально реформировал главную дикастерию Р. к.— Верховную конгрегацию Sanctum officium: она утратила статус верховной и была переименована в Конгрегацию вероучения (AAS. 1965. Vol. 57. P. 952–955).

По окончании II Ватиканского Собора motu proprio «Finis Concilio Oecumenico» от 3 янв. 1966 г. папа Павел VI подтвердил дальнейшее функционирование в рамках Р. к. созданного для работы Собора Секретариата по содействию христианскому единству (AAS. 1966. Vol. 58. P. 37–40).

Во исполнение соборного декрета *«Apostolicam actuositatem»* папа Павел VI учредил Папский совет по делам мирян (Pontificium Consilium pro laicis) (motu proprio «Catholicam Christi Ecclesiam» от 6 янв. 1967 — AAS. 1967. Vol. 59. P. 25–28). В рамках совета была образована Папская комиссия «Iustitia et pax» (Справедливость и мир) по выработке социального учения Римско-католической Церкви. В 1976 г. Папская комиссия получила статус независимой от совета дикастерии Р. к. (motu proprio «Iustitiam et pacem» от 10 дек. 1976 — AAS. 1976. Vol. 68. P. 700–703).

Папа Павел VI продолжил политику предшественников по созданию структур, занимающихся окормлением тех, кто в силу различных причин оказались оторваны от места постоянного проживания. 29 окт. 1965 г. в рамках Консисториальной конгрегации был учрежден Международный секретариат по окормлению кочевых народов (Secretariatus internationalis ad moderandum opus apostolatus nomadum).

По окончании Собора продолжила работу созданная папой Римским Иоанном XXIII Папская комиссия по пересмотру Кодекса канонического права, параллельно с к-рой папа Павел VI учредил 11 июля 1967 г. Папскую комиссию по толкованию постановлений II Ватиканского Собора (итал. Pontificia commissione per l'interpretazione dei decreti del Concilio Vaticano II). 14 апр. 1969 г. полномочия этой комиссии были распространены на толкование всех документов Папского престола, принимаемых для воплощения соборных решений.

Основной этап реформы Р. к. был осуществлен папой Павлом VI конституцией «Regimini Ecclesiae universae» от 15 авг. 1967 г. (AAS. 1967. Vol. 59. P. 885–928). В соответствии с этим документом при Гос. секретариате создавался Совет по общественным делам Церкви (лат. Consilium pro publicis Ecclesiae negotiis), сменивший Конгрегацию чрезвычайных церковных дел, к-рая была упразднена. Конгрегация Восточной Церкви стала Конгрегацией Восточных Церквей, Консисториальная конгрегация — Конгрегацией по делам епископов. Во главе этих 3 конгрегаций, прежде возглавлявшихся папой Римским, теперь должны были встать кардиналы-префекты. Конгрегация Собора была преобразована в Конгрегацию по делам духовенства; Конгрегация по делам монашествующих — в Конгрегацию по делам монашествующих и светских институтов; Конгрегация пропаганды веры — в Конгрегацию евангелизации народов; Конгрегация церемониала была упразднена, ее функции отошли созданной этой же конституцией Префектуре Папского дворца, в состав к-рой были включены также упраздненные службы мажордома (префекта Апостольского дворца) и префекта тайных папских покоев. Конгрегация образования теперь состояла из 3 служб, отвечавших за контроль над семинарским образованием (за исключением семинарий, находившихся в ведении Конгрегации евангелизации народов), над университетским образованием и над диоцезиальными и приходскими католич. школами (за исключением школ, находившихся в ведении Конгрегаций Восточных Церквей и евангелизации народов). Конгрегация собора св. Петра утратила статус конгрегации и вошла в число дворцовых служб. Той же конституцией «Regimini Ecclesiae universae» была создана Администрация церковного имущества Папского престола, к-рая объединила существовавшие до этого Специальную администрацию Папского престола (стала специальной секцией Администрации церковного имущества) и Администрацию имущества Папского престола (стала ординарной секцией Администрации церковного имущества). Были учреждены Префектура экономических дел Папского престола (Praefectura rerum oeconomicarum Sanctae Sedis), осуществляющая финансовый надзор, и Центральная служба церковной статистики (Rationarium generale Ecclesiae). В результате реформы в рамках Конгрегации по делам епископов все структуры, отвечавшие за окормление мигрантов, были объединены в Совет и Секретариат по окормлению находящихся в эмиграции, плавании, воздушном путешествии и на кочевье (Consilia et Secretariatus de emigratione, de operibus Apostolatus maris, aëris, nomadum). Эта единая структура была разделена на 4 отдела: по окормлению мигрантов, «Apostolatus maris», «Apostolatus Aëris» и «Apostolatus Nomadum»; кроме того, сотрудникам 2-го отдела Конгрегации по делам духовенства вменялось в обязанность пастырское попечение о вовлеченных

в сферу туризма. Позднее в целях унификации эти подразделения Р. к. объединили в Папскую комиссию по пастырскому попечению о мигрантах и странствующих (Pontificia Commissio de spirituali migratorum atque itinerantium cura) в составе Конгрегации по делам епископов (motu proprio «Apostolicae Caritatis» от 19 марта 1970 — AAS. 1970. Vol. 58. P. 193–197).

Новая структура Р. к. подверглась дальнейшему реформированию. 1 янв. 1968 г. была ликвидирована Апостольская датария. Конституцией «Sacra rituum Congregatio» от 8 мая 1969 г. папа Павел VI разделил Конгрегацию обрядов на Конгрегацию богослужения и Конгрегацию по канонизации святых (AAS. 1969. Vol. 61. P. 297–305). Для координации действий каритативных католич. организаций 15 июля 1971 г. был учрежден Папский совет «Cor Unum» («Единым сердцем») (AAS. 1971. Vol. 63. P. 669–673). 11 янв. 1973 г. папа создал Комитет по делам семьи (AAS. 1973. Vol. 65. P. 60).

27 февр. 1973 г. motu proprio «Quo aptius» папа Павел VI упразднил древнейшую дикастерию Р. к.— Апостольскую канцелярию, передав ее функции Гос. секретариату (AAS. 1973. Vol. 65. P. 113–116). Конституцией «Constans nobis» от 11 июля 1975 г. Конгрегация богослужения и Конгрегация дисциплины таинств были объединены в Конгрегацию богослужения и дисциплины таинств (Sacra Congregatio de cultu Divino et disciplina sacramentorum) (AAS. 1975. Vol. 67. P. 417–420).

Для плодотворного диалога с ислам. миром в составе Секретариата по делам нехристиан папа учредил Комиссию по религиозным отношениям с мусульманами (22 окт. 1974; в наст. время в составе Папского совета по межрелигиозному диалогу).

Motu proprio «Ingravescentem aetatem» от 21 нояб. 1970 г. папа Павел VI предписал: с 1 янв. 1971 г. кардиналы, достигшие 80 лет, автоматически утрачивают членство в дикастериях Р. к., а те, кто занимают в них руководящие должности, по достижении 75 лет должны подать прошение об отставке (AAS. 1970. Vol. 62. P. 810–813).

Папа Римский Иоанн Павел II (1978–2005) продолжил реформы Р. к. Созданный Павлом VI Комитет по делам семьи он преобразовал в Папский совет по делам семьи (Pontificium Consilium pro familia) (motu proprio «Familia a Deo instituta» от 9 мая 1981 — AAS. 1981. Vol. 73. P. 441–444). 20 мая 1982 г. посланием «Fin dall'inizio» папа учредил в Р. к. новую дикастерию — Папский совет по культуре (Pontificium Consilium pro hominum cultura) (AAS. 1982. Vol. 74. P. 683–688). 5 апр. 1984 г. Конгрегация богослужения и дисциплины таинств была вновь разделена на Конгрегацию богослужения и Конгрегацию дисциплины таинств (AAS. 1984. Vol. 76. P. 494–495). Декретом Конгрегации по делам епископов «Congruis mediis» от 22 февр. 1985 г. в рамках конгрегации было создано существующее в наст. время автономное Бюро по координации военных ординариатов (AAS. 1985. Vol. 77. P. 1091–1092). 11 февр. 1985 г., в праздник, посвященный явлению Пресв. Девы Марии в Лурде, папа Иоанн Павел II учредил Папскую комиссию по пастырскому попечению о работниках здравоохранения (Pontificia Commissio de apostolatu pro valetudinis administris) (motu proprio «Dolentium hominum Ecclesia» — Ibid. P. 457–461). 2 апр. 1986 г. был утвержден новый статус основанного в 1879 г. Комитета Международных евхаристических конгрессов; с наименованием «Папский» комитет был инкорпорирован в состав Р. к.

После того как в 1983 г. был принят новый Кодекс канонического права Римско-католической Церкви, папа Римский Иоанн Павел II учредил Папскую комиссию по аутентичному толкованию Кодекса канонического права (Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando), которая заменила существовавшие до этого времени Папские комиссии по пересмотру Кодекса канонического права и по толкованию постановлений II Ватиканского Собора (motu proprio «Recognito Iuris Canonici» от 2 янв. 1984 — AAS. 1984. Vol. 76. P. 433–434).

Кон. XX — нач. XXI в. В наст. время структура и деятельность Р. к. регламентируются конституцией папы Римского Иоанна Павла II «Pastor bonus» от 28 июня 1988 г. (AAS. 1988. Vol. 80. P. 841–912). Согласно этому документу, ключевую роль в Р. к. играет Гос. секретариат, состоящий из 2 отделов (по общим делам и по отношениям с гос-вами) и возглавляемый кардиналом гос. секретарем. В состав Р. к. вошло 9 конгрегаций: вероучения, по делам Восточных Церквей, богослужения и дисциплины таинств (вновь объединенная), по канонизации святых, по делам епископов (в ее составе действовали Папская комиссия по делам Латинской Америки, реформированная motu proprio «Decessores nostri» от 18 июня 1988 (Ibid. P. 1255–1257), Бюро по координации военных ординариатов, а также Бюро по координации епископских визитов ad limina, созданное 29 июня 1988), евангелизации народов, по делам духовенства (при ней создана Папская комиссия по сохранению художественного и исторического церковного наследства (Pontificia Commissio de Patrimonio Artis et Historiae conservando)), по делам институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни, католического образования. В Р. к. действовали 12 Папских советов: по делам мирян, по содействию христианскому единству (заменил Секретариат по содействию христианскому единству, созданный папой Иоанном XXIII), по делам семьи, «Iustitia et pax» (заменил одноименную комиссию, созданную папой Павлом VI), «Cor Unum», по пастырскому попечению о мигрантах и странствующих (заменил одноименную комиссию, учрежденную папой Павлом VI), по пастырскому попечению о работниках здравоохранения (заменил одноименную комиссию), по интерпретации законодательных текстов (заменил Папскую комиссию по аутентичному толкованию Кодекса канонического права), по межрелигиозному диалогу (заменил Секретариат по делам нехристиан), по диалогу с неверующими (Pontificium Consilium pro dialogo cum non credentibus; заменил созданный папой Павлом VI Секретариат по делам неверующих), по культуре, по общественным коммуникациям (Pontificium Consilium de communicationibus socialibus).

Motu proprio «Nel primo anniversario» от 1 янв. 1989 г. папа Римский Иоанн Павел II учредил Кадровую службу Папского престола, к-рая занимается урегулированием трудовых соглашений в Р. к. и др. структурах, подведомственных Папскому престолу (AAS. 1989. Vol. 81. P. 145–148).

После того как 18 окт. 1990 г. был утвержден Кодекс канонического

права Восточных католических Церквей, право толкования этого свода было отнесено к компетенции Папского совета по интерпретации законодательных текстов (27 февр. 1991).

В 1993 г. папа упразднил комиссию «Pro Russia» и создал постоянную Межведомственную комиссию по делам Церкви в Восточной Европе (Commissionem Interdicasterialem Stabilem pro Ecclesia in Europa Orientali), председателем к-рой стал кардинал гос. секретарь (motu proprio «Europae Orientalis» от 15 янв. 1993 — AAS. 1993. Vol. 85. P. 309–310). В том же году Папский совет по диалогу с неверующими и Папский совет по культуре были объединены в Папский совет по культуре, состоящий из 2 отделов: «Вера и культура» и «Диалог с культурами» (motu proprio «Inde a pontificatus nostri» от 25 марта 1993 — Ibid. P. 549–552). Тогда же из состава Конгрегации по делам духовенства была выведена Папская комиссия по сохранению художественного и исторического церковного наследства, к-рая получила статус самостоятельной дикастерии Р. к. и новое название — Папская комиссия по культурному наследию Церкви (Pontificia Commissio de Bonis Culturalibus Ecclesiae) (Ibidem). Хирографом от 5 июня 1993 г. Иоанн Павел II учредил Фонд «Centesimus Annus Pro Pontifice», в задачу которого входит распространение социального учения Римско-католической Церкви, сформулированного в энциклике «Centesimus annus» от 1 мая 1991 г. (подробнее см. ст. *Иоанн Павел II*).

В связи с присоединением Папского престола в 2003 г. к Болонскому процессу формирования единого пространства высшего образования папа Римский Бенедикт XVI (2005–2013; см. *Ратцингер*) хирографом «Ecclesia Catholica quandoquidem» от 19 сент. 2007 г. в качестве самостоятельной структуры Р. к. организовал Агентство по оценке работы церковных университетов и факультетов, в задачу к-рого входит отслеживание качества преподавания в католич. высших учебных заведениях. Были учреждены Папский совет по содействию новой евангелизации (motu proprio «Ubicumque et semper» от 21 сент. 2010 — AAS. 2010. Vol. 102. P. 788–792; в янв. 2013 этому совету из Конгрегации по делам духовенства переданы вопросы катехизации — AAS. 2013. Vol. 105. P. 136–139) и Управление финансовой информации Папского престола, которое занимается внутренним финансовым надзором с целью пресечь попытки использовать церковные структуры для легализации доходов, полученных криминальным путем, и помощи организациям, занимающимся противоправной (прежде всего террористической) деятельностью (motu proprio «La Sede Apostolica» от 30 дек. 2010 — AAS. 2011. Vol. 103. P. 7–8).

Апостольским посланием «Quaerit semper» от 30 авг. 2011 г. папа Бенедикт XVI предписал Конгрегации богослужения и дисциплины таинств заниматься преимущественно литургическими вопросами, изъяв из ее юрисдикции и передав трибуналу Римской Роты рассмотрение случаев аннулирования заключенных, но не свершившихся браков и дел о недействительности рукоположений.

Motu proprio «Pulchritudinis fidei» от 30 июля 2012 г. папа Бенедикт XVI присоединил Папскую комиссию по культурному наследию Церкви к Папскому совету по культуре (AAS. 2012. Vol. 104. P. 631–632). Motu proprio «Ministrorum institutio» от 16 янв. 2013 г. понтифик передал Конгрегации по делам духовенства контроль за семинариями, изъяв этот вопрос из компетенции Конгрегации католического образования, а из Конгрегации образования в Конгрегацию по делам духовенства было передано Папское бюро по вопросам призвания к священству (AAS. 2013. Vol. 105. P. 130–135).

Переустройство Р. к. продолжил папа Римский Франциск. 13 апр. 2013 г., через месяц после избрания на Папский престол, он объявил о намерении создать совет из кардиналов для помощи папе в управлении Римско-католической Церковью и для работы над проектом ревизии конституции «Pastor Bonus».

В 2014 г. прошла реформа служб, занимающихся в Р. к. экономическими вопросами. В соответствии с motu proprio «Fidelis dispensator et prudens» от 24 февр. 2014 г. (AAS. 2014. Vol. 106. P. 164–165) были созданы Экономический совет, Секретариат по делам экономики и учреждена должность генерального ревизора. Motu proprio «Confermando una tradizione» от 8 июля 2014 г. ординарная секция Администрации имущества Папского престола была передана в ведение Секретариата по делам экономики (Ibid. P. 618–620). Префектура экономических дел Папского престола, согласно рескрипту «De rebus oeconomicis apud Sanctam Sedem» от 19 дек. 2016 г. (AAS. 2017. Vol. 109. P. 73), с 30 дек. прекратила существование, войдя в состав Секретариата по делам экономики.

Из-за растущего числа скандалов, связанных с сексуальным насилием со стороны представителей католич. клира по отношению в первую очередь к несовершеннолетним, папа Римский Франциск хирографом «Minorum tutela actuosa» от 22 марта 2014 г. учредил в качестве самостоятельной структуры Р. к. Папскую комиссию по защите несовершеннолетних. В 1-й состав комиссии в марте 2014 г. вошла ирландка Мари Коллинз, ставшая в детстве жертвой насилия со стороны католич. священнослужителя. Однако в марте 2017 г. она покинула комиссию, заявив, что работа этого органа саботируется др. дикастериями Р. к. (Vaticano, commissione anti-abusi: Si dimette Marie Collins // La Stampa. R., 2017. 1 marzo).

К 2013 г. в Р. к. насчитывалось 12 Папских советов. Папа Франциск провел оптимизацию этой структуры, оставив 5 ныне действующих Папских советов, а вместо 7 других учредил новую структуру в Р. к.— 3 особые дикастерии.

В марте 2016 г. Папский совет по общественным коммуникациям был включен в состав Секретариата по делам коммуникации (создан motu proprio «L'attuale contesto comunicativo» от 27 июня 2015 — AAS. 2015. Vol. 107. P. 591–592). Под контроль секретариата переданы пресс-служба Папского престола, Интернет-служба Ватикана, Радио Ватикана, Ватиканский телецентр, газ. «Osservatore Romano», Ватиканская типография, Фотослужба, изд-во «Libreria Editrice Vaticana». 23 июня 2018 г. Секретариат по делам коммуникации был переименован в Дикастерию по делам коммуникации. Ее префектом 5 июля 2018 г. папа назначил итал. журналиста Паоло Руффини; он стал 1-м мирянином во главе структурной единицы Р. к.

Motu proprio «Sedula Mater» от 15 авг. 2016 г. Папский совет по делам семьи и Папский совет по делам

мирян были объединены в Дикастерию по делам мирян, семьи и жизни (AAS. 2016. Vol. 108. P. 963). Согласно motu proprio «Humanam progressionem» от 17 авг. 2016 г., новая Дикастерия по содействию целостному человеческому развитию объединила 4 Папских совета: по пастырскому попечению о работниках здравоохранения, «Iustitia et Pax», «Cor Unum», по пастырскому попечению о мигрантах и странствующих (Ibid. P. 968).

Папа Римский Франциск передал из ведения Конгрегации по вопросам духовенства Папскому совету по содействию новой евангелизации управление католическими святилищами, являющимися центрами паломничества (motu proprio «Sanctuarium in Ecclesia» от 11 февр. 2017 — AAS. 2017. Vol. 109. P. 335–338). У Конгрегации богослужения и дисциплины таинств были изъяты полномочия утверждать переводы литургических текстов на национальные языки и переданы национальным епископским конференциям (motu proprio «Magnum principium» от 3 сент. 2017 — Ibid. P. 967–970).

Лит.: *Bouix D.* Tractatus de Curia Romana. P., 1880; *Parayre R., abbé.* La Sacrée Congrégation du Concile: Son histoire, sa procédure, son autorité. P., 1897; *idem.* La Nouvelle organisation du gouvernement central de l'Église. Lyon, 1908; *Leitner M.* De Curia Romana: Textum documentorium quibus Curia Romana noviter ordinatur. Ratisbon; R.; N. Y., 1909; *Simier J.* La Curie romaine: Notes historiques et canoniques d'après la Constitution «Sapienti consilio» et les autres documents pontificaux. P., 1909; *Cappello F. M.* De Curia Romana juxta reformationem a Pio X sapientissime inductam. Ratisbon; R.; N. Y., 1911–1913. 2 vol.; *Monin A.* De Curia Romana: Ejus historia ac hodierna disciplina juxta reformationem a Pio X inductam. Lovanii, 1912; *Martin V.* Les Cardinaux et la Curie: Tribunaux et offices, la vacance du Siège Apostolique. P., 1930; *Felici G.* La reverenda Camera apostolica: Studio storico-giuridico. Vat., 1940; Romana Curia a Beato Pio X: «Sapienti Consilio» reformata. R., 1951; *Berutti Chr. M.* De Curia romana: Notulae historico-exegetico-practicae. R., 1952; *Delgado Gr.* La Curia Romana: El gobierno central de la Iglesia. Pamplona, 1973; La Curia Romana: Aspetti ecclesiologici, pastorali, istituzionali: Per una lettura della «Pastor Bonus» / Ed. F. A. Arinze. Vat., 1989; La Curia Romana nella Costituzione Apostolica «Pastor Bonus» / A cura di P. A. Bonnet, C. Gullo. Vat., 1990; *D'Onorio J. B.* Le Pape et le gouvernement de l'Église. P., 1992; *idem.* Curie // Dictionnaire hist. de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 500–531; *Del Re N.* La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici. Vat., 1998[2]; *Boutry Ph.* Souverain et pontife: Recherches prosopographiques sur la Curie Romaine à l'âge de la restauration (1814–1846). R., 2002; *Boespflug T.* La Curie au temps de Boniface VIII: Étude prosopographique. R., 2005; *Jankowiak Fr.* La Curie Romaine de Pie IX à Pie X: Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux. R., 2013; *Rosa M.* La Curia romana nell'età moderna: Istituzioni, cultura, carrier. R., 2013.

А. Г. Крысов

РИ́МСКАЯ ШКО́ЛА, понятие, использующееся в муз. историографии для обозначения творчества рим. композиторов 2-й пол. XVI–XVII в., преимущественно в области церковной музыки. Главой и основателем Р. ш. признан Дж. П. да Палестрина (ок. 1525/26–1594), чьи полифонические произведения долгое время рассматривались в католич. Церкви и за ее пределами как эталонные; считается, что творчество Палестрины и его последователей наилучшим образом соответствовало требованиям *Тридентского Собора.* В эпоху барокко богослужебные сочинения «в манере Палестрины» стали восприниматься как особый стилевой феномен, отсылающий к древней чистоте и благочестию церковной музыки,— «старинный стиль» (stile antico). В motu proprio папы Пия X о церковной музыке «Tra le sollecitudini» от 22 нояб. 1903 г. полифония в стиле Палестрины признается наряду с *григорианским пением* одним из эталонов церковной музыки; она в высшей степени обладает качествами, свойственными литургии: святостью и благостью форм и, как следствие, универсальностью, «она должна быть широко восстановлена в церковных службах, особенно — в наиболее значительных базиликах, в кафедральных соборах, в церквах семинарий и других церковных институтов, где в необходимых средствах обычно нет недостатка» (Пер. П. Д. Сахарова (ркп.)).

Консервативных композиторов Рима рубежа XVI и XVII вв. часто противопоставляют их современникам, представителям *венецианской школы,* с к-рой связывают новаторство в духовной музыке этого периода. Исследования последних десятилетий существенно расширили представления о муз. практике в Риме в XVII в., что привело к смягчению односторонних категоричных оценок творчества композиторов Р. ш., данных в монографии М. Ф. Букофцера «Музыка в эпоху барокко, от Монтеверди к Баху» (1947) и в публикациях его современников.

Уроженец небольшого городка близ Рима, Палестрина связал свою деятельность с важнейшими литургическими центрами этого города. Муз. образование он получил в качестве мальчика-хориста базилики Санта-Мария-Маджоре (с 1537), вероятно, под руководством ее капельмейстеров — французов Р. Маллапера и Ф. Лебеля. С 1551 по 1555 г. он возглавлял капеллу Юлия — хор собора св. Петра, основанный в 1513 г. папой Римским Юлием II. В 1555 г. был допущен в число певчих капеллы Сикста — личного ансамбля пап Римских, основанного в понтификат Сикста IV (1471–1484; 1-я служба в Сикстинской капелле с участием хора состоялась 15 авг. 1483, на Успение Пресв. Богородицы); по распоряжению папы Юлия III назначение произошло без соблюдения положенных процедур — вступительного испытания и одобрения остальных музыкантов, а также вопреки запрету иметь семью и детей, традиционно действующему по отношению к членам капеллы. Вместе с др. женатыми певчими Палестрина был отправлен в отставку папой Павлом IV и 1 окт. 1555 г. занял пост капельмейстера Латеранской базилики, став преемником О. ди Лассо. С 1561 г. руководил капеллой Либерия в Санта-Мария-Маджоре, в 1566 г. получил должность учителя музыки в Папской Римской семинарии, с 1571 г. до конца жизни возглавлял капеллу Юлия.

Палестрина писал преимущественно духовную музыку и предназначал ее в первую очередь для исполнения в рим. церквах. Он предпочитал публиковать сборники своих сочинений у рим. печатников, а не у лидеров отрасли, предпринимателей из Венеции, чья продукция имела широкое хождение по всей Европе. Побудительным мотивом была возможность издавать церковную музыку в виде хоровых книг крупного формата, удобных в богослужебной практике. Адресатами посвящения мн. сборников выступали папы Римские или прелаты католич. Церкви. Так, Первая книга месс (1554) была издана в качестве дара папе Юлию III и оформлена по модели Второй книги месс К. де Моралеса (1544), посвященной папе Павлу III: на гравюре поменялись только лица композитора и понтифика, в качестве заглавного сочинения, как и у Моралеса, была помещена месса с текстом-приношением в cantus firmus — «Ecce sacerdos magnus»; публикация

была 2-м сборником месс итал. автора и первым, напечатанным в Риме. В последние годы жизни благодаря хорошему материальному положению Палестрина выпустил в свет серию дорогостоящих изданий муз. произведений, написанных в разных литургических жанрах и призванных обеспечить потребности богослужения в полифонической музыке на весь церковный год,— книги ламентаций (1588), *гимнов* (1589), *«Magnificat»* (1591), оффертериев (1593) и *литаний* (1593).

Палестрина был не первым среди выдающихся церковных музыкантов итал. происхождения, работавших в Риме,— напр., певчий капеллы Сикста К. Феста за долгие годы службы (1517–1545) создал множество литургических произведений разных жанров, ни в чем не уступавших сочинениям иностранцев, которые традиционно определяли стиль полифонии в городе. Тем не менее именно поколение Палестрины смогло серьезно потеснить приезжих мастеров и занять ведущие позиции в рим. литургической музыке (напр., капеллу Юлия в 1555–1571 возглавлял друг композитора Дж. Анимучча). Итальянцам удалось модифицировать стиль франко-фламанд. музыкантов (см. *Нидерландская школа*) — за счет упрощения контрапунктического письма он стал более мелодичным и «уравновешенным». Его особенности заметны уже в ранних публикациях месс и мотетов Палестрины: текучие линии отдельных голосов, компенсация мелодических скачков движением по звукам гаммы в противоположном направлении; опора на благозвучную вертикаль, использование диссонансов преимущественно на слабых долях с последующим переходом в консонансы; правильная и естественная просодия словесного текста.

Рождению нового стиля способствовали и решения Тридентского Собора: так, в последние годы его работы обсуждались меры, к-рые надо было предпринять против злоупотреблений при совершении мессы. Сочинениям композиторов предписывалось быть величественными и носить возвышенный, подобающий церковной службе характер. Запрещалось сочинять мессы-пародии — произведения, созданные на основе муз. материала светских многоголосных песен (мадригалов и шансон),— из-за сомнительного содержания последних. Подчеркивалось, что многоголосное пение не должно быть препятствием к восприятию текста (постановление Сессии XXII, 17 сент. 1562). Все другие моменты, касающиеся сочинения церковной музыки, оставляли на усмотрение представителей церковных провинций (постановление Сессии XXIV, 11 нояб. 1563).

Итал. композиторы охотно откликнулись на требования Собора сочинением небольших по продолжительности месс с преобладанием моноритмической фактуры над контрапунктом. Титульные листы нек-рых публикаций указывали на соответствие тридентскому образцу («...juxta formam Concilii Tridentini», как в сборнике духовных произведений Б. Пешолини, 1599). Инициаторами подобных экспериментов часто выступали высокопоставленные деятели Церкви. Так, архиеп. Равенны кард. Дж. делла Ровере заказал К. Порте сочинить к юбилейному 1575 г. «короткие мессы в такой манере, чтобы текст легко воспринимался» (вошли в Первую книгу месс композитора, 1578). Одним из последовательных сторонников обновления церковной музыки был архиеп. Милана, кард., католич. св. Карло *Борромео:* под его влиянием В. Руффо, капельмейстер местного собора (1563–1572), написал ряд выдающихся по строгости произведений — 4-голосные мессы, выдержанные почти исключительно в моноритмической фактуре (опубл. в 1570). На создании одного из таких сочинений кард. К. Борромео, занимавший в то время пост секретаря Папского гос-ва, настаивал в начале весны 1565 г. в письмах, отправленных из Рима.

Не исключено, что написанная по его заказу месса Руффо была исполнена в числе др. муз. пьес на собрании в доме кард. камерария В. Вителли 28 апр. 1565 г., о к-ром сохранилась запись в дневниках капеллы Сикста. И Борромео и Вителли входили в кардинальскую комиссию, занимавшуюся упорядочением богослужебной музыки в Риме по окончании Тридентского Собора. С этим собранием, организаторы к-рого желали убедиться, что в многоголосных песнопениях мессы можно отчетливо расслышать слова, связано, по-видимому, происхождение легенды о «чудесном спасении» Палестриной церковной полифонии. Широко известная «Месса папы Маркелла», рукопись к-рой в муз. б-ке Санта-Мария-Маджоре датируется 1562 г., вполне могла прозвучать в числе прослушанных на собрании сочинений. Возможно, неслучайно 6 июня 1565 г. Палестрина удостоился почетного титула «папского композитора» (modulator pontificus). Имя папы Римского Маркелла II, возглавлявшего Церковь в течение всего 3 недель (в апр. 1555), фигурирует в названии мессы скорее всего как дань памяти широкообразованному правителю, известному критическим отношением к «излишествам» муз. искусства. Использование контрапунктических приемов в этом произведении, особенно в частях с протяженным текстом («Gloria» и «Credo»), действительно сведено к минимуму.

Стиль тридентской многоголосной мессы воспринимался в Италии рубежа XVI и XVII вв. как новаторский, прогрессивный по отношению к творчеству старших поколений франко-фламанд. полифонистов. А. Агаццари, музыкант, работавший в начале столетия в Германской коллегии и в Папской Римской семинарии, в одном из первых трактатов по импровизации continuo «Об игре всех инструментов по партии баса и об использовании их в ансамбле» (1607) разделяет «правила контрапункта» и «правила истинной и благой музыки», обвиняя мастеров прошлого в пренебрежении аффектом и смыслом слов; по его утверждению, многие из них сначала писали музыку и лишь затем подбирали к ней слова. Агаццари первым из известных нам авторов изложил историю о спасении полифонической музыки: «...и по этой причине музыка была близка к изгнанию из Святой Церкви Верховным Понтификом, если бы Джованни Палестрина не нашел средство показать, что греховное заблуждение относится к композиторам, а не к самой музыке; и в подтверждение этому он сочинил мессу под названием «Месса папы Маркелла»». В сер. XVII в. флорентийский монах-бенедиктинец С. Бонини в рукописном трактате «Беседы и наставления о музыке и контрапункте» (завершен ок. 1649) утверждал, что знаменитое произведение было создано по прямому указанию папы Маркелла II, пожелавшего, чтобы Палестрина реформировал (fece riformar) духовную музыку —

в противном случае понтифик угрожал запретить ее использование в Церкви (помимо невнимания к природе словесного текста в вину прежним авторам якобы ставилась ее чрезмерная длина — порождавшая скуку и вызывавшая раздражение). Бонини называет композитора «великим музыкантом» и «великим мужем», а также учителем всех проч. выдающихся музыкантов (Maestro de Maestri). Именно такая версия событий легла в основу последующей мифологизации жизни и творчества Палестрины.

Возведение композитора в ранг высшего авторитета католич. искусства происходило постепенно и началось еще при его жизни. Неизвестно, были ли у Палестрины ученики в собственном смысле слова, но мн. музыканты Рима и др. городов Италии называли его своим учителем. В 1592 г. по инициативе Дж. М. Азолы, музыканта из Вероны, работавшего в Венеции и в др. городах на севере Апеннинского п-ова, Палестрине была посвящена публикация псалмов на вечерне для всех праздников церковного года и «Magnificat» (в сборник вошли также произведения Порты, И. Баккузи, П. Понцио, О. Коломбани, Д. Лауро, Дж. Кроче, Дж. Веспы, Дж. Дж. Гастольди, Н. Пармы, Дж. Каваччо, Л. Леони, П. Боци, А. Короны).

Возвышению Палестрины способствовало и создание Конгрегации господ музыкантов Рима — образованная по инициативе папы Сикста V в 1585 г., она объединяла всех музыкантов города за исключением членов капеллы Сикста, к-рые пожелали сохранить особый, элитарный статус. Каков вклад композитора в организацию этого сообщества, не выяснено, но он сразу стал его лидером. Покровителями конгрегации были провозглашены свт. *Григорий I Великий,* папа Римский, и мц. *Цецилия.* Палестрина первым из итальянцев начал сочинять цецилианские мотеты (продолжив богатую традицию франко-фламандцев); один из них, 5-голосный «Cantantibus organis» (из Третьей книги мотетов, 1575), лег в основу коллективного опуса видных рим. музыкантов — мессы-пародии на 12 голосов (разделенных на 3 четырехголосных хора); наряду с Палестриной (автором начальных разделов «Gloria») в создании приняли участие Дж. А. Драгони (по-видимому, инициатор этой творческой затеи), Р. Джованнелли, К. Манчини, П. Сантини, Ф. Сориано и А. Стабиле.

Возникшая примерно в те же годы идея сделать Палестрину постоянным руководителем капеллы Сикста не получила поддержки ее певчих, настоявших на сохранении своего права избирать главу хора ежегодно. Тем не менее уже в нач. XVII в., когда в музыке утвердился барочный стиль, сочинения композитора в Риме продолжали исполняться преимущественно папскими музыкантами: в отличие от всех др. церковных коллективов города капелла не допускала использования муз. инструментов, необходимых в т. ч. для импровизации continuo (эта пуристская, подчеркнуто благочестивая манера музицирования, локализованная при папском дворе, впосл. вошла в историю под названием «полифонии a cappella»). Произведения Палестрины сохранялись в репертуаре капеллы Сикста еще в нач. XVIII в., о чем свидетельствует трактат А. Адами, возглавлявшего коллектив в 1701–1714 гг., «Наблюдения над тем, как правильно управлять хором и певчими папской капеллы» (1711).

Представление о консерватизме Р. ш. сложилось из-за неоправданной концентрации внимания на деятельности капеллы Сикста, постепенно утрачивавшей творческий потенциал: если в нач. XVII в. в ней состояли такие известные композиторы, как Дж. М. Нанино, Джованнелли, А. Кривелли и В. де Грандис, а «папским композитором» значился Ф. Анерио, то к середине века приток новых сочинений в репертуар хора заметно сократился. Само понятие «римской школы» впервые появляется в «Письме... Овидио Персапеджи» (1685) певчего капеллы, композитора и муз. теоретика А. Либерати, который связывал расцвет итал. искусства и востребованность музыкантов-соотечественников при иноземных дворах с верным следованием традициям Палестрины. Среди рим. публикаций духовной музыки 1-й пол. XVII в. к числу наиболее консервативных принадлежат книги месс композиторов, так или иначе связанных с Ватиканом,— маэстро капеллы Юлия Сориано (1609) и П. Агостини (1627), певчих капеллы Сикста Кривелли (1615) и С. Ланди (1628), капельмейстера титулярной ц. Санта-Мария-деи-Монти Дж. Ф. Анерио (1614), посвятившего свой опус папе Павлу V (как и К. Монтеверди — прославленную коллекцию духовной музыки 1610 г.: рукописная копия строгостильной мессы-пародии «In illo tempore», вошедшей в ее состав, хранится в Ватиканской апостольской б-ке, примечательно, что партия органа отсутствует). Сориано включил в издание аранжировку 6-голосной «Мессы папы Маркелла» на 8 голосов (разделенных на 2 четырехголосных хора), в то время как Дж. Ф. Анерио, работавший в храме с более скромными финансовыми возможностями, опубликовал в своем сборнике 4-голосную версию классического сочинения. Традиция полифонических месс в «старом стиле» получила продолжение в творчестве рим. композиторов сер. и 2-й пол. XVII в.— Г. Аллегри, Б. Грациани и Ф. Фоджи.

Также капелла Сикста отличалась старинными традициями певч. импровизации. Особенно славились исполнительские украшения к Пс 50 (Miserere), предназначенные для tenebrae — утренних служб 3 последних дней Страстной седмицы. Псалом исполнялся в альтернативной манере (alternatim): монoритмическое многоголосие (нечетные стихи) чередовалось с традиц. псалмовыми тонами (четные стихи); в конце 2 хора (5-голосный и 4-голосный) соединялись и пели на 9 голосов. С 1514 г. известны 12 вариантов «Miserere», исполнявшихся исключительно при папском дворе; наибольшую известность получила хронологически последняя версия, созданная Аллегри предположительно в 30-х гг. XVII в. Легендарные трудности с ее записью на слух (один из вариантов принадлежал юному В. А. Моцарту) были связаны не столько с нотным текстом, сколько с украшениями.

В позднем творчестве Палестрина внес существенный вклад в становление римской многохорности: его перу принадлежит более 70 литургических сочинений для 2 и 3 хоров (включая 4 мессы, опубликованные посмертно, в 1601). Эксперименты с новой манерой письма начались в Риме в кон. 60-х гг. XVI в., возможно, под флорентийским влиянием (Вторая книга лауд Анимуччи, 1570), и продолжились в 70-х гг. того же века: если 4 восьмиголосных мотета Палестрины из Второй книги скорее предвосхищают будущее (их еще

нельзя исполнить двумя cori spezzati — пространственно разделенными группами певцов), то 5 из 6 мотетов для такого же состава, вошедших в Третью книгу (1575), уже принадлежат к ранним образцам жанра; помимо Палестрины первыми рим. авторами, работавшими в новой манере, были испанец Т. Л. де Виктория (служивший в Германской коллегии и в связанной с ней ц. св. Аполлинария), а также А. Дзоило и Дж. де Мак. В числе первых заказчиков такой музыки могли выступать конгрегации оратория католич. св. Филиппо Нери и оратория Пресв. Троицы паломников. Спрос на эффектные в звуковом отношении произведения мог также возникнуть или возрасти в связи с торжествами юбилейного 1575 г.

На рубеже XVI и XVII вв. в Риме был большой спрос на музыку для 2 cori spezzati: наиболее богатые церкви города могли содержать на более или менее постоянной основе 8 певчих. Полифония в таких сочинениях была скорее рудиментарной (встречалась преимущественно в заглавных разделах), а преобладала моноритмическая фактура; текст делился на мелкие фрагменты, что позволяло создавать энергичные антифонные переклички. Большие пространства рим. соборов, особенно новейшей постройки, располагали к дальнейшему разрастанию звуковой пышности, а успехи Контрреформации порождали ощущение триумфа католич. Церкви, который помогало утвердить многохорное музицирование.

Подобного рода сочинения исполнялись, как правило, на престольные праздники (2 вечерни и месса) и по др. особо торжественным случаям. Для размещения групп музыкантов использовались галереи и специальные площадки (т. н. хоры), к-рые устанавливали в длинных нефах. В отличие от венецианских композиторов, противопоставлявших разные по численности и тесситуре группы певчих, римляне отдавали предпочтение стандартным 4-голосным составам (сопрано — *альт* — *тенор* — *бас*); инструменты использовались для реализации партии continuo. В то время как в Венеции стремились издавать многохорную музыку, заботясь, в частности, о том, чтобы опубликованные произведения можно было исполнить и в усеченном виде (без участия одного или неск. «хоров»), то в Риме подобный репертуар предполагал одноразовое использование — отсюда сравнительно небольшое количество дошедших до наст. времени печатных изданий и рукописей. В целом венецианская многохорность выглядит более изобретательной, однако рим. практика была, судя по всему, блестяще отлажена, высоко стандартизирована и производила колоссальное воздействие на слушателей. Для усиления эффекта вводились хоры рипиентистов (дублирующие звучание основных хоров в унисон): в результате обычная композиция могла исполняться на 2 хора, а, напр., 4-хорная пьеса — 8 группами музыкантов. Нек-рые разделы исполнялись не полными хорами, а группами певчих одинаковой тесситуры (напр., только низкие голоса, тенора и басы, или, наоборот, только высокие).

Судя по сохранившимся свидетельствам, о муз. украшении службы особенно заботились иностранные общины — в первую очередь французская. В частности, согласно сохранившимся платежным листам, 25 авг. 1608 г. (в день памяти кор. *Людовика IX Святого*) в ц. Сан-Луиджи-деи-Франчези музицировали 3 хора в сопровождении органа и др. инструментов. Инициативу проявляли также монашеские ордены и братства мирян. Так, на вечерне по случаю беатификации Филлипо Нери (май 1615) в Санта-Мария-ин-Валичелла пели 4 хора, а свою первую мессу в качестве капельмейстера Иль-Джезу (7 авг. 1616, в октаву дня католич. св. Игнатия Лойолы) Дж. Ф. Анерио исполнял, руководя 8 хорами. Сохранились сведения о традиции многохорной музыки в базилике Санта-Мария-ин-Трастевере и в др. больших церквах города.

Завершение строительства собора св. Петра (1615, освящен в 1626) способствовало развитию многохорного музицирования в капелле Юлия. В 1616 г. ее тогдашний глава Сориано опубликовал Вторую книгу псалмов и мотетов, включив в нее помимо композиций на 2 хора 3-хорный «Magnificat» и 2 псалма «Dixit Dominus» для 4 хоров. Его преемник В. Уголини (1620–1626) издал две 2-хорные и две 3-хорные мессы в сборнике 1622 г. (впрочем, эти сочинения могли быть созданы им и ранее, в период службы в Сан-Луиджи). Благодаря специальному платежному листу для 12 органистов выяснилось, что на престольный праздник в 1629 г. в соборе св. Петра музицировали 12 хоров (символизируя 12 апостолов). О том, что число хоров могло достигать 12, пишет в трактате «Рассуждение о музыке нашего времени» (1628) и В. Джустиниани, называющий в качестве выдающихся мастеров многохорности Монтеверди, Дж. Б. Нанино и Ф. Анерио.

В 1638 г. франц. путешественник виолист А. Могар с восторгом описывал музыку, прозвучавшую в день св. Доминика (4 авг.) в ц. Санта-Мария-сопра-Минерва, одном из храмов доминиканского ордена: «Церковь эта весьма длинная и просторная; по обе стороны ее главного алтаря, в котором находились два хора, возведены два больших органа. Вдоль нефа было еще восемь хоров, по четыре с каждой стороны, размещенных на подмостках в восемь или девять футов высотой; они были расположены на равном расстоянии друг от друга и таким образом, чтобы каждый хор видел все остальные. У каждого хора имелся переносной орган, согласно принятому обычаю... Капельмейстер отбивал такт перед первым хором в сопровождении самых прекрасных голосов. При всех остальных хорах имелся человек, занятый исключительно тем, чтобы следить за этим основным метром и согласовывать с ним свой собственный; в результате все хоры пели в едином метре и не сбивались» (*Могар*. 2018. С. 20–21).

Дж. Баини в биографии Палестрины (1828) утверждал, что в 1650 г. месса О. Беневоли (руководителя капеллы Юлия в 1646–1672) для 12 хоров прозвучала в этой же церкви с участием 150 певчих.

Многохорная музыка была дорогостоящим украшением службы и требовала привлечения дополнительных артистов, в то время как во мн. церквах города собственные капеллы были малочисленными или отсутствовали вовсе; существующие духовные произведения нередко приходилось исполнять, исключая из них те или иные партии. Именно для таких коллективов Л. да Виадана опубликовал в 1602 г. «Сто церковных концертов» — муз. собрание, положившее начало истории широко востребованного жанра. Органный бас в основном дублировал

соответствующую вокальную партию, исполняя самые низкие звуки муз. фактуры (basso seguente), что позволяло достичь эффекта полнозвучной гармонии, при этом партии певчих были задуманы как полифонические. Крупнейшими авторами подобных сочинений в Риме нач. XVII в. были Агаццари, братья Д. Ф. и Ф. Анерио, А. Чифра и Дж. Б. Нанино. Впосл. жанр развивался в творчестве Дж. Кариссими и его современников. Использование диалогических текстов в таких произведениях позволяет считать их одной из ранних форм лат. *оратории*.

В результате соединения 2-хорного письма и концерта для малого состава исполнителей возник феномен рим. «большого» *концерта*, отличающегося четким делением на разделы согласно тексту и чередованием полнозвучных секций с сольными и ансамблевыми. Такое разграничение разделов требовалось, очевидно, по практическим соображениям — из-за расположения групп исполнителей внутри больших церковных пространств. Этим рим. концерт отличается от венецианского, характеризующегося свободной и гибкой сменой фактуры на всем его протяжении. Др. отличие — в отсутствии, за редкими исключениями, в сочинениях рим. композиторов самостоятельных инструментальных партий, в то время как в венецианских концертах инструменты и целые инструментальные группы играют заметную роль. Тем не менее, судя по сохранившимся документам, инструменталисты в Риме постоянно привлекались к исполнению торжественной церковной музыки: возможно, они импровизировали на основе вокальных голосов. Среди крупнейших мастеров большого рим. концерта — создатель жанра Агаццари, Дж. Ф. Анерио, органист ц. Санта-Мария-Маджоре (ок. 1608–1628) П. Куальяти. Венецианские мастера, используя подобную манеру, подчеркивали ее римское происхождение. Так, А. Дирута включил в собрание своей музыки для повечерия в концертирующем стиле (1623) «Miserere», снабдив его ремаркой «a versetti concertato alla romana» (версет в концертирующем стиле по-римски; сохр. только партия тенора); воспользовавшись этим выражением, совр. ученые условились называть музыку в таком стиле «concertato alla romana».

Лит.: *Bukofzer M.* Music in the Baroque Era from Monteverdi to Bach. N. Y., 1947; *Fellerer K. G.* Church Music and the Council of Trent // MQ. 1953. Vol. 39. N 4. P. 576–594; *Dixon G. P.* The Origins of the Roman «Colossal Baroque» // Proc. of the Royal Musical Association. L., 1980. Vol. 106. P. 115–128; *idem.* Liturgical Music in Rome: (1605–1645): Diss. Durham, 1981. 2 vol.; *idem.* Agostino Agazzari (1578 — after 1640): The Theoretical Writings // Royal Musical Association Research Chronicle. L., 1987. Vol. 20. P. 39–52; *idem.* «Concertato alla romana» and Polychoral Music in Rome // La scuola policorale romana del Sei-Settecento: Atti del Convegno intern. di studi in memoria di L. Feininger. Trento, 4–5 ottobre 1996 / A cura di Fr. Luisi, D. Curti, M. Gozzi. Trento, 1997. P. 129–134; *O'Regan N.* Sacred Polychoral Music in Rome, 1575–1621: Diss. Oxf., 1988. 2 vol.; *idem.* The Church Triumphant: Music in the Liturgy // The Cambridge History of 17th-Cent. Music / Ed. T. Carter, J. Butt. Camb., 2005. P. 283–323; *idem.* Tomás Luis de Victoria's Role in the Development of a Roman Polychoral Idiom in the 1570s and Early 1580s // Revista de Musicología. Madrid, 2012. Vol. 35. N 1. P. 203–218; *Phillips P.* Reconsidering Palestrina // Early Music. L., 1994. Vol. 22. N 4. P. 574–586; *Miller S. R.* Music for the Mass in 17th-Cent. Rome: «Messe piene», the Palestrina Tradition, and the «stile antico»: Diss. Chicago, 1998. 2 vol.; *Lockwood L., O'Regan N., Owens J. A.* Palestrina G. P. da // NGDMM. 2001. Vol. 18. P. 937–957; Русская книга о Палестрине: К 400-летию со дня смерти / Сост.: Т. Н. Дубравская. М., 2002; *Monson C. A.* The Council of Trent Revisited // JAMS. 2002. Vol. 55. N 1. P. 1–37; *Bernstein J. A.* Publish or Perish?: Palestrina and Print Culture in 16th-Cent. Italy // Early Music. 2007. Vol. 35. N 2. P. 225–235; *Della Sciucca M.* L'altra Italia: Roma: Tecniche ed estetiche della policoralità in Palestrina // La musica policorale in Italia e nell'Europa centro-orientale fra Cinque e Seicento / A cura di A. Patalas, M. Toffetti. Venezia, 2012. P. 37–56; *Galasso G.* The Mass Collection «Octo Missae» (1663) by F. Foggia (1603–1688): An Analytical Study and Crit. Ed.: Diss. Birmingham, 2017; *Могар А.* Ответ лицу, интересующемуся мнением о музыке в Италии / Пер., коммент.: Р. А. Насонов // Науч. вестн. Моск. консерватории. 2018. № 2(33). С. 19–37.

Р. А. Насонов

РИ́МСКИЕ СОБО́РЫ. В церковной и научной традиции нет единого названия для Соборов, состоявшихся в Риме в разные столетия. Большинство из них начиная с IV в. проходили в 2 крупнейших рим. храмах — в базилике св. Иоанна Крестителя в Латеране (см. ст. *Латеранский комплекс*) или св. Петра в *Ватикане* (см. ст. *Петра апостола базилика в Ватикане*). Тем не менее офиц. название Латеранские Соборы закрепилось лишь за нек-рыми Р. С. (между VII и XVI вв.), часть к-рых считаются Вселенскими Соборами в *Римско-католической Церкви*. Большие Р. С. XIX–XX вв., также признанные католич. Вселенскими Соборами, принято называть Ватиканскими Соборами, хотя их заседания проходили не только в базилике св. Петра, но и в ряде др. церковных зданий Рима.

90-е гг. II в.— см. в статьях св. *Виктор I*, еп. (папа) Римский, *Пасхальные споры*.

251 г.— см. в статьях св. *Корнелий*, еп. (папа) Римский, *Новациан*.

313 г.— см. в статьях *Донатизм*, св. *Мильтиад*, еп. (папа) Римский.

340 или 341 г. Арианский кризис IV в. (см. ст. *Арианство*) стимулировал соборную активность Римской кафедры, позволявшую папам не только обозначить свою позицию в богословских и дисциплинарных спорах, но и укрепить авторитет Римской Церкви в межцерковных взаимоотношениях. Собор был созван еп. (папой) *Юлием I*, который стремился выступить в роли арбитра в конфликте между 2 течениями вост. епископов: сторонниками Никейского Символа веры, наиболее видным из к-рых был свт. *Афанасий I Великий*, и их противниками — т. н. евсевианами. В Соборе участвовало более 50 италийских епископов. Основным источником информации о Соборе является послание папы Юлия I к евсевианам, написанное от лица его участников. Лишенные евсевианами кафедр и обратившиеся за поддержкой к Римскому престолу приверженцы Никейской веры, свт. Афанасий и еп. *Маркелл* Анкирский, были на Р. С. оправданы. Была подтверждена незыблемость не только вероучительных, но и дисциплинарных постановлений I Вселенского Собора в Никее (325). Евсевиане отвергли предложение папы Юлия принять участие в Соборе и само его проведение расценили как вмешательство зап. епископов в дела вост. Церквей (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 20–36). Дальнейшее развитие конфликта между восточным и западным епископатом привело к созыву имп. *Константом I* и *Констанцием II* в 343 г. *Сардикийского Собора* и к формальному разрыву общения между сторонниками никейского и евсевианского течений (*Захаров*. 2019. С. 97–109).

353 г. Собор был проведен в начале епископства еп. (папы) св. *Либерия* по делу свт. Афанасия Великого. В нем приняли участие мн. италийские епископы, хотя их число неизвестно. Свт. Афанасий от участия в Соборе уклонился, что можно объяснить политическими обстоятельствами: власть как в восточной,

так и в западной части Римской империи в то время принадлежала имп. Констанцию II, который относился к свт. Афанасию враждебно. Собор во главе с папой обратился к императору с предложением провести новый большой Собор в *Аквилее* для окончательного разрешения конфликта (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. IV 1; V 2; VI 3). Созванные имп. Констанцием II Соборы в Арелате (353; см. ст. *Арелатские Соборы*) и Медиолане (355; см. ст. *Медиоланские Соборы*) привели к осуждению свт. Афанасия частью зап. епископата под давлением имп. власти. Свт. Либерий с этим решением не согласился и был отправлен в ссылку, где также подписал осуждение свт. Афанасия. После смерти имп. Констанция II в 361 г. папа Либерий призвал итальянских епископов поддержать вероучительные постановления Никейского Собора (*Захаров.* 2019. С. 110–141).

Октябрь 368 г. После кончины папы св. Либерия в Римской Церкви началась ожесточенная борьба между 2 претендентами на Папский престол: свт. *Дамасом I* и *Урсином.* Созванный Собор признал законным епископом Дамаса, но отказался прямо осудить Урсина из-за его отсутствия на заседаниях (Coll. Avel. I 13–14). Вероятно, на этом же Соборе были осуждены антиникейски настроенные иллирийские епископы Урсакий Сингидунский и Валент Мурсийский (см. ст. *Валент и Урсакий*) (*Athanas. Alex.* Ep. ad Afros. 10).

Между 368 и 372 гг. На этом Соборе под председательством папы св. Дамаса I присутствовали ок. 90 епископов из Италии и Галлии. Было составлено послание догматического содержания Confidimus quidem, адресованное восточным или, по др. данным, иллирийским епископам. В послании были отвергнуты трактуемые как проарианские вероучительные постановления Ариминского Собора 359 г. и осужден их сторонник еп. *Авксентий I* Медиоланский. Единственно истинным был провозглашен Никейский Символ веры. Участники Собора исповедали единство сущности (лат. substantia) всех Трех Лиц Св. Троицы. Признание истинности решений тех или иных Соборов было поставлено во взаимосвязь с их принятием Римским престолом (*Sozom.* Hist. eccl. VI 23; *Theodoret.* Hist. eccl. II 22; *Reutter.* 2009. S. 249).

377–378 гг. В это время папой св. Дамасом I были проведены 1 или 2 Собора при участии находившегося в Риме архиеп. *Петра II* Александрийского. Было осуждено *аполлинарианство* (*Rufin.* Hist. eccl. II 20; *Sozom.* Hist. eccl. VI 25). Также было составлено послание италийского епископата к зап. рим. императорам *Грациану* и *Валентиниану II,* в котором подчеркивалось, что епископы должны быть судимы епископами, а не светскими властями. Особое внимание в послании было уделено конфликту свт. Дамаса с Урсином и судебному процессу против папы в связи с клеветой иудея Исаака (*Ambros. Mediol.* Ep. extra collectionem. 7. 2–4, 8–9). Участники Собора утверждали, что, хотя св. Дамас равен проч. епископам по своему служению, он превосходит всех по прерогативам апостольского престола (Ibid. 7. 10). В послании описывается процедура церковного суда, к-рая предполагает возможность проведения процесса над рядовыми епископами под рук. папы в Риме или в отдаленных областях местными митрополитами. Митрополитов же предписывалось судить в Риме судьями, избранными папой. Предусматривается также право епископов подавать апелляции на уже принятые решения Римскому престолу или Собору не менее чем из 15 соседних епископов (Ibid. 7. 9). Географические границы юрисдикции Римского престола в послании четко не обозначаются. Суд над самим папой в случае недоверия к возглавляемому им Собору предполагается переносить на concilium imperiale, что, вероятно, подразумевает организацию Собора с участием императора (Ibid. 7. 11). Имп. Грациан в целом одобрил решения Собора и распространил их на всю Италийскую (включая Африку и Иллирик) и Галльскую префектуры. В то же время о процедуре проведения процесса над папой в рескрипте императора умалчивалось (Coll. Avel. 13).

382 г. Имп. Грациан организовал большой Собор западных и восточных епископов (*Hieron.* Ep. 108. 6), который, вероятно, первоначально предполагалось наделить статусом Вселенского. Помимо папы св. Дамаса I в Соборе приняли участие влиятельные зап. епископы — свт. *Амвросий* Медиоланский, Валериан Аквилейский, Бриттон Треверский, Асхолий Фессалоникийский и Анемий Сирмийский (*Theodoret.* Hist. eccl. V 9). В Рим с Востока прибыли также свт. *Епифаний Кипрский* и еп. *Павлин* Антиохийский (*Hieron.* Ep. 108. 6). Большинство вост. епископов от участия в Р. С. уклонились и провели в том же году Собор в К-поле, к-рый направил в Рим делегацию из 3 епископов с посланием (*Theodoret.* Hist. eccl. V 9). Вполне вероятно, что именно на этом Р. С. был составлен текст, включенный впосл. в Декрет Геласия, в к-ром утверждалось, что Римская Церковь обладает первенством не в силу соборных постановлений, а благодаря обетованию Самого Господа ап. *Петру* (Мф 16. 18–19). Подчеркивался также особый статус Александрийского престола, основанного ап. *Марком* по поручению ап. Петра, и Антиохийского престола, также имевшего Петрово происхождение (Decret. Gelas. III). Концепция «трех Петровых кафедр», вероятно, стала ответом зап. епископов на сформулированные в 381 г. в 3-м каноне К-польского II Вселенского Собора представления о К-поле как о Новом Риме, обладающем прерогативами чести после Ветхого Рима.

В научной лит-ре с Р. С. 377/8 или 382 г. связывается также вероучительный памятник «Томос Дамаса» (*Захаров.* 2019. С. 197–206), к-рый содержит ряд анафематизмов, дополняющих Никейский Символ веры. В этом тексте осуждаются ереси Савеллия, Ария, Евномия, Фотина, Эвиона и македониан. Без указания имен ересиархов отвергаются также идеи *Аполлинария (Младшего)* Лаодикийского и Маркелла Анкирского. Подчеркивается единство сущности и власти Лиц Св. Троицы (*Reutter.* 2009. S. 382–397; *Theodoret.* Hist. eccl. V 11). Этот текст представляет собой с богословской т. зр. итоговое выражение позиции Римской Церкви в арианских спорах.

Лит.: *Roethe G.* Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jh. Stuttg., 1937; *Marot H.* Les conciles romains des IVe et Ve s. et le développement de la primauté // Istina. P., 1957. Vol. 4. P. 435–462; *Piétri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III: (311–440). R., 1976. 2 vol.; *Reutter U.* Damasus, Bischof von Rom (366–384): Leben und Werk. Tüb., 2009; *Захаров Г. Е.* Внешняя коммуникация и богосл. традиция Рим. Церкви в эпоху арианских споров. М., 2019.

Г. Е. Захаров

405 г.— см. в статьях св. *Иннокентий I,* еп. (папа) Римский, свт. *Иоанн Златоуст.*

417 г.— см. в ст. свт. *Зосима,* папа Римский.

430 г. Собор этого года, тесно связанный со спором об учении *Нестория,* был посвящен разбору аргументов противостоявших друг другу партий Нестория и свт. *Кирилла* Александрийского. Собор состоялся не позже 11 авг. Этой датой датирована серия посланий папы св. *Келестина I* с изложением решений Собора (*Coelestin.* Ep. 11–14 // PL. 50. Col. 459–500). В кон. 429 или нач. 430 г. обе партии обратились с посланиями к папе. Несторий отправил в Рим серию посланий, прояснявших его догматическую позицию (RegPatr, N 52, 55). Послания не были переведены с греч. языка на латынь, в чем папа Келестин I позднее упрекал Нестория, указывая, что это стало причиной промедления с ответом. Свт. Кирилл направил в Рим своего представителя диак. Посидония, к-рый кроме послания самого Кирилла предоставил пакет документов против Нестория, переведенных на латынь: неск. проповедей Нестория, обличительное послание Кирилла к Несторию, резюме заблуждений Нестория, составленное Кириллом, а также цитаты из св. отцов, изобличающие эти заблуждения. В результате на Соборе 430 г. в основном звучал голос Кирилла. Собор осудил взгляды Нестория как ересь; ему давали 10 дней на раскаяние, после того как он получит известие о соборном решении. Из актов Собора сохранилось только заключительное осуждение в составе «Диспута с Серапионом» *Арнобия Младшего.* В тексте со ссылкой на свт. Амвросия Медиоланского и папу Дамаса I объявляется анафема тем, кто «утверждают существование двух Сынов Божиих: Одного, Который был рожден от Отца прежде века, и Другого, Который посредством принятия плоти был рожден от Девы... Анафематствуем тех, кто исповедуют в Спасителе двух Сынов: Одного до воплощения и Другого после воспринятая плоти» (*Mansi.* T. 4. Col. 549–552). В этом фрагменте имя Нестория не указано. Однако Арнобий, приводя лишь заключительное заявление, мог счесть лишним давать и др. фрагменты соборных актов, т. к. подробно изложил предшествующие Собору детали в др. местах своего сочинения. О результатах Собора известно также из серии посланий папы Келестина (*Coelestin.* Ep. 6–16 // PL. 50. Col. 478–512): к Несторию, к к-польскому клиру, к свт. Кириллу, к архиеп. *Иоанну I* Антиохийскому и др. В них содержалось то же соборное осуждение учения Нестория, а также решение наделить свт. Кирилла полномочиями действовать по делу Нестория от имени папы. Послания датированы 11 авг., сохранились на латыни и греческом в актах III Вселенского Собора.

Не позже начала мая 431 г. Собор под председательством папы Келестина I проведен в преддверии III Вселенского Собора. Были избраны легаты на III Вселенский Собор: епископы Аркадий и Проект и пресв. Филипп, представлявший папу. Легатам дали поручения держаться стороны свт. Кирилла Александрийского, способствовать поддержанию мира в Церкви, не вводить новшеств в вероучение. Об этом Р. С. известно из посланий папы Келестина к вост. епископам (7 мая 431), к Собору в Эфесе и вост. рим. имп. *Феодосию II* (15 мая) (*Coelestinus papa.* Epist. 17–19 // PL. 50. Col. 503–512).

Лит.: *Mansi.* T. 4. Col. 545–552, 555–556; *Hefele, Leclerq.* Hist. des Conciles. Vol. 3. P. 25–28, 39–42.

449 г. Собор является ответом Римской Церкви на 2-й *Эфесский Собор* 449 г. («Разбойничий»). В Эфесе архиеп. св. *Флавиан* К-польский тщетно пытался апеллировать к авторитету Римского престола. Папский легат диак. Иларий вынужден был бежать с этого Собора (*Leo Magn.* Ep. 48 // PL. 54. Col. 837–840). Вскоре в Рим бежал и еп. Евсевий Дорилейский, к-рый обратился к папе св. *Льву I Великому* с жалобой на архиеп. *Диоскора* Александрийского и просил его приложить усилия, чтобы созвать новый Вселенский Собор. С той же просьбой обратился в Рим низложенный Эфесским Собором еп. *Феодорит* Кирский (*Theodoret.* Ep. 113). В нач. окт. 449 г. папа Лев I созвал Собор в Риме, состоявший гл. обр. из епископов Италии. На Соборе были объявлены аннулированными все решения «Разбойничьего» Собора и было решено просить у императоров созыва нового Вселенского Собора в Италии. Папа понимал, что его Р. С. не может сразу отменить решения «Разбойничьего» Собора, и поэтому требовал нового Вселенского Собора. Кроме кратких упоминаний хронистов о Соборе у Феодора Диакона в актах Халкидонского Собора и у *Либерата Карфагенского* (*Liberat.* Breviar. 12) сохранилась серия посланий папы Льва I с сообщениями об этом Соборе. Они датированы 13 окт. 449 г. и адресованы имп. Феодосию II, его сестре блгв. *Пульхерии,* архиеп. Анастасию Фессалоникийскому, к-польскому клиру, свт. Флавиану и осужденным архимандритам (*Leo Magn.* Ep. 43–51).

Февраль 450 г. Собор созвали, когда папа св. Лев Великий воспользовался присутствием в Риме на празднике св. Петра (22 февр.) зап. рим. имп. *Валентиниана III.* Собравшиеся обратились к императору, его матери Галле Плацидии и жене Лициции Евдоксии с просьбой убедить вост. имп. Феодосия II отменить решения Эфесского «Разбойничьего» Собора и способствовать созыву Вселенского Собора в Италии. Император и его родственницы отправили письма Феодосию II и Пульхерии (Ibid. 55–58). Феодосий II им отказал, заявив, что Эфесский Собор 449 г. разрешил все конфликты (Ibid. 62–64).

Начало 451 г. Собор упомянут в томе Феодора Диакона, к-рый зачитывался на 3-м заседании Халкидонского IV Вселенского Собора, созванного под председательством папы св. Льва Великого. На заседаниях было одобрено намерение вост. имп. Маркиана пересмотреть деяния Эфесского «Разбойничьего» Собора. По всей видимости, этот Собор имел такое же процессуальное значение, как и Собор 431 г., созванный папой Келестином I в канун III Вселенского Собора.

Лит.: *Mansi.* T. 6. Col. 509–512; *Leo Magn.* Ep. 43–54 // PL. 54. Col. 821–888; *Hefele, Leclerq.* Hist. des Conciles. Vol. 3. P. 263 ff.

19 ноября 465 г. Собор проходил под председательством папы св. *Илария.* На нем присутствовали 48 епископов из Италии, а также оказавшиеся в Риме епископы из других областей. Поводом для его созыва послужила жалоба епископов Тарраконской пров. в Испании на Сильвана, еп. г. Калагуррис (ныне Калаорра), к-рый своей властью рукополагал епископов на различные кафедры, не согласовывая действия с желанием паствы и не имея на то канонических прав. Это продолжалось 7 лет, но местные епископы терпели еп. Сильвана ради сохранения церковного мира. Возник вопрос о преемстве на кафедре г. Барцино-

на (ныне Барселона), где местный еп. Нундинарий, предчувствуя кончину, назначил в преемники своего хорепископа Иринея. Сознавая неканоничность этого акта, еп. Асканий Тарраконский тем не менее просил утвердить поставление Иринея как человека достойного (*Hilar.* Ep. 1–4). Собором принято 5 канонов. Из них 1-й является преамбулой, 4-й — заключением. Второй запрещает рукополагать в священство женатых на вдовах и второбрачных. Третий канон запрещает путь к священству лицам, имеющим телесные увечья, слабоумным, безграмотным, а также находящимся в разряде кающихся. Пятый канон является прямым ответом на вопросы испан. епископов, и описанная практика назначения преемников признаётся неканоничной. Ответ папы Илария в Испанию по итогам Собора датирован 31 дек. 465 г. Папа настаивал на древнем принципе избрания епископа с согласия паствы и его последующем утверждении митрополитом провинции. Рукоположения, совершённые Сильваном, он объявлял незаконными и требовал низложения поставленных им епископов в случаях, если в тех же городах был поставлен др. епископ согласно каноническим правилам. Переход Иринея на кафедру Барциноны признавался незаконным; ему предписывалось вернуться в прежний чин под страхом лишения сана. В Барциноне канонически должен был быть избран др. епископ (Ibid. 16–17).

Лит.: *Mansi.* T. 7. P. 959–968; *Hilar.* Ep. 13–17 // Epistolae Romanorim Pontificum / Ed. A. Thiel. Brunsbergae, 1868. T. 1. P. 155–170.

Июль 484 г. Собор созван папой Феликсом III (II) в процессе выработки решений Римской Церкви по вопросам об *«Энотиконе»* и об отношении к промонофизитской политике К-польского патриарха *Акакия* и вост. рим. имп. Зинона. В это время из К-поля в Рим вернулись папские послы, отправленные годом ранее, чтобы вручить имп. Зинону и патриарху Акакию письма папы Феликса и выяснить подробно ситуацию на Востоке. Поведение легатов на Востоке было оценено папой как неприемлемое. Из 3 послов 2 — епископы Виталий и Мисен — были арестованы в Абидосе по приказу имп. Зинона и освобождены только после того, как согласились войти в церковное общение с патриархом Акакием и, как следствие, с монофизитом *Петром III Монгом,* занимавшим Александрийский престол, чье имя патриарх Акакий поместил в диптихи. Третий посол, дефенсор Феликс, представлявший лично папу, задержался в дороге по болезни, прибыл в К-поль позже других и отказался признать действия своих коллег. Известие об этом предательстве послов было получено в Риме от мон. Симеона, к-рого отправил настоятель к-польского мон-ря *акимитов* Кирилл. Т. о., по возвращении послов папа созвал Собор (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 18–21; *Liberat.* Breviar. 18). Первое заседание было посвящено разбору поступков послов. Они были признаны виновными в нарушении данных им инструкций и в том, что фактически вошли в общение с монофизитами. Оба епископа были лишены сана и отлучены (Мисен был восстановлен в сане в 495). Также были провозглашены анафема, отлучение и низложение Петру Монгу. На 2-м заседании был отлучен патриарх Акакий, но без низложения, вероятно из политических соображений. Было издано соборное послание от 28 июля 484 г., сообщающее об этих решениях; оно содержит подписи 77 епископов (*Felicis papae* Ep. 6–7). 1 авг. папа отправил в К-поль дефенсора Тута с 2 посланиями — к имп. Зинону и к к-польскому клиру — с решениями Собора (Ibid. 8, 10). Несмотря на превентивные меры визант. правительства, дефенсору удалось проникнуть в К-поль, установить связь с монахами-акимитами и прибить соборный акт об осуждении Акакия к двери церкви (*Liberat.* Breviar. 18). В ответ патриарх Акакий вычеркнул имя папы Феликса III (II) из диптихов и усилил давление на противников «Энотикона» на Востоке. Т. о. началась *акакианская схизма.*

Октябрь 485 г. Собор вновь созван папой Феликсом III (II) для обсуждения церковных дел на Востоке; проходил в ватиканской базилике св. Петра в присутствии 40 епископов. Сохранились соборное послание и послание папы Феликса (*Felicis papae* Ep. 11–12) к имп. Зинону, в к-ром один из лидеров монофизитов, Петр Гнафевс, занявший накануне кафедру Антиохийской Церкви, обвинялся в ереси и в добавлении к тексту Трисвятого слов «Распявшийся за нас». Собор подтвердил осуждение патриарха Акакия, объявив о его низложении, а не только об отлучении, как годом ранее. Из послания к вост. клирикам и монахам, составленного 5 окт., известно еще об одном Соборе, к-рый состоялся скорее всего весной 485 г. Собор был посвящен судьбе дефенсора Тута, к-рый во время 2-й поездки в К-поль был все-таки соблазнен Акакием и выдал ему ряд секретных сведений о Римской Церкви. За это Тут подвергся низложению. Вероятно, этот же Собор, обсуждавший поведение дефенсора, и принял более жесткое решение — о низложении патриарха Акакия.

Лит.: *Mansi.* T. 7. Col. 1105–1114, 1137–1142, 1165–1168, 1175–1180; *Felicis papae* Ep. 1–14 // Epistolae Romanorim Pontificum / Ed. A. Thiel. Brunsbergae, 1868. T. 1. P. 222–241, 243–259; *Hefele, Leclerq.* Hist. des Conciles. Vol. 4. P. 28–34.

494 г. Собор созван папой св. *Геласием I* для издания Декрета Геласия, Индекса принимаемых и непринимаемых книг. Декрет представляет собой расширенную перерабоку более раннего Декрета папы св. Дамаса I (366–384). Однако в сохранившемся виде Декрет Геласия известен также в более поздней переработке, сделанной папой св. *Гормиздом* (514–523).

Лит.: *Mansi.* T. 8. P. 146–173, 186–187; *Hefele, Leclerq.* Hist. des Conciles. Vol. 4. P. 42–47.

499 г. Собор был посвящен Лаврентиевой схизме внутри Римской Церкви. После смерти папы *Анастасия II* (19 нояб. 498) возник раскол среди рим. клира относительно выбора его преемника. Часть рим. клириков собрались в Латеранской базилике и избрали его преемником архидиак. *Симмаха;* другие же организовали собрание в Большой базилике Богородицы (Санта-Мария-Маджоре) и избрали папой архипресв. Лаврентия. В Риме произошли кровавые столкновения между сторонниками обеих партий. Остгот. кор. Теодорих Великий, управлявший Италией, вызвал обоих претендентов в Равенну, где решил дело в пользу Симмаха. Кандидатуру Лаврентия поддерживала провизант. партия в Риме, поэтому выбор Теодориха был очевиден. В пользу Симмаха приводили 2 аргумента: он был рукоположен чуть раньше Лаврентия и его выдвинула бóльшая часть клира. Собор, созванный папой Симмахом 1 марта 499 г. в ватиканской базилике, был призван укрепить позиции нового папы и преодолеть

раскол среди клира. На нем присутствовали 72 епископа из Италии, 69 пресвитеров и 6 диаконов. Папа заявил о необходимости выработать на будущее постановления о процедуре избрания Римского епископа и не допускать волнений народа по этому поводу. Собор принял 4 канона, текст к-рых был заготовлен заранее. Первый канон грозил лишением сана любому клирику, к-рый еще при жизни действующего папы даст поручительство поддержать кого-либо из возможных претендентов. Оно подразумевало и письменное обязательство, и устную клятву, и приватное обещание. Кроме того, запрещалось при жизни действующего папы проводить к.-л. консультации относительно его преемника. Второй канон также грозил лишением сана клирикам, к-рые будут проводить агитацию о преемстве в свою пользу при жизни действующего папы. Третий канон гласил, что если по смерти папы окажется только один кандидат, то пусть он избирается. Если же кандидатов будет 2 или более, то избрать следует того, за кого будет подано большее число голосов клириков. Голосовать следует открыто. Если же выяснится, что кто-то из клириков уже прежде связал себя обещанием в пользу того или иного кандидата, то он лишается права голоса и сана в соответствии с 1-м каноном. В 4-м каноне отмечалось, что если кто-либо оповестит о нарушении этих канонов, даже если сам был соучастником сговора, то останется безнаказанным. Среди подписей пресвитеров—участников Собора, утвердивших каноны, 1-й значится подпись архипресв. Лаврентия. Известно, что вскоре Лаврентий получил кафедру г. Нуцерии,— т. о., его епископская консекрация была признана действительной, хотя претензии на Римский престол были неканоничными. Остается неясным, было ли это также решением Собора.

Лит.: *Mansi.* T. 8. Col. 229–238; *Hefele, Leclerq.* Hist. des Conciles. Vol. 4. P. 49–52.

502 г.— см. в статьях *Симмах,* папа Римский, *Лаврентий I,* св., еп. Медиоланский.

595 г. Собор известен по переписке папы св. *Григория I Великого* (*Greg. Magn.* Ep. 6. 57); в заседании в ватиканской базилике св. Петра 5 июля участвовали 23 епископа, а также рим. пресвитеры и диаконы. Были приняты 6 канонов, посвященных гл. обр. проблемам Римской Церкви. Первый запрещал возникший недавно обычай поставлять канторов в диаконов. Из-за этого обычая диаконское служение стали часто связывать с красивым голосом, а не с добрым нравом. Каноном воспрещалось диаконам исполнять роль певчих, дозволялось только читать Евангелие. Остальные же литургические чтения и псалмопение возлагали на субдиаконов и более низших клириков. Второй канон предписывал в папской канцелярии, а также проч. службах (pontificibus ad secreta cubiculi) впредь служить только клирикам или монахам, но не мирянам. Третий канон призван был ограничить злоупотребления управляющих церковным имуществом. Им под угрозой анафемы запрещалось ставить титулы (метки собственности) на владения. Также анафема провозглашалась клирикам, к-рые знают о незаконной установке титула, но пренебрегают этим. Четвертый канон был направлен против суеверных обычаев. Во время приготовления к погребению папы было принято покрывать его тело далматиком, а перед погребением разрывать его на куски и раздавать верующим как реликвию. Канон впредь запретил это делать, указывая, что т. о. реликвии св. апостолов почитаются менее, чем эти куски далматика. Пятый канон касался злоупотреблений рим. клириков и нотариев, к-рые взимали плату с вновь посвящаемых в Риме епископов и клириков и за получение паллия или документа, удостоверяющих законность их посвящения. Было объявлено, что взимание платы и за само рукоположение, и за документы, удостоверяющие рукоположение, является грехом симонии. Тем не менее при этом не запрещалось делать добровольные пожертвования. Шестой канон касался вопроса о вступлении в монашество, причем акцент делался на церковных рабах и зависимых людях. Если разрешить это всем желающим, то Церковь может потерять всех своих рабов и зависимых людей, а если запретить всем, то Бог потеряет Своих служителей. Поэтому папа св. Григорий предложил прежде исследовать образ жизни и причину стремления к монашеству такого человека и давать ему разрешение, если он окажется вполне благочестивым. Все предложения папы были одобрены участниками Собора в форме аккламации.

Вероятно, к деяниям этого Собора относится оправдание пресв. Иоанна из Халкидона, к-рый был осужден за ересь Маркиона К-польским патриархом св. *Иоанном IV Постником.* Пресв. Иоанн апеллировал в Рим. Его делу посвящены 3 послания папы св. Григория: к патриарху Иоанну IV, к визант. имп. *Маврикию* и к имп. родственнику Феоктисту (Ibid. 6. 15–17). Во всех папа сообщает, что дело было рассмотрено на Соборе и Иоанн был признан невиновным. Эти послания в разных рукописях имеют даты между сент. 594 и сент. 597 г. Если считать, что патриарх Иоанн IV умер 2 сент. 595 г., то послания были написаны ранее, а Собор, оправдавший пресв. Иоанна,— это, вероятно, Собор, состоявшийся 5 июля.

Лит.: *Greg. Magn.* Ep. 5. 57; 6. 15–17; 62 // MGH. Epp. T. 1. P. 362–357, 394–397, 437–438; *Hefele, Leclerq.* Hist. des Conciles. Vol. 4. P. 426–428.

Ок. 641/2 г.— см. в ст. *Иоанн IV,* папа.

649 г.— см. в ст. *Латеранский Собор 649 г.*

680 г. Этот Собор при папе св. *Агафоне* проходил на Пасху, носил подготовительный характер перед VI Вселенским Собором. На нем присутствовало необычайно большое число епископов; под актами Собора значится 125 подписей, хотя, видимо, не все они присутствовали в Риме, а дали подписи на своих поместных Соборах и заранее заочно одобрили решение Р. С. Папа Агафон откладывал открытие Собора, чтобы в Рим могло приехать как можно большее количество епископов. Однако из актов Собора и из послания папы Агафона к визант. имп. св. *Константину IV* известно, что папа заранее разослал по более отдаленным провинциям послание с извещением о готовящемся Вселенском Соборе против *монофелитства* и просил епископов на поместных Соборах высказать мнение об этом. Известно о неск. Соборах, проходивших в это время в Медиолане, Галлии, Британии, Аквилее, Равенне, Истрии и на Сицилии. Подписи епископов и ряда участников этих Соборов в актах Р. С. приведены единым блоком, что может указывать на то, что они были перенесены из др. документов.

При такой обширной подготовительной деятельности постановления Р. С. были предрешены. Его цель была скорее в том, чтобы продемон-

стрировать единодушие зап. Церквей в непринятии монофелитства. Собор осудил эту ересь и анафематствовал ее главных представителей: К-польских патриархов *Сергия I, Пирра, Павла II* и *Петра,* патриарха *Кира* Александрийского и еп. Феодора Фаранского. Но в актах Р. С. дипломатично было обойдено молчанием имя папы *Іонория II,* некогда выразившего согласие с Сергием. Др. деянием Р. С. стало избрание легатов на Вселенский Собор в К-поле. Как представители папы Агафона были избраны пресвитеры Феодор и Георгий и диак. Иоанн. Соборными представителями стали епископы Иоанн из Порто, Абунданций Патернский и Иоанн Регийский. Все 3 епископа представляли визант. владения в Италии. Акты Р. С. сохранились полностью, т. к. зачитывались на 4-м заседании VI Вселенского Собора 15 нояб. 680 г. и вызвали одобрение его участников (*Mansi.* Т. 11. P. 285–316).

Лит.: *Mansi.* T. 11. P. 170–188, 285–316; *Agnel.* Lib. Pont. eccl. Rav. // MGH. Scr. Lang. P. 359–360; *Hefele, Leclerq.* Hist. des Conciles. Vol. 5. P. 426–428; *Бородин О. Р.* Равеннский экзархат: Византийцы в Италии. СПб., 2001. С. 137–138.

Д. В. Зайцев

731 г. Деяния Соборов, созванных папой св. *Григорием III* для осуждения *иконоборчества,* не сохранились. Основные источники сведений о них — жизнеописание папы св. Григория III в Liber Pontificalis, частично сохранившиеся Деяния Собора 769 г. и послание папы *Адриана I* (772–795) к франк. кор. *Карлу Великому* 793 г. (MGH. Epp. T. 5: Epistolae Karolini aevi. T. 3. P. 5–57). Эти источники не позволяют однозначно утверждать, что Соборы были созваны только для обсуждения вопроса об иконах. Имеющиеся в нашем распоряжении сведения отражают ситуацию 2-й пол., а не 30-х гг. VIII в. Первый Собор состоялся весной, 2-й — 1 нояб. Заседания проходили в базилике св. Петра в Ватикане. Среди приглашенных на 2-й Собор был архиеп. Антонин Аквилейский (MGH. Epp. T. 3: Epistolae Merowingici et Karolini aevi. T. 1. P. 703). В Соборе, по разным источникам, участвовали от 79 до 93 архиереев, а также представители мирян. К заседанию был подготовлен флорилегий, включавший в т. ч. свидетельства в защиту почитания св. икон из Свящ. Писания (Исх 25. 1–22; 3 Цар 6. 23, 6. 32; Числ 21. 8–9) и творений, приписанных свт. Афанасию I Великому (Вопросоответы к Антиоху), из корпуса *«Ареопагитик»,* трудов святителей Кирилла Александрийского (Сокровище), *Григория Богослова, Геннадия Марсельского* (Массилийского), папы Григория I Великого (послание к Серену, еп. Массилийскому).

769 г. Собор был созван папой *Стефаном III (IV)* (768–772) и состоялся 12–14 апр. в Латеранской базилике. Деяния сохранились частично в рукописях: Verona. Cattedrale S. Maria Assunta. Bibl. Capit. 57. Fols. 109–110v и Lond. Brit. Lib. Add. 16413. Fols. 4–6v. Дополнительные сведения содержатся в жизнеописании папы Стефана III (IV) в Liber Pontificalis и в послании папы Адриана I к кор. Карлу Великому 793 г. Причиной созыва Собора стала необходимость осудить антипапу *Константина* (767–768) и в дальнейшем исключить возможность избрания Римских пап из мирян. Переговоры о проведении Собора начались сразу же после рукоположения папы Стефана. Он отправил посольство к королю франков *Пипину Короткому* (751–768) с просьбой прислать для участия в Соборе ученых франк. клириков. Преемники Пипина, Карл Великий и Карломан, отправили в Рим 12 франк. епископов. Всего в Соборе участвовало ок. 50 архиереев. Два первых заседания были посвящены обсуждению дела антипапы Константина, на 3-м были приняты новые правила избрания на Папский престол. В ходе 4-го заседания епископы обратились к вопросу об иконопочитании и анафематствовали иконоборческий *Иерийский Собор* 754 г. Причины включения в повестку вопроса об иконах неизвестны. Возможно, папа Стефан III (IV) хотел т. о. заручиться поддержкой франков, противопоставив их страну впавшей в ересь Византии, или инициаторами осуждения иконоборчества были сами франки (*Noble.* 2009. P. 146–147). Святоотеческие свидетельства в пользу иконопочитания, представленные на Соборе, в основном повторяли те, что были рассмотрены в 731 г. К ним были добавлены цитата из сочинения свт. Амвросия Медиоланского и фрагменты соборного послания вост. патриархов Космы I Александрийского, Феодора I Антиохийского и Феодора I Иерусалимского, в к-рых излагалась легенда об эдесском образе *Спаса Нерукотворного.*

863 г.— см. в ст. *Николай I,* папа Римский.

1123 г.— см. в ст. *Латеранский I Собор.*

1139 г.— см. в ст. *Латеранский II Собор.*

1179 г.— см. в ст. *Латеранский III Собор.*

1215 г.— см. ст. *Латеранский IV Собор.*

1512–1517 гг.— см. в ст. *Латеранский V Собор.*

1869–1870 гг.— см. в ст. *Ватиканский I Собор.*

1962–1965 гг.— см. в ст. *Ватиканский II Собор.*

Ист.: *Mansi.* T. 12. P. 713–722; *Jaffé.* RPR. N 1719, 1722, 1823; LP. T. 1. P. 415–425, 473–477; MGH. Conc. T. 2. Pt. 1. P. 74–92.

Лит.: *Hartmann W.* Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien. Paderborn etc., 1989. S. 40–41, 84–86; *Böhringer L.* Zwei Fragmente der römischen Synode von 769 im Cod. Lond., Brit. Lib. Add. 16413 // Aus Archiven u. Bibliotheken: FS f. R. Kottje zum 65. Geburtstag / Hrsg. H. Mordek. Fr./M., 1992. S. 93–101; *Alexakis A.* Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype. Wash., 1995. P. 37–41. (DOS; 34); *Brubaker L., Haldon J. F.* Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680–850): The Sources: An Annot. Survey. Aldershot; Burlington, 2001. P. 241. (BBOM; 7); *eidem.* Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680–850): A History. Camb., 2001. P. 84–85, 126–127; *Noble Th. F. X.* Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Phil., 2009. P. 118–123, 145–149; *Dell'Acqua F.* Iconophilia: Politics, Religion, Preaching, and the Use of Images in Rome, c. 680–880. Abingdon; N. Y., 2020.

Л. В. Луховицкий

«РИ́МСКИЙ ВОПРО́С» — см. в статьях *Ватикан, Италия, Латеранские соглашения.*

РИ́МСКИЙ-КО́РСАКОВ Николай Андреевич (6.03.1844, Тихвин Новгородской губ.— 8.06.1908, усадьба Любенск Лужского у. С.-Петербургской губ., ныне деревня Плюсского р-на Псковской обл.), рус. композитор, педагог, дирижер. Род. в старинной дворянской семье. В соответствии с семейными традициями в 1856 г. поступил в петербургский Морской кадетский корпус, где продолжал начатые в Тихвине занятия музыкой с частными педагогами, в т. ч. с пианистом Ф. А. Канилле, к-рый оценил одаренность юноши и в 1861 г. познакомил его с М. А. *Балакиревым* и собиравшимся у него кружком молодых музыкантов — буд. «Могучей кучкой». В 1862 г., по окончании Морского корпуса, Р.-К. был отправлен в 3-летнее плавание на клипере «Алмаз»; во время плавания сочинил Первую

симфонию. По возвращении в 1865 г. Р.-К. поселился в С.-Петербурге и, не оставляя службы во флоте, занялся муз. образованием под рук. Балакирева. В эти годы сочинил «Увертюру на русские темы» (1866), «Сербскую фантазию» (1867), симфоническую картину «Садко» (1867), Вторую симфонию (Антар, 1868), ряд романсов. Успех этих сочинений был столь велик, что в 1871 г. Р.-К. пригласили в С.-Петербургскую консерваторию на должность профессора инструментовки и свободного сочинения (сначала и на должность руководителя оркестрового класса). В 1873 г. получил также должность инспектора военных оркестров флота (к-рую занимал до ее ликвидации в 1884). Руководил Бесплатной музыкальной школой в 1874–1880 гг. В 1883 г. Р.-К., не оставляя консерваторских обязанностей, стал помощником управляющего *Придворной певческой капеллой* и преподавателем инструментального класса. Член Беляевского кружка, художественный руководитель и дирижер Русских симфонических концертов (с 1885), член Попечительского совета изд-ва «М. П. Беляев в Лейпциге» и др.

Главный жанр творчества Р.-К.— опера. Первую оперу («Псковитянка» по драме Л. А. Мея) он закончил в 1872 г.; в 1879 г. появилась «Майская ночь» по повести Н. В. Гоголя, в 1881 г.— «Снегурочка» на сюжет весенней сказки А. Н. Островского. После оперы-балета «Млада» (1890) и «были-колядки» «Ночь перед Рождеством» по Гоголю (1895) композитор создал оперу-былину «Садко» (1896), к-рая при первой же постановке стала триумфом Р.-К. В последующие годы появляется ряд оперных сочинений разных видов и жанров, в т. ч. лирическая драма «Царская невеста» (по Мею), камерная опера «Моцарт и Сальери» (по А. С. Пушкину), 3 оперы-сказки (Сказка о царе Салтане, Кащей Бессмертный, Золотой Петушок) и венчающее творческий путь композитора «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» (1904).

Р.-К. как педагог создал собственную творческую школу. Понятие «школа Римского-Корсакова» охватывает очень широкий круг музыкантов. Частными учениками Р.-К. по композиции были А. К. *Глазунов* и И. Ф. *Стравинский,* в С.-Петербургской консерватории его класс композиции окончили А. К. *Лядов,* А. С. *Аренский,* М. М. *Ипполитов-Иванов,* А. Т. *Гречанинов;* в теоретических классах у Р.-К. занимались Н. Я. Мясковский и С. С. Прокофьев. Влияние «школы Римского-Корсакова» распространялось не только на Россию, но и на страны Европы.

Р.-К.— автор руководства «Основы оркестровки» (1913), «Учебника гармонии» (1885), ряда статей по разным вопросам муз. искусства. Он часто выступал как симфонический и оперный дирижер; под его руководством в концертах Бесплатной музыкальной школы, в Русских симфонических концертах, в концертах ИРМО впервые прозвучало множество сочинений рус. композиторов.

Духовно-муз. наследие Р.-К. сопоставимо по объему с наследием в данном жанре его современника П. И. *Чайковского:* ок. 40 номеров сочинений и переложений (из к-рых 23 номера опубл. посмертно), а также участие в качестве руководителя в работе по составлению и гармонизации «Пения при всенощном бдении древних напевов» (1888). Все духовно-муз. творчество Р.-К. связано с Придворной певческой капеллой, в к-рую его пригласил Балакирев, назначенный на пост управляющего Придворной капеллой вместо вышедшего в отставку Н. И. *Бахметева.* Еще до назначения в капеллу, в 1881 г., Балакирев непосредственно общался с обер-прокурором Синода К. П. *Победоносцевым* по делу о гармонизации Обихода церковного пения и привлек к этому проекту Р.-К. и его ученика Лядова. Одновременно Балакирев задумал предложить Р.-К. пост помощника управляющего капеллой. Знакомый Балакирева, крупный государственный и церковно-общественный деятель, знаток народного пения Т. И. Филиппов, поддержал эту мысль (он хорошо знал Р.-К. по совместной работе над сборником народных песен), решающее слово было за Победоносцевым.

Два служебных назначения, имевших большое значение для развития церковного пения в кон. XIX — нач. XX в.,— Балакирева и Р.-К. в Придворную капеллу и С. В. *Смоленского* в *Синодальный хор* — состоялись благодаря Победоносцеву, который тем самым способствовал возникновению *Нового направления* в рус. духовной музыке. Он подчеркивал роль пения как души богослужения: «Русское церковное пение — как народная песнь, льется широкой, вольной струей из народной груди... Надо слушать пение в благоустроенном монастыре или в одной из тех приходских церквей, где сложилось добрым порядком хоровое пение; там [можно услышать], каким широким, вольным потоком выливается праздничный ирмос из русской груди, какой торжественной поэмой выпевается догматик, слагается стихира с канонархом, каким одушевлением радости проникнут канон Пасхи или Рождества Христова...» (*Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени: Сб. ст. М., 1992. С. 263). Петербургские церковные службы, часто сухо официальные и почти всегда сильно сокращенные, не могли прийтись ему по вкусу. Поэтому 1-й задачей, поставленной Победоносцевым перед Балакиревым, была новая гармонизация полного Обихода традиц. распевов.

В 1881 г. Балакирев и Р.-К. вошли в специальный комитет, созданный под эгидой Учебного комитета Синода. С восшествием на престол имп. Александра III этой работе придавалось большое значение: «правильное» церковное пение было неотъемлемой частью развивавшейся Победоносцевым концепции церковноприходской школы как главного средства народного просвещения, а следов., важного инструмента национальной внутренней политики. Идея приглашения рус. музыкантов национального направления возникает с началом нового царствования, а уход Балакирева из капеллы совпадает с его концом. Для Р.-К. служба в таком гос. учреждении, как капелла, была, кроме всего прочего, подспорьем в содержании его большой семьи. Как профессионал высокого уровня, он был заинтересован в новом поле деятельности. Можно полагать также, что Р.-К. в какой-то мере разделял идею просвещения народа с помощью церковного пения. Во всяком случае он сделал для капеллы и для духовного творчества много, хотя, наверное, меньше, чем мог и чем хотел бы.

Хранящееся в РГИА «Дело об определении коллежского советника Римского-Корсакова помощником управляющего Придворной капеллой» начинается с имп. указа о назначении от 23 февр. 1883 г. и завершается указом об отставке от 14 янв. 1894 г. За это время Р.-К. был награжден орденом св. Станислава 2-й сте-

пени и медалью в память о коронации, в марте 1886 г. произведен в статские советники, при отставке получил солидную пенсию.

«Пение при всенощном бдении...» — единственная опубликованная часть планировавшейся гармонизации всего Обихода. По свидетельству Р.-К. в 1900 г. в беседе с московским музыкантом П. А. Карасёвым (сыном А. Н. *Карасёва*), гармонизациями распевов занимались кроме него самого в основном Лядов и сотрудники капеллы, Е. С. *Азеев* и А. А. *Копылов,* Балакирев же «инспектировал» работу. Основная часть гармонизаций была выполнена Р.-К. и им же (надо полагать, при согласовании с Балакиревым) была задана стилистическая модель.

Первый этап работы над Обиходом относится к весне и лету 1883 г., когда композитор был особенно увлечен духовно-музыкальным творчеством. В этот период Р.-К. занимался изучением богослужебного устава и доступной ему лит-ры о церковном пении, а находясь в мае в Москве на коронационных торжествах, встретился со знатоком церковного пения прот. Д. В. *Разумовским* и сверил распевы для гармонизации по экземпляру, выверенному Разумовским. Кроме того, композитор попросил московского друга, муз. критика С. Н. *Кругликова,* достать ему ноты песнопений, к-рые он слышал на службах в московских мон-рях, в частности в *Донской иконы Божией Матери московском мужском монастыре.* Из переписки композитора с Кругликовым следует также, что между Р.-К. и Балакиревым возникли недоразумения: сначала было решено составлять возможно полный одноголосный Обиход; потом Балакирев предложил брать лишь т. н. употребительные распевы, а знаменный позже издать отдельно; наконец, он пришел к выводу, что надо сразу издавать употребительные распевы с гармонизацией (что и было сделано в «Пении при всенощном бдении...»). В сент. 1883 г., когда начались занятия в консерватории и нужно было срочно организовать муз. классы в капелле, работа была приостановлена. Следующее упоминание об Обиходе в документах композитора относится к 1885/86 уч. г., когда Р.-К., по его словам, снова занимался «составлением Всенощной совместно с учителями Придворной капеллы Смирновым, Азеевым, Копыловым и Сырбуловым» (ПСС. 1955. Т. 1. С. 158). Очевидно, тогда же работа была завершена, но издание было выпущено позже (25 нояб. 1887 — дата цензурного разрешения).

В беседе с Карасёвым Р.-К. так оценил работу над «Пением при всенощном бдении...»: «Да я в этом и не вижу особого творчества. Просто мы приспособили обиходные мелодии к пению 4-голосным хором.— Прежде всего заслуга в том, что взяли мелодии из Обихода.— Да, но до нас это сделал Потулов... вообще говоря, труд наш был, если можно так выразиться, фабричного характера. Мы поделили себе материал и гармонизовали по известным приемам, и работы наши совершенно похожи одна на другую» (РМГ. 1908. № 49. Стб. 1121). Всенощная в гармонизации Р.-К. и его сотрудников осталась в пределах т. н. строгого стиля, конечно, более естественного и грамотного, чем у предшественников, но принципиально не нового. Тем не менее Смоленский считал нужным «большим поклоном почтить попытки гармонизации древних распевов, сделанные в счастливые для русского церковного пения минуты» (РДМДМ. Т. 4. С. 427). После Обихода А. Ф. *Львова* и Бахметева это был значительный шаг вперед. В целом мнение Смоленского совпадает с оценкой, выраженной самим Р.-К. вскоре после издания Всенощной: «Мы открыли всем глаза на правильную и естественную гармонизацию напевов синодального Обихода, и есть множество случаев, где всякий порядочный музыкант будет гармонизовать одинаково с нами» (ПСС. Т. 5. С. 176). Однако в церкви новые гармонизации не привились: дворцовая публика, посещавшая службы с участием капеллы, имела др. вкусы, хотя, как следует из документов композитора, первое время работы в капелле Балакирева и Р.-К. богослужебный репертуар капеллы расширялся и император проявлял к этому интерес. Дальнейшая гармонизация Обихода была прекращена.

Основное внимание в капелле Р.-К. уделял т. н. инструментальным классам, т. е. полному музыкально-образовательному циклу для мальчиков-певчих, к-рый Р.-К. буквально создал заново и поставил на небывалую высоту: общее образование в капелле в этот период почти не уступало консерваторскому. Он успешно руководил оркестром учащихся. Сложнее было работать с регентским классом для взрослых: изменялись условия приема, часто пересматривались программы — так и не сложилось определенного представления об обучении в этом классе, хотя в идеях Р.-К. было много ценного.

Результатом педагогической деятельности композитора в капелле стал его 1-й завершенный теоретический труд — «Практический учебник гармонии» (1886), образцовое руководство, выдержавшее десятки переизданий, по к-рому занималось много поколений музыкантов.

Еще одной обязанностью сотрудников капеллы была цензура новых духовных сочинений. Хотя после судебного процесса Бахметева с П. И. Юргенсоном, издавшим Литургию свт. Иоанна Златоуста (Соч. 41) Чайковского без разрешения капеллы, монополия последней на издание духовных композиций, продержавшаяся ок. полувека, была разрушена, и мн. авторы, особенно в Москве, печатались без муз. цензуры (только с подтверждением точности словесного текста от духовного цензора); другие все же присылали свои труды в капеллу, а Балакирев и Р.-К. должны были отвечать на приходившие запросы. Сохранилось немало рукописей разных авторов с пометками и замечаниями Р.-К. Знакомство с этими материалами подтверждает то, что творческой свободы авторов он не нарушал, художественную оценку их сочинениям не давал, но добросовестно следил за «церковным приличием», особенно за элементарной грамотностью одобряемых капеллой работ.

Все авторские духовные сочинения и переложения Р.-К. относятся, как и гармонизации всенощного бдения, к первым годам службы композитора в капелле. Эти сочинения и переложения опубликованы в 3 сборниках и в отдельном издании. Первый сборник — «Собрание духовно-музыкальных сочинений Н. А. Римского-Корсакова, употребляемых при Высочайшем дворе. Четырехголосные сочинения из Литургии свт. Иоанна Златоустого» (1884) — содержит 8 песнопений, которые датированы 1883 г. Второй сборник — «Собрание духовно-музыкальных переложений Н. А. Римского-Корсакова, употребляемых

при Высочайшем дворе» (1886) — включает 6 песнопений. В 1883 г. композитор сочинил 2-хорный концерт «Тебе, Бога, хвалим» на мелодию 3-го гласа *греческого распева,* который был напечатан отдельным изданием. После кончины Р.-К., в 1913 г., петербургское изд-во «Аккорд» опубликовало «Собрание духовно-музыкальных сочинений и переложений» Р.-К. для смешанного хора под редакцией сотрудника композитора по капелле, хормейстера и автора духовной музыки Азеева. В него было включено 23 номера ранее не публиковавшихся произведений, сочинений и переложений, созданных в 1883–1884 гг. Рукописи духовномуз. сочинений Р.-К. не сохранились, за исключением 2-хорного концерта. В отношении первых 2 сборников надежным источником текста могут служить издания с корректорской правкой автора. Степень вмешательства редактора в муз. текст песнопений 3-го сборника, судя по его предисловию, была незначительной. Как очевидно из заголовков, в 1-м сборнике представлены сочинения, во 2-м — переложения, в 3-м — оба вида произведений. Первый сборник имеет на титуле 1-го издания надпись: «Собственность сочинителя», на титуле 2-го издания — «Собственность Придворной певческой капеллы»; 2-й сборник, как и 2-хорный концерт, вышел сразу под грифом капеллы; 3-й сборник издавался, по-видимому, на средства семьи. Все сочинения, кроме включенных в 3-й сборник, печатались одновременно в партитуре (с фортепианным дирекционом) и в голосах (партии хора), 3-й сборник — только в партитуре.

Наиболее раннее известие об исполнении нескольких песнопений Р.-К. в храмах Москвы содержится в письме Кругликова от 5 нояб. 1883 г. Нет уверенности, что сохранились все программы публичных концертов капеллы за соответствующий период. В имеющихся материалах 1-е упоминание 3 духовных произведений Р.-К.— «Се Жених», «Чертог Твой», 2-хорный концерт — относится к концерту хора капеллы в зале Дворянского собрания 9 мая 1885 г. под упр. регента капеллы С. А. *Смирнова.* В концерте 22 окт. 1886 г. также в зале Дворянского собрания под упр. Смирнова прозвучали Херувимская и «Верую» (оба хора — из 1-го сборника). В программах концертов в 1889 и 1892 гг. встречаются переложение «Се Жених» и 2-хорный концерт. Скорее всего вышеупомянутыми пьесами и ограничивалось присутствие сочинений Р.-К. в концертном репертуаре капеллы, тем более что хоровые концерты в тот период давались редко в отличие от куда более частых выступлений руководимого Р.-К. ученического оркестра с хором и солистами в светском репертуаре. Капелла могла петь произведения Р.-К. на службах, но точных сведений об этом очень мало. Так, в сент. 1883 г. Балакирев в беседе с Кругликовым в Смоленске (изложенной в дневнике Кругликова) говорил: «Но какой все-таки молодец этот Корсаков. Как он много хорошего сделал в это лето для Обихода (т. е. для Всенощного бдения.— *М. Р.*). Великая вечерня уже вся сделана, и прекрасно... У нас в Капелле теперь скоро к приезду Государя опять за обедней будут петь Херувимскую Корсакова, F dur (имеется в виду Херувимская из 1-го сборника.— *М. Р.*). Она прекрасная и, в сущности, пока единственная, ему удавшаяся. Летом он их еще много написал, но так все неважно — просто одна хуже другой. Не Бог знает что и его другие сочинения «Достойно» и «Тебе Бога хвалим» (с мелодией 3-го гласа). Мне всегда бывает досадно за Корсакова, когда он вдруг заберет себе в голову, что ему нужно создать во что бы то ни стало. И вот садится и сочиняет без вдохновения, а точно по долгу службы...» (РМГ. 1910. № 50. Стб. 1128–1129). Мнение Балакирева было хорошо известно Р.-К. В письме Кругликову от 28 июня 1883 г. Р.-К. писал: «Светской музыкой не занимаюсь, а все копаюсь в духовной — черняков много понаписал, а до чистого все не можно добраться: принесешь Балакиреву, а у него лежит по нескольким неделям, он и не смотрит, а посмотрит, так начинает морщиться. В хоре Капеллы он велел разучить мое «Достойно» да два «Хвалите», но, должно быть, что-то ему это мало нравится, потому что пели да и бросили, а я так и не слыхал своих вещей. Недавно переложил я догматик 1-го гласа (знаменного роспева), и, кажись, недурно, как, думаю, еще никто не перекладывал, сверх того написал «Тебе, Бога, хвалим» на мелодию 3-го греческого гласа — двухорный тоже, кажись, довольно порядочно вышел, можно наверное сказать, что это лучшее всего, что есть у Бортнянского, и притом по-русски; отнес Балакиреву, а он опять-таки молчит, как будто ничего и не смотрел. Мне все сдается, что у него такая мысль: нет, мол, и не может быть Божией благодати в моих сочинениях, потому что... и т. д.» (ПСС. Т. 8А. С. 118).

Этот конфликт нарастал до кон. 80-х гг. XIX в., когда после ряда неприятных публичных столкновений Балакирев и Р.-К. решили перейти на строго офиц. форму общения, таковой она и оставалась потом почти 20 лет, до кончины Р.-К. Критическое отношение управляющего капеллой к духовному творчеству его помощника, создававшее препятствия в исполнении новых церковных хоров, повлияло на интерес Р.-К. к данному жанру. Все же капелла хоть и с опозданием, но приобрела издательские права на 1-й сборник, опубликованный сначала композитором за свой счет, а затем выпустила 2-й сборник, и сочинения Р.-К., пусть немногие, звучали в публичных концертах капеллы — очевидно, по инициативе учителей и регентов, с к-рыми у композитора установились дружеские отношения. Именно те произведения, которые в концертах пела капелла, впосл. стали наиболее часто исполняться в концертных программах московского Синодального хора.

Р.-К. был воспитан в религ. семье, с детства посещал уставные монастырские службы, любил их и всю жизнь сохранял память о них. Его интересовали обряд и устав, и, поступив в капеллу, он быстро освоил то, что оставалось «тайной за семью печатями», напр., для Чайковского при работе над духовно-муз. композициями. Но в документах композитора можно найти немало высказываний, содержащих прямое отрицание некоторых догматов, особенно вечной жизни. При этом нравственными истинами христианства он руководствовался всегда, остро чувствовал и понимал художественно-историческую сторону Православия. Мировоззрение Р.-К. в целом было осознанно религиозным, и это было понятно умным слушателям его музыки. Никто другой среди рус. музыкантов не подчеркивал на словах с таким постоянством свой религ. агностицизм, но и мало кто (может быть, только М. П. Мусоргский) создал столь глубокие и подлинные образы народной веры. Глазунов,

любимый ученик и друг Р.-К., вспоминал: «Не будучи религиозным человеком в смысле исполнения обрядовой стороны верований, он очень интересовался религиозными вопросами и любил говорить о них... Мне Н. А. неоднократно высказывал сожаление, что цензура запрещает ставить оперы на божественные сюжеты. По его мнению, впечатления, получаемые зрителями со сцены, способны усилить в них религиозное чувство. Он даже утверждал, что только сцена может спасти общество от неверия» (цит. по кн.: *Финдейзен.* 1908. С. 88). Р.-К. оказался прав: его «Сказание о невидимом граде Китеже...» безусловно способствовало обращению к Православию представителей интеллигенции в 10–20-х гг. XX в. и позднее. Композитор говорил своему биографу В. В. Ястребцеву, что по сути вся его музыка религиозна, ибо смысл ее — поклонение (*Ястребцев.* 1960. Т. 2. С. 304). Р.-К. была очень близка каноничность древних форм искусства, будь то народные календарные песни или церковные песнопения.

Оба изданных при его жизни сборника Р.-К. внес в список сочинений, пометив их как opus 22 и opus 22 bis. О 1-м сборнике композитор при подготовке издания к печати писал Кругликову: «Я готовлю к изданию несколько духовных пьес. Как музыка чистая они нехороши, но как прикладная, думаю, что годятся и укажут настоящий церковный православный стиль: не заграничный (Бортнянского) и не книжно-исторический (Потулов, Разумовский, Одоевский и прочих полумузыкантов), путающийся в гармонизации нота против ноты знаменного роспева, созданного для унисона» (ПСС. Т. 8А. С. 118). Это программное высказывание о знаменном распеве, созданном для унисона, относится скорее к знаменным гармонизациям (догматик и ирмосы из 3-го сборника), в определенной мере к 2-хорному концерту, безусловно к переложениям, вошедшим во 2-й сборник, и в меньшей степени к сочинениям из 1-го и 3-го сборников.

На протяжении неск. десятилетий, начиная с Глинки, делались попытки приложения к церковным распевам приемов строгого — «нота против ноты» — западноевроп. контрапункта в церковных ладах. Такие теоретики, как В. Ф. *Одоевский* и Г. А. Ларош, видели в этом едва ли не единственный путь развития национальной духовно-муз. культуры. Р.-К. отдал нек-рую дань увлечению «церковными тонами». В нач. 90-х гг. XIX в. Ястребцев видел в его архиве 2 тетради теоретических исследований о церковных ладах. Впоследствии они были уничтожены автором, сохранился лишь небольшой фрагмент нотной записи «гармонических последований в церковных ладах» с кратким комментарием. Вполне возможно, что этот документ относится ко времени, когда композитор писал «Учебник гармонии» и занимался переложениями Обихода. Во всяком случае следы «церковных тонов» можно найти в ряде его переложений. Но прежде всего Р.-К. действовал как опытный композитор-практик. Поэтому в песнопениях литургии, вошедших в 1-й и 3-й сборники, о к-рых автор писал, что как чистая музыка они нехороши, он ориентировался гл. обр. на звучавшую вокруг него музыку, на стиль храмового пения капеллы, стремясь одновременно очистить и прояснить этот стиль, сделать его соответствующим нормам «церковного приличия». Эти духовные пьесы не имеют следов, характерных для стиля Р.-К., что может свидетельствовать не о творческой слабости, а о понимании автором объективности, «неличностности» церковного обряда.

Еще одно направление представлено стихом на освящение храма и нек-рыми песнопениями из 3-го сборника, как сочинениями, так и переложениями. Это направление можно охарактеризовать как «контрапунктическое», с несколько отвлеченным, «общего» типа интонационным и гармоническим строем. Историк рус. церковного пения А. В. *Преображенский* называет подобный стиль «палестриновским».

Иной характер носит 2-хорный концерт «Тебе, Бога, хвалим» — тот, к-рый «лучше́е всего, что есть у Бортнянского». Возможно, стимулирующим фактором к его созданию явилась именно полемика с известной композицией Д. С. *Бортнянского* на тот же текст: Р.-К. намеренно отказался от мн. признаков торжественного пения на молебне, характерных для предшествующей эпохи, т. е. от маршевых или полонезных пунктированных ритмов, фанфарных ходов, фуги в финале и т. д. Греческий распев 3-го гласа выдержан на протяжении всей композиции довольно строго, при этом удачно использована «строчна́я» природа распева, а также приемы пения «по клиросам» с соединением (*катавасией*) 2 хоров при завершении разделов и чередования собственно пения с хоровой речитацией.

Особняком стоят 2 переложения «классического» гласового знаменного распева, вошедшие в изданный посмертно сборник. Возможно, что причиной их создания послужила работа над «Пением при всенощном бдени...» древних распевов: то, что не уместилось в рамки коллективного труда — свое слышание древних распевов,— нашло отражение в этих переложениях. Из письма Р.-К. Кругликову известно, что Балакирев настоял на том, чтобы бо́льшая часть знаменного распева была из Всенощной исключена; в издании догматики отсутствуют, а ирмосы изложены греческим и «обычным» распевами. В знаменных переложениях отчетливо господствуют унисон и горизонтальная линия, гармонические созвучия возникают как бы непреднамеренно, преимущественно в виде органных пунктов, эпизодических дублировок мелодической линии, иногда подголосков; при этом присутствуют моменты чистого унисона, «пустых» квинт, неполных трезвучий и т. д. Эти поистине новаторские знаменные переложения Р.-К., содержащие мн. основополагающие приемы грядущей «московской школы», остались незамеченными как при жизни композитора (вполне возможно, что сам он этих своих работ никогда не слышал), так и после: кроме упоминаемого Азеевым в предисловии к 3-му сборнику 1-го исполнения догматика в С.-Петербурге в 1913 г., неизвестно, чтобы к.-л. хор включал догматики и ирмосы в свой репертуар. Ни один из авторитетных специалистов, писавших о духовной музыке Р.-К. (Н. И. *Компанейский,* прот. В. М. *Металлов,* Преображенский, И. А. *Гарднер*), не упоминает эти композиции.

Во время поездки с капеллой в Москву на коронацию императора композитор слушал местное монастырское пение. Так, в Донском мон-ре ему удалось познакомиться с характерным монастырским многоголосием с «пустотами» и «параллелизмами». Посмотрев нотные записи некоторых из исполнявшихся сочинений, данные ему по его просьбе, он остался разочарован: они не передавали

красоты архаики, и композитор попытался воспроизвести эту красоту в собственных обработках песнопений Великого поста и Страстной седмицы, которые составили основное содержание 2-го сборника. Четыре великопостных песнопения, переложенные композитором («Се Жених», «Чертог Твой», «Да молчит» *киевского распева* и «На реках Вавилонских» знаменного распева), широко использовались в церковнопевч. практике и многократно обрабатывались, в т. ч. сотрудниками Р.-К. по капелле: Балакиревым, Азеевым, Лядовым. Тем не менее переложения Р.-К. выделяются оригинальностью не только среди современной ему муз. лит-ры, но и в сравнении с более поздними переложениями. Так же, как в знаменных обработках, все находки композитора в этих сочинениях связаны с раскрытием выразительного смысла монодии, а различные приемы многоголосия направлены на усиление ее свойств.

О введении обиходной темы в симфоническую композицию Р.-К. размышлял еще в юности, в 1-й опере — «Псковитянка» — эта тема получила воплощение в «знаменном» лейтмотиве царя Иоанна Грозного (композитор говорил, что сочинил эту тему под влиянием воспоминания «о пении монахов в Тихвинском монастыре»). В муз. картине «Садко» с «церковной» темой должен был появляться свт. Николай Чудотворец, прерывающий пляс Подводного царства и спасающий тонущие корабли. Тогда композитор отказался от подобной сцены, но во 2-й пол. 90-х XIX в. в опере «Садко» в разгар пира у Морского Царя на сцену выходит Старчище Неведомый и разбивает гусли Садко. Старчище — это цензурное прикрытие фигуры свт. Николая Чудотворца, небесного покровителя мореплавания и самого Р.-К. (как по имени, так и по профессии в молодости). В муз. отношении этот эпизод построен на обиходной теме молебна, к-рая еще до оперы была разработана в виде фуги под названием «В монастыре» в финальной части «Русского квартета» (1878–1879). Впосл. 3 части этого квартета были переделаны в Симфониетту (Ор. 19); из финала же получился сначала фортепианный дуэт, а затем сцена в опере. Из «до-капелльских (до работы в капелле.— *М. Р.*)» сочинений Р.-К. можно упомянуть о хоре калик перехожих во 2-й редакции «Псковитянки»: в 3-й редакции композитор исключил этот эпизод, а хор под названием «Стих об Алексее, человеке Божием» стал самостоятельным сочинением для хора с оркестром (Ор. 20).

Значительно больше церковные темы отразились в позднем периоде творчества композитора, чем в раннем. Прежде всего это «Воскресная увертюра на темы из Обихода», написанная в 1888 г. (также известна под названиями «Светлый праздник» и — за рубежом — «Русская Пасха»). Идея увертюры связана с работой автора над духовно-муз. сочинениями и переложениями. В «Летописи моей музыкальной жизни» Р.-К. говорит об отражении в партитуре «легендарной» и «языческой» сторон празднования рус. Пасхи. Но стоит обратить внимание и на составленную композитором программу к увертюре, которая содержит подлинные тексты из ВЗ и НЗ, а также на то, что вместо «пасхальной лирики», характерной для искусства той эпохи, Р.-К. начинает свою программу с основного текста праздничной службы — стихиры «Да воскреснет Бог», а увертюру — с древнерус. распева этой стихиры. Отсюда и непонимание этого сочинения современниками, о к-ром писал композитор: «Чтобы хоть сколько-нибудь оценить мою увертюру, необходимо, чтобы слушатель хоть раз в жизни побывал у Христовой заутрени, да при этом не в домовой церкви, а в соборе, набитом народом всякого звания, при соборном служении нескольких священников, чего в наше время многим интеллигентным слушателям не хватает, а слушателям иных исповеданий и подавно» (Летопись. 1955. С. 188). В увертюре использованы 3 подлинные темы: упомянутая выше знаменная стихира, задостойник «Ангел вопияше» греческого распева и знаменный тропарь «Христос воскресе из мертвых»; во всех быстрых разделах явственно слышны также попевки пасхального канона, а главное, прекрасно передана из глубины веков идущая традиция исполнения этого канона в необычайно для правосл. службы быстром, почти плясовом ритме. В центре же композиции — медленный литургический речитатив тромбона solo, соответствующий высшему моменту службы — торжественному чтению Евангелия от Иоанна.

С опытом «капелльских» лет связаны 2 эпизода в операх Р.-К. 90-х гг. XIX в.— 1900-х гг., причем оба они занимают важное место в концепциях сочинений. Один — кульминация гоголевской «Ночи перед Рождеством», где композитор музыкально осмыслил данный сюжетом выход из языческой стихии в христианскую: рождественская ночь, начинавшаяся колядкой ведьмы Солохи, продолжавшаяся полетом богобоязненного кузнеца Вакулы на обузданном им черте, оканчивается рассветом под звуки гимна Солнцу правды, которые доносятся вместе с праздничным звоном из церкви с. Диканька. Текст гимна сочинен (и вполне удачно) самим композитором и является вольным переложением рождественского тропаря. Др. эпизод содержится в сказочной опере по произведению Пушкина «Сказка о царе Салтане». Либреттист В. И. Бельский предложил ввести в сцену явления волшебного г. Леденца и приглашения царевича Гвидона на царство введением славильных хоров в «высоком» стиле, приспособленном к жанру сказки. Мотивом появления подобных «виватов» послужила строка Пушкина — «хор церковный Бога славит», а сам торжественный хор встречи Гвидона («Вознесите хвалу, вся земля, милость Божия нам воссия») является ни чем иным, как несколько измененным «Тебе, Бога, хвалим» 3-го гласа греческого распева, т. е. парафразой композитора собственного духовного концерта.

«Сказание о невидимом граде Китеже...» — предпоследняя опера композитора и наивысшая ступень его творчества. Р.-К. назвал его «сказанием», понравился ему и предложенный одним из критиков термин «литургическая опера», но, возможно, лучше подходит к этому произведению авторское определение из частного письма: «драматизированный и приспособленный к сцене духовный стих». Однако мелодические источники оперы не ограничиваются *духовным стихом*. В соответствии с древнерус. сюжетом особое значение в опере имеет знаменная интонационность. Она существует и как одна из постоянных основ муз. языка, и как самостоятельный образно-мелодический пласт (наиболее ярко — в сцене погружения града в озеро и в финале, а также в продолжительной по времени

сцене в 4-м действии, когда Феврония находится в лесу). Тем не менее прямых заимствований в опере нет, кроме одного: звучащей в оркестре темы песнопения «Се Жених грядет» киевского распева в сцене явления Февронии Призрака убиенного княжича Всеволода. Эта тема, четверть века ранее обработанная Р.-К. для хора, взята как легкоузнаваемый слушателями мотив, имеющий прямой ассоциативный смысл. И во времена Р.-К., и в наст. время это песнопение звучит в храмах на Страстной седмице, перед Воскресением, а в опере — перед вхождением Февронии и Всеволода в невидимый град, т. е. при их вступлении в вечную жизнь.

Самые авторитетные историки рус. церковного пения видели в духовно-муз. наследии Р.-К. «начало целого направления» и отмечали, что в нем отразилось исключительно чуткое претворение композитором особенностей народного светского и народного церковного хорового искусства. Эта, казалось бы, побочная ветвь творчества Р.-К. исторически имеет важное значение, представляя собой переходную стадию от XIX к XX в. Один из муз. критиков писал, что Р.-К. «сказал новое слово и указал новое направление, и на авторитетное слово художника откликнулось творчество его учеников и последователей» (*Компанейский*. 1908). Далеко не случайно, что среди учеников Р.-К. было неск. представителей нового церковно-муз. творчества: Лядов, Гречанинов, Н. Н. *Черепнин*, Ипполитов-Иванов, А. Г. *Чесноков;* несомненно также определяющее влияние стиля Р.-К. на главного мастера московской школы — А. Д. *Кастальского*.

Муз. соч.: Полное собрание духовно-муз. произведений / Гл. ред.: В. П. Морозан, вступ. ст. и коммент.: М. П. Рахманова. Madison (Connecticut), 1999. (Памятники рус. духовной музыки); Собрание духовно-музыкальных сочинений / Предисл.: Н. Ю. Плотникова. М., 2001. Соч.: ПСС. Лит. произв. и переписка. М., 1955. Т. 1: Летопись моей муз. жизни; 1963. Т. 5 (переписка с М. А. Балакиревым и др.); 1981. Т. 8А; 1982. Т. 8Б (переписка с С. Н. Кругликовым).

Лит.: *Компанейский Н. И.* Значение Н. А. Римского-Корсакова в рус. церк. музыке // РМГ. 1908. № 39/40; *Карасев П. А.* Беседы с Н. А. Римским-Корсаковым // Там же. № 49. Стб. 1112–1122; *Финдейзен Н. Ф.* Н. А. Римский-Корсаков: Очерк его муз. деятельности. СПб., 1908; *Преображенский А. В.* Культовая музыка в России. Л., 1924; *Ястребцев В. В.* Н. А. Римский-Корсаков. Воспоминания: В 2 т. Л., 1959–1960.

М. П. Рахманова

РИ́МСКО-ГЕРМА́НСКАЯ ИМПЕ́РИЯ — см. *Священная Римская империя.*

РИ́МСКОЕ ПРА́ВО, правовая система, созданная в *Древнем Риме,* продолжившая существование в праве Византии (см. в ст. *Византийская империя*), оказавшая существенное влияние на *каноническое право* Церкви, а также на совр. европ. право. Словарь технических терминов и концепций Р. п. лежит в основе юридического языка множества современных частноправовых систем. Р. п. имеет более чем 2,5-тысячелетнюю историю.

Источники изучения Р. п. Важнейшими источниками сведений о Р. п. являются офиц. законодательные своды и частные правовые сборники. Определяющее значение имеют сборники, составленные при имп. св. *Юстиниане I: Институции Юстиниана, Кодекс Юстиниана, «Дигесты»*. Эти сборники наряду с *Новеллами Юстиниана* входят в состав свода, получившего в европ. правовой традиции наименование *Corpus iuris civilis*. Важное значение наряду с Юстиниановым сводом имеет сборник имп. постановлений, созданный в доюстиниановскую эпоху,— *Кодекс Феодосия,* а также более поздние своды визант. происхождения, такие как свод *«Василики»,* изданный при имп. *Льве VI Мудром.*

Частные правовые сборники доюстиниановской эпохи практически не сохранились, кроме фрагментов (вошедших, напр., в «Дигесты» Юстиниана) и постклассических переработок. Исключение составляют Институции Гая (см.: *Nelson H. L. W.* Überlieferung, Aufbau und Stil von Gai Institutiones. Leiden, 1981). Во фрагментарном виде дошли до настоящего времени постклассические сборники имп. постановлений: Кодекс Грегориана и Кодекс Гермогениана. Юридические памятники юстиниановской эпохи включают греч. учебник Р. п., приписываемый юристу Феофилу и получивший в историографии наименование «Парафраза», а также различного рода сочинения и переработки юристов VI в., фрагменты к-рых были включены в свод «Василики» и в схолии к нему.

Отдельные нормативные акты, в т. ч. имп. постановления, фрагменты офиц. сводов, сочинений юристов сохранились и в виде эпиграфических и папирологических свидетельств. Юридическая эпиграфика и папирология предоставляют наибольшее число сведений о частноправовых документах римлян. Эпиграфические данные позволяют составить некоторое представление о юридической практике римлян. Сохранилось неск. собраний вощеных табличек, к-рые римляне использовали для частноправовых актов (*Wolf J. G.* Documents in Roman Practice // The Cambridge Companion to Roman Law. Camb., 2015. P. 61). Известны, в частности, таблички из дома ростовщика Луция Цецилия Юкунда в Помпеях: они представляют собой по большей части долговые расписки. Крупное собрание табличек (лат. Tabulae Herculanenses) было найдено в Геркулануме, оно содержит долговые расписки, заявления в присутствии свидетелей (testatio), обещания явиться в суд (vadimonia). Еще одно собрание табличек (Tabulae Pompeianae Sulpiciorum), также обнаруженное в районе Помпей, содержит документы о заключении договоров займа, залога, хранения; ряд документов связан с судебным процессом (Ibid. P. 61–78). Помимо Помпей и Геркуланума таблички были найдены в Великобритании, Германии, Швейцарии, Румынии, Египте. Обнаруженные «юридические» папирусы содержат фрагменты юридических сочинений. Благодаря папирологическим свидетельствам был дополнен текст Институций Гая (PSI XI 1182; P. Oxy. XVII 2103). В большом количестве папирусов упоминаются или воспроизводятся имп. постановления. Так, основной источник сведений для изучения «Эдикта Каракаллы» (Constitutio Antoniniana) — папирус P. Giss. 40 (*Buraselis K.* Θεία Δωρεά: Das Göttlich-Kaiserliche Geschenk. W., 2007). Папирусы содержат уникальную информацию о применении Р. п. в провинции и позволяют составить более полное представление о рим. правопорядке (см.: *Alonso J. L.* Juristic Papyrology and Roman Law // The Oxford Handbook of Roman Law and Society. Oxf., 2016. P. 56–69).

Для изучения Р. п. обращаются также и к неюридическим источникам: лит. произведениям, жизнеописаниям, историческим хроникам, философским трактатам (см.: *Lowrie M.* Roman Law and Latin Literature // Ibid. P. 70–82).

Периодизация истории Р. п. Существует неск. видов периодизации истории Р. п. Одна из версий увязывает периоды развития Р. п. с формой правления в Риме, соответственно выделяются периоды царей, республики, принципата и домината (*Покровский И. А.* История римского права. СПб., 1998).

Иные периодизации основаны на изучении эволюции отдельных рим. правовых институтов. Так, Ч. Санфилиппо (*Санфилиппо*. 2002. С. 12–21) выделяет 3 главнейших этапа эволюции рим. частного права. 1. От основания Рима до разрушения Карфагена и Коринфа (753–146 гг. до Р. Х.). В этот период Р. п., называемое «квиритским правом», имеет архаический характер и строго формалистично. Основным (формальным) источником права являются здесь mores maiorum (обычаи предков). В этот период состоялась 1-я рим. «кодификация», были созданы «Законы XII таблиц» (Leges duodecim tabularum). Рим представлял собой на первых этапах развития небольшую архаическую землевладельческую общину. Домовладыки (patres familias) обладали абсолютным господством над движимым и недвижимым имуществом семейной группы, все члены к-рой, за исключением самого домовладыки, назывались подвластными и были лишены личной и имущественной самостоятельности. 2. От разрушения Карфагена и Коринфа до прихода к власти имп. *Диоклетиана* (146 г. до Р. Х.— 284 г.). Экспансия Рима привела к тому, что право квиритов перестало удовлетворять новым потребностям общественной жизни, что повлияло на перемены в правовом регулировании общественных отношений. Изменения складывались не путем законодательных реформ, а постепенно, под влиянием определенных факторов. Так, развитие получило преторское право (ius honorarium), «которое преторы ввели для усиления, дополнения или исправления цивильного права ради общественной пользы» (Dig. I 1. 7. 1). Из эдикта претора перегринов произошло развитие «права народов» (ius gentium), первоначально регулировавшего отношения между римлянами и чужеземцами. В этот период источниками права становятся решения сената, постановления императоров. Однако наиболее существенным фактором в развитии Р. п. этого периода стала роль римской юриспруденции: римские юристы посредством толкования права создавали новые правовые нормы. 3. От имп. Диоклетиана до имп. Юстиниана I (284–565). В этот период была проведена унификация Р. п., исчезли классические магистратуры, заменяемые имп. чиновническими структурами.

Другая, более детальная периодизация учитывает в большей степени особенности развития отдельных институтов Р. п. и в меньшей — специфику исторического развития Рима. Д. В. Дождев выделяет 5 периодов: архаический, предклассический, классический, посткласcический и юстиниановский (см.: *Дождев*. Римское частное право. 1996. С. 13–75). 1. Архаический период (753–367 гг. до Р. Х.) — от основания Рима до учреждения должности городского претора; характеризуется национальной ограниченностью римской правовой системы; определяющее значение имели ритуалы, посредством совершения к-рых происходило оформление разнообразных правоотношений. В 451–449 гг. до Р. Х. были разработаны «Законы XII таблиц», построенные тематически: первые 3 разд. относились к процессу, 4-я таблица регулировала брачно-семейные отношения, 8-я таблица содержала нормы уголовного права, 10-я ограничивала роскошь похоронных обрядов. Текст «Законов...» не сохранился, однако у целого ряда лат. авторов приводятся цитаты из них (к примеру, в речах и трактатах Марка Туллия Цицерона). После принятия «Законов...» римляне должны были подавать иски, основываясь на положениях этого свода. Иски получили наименование legis actiones; соответственно древнейший рим. процесс принято обозначать как «легисакционный». 2. Предклассический период (367–17 гг. до Р. Х.) — от учреждения должности городского претора до отмены легисакционного процесса; период развития преторского права. Появляется новый вид судебного разбирательства — процесс per formulas (посредством формул). Претор посредством особых, преторских, исков преодолевает недостатки строгого цивильного права. Происходит становление рим. правовой науки. Квинт Муций Сцевола в соч. «De iure civili» впервые предложил системное изложение правового материала. 3. Классический период (17 г. до Р. Х.— 235 г.) — от отмены легисакционного процесса до смерти имп. *Александра Севера;* совпадает с эпохой принципата. В это время усиливается значение имп. законотворчества. Именно в этот период происходит расцвет рим. частного права, связанный прежде всего с деятельностью рим. юристов. Эту деятельность разделяют на 3 вида: составление исков, сделок и завещаний, ведение дела в суде и консультирование (*Cicero*. De orat. I 48. 212). 4. Посткласcический период (IV–V вв.) — от завершения классического периода до начала правления имп. Юстиниана I, характеризуется усилением значения имп. постановлений как основного источника права. Постепенно снижается уровень правовой культуры общества. 5. Юстиниановский период (527–565) — время правления имп. Юстиниана I, к-рое знаменательно возрождением юридической культуры. В этот период были созданы сборники, к-рые впосл. получили в зап. традиции наименование Corpus iuris civilis.

Систематика Р. п. Рим. юристы разработали определения права и предложили разнообразные способы классификации правовых норм по родам и видам. Знаменитое определение Публия Ювенция Цельса, воспроизведенное в 1-й кн. Институций Ульпиана, приводится в 1-м титуле 1-й кн. «Дигест» Юстиниана: «Право есть искусство доброго и справедливого (Ius est ars boni et aequi)». Право в этом определении интерпретируется как искусство (техника) нахождения справедливого решения в каждом конкретном случае (казусе). Термин «aequum» (справедливое, справедливость) соотнесен с понятием «ius» (право). Выражение «bonum et aequum» использовалось в рим. источниках начиная со II в. до Р. Х. для обозначения идеи справедливости (*Дождев Д. В.* Ars boni et aequi в определении Цельса: Право между искусством и наукой // Тр. Ин-та гос-ва и права РАН. 2016. 4(56). С. 70). Право в определении Цельса, к-рое можно считать достижением всей рим. юриспруденции, выступает как способ выявления объективно существующей справедливости (см.: *Cerami P.* La concezione celsina del «ius»: Pressuposti culturali e implicazioni metodologiche // AUPA. 1985. Vol. 38. P. 5–250).

В рим. правовой мысли общепризнанным было деление права прежде всего на публичное (ius publicum)

и частное (ius privatum). Домиций Ульпиан предложил следующее определение публичного и частного права: «Публичное право относится к состоянию (положению) римского государства, частное — к пользе (выгоде) отдельных лиц» (Dig. I 1. 1. 2). Интересы частных лиц не находятся в конфликте с интересами гос-ва: речь идет только о преобладании в нормах разного вида, но относящихся к единому правопорядку тех или иных интересов (*Санфилиппо*. 2002. С. 26).

Римлянам были также известны такие виды права, как ius naturale, ius civile, ius gentium. В Институциях Гая (Gai Inst. I 1) ius civile противопоставляется ius gentium в том смысле, что нек-рые юридические институты относятся только к отдельным национальным правовым системам; для рим. народа это ius civile, а нек-рые юридические институты есть во всех правопорядках и относятся к ius gentium — всеобщему праву, поскольку их установил естественный разум (naturalis ratio) среди всех людей. Т. о., ius gentium не устанавливается произволом законодателя, а присуще самой природе народов, достигших определенного уровня развития культуры. Вместе с тем в нек-рых фрагментах «Дигест» понятие natura, ius naturale трактуется как самостоятельное понятие. Так, рабство, признаваемое по всеобщему праву (ius gentium), оказывается «противоречащим природе» (contra naturam — Dig. I 5. 4. 1). Ульпиан предложил трактовку естественного права, согласно к-рой это право относится ко всем живым существам, т. е. не только к человеку, но и к животным (Dig. I 1. 1. 3). Иная характеристика естественного права, встречающаяся в «Дигестах»,— определение его как «неизменной справедливости» (quod semper bonum et aequum est — Dig. I 1. 11), что соответствует одной из концепций рим. юристов, согласно к-рой объективно существует идеальная справедливость (aequitas naturalis), и тогда деятельность юриста должна заключаться в том, чтобы в каждом конкретном случае обнаружить ее и сделать правом (aequitas constituta).

Еще одну классификацию правовых норм по родам и видам предложил Гай в своих Институциях. Эта система распространяется на частноправовые институты. Она оказала существенное влияние на развитие правовой мысли и стала моделью для Институций Юстиниана, Кодекса Наполеона (Code Civil) 1804 г. и др. кодексов гражданского права (*Дождев*. Римское частное право. 1996. С. 42). Согласно Гаю, «всё действующее право относится либо к лицам, либо к вещам, либо к искам» (Gai Inst. I 8). Это 3-частное деление: personae, res, actiones (лица, вещи, иски) — позволило Гаю систематически изложить нормативно-правовой материал. В первую очередь он излагает нормы права лиц, перечисляя виды статусов лица в Р. п.: соответственно статусы свободы, гражданства, семьи. Затем следует раздел, посвященный вещам. Гай разделяет вещи на телесные и бестелесные (Gai Inst. II 12–14). Деление это восходит к Цицерону (*Cicero*. Topica. 5. 26–27), к-рый в свою очередь вдохновлялся идеями греч. философии. Благодаря этой концепции Гай относит к категории вещей права́, поэтому в его систематике «вещи» охватывают собственно телесные вещи (земля, животные, рабы) и вещные, наследственные, обязательственные права. Т. о., после права лиц Гай рассматривает вещное право, наследственное право, обязательственное право; затем изучаются нормы гражданского процессуального права (о системе Институций Гая см.: *Дождев Д. В.* Система «Институций» // Институции Гая. 2020. С. 353–382).

Ист.: Corpus iuris civilis / Ed. Th. Mommsen, P. Krüger e. a. Berolini, 1872–1895. 3 Bde; Palingenesia iuris civilis. Lipsiae / Ed. O. Lenel. 1889. 2 vol.; Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt / Ed. F. P. Bremer. Lipsiae, 1896–1901. 2 vol. in 3; Iurisprudentiae anteiustinianae reliquias / Ed. E. Huschke. Lipsiae, 1908–1927. 2 vol. in 3; Fontes iuris Romani antiqui / Ed. C. G. Bruns. Tüb., 1909. 2 vol.; Gai Institutiones / Ed. G. Studemund, P. Krüger, T. Mommsen. Lipsiae, 1912[6]. (Coll. librorum iuris anteiustiniani; 1); Das Edictum Perpetuum / Ed. O. Lenel. Lpz., 1927[3]; Textes de droit romain / Ed. P. F. Girard. P., 1937[6]; Basilicorum libri LX / Ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal, D. Holwerda. Groningen etc., 1953–1988. Ser. A: Textus. 8 vol.; B: Scholia. 9 vol.; Fontes iuris Romani anteiustiniani / Ed. S. Riccobono, G. Baviera, C. Ferrini e. a. Fiorentinae, 1968[2]; Институции Гая = Gai Institutionum commentarii quattuor / Ред.: Д. В. Дождев. М., 2020.

Лит.: *Puchta G.* Cursus der Institutionen. Lpz., 1856–1857[5]. 2 Bde; *Виндшейд Б.* Об обязательствах по рим. праву. СПб., 1875; *Муромцев С. А.* О консерватизме римской юриспруденции. М., 1875; *Боголепов Н. П.* Формальные ограничения свободы завещаний в рим. классической юриспруденции. М., 1881; *он же.* Учебник истории рим. права. М., 1895; *Зом Р.* Институции рим. права. М., 1888; *Петражицкий Л. И.* Права добросовестнаго владельца на доходы с точек зрения догмы и политики гражданского права. СПб., 1897; *Чиларж К., фон.* Учебник институций рим. права. М., 1901; *Дернбург Г.* Пандекты. СПб., 1906–1911. 3 т.; *Кипп Т.* История источников рим. права. СПб., 1908; *Mitteis L.* Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diocletians. Lpz., 1908; *Ельяшевич В. Б.* Юридическое лицо, его происхождение и функции в рим. частном праве. СПб., 1910; *Хвостов В. М.* История рим. права. М., 1919[7]; *Wenger L.* Institutionen des römischen Zivilprozessrechts. Münch., 1925; *Schulz F.* Prinzipien des römischen Rechts. Münch.; Lpz., 1934; *idem.* History of Roman Legal Science. Oxf., 1946; *Grosso G.* I problemi dei diritti reali nell'impostazione romana. Torino, 1944; *idem.* Il sistema romano dei contratti. Torino, 1945; *idem.* Problemi sistematici nel diritto romano: Cose, Contratti. Torino, 1974; *Voci P.* La dottrina romano del contratto. Mil., 1946; *Riccobono S.* Lineamenti della storia delle fonti e del diritto romano. Mil., 1949; *Orestano R.* La struttura giuridica del matrimonio romano: Dal diritto classico al diritto giustinianeo. Mil., 1951; *Arangio-Ruiz V.* Istituzioni di diritto romano. Napoli, 1952[11]; *Kaser M.* Eigentum und Besitz im älteren römischen Recht. Köln; Graz, 1956[2]; *idem.* Das römische Zivilprozessrecht. Münch., 1966; *idem.* Das römische Privatrecht. Münch., 1971–1975. 2 Bde; *Wieacker F.* Textstufen klassischer Juristen. Gött., 1960; *Carcaterra A.* Le Definizioni dei giuristi romani: Metodo, mezzi e fini. Napoli, 1966; *Koschaker P.* Europa und das römische Recht. Münch., 1966[4]; *Martini R.* Le definizioni dei giuristi romani. Mil., 1966; *Schindler K.-H.* Justinians Haltung zur Klassik: Versuch einer Darstellung an Hand seiner Kontroversen entscheidenden Konstitutionen. Köln; Graz, 1966; *Biscardi A.* Lezioni sul processo romano antico e classico. Torino, 1968; *Diósdi G.* Ownership in Ancient and Preclassical Roman Law. Bdpst, 1970; *Thomas J. A. C.* Textbook of Roman Law. Amst., 1976; *Talamanca M.* Istituzioni di diritto romano. Mil., 1990; *Zimmermann R.* The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition. Cape Town, 1990; *Дождев Д. В.* Римское архаическое наследственное право. М., 1993; *он же.* Основание защиты владения в рим. праве. М., 1996; *он же.* Римское частное право. М., 1996; *Johnston D.* Roman Law in Context. Camb., 1999; *Санфилиппо Ч.* Курс рим. частного права. М., 2002; *Schiavone A.* The Invention of Law in the West. Camb. (Mass.), 2012.

Е. В. Сильвестрова

РИ́МСКО-КАТОЛИ́ЧЕСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ [лат. Ecclesia Catholica Romana; католическая — букв. «всеобщая», от греч. Καθολική], крупнейшая по числу верующих христианская Церковь, объединяющая приверженцев *католицизма*. Главой (предстоятелем) Р.-к. Ц. является папа Римский, резиденция которого находится в государстве-городе *Ватикане*. С т. зр. православной экклезиологии до сер. XI в. Римская Церковь, в юрисдикции которой находились христиане Зап. Европы, представляла собой одну из Поместных Церквей и являлась частью Вселенской Церкви; в результате Великой схизмы 1054 г. (см. *Разделение Церквей*) Римская Церковь отпала

от Вселенского Православия, с этого времени ее принято именовать католич. Церковью.

Общее число католиков в мире на кон. 2018 г.— 1,329 млрд чел., более 18% населения мира (Annuarium Statisticum Ecclesiae, 2018. Vat., 2020). Ок. 48% католиков проживает в странах Америки, примерно по 20% — в Европе и Африке, свыше 11% — в Азии, ок. 1% — в Австралии и Океании. Р.-к. Ц. представлена на всех континентах (в т. ч. в Антарктиде, где при полярных станциях действуют 4 католич. часовни, 1-я была устроена в 1976) и во всех государствах мира (подробнее об истории и устройстве структур Р.-к. Ц. в отдельных странах см. в статьях об этих странах).

Административное устройство. Р.-к. Ц. делится по территориальному и обрядовому принципам. Абсолютное большинство католиков принадлежит к лат. обряду. Территории всех стран с доминирующим католич. населением и большинства др. стран разделены на диоцезы (2899 — An. Pont. 2020. P. 1122), которыми управляют епископы или архиепископы (в данном случае это архидиоцез). Главы 4 диоцезов имеют почетный титул патриарха (см. *Латинские патриархаты*). Большинство диоцезов объединены в церковные провинции (митрополии), к-рые возглавляют архиепископы-митрополиты, имеющие в отношении др. епископов статус «первого среди равных», т. к. все епископы являются преемниками апостолов и образуют коллегию епископов во главе с папой Римским. Каждая провинция, как правило, включает архидиоцез и неск. суффраганных (подчиненных) диоцезов. В нек-рых странах с особенно большим числом католиков (Италия, Бразилия, США и др.) митрополии дополнительно объединены в церковные регионы. Небольшое число т. н. экзимированных (свободных, изъятых) диоцезов находится в непосредственном подчинении Папскому престолу. Диоцезы делятся на приходы, во главе которых стоят священники, назначаемые епископами. Существуют также титулярные епископские кафедры (2096 — Ibid. P. 1123); обычно они называются по древним городам, где некогда существовали христ. епископские кафедры. Епископы, занимающие титулярные кафедры, не имеют собственной паствы и епархиальной территории; иногда они исполняют особые папские поручения в пастырской, научной или дипломатической сферах.

Ватиканская базилика св. Петра
Фото: В. Е. Сусленков

Помимо диоцезов к территориальной структуре Р.-к. Ц. относятся иные образования, имеющие территориальную или персональную юрисдикцию, к-рая распространяется на определенную группу лиц на конкретной территории или во всем мире: 42 территориальные прелатуры (см. в ст. *Прелатура*), 11 территориальных аббатств, 83 апостольских вик-ства (см. в ст. *Викарий*), 39 апостольских префектур (во главе с апостольскими префектами, как правило, не имеющими епископского сана), 8 апостольских администратур (см. в ст. *Администратор*), 22 апостольских экзархата и ординариата для верующих вост. обрядов, 3 персональных ординариата для присоединившихся к Р.-к. Ц. бывш. членов англикан. Церквей, 36 военных ординариатов (см. ст. *Капеллан*), 8 миссий sui iuris (в Афганистане, Таджикистане, Туркмении, Тувалу, на о-вах Кайман; Теркс и Кайкос; Токелау; Св. Елены, Вознесения и Тристан-да-Кунья), 1 персональная апостольская администратура — *Вианнея святого Жана Мари апостольская администратура* и 1 персональная прелатура — *«Opus Dei»* (Ibid. P. 996–1073).

В Р.-к. Ц. входят *Восточные католические Церкви,* в богослужебной практике к-рых используются обряды 5 вост. традиций: александрийской, антиохийской, армянской, халдейской и византийской. На нек-рых территориях они действуют параллельно с католич. структурами лат. обряда или др. вост. обрядов. Крупнейшие Восточные католические Церкви возглавляют предстоятели (6 из них имеют достоинство патриарха, 4 — верховного архиепископа, 5 — митрополита sui iuris), подчиненные папе Римскому и обладающие в отношении епископата своих Церквей статусом, сходным со статусом митрополитов латинского обряда. Прочие Восточные католические Церкви имеют статусы автономных епархий, экзархатов, апостольских администратур и др. и находятся в непосредственном подчинении Папскому престолу через Конгрегацию по делам Восточных Церквей. Все лат. епископы назначаются папой Римским, епископы Восточных католических Церквей представляются к назначению соответствующей Церковью и утверждаются папой.

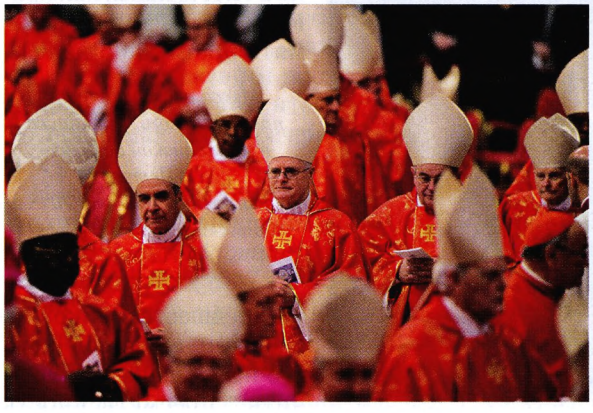
Епископы лат. обряда объединены в 114 постоянно действующих *епископских конференций* по региональному принципу. Сходный статус имеют также 10 синодов (в Восточных католических Церквах во главе с патриархами и верховными архиепископами), 5 советов (в Восточных католических Церквах во главе с митрополитами) и 6 ассамблей в Церквах sui iuris (в Египте, Ливане, Сирии, Ираке, Иране, а также на Св. земле). Для решения особых вопросов папа Римский собирает представителей епископата на синод, а в исключительных случаях весь епископат может быть собран папой на вселенский Собор. В работе Собора помимо епископов и архиепископов могут участвовать и др. лица, определенные папой Римским. Постановления Собора и иных коллегиальных органов епископов имеют обязательную силу только в том случае, если они были одобрены, утверждены и обнародованы папой Римским (CIC. 341).

Из епископской юрисдикции выведены религ. *институты посвященной жизни* (instituta religiosa), подчиняющиеся непосредственно папе Римскому и действующие на территориях диоцезов по соглашению с правящими епископами или по непосредственному папскому мандату. В число институтов посвященной жизни входят *ордены монашеские* и *нищенствующие ордены* (ordines), конгрегации регулярных каноников и регулярных клириков (congrega-

tiones religiosae clericales), конгрегации мирян (congregationes laicales). Члены секулярных институтов посвященной жизни (instituta saecularia) и *обществ апостольской жизни* живут в миру, не меняя своего канонического положения.

Папа Римский. Согласно католич. вероучению, закрепленному каноническим правом, епископ (папа) Римский является преемником ап. *Петра,* наместником Христа и пастырем всей Р.-к. Ц., обладающим верховной, полной, непосредственной и универсальной ординарной властью (CIC. 331). Католич. учение о верховной папской власти основывается на изложенном в Евангелии получении высшей власти ап. Петром, преемниками которого на Римской кафедре являются все последующие епископы Рима; с первых веков христианства за ними утвердилось неофиц. греч. наименование «папа» (букв.— «отец»). Папа Римский избирается пожизненно *коллегией кардиналов*. Помимо выборов папы на *конклаве* кардиналы осуществляют ординарное служение как коллегиально, когда папа Римский собирает их для обсуждения наиболее важных церковных вопросов, так и персонально, получая папские назначения на высшие должности в *Римской курии* или на кафедры наиболее значимых диоцезов (подробнее см. в ст. *Кардинал*). Высшее управление Р.-к. Ц. папа осуществляет с помощью Римской курии — совокупности учреждений (дикастерий) и служб при Папском престоле, занимающихся вероучительными, административно-организационными и судебными вопросами. Для контактов с др. Церквами и гос-вами папа Римский назначает легатов, к-рые представляют Папский престол в особых, наиболее значимых случаях (см. *Легат*), в качестве постоянных представителей Папского престола действуют нунции (см. *Нунций*).

Офиц. титул папы Римского: «епископ Рима, викарий Иисуса Христа, преемник первого из апостолов, верховный понтифик Вселенской Церкви, примас Италии, архиепископ и митрополит Римской провинции, суверен государства-города Ватикан, раб рабов Божиих» (Episcopus Romae, Vicarius Iesu Christi, Succesor principis Apostolorum, Summus Pontifex Ecclesiae Universalis, Primas Italiae, Archiepiscopus et Metropolita provinciae ecclesiasticae Romanae, Princeps Civitatis Vaticanae, Servus servorum Dei). До 2006 г. в титул папы Римского было включено именование «Патриарх Запада» (Patriarcha Occidentalis), упраздненное папой Бенедиктом XVI. Римский понтифик имеет высшую юрисдикцию в Р.-к. Ц. вне зависимости от обряда. Определения папы по вопросам веры и морали, официально провозглашенные ex cathedra, признаются безошибочными (см. *Непогрешимость папы Римского*). Папе принадлежат исключительные права созыва и роспуска Соборов (если папа умирает во время работы Собора, то заседания приостанавливаются до избрания нового папы Римского, который принимает решение о продолжении или роспуске Собора — CIC. 340) и утверждения соборных решений (CIC. 338 § 1).



Кардиналы во время мессы после избрания папы Римского Франциска в ватиканской базилике св. Петра. Фотография. 7 марта 2013 г.
Фото: Gaudiampress Imagens/ Flickr

Папа Римский назначает всех епископов, архиепископов, митрополитов и патриархов лат. обряда (до XX в. в нек-рых странах право назначать церковных иерархов было закреплено за монархами, но требовалось утверждение этого назначения папой Римским; только после папского утверждения назначенный монархом епископ мог быть рукоположен в сан и затем занять кафедру) и утверждает избрание епископов, архиепископов, митрополитов, верховных архиепископов и патриархов Восточных католических Церквей. Папа учреждает при необходимости новые епископские кафедры. Папа назначает кардиналов и высших должностных лиц Римской курии, присваивает почетные иерархические титулы, награждает папскими орденами.

Папе Римскому принадлежит высшая судебная власть в Р.-к. Ц., его решения не могут быть обжалованы (CIC. 333 § 3) и никем, кроме него самого или его преемников, отменены. Папа обладает высшей законодательной властью и правом издавать, толковать и отменять законы, обязательные к исполнению и относящиеся к доктринальным, богослужебным и иерархическо-адм. сферам жизни всей Р.-к. Ц.; ему принадлежит право принимать решения, касающиеся жизни отдельных митрополий, диоцезов и приходов, и отменять любые принятые на местном уровне решения. К исключительной юрисдикции папы Римского относятся вопросы беатификации и канонизации почитаемых в Р.-к. Ц. подвижников. Согласно общему мнению католич. богословов, папские решения о причислении к лику блаженных и святых относятся к области безошибочного учительства и не могут быть пересмотрены ни тем папой Римским, к-рый принял это решение, ни его преемниками.

В первые века христианства епископы Рима были уроженцами как Апеннинского п-ова, так и Греции, Сев. Африки, Ближ. Востока. В средние века папами Римскими нередко становились немцы, французы, испанцы и реже представители др. народов. После папы Римского *Адриана VI* (1522–1523), к-рый был родом из Утрехта, все последующие понтифики вплоть до 1978 г. были итальянцами. В 1978 г. на Папский престол впервые был избран поляк Кароль Юзеф Войтыла — папа *Иоанн Павел II* (1978–2005), после него — немец Йозеф Алоизий *Ратцингер* (папа Бенедикт XVI (2005–2013)), а затем — аргентинец Хорхе Марио Бергольо (папа *Франциск* (с 2013)).

Избрание папы Римского является исключительной прерогативой кардиналов, к-рые, имея титулярные храмы и диаконии в Риме или субурбикарные диоцезы, олицетворяют собой римский клир, по традиции осуществляющий выбор епископа Рима. При этом кардиналы могут избрать на Папский престол любого католика, который имеет каноническую возможность быть

рукоположенным в сан епископа (т. е. не женатого и достигшего канонического возраста). Тем не менее исторически сложилась практика, согласно к-рой папу избирают только из числа кардиналов. Последний раз в истории не из числа кардиналов на Папский престол был избран Бартоломео Приньяно, архиеп. Бари (папа Римский *Урбан VI* (1378–1389)). В 1958 г. на *конклаве,* собравшемся после смерти папы Римского Пия XII, серьезно рассматривалась кандидатура Миланского архиеп. Джованни Баттисты Монтини, однако кардиналы не стали нарушать многовековую традицию и избрали папой кард. Анджело Джузеппе Ронкалли (папа Римский *Иоанн XXIII* (1958–1963)). Он возвел Монтини в достоинство кардинала и тем самым открыл ему дорогу к избранию на конклаве 1963 г. (папа Римский *Павел VI* (1963–1978)). В 60–70-х гг. XX в., в ходе реформ Р.-к. Ц., папа Павел VI выступил с инициативой лишить кардиналов привилегии быть исключительными выборщиками папы Римского. Но это предложение не было им юридически оформлено, а преемники Павла VI к нему не возвращались. В наст. время все кардиналы-выборщики имеют посвящение в епископский сан, однако это правило действует только с 1962 г. До этого были случаи, когда папой избирали кардинала, не имевшего епископского сана (или даже сана пресвитера). Последним папой Римским, не рукоположенным на момент избрания во епископа, был *Григорий XVI* (1831–1846); не получившим сана пресвитера — *Лев X* (1513–1521). Если же избранный папа не имеет епископского сана, он должен быть незамедлительно посвящен в него кардиналом-деканом (CIC. 332).

Месса после избрания папы Римского Франциска в ватиканской базилике св. Петра. Фотография. 7 марта 2013 г.
Фото: Gaudiampress Imagens/ Flickr

По сложившейся традиции, при избрании новый папа Римский берет себе новое имя, подобно тому как монахи, принося вечные обеты, оставляют прежнее мирское имя. Выбор имени свидетельствует о том, что избранный иерарх начинает новое служение, свободное от прежних привязанностей и посвященное интересам всей Р.-к. Ц. В X — нач. XXI в. папы, как правило, брали имена в память о ком-либо из своих предшественников на Папском престоле. Часто это имело целью обозначить преемственность с его деятельностью. Традиционно считается, что 1-м папой, сменившим имя при вступлении на Папский престол, был в 532/3 г. римлянин Меркурий (папа Римский *Иоанн II* (532–535)). В 1978 г. избранный на Папский престол кард. Альбино Лучани (папа *Иоанн Павел I* (авг.—сент. 1978)) взял двойное имя Иоанн Павел, подчеркнув тем самым, что намерен продолжать политику 2 предшественников — папы Иоанна XXIII и папы Павла VI, при к-рых прошел *Ватиканский II Собор* (1962–1965) и был определен новый курс Р.-к. Ц. Примеру этого папы последовал избранный после него кард. К. Войтыла (папа Иоанн Павел II). Однако его преемник, кард. Й. Ратцингер, вернулся к устоявшейся практике выбора имени в честь одного из своих предшественников, остановившись на имени Бенедикт. Избранный в 2013 г. на Папский престол кард. Х. М. Бергольо взял имя Франциск, ни разу до этого не встречавшееся среди папских имен.

Новое имя папа выбирает на конклаве сразу после избрания: вслед за официальным и утвердительным ответом на вопрос, принимает ли он свое избрание, совершённое кардиналами, ему задается 2-й, прописанный ритуалом вопрос: какое имя он себе выбирает? После этого кардинал-перводиакон объявляет народу об избрании нового папы и о выбранном им для себя имени: «Annuntio vobis gaudium magnum: habemus Papam — Eminentissimum ac Reverendissimum Dominum, Dominum (называется имя), Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalem (называется фамилия), qui sibi nomen imposuit (называется новое имя папы)» (Объявляю вам великую радость: у нас есть папа — высокопреосвященнейший и достопочтеннейший господин, господин (имя), кардинал Святой Римской Церкви (фамилия), к-рый принял себе имя (новое имя папы)).

Не существует правил, предписывающих новоизбранному папе Римскому брать себе новое имя. Однако эта традиция неизменно сохраняется без исключений уже почти половину тысячелетия. Последним понтификом, не сменившим имя на Папском престоле, был папа *Маркелл II* (апр.—май 1555; до избрания папой — Марчелло Червини).

Традиционно после избрания папа Римский короновался *тиарой,* однако начиная с папы Иоанна Павла I от этого обряда отказались, оставив только церемонию ингресса — торжественного вступления в папское служение, когда новый папа получает понтификальный *паллий* и *перстень* рыбака (anulus piscatoris). Обычным (внелитургическим) облачением папы Римского, к-рое он надевает сразу после избрания, являются белая сутана с белым поясом, внизу к-рого вышит папский герб, а также белое дзукетто. Вместо дзукетто папа иногда носит камауро красного цвета с горностаевой отделкой. Поверх сутаны папа иногда надевает отделанную горностаем красную моцетту. В качестве личного папского герба используется бывш. личный кардинальский герб, где вместо шляпы с кистями изображены тиара и ключи ап. Петра. Папы Римские Бенедикт XVI и Франциск отказались от изображения тиары в своих гербах, заменив его изображением митры. В качестве личного девиза папа сохраняет свой прежний кардинальский и епископский. До XX в. существовала практика, когда папа Римский выбирал девиз своего понтификата.

Офиц. резиденцией папы Римского является Апостольский дворец в Ватикане, где проживали все понтифики с 1870 г., когда Рим был захвачен и присоединен к Итальянскому королевству. Папа Франциск сделал Апостольский дворец только рабочей резиденцией. Проживает папа в апартаментах гостевого дома св.

Марты в Ватикане. Летней папской резиденцией служит дворец в *Кастель-Гандольфо,* находящийся за пределами Рима и пользующийся экстерриториальностью. Для обсуждения и принятия решений по наиболее важным вопросам папа собирает в Ватикане консистории, в которых участвуют кардиналы, а после II Ватиканского Собора — также Синод епископов. Традиц. формами обращения папы к Р.-к. Ц. и всему миру являются выступления в Ватикане «Urbi et Orbi» (Граду и Миру), а также направляемые понтификом окружные послания (энциклики), посвященные, как правило, рассмотрению к.-л. конкретных вопросов (богословских, социальных и т. д.). Законодательные, вероучительные и адм. решения папы оформляются в виде булл (см. *Булла*), апостольских конституций, motu proprio или хирографов, а также могут быть озвучены понтификом в *аллокуции* и иных выступлениях. В Ватикане папа регулярно принимает посещающих Рим с визитом *ad limina apostolorum* (букв.— «к апостольскому порогу») всех католических епископов. Он принимает здесь глав иностранных государств и правительств, руководителей и представителей некатолических конфессий, частных посетителей. Регулярно в Ватикане папа проводит общую аудиенцию для всех желающих (как правило, на пл. св. Петра).

Обращение папы Римского Франциска к верующим из Апостольского дворца. Фотография. 2016 г.
Фото: Servizio Fotografico-Vatican Media

Согласно совр. церковному законодательству, папа Римский занимает свой пост пожизненно и не может быть снят или освобожден от должности решением к.-л. церковного или светского органа. Совр. каноническое право предполагает только добровольное сложение папой своих полномочий. По мнению католич. богословов и канонистов, кардиналы могут объявить понтификат папы завершившимся в случае, если из-за болезни папа окажется в состоянии необратимой неспособности принимать решения. Однако таких прецедентов не было, законодательно подобная ситуация не оговорена. В действующем Кодексе канонического права Р.-к. Ц. подчеркивается: «Если случится так, что Римский понтифик отречется от своей должности, то для действительности отречения требуется лишь одно: чтобы оно было совершено добровольно и провозглашено надлежащим образом. Нет необходимости в том, чтобы кто-либо принимал это отречение» (CIC. 332 § 2).

Известно неск. примеров папского отречения: *Понтиан* (230 или 231–235), свт. *Мартин I* (649–655), *Бенедикт IX* (1047–1048), *Целестин V* (июль—дек. 1294), Григорий XII (1406–1415) и антипапа *Иоанн XXIII* (1410–1415) (подробнее см. в ст. *Констанцский Собор*), Бенедикт XVI (2005–2013). Для Бенедикта XVI впервые в истории Р.-к. Ц. был определен особый статус: «папа на покое» (Papa et Pontifex Romanus emeritus). Он проживает в Ватикане в особом монастырском помещении, сохранив за собой папское облачение и папское имя.

Мн. папы Римские канонизированы или беатифицированы в Р.-к. Ц. На 2020 г. как святые Р.-к. Ц. почитаются 81 папа и антипапа сщмч. *Ипполит Римский* (217–235); как блаженные Р.-к. Ц.— 9 пап. Четверо из канонизированных понтификов удостоены почетного титула «Великий» (свт. *Лев I Великий* (440–461), свт. *Григорий I Великий* (590–604), *Николай I* (858–867), Иоанн Павел II), двое из них (папы Лев I и Григорий I) считаются учителями Церкви (см. *Doctor Ecclesiae*). Ряд епископов и пап Римских почитаются как святые в православных Церквах.

А. Г. Крысов

Исторический очерк. Христ. община Рима, возникшая уже в апостольские времена, была 1-й из основанных в Италии и одной из древнейших в зап. части Римской империи. Ее формирование связывают с деятельностью св. апостолов Петра и *Павла* (подробнее см. в ст. *Рим*). Во II–III вв. христианство, несмотря на гонения на христиан в Римской империи, распространилось в империи и, согласно Миланскому эдикту 313 г., получило офиц. признание властей. Свободное исповедание христианства привело к расцвету богословия, нашедшего выражение в творениях *отцов Церкви,* в решениях вероучительных вопросов на Вселенских Соборах. Признаваемые и Р.-к. Ц., и правосл. Церквами 7 Вселенских Соборов проходили в вост. части Римской империи (позднее *Византийская империя*). Епископы (папы) Римские не принимали в них участия лично, как правило, присылая легатов (кроме *Вселенского II Собора* и *Вселенского V Собора*). Р.-к. Ц., кроме того, признаёт вселенскими 14 позднейших Соборов: К-польский Собор 869–870 гг. (см. в ст. *Константинопольские Соборы*), *Латеранский I Собор* (1123), *Латеранский II Собор* (1139), *Латеранский III Собор* (1179), *Латеранский IV Собор* (1215), *Лионский I Собор* (1245), *Лионский II Собор* (1274), *Вьеннский Собор* (1311–1312), Констанцский Собор (1414–1418), Базельско-Ферраро-Флорентийско-Римский Собор (см. *Базельский Собор* (1431–1449), *Ферраро-Флорентийский Собор* (1438–1445)), *Латеранский V Собор* (1512–1517), *Тридентский Собор* (1545–1563), *Ватиканский I Собор* (1869–1870), II Ватиканский Собор (1962–1965).

Благодаря апостольскому преемству, а также политическому значению Рима епископы (папы) пользовались авторитетом в христ. Церкви (см., напр., о роли епископа (папы) Римского св. *Виктора I* (186 или 189 — 197 или 201) в *пасхальных спорах* на рубеже II и III вв.). По мере развития церковной организации сложилось представление о том, что епископ Римский обладал не только авторитетом в вопросах вероучения и дисциплины, но и церковной юрисдикцией, особенно в зап. части Римской империи. К V в. юрисдикция Рима признавалась Церковью в Италии, Сев. Африке, Испании, Галлии, Британии, а также на Крите и Зап. Балканах (см. *Иллирик*). Это положение сохранилось и после падения Зап. Римской империи, когда

Рим находился под властью остготских королей, а затем (до сер. VIII в.) — визант. императоров.

В IV–V вв. было сформулировано учение о *примате* Римского епископа (см. также в ст. *Католицизм*). Важный вклад в формирование этого учения внесли епископы (папы) Римские *Дамас I* (366–384), *Сириций* (384–399), *Иннокентий I* (401–417), *Келестин I* (422–432), в наибольшей степени — папы свт. Лев I Великий и *Геласий I* (492–496). Если на Востоке под приматом понималось первенство чести, то в зап. традиции примат стал рассматриваться как полнота власти и высшая юрисдикция над всей Церковью.

В IV–VI вв. в Римской Церкви развивалось *монашество* (см. также в статьях *Венедикт Нурсийский, Иоанн Кассиан Римлянин, Колумба, Мартин,* св., еп. г. Туроны). Первым его представителем, возглавившим Римскую Церковь, стал папа свт. Григорий I Великий.

Возникновение на бывш. территории Зап. Римской империи т. н. варварских королевств (*вандалов, готов,* свевов, лангобардов и др.) привело к формированию арианских церковных структур (см. *Арианство*). В Сев. Африке они исчезли после визант. завоевания (в 30-х гг. VI в.), в Испании — в кон. VI в. (после III Толедского Собора (589)), в Италии — во 2-й пол. VII в. Крупные церковные конфликты IV–VII вв. были связаны со спорами о *монофизитстве* (в т. ч. *Акакианская схизма* между Римом и К-полем), *монофелитстве* (см. в статьях *Мартин I, Максим Исповедник*), *пелагианстве,* осуждении «Трех глав» (в т. ч. аквилейская схизма, см. в ст. *Аквилея*). В результате *арабских завоеваний* во 2-й пол. VII — нач. VIII в. Сев. Африка и почти вся Испания перешли под власть мусульм. правителей. Однако там сохранилась христ. церковная иерархия, признававшая юрисдикцию Рима (в Африке, по-видимому, исчезла к кон. XI в., подробнее см. ст. *Карфаген*). Временная победа в Византии *иконоборчества,* не признававшегося в Риме, привела к тому, что в VIII в. под управление К-польских патриархов перешли Зап. Балканы, Крит, Юж. Италия и Сицилия.

В условиях упадка, а затем полного исчезновения на бывш. территории Зап. Римской империи античных адм. структур Церковь осталась там фактически единственным институтом, сохранившим континуитет с прошлым. В этих условиях представители духовенства (прежде всего епископат) часто брали на себя наряду с духовным попечением также функции гражданского управления, светского судопроизводства, организации обороны. Так, к сер. VIII в. папы Римские стали светскими правителями Рима, а затем, благодаря поддержке франк. королей и императоров из династии *Каролингов,* правителями Папского государства в Центр. Италии (см. *Папская область*). Светскими правителями в средние века и раннее Новое время были мн. прелаты в Свящ. Римской империи (архиепископы Майнца, Кёльна, Трира, Зальцбурга, Бремена и Гамбурга, Магдебурга, Лиона, епископы Базеля, Льежа, Меца, Пассау, Шпайера и мн. др., ряд аббатов), Ливонии (в т. ч. архиепископы Рижские).

Особую роль играет Р.-к. Ц. в сохранении античного культурного наследия в Зап. Европе, поддержании и развитии образования (школы при мон-рях и городских соборах). Благодаря этому в средние века возникла обширная традиция церковной лит-ры. Средневек. богословы опирались в основном на позднеантичную лат. патристику, в меньшей степени — на творчество греч. отцов Церкви. Среди известных и авторитетных богословов были свт. *Амвросий,* еп. Медиоланский, блж. *Августин,* блж. *Иероним Стридонский,* папа свт. Лев I Великий (см. ст. *Отцы Церкви*), папа свт. Григорий I Великий, еп. *Исидор Севильский, Беда Достопочтенный* и др. Разнообразные богословские темы разрабатывали авторы VIII–IX вв. (см. *Каролингское возрождение*). Начиная с XII в. в богословии Р.-к. Ц. возобладало схоластическое направление, важнейшими представителями которого были *Ансельм,* архиеп. Кентерберийский, еп. *Петр Ломбардский, Бонавентура, Фома Аквинский* (также см. *Doctor Ecclesiae*).

С кон. VI в. Римская Церковь активно участвовала в христианизации языческих герм. народов в Британии, на территории совр. Нидерландов, Центр. и Сев. Германии, Скандинавии (см. в статьях *Августин,* архиеп. Кентерберийский, *Виллиброрд, Бонифаций, Виллехад, Ансгар*), позднее направляла миссионеров к слав. народам (см. в статьях *Николай I,* папа Римский, *Иоанн VIII, Мефодий,* равноап., *Вихинг, Адальберт,* сщмч., еп. Пражский, *Адальберт,* архиеп. Магдебургский) и венграм. К сер. XI в. епархии, относившиеся к юрисдикции Римской Церкви, существовали на территории от Исландии до совр. Туниса. Борьба за юрисдикцию над вновь христианизированными народами Центр. и Вост. Европы стала одной из причин растущей с сер. IX в. напряженности в отношениях между Римской и К-польской Церквами. Важное значение имели также накапливавшиеся различия в богословии, богослужении, церковном строе между лат. и греч. Церквами. Эти противоречия привели к разрыву в 1054 г. церковного общения в результате конфликта между К-польским патриархом *Михаилом I Кируларием* (1043–1058) и папским легатом кард. *Гумбертом* (см. в ст. *Разделение Церквей*).

Во внутренней жизни Р.-к. Ц. с X в. важную роль играли движения за обновление Церкви, повышение морального уровня католич. духовенства и мирян. На 1-м этапе главной движущей силой таких движений были представители монашества (см. статьи *Клюнийская реформа, Горце, Петр Дамиани*), с XI в.— папы Римские и Римская курия. *Григорианская реформа* была призвана устранить влияние на Р.-к. Ц. светских властей (через ликвидацию светской *инвеституры* и *частной церкви права,* отстранение мирян от участия в выборах папы Римского), повысить авторитет католич. духовенства (борьба с *симонией,* введение *целибата*).

В XI–XIII вв. продолжилось расширение границ Р.-к. Ц. Завоевание норманнами во 2-й пол. XI в. Юж. Италии и Сицилии привело к окончательному переходу этих территорий в юрисдикцию Папского престола. В результате вдохновленных папством *крестовых походов* католич. церковная иерархия сформировалась в Вост. Средиземноморье (см. в статьях *Иерусалимское королевство, Латинская империя, Латинские патриархаты*). В Балтийском регионе распространению католицизма способствовали как деятельность миссионеров (см. в ст. *Мейнард*), так и военные кампании *Тевтонского ордена,* а также нем., швед. и дат. правителей. В XIII в. в Р.-к. Ц. существовало более 800 епархий, значительная их часть была объединена в церковные провинции (митрополии); их главы носили титул архиеписко-

пов или, в отдельных случаях, патриархов. Между разными частями католич. мира сохранялись существенные различия в организации церковного управления, в каноническом праве, в богослужебной практике. Постепенному преодолению этих различий содействовали практика регулярного созыва Соборов (особое значение имели решения IV Латеранского Собора (1215)), деятельность папских представителей (легатов), а также новых монашеских орденов, основанных на принципах централизованного управления: *цистерцианцев, картузианцев, премонстрантов,* нищенствующих орденов (*францисканцев* и *кларисс, доминиканцев, кармелитов* и др.). Особенностью нищенствующих орденов стало наличие 3-й ветви (терциариев), к-рая объединяла людей, разделявших духовные идеалы ордена, но продолжавших жить в миру. Важными шагами по унификации канонического права стали в XII — нач. XIV в. создание Декрета *Грациана,* превращение Римской курии в высшую апелляционную инстанцию, возникновение института папских делегированных судей, формирование *декретального права.* Большое значение для развития богословия имела деятельность в XII–XIV вв. соборных школ, а затем и первых ун-тов (их профессора и студенты имели статус клириков, основание школ и ун-тов в большинстве случаев санкционировалось папой Римским), в к-рых сформировалась традиция *схоластики.* Для борьбы с неортодоксальными учениями, осужденными как еретические (*катары, вальденсы* и др.), в XIII в. создается *инквизиция.* Во 2-й пол. XII — 1-й пол. XIII в. за папами Римскими признаётся исключительное право совершать канонизацию святых Р.-к. Ц.

Достигнутые успехи позволили папам Римским выдвинуть претензии на верховенство над светскими государями (см. *Двух мечей теория*). Наибольших успехов в этом удалось добиться папе Римскому *Иннокентию III* (1198–1216). В период его понтификата получило дальнейшее развитие учение о папском примате, за Римским понтификом закрепилось наименование «викарий Христа», обозначавшее превосходство власти папы Римского по отношению к светским правителям. Универсалистские претензии папства встретили сопротивление со стороны императоров Свящ. Римской империи (см. в статьях *Генрих IV,* герм. король и император, *Григорий VII, Инвеститура*), а также правителей крепнущих территориальных гос-в, прежде всего королей Франции. В нач. XIV в. рост франц. влияния в Римской курии, а также междоусобные конфликты в Риме привели к переносу резиденции пап Римских в г. Авиньон на юге Франции (*«Авиньонское пленение пап»*). Попытка вернуть Папский престол в Рим (1377) придала импульс началу *схизмы в католической Церкви,* когда католич. мир оказался расколот на 2, а с 1409 г.— на 3 лагеря.

Успешное преодоление схизмы на Констанцском Соборе способствовало развитию идей концилиаризма (см. *Соборное движение*). Его сторонники стремились преодолеть папский абсолютизм, противопоставляя ему идею о безусловной власти вселенского Собора. Сторонники концилиаризма, возобладавшие на Базельском Соборе, вступили в прямую конфронтацию с папой Римским, но к 1449 г. из-за внутренних разногласий потерпели неудачу. Идеи концилиаризма повлияли на движения за автономию национальных структур Р.-к. Ц. в ряде европ. стран (*галликанизм* во Франции, фебронианство в Германии).

С кон. XII в. Рим предпринимал усилия по заключению уний с православными и Древними Восточными Церквами на условиях признания ими примата папы Римского и лат. Символа веры с *Filioque* (см. *Маронитская католическая Церковь, Мелькитская католическая Церковь, Коптская католическая Церковь, Лионская уния, Ферраро-Флорентийский Собор*). С сер. XIII в. благодаря монг. завоеваниям сложились условия для деятельности католич. миссионеров в Азии. Миссионерами были гл. обр. представители нищенствующих орденов: францисканцы — в Китае и Центр. Азии (территория относилась к Ханбалыкскому (Пекинскому) архиеп-ству, см. в статьях *Иоанн из Монтекорвино, Китай*), доминиканцы — в Иране, Месопотамии, Сирии, М. Азии и на Кавказе (юрисдикция Султанийского архиеп-ства, см. в ст. *Иран*). Несмотря на отдельные успехи, к кон. XIV в. деятельность католич. миссионеров на Востоке прекратилась.

С кон. XIV в. в Зап. и Центр. Европе получили распространение различные движения, направленные на возврат к идеалам первоначального христианства, преодоление тенденций к обмирщению церковной жизни: основанное на идеях герм. и нидерланд. мистиков движение *Devotio moderna,* последователи Яна *Гуса* (гуситы) на чеш. землях, *лолларды* (последователи Джона *Уиклифа*) в Англии и др. Интеллектуальный климат Европы значительно изменился в эпоху *Ренессанса* с распространением идей *гуманизма.* Их сторонники, не порывая с Р.-к. Ц., отстаивали принципы свободы и достоинства человеческой личности, стремились к возрождению античной культуры, критически оценивая средневек. наследие. Серьезное недовольство мирян, включая и светские власти, вызывали финансовые запросы Р.-к. Ц. (торговля *индульгенциями,* практика выплаты в Рим *аннатов* и др.). Эти и др. факторы привели в XVI в. к *Реформации,* в результате которой от Р.-к. Ц. отпала значительная часть Европы (Англия, Шотландия, Скандинавские страны, Нидерланды, мн. герм. земли, Ливония). Ответом на это со стороны Р.-к. Ц. стал комплекс мер, получивших название *Контрреформация.* Он включал репрессивные действия (усиление деятельности инквизиции, контроль над книгопечатанием и книготорговлей, в т. ч. через *Индекс запрещенных книг,* и др.); реформирование структур Р.-к. Ц., направленное на борьбу со злоупотреблениями в Римской курии, укрепление дисциплины, повышение морального и образовательного уровня католич. духовенства; создание новых религ. орденов (*иезуиты, капуцины, ораториане, пиаристы* и др.) и благочестивых объединений мирян; уточнение религ. догматов; унификацию богослужения; расширение миссионерской деятельности и унициональной политики; использование искусства для христ. проповеди. Важнейшие решения в русле Контрреформации были приняты Тридентским Собором (1545–1563). Контрреформация привела к укреплению Р.-к. Ц., позволила остановить распространение Реформации на значительной части Европы (в Италии, на Пиренейском п-ове, во Франции, в Юж. Германии, во владениях Габсбургов, в Речи Посполитой). Успехами унициональной политики Р.-к. Ц. в Вост. Европе стали *Брестская уния* в Речи Посполитой

(1596), Ужгородская (1646) и Мукачевская (1664) унии в Закарпатье (см. в ст. *Мукачевская и Ужгородская епархия*), Марамурешская уния (1713) в Трансильвании (см. в ст. *Марамурешская епископия*). В XVII–XVIII вв. активизировались контакты с Древними Восточными Церквами (см. в статьях *Восточные католические Церкви, Коптская католическая Церковь, Сирийская католическая Церковь, Мелькитская католическая Церковь, Армянская католическая Церковь, Сиро-Малабарская католическая Церковь, Халдейская католическая Церковь*). Великие географические открытия XV–XVII вв. и связанная с ними колониальная и торговая экспансия европ. гос-в создали условия для деятельности католич. миссионеров во владениях Испании, Португалии и Франции. Церковные структуры по европ. образцу (приходы, епископские и архиепископские кафедры) возникли в Лат. Америке, Канаде, на Филиппинах, в португ. владениях в Юж. и Юго-Вост. Азии (Гоа, Малакка). Католич. миссионеры, гл. обр. представители религ. конгрегаций (прежде всего иезуиты), активно действовали и вне европ. колоний: в Китае, Японии, Индии, Иране, Грузии, Эфиопии, Конго. В колониях протестант. гос-в (Англия, Нидерланды) власти до XIX в. препятствовали деятельности католич. миссионеров.

В XVII–XVIII вв. в Р.-к. Ц. возникли новые неортодоксальные течения (*янсенизм, квиетизм*), осужденные церковными властями, но имевшие большое число последователей. Снижению влияния Р.-к. Ц. способствовало распространение идей Просвещения. Одновременно с этим становление в Зап. Европе абсолютных монархий, стремившихся установить контроль над церковными структурами, привело к новому росту напряженности между Папским престолом и светскими властями (запрет на деятельность иезуитов, политика *иозефинизма* во владениях Габсбургов и др.). Французская революция 1789–1799 гг. привела к установлению гос. контроля над Р.-к. Ц., закрытию мон-рей; период якобинской диктатуры отмечен массовыми репрессиями против духовенства. В ходе военных действий в кон. XVIII — нач. XIX в. были упразднены Папское гос-во (восстановлено в 1814) и др. остававшиеся в Европе церковные государства, нарушена деятельность большинства монашеских орденов и религ. конгрегаций.

В XIX в. социальные и политические перемены в странах Европы, негативно сказывавшиеся на положении Р.-к. Ц. (секуляризация церковного имущества, запрет на деятельность религ. орденов, распространение светского образования, пропаганда идей либерализма и социализма), создавали новые вызовы для Р.-к. Ц. Вместе с тем проведение политики веротерпимости позволило восстановить католич. иерархию в протестант. странах Европы. В результате миссионерской деятельности в XIX–XX вв. католич. приходы и епархии возникли практически во всех странах мира. Внутри самой Р.-к. Ц. в XIX в. шла идейная борьба между либеральными католиками и последователями ультрамонтанства. Консервативные идеи католич. *интегризма* нашли отражение в энциклике папы Римского *Пия IX* (1846–1878) «Quanta cura» (1864) и сопровождавшем ее приложении с перечнем «главнейших заблуждений нашего времени» (см. *«Syllabus errorum»*). Сторонники ультрамонтанства добились принятия I Ватиканским Собором догмата о непогрешимости папы Римского. Не признавшие его представители католич. духовенства и мирян образовали движение *старокатоликов*. Работа I Ватиканского Собора была прервана оккупацией Рима итал. войсками и окончательной ликвидацией Папского гос-ва. Возникший в результате этого конфликт папства с властями Итальянского королевства («римский вопрос») был урегулирован лишь в 1929 г. подписанием *Латеранских соглашений*, создавших государство-город Ватикан.

Растущее социальное и имущественное неравенство в странах Европы, Сев. и Лат. Америки, связанные с ним конфликты создали необходимость в разработке социального учения Р.-к. Ц. (сформулировано папой Римским Львом XIII (1878–1903), дополнено папами *Пием XI* (1922–1939), Иоанном XXIII (1958–1963), Павлом VI (1963–1978), Иоанном Павлом II (1978–2005)). С кон. XIX в. возникают христ. профсоюзы, католич. общественные и благотворительные орг-ции нового типа (см. в статьях *«Католическое действие», «Caritas Internationalis»*). До 60-х гг. XX в. важной задачей оставалась борьба с *модернизмом*, к-рому Р.-к. Ц. стремилась противопоставить идеи *неотомизма*. В XIX — нач. XX в. проявлением продолжающегося развития католич. духовности стало основание новых религ. орденов и конгрегаций (*ассумпционисты, салезианцы*), а также орг-ции «Opus Dei». Важным событием стало издание Кодекса канонического права Р.-к. Ц. (1917; см. *Codex juris canonici*). С кон. 50-х гг. в Р.-к. Ц. началось движение за обновление (см. *Aggiornamento*). По итогам II Ватиканского Собора произошли радикальные перемены всех аспектов церковной жизни, в т. ч. сакраментальной и доктринальной составляющих. Был подготовлен новый Кодекс канонического права Р.-к. Ц. (1983). Реформы II Ватиканского Собора вызвали сопротивление консервативных кругов Р.-к. Ц. (основанное М. Ф. *Лефевром* Международное священническое братство св. Пия X (лефевристы), движение седевакантистов). С понтификата Павла VI стала регулярной практика пастырских визитов пап Римских по всему миру, широкий масштаб приобрели контакты с представителями др. христ. Церквей. Резонанс получила подписанная в 1965 г. взаимная декларация Павла VI и К-польского патриарха *Афинагора I (Спиру)* о сожалении по поводу событий, связанных с разделением Церквей 1054 г., и взаимной отмене наложенных тогда анафем.

Контакты и богословские собеседования Р.-к. Ц. с др. христ. Церквами, диалог с представителями др. конфессий (иудеями, мусульманами, буддистами и индуистами) получили развитие в понтификат Иоанна Павла II. Важной задачей Р.-к. Ц. стало утверждение принципов христ. гуманизма, защиты достоинства и свободы каждого человека. При этом понтифике Папский престол установил дипломатические отношения с 90 новыми гос-вами, активно выступал как посредник в международной политике, выдвигал миротворческие и благотворительные инициативы, поддерживал демократические преобразования в странах Вост. Европы, Лат. Америки, Азии и Африки. Центральным событием понтификата стало празднование «Великого юбилея 2000 г.», в ходе к-рого Рим посетило ок. 27 млн паломников. Курс на бо́льшую открытость Р.-к. Ц., ее участие в жизни об-

щества, экуменический и межрелигиозный диалог продолжил папа Римский Франциск. Он уделяет внимание проблемам экологии (энциклика «Laudato si'», 2015), брака и семейных отношений (постсинодальное апостольское обращение «Amoris laetitia», 2016) и др. Период с 8 дек. 2015 по 20 нояб. 2016 г. папа объявил внеочередным юбилейным годом, посвященным милосердию.

Вероучение Р.-к. Ц. см. в ст. *Католицизм.*

Социальное учение (социальная доктрина), т. е. совокупность офиц. мнений и позиций Церкви по различным социальным, политическим и экономическим вопросам, занимает важное место в совр. вероучении Р.-к. Ц. Хотя отдельные аспекты католич. социального учения были сформулированы на рубеже IV и V вв. блж. Августином и затем развиты в схоластике (Фома Аквинский, Франсиско Суарес и др.), начало систематического его изложения связывается с энцикликой папы Римского Льва XIII *«Rerum novarum»* от 15 мая 1891 г., посвященной положению рабочих. Наряду с критикой основных социально-политических форм (либеральный капитализм, социализм) в энциклике впервые предлагались методы решения общественно-экономических проблем, основанные на признании особой роли гос-ва в деле защиты нужд рабочих, незыблемости права частной собственности, на требовании справедливой оплаты труда, совместного разрешения противоречий между работодателем и работниками путем организации христ. профсоюзов и союзов взаимопомощи.

Последующее развитие католич. социального учения, излагавшегося в основном в папских документах (как правило, в энцикликах), опиралось на томистскую трактовку принципов естественного права и общего блага, а также на принципы христ. солидарности и субсидиарности (децентрализации в интересах общества), к-рые были сформулированы папой Пием XI в энциклике «Quadragesimo Anno» от 15 мая 1931 г., изданной в честь 40-летия энциклики «Rerum novarum».

Ряд энциклик папы Льва XIII были посвящены формулировке принципов, по которым необходимо выстраивать отношения между католич. Церковью и гос-вом в условиях становления в европ. обществе феномена светского гос-ва. Особо важной из них является *«Immortale Dei»* от 1 нояб. 1885 г., допускавшая принятие католиками республиканской формы правления. Традиция рассмотрения актуальных политических проблем была продолжена папами Пием X в энциклике *«Vehementer nos»* от 11 февр. 1906 г., осуждавшей франц. закон об отделении Церкви от гос-ва, а также папой Пием XI в энциклике *«Mit brennender Sorge»* от 10 марта 1937 г., где давалась негативная оценка гитлеровскому режиму в Германии.

Папа Иоанн XXIII выразил стремление к обновлению Р.-к. Ц. уже в своей 1-й энциклике *«Ad Petri cathedram»* от 29 июня 1959 г. Энциклика *«Pacem in terris»* от 11 апр. 1963 г. оказала влияние на развитие идей II Ватиканского Собора в области социального учения, которому была посвящена пастырская конституция о Церкви в совр. мире *«Gaudium et spes»* (1965). Соборной декларацией о религ. свободе *«Dignitatis humanae»* (1965) к числу принципов католич. социального учения было отнесено уважение к достоинству человеческой личности. Гуманистические аспекты социального учения в дальнейшем развивались папой Павлом VI в энциклике «Humanae vitae» от 25 июля 1968 г. и папой Иоанном Павлом II в энциклике *«Evangelium vitae»* от 25 марта 1995 г. Определенные итоги развития католич. социального учения подводились в апостольском послании «Octogesima adveniens» от 14 мая 1971 г. и в энциклике «Centesimus annus» от 1 мая 1991 г., посвященных соответственно 80-летию и 100-летию энциклики «Rerum novarum».

При изложении позиций Р.-к. Ц. по социальным проблемам декларируется ее непричастность к к.-л. социально-политической системе, подчеркивается обращенность этого учения не только к католикам, но и «ко всем людям доброй воли». Среди многообразия тем, затрагиваемых в католич. социальном учении, особо выделяются проблемы кризиса совр. техногенной цивилизации, международной политики, военных конфликтов, социальной справедливости, труда, роли гос-ва в экономике и жизни общества, брака, семейных отношений и биоэтики. Комплексное изложение католич. социального учения представлено в «Компендиуме социального учения Церкви» (Compendio della Dottrina sociale della Chiesa. Vat., 2005), подготовленном Папским советом «Iustitia et pax» (Справедливость и мир). Первой энцикликой по социальным вопросам, изданной после публикации «Компендиума...», стала энциклика папы Бенедикта XVI «Caritas in veritate» от 29 июня 2009 г., посвященная рассмотрению социальных последствий развития политической и финансовой глобализации.

С сер. 10-х гг. XXI в. заметное место в социальном учении Р.-к. Ц. занимают также вопросы экологии и охраны окружающей среды. Папа Римский Франциск в энциклике «Laudato si'» от 18 июня 2015 г. подверг критике общество потребления, его чрезмерный антропоцентризм, указал на необходимость поиска новых путей развития человечества в гармонии с окружающим миром. Как разновидность «экологического долга» папа рассматривает и помощь более развитых и богатых стран менее развитым и бедным.

Богослужение. Основу богослужения Р.-к. Ц. составляет т. н. рим. обряд, к-рый изначально представлял собой литургическую традицию г. Рима и его окрестностей, но в период раннего средневековья получил более широкое распространение в Европе, а затем вытеснил все иные зап. обряды (в наст. время наряду с римским сохраняются локально лишь латинские *амвросианский обряд, брагский обряд* и *испано-мосарабский обряд;* собственные обряды, в той или иной мере испытавшие влияние рим. обряда, сохраняют Восточные католические Церкви).

Сведений о богослужении Римской Церкви в раннехрист. эпоху (I–III вв.) сохранилось мало, так что ранняя история этой литургической традиции остается предметом научных дискуссий. Можно предполагать, что в целом богослужение соответствовало общим для раннего христианства моделям (собрания немногочисленных общин в частных домах, выборность церковных служений, чтение и толкование текстов Свящ. Писания в качестве основы богослужения, сложная процедура приема новых членов, установление определенных дней для собраний и часов для молитвы и т. д.; см. в ст. *Богослужение*). Возможно, острый конфликт, имевший место между

христианами из иудеев и христианами из язычников в первые десятилетия появления христианства в Риме, а также сильное влияние учения *Маркиона* во II в. привели к тому, что Римская Церковь в большей мере, чем Восточные Церкви, в ту эпоху старалась отмежеваться от иудейских традиций, унаследованных от эпохи Второго храма. Встречающиеся в *Liber Pontificalis* упоминания о литургических новшествах, введенных тем или иным епископом (папой) Римским ранее IV в., в большинстве случаев представляют собой анахронизмы.

Мн. литургисты XX в. полагали, что древнейший чин Римской Церкви зафиксирован в *Апостольском предании* (Traditio apostolica). Однако в наст. время эта гипотеза считается сомнительной, поскольку по ряду признаков данный памятник происходит скорее из Египта (хотя известна и его лат. версия — *Веронский палимпсест*). Изначально на Западе в качестве богослужебного использовался греч. язык (в Сев. Африке латынь доминировала уже в III в., в Риме процесс вытеснения греч. языка из богослужения затянулся до сер. IV в.).

В IV–VI вв. как на Востоке, так и на Западе христ. мира происходит формирование «литургических семей» (александрийской, антиохийской, иерусалимской и т. д.), в рамках к-рых наблюдаются относительная унификация существующих локальных богослужебных практик и создание новых. В наибольшей мере различия между ними проявлялись: 1) в евхаристических молитвах (см. ст. *Анафора*); 2) в *лекционарной системе;* 3) в чинопоследованиях таинств; 4) в составе *года церковного.*

Евхаристическую молитву рим. обряда, к-рая в структурном отношении сильно отличается от восточных, принято называть *каноном мессы.* Происхождение канона мессы точно не установлено (рассматривались гипотезы о его связи с амвросианской, североафриканской и александрийской традициями, однако ни одна не получила полного признания). После *Миланского эдикта* 313 г. в Риме начинается формирование *стационального богослужения* (в самом городе и в пригородных храмах). В этот период в связи с численным ростом Церкви возрастает значение предкрещальной подготовки (оглашения), к-рая приобретает более системный характер, а также покаянных обрядов, связанных с присоединением к Церкви тех, кто были отлучены от причастия за совершение тех или иных грехов (см. в ст. *Исповедь*). Представления о том, что рим. литургическая традиция восходит непосредственно к апостолам и является одной из самых авторитетных в христ. мире, а потому должна служить образцом для др. христ. Церквей, обнаружились еще в ходе пасхальных споров, но последовательно были зафиксированы в первых папских *декреталиях* (послания Римского еп. Сириция к еп. Имерию Тарраконскому (385) и Римского еп. Иннокентия I к Децентию, еп. г. Эвгубий (ныне Губбио) (416)). Большое значение для последующего развития рим. обряда имела деятельность (в т. ч. проповеди) папы свт. Льва I Великого. Вероятно, с VI в. начинается процесс формирования литургических книг, появлению которых предшествовали т. н. libelli missarum (собрания отдельных молитв чина мессы и др. таинств; см. ст. *Веронский Сакраментарий*). Раннесредневек. богослужение Рима зафиксировано в *Геласия Сакраментарии* и *Григория Сакраментарии,* к-рые сохранились в разных редакциях во множестве копий, выполненных за пределами Рима.

Наиболее яркой отличительной чертой рим. обряда было оформление 2-го, епископского помазания миром (хризмой) в таинстве Крещения в отдельное таинство — *Конфирмацию,* которое постепенно стало совершаться независимо от пресвитерского миропомазания.

В IV–VI вв. в основных чертах сформировалась структура литургического года. В рим. обряде он делится на 3 большие части: 1) богослужение времени (Temporale), которое включает круг рождественских праздников (периоды *Адвента* (Рождественского поста) и *Рождества Христова*) и круг пасхальных праздников (40-дневный предпасхальный *Великий пост* (к нему постепенно стали добавляться подготовительные недели), Священное триденствие (*Великий четверг, Великая пятница, Великая суббота*), собственно праздник *Пасхи* и пасхальное время (период до праздника *Пятидесятницы*)); 2) рядовые недели в течение года (per annum — 33–34 воскресенья вне рождественского и пасхального кругов); 3) цикл памятей святых (Sanctorale). В раннюю эпоху началом литургического года на Западе считалось 1 марта или 25 дек., позднее в качестве точки отсчета было принято 1-е воскресенье Адвента (воскресенье, ближайшее к 30 нояб., дню памяти ап. *Андрея Первозванного*).

В отличие от Восточных Церквей Римская Церковь долгое время противилась использованию в богослужении небиблейских гимнографических текстов (хотя такие тексты активно составлялись, см. в ст. *Гимнография*). Серьезные расхождения в богослужебной практике с Востоком стали очевидны во время Трулльского (Вселенского Пято-Шестого) Собора, на котором был принят ряд постановлений, прямо противоречащих римской традиции (прав. 13 о женатом духовенстве вопреки рим. практике целибата; прав. 55 о запрете поста в субботы в период Великого поста; прав. 52 об обязательном совершении *Литургии Преждеосвященных Даров;* прав. 57 о запрете благословения на алтаре меда и молока; прав. 82 о запрете изображения Христа в виде агнца). Несмотря на отвержение этих постановлений, римский обряд воспринял из визант. традиции ряд нововведений (в частности, в состав рим. литургического года вошли мн. вост. Богородичные праздники).

В VII–VIII вв. богослужение рим. обряда распространяется на франк. землях. В результате литургических реформ кор. *Карла Великого* (768–814, император с 800) рим. богослужение не только вытесняет *галликанский обряд,* но и значительно обогащается новыми элементами (см. в ст. *Каролинги*). Франк. авторы первыми начинают составлять систематические толкования на богослужение рим. обряда (*Валафрид Страбон,* Амаларий Мецский и др.). Практика совершения приватной мессы тоже появляется изначально во франк. мон-рях и получает распространение среди каролингских клириков.

Благодаря формированию особого монастырского типа богослужения (на основе бенедиктинской традиции) обретают популярность гимнографические сборники — *Гимнарии.* В средние века отличительными чертами богослужения Р.-к. Ц. по сравнению с визант. богослужением становятся использование пресного хлеба для совершения Евхаристии и введение причащения мирян под

одним видом (только Телом Христовым) (подробнее см. в ст. *Евхаристия*).

Во 2-й пол. X — 1-й пол. XI в. на эволюцию рим. обряда начинает оказывать влияние литургическая практика герм. земель (в частности, в этот период в состав чина мессы в Риме включен Символ веры с Filioque; в Рим на регулярной основе поставлялись книги из аббатства *Райхенау*). Отказ от этих нововведений (хотя именно с Символом веры этого не произошло) впосл. стал одним из лозунгов григорианской реформы.

В XI–XII вв. для удобства совершения службы все необходимые для служения мессы тексты были объединены в один сборник — *Миссал*, к-рый пришел на смену Сакраментарию. Чинопоследования, совершаемые епископом, были помещены в *Понтификал*. Певч. материал был представлен в *Градуале, Антифонарии*, Тропарии-Прозарии и др. сборниках.

В XII–XIII вв. в рамках рим. обряда происходит формирование особых узусов (usus) (цистерцианцев, премонстрантов, картузианцев, францисканцев, доминиканцев и др.). Существующее разнообразие обрядов было признано 9-м каноном IV Латеранского Собора. К XIII в. окончательно формируется *Бревиарий*, содержащий тексты *оффиция*. Составляются детальные богослужебные указания (рубрики) для совершения мессы, что позволяет еще больше унифицировать приходскую практику. Наивысшим авторитетом стали пользоваться богослужебные книги Римской курии. Однако с 1277 г., и особенно в период «Авиньонского пленения пап», происходит их замещение францисканскими (процесс завершился в 1377 реформой богослужения Латеранской базилики). Для позднесредневек. лат. богослужения были характерны *паралитургические обряды*. В западноевроп. обществе формируется запрос на богослужение на народных языках. Широкое распространение получают сборники для приватной молитвы (т. н. Книги часов).

Изобретение книгопечатания создало техническую возможность для большей унификации литургической практики, что поставило вопрос о реформе литургических книг, об очищении их от искажений, об исправлении языка и т. д., а появление

Папа Римский Павел VI служит мессу на латыни с использованием итальянского языка в ц. Оньиссанти (Всех святых) на Виа-Аппия-Нуово в Риме. Фотография. 7 марта 1965 г.

протестантизма привело к необходимости переосмысления всего богослужебного строя Р.-к. Ц. Неск. сессий Тридентского Собора, созванного в ответ на протестант. критику католич. учения о таинствах и позднесредневек. литургической практики, были посвящены богослужению. По итогам Тридентского Собора была создана Конгрегация священных обрядов и церемоний (1588), изданы новые литургические книги: в 1568 г.— Бревиарий, в 1570 г.— Миссал (переизданы в новой редакции в 1602 и 1604 соответственно), в 1595 г.— Понтификал, в 1614 г.— Ритуал (см. в ст. *Контрреформация*). В 1582 г. Р.-к. Ц. перешла на григорианский календарь, в т. ч. стала использовать новую *пасхалию*. Ревизии подвергся текст Вульгаты (при этом часть богослужебных текстов сохранила прежние варианты чтений). Изменения претерпели и сами места для совершения богослужения. Детальные указания по внутренней организации храмов, об изготовлении литургической утвари и богослужебных облачений были составлены кард. Карло *Борромео* (1538–1584). Однако полной унификации достичь не удалось. Официально сохранялись все обряды и узусы, чьи литургические книги во время тридентской реформы были старше 200 лет. Во Франции сначала стихийно, а затем при политической поддержке местных властей вплоть до сер. XIX в. использовались т. н. неогалликанские литургические книги.

Во 2-й пол. XIX в. в Европе возникло *литургическое движение*, сторонники к-рого первоначально выступали за возрождение приходской жизни и григорианского хорала, позднее — за более широкую реформу с целью очищения богослужения от второстепенных элементов, мешающих его восприятию мирянами, и за возврат к практике ранней Церкви (в т. ч. к частому причащению и активному участию в богослужении мирян). Ряд изменений был произведен папой Пием X (в частности, реформа Бревиария). Новый виток реформ произошел после второй мировой войны. Преобразования в области богослужения провел папа Пий XII (была сделана попытка заменить текст богослужебной Псалтири новым переводом с древнеевр. языка (1945), реформировано пасхальное богослужение (1951), введена практика вечерней мессы с облегчением правил евхаристического поста (1953), упрощены рубрики (1955), реформировано богослужение Страстной седмицы (1955)). При папе Иоанне XXIII были изданы новые редакции Тридентских книг, которые считаются действующими и в наст. время. Созванный по инициативе этого папы II Ватиканский Собор узаконил использование национальных языков в богослужении и санкционировал продолжение реформ. Ревизии подвергся литургический календарь (памяти мн. святых были исключены, изменился статус ряда праздников). Текст лат. Вульгаты был заменен новым переводом. Важным нововведением стало установление 3-летнего цикла евангельских чтений: если раньше все 4 Евангелия прочитывались за год, то теперь в течение одного из 3 годовых циклов (A, B, C) читается только одно из 3 синоптических Евангелий (от Матфея, от Марка, от Луки; Евангелие от Иоанна читается каждый год, но в определенные периоды). В зависимости от цикла меняется содержание отдельных периодов церковного года. Реформированный чин мессы, из к-рого были исключены элементы, возникшие в классическое средневековье, получил наименование Novus Ordo. Наряду с традиционным рим. каноном мессы были введены в употребление новые евхаристические молитвы. Само служение мессы теперь совершается «лицом к народу». Бревиарий был

заменен кн. «Литургия часов», что должно было подчеркнуть идею совершения служб суточного круга всей общиной, а не только клириками. Набор канонических часов также подвергся изменениям. Псалтирь теперь прочитывается целиком в течение 4 недель. Были реформированы все чинопоследования таинств (особенно сильно был переработан чин Крещения, предназначенный для взрослых). При этом в Novus Ordo заложена идея регулярного обновления и реформирования в соответствии с нуждами текущего времени (в частности, новая, уже 3-я после 1970, редакция лат. Миссала вышла в 2002, а переводы на национальные языки обновляются чаще, в зависимости от решения местной епископской конференции, что было подтверждено motu proprio папы Римского Франциска «Magnum principium» от 3 сент. 2017). Богослужебная реформа вызвала неприятие у части католического духовенства и мирян. Прежний Тридентский чин не был официально отменен. В 2007 г. папа Римский Бенедикт XVI объявил его «экстраординарной» формой католического богослужения, а Novus Ordo — «ординарной». Однако для экстраординарной формы допускается использование только той редакции книг, которая была издана папой Иоанном XXIII.

Лит.: *Fortescue A.* The Mass: A Study of the Roman Liturgy. L., 1912; *idem.* The Ceremonies of the Roman Rite Described. L., 1917; *Frere W. H.* Studies in Early Roman Liturgy. L., 1930–1935. 3 vol.; *Eisenhofer L.* Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg i. Br., 1932–1933. 2 Bde; *Righetti M.* Manuale di storia liturgica. Mil., 1946–1953, 1950–1959². 4 vol.; *Jungmann J. A.* Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe. W., 1948, 1949². 2 Bde; L'Église en prière: Introd. à la liturgie / Éd. A. G. Martimort. P.; Tournai, 1961; Anàmnesis: Introd. storico-teologica alla liturgia / Ed. S. Marsili e. a. Torino etc., 1974–1990. 7 vol.; Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft / Hrsg. H. B. Meyer. Regensburg, 1983–2008. Bd. 2/2, 3–6/1, 7/1–2, 8; The Study of Liturgy / Ed. Ch. Jones e. a. L.; N. Y., 1992; Handbook for Liturgical Studies / Ed. A. J. Chupungco. Collegeville, 1997–2000. 5 vol.; *Лобье П., де.* Во имя цивилизации любви / Пер. с франц.: А. Г. Крысов; предисл.: кард. Р. Эчегарай, А. Г. Крысов. М., 1997.

Каноническое право Р.-к. Ц. см. в ст. *Каноническое право.* Также см. статьи *Codex juris canonici, Corpus iuris canonici, Декретальное право, Декреталии Григория IX, «Clementinae».*

Диалог Р.-к. Ц. с православными Церквами см. в статьях *Павел VI, Иоанн Павел II, Ратцингер, Франциск,* папа Римский.

Предстоятели Р.-к. Ц. (папы Римские) (даты понтификатов, в некоторых случаях остающиеся спорными, приведены по офиц. папскому ежегоднику *«Annuario Pontificio»* — An. Pont. 2020. P. 7*–20*): ап. Петр; Лин (68–79); Анаклет (Клет) (80–92); Климент I (92–99 или 68–76); Эварист (99 или 96 — 108); Александр I (108 или 109 — 116 или 119); Сикст I (117 или 119 — 126 или 128); Телесфор (127 или 128 — 137 или 138); Гигин (138 — 142 или 149); Пий I (142 или 146 — 157 или 161); Аникет (150 или 157 — 153 или 168); Сотер (162 или 168 — 170 или 177); Елевферий (171 или 177 — 185 или 193); Виктор I (186 или 189 — 197 или 201); Зефирин (198 — 217 или 218); Каллист I (218–222); Урбан I (222–230); Понтиан (230–235); Антер (235–236); Фабиан (236–250); Корнелий (251–253); Луций I (253–254); Стефан I (254–257); Сикст II (257–258); Дионисий (259–268); Феликс I (269–274); Евтихиан (275–283); Гаий (283–296); Маркеллин (296–304); Маркелл I (306 или между 307 и 308 — 309 или между 308 и 310); Евсевий (апр.—авг. 309 или между 308 и 310); Мильтиад (311–314); свт. Сильвестр I (314–335); Марк (янв.—окт. 336); Юлий I (337–352); Либерий (352–366); Дамас I (366–384); Сириций (384–399); Анастасий I (399–401); Иннокентий I (401–417); Зосима (417–418); Бонифаций I (418–422); свт. Келестин (Целестин) I (422–432); Сикст III (432–440); Лев I Великий (440–461); Иларий (461–468); Симплиций (468–483); Феликс III (II) (483–492); Геласий I (492–496); Анастасий II (496–498); Симмах (498–514); Гормизд (514–523); Иоанн I (523–526); Феликс IV (III) (526–530); Бонифаций II (530–532); Иоанн II (532–535); Агапит I (535–536); Сильверий (536–537); Вигилий (537–555); Пелагий I (556–561); Иоанн III (561–574); Бенедикт I (575–579); Пелагий II (579–590); Григорий I Великий (590–604); Сабиниан (604–606); Бонифаций III (февр.—нояб. 607); Бонифаций IV (608–615); Адеодат (Деусдедит) I (615–618); Бонифаций V (619–625); Гонорий I (625–638); Северин (638–640); Иоанн IV (640–642); Теодор I (642–649); Мартин I (649–655); Евгений I (654–657); Виталиан (657–672); Адеодат II (672–676); Домн (676–678); Агафон (678–681); Лев II (681–683); Бенедикт II (684–685); Иоанн V (685–686); Конон (686–687); Сергий I (687–701); Иоанн VI (701–705); Иоанн VII (705–707); Сисинний (янв.—февр. 708); Константин (708–715); Григорий II (715–731); Григорий III (731–741); Захария (741–752); Стефан II (III) (752–757); Павел I (757–767); Стефан III (IV) (768–772); Адриан I (772–795); Лев III (795–816); Стефан IV (V) (816–817); Пасхалий I (817–824); Евгений II (824–827); Валентин (авг.—сент. 827); Григорий IV (827–844); Сергий II (844–847); Лев IV (847–855); Бенедикт III (855–858); Николай I Великий (858–867); Адриан II (867–872); Иоанн VIII (872–882); Марин I (882–884); Адриан III (884–885); Стефан V (VI) (885–891); Формоз (891–896); Бонифаций VI (11–26 апр. 896); Стефан VI (VII) (896–897); Роман (июль или авг.— нояб. 897); Теодор II (дек. 897 — дек. 897 или янв. 898); Иоанн IX (дек. 897 или янв. 898 — 900); Бенедикт IV (900–903); Лев V (июль—сент. 903); Сергий III (904–911); Анастасий III (911–913); Ландон (913–914); Иоанн X (914–928); Лев VI (май или июнь 928 — дек. 928 или янв. 929); Стефан VII (VIII) (929–931); Иоанн XI (931–936); Лев VII (936–939); Стефан VIII (IX) (939–942); Марин II (942–946); Агапит II (946–955); Иоанн XII (955–964); Лев VIII (963–965); Бенедикт V (май 964 — июль 964 или 965); Иоанн XIII (965–972); Бенедикт VI (972–974); Бенедикт VII (974–983); Иоанн XIV (983–984); Иоанн XV (985–996); Григорий V (996–999); Сильвестр II (999–1003); Иоанн XVII (май—нояб. 1003); Иоанн XVIII (1003–1009); Сергий IV (1009–1012); Бенедикт VIII (1012–1024); Иоанн XIX (1024–1032); Бенедикт IX (1032–1044); Сильвестр III (янв.—март 1045); Бенедикт IX (во 2-й раз; март—май 1045); Григорий VI (1045–1046); Климент II (1046–1047); Бенедикт IX (в 3-й раз; 1047–1048); Дамас II (июль—авг. 1048); Лев IX (1049–1054); Виктор II (1055–1057); Стефан IX (X) (1057–1058); Николай II (1058–1061); Александр II (1061–1073); Григорий VII (1073–1085); Виктор III (1086–1087); Урбан II (1088–1099); Пасхалий II (1099–1118); Геласий II (1118–1119); Каллист II (1119–1124); Гонорий II (1124–1130); Иннокентий II (1130–1143); Целестин II (1143–1144);

Луций II (1144–1145); Евгений III (1145–1153); Анастасий IV (1153–1154); Адриан IV (1154–1159); Александр III (1159–1181); Луций III (1181–1185); Урбан III (1185–1187); Григорий VIII (окт.–дек. 1187), Климент III (1187–1191); Целестин III (1191–1198); Иннокентий III (1198–1216); Гонорий III (1216–1227); Григорий IX (1227–1241); Целестин IV (окт.–нояб. 1241); Иннокентий IV (1243–1254); Александр IV (1254–1261); Урбан IV (1261–1264); Климент IV (1265–1268); Григорий X (1271–1276); Иннокентий V (янв.–июнь 1276); Адриан V (июль–авг. 1276); Иоанн XXI (1276–1277); Николай III (1277–1280); Мартин IV (1281–1285); Гонорий IV (1285–1287); Николай IV (1288–1292); Целестин V (июль–дек. 1294); Бонифаций VIII (1294–1303); Бенедикт XI (1303–1304); Климент V (1305–1314); Иоанн XXII (1316–1334); Бенедикт XII (1334–1342); Климент VI (1342–1352); Иннокентий VI (1352–1362); Урбан V (1362–1370); Григорий XI (1370–1378); Урбан VI (1378–1389); Бонифаций IX (1389–1404); Иннокентий VII (1404–1406); Григорий XII (1406–1415); Мартин V (1417–1431); Евгений IV (1431–1447); Николай V (1447–1455); Каллист III (1455–1458); Пий II (1458–1464); Павел II (1464–1471); Сикст IV (1471–1484); Иннокентий VIII (1484–1492); Александр VI (1492–1503); Пий III (сент.–окт. 1503); Юлий II (1503–1513); Лев X (1513–1521); Адриан VI (1522–1523); Климент VII (1523–1534); Павел III (1534–1549); Юлий III (1550–1555); Маркелл II (апр.–май 1555); Павел IV (1555–1559); Пий IV (1559–1565); Пий V (1566–1572); Григорий XIII (1572–1585); Сикст V (1585–1590); Урбан VII (15–27 сент. 1590); Григорий XIV (1590–1591); Иннокентий IX (окт.–дек. 1591); Климент VIII (1592–1605); Лев XI (1–27 апр. 1605); Павел V (1605–1621); Григорий XV (1621–1623); Урбан VIII (1623–1644); Иннокентий X (1644–1655); Александр VII (1655–1667); Климент IX (1667–1669); Климент X (1670–1676); Иннокентий XI (1676–1689); Александр VIII (1689–1691); Иннокентий XII (1691–1700); Климент XI (1700–1721); Иннокентий XIII (1721–1724); Бенедикт XIII (1724–1730); Климент XII (1730–1740); Бенедикт XIV (1740–1758); Климент XIII (1758–1769); Климент XIV (1769–1774); Пий VI (1775–1799); Пий VII (1800–1823); Лев XII (1823–1829); Пий VIII (1829–1830); Григорий XVI (1831–1846); Пий IX (1846–1878); Лев XIII (1878–1903); Пий X (1903–1914); Бенедикт XV (1914–1922); Пий XI (1922–1939); Пий XII (1939–1958); Иоанн XXIII (1958–1963); Павел VI (1963–1978); Иоанн Павел I (26 авг.– 28 сент. 1978); Иоанн Павел II (1978–2005); Бенедикт XVI (2005–2013); Франциск (с 2013).

Список антипап см. в ст. *Антипапа*.

Лит.: *Caspar E.* Geschichte des Papsttums: Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Tüb., 1930–1933. 2 Bde; *Jedin H.* Handbuch der Kirchengeschichte. Friburg; W., 1962–1979. 7 Bde; *Kupisch K.* Kirchengeschichte. Stuttg., 1973–1975. 5 Bde; *Christophe P.* L'Église dans l'histoire des hommes. P., 1982–1983. 2 vol.; Geschichte der Katolischen Kirche: Ein Grundkurs / Hrsg. J. Lenzenweger e. a. Graz; W.; Köln, 1986, 1990²; *Pierrard P.* Histoire de l'Église catholique. P., 1991³; *Faris J. D.* Eastern Catholic Churches. N. Y., 1992; Dictionnaire hist. de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994; *Лортц Й.* История Церкви. М., 1999–2000. 2 т.; *Kehl M.* Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg, 2001⁴; *Küng H.* Kleine Geschichte der katholischen Kirche. B., 2002; *Norman E.* Geschichte der katholischen Kirche: Von den Anfängen bis heute. Stuttg., 2007; *Collins R.* Keepers of the Keys of Heaven: A History of the Papacy. N. Y., 2009; *Coppa Fr. J.* The Papacy in the Modern World: A Political History. L., 2014.

Э. П. К.

Р.-к. Ц. в России. Первые контакты Древнерусского гос-ва с лат. миссионерами зафиксированы в X в., в эпоху *Крещения Руси*. В 959 г. киевская княгиня св. равноап. *Ольга*, ранее крестившаяся в К-поле, направила послов к германскому кор. *Оттону I* (936–973, император с 962) с просьбой послать на Русь епископа и миссионеров. В 961 г. в Киев прибыл еп. Адальберт Магдебургский. Однако по невыясненным причинам его миссия не имела успеха, уже в 962 г. епископ покинул Русь. В XI–XII вв. в Киеве, Переяславле, Смоленске, Ладоге действовали католич. храмы, предназначенные для иноземцев. Благодаря тесным торговым связям со Швецией и с герм. городами, входившими в Ганзейский союз вольных городов, действовали 2 католич. церкви в Новгороде (ц. св. Олава на Готском дворе и ц. ап. Петра на Немецком дворе, см. в ст. *Новгородская республика*).

Разделение Церквей, взятие в 1204 г. участниками 4-го крестового похода К-поля, завоевательные походы швед. и нем. рыцарей на псковские и новгородские земли (см. *Ливонский орден*), а также активизация деятельности католич. миссионеров в Киеве (со 2-й пол. XII в. ирл. монахов, со 2-й пол. 20-х гг. XIII в. польских доминиканцев во главе с *Гиакинфом*) изменили к худшему отношение к Р.-к. Ц. на Руси. В 1233 г. по приказу киевского кн. Владимира (Димитрия) Рюриковича доминиканцы были изгнаны из Киева. Однако уже в 1234 г. епископом на Русь был назначен доминиканец Герард (Готхард). С 1321 г. начинается регулярное назначение на Русь католич. епископов, но до нач. XV в. они жили в Польше (подробнее см. в ст. *Киевская епархия*, разд. «Римско-католическая Церковь»).

Отторжение Литвой и Польшей западнорус. земель, принятие католич. веры вел. князем Литовским *Владиславом (Ягайло)* (1377–1434, с 1386 также король Польши), его брак с польск. кор. Ядвигой и заключение Кревской унии 1385 г. привели к тому, что католицизм, объявленный господствующим исповеданием в Великом княжестве Литовском, стал насаждаться при поддержке властей среди православных *Западнорусской митрополии*. Активизация унициональной политики Папского престола в эпоху Контрреформации привела к заключению Брестской унии (1596), в результате к-рой возникла униатская (греко-католическая) Церковь, сохранявшая византийский обряд, но принявшая католич. вероучение, в т. ч. обязательное признание власти папы Римского. В кон. XVII в. к униатской Церкви принадлежало большинство христиан визант. обряда в Речи Посполитой.

Великое княжество Московское в XIV — 1-й пол. XV в. сохранило тенденцию к резкому неприятию «латинства», Москва не поддержала попытку гибнущей Византийской империи заключить церковную унию с Римом (1438) на Ферраро-Флорентийском Соборе. *Исидор*, митр. Киевский (1436–1443), назначенный в К-поле митрополитом всея Руси, подписал Флорентийскую унию и, возведенный в кардинальское достоинство, вернулся в Москву. Однако созванный по его приезде Собор осудил унию (1441). Исидор был арестован, а затем бежал в Литву и оттуда в Рим. При вел. кн. Иоанне III Васильевиче (1462–1505) значительно оживились контакты с западноевроп. государствами.

В Москве по приглашению рус. государя работали иностранцы, но католич. пропаганда и лат. богослужение на территории Российского гос-ва были запрещены (подробнее см. в ст. *Москва,* разд. «Римско-католическая Церковь»). Царь Иоанн IV Грозный (1547–1584) после неудач в *Ливонской войне* обращался к папе Римскому Григорию XIII за посредничеством в заключении мира с Речью Посполитой. В 1581 г. для переговоров в Москву отправилось посольство во главе с иезуитом Антонио *Поссевино* (1533–1611). Однако попытки склонить рус. царя к унии с Римом были безуспешными: царь Иоанн IV отказал католикам даже в праве построить в Москве католич. храм. Дальнейшее ухудшение отношений между Папским престолом и Русским гос-вом связано с попытками Рима использовать *Смутное время* для распространения католицизма в России. Папа Римский и власти Речи Посполитой поддержали притязания перешедшего в католичество самозванца *Лжедмитрия I* на московский престол в обмен на обещания привести Русскую Церковь к унии с Римом. В окружении Лжедмитрия I и *Лжедмитрия II* находились иезуиты и представители др. католич. монашеских орденов и религ. конгрегаций. Следствием этого стали жесткие меры в отношении католиков, принятые после изгнания интервентов и окончания Смуты. Въезд католич. духовенству на территорию России был запрещен.

Заметные изменения в положении католиков произошли во время правления царевны Софии (1682–1689) и ее фаворита кн. В. В. Голицына. В 80-х гг. XVII в. в Москве при их покровительстве действовали неск. иезуитов, к-рые прибыли для окормления иностранцев, находившихся на русской службе. Иезуитам удалось открыть в Москве школу и начать издание книг на рус. языке. К 1688 г. в Немецкой слободе без офиц. разрешения властей была построена небольшая деревянная церковь или часовня (сгорела в 1705). После свержения Софии (1689) патриарх *Иоаким (Савёлов)* добился изгнания католич. миссионеров из столицы. Однако уже в 1690 г. по просьбе ген. П. Гордона, шотландца по происхождению, царь Петр I (1682–1725, император с 1721) согласился на приезд католич. священника не из ордена иезуитов. В дек. 1705 г. католики получили от царя разрешение строить церкви в Москве и в др. городах. С 1707 г. в московской Немецкой слободе действовала каменная ц. Св. Троицы (с 20-х гг. XVIII в.— во имя св. апостолов Петра и Павла); при ней имелась школа. Политика привлечения на рус. службу иностранцев имела следствием значительный рост числа католиков в Русском гос-ве. В 1691 г. их было 40 чел., в 1698 г.— 400, к концу правления имп. Петра I (1725) — 2 тыс.

Католический собор вмц. Екатерины на Невском проспекте в С.-Петербурге. Рис. из кн.: Божерянов И. Н. Невский проспект: Культурно-исторический очерк. СПб., 1902. Т. 2. С. 186

Отношение к католикам определялось не столько религиозными, сколько политическими соображениями. Царь Петр I утвердил основополагающий принцип взаимодействия российской власти с Р.-к. Ц.: терпимость к католикам при условии их политической лояльности. После бегства в 1716 г. в Вену наследника престола Петр I изгнал иезуитов из России, обвинив их в противогос. деятельности (1719). Окормление католич. паствы было поручено капуцинам, число к-рых ограничивалось 10. При Петре I немногочисленные российские католики были поставлены под надзор Синода и контроль правительства. С 1734 г. делами католич. приходов ведала подотчетная Сенату Юстиц-коллегия Лифляндских, Эстляндских и Финляндских дел.

Значительные перемены в положении католиков в России произошли в правление имп. Екатерины II (1762–1796) в результате вхождения в состав Российской империи после 1-го раздела Речи Посполитой (1772) территорий с преобладанием католич. населения. В 1773 г. имп. указом на присоединенных землях была образована католич. Белорусская епархия с кафедрой в Могилёве, а в 1782 г., несмотря на недовольство Папского престола, императрица учредила *Могилёвское католическое архиепископство.* Назначенному католич. архиепископом Могилёвским Станиславу *Богушу-Сестеренцевичу* были переданы под управление все католич. приходы на территории России. В 1783 г. папа Римский Пий VI утвердил эти преобразования. Однако в силу подчинения архиепископа Могилёвского Сенату католикам в России запрещалось исполнять распоряжения Папского престола без предварительной санкции монарха. В дальнейшем Могилёвское архиепископство получило статус первенствующей лат. католич. кафедры в России, а резиденция правящего архиерея была перенесена в С.-Петербург. В посл. четв. XVIII в. Россия принимала у себя значительное число франц. католиков из разных слоев общества, покидавших родину во время Французской революции (1789–1799). Они получили в России не только право на свободное исповедание своей веры, но и разрешение на строительство в центре Москвы католич. храма во имя франц. кор. *Людовика IX Святого* (в 1791 построен деревянный храм, в 1833–1835 — совр. каменное здание, архит. А. О. Жилярди).

Российских греко-католиков при имп. Екатерине II окормлял униат. архиепископ Полоцкий, однако в 1780 г. императрица отказалась назначить архиепископа на вакантную Полоцкую кафедру, а распорядилась о создании особой консистории из 3 чел. для управления греко-католиками. В то же время российскими властями велась политика по обращению униатов в Православие. Этот процесс стал особенно масштабным после 2-го и 3-го разделов Речи Посполитой (1793 и 1795), когда в состав Российской империи вошли остальные территории Белоруссии, а также бóльшая часть Правобережной Украины и Литва. В 1794–1795 гг. в Православие перешли почти 1,5 млн западнорус. униатов.

После упразднения в 1773 г. Об-ва Иисуса папой Римским Климентом XIV имп. Екатерина II отказалась обнародовать в России бреве

«Dominus ac Redemptor» и объявила об особом покровительстве иезуитам. Знакомая с высоким уровнем образования, дававшегося в иезуитских школах, императрица намеревалась использовать иезуитов для развития просвещения в России. Благодаря покровительству имп. Екатерины II и имп. Павла I (1796–1801) иезуиты получили возможность заниматься преподавательской и миссионерской деятельностью в Поволжье, Сибири и ряде др. регионов России. После сдачи о-ва Мальта ген. Наполеону Бонапарту (17 июня 1798 магистр и рыцари Мальтийского ордена покинули Мальту, оставив на острове архив и казну ордена вместе со мн. почитаемыми реликвиями) имп. Павел I предоставил покровительство ордену и группой рыцарей российского приората был избран вел. магистром (подробнее см. в ст. *Мальтийский орден*). В 1800 г. обсуждалась возможность приезда в Россию папы Римского Пия VII.

В 1797 г. был создан Департамент для римско-католических юстицких дел (указом от 26 янв. 1798 выведен из подчинения Юстиц-коллегии), контролировавший дела Р.-к. Ц. (включая Греко-католическую Церковь) в России. В 1801 г. он был преобразован в Римско-католическую духовную коллегию, во главе которой имп. Александр I (1801–1825) поставил католич. архиепископа-митрополита Могилёвского. В нач. XIX в. в России насчитывалось более 1,64 млн католиков лат. обряда. В 6 диоцезах (Могилёвский, Виленский, Минский, Самогитский, Луцко-Житомирский и Каменец-Подольский) имелось 845 католических храмов, 304 мужских и 80 женских мон-рей, 1710 священников, 3094 монаха и 569 монахинь. В униатских епархиях (Полоцкая, Луцкая и Брестская) существовало 1475 приходов и служили ок. 2 тыс. греко-католич. священников.

В 1805 г. Римско-католическая духовная коллегия была разделена на 2 департамента — римско-католический и греко-униатский. Задачей этих органов было не только управление делами Р.-к. Ц. в России, но и посредничество в общении между католиками России и Папским престолом. С 1810 г. делами российских католиков ведало Главное управление духовных дел разных исповеданий (в 1817 перешло в ведение Мин-ва духовных дел и народного просвещения, в 1824 восстановлено как самостоятельный орган), а с 1832 г.— *Департамент духовных дел иностранных исповеданий* Мин-ва внутренних дел. Департамент имел право налагать вето на папские решения, если они противоречили законодательству Российской империи. В ведении Мин-ва внутренних дел находилась и Римско-католическая духовная коллегия. Делами греко-католиков с 1828 г. занималась Греко-униатская духовная коллегия. Миссионерская деятельность Р.-к. Ц. среди некатолич. населения России была законодательно запрещена. Тем не менее результатом активной проповеди иезуитов, находившихся под покровительством российских государей, стал переход в католицизм мн. представителей рус. аристократии, что вызвало недовольство имп. Александра I, поначалу благожелательно настроенного к членам Об-ва Иисуса. В 1815 г. деятельность ордена была запрещена в Москве и С.-Петербурге, а в 1820 г. иезуитов выдворили за пределы Российской империи.

При имп. Николае I (1825–1855) положение российских католиков осложнилось тем, что представители католич. и униат. духовенства зап. областей России поддержали Польское восстание 1830–1831 гг. В результате многие католики, клирики и миряне были сосланы в Сибирь и во внутренние губернии России. Последовало упразднение католич. мон-рей, братия которых оказывала поддержку восставшим (к 1847 в России осталось 72 мужских мон-ря и 34 жен. католич. обители). На *Полоцком Соборе 1839 г.* с Православием воссоединились все униаты, за исключением проживавших на территории Царства Польского и объединенных в униат. Холмское еп-ство (с 1830 напрямую подчинялось папе Римскому). В авг. 1842 г. по распоряжению российских властей в С.-Петербург была перемещена действовавшая с 1833 г. католич. Виленская ДА; она занималась подготовкой католич. священнослужителей (закрыта в 1918; подробнее см. *Академии духовные католические в России*).

К концу правления имп. Николая I отношения с Римом были в значительной степени урегулированы, итогом чего явилось заключение в 1847 г. конкордата между Российской империей и Папским престолом. По условиям конкордата к 6 католич. диоцезам на территории России добавилось еще одно католич. еп-ство на юге — Херсонское (булла папы Римского Пия IX «Universalis Ecclesiae cura» от 3 июля 1848; в 1852 переименовано в Тираспольское еп-ство, позже центр еп-ства перенесен в г. Саратов; в 1856 там учреждена местная духовная консистория, в 1857 — католич. семинария). Новое еп-ство было создано для окормления гл. обр. католич. населения нем. колоний в России.

Новые сложности в отношениях с Папским престолом возникли после Польского восстания 1863–1864 гг. Российские власти приняли ряд антикатолич. мер: католики в России были полностью подчинены Римско-католической духовной коллегии; упразднено епископское управление Каменец-Подольским (1866) и Минским (1869) католич. еп-ствами (управление передавалось апостольским администраторам — католич. архиепископу Могилёвскому (в Минске) и католич. епископу Луцкому (в Каменце-Подольском)); закрыта католическая Варшавская ДА (1867). В 1866 г. конкордат с Папским престолом был расторгнут, дипломатические отношения прекращены. Папа Римский Пий IX энцикликой «Levate» от 27 окт. 1867 г. осудил действия российского правительства (ASS. 1867. Vol. 3. P. 197–202). Конфликт был урегулирован в 1873 г., в 1877 г. Пий IX с согласия российских властей учредил С.-Петербургскую римско-католическую ДС (начала работу в 1879). В 1875 г. было упразднено Холмское униат. еп-ство, последняя на территории России униат. епархия. В отличие от жителей Белоруссии и Украины население Холмщины было более полонизированным, здесь мн. униаты не желали переходить в Православие. Упразднение унии не обошлось без усмирения недовольных с помощью военной силы. К сер. 70-х гг. XIX в. российское правительство перешло к политике либерализации отношений с католиками. В 1894 г. были восстановлены дипломатические отношения с Папским престолом.

В XIX в. отдельные представители российского общества проявляли сочувственный интерес к католичеству (наиболее резонансными стали публикации П. Я. *Чаадаева*), нек-рые из них присоединились к Р.-к. Ц., исповедуя католическую веру тайно в России или открыто, оставшись в эмиграции. Наиболее известные

рус. католики: княгини З. А. Волконская (1789–1862) и Е. Г. Волконская (1838–1897) (см. в ст. *Волконские*), С. П. Свечина (1782–1859), члены ордена иезуитов во Франции кн. И. С. *Гагарин* (1814–1882), Е. П. Балабин (1815–1895) и И. М. Мартынов (1821–1894), служивший в Ирландии пресвитер-редемптурист В. С. Печерин (1807–1885).

После имп. манифеста 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» Р.-к. Ц. получила возможность более свободно вести свою деятельность на территории России. Впервые был разрешен переход в католицизм из Православия. Этим воспользовались, в частности, нек-рые бывш. униаты (особенно в Холмской обл.): из-за отсутствия в России униатских церковных структур они перешли в католицизм лат. обряда (ок. 171 тыс. чел.). В предреволюционные годы в Российской империи действовали 14 католич. диоцезов, из них 7 — на польск. землях, 7 — на территории собственно России: Могилёвское архиеп-ство, Виленское еп-ство, Тельшевское (Самогитское) еп-ство, Луцко-Житомирское еп-ство, Минское еп-ство, Каменец-Подольское еп-ство и Тираспольское еп-ство. В 7 католич. диоцезах насчитывалось более 1,16 млн католиков, ок. 400 пресвитеров, работали 5 ДС (на территории совр. РФ было всего 150 католич. приходов).

Католики России в целом благосклонно отнеслись к событиям Февральской революции 1917 г., полагая, что Р.-к. Ц. получит в стране полную свободу. На Могилёвскую архиепископскую кафедру, до этого неск. лет остававшуюся вакантной, был назначен Виленский еп. Эдуард фон Ропп (1851–1939). В мае 1917 г. в Петрограде прошел Собор российских греко-католиков под председательством греко-католич. митр. Андрея *Шептицкого*. На Соборе было принято решение об образовании в России униат. экзархата. Однако пришедшие к власти в окт. того же года большевики уже с 1918 г. начали преследование всех религ. конфессий. Декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» католич. структуры в России были лишены прав юридических лиц, а имущество Р.-к. Ц. национализировано. Римско-католическая духовная коллегия была ликвидирована; здание семинарии в Петрограде конфисковано. В 1919 г. был арестован и выслан за границу архиеп. Э. фон Ропп. В марте 1923 г. в Москве состоялся процесс над представителями католич. духовенства, в результате к-рого администратор Могилёвской кафедры архиеп. Ян Феликс Цепляк и прелат Константин Будкевич были приговорены к расстрелу (архиеп. Я. Ф. Цепляку в результате организованной Папским престолом международной кампании приговор изменили — он был выслан из СССР), мн. католич. пресвитеры получили тюремные сроки. Объявленному большевиками в розыск Йозефу Алоизу Кесслеру, католич. еп. Тираспольскому (1904–1930), удалось уехать в Германию. Католич. иерархия была обезглавлена, католики в СССР лишены прямых контактов с Папским престолом.

Католическая церковь святых Симеона и Елены (Красный костел) в Минске. 1905–1910 гг. Фотография. 2013 г.
Фото: Vbycrinsider51/Panoramio

В 20-х гг. XX в. папа Римский Пий XI пытался установить контакт с советскими властями и по возможности обеспечить функционирование структур Р.-к. Ц. на территории СССР. 10 июля 1922 г. посланием «Annus fere iam est» папа призвал всех католич. епископов мира к сбору средств в помощь голодающим в Советской России (собранную помощь распределяла особая папская миссия) (AAS. 1922. Vol. 14. P. 417–419). Конституцией «Semper Romani Pontifices» от 2 февр. 1923 г. папа Пий XI учредил католический диоцез Владивостока, включавший территории Приморской и Амурской областей; 1-м Владивостокским католич. епископом стал Кароль Сливовский (1923–1933). 20 июня 1925 г. при Папском престоле была создана комиссия *«Pro Russia»* для координации деятельности Р.-к. Ц. в СССР. 10 марта 1926 г. Пий XI назначил еп. Мишеля д'Эрбиньи апостольским делегатом в СССР с чрезвычайными полномочиями. Д'Эрбиньи совершил 4 тайных епископских рукоположения с целью восстановить католическую иерархию путем учреждения апостольских администратур: в Москве (еп. Пий Эжен Невё), Ленинграде (еп. Антоний Малецкий), Могилёве (еп. Болеслав Слосканс) и Одессе (еп. Александр Фризон). В 1932 г. в Москве тайно перешел в католицизм правосл. еп. *Варфоломей (Ремов);* в 1933 г. он был назначен титулярным епископом Сергиевским. В 1935 г. его арестовали и расстреляли. Конституцией «Quam curam» от 15 авг. 1929 г. папа Пий XI учредил папскую коллегию «Russicum» для подготовки русского католич. клира (AAS. 1929. Vol. 21. P. 577–581). По мере того как репрессии против католиков в России нарастали, папа признал невозможность диалога с властями СССР. 2 февр. 1930 г. он призвал весь мир к молитвам в поддержку преследуемых христиан в СССР (хирограф «Ci commuovono profondamente» — AAS. 1930. Vol. 22. P. 89–93), энцикликой «Divini Redemptoris» от 19 марта 1937 г. осудил коммунизм (AAS. 1937. Vol. 29. P. 65–106).

В 20–30-х гг. XX в. почти все католич. храмы на территории РСФСР были постепенно закрыты. К 1939 г. действовали только церкви св. Людовика в Москве, где служил капеллан Посольства США пресв. Леопольд Браун, и Богоматери Лурдской в Ленинграде, где служил французский пресв. Мишель Флоран (выслан из СССР в 1941).

Присоединенные к СССР в 1939–1940 гг. территории Прибалтики, Зап. Белоруссии и Зап. Украины имели не только значительное католическое население, но и полноценно функционировавшие церковные структуры. Проводимые советскими властями до начала Великой Отечественной войны репрессии затронули эти территории в меньшей степени, чем др. регионы СССР (так, на Зап. Украине были закрыты только мон-ри и духовные школы, а приходы продолжали действовать). С началом войны Греко-католическая

Церковь сотрудничала с оккупировавшими Украину гитлеровскими войсками и способствовала организации укр. националистических формирований. Эти обстоятельства обусловили резко негативное отношение к униатам со стороны И. В. *Сталина* и стремление советского правительства ликвидировать греко-католич. структуры на территории СССР. С этой целью власти использовали существовавшее среди части униатского духовенства стремление воссоединиться с Православием (лидером этого движения был протопр. Гавриил *Костельник*). В 1944–1946 гг. были арестованы все униат. епископы. *Львовский Собор* (8–10 марта 1946) объявил об упразднении Брестской унии. Впрочем, это не привело к исчезновению униатства: греко-католич. структуры сохранились в эмиграции, а на территории СССР существовали нелегальные униат. приходы.

В послевоенные годы открыто продолжали деятельность католич. приходы лат. обряда на территории Украины и Белоруссии, в Литве и Латвии формально сохранилась довоенная епархиальная структура, но назначение католич. епископов на кафедры практически не осуществлялось, диоцезы управлялись апостольскими администраторами. Были сохранены 2 семинарии (в Каунасе и Риге), прием в них студентов строго контролировался гос-вом.

Представителям католич. клира позволялось изредка выезжать из СССР и поддерживать контакты с Папским престолом. Официальных дипломатических отношений с Папским престолом СССР не устанавливал, однако имели место протокольные визиты в Ватикан посещавшего Италию министра иностранных дел СССР А. А. Громыко и один раз (30 янв. 1967) — председателя Президиума Верховного Совета СССР Н. В. Подгорного. При необходимости контакт с Папским престолом осуществлялся при содействии сотрудников Отдела внешних церковных сношений (см. *Отдел внешних церковных связей*) МП в рамках экуменического диалога между католиками и православными.

Политика перестройки, начатая М. С. *Горбачёвым* (1985–1991), привела к прекращению преследований по религ. признаку. С 1988 г. началось быстрое восстановление офиц. контактов и отношений с Папским престолом. 13 июня 1988 г. Горбачёв принял в Кремле прибывшего в СССР на торжества в честь 1000-летия Крещения Руси кард. Агостино *Казароли*, гос. секретаря Папского престола (1979–1990). 1 дек. 1989 г. папа Римский Иоанн Павел II на офиц. приеме встретился с Горбачёвым в Ватикане. В марте 1990 г. между СССР и Папским престолом были установлены дипломатические отношения, в мае 1990 г. в Москву прибыл постоянный представитель Папского престола в СССР и РФ архиеп. Франческо *Коласуонно* (1990–1994).

13 апр. 1991 г., после изучения архиеп. Ф. Коласуонно ситуации в СССР и по согласованию с РПЦ МП, папа Иоанн Павел II реорганизовал католич. структуры на территории РСФСР, Белоруссии и Казахстана. Территория РСФСР была разделена на подчиненные непосредственно Папскому престолу 2 апостольские администратуры: для европейской (с центром в Москве) и азиатской (с центром в Новосибирске) частей России. Во главе администратуры с центром в Москве был поставлен титулярный архиеп. Тадеуш *Кондрусевич*, во главе администратуры с центром в Новосибирске — титулярный еп. Иосиф Верт.

Католическая церковь Людовика IX Святого в Москве. 1833–1855 гг. Архит. А. Жилярди

После распада СССР архиеп. Ф. Коласуонно стал 1-м офиц. представителем Папского престола в РФ. Изначально Папский престол и РФ имели взаимное дипломатическое представительство «ad personam». В 2009 г. в результате переговоров было принято решение о повышении уровня дипломатических отношений. 9 дек. 2009 г. папа Римский Бенедикт XVI официально учредил апостольскую нунциатуру в Москве.

Возможность свободного исповедания веры и активность прибывших из-за рубежа католич. миссионеров привели к возникновению и резкому росту количества католич. приходов. В связи с этим в 1999 г. число апостольских администратур в России было увеличено до 4: север европ. части РФ (Москва), юг европ. части РФ (Саратов), зап. часть Сибири (Новосибирск) и вост. часть Сибири (Иркутск). В том же году католич. епископат был объединен в епископскую конференцию, председатель к-рой избирается на 3 года из местных епископов с правом избрания подряд не более чем на 2 срока. Пост председателя занимали архиеп. Т. Кондрусевич (1999–2005), еп. И. Верт (2005–2011), архиеп. Паоло Пецци (2011–2017 и с 2020), еп. Клеменс Пиккель (2017–2020). 11 февр. 2002 г. папа Иоанн Павел II возвел все апостольские администратуры в ранг диоцезов; возглавлявшие их апостольские администраторы стали диоцезальными, а не титулярными епископами. Апостольская администратура севера европ. части РФ получила статус архиеп-ства, а ее глава, архиеп. Т. Кондрусевич, стал митрополитом новой церковной провинции, объединяющей 4 диоцеза РФ (в сент. 2007 его сменил архиеп. П. Пецци). Названия новым диоцезам даны не по территориальному признаку, а по наименованиям кафедральных соборов в Москве (архиепархия Божией Матери), в Саратове (епархия св. Климента), в Новосибирске (епархия св. Иосифа) и в Иркутске (епархия Преображения Господня). Изменение статуса администратур, возведение их в ранг диоцезов вызвали недовольство со стороны руководства как РФ, так и МП РПЦ, что осложнило отношения с Папским престолом. Для их нормализации потребовалось неск. лет.

Президенты РФ поддерживали контакты с Папским престолом на высшем уровне: Б. Н. *Ельцин* встречался в Ватикане с папой Иоанном Павлом II (в 1991 и 1998), В. В. *Путин* — с папами Иоанном Павлом II (в 2000 и 2003), Бенедиктом XVI

(в 2007), Франциском (в 2013, 2015, 2019), Д. А. *Медведев* — с папой Бенедиктом XVI (в 2009 и 2011). В февр. 2016 г. в Гаване состоялась 1-я в истории встреча папы Римского Франциска с Патриархом Московским и всея Руси *Кириллом (Гундяевым)*.

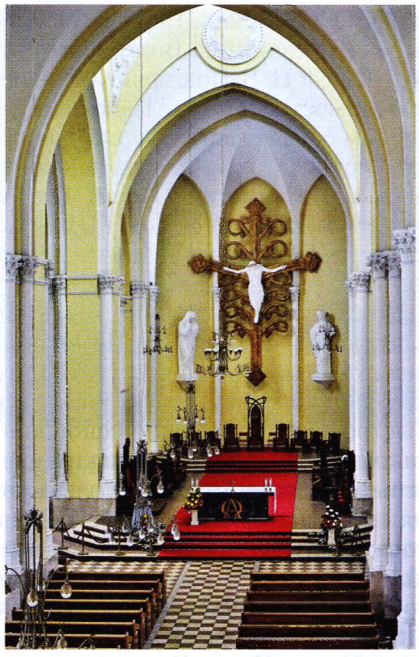
В 1993 г. в Москве была открыта католич. семинария (в 1995 переведена в С.-Петербург), в Новосибирске — предсеминария. С 1991 г. в Москве действует католич. высшее учебное заведение для мирян — Институт св. Фомы (ныне его курируют иезуиты).

Р.-к. Ц. осуществляет свободную издательскую деятельность на территории РФ. В 2002–2013 гг. было осуществлено издание Католической энциклопедии в 5 томах. Наиболее крупные католич. периодические издания в РФ: «Сибирская католическая газета», еженедельник «Свет Евангелия», альманах российских католиков «Покров».

На территории РФ существует неск. общин греко-католиков. В авг. 2004 г. по инициативе местного греко-католич. духовенства была предпринята попытка возродить Русский католический экзархат, формально существующий с 1921 г. и вакантный с 1951 г. Однако в Ватикане это было воспринято как нарушение канонического права, решение было отменено. В дек. 2004 г. еп. И. Верт, ординарий католич. диоцеза Преображения Господня в Новосибирске, был назначен по совместительству ординарием для всех греко-католиков РФ.

По состоянию на дек. 2019 г. на территории РФ действует 208 католич. приходов (включая Севастополь и Республику Крым, где имеется 9 католич. приходов лат. обряда в юрисдикции Одесско-Симферопольского диоцеза и 5 греко-католич. приходов, к-рые объединены в Крымский экзархат Греко-католической Церкви византийского обряда, подчиненный Гос. секретариату Папского престола), служат ок. 250 католич. пресвитеров, как диоцезальных, так и принадлежащих к различным религ. конгрегациям (иезуиты, ассумпционисты, францисканцы, доминиканцы, салезианцы, редемптористы и др.); в жен. институтах посвященной жизни, действующих на территории РФ, насчитывается ок. 300 чел.

Вслед. начавшихся в 90-х гг. XX в. в католич. структурах РФ преобразований, намеченных II Ватиканским



Алтарная часть католического собора Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии в Москве. 1901–1910 гг., 90-е гг. XX в. Фотография. 2014 г.
Фото: Kirasinkir / Wikimedia Commons

Собором, возникло движение католиков-традиционалистов, представленное как лефевристами (проводят службы в Москве в часовне, арендованной у лютеран. общины), так и седевакантистами (действуют ораторий св. Пия V в Москве и приход св. Климента I в Севастополе).

Лит.: *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России: Ист. исслед. СПб., 1876–1877. 2 т.; *Пирлинг П.* Россия и папский престол. М., 1912; *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X–XV вв. М.; Л., 1959; *Бурман В., фон, диак.* Леонид Фёдоров: Жизнь и деятельность. Рим, 1966. Львов, 1993²; Католицизм и православие в ср. века / Отв. ред.: Б. Н. Флоря. М., 1991. (Славяне и их соседи; 3); *Шкаровский М. В., Черепенина Н. Ю., Шикер А. К.* Римско-католич. Церковь на сев.-зап. России в 1917–1945 гг. СПб., 1998; *Венгер А.* Рим и Москва: 1900–1950. М., 2000; *Рошко Г., протопр.* На службе беженцам мира: Свидетельствует рус. католич. священник. М., 2001; «В тени Лубянки...»: О судьбах настоятелей церкви св. Людовика / Сост.: И. И. Осипова. М., 2012; «Шпионы Ватикана...»: О трагическом пути священников-миссионеров / Сост.: И. И. Осипова. М., 2012; *Козлов-Струтинский С., Парфентьев П.* История Католической Церкви в России. СПб., 2014.

А. Г. Крысов

РИНА́ЛЬДИ Антонио (1709, Палермо (?) — 10.02.1794, Рим), итал. архитектор, бо́льшую часть жизни работавший в России, мастер рококо и раннего классицизма. Отец Р. происходил из благородного рим. рода. В отроческом возрасте Р. переехал в Рим, где в течение 8 лет трудился помощником дяди — живописца Марко Бенефиала. Поступил в учение к архит. Луиджи Ванвителли, школа к-рого была одной из самых влиятельных в архитектуре XVIII в., его ученики работали при дворах различных монархов Европы. В 1740–1747 гг. Р. занимался реконструкцией рим. акведуков и постройкой собора жен. мон-ря св. Магдалены в Пезаро, спроектированного Ванвителли (интерьеры собора контрастируют с позднебарочными формами фасада и предположительно считаются работой Р.). В 1748–1749 гг. Р. принимал участие в проектных разработках: для фасада незавершенного Миланского собора и для усиления конструкции купола ватиканского собора ап. Петра (под рук. Ванвителли) и перестройки рим. мон-ря Сант-Агостино (в сотрудничестве с Карло Мурено); тогда же (до 1750) составил проект алтаря для базилики Сан-Франческо-а-Рипа в Риме.

Опыт проектирования крупных сооружений был приобретен Р. во время подготовительных работ (1751) по постройке дворца неаполитанских королей в Казерте по проекту Ванвителли (начат в 1752). Некоторые композиционные решения были впосл. использованы Р. в самостоятельном творчестве.

Еще в 1750 г. он получил приглашение поступить на службу к гетману Малороссии К. Г. Разумовскому, на следующий год был заключен контракт, согласно к-рому итал. мастер обязался служить в России в течение 7 лет, выполняя поручения гетмана по постройкам и обучая архитектуре рус. учеников. Весной 1752 г., посетив накануне Англию, Р. отправился в Киев. Находясь в России, Р. поддерживал отношения с Ванвителли вплоть до кончины учителя. В частности, это облегчало Р. решение вопросов, связанных с приобретением на родине необходимых ему инструментов и с поставками итал. отделочных материалов. Завязавшиеся в период постройки дворца в Казерте профессиональные отношения также оказались полезными в будущем: по приглашению Р. венецианские живописцы (в т. ч. Джованни Баттиста Тьеполо) работали над убранством интерьеров в России.

По заказу Разумовского Р. спроектировал перепланировку г. Батурина с гетманской резиденцией и ун-том (видимо, был построен лишь загородный деревянный дворец для

гетмана, 1752–1754, не сохр.?). Он разработал проект планировки Глухова, в к-ром еще с петровских времен располагалась Малороссийская коллегия (50-е гг. XVIII в., не осуществлен), и ц. Воскресения в Почепе (между 1765 и 1771, архит. А. Г. Яновский).

С 1754 г. Р. работал в С.-Петербурге, где стал архитектором «малого двора», т. е. четы наследников престола вел. кн. Петра Феодоровича и вел. кнг. Екатерины Алексеевны. По поручению наследника Р. возглавил большие строительные работы в Ораниенбауме (ныне г. Ломоносов): возведение потешной крепости Петерштадт с дворцом Петра III (1758–1762), Оперного дома (1755–1761) и ансамбля Собственной дачи, в к-рый вошли Китайский дворец (1762–1768) и павильон «Катальная горка» (1762–1774). Интерьеры дворца имп. Петра III (не сохр.) и Китайского дворца представляют собой наиболее яркие примеры рокайльного шинуазри в России. Имп. Екатериной II Р. был произведен в ранг ведущего зодчего С.-Петербурга. Во 2-й пол. 60-х гг. XVIII в. по его проектам возведены предназначавшиеся для гр. Г. Г. Орлова Мраморный дворец в С.-Петербурге (1768–1785) и Большой дворец в Гатчине (1766–1781, перестроен) — крупные сооружения, в к-рых Р. явственно склоняется к классицизму. Благодаря этим зданиям Р. можно считать основоположником традиции возведения каменных фасадов построек в С.-Петербурге. Особенностью почерка Р. в работах для рус. заказчиков стала ориентация на нем. образцы стиля. В частности, рококо Ораниенбаума возникло из стремления наследника обустроить свою резиденцию по подобию потсдамского ансамбля Сан-Суси кор. Пруссии Фридриха II Великого. Большой дворец в Гатчине был спланирован под влиянием Нимфенбурга в Мюнхене (А. Барелли, 1664–1675), хотя парковый фасад связан с образами англ. замковой архитектуры. Гатчинский парк стал первым в России примером чистого пейзажного стиля. В следующем десятилетии Р. гл. обр. работал в Царском Селе (ныне г. Пушкин): возвел Китайский театр и монументы, знаменующие военные успехи екатерининского правления,— Кагульский обелиск (1771) и Чесменскую колонну (1776). С именем Р. связывают также замысел царскосельской Китайской деревни. В 1775 г. в С.-Петербурге началось строительство здания Большого театра по проекту Р., так и не получившее завершения (построен по проекту Л. Ф. Тишбейна) из-за того, что при осмотре строительной площадки архитектор упал с лесов. Р. принадлежит проект отделки парадного зала московского Екатерининского дворца на Яузе, выстроенного в те же годы (предположительно он участвовал и в проектировании самого здания; строительство началось в 1773 по анонимному проекту).

Екатерининский собор в Ямбурге (ныне Кингисепп). 1764–1782 гг., восстановлен в 1965–1979 гг. Фотография. 2015 г.
Фото: А. В. Слёзкин

Основные работы Р. в сфере церковной архитектуры — возведение Екатерининского собора в Ямбурге (ныне Кингисепп, 1764–1782; разрушен в годы Великой Отечественной войны, восстановлен в 1979, архит. В. М. Тихомиров), Князь-Владимирского собора (1766–1789), завершение католического костела св. Екатерины (1782) и строительство 3-го Исаакиевского собора в С.-Петербурге (1766–1790, не сохр.). Для православных храмов, спроектированных Р., типичны наличие пятиглавия, обработка фасадов ордерными пилястрами, рельефные наличники оконных проемов, лучковые завершения дверей и сандрики. Своеобразна и излюбленная Р. форма завершения колоколен — в виде удлиненного барабана с люкарнами, обрамленными гирляндами, и «главки», напоминающей крупную балясину.

В 1784 г. Р. покинул С.-Петербург, остаток жизни провел в Риме, регулярно получая пенсию от российского двора. Р. имел намерение систематизировать и издать свое графическое наследие в виде уврaжа, этот замысел был осуществлен частично. Через 2 с лишним года после смерти архитектора был издан альбом гравированных чертежей ораниенбаумских построек.

Соч.: Pianta Generale ed Elevazione delle Fabbrice esistente nel nuovo Giardino di Oranienbaum. R., 1796.
Ист.: ГЭ (СР) инв. № 12983–12987, 13514–13520, 23303, 23317–23320, 23583, 23584; НИМ РАХ. Инв. № А–1592, А–1594; РГИА. Ф. 467. Оп. 73/178; Ф. 487. Оп. 13; Ф. 492. Оп. 1; Ф. 539. Оп. 1.
Лит.: *Врангель Н. Н.* Иностранные художники XVIII в. в России // Старые годы. 1911. Июль/сент. С. 5–94; *Горностаев Ф. Ф.* Дворцы и церкви юга. М., 1914; *Gibellino Krasceninnicova M.* Rinaldi, Antonio // Encicl. Italiana. R., 1936. T. 29. P. 69; *Невоструева Л.* Ансамбль Ринальди в г. Ломоносове // Архит. наследство. М., 1955. Вып. 7. С. 109–124; *Di Stefano R.* Antonio Rinaldi, allievo di Vanvitelli e architetto di Caterina di Russia // Luigi Vanvitelli e il '700 europeo: Atti del Congr. intern. Napoli, 1979. P. 101–119; *Кючарианц Д. А.* Антонио Ринальди. Л., 1984. СПб., 1994; *Matteucci A. M.* Architetti italiani alle corti d'Europa // Gli architetti italiani a San Pietroburgo: Cat. 1996. P. 51–86; *Buccaro A., Kjuuarianc G., Miltenov P.* Antonio Rinaldi architetto vanvitelliano a San Pietroburgo. Mil., 2003; *Павлова М. А.* Ораниенбаумские тетради: Петерштадт. Дворец Петра III. Картинный дом. СПб., 2016.

И. Е. Печёнкин

СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Библейские книги

	Ветхий Завет
Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоиль	Книга пророка Иоиля
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1-я и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии
Суд	Книга Судей Израилевых
Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа
	Новый Завет
Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния святых апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефесянам
Иак	Послание ап. Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин	Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Иуд	Послание ап. Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1, 2 Петр	Послания ап. Петра — 1-е и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1-е и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам
МТ	Масоретский текст Библии

Вселенские и Поместные Соборы

	Вселенские
I Всел.	Вселенский Собор 1, 1-й Никейский (325)
II Всел.	Вселенский Собор 2, 1-й Константинопольский (381)
III Всел.	Вселенский Собор 3, Ефесский (431)
IV Всел., Халкид.	Вселенский Собор 4, Халкидонский (451)
V Всел.	Вселенский Собор 5, 2-й Константинопольский (553)
VI Всел.	Вселенский Собор 6, 3-й Константинопольский (681)
Трул.	Трулльский (Пято-Шестой Вселенский) Собор (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7, 2-й Никейский (787)
	Поместные
Анкир.	Анкирский (314)
Антиох.	Антиохийский (341)
Гангр.	Гангрский (ок. 340)
Карф.	Карфагенский (419)
Конст. (394)	Константинопольский (394)
Конст. (861), Двукр.	Константинопольский (Двукратный) (861)
Конст. (879)	Константинопольский (879)
Лаодик.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314 и 325)
Сардик.	Сардикийский (Сердикийский) (343)

Правила святых апостолов

Ап.	Правила святых апостолов

Правила отцов Церкви

Амф.	Правило св. Амфилохия
Анаст.	Ответ Анастасия, патриарха Антиохийского
Афан.	Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило св. Григория Назианзина (Богослова)

Григ. Неок.	Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского
Григ. Нис.	Правила св. Григория, еп. Нисского
Дион.	Правила св. Дионисия, архиеп. Александрийского
Иоан. Зл.	Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Еф
Иоан. П.	Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского
Кир.	Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского
Ник. Исп.	Правила св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского
Ник. Конст.	Правила Николая, патриарха Константинопольского
Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрийского
Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)
Екат.	Екатеринбург
Ер.	Ереван
Иерус.	Иерусалим
К.	Киев
Каз.	Казань
Киш.	Кишинёв
К-поль	Константинополь
Л.	Ленинград
Лпц.	Лейпциг
М.	Москва
Н.-Й.	Нью-Йорк
Н. Новг.	Нижний Новгород
Новг.	Новгород; Вел. Новгород
Новосиб.	Новосибирск
Од.	Одесса
П.	Париж
Пг.	Петроград
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону
Севаст.	Севастополь
Серг. П.	Сергиев Посад
Симф.	Симферополь
СПб., С.-Петербург	Санкт-Петербург
Тб.	Тбилиси
Х.	Харьков
Amst.	Amsterdam
Antw.	Antwerpen
B.	Berlin
B. Aires	Buenos Aires
Bdpst	Budapest
Brat.	Bratislava
Brux.	Bruxelles
Bucur.	București
Camb.	Cambridge
Cph.	Copenhagen, Copenhague
Düss.	Düsseldorf
Edinb.	Edinburgh
Fr./M.	Frankfurt am Main
Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau
Gen.	Genève
Gött.	Göttingen
Hdlb.	Heidelberg
Jerus.	Jerusalem
Jord.	Jordanville (USA)
Kbh.	København
L.	London
Los Ang.	Los Angeles
Lpz.	Leipzig
Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Mil.	Milano
Münch.	München
N. Y.	New York
Oxf.	Oxford
P.	Paris
Phil.	Philadelphia
R.	Roma
St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Stuttg.	Stuttgart
Tb.	Tbilissi
Thessal.	Thessaloniki
Tüb.	Tübingen
Vat.	Città del Vaticano
W.	Wien
Warsz.	Warszawa
Wash.	Washington
Θεσ.	Θεσσαλονίκη

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

Границы митрополий
Границы епархий
Центры епархий
Государственные границы
Границы административных единиц
Границы полярных владений Российской Федерации

Пути сообщения
железные дороги магистральные
автомобильные дороги главные

ВАРШАВА — *Столицы государств*
Торунь — *Центры административных единиц*

НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
более 1 000 000 жителей
от 500 000 до 1 000 000 жителей
от 100 000 до 500 000 жителей
от 50 000 до 100 000 жителей
от 10 000 до 50 000 жителей
менее 10 000 жителей

Ныса — *Города и поселки городского типа*
Жары — *Населенные пункты сельского типа*

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том LIX

ПСОЙ – РИНАЛЬДИ

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 25.08.2020. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура Petersburg.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 6272

Полиграфические работы —ПАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93. Тел.: +7 495 745-84-28, +7 (49638) 2-06-85
www.oaompk.ru, www.oaompк.рф

ББК 86.372я2
ISBN 978–5–89572–066–0 (том 59)
ISBN 5–89572–067–2

организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020