

## Предисловие

Почитание святых – это неотъемлемая часть православной духовности. Собор святых окружает верующего в его земной жизни от крещения, когда из этого собора ему дается небесный покровитель, и до погребения, когда церковь молится об упокоении и соединении усопшего с этим собором. Характер почитания святых определяется прежде всего преданием: мы научаемся жить со святыми и общаться с ними так, как жили и общались наши отцы и деды. Духовная ценность этого общения зависит от веры и чистоты сердца, и усилия ума могут служить здесь лишь частным подспорьем. Пути усвоения предания складывались веками – от поколения к поколению, от ведения и знания предков, запечатленных в их словах и в созданных ими иконах, к нашему постижению, углубляющемуся по мере нашего пребывания в стенах храма. В нынешнее время, однако, преемственность поколений была нарушена длительной эпохой гонений, “естественное” знание перестало быть общедоступным и потому возникла необходимость его “искусственного” восполнения. Многие здесь делается: открываются новые церкви, и сонм святых, стоящих на пути к алтарю, заботливо встречает пришедшего в храм; изданы многочисленные жития святых, древние патерики, творения отцов Церкви, сочинения новых духовных авторов. Духовный путеводитель по храму получил читатель в “Иконостасе” о Павла Флоренского. Часто, однако, эти обращенные к нам слова могли бы стать более внятными для нас, если бы простейшие понятия, которые были общеизвестными, когда столетие тому назад эти книги печатались или писались, были объяснены и раскрыты в их исторической перспективе. Предлагаемый словарь и ставит перед собой эту ограниченную задачу.

Первоначально этот словарь был написан как приложение для предполагавшегося издания трудов по русской агиографии Г.П.Федотова: “Святых древней Руси”, “Святого Филиппа митрополита Московского”, ряда статей. Публикация не состоялась, но сочинения Г.П.Федотова вышли в свет в разных изданиях и сейчас общедоступны. История русской святости, столь важная для нашего читателя, изложена в них со знанием дела, хотя трактовка отдельных фактов и может быть спорной; во всяком случае, в основной своей части эти книги не устарели. Почитание святых в древней Руси обладает определенными особенностями, представлять их себе важно, поскольку они формировали отечественную духовную традицию, особенно ценную для нас; об этих особенностях пишет, в частности, Федотов, равно как и ряд других авторов. Для их понимания нужно уяснить ту разветвленную традицию, частью которой является русская духовность. Почти тысячелетняя история христианства, предшествовавшая крещению Руси, создала достаточное сложное представление о святости, выразившееся как в богословских построениях, так и в освященных традицией культовых формах – обрядах, обычаях, иконографии. Предлагаемый словарь поможет читателю получить элементарные сведения по этим вопросам, раскрыть для себя тот контекст – византийский и общехристианский, – в котором заняла свое место русская традиция почитания святых. Словарная статья содержит, как правило, указание на новозаветные источники разбираемого явления и описание его истории в раннехристианскую эпоху; сообщаются сведения о развитии описываемого явления в последующие периоды – преимущественно в Византии, но также и в западном христианском мире; если в истории русской культуры анализируемый феномен получил специфическое развитие, это развитие особо отмечается и описывается. Литература, посвященная рассматриваемым в словаре вопросам, чрезвычайно обширна, библиографические сведения превратили бы настоящее издание из элементарного пособия в специализированный справочник. Поэтому (кроме обычных указаний на тексты Св. Писания) в случае необходимости даются лишь сокращенные ссылки на стандартное издание святоотеческой литературы; приняты сокращения: **PG, I-CLXI – Patrologiae cursus completus. Series graeca. Vol. I-CLXI. Accurante J.P.Migne. Paris, 1857-1866. PL, I-CCXXI – Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. I-CCXXI. Accurante J.P.Migne. Paris, 1865-1891.**

**Агиография** (от гр. **agios** "святой" и **grafw** "пишу"), научная дисциплина, занимающаяся изучением житий святых, богословскими и историко-церковными аспектами святости. Жития святых могут изучаться с историко-богословской, исторической, социально-культурной и литературной точек зрения. С историко-богословской точки зрения жития святых изучаются как источник для реконструкции богословских воззрений эпохи создания жития, его автора и редакторов, их

представлений о святости, спасении, обожении и т.д. В историческом плане жития при соответствующей историко-филологической критике выступают как первоклассный источник по истории церкви, равно как и по гражданской истории. В социально-культурном аспекте жития дают возможность реконструировать характер духовности, социальные параметры религиозной жизни (в частности, и так наз. народную религиозность), религиозно-культурные представления общества. Жития, наконец, составляют едва ли не самую обширную часть христианской литературы, со своими закономерностями развития, эволюцией структурных и содержательных параметров и т.д., и в этом плане являются предметом литературно-филологического рассмотрения.

Литературно-филологическое изучение житий выступает как основа всех прочих типов исследований. Жития пишутся по определенным литературным канонам, меняющимся во времени и различным для разных христианских традиций. Любая интерпретация житийного материала требует предварительного рассмотрения того, что относится к сфере литературного этикета. Это предполагает изучение литературной истории житий, их жанров, установление типичных схем их построения, стандартных мотивов и приемов изображения и т.д. Так, например, в таком агиографическом жанре, как похвала святому, соединяющем в себе характеристики жития и проповеди, выделяется достаточно четкая композиционная структура (введение, основная часть и эпилог) и тематическая схема основной части (происхождение святого, рождение и воспитание, деяния и чудеса, праведная кончина, сравнение с другими подвижниками); эти характеристики восходят к позднеантичному энкомиуму, и их разная реализация в процессе развития житийной литературы дает существенный материал как для историко-литературных, так и для историко-культурных выводов.

Агиографической литературе свойственны многочисленные стандартные мотивы, такие, например, как рождение святого от благочестивых родителей, равнодушие к детским играм и т.п. Подобные мотивы выделяются в агиографических произведениях разных типов и разных эпох. Так, в **актах мучеников**, начиная с древнейших образцов этого жанра, приводится обычно молитва мученика перед кончиной и рассказывается о видении Христа или Царствия Небесного, открывающегося подвижнику во время его страданий. Эти стандартные мотивы обусловлены не только ориентацией одних произведений на другие, но и христоцентричностью самого феномена мученичества: мученик повторяет победу Христа над смертью, свидетельствует о Христе и, становясь "другом Божиим", входит в Царство Христово. Эта богословская канва мученичества естественно отражается и в структурных характеристиках мученических актов.

В принципе, житие святого - это не столько описание его жизни (биография), сколько описание его пути к спасению, типа его святости. Поэтому набор стандартных мотивов отражает прежде всего не литературные приемы построения биографии, а динамику спасения, того пути в Царствие Небесное, который проложен данным святым. Житие абстрагирует эту схему спасения, и поэтому само описание жизни делается обобщенно-типическим. Сам способ описания пути к спасению может быть различным, и как раз в выборе этого способа более всего различаются восточная и западная агиографические традиции. Западные жития обычно написаны в динамической перспективе, автор как бы прослеживает из своей позиции, из земного бытия, по какой дороге прошел святой от этого земного бытия к Царствию Небесному. Для восточной традиции более характерна обратная перспектива, перспектива святого, уже достигшего Небесного Царства и от вышних озирающего свой путь к нему. Эта перспектива способствует развитию витийственного, украшенного стиля житий, в которых риторическая насыщенность призвана соответствовать неумопостигаемой высоте взгляда из Царствия Небесного (таковы, например, жития Симеона Метафраста, а в русской традиции - Пахомия Сербя и Епифания Премудрого). При этом особенности западной и восточной агиографической традиции очевидным образом соотносятся с характерными чертами западной и восточной **иконографии святых**: сюжетности западной иконографии, раскрывающей путь святых к Богу, противопоставлена статичность иконографии византийской, изображающей прежде всего святого в его прославленном, небесном состоянии. Таким образом, характер агиографической литературы непосредственно соотнесен со всей системой религиозных воззрений, различиями религиозно-мистического опыта и т.д. Агиография как дисциплина и изучает весь этот комплекс религиозных, культурных и собственно литературных явлений.

**Агиология** (от гр. **agios** "святой" и **logos** "рассуждение"), то же, что агиография; этот термин чаще

используется для обозначения исследований, посвященных богословским и историко-церковным аспектам святости. Основным материалом для агиологии, как и для агиографии (при различении этих двух дисциплин), служит литература житий святых, однако если агиография рассматривает жития как памятники религиозной и литературной истории той эпохи, когда житие создавалось, то агиология сосредоточивает свое внимание на самом святом, типе его святости и восприятии этого типа в различные эпохи. Наряду с материалом житий святых важнейшим источником выступают здесь богословские сочинения, затрагивающие тему святости.

**Акты мучеников** (лат. *acta martyrum*) или акты святых (*acta sanctorum*), наименование сборников древнейших известий о мучениках. Различаются два типа подобных актов. Первый тип представлен официальными судебными протоколами тех процессов, которые велись римскими властями против христиан. К такого рода протоколам (дошедшим, естественно, в позднейших списках) относятся акты процесса против Киприана, епископа карфагенского, и его казни 14 сентября 258 г.; эти протоколы были составлены канцелярией проконсула Африки. Фрагменты такого рода протоколов могут сохраняться и в позднейших переработках житий мучеников (таковы, например, акты скиллийских мучеников и акты сенатора Аполлония). Другой тип мученических актов - это записи очевидцев-христиан, стремившихся сохранить для церкви достоверное описание страданий и победы подвижника; такие акты носят наименование мученичества (от гр. (**marturia**, лат. *passio*)). Древнейшим памятником этого рода является Мученичество св. Поликарпа Смирнского (ум. 156 г.), сделавшееся образцом для всей древнехристианской литературы мученичеств. К этому же типу относятся Мученичество св. Иустина Философа (ум. ок. 165 г.). Мученичество свв. Перпетуи и Фелицитаты (ум. 202 г.), Послание общин Виенны и Лиона братьям в Азии и Фригии с описанием преследования галльских мучеников (170-е годы), уже упоминавшееся повествование о сенаторе Аполлонии, пострадавшем между 180 и 185 гг., в котором используются протоколы его процесса. Мученичество св. великомученика Прокопия, пострадавшего при Диоклетиане в 303 г., акты персидских мучеников, пострадавших во время гонений IV-V вв.

Собирание актов мучеников начинается еще в период гонений. Согласно древнему, хотя и недостоверному преданию св. Климент поставил в Риме семерых нотариюв, которые должны были собирать мученические акты, идущие от разных христианских общин. После прекращения гонений собирание свидетельств о мучениках приобретает постоянный и целенаправленный характер. Появляются собрания таких актов. Сюда относится прежде всего "Собрание древних мученичеств" (**Sunagwgh twn arcaiw n marturiwn** Евсевия Кесарийского (ум. 339 г.), которое до нас не дошло, и "История палестинских мучеников", сохранившаяся в сирийском переводе; оба этих памятника составили основу "Церковной истории" Евсевия, одного из важнейших источников для ранней истории христианства. В многочисленных последующих переработках этот материал вошел затем в **минеи**, **месяцесловы** и **синаксари** (см.); на этой почве развились различные типы агиографических повествований с определенными структурными схемами, отбором деталей и содержательными клише.

Процесс собирания и переработки актов святых создал основу и для появления многочисленных вымышленных или полувывмышленных актов, отражавших религиозно-культурные представления соответствующих эпох. Подлинные древние акты украшались рассказами о чудесах и видениях, которые, естественно, не могли быть частью подлинных судебных протоколов. В такого рода литературных обработках часто прослеживается фольклорный материал, представляющий интерес для социально-культурной истории. Ряд актов содержит настолько явные элементы вымысла, что побуждает сомневаться в самом существовании соответствующих святых; таковы, например, мученичества св. Екатерины Александрийской или св. Георгия Победоносца. Испытывая влияние литературного процесса как такового, литература актов святых может включать в себя переработки чисто литературных источников (примером может служить Повесть о Варлааме и Иоасафе, основанная на легендах о Будде, или житие Альбана, перерабатывающее миф об Эдипе). В этой части литература актов святых представляет интерес не столько для церковной истории, сколько для агиографии, т.е. изучения литературных приемов, структурных схем и общих мест житийной литературы.

Уже в древнейших актах мучеников может быть прослежена их связь с евангельскими повествованиями о Страстях Христовых. Поскольку мученики выступают как идущие вслед за

Христом, повторяющие Его страдания и Его победу над смертью, отдельные части мученических актов (в особенности часто молитва перед кончиной, видения Христа и Царствия Небесного) находят прямые соответствия в Св. Писании (это же относится и к иконографии мучеников). Это взаимодействие Св. Писания и актов мучеников служит основой для появления апокрифических повествований, в которых новозаветные события излагаются по образцам актов. К такого рода апокрифам относятся прежде всего Акты Пилата, упоминаемые уже Иустином Философом (ум. 165 г.) и дошедшие до нас в составе апокрифического Никодимова Евангелия; в этих актах сделана попытка реконструировать процесс Христа. Сходный характер имеют апокрифические акты (мученичества) отдельных апостолов (акты апостола Павла, акты апостола Петра, акты апостола Андрея), также получившие распространение с древнейших времен (не позднее III в.).

**Акты святых, см. акты мучеников.**

**Апостол** (гр. **apostolos** от глаг. **apostellw** "посылать"), двенадцать учеников Христовых, призванных Христом для того, чтобы они были с Ним, возвещали вместе с Ним Евангелие и изгоняли бесов ([Мк. 3. 14](#)), говорили от Его имени ([Мк. 6. 6-13](#)). Христос наделяет апостолов своею властью: "Принимающий вас Меня принимает, а принимающий Меня принимает посланного Меня" ([Мф. 10. 40](#)). В силу этой власти апостолы после Воскресения Христова и сошествия на них Св. Духа (Пятидесятница) становятся во главе христианской церкви. Согласно Ев. от Матфея ([10. 2](#)) к числу апостолов относятся Петр, Андрей, Иаков Зеведеев, Иоанн, Филипп, Варфоломей, Фома, Матфей, Иаков Алфеев, Леввей, прозванный Фаддеем (по Ев. от Луки вместо него Иуда Иаковлев), Симон Кананит и Иуда Искарот. Число двенадцать имеет символический характер, соответствуя числу колен Израилевых, которые апостолы и будут судить в последний день ([Мф. 19. 28](#)). Вместе с тем апостолы образуют ядро Нового Израиля, т.е. Церкви Христовой, грядущей на смену Израилю старому: "Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца" ([Откр. 21. 14](#)). Эта промыслительная значимость числа двенадцать обуславливает и избрание апостола Матфия на место предавшего Христа и удавившегося Иуды Искариота ([Деян. 1. 21-26](#)). Будучи основанием Церкви Христовой, апостолы образуют собор, возглавляющий церковь и реализующий ее полноту; они поставляют других служителей церкви и посылают посланников, которым они делегируют свою власть; так, например, они посылают Варнаву основать церковь в Антиохии Сирийской ([Деян. 11. 22](#)), и он во время своей миссии рукополагает пресвитеров, учительствует и вообще пользуется теми же правами, что и апостолы ([Деян. 14. 1-23](#)). Таким образом, апостолы не только обладают властью, данной им Христом, но могут и передавать ее избранным ими преемникам. На этом основана идея апостольского преемства - передачи власти, которую Христос дал апостолам, всем епископам, возглавляющим местные церкви; эта передача осуществляется непрерывно через рукоположение от одних епископов к другим от времен апостольских вплоть до наших дней (о значимости апостольского преемства говорит уже св. Климент Римский в конце I в.).

Апостольство есть прежде всего дар апостольского служения, и поэтому с самого начала круг апостолов не ограничивается двенадцатью. Наряду с основным преданием, говорящим о двенадцати апостолах, в Ев. от Луки сообщается, что Христос "избрал... и других семьдесят (учеников) и послал их по два пред лицом Своим во всякий город и место, куда сам хотел идти" ([Лк. 10. 1](#)); таким образом, помимо двенадцати существовало еще и семьдесят апостолов. Дар апостольства получил от Христа и апостол Павел, наделенный особой миссией апостола язычников, т.е. благовествования язычникам и установления у них церкви. В этом качестве Павел был признан апостолом Петром и другими апостолами ([Гал. 1. 15](#); [Гал. 2. 7-9](#)).

С благовестнической деятельностью апостолов предание (разной степени достоверности) связывает основные пути распространения христианства: основание Римской церкви с именами апостолов Петра и Павла, основание Александрийской церкви с именем евангелиста Марка, апостольствовавшего вместе с Павлом и Варнавою, основание церкви в Индии с именем апостола Фомы и т.д. Русская церковь связывает свое начало с именем апостола Андрея, который, по сообщению Евсевия Кесарийского, проповедовал в Скифии; в Повести временных лет рассказывается, что апостол Андрей поднялся из Синопа вверх по Днепру, поставил крест на месте будущего Киева и предрек, "яко на сих горах воссияет благодать Божия", отсюда он отправился "в

Словены, идеже ныне Новгород". В католической церкви имеется особый праздник "разделения апостолов" (*festum divisionis apostolorum*) для благовествования Евангелия разным народам. Почитание апостолов было одним из отправных моментов для культа святых вообще. Их святость была удостоверена самим Христом, просившим Бога-Отца во время Тайной Вечери "соблюсти их во имя Твое" ([Ин. 17. 11](#)); апостолы, таким образом, выступали как образец спасенного по своей вере человечества. Установление празднования памяти апостолов относится к древнейшему времени. О праздновании памяти апостолов Петра и Павла в Риме 29 июня 258 г. говорится в календаре середины IV в. Празднование их памяти в этот день является общим для всех христианских исповеданий. Достаточно рано в воспоминание апостолов устанавливается особый пост, завершающийся 29 июня. С V-VI вв. в восточной церкви 30 июня устанавливается празднование Собора двенадцати апостолов. В Иерусалимской церкви по крайней мере с IV в. известно празднование апостола Иакова, брата Господня, и апостола Иоанна Богослова. Поскольку апостолы возглавляли церковь, в преемственном отношении к почитанию апостолов находится почитание святителей. Поскольку большинство апостолов окончили жизнь мученическим подвигом, почитание мучеников также связывается с почитанием апостолов. Таким образом, в апостолах находят одновременное осуществление разные виды святости, и позднейшее почитание разных разрядов святых соединяется как в своем источнике с почитанием апостолов. Это соединение отразилось и в иконографии апостолов: они могут изображаться в епископском облачении, возможны вместе с тем изображения шествия апостолов в золотых венцах, которые могут интерпретироваться как венцы мученические.

**Бессребреник** (гр. *anarguros*), разряд святых, особо прославившихся своим бескорытием, отказом от богатства ради своей веры. Представление о бескорытии как необходимом элементе святости опирается на евангельский рассказ о юноше, который хотел последовать Христу, но смутился, когда Христос сказал ему: "Пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, неся крест" ([Мр. 10. 21](#)). Поскольку "сокровище на небесах" означает спасение, т.е. **святость** (*см.*), бескорытие и бессребреничество могут рассматриваться как подвиг, сообщающий святость.

Наименование бессребренников усваивается в православной традиции прежде всего свв. Косме и Дамиану, родным братьям, пострадавшим как мученики во второй половине III в. Согласно их житию, братья были медиками; они безвозмездно исцеляли больных, не требуя за это иной платы, кроме веры в Иисуса Христа. Приведенные на суд к императору Карину (по обвинению в распространении христианства), они исцелили его от болезни и были освобождены. Однако после этого они были убиты врачом-язычником, который завидовал им. Культ свв. Космы и Дамиана распространяется на Руси уже в древнейший период, и празднование их памяти (1 июля) входит в восточнославянский народный календарь.

**Благоверный** (гр. *ensebhs*, лат. *pius*), разряд святых из монархов, прославившихся своим благочестием, милостью и заботой об укреплении христианской веры. Богословское обоснование почитания отдельных монархов как святых составляют особые отношения между Богом и монархом как поставленным от Бога устройтелем земной жизни, судьей и хранителем закона. Христианская мысль опирается при этом на ветхозаветную традицию. В Св. Писании установление царской власти в Израиле описывается как акт богоизбрания. Самуил говорит Саулу (первому царю): "И найдет на тебя Дух Господень, и ты будешь пророчествовать... и сделаешься иным человеком" ([I Цар. 10. 6](#)). Неоднократно подчеркивается и особая избранность царя Давида. В то же время Св. Писание дает множество примеров царей, отвергнувших волю Божию, поклонявшихся языческим идолам и не творивших праведного суда. Таким образом, благодатные дары царства не даются безусловно - неправедный царь лишается своего богоизбранничества. Ветхозаветное понимание царской власти отличается в этом отношении от тех представлений о царе как о харизматическом вожде, наделенном божественными полномочиями, которые были свойственны религиозным системам Древнего Востока.

Тема царской святости становится актуальной для христианской церкви после того, как христианство делается государственной религией Римской империи, а император официально становится защитником церкви и охранителем веры. Византийские императоры получают

существенные полномочия в церковной сфере и могут именоваться ее "внешними епископами". Императоры могут созывать Вселенские соборы, возбуждать дискуссию по важным догматическим проблемам (например, император Юстиниан в так наз. вопросе о "трех главах", т.е. о православности учения Феодора Мопсуестийского, Феодорита Киррского и Ивы Эдесского), осуществлять определенную религиозную политику, издавая указы о преследовании еретиков и т.п. В титул византийского императора входит наименование "святой" (**agios**), и формы воздаваемых императору почестей, продолжая в значительной мере языческие традиции, могут ассоциироваться с определенными формами христианского культа (например, иконопочитатели, защищая употребление икон, могут ссылаться на почести, воздаваемые портрету императора). Тем не менее, царская святость отнюдь не является автоматической, но обусловлена теми требованиями праведности, которые сформировались в библейской традиции.

В силу этого почитание императоров как святых является выборочным и возникает обычно, как и в случае других святых, в результате прославления их даром чудотворения. Так, например, причисленная к лику святых вскоре после смерти императрица Феофано (ум. 894 г.), первая жена императора Льва Мудрого, была прославлена чудотворениями уже через несколько дней после кончины, что и обусловило ее почитание. Из византийских императоров и императриц почитались в качестве святых Константин Великий и мать его Елена, Феодосий Великий, Феодосий Младший, Маркиан и Пульхерия, Евдокия, жена Феодосия Младшего, Лев Великий, Юстиниан и Феодора, Феодора (ум. ок. 867 г.), жена императора Феофила, уже упомянутая Феофано, Ирина (ум. 1124 г.), жена Иоанна Комнина. Легко видеть, что большая часть византийских правителей в качестве святых не почиталась.

Понимание царской святости как условной и зависимой от праведности правителя было усвоено и русской церковью. При этом ни русские великие князья, ни русские цари не располагали теми полномочиями в церковной сфере, которыми пользовались византийские императоры (положение меняется лишь в синодальный период, когда императоры, ориентируясь на протестантские образцы, пытаются приписать себе статус главы церкви, этот статус декларирован Павлом I в Акте о престолонаследии 1797 г.). Поэтому русская церковь знает лишь относительно незначительное число княжеских канонизаций (встречающееся иногда утверждение, что русские князья после кончины более или менее автоматически признавались святыми, основано на данных поздних и малодостоверных источников, которые свидетельствует лишь о пристрастиях редактора текста, а не о народном почитании). В качестве святых правителей почитаются лишь немногие князья (св. Ольга, св. Владимир, св. Александр Невский и некоторые другие), основное же число княжеских канонизаций приходится на князей-мучеников и князей-страстотерпцев, таких как свв. Борис и Глеб, св. Игорь Олегович, св. Андрей Боголюбский, св. Михаил Черниговский и др.

**Блаженный** (гр. **makarios**, лат. **beatus**), в XIX в. данный эпитет стали прилагать в России к святым, почитаемым в других христианских исповеданиях (прежде всего, у католиков), в тех случаях, когда почитание их установилось до разделения церквей и тем самым признается православной церковью (ср.: блаженный Августин, блаженный Иероним Стридонский, блаженный Феодорит Киррский и т.д.). Данный эпитет возникает как калька с лат. **beatus**. У католиков наименование **beatus** усваивается тем подвижникам, которым на первом этапе **канонизации** (см.) установлено местное почитание (так наз. **беатификация**): при окончательной канонизации папа провозглашает блаженного святым (канонизационная формула содержит слова "**beatum N. sanctus esse**"). По этому образцу возникло и русское употребление наименования "блаженный" в применении к святым, почитание которых не распространено в России. В Древней Руси наименование "блаженный" прилагалось к святым **юродивым** (см.).

**Великомученик** (гр. **megalomartur**, лат. **magnus martyr**), мученики, особо чтимые церковью как претерпевшие особенно тяжелые и продолжительные мучения и проявившие при этом чрезвычайную твердость в вере. Выделение великомучеников из всего множества почитаемых церковью мучеников происходит в результате формирования общецерковного почитания мучеников и подчеркивает всеобщность поклонения им; службы великомученикам отличаются особой торжественностью. К числу почитаемых Русской Церковью великомучеников относятся Артемий (ум. 362 г.), Викентий (ум. 296 г.), Виктор (ум. во II в.), Георгий Победоносец (ум. 303 г.),

Димитрий Мироточивый (ум. 304 г.), Евстафий Плакида (ум. в нач. II в.), Иаков (ум 400 г.), Меркурий (ум. 252 г.). Мина (ум. 288 г.), Пантелеймон (ум. ок. 305 г.), Прокопий (ум. 290 г.), Феодор Тирон (ум. в нач. IV в.), Феодор Стратилат (ум. 320 г.); к числу великомучениц относятся Анастасия Узорешительница (ум. в нач. IV в.). Варвара, Евфимия Всехвальная (ум. 303 г.), Екатерина (ум. в нач. IV в.), Ирина (ум. 307 г.), Марина (ум. 275 г.), Параскева Пятница. Когда во время проскомидии вынимается частица в честь мучеников, поименно вспоминаются прежде всего великомученики. Широкое распространение культа великомучеников обуславливало соединение с ним ряда народных поверий и легендарного материала. К русским святым наименование великомученика не прилагалось.

**Диптих** (гр. **diptucon**), списки имен, поминаемых во время литургии в древней церкви.

Первоначально словом диптих обозначались употреблявшиеся греками и римлянами таблички для записи (записные книжки), представлявшие собой две деревянные, костяные или металлические дощечки, соединенные друг с другом; для записей предназначались внутренние стороны складня, внешние же стороны могли покрываться разного рода украшениями. Подобные книжки могли содержать дополнительные листы и тогда именовались триптихами (**triptuca**), пентаптихами (**pentaptuca**) и т.д. или вообще полиптихами (**poluptuca**).

В церковном употреблении диптихами обозначались таблички, содержащиеся в каждой церкви, на которых записывались те имена, которые возглашались с амвона во время Евхаристии. Эти таблички содержали имена приносивших дары, ряда других членов общины, правящего епископа и некоторых других архиереев, имена святых, мучеников и исповедников и, наконец, имена праведно скончавшихся членов данной общины. Диптихи выступали, таким образом, как воплощение идеи единства церкви, соединения в церкви живых и усопших, признанных святых и всех верующих.

Вместе с тем соединение в диптихах имен святых с именами других верующих (верных) соответствовало идее всеобщей **святости** (см.) церкви, соединяющейся с Христом в результате Евхаристии. Диптихи употреблялись в церкви с древнейших (возможно, с апостольских) времен. Во всяком случае в III в. они были, по свидетельству св. Киприана, во всеобщем употреблении. В Восточной Церкви диптихи применялись еще в XV в., в Западной - вплоть до XII в.

Диптихи могли быть разного размера в зависимости от числа поминаемых. С развитием общецерковного культа святых и образованием крупных церковных областей диптихи разрастались и могли менять свою форму. Например, в церкви св. Лаврентия в Константинополе диптихи были записаны на мраморной колонне, и содержали имена императора, патриархов, епископов и т.д. С разрастанием диптихов связана их спецификация. Выделяются диптихи живых (**diptuca zwntwn, liber viventium**) и диптихи усопших (**diptuca nekrwn, liber mortuorum**). В диптихи живых включались имена пап и патриархов, епископов и священников, ктиторов данной церкви, клириков разных чинов, императора, других знатных лиц из мирян. В диптихах живых воспоминалась вместе с тем Богородица, мученики и другие святые. Включение последних в диптихи живых указывает на такое понимание святости, при котором святые - в отличие от других праведно усопших - наделяются способностью деятельно соучаствовать в жизни Церкви - как заступники и покровители. В диптихи усопших включались прежде всего те, кто в течение своей жизни был записан в диптихах живых, в первую очередь сюда входили имена всех епископов, скончавшихся в общении с Церковью.

Включение в диптихи было высокой честью, признанием праведной жизни верующего, его духовного достоинства и верности церковному учению. У Псевдо-Дионисия Ареопагита ("О церковной иерархии") говорится о том, что при чтении священных таблиц оглашаются имена тех, кто жил святой жизнью и в своем ревностном служении достиг совершенства. Исключение из диптихов было, напротив, тяжелейшим наказанием, показывавшим, что исключенное лицо отпало от общения с церковью. Так, например, из церковных диптихов было вычеркнуто имя императора Анастасия (491-518), отвергшего решения Халкидонского Собора. Вообще, обвинение в ереси сопровождалось исключением из диптихов; наличие или отсутствие имени в диптихах могло служить свидетельством православия (или неправославия) скончавшихся епископов. Так, во время споров о православии Феодора Мопсуестийского при императоре Юстиниане неправославие Феодора доказывали, в частности, отсутствием его имени в диптихах Мопсуестийской церкви. Из диптихов живых впоследствии развиваются **мартирологи** (см.). Из диптихов усопших

возникают в ходе церковно-литургического развития поминальные книги (помянники).

## **Жития святых; см.: агиография**

**Иконография святых**, изображения святых на могилах, церковных фресках, реликвариях, иконах и т.д. Изображения святых в христианской традиции известны с достаточно раннего времени, они появляются одновременно с развитием культа мучеников. Начальные моменты этой традиции связаны с надгробными изображениями, обычными для всего греко-римского мира в эпоху поздней античности (однако не характерными для традиции иудаистической). Основная идея этих изображений состоит в победе над смертью, спасении и вселении в Царство Небесное. Поэтому в древнейшей надгробной живописи постоянно встречаются изображения образцов спасения - таких как Даниила во рву со львами. Ноя в ковчеге и т.д., что соответствует перечислению этих прецедентов спасения в древних молитвах. В ряду этих изображений и появляются фигуры мучеников, устремляющихся к Христу, получающих от Него победный венец и т.п. Появляются и изображения мучеников, сопровождающих усопшего в Царство Небесное, изображения, иллюстрирующие значение святых как покровителей и заступников. Вообще в христианской надгробной иконографии полностью отсутствует мотив напоминания о смерти и, напротив, повсеместно представлен мотив победы над смертью и торжества вечной жизни. Эта традиция находит затем отражение в изображениях святых в их прославленном состоянии. В прямой или опосредствованной зависимости от надгробной живописи находятся и складывающиеся с IV-V вв. традиции фресковых изображений в мартыриумах (храмах, возведенных над могилами мучеников). Иконография мартыриумов служит одним из основных источников и для иконографии других церковных сооружений (переход таких иконографических мотивов, как изображение мученичества, мучеников, устремляющихся к победному кресту, мучеников в молитвенной позе, ряд изображений теофании, определенные изображения Божией Матери), причем сама церковь может осмысляться как мартыриум Христа, образца всех мучеников.

С V в. широко распространяется обычай привозить с собой из паломничеств образки, в частности, образки тех святых, чьи мартыриумы посещали паломники. Это в особенности характерно для культа столпников и прежде всего св. Симеона Столпника, изображения которого распространялись указанным образом еще при его жизни. Подобные изображения рассматривались как чудотворные, как "благословение", которое паломник получал от святого и уносил с собой в качестве святыни; чудотворные силы таких изображений объяснялись прямым физическим контактом между образом и святым или его мощами. Почитание подобных образов стоит в прямой связи с почитанием других предметов, приравненных к мощам, - ткани, одежающей тело святого, свечей и т.д. (см. **мощи**). Этот обычай был одним из основных (хотя и не единственным) источников поклонения иконам, активно утверждающегося в церковной жизни в VI-VII вв. Этот генезис обуславливает и определенную преемственность иконографических мотивов, связывающих иконографию мартыриумов и иконографию икон. Вместе с тем поклонение иконам оказывается в определенной степени взаимодополнительным с почитанием мощей: утверждение иконопочитания в Восточной церкви приводит там к уменьшению значимости мощей (у иконы ищут заступничества, для чудотворных икон строятся храмы и т.д.), тогда как ограниченное распространение иконопочитания в Западной церкви сохраняет всю значимость именно за мощами.

Распространение практики иконопочитания приводит, с одной стороны, к реакции, выразившейся в иконоборческом движении, а с другой - к разработке богословия иконы. Иконоборцы первого периода (VIII в.) противопоставляли вещественные и тварные изображения невещественному и нетварному Божеству, и это связывало иконоборчество с тем направлением византийской мысли, в котором духовное и вещественное противопоставлялись как две взаимонепроницаемые сферы, между которыми не может быть никакой реальной общности. В этом контексте иконопочитание оказывалось поклонением "бесславному и мертвому веществу", внесением материального в чистую духовность Бога. Единственным истинным образом Христа объявлялись Св. Дары, которые по установлению (**Jesei**) являются Телом Христовым, что и обосновывало протест против икон Христа. Протесты против икон святых соединялись с нападками на **почитание святых** (см.) вообще. В иконоборчестве второго периода (IX в.) развивается этическая теория образа, согласно которой образ святого дают его добродетели и рассказ о них, т.е. словесный портрет, не носящий



печати "презренного вещества". Отвергая упрёки иконоборцев, иконопочитатели указывали прежде всего, что поклоняются не самим иконам, но - посредством икон - единому Богу. Обоснованием служили, в частности, известные слова св. Василия Великого о том, что "честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз" (PG, 32, 149С), многократно цитируемые в сочинениях иконопочитателей. Иконопочитатели различали два вида поклонения: служебное, подобающее одному Богу, и неслужебное, воздаваемое святым, иконам и другим священным предметам (см. **почитание святых**). Этим доказывалась допустимость икон. Доказательство их необходимости требовало установления внутренней связи между образом и архетипом. Св. Иоанн Дамаскин видел эту связь в том, что благодатные энергии архетипа наполняют вещественный образ, и отсюда самое вещество образа, становясь обоженным, оказывается орудием спасения. Полемика велась прежде всего вокруг икон Христа, иконы же святых рассматривались как производное от икон Спасителя, поскольку благодатность икон святых образовалась в силу того, что святые были проникнуты теми же Божественными энергиями, которые сообщал Своим иконам Христос.

Разработка богословия иконы сказывается и на самой византийской (а позднее и славянской) иконографии. Святые на иконах предстают не в своем земном служении (как это обычно для западной иконографии), а в своей небесной славе, обоженные и предстоящие Богу в Царстве Небесном. В появляющихся несколько позднее иконах святых с клеймами, изображающими житие святого, клейма служат лишь дополнением к его основному образу, изображающему святого во славе. Вырабатываются определенные типы изображения святых, фиксируемые в так наз. иконописных подлинниках; основное значение при этом имеет не конкретное житие святого, но тот лик (разряд), к которому он принадлежит. В ходе этого же развития в Восточной церкви появляется иконостас как преграда, отделяющая святая святых (алтарь) от остального храма. При этом алтарь по преимуществу соотнесен с Царством Небесным как местом невидимым, неотмирным пространством, а лики иконостаса выступают как "видимые свидетели мира невидимого" (о. П. Флоренский), являющие верующим Славу Небесную.

**Исповедник** (гр. **omologhths**, лат. confessor), древнейший разряд святых, прославляемых Церковью за открытое оглашение своей веры в Христа во время гонений; к числу исповедников причислялись те христиане, которые, претерпев мучения, остались - в отличие от **мучеников** (см.) - в живых. Понимание исповедничества как подвига, вводящего в Царство Небесное и тем самым сообщающего **святость** (см.), основано на словах Христа: "Итак всякого, кто исповедает (**omologhsei**) Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным" ([Мф. 10. 32-33](#)). По представлениям древней церкви подвиг исповедничества отличался от мученичества тем, что не содержал в себе дара мученической кончины, которая понималась как прославление мученика и принятие его в ряды святых Божиих непосредственно во время мучения. Так, галльские исповедники, пострадавшие при Марке Аврелии, отказывались называться мучениками и писали, что "мученики - это те, кто сподобился скончаться в исповедничестве, те, мученичество которых Христос запечатлел смертью, а мы только слабые и смиренные исповедники" (Евсевий. Церк. история, кн. V, гл.2). Св. Киприан Карфагенский говорит, однако, что скончавшиеся исповедники могли почитаться как мученики (Послания, 37, 2).

Исповедничество как особая форма подвига приобретает большое распространение со времен гонений при императоре Декии (см. **мученик**), когда целью преследований становится не умерщвление христиан как преступников, а принуждение их к отречению с помощью пыток и других средств устрашения (тяжелое тюремное заключение, изгнание и т.д.). Более всего (особенно при императоре Галле) преследовались предстоятели церквей, поскольку, по мысли правительства, их отречение или изгнание должно было подорвать силы христианской церкви. Результат, однако, был во многих случаях обратным: церковная община спланивалась вокруг своего епископа и, следуя его примеру, с твердостью исповедовала свою веру. Отсюда появлялись случаи массового исповедничества. Как писал Тертуллиан, исповедничество начинается с гонений, а гонения приводят к исповедничеству.

С IV в. употребление термина "исповедник" расширяется, он начинает прилагаться к подвижникам, которые святостью и совершенством своей жизни засвидетельствовали свою веру (отдельные случаи такого употребления известны и ранее, например, у св. Киприана Карфагенского). В

частности, Иероним говорит о почитании св. Антония и св. Илария, указывая, что они не были мучениками. На Западе такого почитания удостоился св. Мартин Турский (316/335-397). В дальнейшем наименование исповедника усваивалось ряду святых, переживших гонения за веру при императорах-арианах, иконоборцах и т.д. В Древней Руси были особо известны и почитались Василий Исповедник (ум. 750), Максим Исповедник (ок. 580-662), Павел Исповедник (ум. 350). К русским святым наименование исповедника не прилагалось.

**Канонизация** (гр. *anakerusis*, лат. *canonizatio*, от гр. *kanwn* в значении "список, каталог"), причтение усопшего подвижника к лику святых. В качестве определенной процедуры канонизация святых оформилась в относительно позднее время и при этом не во всех церковных традициях. В древней церкви канонизации как таковой не было. Церковная община или отдельное лицо обыкновенно получали благословение епископа на сохранение мощей святого и на ежегодное празднование его памяти. С развитием почитания святых подобное признание выражалось во внесении имени святого в диптихи и мартирологи; собирание актов мучеников, столь важное для жизни церкви в IV-VI вв., видимо, не было непосредственно связано с вопросом о признании или непризнании их святости. В принципе, для верующих первых веков христианства и раннего средневековья святость была очевидностью, "сияющий белизной сонм избранных" (Григорий Турский) был явлен церкви как данность: проблема доказательства святости, чрезвычайно значимая для христианского сознания в новое время, для раннего периода была неактуальна. Правда, африканская церковь устанавливает в IV в. различие между признанными и не признанными святыми (*inter vindicatos et non vindicatos*), однако речь шла не столько о признании святости, сколько об установлении православия усопшего подвижника - это было существенно в силу того, что свои мученики были и у еретиков, и нужно было отличать подвижников, скончавшихся в православии, от тех, кто принял мученическую кончину, не отказавшись от ереси.

Когда почитание святых делалось общецерковным, установление общецерковного празднования могло, видимо, быть результатом соборного решения (особенно в спорных случаях) или постановления главы церкви (патриарха). Данные о такого рода решениях для раннего времени у нас отсутствуют. Первое известное нам патриаршее постановление с провозглашением подвижника святым относится ко времени константинопольского патриарха Фотия (ок. 810 - ок. 895). Известен также указ императора Льва Мудрого (886-911), повелевавший, чтобы во всей греческой церкви совершались празднования в честь ряда наиболее почитаемых святителей (этот указ, однако, отнюдь не вводил почитание, а лишь регулировал уже сложившуюся традицию). В принципе же, причисление к лику святых местночтимых совершается в греческой церкви правящим архиереем и ни в каком утверждении не нуждается; высшие иерархические инстанции действуют лишь при преобразовании местного почитания в общецерковное. Отсутствует и какой-либо особый чин причтения к лику святых. Причтение отмечается торжественной службой в честь нового святого и внесением его имени в святцы для ежегодного совершения его памяти.

Иным образом обстоит дело в Западной церкви. Первоначально и здесь право "помещения св. мощей в алтарь для почитания" принадлежит епископату, хотя почитание отдельных подвижников продолжает развиваться стихийно вне жесткого контроля церковной власти; Карл Великий находит нужным постановить в своих капитуляриях, чтобы чествованию святого предшествовало его признание хотя бы местным архиереем. Первым известным формальным актом установления почитания является канонизация св. Ульриха Аугсбургского в 993 г. Около 1170 г. папа Александр III постановляет, что никто не может почитаться святым без решения Римской церкви, т.е. без санкции папы. Это постановление включается в декреты папы Григория IX и становится частью западного канонического права. Со временем канонизация превращается в строго регламентированную процедуру. Не ранее чем через 50 лет после кончины подвижника по заявлению местного клира и епископа конгрегация обрядов (*congregatio ritus*) проводит тоекратное исследование о жизни усопшего и совершенных им (при жизни или после смерти) чудесах, после чего конгрегация голосует и в случае положительного исхода голосования объявляет усопшего блаженным (*beatus*); данная процедура именуется беатификацией. После этой процедуры допускается местное почитание; если после этого совершаются новые чудеса, ставится вопрос о канонизации (для общецерковного почитания). Решение об этом оглашается самим папой по специальному чину с формулой "постановляем и определяем, что блаженный N является святым"

(decernimus et definimus beatum N sanctum esse).

В римском каноническом праве с наибольшей формальной четкостью сформулированы и условия канонизации. К ним относятся: а) установившаяся церковная традиция почитания канонизируемого, б) проявление чудотворения на могиле канонизируемого, в) прошение о канонизации, г) наличие жития. В Восточной церкви формальные процедуры этого рода не разработаны, хотя в главных чертах канонизация основывается на тех же принципах. Наиболее существенным моментом остается чудотворение как наиболее ясное указание на святость почившего, на действие в нем и через него Божественной благодати. В русской церкви большое (хотя и не решающее) значение придается также нетленности мощей.

В истории русской церкви выделяется пять периодов канонизации святых. Первый период охватывает время от крещения Руси до соборов 1547 и 1549 гг.; второй период составляют два вышеупомянутых собора при митрополите Макарии; третий период простирается от этих соборов до учреждения синода (в 1721 г.); четвертый период совпадает со временем синодального правления (1721-1917); наконец, пятый период начинается с восстановления патриаршества и продолжается по настоящий день. В первый период причтение к лику святых совершается прежде всего епархиальными архиереями, в ряде случаев почитание приобретает общерусский характер, всего за этот период канонизировано более 60 святых, среди которых страстотерпцы Борис и Глеб, равноапостольные Ольга и Владимир, святители (например, Леонтий Ростовский, а затем московские святители Петр, Алексий и Иона), преподобные (начиная с Антония и Феодосия Печерских), благоверные князья (например, Александр Невский), мученики (например, князь Михаил Черниговский и боярин его Феодор), блаженные (т.е. юродивые, например Никола Качанов или Максим, юродивый московский).

39 святых было единовременно канонизировано на Соборах 1547 и 1549 гг. Канонизация целого сонма русских святых на этих соборах была связана с церковно-государственными реформами митрополита Макария и Ивана Грозного, с устройением Московского царства как христианской империи, наследующей место Византии в церковном и государственном отношении. Одним из аспектов этого устройства было собирание святых земли русской, ранее местночтимых, составление их житий и служб в их честь. Среди канонизированных на этих соборах святых были святитель Стефан Пермский, мученики Антоний, Иоанн и Евстафий Литовские, преподобные Зосима и Савватий Соловецкие.

От времени макарьевских соборов до учреждения синода было канонизировано более 130 святых, для ряда из них обстоятельства их канонизации остаются неизвестными, и можно полагать, что их канонизация осуществлялась прежним порядком, т.е. решением правящего архиерея. К числу святых, канонизированных в этот период, принадлежат преподобный Иосиф Волоцкий, святители Гурий и Герман Казанские, Василий Блаженный, юродивый Московский и др.

Рационалистические идеи, лежавшие в основе церковной политики Петра I, и стремление этого царя, равно как и многих последующих монархов поставить церковную жизнь под государственный контроль приводят к существенным изменениям в практике канонизации. Народное почитание неканонизированных подвижников, поклонение их мощам и т.п. начинает рассматриваться государственной властью как суеверие (это отразилось в "Духовном Регламенте"), и все народное благочестие в целом воспринимается как идущее вразрез с государственными интересами.

Государственное давление в значительной степени определяет и проводившуюся синодом политику. Канонизации в течение синодального периода немногочисленны (менее десяти), причем процедура канонизации усложняется и формализуется (положение отчасти меняется лишь в царствование Николая II). В этот период канонизированы святители Димитрий Ростовский, Митрофан Воронежский, Иннокентий Иркутский, Тихон Задонский, Ермоген, патриарх Московский, Иоасаф Белгородский, преподобные Феодосий Тотемский и Серафим Саровский.

При советской власти церковь долгое время не имела возможности утверждать почитание новых святых. Канонизация новых святых возобновляется лишь в последние десятилетия. Среди канонизированных в это время преподобный Герман Аляскинский, святитель Иннокентий Московский, равноапостольный Николай Японский, патриарх Тихон, Иоанн Кронштадтский и др.

**Мартиролог** (лат. martyrologium, от гр. **martus** "мученик" и **logos** "слово"), списки мучеников, упорядоченных по дням их кончины (их памяти, так наз. dies natalis) с указанием места их

почитания и во многих случаях посвященных им церквей. Такие списки определяли церковный годовой круг (неподвижный) и были основой для составления менологиев (**месяцесловов**, см.). Составление мартирологов обозначает определенный этап в образовании общецерковного почитания святых, когда почитание ряда мучеников распространялось за пределы отдельных епархий. Древнейшим мартирологом является "Положение мучеников" (*Depositio martyrum*) в римском хронографе 354 г. Сохранился также сирийский список мучеников 411 г. из Эдессы, его греческий оригинал должен быть отнесен к IV в. Известен также мартиролог, приписываемый бл. Иерониму, однако не принадлежащий ему и относящийся, видимо, к более поздней эпохе. В дальнейшем мартирологи вошли в состав месяцесловов, в которых наряду с мучениками отмечаются памяти других святых.

**Менологий** (гр. **mhnologion**, в греческой церкви книга, содержащая жития святых, упорядоченные по месяцам (по дням церковного года), и предназначенная для домашнего и монастырского чтения; в принципе, соответствует русским четким минеям (см. **минья**). В своем начале менологий восходит к собраниям **актов мучеников** (см.), которые затем расширились житиями других святых. Собрания такого рода были широко распространены в Византии. В X-XI вв. возникает существенно новая редакция менология, созданная Симеоном Метафрастом: тексты житий были переработаны в соответствии с риторическими правилами, чтения на Господские и Богородичные праздники превращены в панегирики. Эта редакция была основным источником для последующей литературы менологиев и четких миней в восточной церкви.

**Месяцеслов**, указатель памятей святых по дням года с отсылками к определенным евангельским или апостольским чтениям, прилагаемый к Евангелию или Апостолу, предназначенным для богослужебного употребления. В качестве отдельной книги месяцеслов может состоять из кратких житий, расположенных в порядке годового круга, совпадая в этом случае с **синаксарем** (см.). Месяцесловы могут также содержать тропари и кондаки святым.

**Минья** (гр. **mhnaiion**, от **mhn** "месяц"), богослужебная книга православной церкви, содержащая службы годового круга; полная минья состоит обычно из двенадцати книг по месяцам, откуда и само название книги; книги могут быть сгруппированы по четвертям или половинам года. Тексты в минеях располагаются согласно богослужениям дневного круга - вечерни, утрени и т.д. В минеях содержатся стихиры, каноны, седальны, кондаки и икосы Господским и Богородичным праздникам и отдельным святым по дням года.

Кроме месячных миней, дающих богослужебный материал в наибольшей полноте, были распространены также минеи праздничные, содержащие службы лишь важнейшим праздникам и святым (они могут именоваться также тrefологиями или анфилогиями). Помимо службы двенадцатых праздников, праздничная минья включает службы Собору Архангела Михаила (8 ноября), Трем святителям (30 января), Рождеству Иоанна Предтечи (24 июня), Апостолам Петру и Павлу (29 июня) и др.

Особым типом богослужебной книги является минья общая. Само название этой книги минеей условно и отражает лишь использование этой книги для богослужения годового круга, поскольку службы расположены здесь не по дням месяца, а по разрядам святых или праздников.

Богослужебные тексты имеют здесь обобщенный характер и носят соответствующее обобщенное наименование типа "службы праздникам господским", "служба праздникам богородичным", "службы апостолу", "службы апостолам многим", "служба преподобному", "служба мученику" и т.д.

В греческом богослужебном употреблении месячные минеи утвердились, видимо, в XI в. и, как показывают рукописи, по своему составу и содержанию не отличались существенно от менологиев. Печатные издания греческих миней, начиная с первых венецианских изданий XVI в., включали в себе, кроме канонов, стихир и т.д., также краткие жития, заимствованные из синаксаря, чтения и богослужебные указания (типикон).

Наряду с богослужебными минеями, существуют минеи-четьи, содержащие не богослужебные тексты, а тексты для чтения, также расположенные по месяцам и дням года и предназначавшиеся преимущественно для внебогослужебного употребления. Четьи-миней содержат огромный

агиографический и церковно-учительный материал, охватывающий значительную часть круга чтения Древней Руси. Начало формирования четых миней на Руси относится еще к домонгольскому времени, первые четьи-миней содержат по преимуществу переводной материал, хотя, видимо, возможно было и включение русских сочинений (в Успенском сборнике, рукописи XII в., которая может рассматриваться как четья миней на май месяц, помещается Сказание о Борисе и Глебе и Житие Феодосия Печерского). Определенная переработка четых миней была осуществлена в конце XV в. (этот этап пока что недостаточно изучен). В середине XVI в. появляются Великие Миней Четьи митрополита Макария, своего рода свод всей литературы Древней Руси, в котором автор "собрал все книги руския земли". Здесь даются не только жития и сказания о святых, расположенные по дням года, но и "поучения или слова", чтение которых приурочено к памяти того или иного святого; эти дополнительные части могут включать целые собрания святоотеческих сочинений, например, на день памяти св. Дионисия Ареопагита (3 октября) приводится весь корпус ареопагитических писаний в переводе сербского инокса Исаии. В XVII в. четьи-миней составлялись Германом Тулуповым (в 1627-1632 гг.) и священником Иоанном Милютиным (в 1646-1654 гг.). В конце XVII в. составление четых миней предпринимает св. Димитрий Ростовский. Его четьи-миней издавались четвертями с 1689 по 1705 г. Они включали только жития святых и были составлены на основе Великий Четий Миней митрополита Макария, Acta Sanctorum, издававшихся болландистами, и ряда других источников. Все четьи-миней XVIII-XIX вв. представляют собой дополненные тем или иным материалом четьи-миней св. Димитрия. Книга много раз переиздавалась и перерабатывалась, пользуясь громадной популярностью среди православного населения России.

**Мощи** (гр. *leiqana*, лат. *reliquiae*), останки святых, почитаемые церковью как исполненная благодати и обладающая даром чудотворения святыня. Начало почитания мощей относится к древнейшему периоду христианства и вырастает, видимо, из заботы о телах мучеников. Уже в таком древнейшем памятнике, как "Мученичество Поликарпа (Смирнского)" (ум. ок. 155 г.), говорится о том, что кости мученика, оставшиеся после его сожжения, представляют "сокровище драгоценнее дорогих камней и чище золота"; община хотела обладать ими, чтобы "быть общниками святой его плоти" (**koinwnhsai tw agiw autou sarkiw**). Для следующего (III) столетия свидетельства о почитании останков мучеников находим у Киприана Карфагенского и у Дионисия Александрийского. Сохранение мощей мученика воспринималось как его продолжающееся присутствие в церковной общине, как манифестация победы над смертью, совершенной Христом, подавшим святому благодать спасения, и повторенной в мученическом подвиге. Это восприятие обуславливало празднование памяти мученика, совершения агапы (трапезы любви) и Евхаристии над его могилой. Сохранение и почитание мощей было также тесно связано с утверждением веры в воскресение во плоти; нападки на это учение со стороны гностиков, видимо, даже служили дополнительным стимулом почитания мощей. Об интенсивности почитания мощей в древнейший период свидетельствуют действия гонителей христиан, старавшихся уничтожить тела мучеников, дабы не допустить их почитания. В "Мученичестве Поликарпа" говорится о том, что иудеи подучили "доложить проконсулу, чтобы он не отдавал (христианам) тела, чтобы они не начали поклоняться ему, оставив Распятого". В рассказе Евсевия (Церк. ист., VIII, 6) о гонениях в Никомидии сообщается, что преследователи решили останки святых "вырыть и бросить в море, чтобы кто-либо не стал поклоняться им и не причислил их к богам". Очевидно, что язычники борются с почитанием мощей как уже известной им практикой - понимая ее, естественно, в привычных им терминах языческой религии.

Почитание мощей приобретает сложившиеся формы после окончания гонений. Отдельные формы почитания мощей могут вызывать в конце III - начале IV в. возражения со стороны части духовенства. Например, Афанасий в своем житии св. Антония с неодобрением упоминает утвердившийся в Египте обычай не погребать усопших святых, а держать их тела в домах для поклонения. Особой резкостью отличались нападки на почитание мощей, высказанные аквитанским священником Вигилянцем в начале V в.; Вигилянций рассматривает почитание мощей как уступку языческим нравам. Вызывал возражения и обычай погребать близких рядом с могилами мучеников - исходившая от них благодать распространялась, по тогдашним представлениям, и на рядом погребенного и способствовала его спасению. Подобные возражения указывали на необходимость

упорядочения почитания мощей и на его богословское осмысление (см. прежде всего трактат Св. Иеронима против Вигилияncia, написанный около 406 г.). Упорядочение почитания предполагало положение мощей в специальных зданиях (мартириях), построенных в память святого, совершение ежегодной памяти со служением Евхаристии в день смерти святого (*dies natalis*), положение мощей (их частиц) в особые ларцы, которые верующие носили с собой (отсюда возникают реликварии, в частности, реликварии в форме саркофага, которые могут поставляться в церкви).

Особо важным для почитания мощей было развитие обычая перенесения мощей. Первые известные нам случаи перенесения мощей относятся к середине IV в. В 356-357 гг. император Констанций, сын Константина Великого, переносит в храм двенадцати апостолов (служивший усыпальницей императоров) мощи апостолов Андрея, Луки и Тимофея. Св. Василий Великий (ум. 379 г.) в беседе на память мученицы Иулитты говорит о неповрежденности тела мученицы - явное указание на то, что тело было изнесено из земли. Имеются также свидетельства Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Распространение этого обычая было весьма постепенным; судя по словам Иоанна Златоуста (ум. 407 г.), в его время большинство тел мучеников находилось в местах их погребения (т.е. на расположенных вне городов кладбищах). Выкапывание и перенесение мощей могло восприниматься неоднозначно, в указе императора Феодосия Великого 386 г. на эти действия налагается запрет. В этом запрете косвенно отражается, видимо, ментальность позднеантичного языческого общества, для которого соприкосновение с телами мертвых исполнено нечистоты и дурных предзнаменований, ср. осуждение почитания мощей в сочинениях Юлиана Отступника (332-363) ("шествие с телами мертвых через бесчисленное собрание народа, посреди стесненных толп, оскверняющее глаза людей не сулящим ничего доброго зрелищем мертвеца"). Тем не менее перенесение мощей утверждается как общепринятая практика, и в указе императора Льва Великого, правившего с 457 по 474 гг., перенесение мощей в священные здания или храмы допускается при условии согласия епископа. В Западной церкви происходят в целом те же процессы, что и в Восточной. Первым перенесением мощей было здесь извлечение из могил и положение в новой церкви останков мучеников Гервасия и Протасия, совершенное в 386 г. Св. Амвросием Медиоланским. И здесь вместе с тем эта практика первоначально наталкивается на возражение, ср. послание папы Григория Великого (ок. 540-604) к императрице Констанции с отказом в просьбе прислать главу или другую часть мощей апостола Павла: здесь говорится, что нарушение покоя тел святых рассматривается на Западе как недопустимое и святотатственное ("*intolerabile atque sacrilegum*" - PL, 77, 702B).

Несмотря на противодействие этого рода, перенесение мощей прочно утверждается в жизни церкви. Стимулом для этого является живое ощущение присутствия святого в церковной общине, обладающей его мощами. Григорий Нисский пишет, что те, кто держит мощи, заключают в объятия живое тело святого, исполненное силы; они ощущают его присутствие всеми чувствами и, проливая слезы почитания и любви, обращают к нему молитвы о заступничестве так, словно он был перед ними (PG, 46, 740B). Поэтому обретение мощей святого воспринимается как обретение заступника, посланного Богом данной общине. Бл. Августин говорит об обретении мощей первомученика Стефана: "Столь долго его тело лежало сокрытым. Оно явилось, когда Бог пожелал этого. Оно принесло свет всем странам, им были совершены такие чудеса". Св. Амвросий Медиоланский рассматривает обретение мощей мучеников Гервасия и Протасия как дар Божий и благодать, посланные его пастве во время его служения, и добавляет: "Хотя я не удостоился стать мучеником, я по крайней мере этих мучеников улучил для вас". Переноса мощи святого в свой храм (или город), община обретает патрона и покровителя. Показательно, что церемония перенесения мощей была построена по образцу церемониала вступления в город (*adventus*) императора (т.е. в позднеантичном понимании верховного покровителя гражданской общины). Именно таким восприятием объясняются распространенные споры о том, какому городу или какому храму должны принадлежать мощи того или другого святого, равно как и нередкие случаи похищения мощей. Первым перенесением мощей в истории русской церкви было открытие мощей вел. кн. Ольги, которые были перенесены в Десятинную церковь Св. Владимиром. Вслед за этим при Ярославе в 1026 г. были извлечены из могил и положены в церкви тела свв. Бориса и Глеба, в 1072 г. они были торжественно перенесены в новую церковь; еще одно торжественное перенесение было совершено в 1115 г.

Перенесение мощей приобретает особую значимость в связи с тем, что в церкви утверждается

обычай строить храмы на мощах святых. При этом мощи обычно полагались под алтарем (иногда также с одной из сторон алтаря или у входа в храм). Это установление восходит, видимо, к обыкновению возводить храмы над могилами мучеников, сложившемуся еще во времена гонений. Правило, согласно которому ни одна церковь не должна была строиться не на мощах святых, которые должны были полагаться под алтарем, было принято Пятым карфагенским собором (правило 10). В VI-VIII вв., однако, еще случались отдельные отступления от этого правила. Строить церкви без полагания мощей было воспрещено VII Вселенским собором. Здесь указывалось, чтобы в тех храмах, которые были освящены без мощей, было совершено положение мощей; если же какой-либо епископ освятил бы без мощей новый храм, то он должен был быть отлучен "как преступивший церковные предания" (правило 7) (одной из причин принятия это правила было непочитание мощей частью иконоборцев, против которых и был направлен VII Вселенский собор). Мощи помещались также в алтаре переносных церквей. В силу данного развития в церковной практике утвердилось правило не совершать Евхаристию не на мощах святых. Поэтому, в частности, в практике русской церкви мощи непременно зашиваются в антиминс (льняной или шелковый плат с изображением положения Христа во гроб, который кладется на Престол и на котором совершается освящение Св. Даров) и священник может служить литургию без Престола (только на антиминсе); в греческой церкви мощи в антиминс не зашиваются, поскольку не допускается служение литургии не на настоящем Престоле с положенными в нем мощами. В любом случае мощи рассматриваются как необходимое условие совершения литургии.

Почитание мощей связано с присущим им даром чудотворения, т.е. считается, что благодатные дары, данные святому, сохраняются в его мощах. К этим дарам относится прежде всего сила исцелять различные болезни и изгонять бесов. Мощами, по словам Иоанна Дамаскина, "бесы изгоняются, недуги исцеляются, немощные врачуются, слепые презирают, прокаженные очищаются, искушения и скорби исчезают" (Точное изложение, кн. IV, гл.15). В силу этого храмы и монастыри, в которых содержатся мощи особо почитаемых святых, становятся местом паломничества (в России к таким центрам относится прежде всего Киево-Печерский монастырь), вокруг них могут образоваться особые общины исцеленных и переживших изгнание бесов. Доступ к мощам мог быть как постоянным, так и временным. В греческой церкви мощи обычно хранились в алтаре и предлагались для поклонения народу лишь в день памяти святого и в храмовые праздники. Антоний Новгородец в своей "Книге Паломник" (хождение в Константинополь около 1200 г.) рассказывает, что там "есть монастырь святого пророка Илии и в нем церковь, и в ней мощей святых множество, и на праздник по всей церкви поставляют столы и на них возлагают мощи святых". Мощи могли носить в крестных ходах и возлагать на больных. Многие "мощи святых источали миро, о чем специально говорит Иоанн Дамаскин в "Точном изложении веры". Мощи святых могут представлять собой как целые тела, так и одни лишь части или частицы тел. Обыкновение расчленять мощи святых на части, которые помещались затем в разных храмах, сложилось достаточно рано и получило особое распространение в греческой церкви. Феодорит Киррский (ок. 393 - ок. 466) пишет о святых: "Мужественные души Победоносцев витают на небе, что же касается до тел, то не скрывает один гроб тело каждого, но города и селения, разделив их (тела) между собой, называют их спасителями и врачами душевными и телесными и чтут их как защитников и хранителей" (PG, 82, 1449). Это может приводить к расхищению останков святых. Так, тело константинопольского патриарха Евтихия (ум. 582 г.) едва не было расхищено еще в то время, когда его несли в храм для погребения. Отдельные протесты против подобных действий (например, уже упоминавшийся указ Феодосия Великого 386 г., запрещавший расхищение мощей и торговлю ими, или послание папы Григория Великого к императрице Констанции с отказом прислать главу апостола Павла) не имеют длительного влияния.

Мощи могут быть как нетленными, так и тленными. Нетление мощей как свидетельство святости не является обязательным признаком (см. **канонизация**) и получает значимость лишь в относительно позднюю эпоху. Многие сохранившиеся до наших дней мощи, равно как и многочисленные древние свидетельства показывают мощи как кости святых. В повести об обретении мощей первомученика Стефана рассказывается, что его тело обратилось в прах. Говоря о мощах апостолов Петра и Павла, Бл. Иероним называет их *ossa veneranda*, т.е. почитаемые кости. Мощи апостолов Андрея, Луки и Тимофея, перенесенные в Константинополь императором

Констанцием, помещались в небольших ковчежцах, т.е. представляли собой кости. И в позднейшее время афонские монахи могли специально подчеркивать, что мощи афонских святых представляют исключительно кости, поскольку, согласно их объяснению, они для поддержания веры не нуждаются в сверхестественных знаках.

С древнейших времен появлялись, однако, и мощи в виде нетленных тел. Так, Василий Великий говорит о неповрежденном теле мученицы Иулитты. В позднейшее время, однако, нетленность мощей часто рассматривается как свидетельство святости, т.е. как действие благодати, пронизывающей тело святого, как сверхестественное состояние, соответствующее присущему мощам дару чудотворения. Так, в похвале патриарху Арсению (ум. 1273 г), противнику латинофильской политики Палеологов, написанной в конце XIV в., говорится о его неповрежденном тлении теле, приносящем исцеление; нетленные мощи патриарха противопоставляются "раздутому" и безобразному трупу его гонителя Михаила VIII Палеолога; нетленные мощи патриарха рассматриваются как свидетельство его святости, а разлагающееся тело императора - как результат отлучения, которому Арсений поверг Михаила VIII. Нетление мощей как признак святости приобретает особую значимость в русской церкви. Представление о нетлении как свидетельстве святости вступало в сложное и противоречивое взаимодействие с народным представлением о нетлении как результате несправедливой смерти, существовавшем и у греков, и у восточных славян (умершие под клятвой, заложные покойники). В поздних греческих сочинениях может подчеркиваться отличие мощей, сохранившихся в виде целых тел, от неразрушенных тел пребывающих под клятвой покойников: первые благообразны, благовонны и засохлы, вторые - безобразны, зловонны и раздуты как барабаны (ср. упомянутое выше описание тела Михаила VIII). И в данном случае представления о святости в христианском понимании и о ее признаках могли выступать как радикальный отказ от традиционных воззрений.

Наряду с мощами в узком смысле слова, аналогичное почитание может распространяться и на ряд других предметов, находившихся в физическом контакте с телом святого, прежде всего ту ткань, в которую одеваются мощи (так наз. брандеум), воск от свечей, стоявших на могиле святого и т.д. Богословское осмысление почитания мощей основывается на понимании творения как благого деяния Божия, в котором изначально содержится благая воля Творца, замысел Божий о спасении мира и его преображении в грядущем Царствии Небесном. Мощи святых представляют собой частицы этого преображенного вещества, исполненного Божественной благодатью, Царствие Небесное зримо присутствует в них уже в нынешнем веке. Св. Амвросий Медиоланский в слове о свв. Назарии и Кельсии называет мощи "семенами вечности". Соответственно, почитание мощей понимается как почитание тех, кто в своем духовном подвиге осуществил замысел Творца о мире. Бл. Иероним в послании к Рипарию о Вигилиянии пишет: "Не почитаем, не поклоняемся, не служим твари более Творца, почитаем мощи мучеников, чтобы поклоняться Тому, за Кого они пострадали". Это суждение Бл. Иеронима о мощах полностью соответствует известному тезису св. Василия Великого о почитании икон ("честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз" - PG, 32, 149С). Особенно четко вопрос о почитании мощей был разработан св. Иоанном Дамаскиным. Поскольку ряд иконоборцев наряду с поклонением иконам отрицал и поклонение мощам святых, Дамаскин в своих Словах в защиту святых икон говорит и о мощах. Он пишет, что "святые и при жизни исполнены были Св. Духа, когда же скончались, благодать Св. Духа присутствует и с душами, и с телами их в гробницах, и с фигурами, и со святыми иконами их, - не по существу, но по благодати и действию (энергии)" (ou kat ousian, alla cariti kai energeia - PG, 94, 1249CD). Поклонение мощам, так же как поклонение иконам, выражает признание значимости вещества в домостроительстве спасения (в преображении мира). Дамаскин, указав на Боговоплощение как исходный момент этого домостроительства, продолжает: "Не поклоняюсь веществу, но поклоняюсь Творцу вещества, сделавшемуся веществом ради меня, соблаговолившему поселиться в веществе и через посредство вещества совершившему мое спасение... Почитаю же и благоговею и перед остальным веществом, при посредстве которого совершилось мое спасение, как перед исполненными божественными силами (энергиями) и благодатью" (PG, 94, 1245AB). Таким образом, мощи суть явление обоженной твари, через которую совершается спасение человечества, преображение вещества мира в обоженное вещество грядущего Царствия.

**Мученик** (гр. *martus*, лат. *martyr*), древнейший разряд святых, прославляемых Церковью за



мученическую смерть, принятую ими за веру. Основным значением гр. *martus* является свидетель, и в этом значении это слово может относиться к апостолам как свидетелям жизни и воскресения Христа, получившим благодатный дар исповедовать Божество Христа, явление Бога Слова во плоти и наступление нового царства, в котором человек усыновляется Богу (ср. [Деян. 2. 32](#)). Явившись апостолам после воскресения, Христос говорит: "Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый, и будете Мне свидетелями (*martures*) в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли" ([Деян. 1. 8](#)). С распространением гонений на христиан этот дар свидетельства приписывается по преимуществу мученикам, которые своей добровольной смертью за веру засвидетельствовали силу данной им благодати, превратившей страдания в радость; тем самым они свидетельствуют о победе Христа над смертью и о своем усыновлении Христу, т.е. о реальности Царствия Небесного, достигнутого ими в мученичестве. В этом смысле "мученичество есть продолжение апостольского служения в мире" (В.В.Болотов). Вместе с тем мученичество - это следование путем Христовым, повторение страстей и искупительной жертвы Христа. Христос выступает как первообраз мученичества, свидетельства собственной кровью. Отвечая Пилату, Он говорит: "Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать (*marturhsw*) об истине" (Ин. 18. 37). Отсюда и наименование Христа свидетелем (мучеником) в Апокалипсисе: "...от Иисуса Христа, Который есть свидетель (*martus*) верный, первенец из мертвых и владыка царей земных" ([Ап. 1. 5](#); ср. [Ап. 3. 14](#)).

Два этих аспекта мученичества в полной мере проявляются уже в подвиге первого христианского мученика, первомученика Стефана. Стефан, предстоя осудившему его синедриону (верховному судилищу иудеев), "возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога" ([Деян. 7. 55-56](#)); он таким образом свидетельствует о Царствии Небесном, открывшемся для него во время и в результате мученичества. Само же мученичество напоминает страсти Христовы. Когда Стефана побивали камнями, он "воскликнул громким голосом: Господи! не вмени им греха сего. И, сказав сие, почил" ([Деян. 7. 60](#)). Слова прощения реализуют тот образец, который дал Христос при распятии, сказав: "Отче! прости им, ибо не знают, что делают" ([Лк. 23. 34](#)). Таким образом, в своем мученичестве Стефан следует путем Христа.

В ранний период именно мученичество более всего способствует распространению Церкви, и в этом плане оно также выступает как продолжение апостольского служения. Первое распространение Церкви соотнесено с мученичеством св. Стефана ([Деян. 8. 4 и далее](#)), этим мученичеством было подготовлено и обращение апостола Павла ([Деян. 22. 20](#)). Одиннадцать из двенадцати апостолов (кроме апостола Иоанна Богослова) закончили жизнь мученическим подвигом. И в дальнейшем вплоть до Миланского эдикта 313 г. мученичество как сильнейшее свидетельство веры было одной из основ распространения христианства. По словам Тертуллиана, кровь христиан была тем семенем, из которого произрастала вера.

Итак, первые мученики появляются еще в апостольский период. Их мученичество было результатом преследований со стороны иудеев, смотревших на христиан как на опасную секту и обвинявших их в богохульстве. В Новом Завете содержится несколько свидетельств о мучениках, пострадавших от этих гонений. Кроме уже упоминавшегося мученичества св. Стефана, здесь говорится, например, об Антипе, "верном свидетеле (*martus*)" Божиим, умерщвленном в Пергаме ([Ап. 2. 13](#)). Римские власти в этот начальный период христиан не преследуют, не отличая их от иудеев (иудаизм же был в Риме дозволенной - *licita* - религией). Так, иудеи в нескольких случаях пытались предать ап. Павла на суд римским властям, однако эти власти отказывались осуждать апостола, поскольку рассматривали выдвигаемые против него обвинения как религиозные споры внутри иудаизма, в которые они не желали вмешиваться ([Деян. 18. 12-17](#); [Деян. 23. 26-29](#); [Деян. 26. 30-31](#)).

Гонения на христиан со стороны римских властей начинаются со времени императора Нерона (54-68). Они распадаются на три основных периода. К первому периоду относятся гонения при Нероне в 64 г. и гонения при Домициане (81-96). В этот период римская власть еще не рассматривает христианство как особую враждебную ей религию. При Нероне христиан преследуют, возложив на них вину за римский пожар; при Домициане они подвергаются гонениям как иудеи, не декларирующие своего иудейства и отказывающиеся платить "иудейский налог".

Распространение христианства в разных слоях римского общества (далеко за пределы иудейской

общины) заставляет римские власти осознать, что они имеют дело с особой религией, причем религией враждебной как римскому государственному строю, так и традиционным культурным ценностям римского общества. С этого времени начинается преследование христиан как религиозной общины. Точная хронология здесь отсутствует. Важнейшим документом для этого периода гонений является письмо Плиния Младшего императору Траяну (около 112 г.). Плиний спрашивает у Траяна, какой юридической процедуры он должен придерживаться в преследовании христиан. Он задает этот вопрос, поскольку "никогда не присутствовал на следствиях о христианах". Из этих слов можно заключить, что преследование христиан как религиозной общины к этому времени уже имело место. Траян в своем ответе говорит о правомерности преследования христиан, причем о правомерности преследования "за самое имя" (*nomen ipsum*), т.е. за одну принадлежность к христианской общине (поскольку по римским законам христиане в силу своих убеждений совершали два преступления - святотатство, выразившееся в отказе от принесения жертвы богам и клятвы их именем, и оскорбление величества). Траян, однако, указывает, что нет необходимости "выискивать" христиан, они подвергаются суду и казни лишь в том случае, когда кто-то выдвигает против них обвинение. Траян также пишет, что "тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, т.е. помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением". На этих принципах - с теми или иными отклонениями - и основывались гонения на христиан во второй период. На этот период приходится мученичество таких почитаемых христианских святых, как св. Поликарп Смирнский (ум. ок. 155 г.) и св. Иустин Философ. Для понимания почитания святых в древней Церкви особо следует подчеркнуть принцип добровольности мучений.

Третий период начинается с правления императора Декия (249-251) и продолжается вплоть до Миланского эдикта 313 г. В изданном Декием эдикте изменяется юридическая формула преследования христиан. Преследование христиан вменялось в обязанность правительственным чиновникам, т.е. становилось не результатом инициативы частного обвинителя, а частью государственной деятельности. Целью гонений была, однако, не столько казнь христиан, сколько принуждение их к отречению. Для этого применялись изощренные пытки, однако выдержавшие их не всегда подвергались казни. Поэтому гонения данного периода наряду с мучениками дают множество **исповедников** (*см.*). Преследованию подвергались прежде всего предстоятели церквей. Гонения отнюдь не были постоянными, и перемежались периодами почти полной терпимости (эдикт императора Галлиена, 260-268, предоставлявший предстоятелям церквей свободно заниматься религиозной деятельностью). Наиболее жестокие гонения приходятся на конец царствования Диоклетиана (284-305) и последующие годы. В 303-304 гг. издается ряд эдиктов, лишаящих христиан всяких гражданских прав, предписывающих заключать в тюрьму всех представителей клира и требовать от них отказа от христианства (принесения жертв); последний эдикт 304 г. предписывал всех вообще христиан повсеместно принуждать к принесению жертв, добиваясь этого любыми пытками. Мученичество в эти годы было массовым, хотя в разных провинциях преследования производились с разной интенсивностью (наиболее жестокими они были на востоке империи). Гонения прекращаются после издания в 311 г. эдикта, в котором христианство признается дозволенной религией (хотя явным образом и не снимаются ограничения с христианского прозелитизма), и в полной мере после Миланского эдикта 313 г., провозгласившего полную веротерпимость.

История христианского мученичества, естественно, этим не заканчивается. Мученичества, в том числе и массовые, имели место и позднее, при императорах-арианах, в Персидской империи, в различных странах, где христианство сталкивалось с язычеством, в ходе борьбы ислама с христианством и т.д. Однако именно история мученичества в древнейший период имеет определяющее значение для богословского осмысления мученического подвига, для установления почитания мучеников (и вообще почитания святых) и выработки его форм, что и делает необходимым особое внимание к этому периоду.

Почитание мучеников развивается в древнейшие времена, видимо, одновременно с самим распространением мученичества. Достаточно рано оно облекается в определенные институализованные формы; хотя с течением времени эти формы и эволюционируют, ряд основополагающих элементов преемственно сохраняется при всех изменениях. Эти элементы являются центральными и для формирования культа святых вообще. Осмысление мученичества как

торжества благодати над смертью, достижения Царства Небесного, путь к которому был открыт смертью и воскресением Христа, и соответственно как предвосхищения всеобщего воскресения во плоти отражается в складывающихся культовых формах, прежде всего в церковном воспоминании мученика и праздновании его памяти, в молитвенном обращении к мученикам как "друзьям Божиим" и заступникам людей перед Богом, в почитании могил мучеников и их останков (**мощей** - см.).

По свидетельству "Мученичества Поликарпа (Смирнского)" (Martirium Policarpi, XVIII), ежегодно в годовщину смерти верующие собирались на могиле мученика, служили литургию и раздавали милостыню нищим. Эти основные элементы и образовали первоначальный культ святых.

Ежегодные поминовения мучеников понимались как воспоминания дня их нового рождения (dies natalis), рождения их в вечную жизнь. Эти празднования включали чтение актов мученичества, трапезу поминовения и совершение литургии. В III в. такой порядок был уже всеобщим. Подобные поминовения могли усваивать отдельные элементы соответствующих языческих обрядов (например, раздача колива). Над могилами возводились постройки, в которых (или рядом с которыми) совершалось поминовение (гр. marturion лат. memoria); одной из моделей для них служили позднеиудаистические поминальные здания на могилах пророков. После прекращения гонений строительство таких зданий получает дальнейшее развитие; на Востоке к мавзолею, в котором хранились мощи, часто пристраивалась церковь; на Западе мощи обычно хранились под алтарем самой церкви.

В результате развития культа мучеников места христианских погребений становились центром церковной жизни, могилы мучеников - почитаемой святыней. Это означало радикальное изменение в позднеантичном мировосприятии, в котором город живых и город мертвых были разделены непроходимой гранью и только город живых являлся местом социального бытия (кладбища располагались за городской чертой). Этот переворот в сознании делался особенно радикальным, когда в города стали переноситься **мощи** (см.) мучеников, вокруг которых группировались и обычные захоронения (поскольку погребение рядом с мучеником рассматривалось как средство получить его заступничество).

Развитие культа мучеников побудило Церковь в IV-V вв., после прекращения гонений, определенным образом регламентировать этот культ. Отдельные его формы, совпадавшие с языческими, стали восприниматься как пережитки язычества и подверглись осуждению (так, бл. Августин возражает против устройства поминальных пиршеств на могилах). Бл. Иероним говорит, что подобные эксцессы объясняются "простотой мирян и, конечно же, благочестивых женщин". В этом контексте происходит пересмотр **актов мученичества** и **канонизация** (см.) мучеников.

Празднование памяти мучеников и построение мемориальных церквей над их могилами получает каноническую санкцию. Празднование памяти перерастает из частного обряда, совершаемого над могилой, в общецерковное торжество - сначала на уровне местной церковной общины, а затем и всей церкви. Дни памяти различных мучеников (dies natalis) объединяются в годовой цикл, фиксируемый в **мартирологах** (см.). На этой основе формируется неподвижный годовой круг церковного богослужения.

Представление о мучениках как заступниках за людей перед Богом, как о постоянно присутствующих членах церковной общины выразилось и в чине литургии. Мученики с древнейших времен особо упоминаются в ходатайственной молитве (intercessio), произносимой непосредственно после преложения Св. Даров (epiclesis), и для них отделяется особая частица на проскомидии (при приготовлении Св. Даров). В честь мучеников вынимается пятая частица из третьей, так наз "девятичинной" просфоры, разделяемой по чинам святых. Согласно русскому служебнику эта частица вынимается "в честь и память" "Святаго Апостола, первомученика и архидиакона Стефана, святых великих мучеников Димитрия, Георгия, Феодора Тирона, Феодора Стратилата и всех святых мученик, и мучениц: Феклы, Варвары, Кириакии, Евфимии и Параскевы, Екатерины и всех святых мучениц" (в разных православных традициях набор имен может варьироваться).

В истории русской церкви первые мученики появились еще до крещения Руси князем Владимиром: по сообщению Повести временных лет в 983 г. киевские язычники убили двух варягов-христиан (отца и сына). В 1015 г. были убиты свв. князья Борис и Глеб; понимание их гибели как мученичества свидетельствует о расширении в русской духовности самого этого понятия: хотя свв.

Борис и Глеб были убиты не за веру, а в результате междоусобия, их смирение в смерти и следование Христу и чтимым мученикам в непротивлении мучителям воспринимались как христианский подвиг. К числу русских мучеников относится и ряд святых, пострадавших за веру в Орде (князь Михаил Всеволодович Черниговский и боярин его Феодор, князь Михаил Ярославич Тверской), литовские мученики, пострадавшие от язычников при Ольгерде в 1347 г. и др. В настоящее время идет процесс канонизации мучеников русской церкви, пострадавших после 1917 г.

**Нимб** (лат. **nimbus**), сияние вокруг головы Иисуса Христа и святых, запечатлеваемое на их иконных и другого рода изображениях; как правило имеет форму круга и рисуется золотом (возможны также синие и зеленые нимбы). Особой формой нимба является мандорла (от итал. *mandorla* миндалина) - сияние овальной формы, вытянутое в вертикальном направлении, внутри которого помещается изображение Христа или Богородицы (реже святых).

Изобразительные формы нимбов восходят к античности. В античных изображениях нимб мог усваиваться языческим божествам, полубогам и героям в качестве атрибута их божественности. Такие изображения соответствовали античным представлениям о том, что тело богов состоит из легкой светящейся субстанции, причем эта субстанция, когда боги являлись в человеческом облике, давала себя знать как сияющее облако. В античных изображениях встречается как круглый нимб над головой изображаемого, так и мандорла, полностью заключающая в себе фигуру.

В христианской иконографии нимбы встречаются уже в IV в. Первоначально они (а именно, мандорла) появляются в изображениях Вознесения Христа; с V в. с малым нимбом изображается Богородица, мученики и другие святые. Изображение Христа в мандорле особенно свойственно иконографии Преображения Господня и Второго Пришествия; мандорла передает здесь сияние славы Господней. Это же значение прославления имеет мандорла и в иконографии Успения Божией Матери. Малый нимб может иметь разные формы. В изображениях Бога Отца нимб первоначально имел форму треугольника, позднее же форму шестиконечной звезды. Христос изображается преимущественно с так наз. "крестовым" нимбом - нимбом в виде диска с вписанным в него равноконечным крестом. Эта же форма нимба встречается и на символических изображениях Христа в виде Пастыря Доброго и Агнца Божиего. Существовала традиция, в которой новозаветные святые изображались с золотым нимбом, а ветхозаветные (**пророки и патриархи** - см.) - с серебряным.

С развитием учения об **обожении** (см.) нимбы осмысляются как условное изображение нетварных божественных энергий и могут ассоциироваться с Фаворским светом. Нимб или мандорла, окружающая Христа, понимается как изображение того света, который апостолы Петр, Иаков и Иоанн видели исходящим от Христа при Его Преображении (см. [Мк. 9. 3](#)); этот свет, по учению св. Григория Паламы, был манифестацией нетварных божественных энергий. Этот же свет усваивается и святым, поскольку **святость** (см.) и состоит в провнизанности божественными энергиями, т.е. в причастности Божеству по благодати, Иконографический прием получает здесь, как и во многих других случаях, точный богословский коррелят и соотносится с богословием святости в целом.

**Обожение** (гр. **JewsiV**), основная для богословия святости концепция, согласно которой человек может проникаться Божественными энергиями и соединяться с Богом. Это соединение и составляет существо **святости** (см.). Учение об обожении в своих начальных формах складывается в византийском богословии уже в период между Первым и Вторым Вселенскими соборами в писаниях св. Афанасия Великого и каппадокийских отцов (св. Василия Великого, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского). В полемике с арианами уясняется смысл Боговоплощения, значение его в спасении человека. Боговоплощение, т.е. нераздельное и неслиянное соединение в одном Лице Божественной и человеческой природ открывает человеку путь к Богу, соединение с Богом: благодаря тому что Христос сделался человеком, человек может сделаться Богом по благодати, т.е. сделаться причастником Божества.

Эта причастность осуществляется за счет Божественных энергий. "Божественные энергии нисходят до нас", - пишет св. Василий Великий, тогда как Божественная "сущность остается неприступной" (PG, 32, 869AB). "Бог, невидимый по природе, делается видимым благодаря энергиям", - учит св. Григорий Нисский (PG, 44, 1269A). Возможность восприятия этих энергий

тварным естеством и прежде всего человеческой природой была следующей проблемой, поставленной византийским богословием. Существенное значение для решения этого богословского вопроса имело учение Псевдо-Дионисия Ареопагита о благих волениях Божиих, т.е. о Промысле Божиим, предназначившим тварь к преобразению, спасению и соединению с Божеством как началом, вложившим в нее благое бытие.

Учение об обожении получило решительное развитие в творениях преп. Максима Исповедника. Преп. Максим пишет об изначальной предназначенности природы человека к обожению. Он говорит: "Сделаемся богами через Господа, потому что именно для этого человек получил существование - Бог и Господин по природе" (PG, 90, 953B). Это предназначение содержится в природном начале человека, в его природном логосе (logos ths fusews), это и есть тот образ и подобие Божие, по которому Бог создает человека. Между тем способ существования человека может входить в противоречие с его природным логосом, первородный грех и был становлением этого противоречия. Это противоречие преодолевается в воплощении Бога Слова благодаря взаимопроникновению (**pericwrhsis**) Божественной и человеческой природ во Христе. Следуя за Христом и согласуя свою волю с природным логосом, человек становится причастником Божества. Конечным моментом этого движения и является обожение, когда "люди все целиком соучаствуют в Боге всем целиком, чтобы по образу соединения души и тела Бог становился доступным соучастием в Нем души, а через посредство души и тела, дабы душа получила постоянство, а тело - бессмертие и дабы человек весь целиком сделался Богом, обоженный благодатью Бога, сделавшегося человеком, полностью (душею и телом) оставаясь человеком по природе и полностью (душею и телом) становясь Богом по благодати" (PG, 91, 1088C). Эта конечная цель достигается и в исторической жизни церкви - в Евхаристии как предвосхищении грядущего Царства Небесного и в святости.

Это учение об обожении лежит в основе того понимания святости, которое излагает св. Иоанн Дамаскин как в своей полемике с иконоборцами, так и в "Точном изложении". Говоря о необходимости почитания святых, он пишет: "Богами же, и царями, и господами называю их не по природе, но потому, что они царствовали над страстями и преодолели их, и в неизменном виде сохранили Божественный образ и подобие, по которому были созданы... Они соединились с Богом, приняв Его в себя, и сделались по причастию и благодати тем же, что Он является по природе" (Точное изложение, кн. IV гл. 15). Это учение входит в православную традицию и является богословским основанием для почитания святых.

**Патерик** (гр. **paterikon**, или отеческая книга (гр. **paterikon biblion**), а также **gerontikon biblion** (старческая книга), **leimonarion** (вертоград), в славянской книжности: отеческие книги, отечник, жанр аскетической литературы, сборник изречений св. отцов подвижников или рассказов о них. Литература патериков развивается в IV-V вв., когда появляются три сборника, вошедших в основной фонд христианской литературы: так наз. азбучный патерик, в котором в азбучном порядке (по именам святых от св. Антония до св. Ора) собраны изречения старцев (в греческой традиции книга называется **ApofJegmata twn agiwn gerontwn**, т.е. изречения святых старцев), египетский патерик или История монахов в Египте (*Historia Monachorum in Aegypto*), содержащий краткие рассказы о египетских анахоретах, их притчи и афоризмы, и Лавсаик (**Lausaikon**, *Historia Lausiaca*), повествование о египетских монахах Палладия, епископа еленопольского, написанное им по просьбе византийского сановника Лавса (о значимости последней книги свидетельствует тот факт, что рассказы из нее читаются в православном богослужении на утренях во все время Великого Поста). Перечисленные сочинения создают основу жанра, чрезвычайно популярного в византийской литературе и в христианской книжности в целом (известны переводы патериков на латинский, сирийский" коптский, грузинский, армянский и др. языки). Один из существенных этапов в этом развитии отмечен появлением "Лука духовного" (*Leimwn pneumatikos*) Иоанна Мосха (ум. 634 г.), известного в славянской книжности под названием Синайского патерика или Лимонаря, своего рода путевых записок автора, совершившего в сопровождении некоего Софрония Софиста путешествие по скитам и монастырям Ближнего Востока. Следует упомянуть также Римский патерик, представляющий собой беседы папы св. Григория Двоеслова (ум. 604 г.) с архидьяконом Петром (*Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum*), в которых рассказывается о жизни итальянских подвижников.

В славянской письменности патерики появляются с самых ранних этапов ее развития, во всяком случае до конца XI в. Весьма вероятно, что три патерика, а именно Скитский поглавный (переработка азбучного патерика). Синайский и Римский были переведены в Моравии или Болгарии еще до середины X в. Эти памятники пользовались исключительной популярностью в славянском мире, дошли до нас в большом числе рукописей (первые из них относятся еще к XI в.), вошли в извлечения в славянский **Пролог** (см.). По образцу переводных патериков создавались и оригинальные произведения этого жанра. К наиболее известным из них относится Киево-Печерский патерик с рассказами из жизни монахов Киево-Печерского монастыря (XIII в.), и Волоколамский патерик (XVI в.) с житиями монахов Иосифова Волоколамского, Пафнутиева Боровского и других монастырей. Создание патериков продолжалось и в позднейшее время, вплоть до XX в. (Соловецкий патерик неизвестного автора, Троицкий патерик М. В. Толстого, Архангельский патерик иеромонаха Никодима и т.д.).

**Патриархи ветхозаветные; см.: праотцы**

**Почитание святых**, поклонение святым как явлению благодати Божией, посредникам между людьми и Богом, закваске спасенного человечества, входящего в Царство Небесное. Богословское осмысление почитания святых связано с выяснением значимости противопоставления тварного и нетварного в движении мира и человечества к пакибытию (Царству Небесному). Первоначально формулировалось положение о том, что святые и их мощи почитаются не как таковые, но честь воздается Творцу, прославившему святостью свое творение (таковы, например, высказывания бл. Иеронима в его полемике против Вигилияncia, выступавшего против поклонения святым - см. **мощи**). Развернутое обсуждение богословия святости приходится на VII-VIII вв., в особенности в связи со спорами об иконах и нападками иконоборческих императоров на культ святых. В этот период формулируется различие между служебным поклонением (гр. *latreia*) и поклонением неслужебным (гр. *proskunhsis*): служебное поклонение воздается только Творцу, тогда как неслужебное поклонение распространяется и на обоженную тварь, т.е. святых, их мощи, иконы, крест, священные сосуды и т.д. (в предшествующем словоупотреблении этого различия не было, и св. Григорий Богослов может употреблять слово *latreia*, равно как и *proskunhsis*, говоря о равном поклонении, воздаваемом Лицам св. Троицы). Неслужебное поклонение, воздаваемое святым, основывается на том, что они являются вместилищами Божественной благодати. Св. Иоанн Дамаскин говорит о святых как о "чистых жилищах" Божиих и относит к ним слова Св. Писания "Вселюсь в вас и буду ходить среди вас, говорит Господь, и буду вашим Богом" (Точное изложение, кн. IV, гл. 15 - [Левит 26. 11-12](#)). Святые и их мощи почитаются как обоженная тварь, исполненная Божественными энергиями (см. **обожение**). Учение о почитании святых как неустрашимая часть христианской догматики было утверждено Седьмым Вселенским собором в Никее (787 г.). В шестом деянии этого Собора говорится о необходимости молитв "о предстательстве пренепорочной Владычицы нашей Богородицы", а также "святых ангелов и всех святых, которым воздается почитание, равно как и святым их мощам, чтобы и мы были причастниками их святости". Почитание святых утверждается в христианстве с древнейших времен. Первоначальный культ распространяется на **апостолов** (см.) и **мучеников** (см.), а также на ветхозаветных святых - **праотцев** (см.) и **пророков** (см.), причем в последнем случае существовала, видимо, определенная преемственность по отношению к позднему ветхозаветному почитанию. В древнейший же период складывается и почитание предстоятелей местных церквей (см. **святитель**) - сначала в пределах местных же церквей, а затем и в качестве общецерковного культа. Историческое развитие приводит и к появлению других категорий святых, почитание которых органически входит в общий культ. В самом деле, учение о множественности даров Св. Духа (т.е. о многообразии форм святости) было сформулировано еще в самом начале христианской истории. Апостол Павел писал: "Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как ему угодно" ([I Кор. 12. 8-11](#)). Поэтому учение о святости оказывается постоянно открытым для восприятия новых ее форм. Такие формы закономерно появляются с утверждением христианства как государственной религии. В этом контексте возникает почитание

благоверных царей и цариц (см. **благоверный**), а с развитием монашества - почитание **преподобных** (см.). Согласно христианским представлениям, процесс обнаружения новых форм святости неисчерпаем и продолжается по сей день.

Конкретные формы почитания святых складываются исторически, впитывая в себя религиозные представления и обычаи разного происхождения. Выражения почитания, ожидания покровительства и заступничества наследуют те формы, которые веками складывались в религиозной жизни соответствующих народов. Таковы, например, мемориальные трапезы на могилах мучеников, распространенное в Африке приношение жертвенной пищи на гробницы святых и т.д. Преемственность внешних форм не исключает, естественно, радикального переосмысления их значимости, их места в культе. Подобная преемственность могла сознательно использоваться в миссионерских целях, когда установление праздника тому или иному святому и формы празднества накладываются на определенный языческий фон и поглощают его. Так обстоит дело, например, с совмещением традиционных календарных празднеств с празднованием памяти отдельных святых (например, равноденствия с памятью св. Иоанна Крестителя). Равным образом, христианские храмы могут ставиться на месте языческих капищ, христианские святые восприниматься как покровители того или иного занятия, связывавшегося в языческом культе с отдельным божеством. Естественно, что такого рода совмещение способствует проникновению в культ святых форм народной религиозности. Периодически в истории христианской церкви возникает и реакция на подобное совмещение, стремление очистить христианский культ от наслоений языческого происхождения. Такого рода диалектическая динамика отчетливо прослеживается и в истории русской церкви.

**Праотец** (гр. **propatwr**), разряд ветхозаветных святых, почитаемых христианскою церковью как исполнители воли Божией в священной истории до новозаветной эпохи. Праотцы являются предками Иисуса Христа по человечеству и тем самым прообразовательно участвуют в истории спасения, в движении человечества к Царству Небесному. К праотцам относятся прежде всего ветхозаветные патриархи (гр. **patriarchs** родоначальник, праотец). Церковь почитает десять допотопных патриархов, которые, согласно Библии, были образцами благочестия и хранителями обетования еще до дарования Израилю закона и отличались исключительным долголетием. Это Адам, Сиф, Енос, Каинан, Малелеил, Иаред, Енох, Мафусал, Ламех и Ной ([Быт. 5. 1-32](#)). В эпоху после потопа и до дарования Моисею закона среди патриархов были Авраам, Исаак, Иаков и Иосиф, на последнем и завершается патриархальный период библейской истории. Христианская традиция усматривает в деяниях этих патриархов промыслительное значение, ветхозаветное предвосхищение новозаветной истории: так, принесение Авраамом в жертву Исаака прообразует, согласно патристическим толкованиям, крестную смерть и воскресение Христа. Это преобразовательное (типологическое) истолкование отразилось в христианской гимнографии (вспоминание ветхозаветных патриархов в службах Господским и Богородичным праздникам) и иконографии. К праотцам относятся также праведные Богоотцы Иоаким и Анна, родители Богородицы, и праведный Иосиф, обручник Богородицы.

Почитание ветхозаветных праотцев засвидетельствовано в христианской церкви по крайней мере со второй половины IV в., оно, видимо, восходит к практике иудеохристианских общин первых веков христианства и в своих истоках связывается прежде всего с иерусалимскою церковью. Перед Рождеством Христовым установлено особое празднование ветхозаветным святым - неделя праотцев и отцов (первоначально, по некоторым свидетельствам, в этот день праздновалась память лишь Авраама, Исаака и Иакова). Ветхозаветные святые поминаются в чине литургии в ходатайственной молитве перед причащением: "Да обрящем милость и благодать со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими праотцы, отцы, патриархи, пророки..." (Литургия Василия Великого). Такое поминовение засвидетельствовано уже в тайноводственных словах св. Кирилла Иерусалимского (ум. 386 г.), который писал: "Затем поминаем преждепочивших Патриархов, Пророков, Апостолов, Мучеников, чтобы Господь принял эту жертву по их молитвам и их предстательству".

**Преподобномученик** (гр. **osiomartus**), мученик, принадлежащий к числу монашествующих. Так же как **священномученики** (см.), не составляют особого лика святых, но входят в разряд мучеников. Поскольку монашество развивается после окончания гонений, когда христианство становится

господствующей религией Римской империи, в древнейшие времена преподобномучеников не встречается (хотя это наименование и дается по традиции некоторым мученикам, пострадавшим в ранний период, например, Пансофию, пострадавшему при Декии после 27 лет пустынножительства). С распространением монашества появляются и преподобномученики - как в Византии (например, монахи, пострадавшие от гонений императоров-иконоборцев), так и в Персии и в других странах. На Руси преподобномученики появляются еще в киевский период, например, преподобномученик Кукша, инок Киевопечерского монастыря, проповедовавший вятичам и убитый ими в 1113 г. Среди русских преподобномучеников можно указать и на ряд святых иноков, замученных католиками, например, Афанасия Брестского (ум. 1648 г.) или Галактиона Вологодского (ум. 1613 г.).

**Преподобный** (гр. *osios*, лат. *sanctus*), разряд святых, подвиг которых заключался в монашеском подвижничестве. Монашеская аскеза как тип святости предполагает отказ от мирских привязанностей, забот и стремлений и выбор следования Христу, поста и молитвы как основы жизнедеятельности. Этот тип святости указан в словах Христа, сказанных апостолу Петру: "И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную" ([Мф. 19. 29](#)). Понимание аскетического подвига как пути богопознания и жизни в Боге складывается еще в предхристианскую эпоху (у стоиков среди язычников, у ессеев в иудаизме) и преемственно воспринимается христианской общиной. Образцами этого подвига в Евангелии служат св. Иоанн Креститель и св. Анна пророчица, "достигшая глубокой старости, прожив с мужем от детства своего семь лет, вдова лет восьмидесяти четырех, которая не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь" ([Лк. 2. 36-37](#)).

Аскетическое подвижничество, пустынножительство и иные формы отвержения общепринятого жизненного уклада развиваются уже в эпоху гонений. Уже св. Игнатий Антиохийский (ум. ок. 107 г.) в послании св. Поликарпу говорит о тех, кто принял решение сохранять девство, и указывает на необходимость смирения как условие этого подвига. Свидетельства о подвижничестве этого типа находим у Афинагора, Оригена, Тертуллиана. Однако особое почитание такого рода подвижников как святых в этот период неизвестно: в тех случаях, когда мы находим такое почитание, оно всегда связано с мученичеством (ср. апокрифические Деяния Павла и Феклы: Фекла отвергает брак и избирает девство как подвиг следования Христу, будучи образцом этого подвига, она тем не менее почитается как мученица, хотя в Деяниях и говорится о ее чудесном избавлении от мученической смерти).

Почитание преподобных как отдельного лика святых начинается практически сразу же после конца гонений и совпадает по времени с начальными этапами развития института монашества.

Отшельничество как форма монашеской жизни берет свое начало в Египте, где на рубеже III-IV вв. подвизается св. Антоний Великий (ок. 251-356); св. Антоний проводит в полном отшельничестве 20 лет, затем, в 305 г., выходит из пустыни и организует пустынножительскую общину своих учеников; почитание св. Антония начинается уже при его жизни; его житие, написанное св. Афанасием Великим, служит наставлением для его многочисленных последователей и подражателей как в восточной, так и в западной церкви. Почитание его как святого задает образец для почитания монашествующих подвижников как класса святых. Несколько позднее появляется и общежительное монашество, первый общежительный монастырь был основан св. Пахомием Великим (ок. 290-346) в Фиваиде; св. Пахомий может рассматриваться как образец, на который ориентировалось все последующее почитание в качестве святых основателей монастырей. В возникавших больших монашеских общин, обширных поселениях отшельников и аскетов создаются образцы святой жизни и умудренного богоделания, запечатлевшиеся в различных **патериках** (см.).

Развитие почитание святых подвижников следует рассматривать на фоне той существенной роли, которую играли в византийской религиозной жизни "Божии люди" - пророчествовавшие, обличавшие неправедность властей, собиравшие толпы почитателей и последователей. Они выступали как постоянный противовес секуляризованным тенденциям в социальной жизни, могли призываться как судьи и наставники. Поэтому во многих случаях они почитаются еще при жизни. Так, император Маркиан (450-457) строит храм в честь преп. Вассиана еще при жизни подвижника.



Несколько храмов было построено при его жизни и в честь преп. Маркиана Кирского. Церковное почитание во многих случаях следовало здесь за народным культом. В России такие формы религиозной жизни имели меньшее распространение (ср., однако, роль богомольцев и странников), и аналогичные явления связываются в основном лишь с почитанием **юродивых** (см.). Большее распространение получает здесь представления о монашестве как ангельском образе и о святости как полном осуществлении монашеского призвания, также идущие из Византии и связанные с устройением крупных монашеских центров (таких как Студийский монастырь или монастыри Афона). Эти представления отразились, видимо, в самом наименовании "преподобных". Преподобие в древних славянских переводах может означать святость и соответствовать гр. *osioths*; святость понимается при этом как высшее осуществление того образа и подобия Божиего, которые даны человеку в творении. Монах, получая в постриге новое рождение, обновление для возрожденной жизни во Христе, своей святой жизнью и раскрывает в себе Божие подобие, становясь преподобным Божиим. Поэтому особое почитание получают в России создатели монашеской жизни, основатели лавр и монастырей - такие как Антоний и Феодосий Печерские, Сергей Радонежский, Зосима и Савватий Соловецкие, Кирилл Белозерский, Иосиф Волоцкий и др. В православном богослужении преподобные особо вспоминаются на проскомидии. Для них вынимается шестая частица из "девятичинной" просфоры. В русских служебниках здесь содержится поминовение "преподобных и богоносных отец наших Антония, Евфимия, Саввы, Онуфрия, Афанасия Афонского, Антония и Феодосия Печерских, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского, и всех преподобных отец. И преподобных матерей Пелагии, Феодосии, Анастасии, Евпраксии, Февронии, Феодулии, Евфросинии, Марии Египетской, и всех святых преподобных матерей".

**Пролог** (от гр. **prologos** "предисловие"), славянский церковно-учительный сборник, содержащий краткие жития (в отличие от четых миней, содержащих полные жития) всех почитаемых в славянских странах православных святых, а также рассказы об основных церковных праздниках. Тексты в Прологе распределены в соответствии с неподвижным годовым церковным кругом, по дням года, начиная с сентября и кончая августом. Славянский Пролог является переводом одной из редакций греческого Менология императора Василия II (976-1025), дополненным рядом переводных и оригинальных статей. В славянском Прологе выделяется также дополнительная часть, присоединенная к Прологу на Руси и включающая ряд поучительных слов и рассказы из различных **патериков** (см.). Название сборника возникло, видимо, в результате ошибки, когда заголовок предисловия к переводившемуся греческому синаксарю был воспринят как наименование книги в целом. Устанавливается две основных редакции Пролога. Первая (краткая) редакция основана на синаксаре, составленном Илией Греком и дополненном Константином Мокисийским в XI - начале XII вв. Уже краткая редакция включает ряд житий славянских святых, в том числе свв. Бориса и Глеба. По всей видимости в XIV в. возникает вторая (пространная) редакция Пролога, в которую добавлено около 130 новых статей, а некоторые жития переработаны и расширены; уже в XV в. вторая редакция вытесняет первую. Особым типом Пролога является стихной Пролог, перевод греческого стихного синаксаря, в котором чтения на каждый день предваряются небольшим стихословием, посвященным прославлению чествуемых святых. Греческий стихной синаксарь был составлен в XII в., а его славянский перевод относится к XIV в. и выполнен был, видимо, в южнославянской области. Стишной Пролог также получает распространение в России, на нем основаны старопечатные издания Пролога XVII в.

**Пророк** (гр. **profhths**, лат. **propheta**), разряд ветхозаветных святых, почитаемых христианской церковью как провозвестники воли Божией, предрекавшие приход Христа. Пророк - это лицо, говорящее от имени Бога, сообщающий народу Божий слова; эти слова могут быть как пророчеством в узком смысле, т.е. предвозвещением будущего, так и наставлением или утешением. В Св. Писании подчеркивается, что пророки призываются Богом, т.е. пророчество всегда выступает как дар, как избрание свыше, а не как решение самого пророка о своей судьбе. Как говорится в Книге пророка Амоса, "Господь Бог сказал - кто не будет пророчествовать?" ([Ам. 3. 8](#)). Пророчество присутствует в св. истории с самых ранних времен. В Св. Писании пророками именуется ветхозаветные патриархи Енох, Ной, Авраам, Иаков, Моисей. В конце эпохи Судей

(времени пророка и судьи Самуила) появляются сонмы пророков или "сынов пророческих" ([I Царств 10. 5 сл.](#)) и пророки становятся постоянным институтом, направляющим религиозно-нравственную жизнь Израиля. Наряду с царем и священником, пророк оказывается одной из трех основных составляющих израильского общества. Со времени Самуила пророчество образует непрерывную традицию учителей и учеников, продолжающуюся до Боговоплощения. Эта традиция отразилась в пророческой литературе, в пророческих книгах Ветхого Завета; четыре из них принадлежат великим пророкам Исаии, Иеремии, Иезекиилю и Даниилу, двенадцать - малым пророкам: Осии, Иоилу, Амосу, Авдию, Ионе, Михею, Науму, Аввакуму, Софронии, Аггею, Захарии и Малахии. Когда пророчество в Израиле прерывается в эпоху Маккавеев ([I Макк. 9. 27](#)), Израиль воспринимает это как "великую скорбь" и живет в ожидании обетованного пророка; приход Иоанна Крестителя и понимался как исполнение этого обетования. Иоанн Креститель выступает как последний из пророков, он возвещает покаяние и близость Царствия Небесного, т.е. приход Мессии, Христа ("В те дни приходит Иоанн Креститель... и говорит: покайтесь; ибо приблизилось Царство Небесное. Ибо он тот, о котором сказал пророк Исаия: глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему" - [Мф. 3. 2-3](#)).

Христос (равно как затем и апостолы) постоянно ссылается в Своей проповеди на "закон и пророков", показывая народу, что Он и есть тот Мессия, о котором возвещали пророки. С приходом Христа пророчество как институт иссякает, поскольку пророческий дар получает вся Церковь как община "чад Божиих". Об этом говорит апостол Петр в день Пятидесятницы, приводя слова пророка Иоила: "И на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать" ([Деян. 2. 18](#)).

Почитание ветхозаветных пророков как христианских святых возникает в древней церкви чрезвычайно рано, являясь, видимо, продолжением и переосмыслением культа пророков в иудаизме. Со временем в восточной церкви (в отличие от западной) появляются празднования ветхозаветным святым, в православном календаре память всех ветхозаветных святых (включая пророков) празднуется в неделю перед Рождеством Христовым, и вместе с тем в отдельные дни чествуются отдельные пророки: Самуил, Иоад, Илия и Елисей, шестнадцать пророков, оставивших писания. По свидетельству св. Кирилла Иерусалимского (ум. 386 г.), уже в древней литургии в ходатайственной молитве после совершения Евхаристии среди святых назывались и ветхозаветные пророки (как это имеет место и в современных литургиях Иоанна Златоуста и Василия Великого). В православной традиции в честь ветхозаветных пророков вынимается на проскомидии вторая частица из "девятичинной" просфоры - в честь "Святых славных пророков: Моисея и Аарона, Илии и Елисея, Давида и Иессея; святых трех отроков, и Даниила пророка, и всех святых пророков".

**Прославление; см.: канонизация**

**Равноапостольный** (лат. *aequalis apostolis*), наименование святых, особо прославившихся благовествованием Евангелия и обращением народов в христианскую веру. В православной церкви наименование равноапостольных прилагается к св. Марии Магдалине как общнице апостолов, св. первомученице Фекле (согласно апокрифическим Деяниям Павла и Феклы ученица апостола Павла, обратившая в христианство множество язычников в Селевкии Исаврийской), св. Аверкию, епископу Нерапольскому (ум. ок. 200 г.), свв. царю Константину и матери его Елене, свв. Кириллу и Мефодию, просветителям славян, свв. князю Владимиру и бабке его Ольге, крестившим русскую землю, св. Нине, просветительнице Грузии, св. Николаю, архиепископу Японскому. В русском богослужении равноапостольные Мефодий и Кирилл, а также равноапостольный великий князь Владимир особо вспоминаются во время литургии и за них вынимается восьмая частица из девятичинной просфоры.

**Святость** (гр. *agioths*, лат. *sanctitas*), одно из фундаментальных понятий христианского учения. Его основной смысл состоит в причастности человека Богу, его обоженности (см.: **обожение**), в его преображении под действием благодати Божией. В преображенном человеке восстановлена его не поврежденная грехом природа, его соединение с Богом как "чада Божиего". Основой этого восстановления является Боговоплощение, восприятие Христом человеческой природы. Поскольку во Христе человеческая природа была обожена, это открыло путь к Богу и для всего человечества:

христиане, следуя Христу, соучаствуют в его Божестве по благодати и становятся святыми. В Первом Соборном послании апостола Петра он, обращаясь к христианам, говорит: "Но вы - род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел... Некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованные" ([I Петра 2. 9-10](#)). Вхождение в святость совершается через Христа: "Но, по примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках; ибо написано: будьте святы, потому что Я свят" ([I Петра 1. 15-16](#)). Это понимание христиан как народа Божиего основывается на словах самого Христа, сказанных Им Его ученикам: "В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас" ([Иоан. 14. 20](#)); Христос "тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими" ([Иоан. 1. 12](#)). Имея в виду именно это понимание святости, апостол Павел обращается к христианским общинам как к собраниям святых: "Всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим, призванным святым" ([Рим. 1. 7](#)); "всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах" ([Фил. 1. 1](#)); "находящимся в Ефесе святым и верным во Христе Иисусе" ([Ефес. 1. 1](#)); "церкви Божией, находящейся в Коринфе, со всеми святыми по всей Ахаии" ([II Кор. 1. 1](#)). Понимание христианской общины как общины друзей Божиих, "святого народа" с наибольшей полнотой выразилось в литургической жизни древней церкви, поскольку именно Евхаристия была центром и основой этой жизни, основой культа и основой учения. Как писал св. Ириней Лионский (ум. ок. 200 г.), "наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свой черед, подтверждает наше учение" (PG, 7, 1028A). В древнейших дошедших до нас евхаристических молитвах говорится о "народе святом", который стяжал для Отца Христос, Сын Божий (например, в евхаристической молитве, приведенной в "Апостольском предании" св. Ипполита Римского, описывающем римскую литургическую практику III в.). Этот "святой народ" отождествляется с общиной, участвующей в богослужении и причащающейся Телу и Крови Христовым. Евхаристическая молитва, приводимая в "Учении двенадцати апостолов" ("Дидахе", не позднее II в.), завершается словами: "Кто свят (agios estin), тот пусть подходит, а кто нет, тот пусть кается. Маран-афа (Господь грядет). Аминь" (гл. X). Представление о святости причащающейся общины сохраняется и в современном чине православной литургии, когда священник после чтения "Отче Наш" и перед причащением возглашает: "Святая святым (Ta agia tois agiois)", на что община (хор) отвечает словами: "Един Свят, Един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь", - Святые Дары ("Святая") даются святым, и их святость есть святость Христа, с Которым они соединяются в причастии (свидетельство о возгласе "Святая святым" имеется в катехитических сочинениях св. Кирилла Иерусалимского 348 г.).

Данный момент евхаристической службы включает в себе определенную богословскую концепцию святости. Евхаристия есть соединение верующих (верных) с Богом, осуществление Царствия Божия в историческом бытии, движущемся к этому Царствию. Во время причастия вечность преображенного бытия (Царствия Небесного, пакибытия) реально присутствует во временном бытии, в земной жизни церковной общины. Верующие предстоят Богу вместе с небесными силами и таинственно изображают херувимов ("Иже херувимы тайно образующе..."). Причастие требует очищенности от греха (именно отсюда происходит позднейшее соединение таинства покаяния с причащением), которое и дается благодатью евхаристического богослужения. Вхождение верующих в вечность, в пакибытие, подготовленное их очищением, и образует их святость. Святость, таким образом, есть принадлежность к вечной жизни, причастность Божеству, предвосхищение в этом бытии грядущего пакибытия.

Из того же понимания исходила древняя церковь и в почитании в качестве святых отдельных лиц. В качестве святых почитаются те, чья причастность к Богу была явлена церкви как достоверный факт, спасение которых (т.е. вхождение в Царствие Небесное) обнаружилось еще теперь, до Страшного Суда. К таким лицам относились первоначально апостолы, об избранности которых для вечной жизни сказал сам Христос ([Ин. 17. 21-24](#)). К ним причислялись также ветхозаветные пророки и патриархи, о святости которых свидетельствовало Св. Писание. Таков же был взгляд и на мучеников, поскольку, согласно представлениям древней церкви, совершенный мучениками подвиг сразу же открывал перед ними Царствие Небесное. О причастности к Богу свидетельствовал дар чудотворения, который получал почивший святой. **Канонизация** (см.) святых, развившаяся со временем во вполне формальную процедуру, и составляет по своей сути церковное удостоверение в причастности святого к Богу.

Таким образом, святой - это всякий раз явление спасения, милости Божией к людям, благодати, посылаемой Богом своему народу. В Актах мученичества Перпетуи, Фелицитаты и других, с ними пострадавших (*Passio Perpetuae et Felicitatis cum sociis*), претерпевших мучения в Карфагене в 202 или 203 г., рассказывается, как Фелицитата незадолго до казни, уже находясь в темнице, разрешилась от бремени. Роды были настолько трудны, что солдаты, охранявшие ее, спрашивали: "Если теперь ты так страдаешь, то что же будет с тобой, когда тебя отдадут зверям?" Фелицитата отвечала: "Сейчас я страдаю потому, что терплю за себя, а тогда я буду страдать за другого [т.е. Христа] и этот другой будет во мне и будет страдать за меня". Подвиг, совершаемый святыми, рассматривается, таким образом, не столько как достижение самого святого, сколько как действие благодати Божией, как явление Божественного промысла. В Декрете Геласия (*Decretum Gelasianum*), латинском церковно-каноническом памятнике начала VI в., утверждается необходимость публичного чтения актов мученичества, в которых "победа мучеников и их удивительное исповедничество блистают через многоразличные перенесенные ими пытки. Ибо какой верующий может сомневаться, что их страдания превосходили меру человека и они смогли перенести их не благодаря собственной силе, а благодаря благодати и помощи Божией?" (PL, 59, 171). Итак, святые - это наглядное обнаружение промысла Божиего о человеке. Разнообразие же подвигов, приводящих к святости, свидетельствует о многообразии промысла: каждый святой со своим особым житием демонстрирует свой путь к святости и выступает как образец этого пути. Святой открывает путь к Богу и в этом качестве выступает как заступник за людей перед Богом, как своего рода посредник между Богом и людьми. Развитие культа святых накладывается здесь на мощный пласт религиозных и социо-культурных представлений позднеантичного общества (равно как впоследствии на отчасти сходные представления других народов, переживающих христианизацию). Святой в своей функции защитника и заступника исполняет ту же миссию, которая в языческом мировосприятии приписывалась демонам (или другим мифологическим существам), охраняющим человека или весь его род и играющим роль посредника между человеком и высшими силами. Соответственно, культ святых отвечал тому ожиданию покровительства и защиты, которое было прочно укоренено в социо-культурной структуре позднеантичного общества, к святым обращались с молитвой в тех же случаях, когда ранее приносили жертвы богам и просили о помощи у героев. Именно это перенесение функций обуславливало в конечном итоге то закрепление различных сфер влияния за отдельными святыми, которое столь характерно как для западного, так и для восточного средневековья и обычно относится на счет так наз. "народной" религиозности.

С самого начала, однако, в христианском понимании святости выделяются определенные моменты, принципиально чуждые языческим культам. Святость человека соотнесена с человечеством Бога-Слова, со следованием по пути, проложенному страданиями и крестной смертью Христа. Поэтому все раннехристианские авторы настаивают на том, что мученики сделались причастными Богу именно благодаря своим вполне человеческим страданиям и мученической кончине. Близость к Богу в соединении с человечностью и обеспечивает святым возможность быть посредниками между Богом и людьми. Для языческих верований характерно, напротив, представление о непроходимой грани, отделяющей высшие силы от всего, сохраняющего человеческую природу, в частности, и от обожествляемых героев.

Вместе с тем, языческие верования приписывали посредничество между высшими силами и человеком прежде всего посредствующим духам (гениям, демонам или - в других системах - иным "низшим" духам). В христианстве аналогом этих верований является представление об ангелах-хранителях. Призывание святых в качестве посредников указывало на кардинальный пересмотр подобных представлений о миростроении. Наряду с ангелами, посредниками становились люди, сделавшиеся благодаря своему подвигу участниками Божества. Заступничество святого и близость к нему (которая в силу почитания мощей выражалась во вполне конкретных и осязаемых формах) вводили верующего в близость к Богу и создавали религиозные переживания, практически не известные язычеству. Бл. Августин ("О граде Божием", VIII, 27) прямо противопоставляет путь к Богу через святых мучеников, которые богами не являются, но получили милость Божию своей добродетельной жизнью и кончиной, языческому обращению к демонам, которые могут быть добрыми и злыми, - ложному спиритуализму язычества противостоит здесь антропологизм христианства, основанный на вере в воплощение Бога-Слова.

Учение о заступничестве святых основано на представлении о единой церкви живых и мертвых, составляющей Тело Христово. Физическая смерть не отсекает верующего от церковной общины, и поэтому с древнейших времен в церкви установлены молитвы об усопших. Эти молитвы, согласно церковному учению, благотворны для усопших, содействуют их спасению. Как писал Св. Иоанн Златоуст, "ненапрасно бывают приношения за усопших, ненапрасно моления, ненапрасно милостыни: все это установил Дух Святой, желая, чтобы мы получили пользу друг через друга". Равным образом и святые, родившись через свое успение к вечной жизни, продолжают пребывать в церковной общине и могут выступать молитвенниками за нее и за отдельных верующих, обращающихся к ним за заступничеством.

В учении о святости, таким образом, содержится преодоление противостояния вещественного и духовного, тварного и нетварного, т.е. основных оппозиций, которые в дохристианских представлениях выступали как абсолютные границы, разделяющие божественное и человеческое, смертное и бессмертное. Святые, оказываясь "друзьями Божиими" и заступниками за людей перед Богом, соединяются в этом действовании с ангелами, т.е. бесплотными, невещественными силами; тем самым преодолевается оппозиция вещественного (материального, телесного) и духовного и вещественность перестает быть препятствием для соединения с Божеством. Вместе с тем святые являются теми тварными существами, которые приобщены к Богу, т.е. нетварному началу, и тем самым соединяют тварное человечество с нетварным Божеством. Эти элементы учения о святости формируются в последовательную богословскую систему, в полном объеме сформулированную в VII-VIII вв. преп. Максимом Исповедником и св. Иоанном Дамаскиным. Развивая учение о Божественных энергиях, они говорят о проникновении этих энергий в человеческую природу и о святости как результате такого проникновения. Поскольку в святости преодолевается противостояние духовного и вещественного, святые спасаются "телесно" (swmatikws), т.е. Божественными энергиями оказывается пронизана как их плоть, так и их образы (иконы). Это учение обосновывает **почитание святых** (см.) вообще, равно как и такие его формы, как поклонение мощам и иконам святых.

Русская церковь усваивает себе те представления о святости, которые сложились в святоотеческой традиции. Учение о святости и обоснование почитания святых не раз излагались русскими духовными авторами, обличавшими еретические движения протестантского типа. К такого рода обличительным сочинениям относится "Просветитель" преп. Иосифа Волоцкого, "Камень веры" Стефана Яворского. Развитие православного богословия святости можно видеть в учении преп. Серафима Саровского о стяжании Св. Духа.

**Святитель**, разряд святых из епископского чина, почитаемых церковью как предстоятели отдельных церковных общин, которые своей святой жизнью и праведным пастырством осуществили промысел Божий о церкви в ее движении к Царству Небесному. Епископ являет своей церкви образ Божий, символизируя Христа во время евхаристического богослужения и возглавляя общину во всей ее духовной жизни. Св. Игнатий Антиохийский (ум. ок. 107 г.) уподобляет епископов Христу, а пресвитеров, помогающих ему в управлении церковью, - апостолам. Вместе с тем епископ соединяет в себе церковную общину, предстательствует за нее перед Богом. Как писал Св. Киприан Карфагенский (ум. 258 г.), "епископ в Церкви, и Церковь в епископе". Святость святителей как предстоятелей церкви (при условии беспорочной жизни и праведной кончины) есть прежде всего выражение святости самой Церкви как Тела Христова. Будучи ходатаями перед Богом за свою паству при жизни, епископы остаются таковыми и после кончины. Епископы получают дар учительства (см. Тит. 1. 9) и продолжают апостольское служение, выражением их непрерывной связи с **апостолами** (см.) служит апостольское преемство - рукоположение епископов совершается непрерывно с апостольских времен, когда апостолы поставили первых епископов. Соответственно, и почитание святителей находится в преемственных отношениях с почитанием апостолов.

Первоначально почитание епископов сосредоточивалось в местных церквях, каждая местная община чтит и праздновала память всех своих предстоятелей (епископов) со времени ее основания (кроме, естественно, впавших в ересь или как-либо иначе оказавшихся недостойными). Имена епископов заносились в **диптихи** (см.) и регулярно вспоминались по время богослужения. Созомен в своей Церковной истории (V в.) говорит и о ежегодном чествовании памяти святителей как

установившейся практике; так же как и у **мучеников** (см.), память их праздновалась в дни их преставления. По мере становления общецерковного культа отдельных святых, почитание святителей перерастало рамки их епархий и делалось общецерковным. Этому способствовало и формирование иерархической структуры церковной юрисдикции (патриаршества, архиепископии, митрополии), когда предстоятели старших церквей почитались всею церковной областью. Так, в числе святых почитаются все римские папы первых веков христианства, почти все патриархи константинопольские, начиная с Митрофана (315-325 гг. правления) и до Евстафия (1019-1025 гг. правления), кроме впавших в ересь, покинувших кафедру или ведущих недостойную жизнь. В последующее время в канонизации архиереев появляется существенная избирательность, и это свидетельствует об определенном изменении концепции святительской святости: акцент переносится с праведного пастырства на личное подвижничество архиерея и его роль в устройении церковной жизни. Это изменение концепции было обусловлено, видимо, распространением общепочитаемости на лик святителей, когда лишь отдельные местночтимые епископы оказываются в числе чтимых всею церковью святых (что предполагает избирательность). Существует новелла императора Льва Мудрого (886-911 гг. правления), в которой предписывается, чтобы во всей греческой церкви, наряду с апостолами и мучениками, праздновалась память семи знаменитейших святителей: Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и Епифания Кипрского. Нужно думать, что этот указ закреплял уже сложившуюся практику, и это показывает, что избирательность уже была ей присуща.

В русской церкви избирательность в почитании святителей имеет место с самого начала. Первым русским святителем, которому устанавливается почитание, является св. Леонтий, третий епископ Ростовский (ум. ок. 1077 г.). Празднование его памяти впервые совершается в Ростове в 1190 г. в день обретения его мощей (23 мая); характерно, что одновременно были обретены мощи его преемника Исаии, однако почитание его памяти установлено не было; избирательность в данном случае была обусловлена чудесами, совершившимися при гробе св. Леонтия. К числу наиболее рано канонизированных святителей, почитание которых возникает вскоре после их кончины, относятся митрополиты московские Петр, Алексей и Иона, св. Стефан Пермский.

В честь святителей вынимается четвертая частица из "девятичинной" просфоры. В русском чине проскомидии при этом поминают: "Иже во святых отец наших, святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого; Афанасия и Кирилла Александрийских, Николая Мирликийского, Михаила Киевского, Петра, Алексия, Ионы, Филиппа и Ермогена Московских, Никиты Новгородского, Леонтия Ростовского, и всех святых святителей". Греческий чин останавливается на имени св. Николая, в иерусалимских служебниках к перечню святителей добавляется св. Иоанн Милостивый.

**Священномученик** (гр. **agiomartus**, лат. **sanctus martyr**), мученик, принадлежащий к священному чину (священническому или епископскому). Священномученики не составляют особого лика святых и на литургии вспоминаются вместе с другими мучениками. Так же как и за других мучеников, на проскомидии за них вынимается пятая частица из девятичинной просфоры. К известным священномученикам относятся Климент, папа римский, пострадавший при императоре Траяне, Игнатий Богоносец, епископ антиохийский, Киприан, епископ карфагенский и др. Из русских святых к священномученикам относится Ермоген, патриарх Московский и всея Руси, пострадавший в 1612 г., Макарий, киевский (западнорусский) митрополит, убитый татарами в 1497 г. и др. Ряд русских святых, которые были мученики, и принадлежали к священному чину (например, святитель Филипп, Московский и всея Руси чудотворец), священномучениками обычно не именуется, так что само наименование не вытекает полностью из подвига святого, но отражает определенную традицию.

**Синаксарь** (гр. **sunaxarion**), сборник кратких житий и кратких слов на различные праздники, предназначенных для чтения на утрени (после шестой песни канона). Синаксари, употребляемые в греческой церкви, имеют следующую структуру: после обозначения дня и имени святого (или праздника) идет эпиграмма в честь святого, написанная ямбическим стихом, краткие исторические заметки, сведения о церкви, где покоятся мощи святого, и о перенесении мощей, собственно краткое

житие с описанием чудес.

**Соборы святых** (гр. **sunaxeis twn agiwn**), празднование памяти одновременно многим святым как определенному сообществу, совместно предстоящему Богу. Первым празднованием такого рода, давшим образец для всех последующих, был Собор двенадцати апостолов (30 июня); этот праздник известен в восточной церкви с V-VI вв. Наряду с этим праздником, в православном календаре отмечается Собор семидесяти апостолов (4 января) и Собор вселенских учителей и святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого (30 января). В целом ряде случаев в русской церкви чествование соборов святых объединяет память святых отдельной епархии или особо почитаемой обители. Так, в настоящее время празднуются Собор преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих (28 августа), Собор преподобных отцов Киево-Печерских в Ближних пещерах почивающих (28 сентября). Соборы новгородских, ростово-ярославских, владимирских, костромских, смоленских, радонежских и т.д. святых; большинство празднований Соборов святых по епархиям появилось лишь в последние десятилетия.

**Столпник** (гр. **stuliths**, лат. **stylita**), святые преподобные, избравшие для себя особый подвиг - стояние на столпе как способ удаления от мира и сосредоточения на постоянной молитве. Хотя неопределенное упоминание об отшельнике, избравшем себе данный подвиг, имеется уже в словах Ефрема Сирина (ум. 373 г.), эпоха столпников начинается лишь в V в., когда к столпничеству обращается св. Симеон Столпник. Св. Симеон (ок. 390-459) сначала подвизался как монах, затем как отшельник в Северной Сирии, а в 423 г. взошел на столп, где проводил время в непрестанной молитве. Столп поначалу был невысоким, но затем достраивался, пока не достиг приблизительно 20 метров в высоту. Св. Симеон пользовался исключительным авторитетом в христианском мире, к нему стекались толпы верующих за советом и наставлением, писали письма императоры, почитание его как святого распространилось еще при его жизни, особенно в сирийских общинах. В V-X вв. пример св. Симеона имел многих последователей, в том числе преп. Даниила (V в.), преп. Иоанна и преп. Симеона Столпника Младшего (VI в.), преп. Алипия (VII в.) и др. Образки с изображением столпников, которые приносили с собой паломники, возвращаясь после посещения этих подвижников (которые, видимо, могли благословлять эти образки), сыграли существенную роль в развитии иконопочитания. Подвиг столпничества был известен и на Руси, на столпе спасались, например, преп. Никита столпник переяславский (ум. 1186 г.), преп. Савва Вишерский (ум. 1461 г.).

**Страстотерпец**, наименование христианских мучеников. В принципе это наименование может прилагаться ко всем мученикам, претерпевшим страдание (страсть, гр. **paJoV, paJhma**, лат. **passio**) во имя Христово. Преимущественно же это наименование относится к тем святым, которые приняли мученическую кончину не от гонителей христианства, но от своих единоверцев - в силу их злобы, коварства, заговора. Соответственно, в данном случае подчеркивается особый характер их подвига - беззлобие и непротивление врагам. Так, в частности, нередко именуются свв. мученики Борис и Греб, св. Димитрий Царевич.

**Чудотворец** (гр. **JaumatourgoV**), эпитет ряда святых, особо прославившихся даром чудотворения, заступников, к которым прибегают в надежде на чудотворное исцеление и т.д. Чудотворцы не являются особым разрядом святых, поскольку в принципе все святые обладают даром чудотворения, а засвидетельствованные чудеса являются основным условием **канонизации** (см.). В разных святцах и месяцесловах наименование чудотворца приписывается разным святым. Среди почитаемых русской церковью чудотворцев можно отметить святителя Мир Ликийских Николая, московских святителей Петра, Алексия, Ионы, Филиппа, преподобного Антония Римлянина, Сергия и Германа Валаамских, Серафима Саровского и др.

**Юродивый** (гр. **salov**), разряд святых подвижников, избравших особый подвиг - юродство, т.е. облик безумия, принимаемый ради "поругания миру", радикального отвержения ценностей мирской жизни и служения Христу через свидетельствование о внеположности Христова пути мирской мудрости и мирскому величию. Юродство как путь святости реализует то противоположение мудрости века сего и веры во Христа, которое утверждает апостол Павел: "Никто не обольщай

самого себя: если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их" ([I Кор. 3. 18-19](#)), ср. еще: "Мы безумны Христа ради" ([I Кор. 4. 10](#)).

Юродство как особый род аскезы возникает в среде восточного монашества около V в. Палладий в Лавсаике (см. **патерик**) рассказывает о монахини в одном из египетских монастырей, которая делала вид, что она безумна и одержима бесами, жила обособленно, выполняла всю грязную работу, и монахини называли ее *salh* позднее обнаруживается ее святость, и Палладий указывает, что она воплотила в жизнь те слова из Послания к Коринфянам, которые цитировались выше. Евагрий (ум. 600 г.) рассказывает в своей Церковной истории о травоядцах, аскетах, которые питались травами и растениями; эти аскеты вернулись из пустыни в мир, но в миру продолжали аскетический подвиг - ходили в одних набедренных повязках, постились и притворялись безумными. Их поведение было исполнено соблазна, и это демонстрировало то совершенное бесстрашие (**απαθεια**), неподверженность соблазнам, которых они достигли своим аскетическим подвигом. Из этой среды, согласно житию, написанному Леонтием Неаполитанским (середина VII в.), выходит Симеон, юродивый из Эмесы в Сирии, который, прикрываясь безумием, обличал грешников, творил чудеса; после его кончины жители Эмесы убеждаются в его святости. Таким образом, юродство как определенный путь святости складывается к VI-VII вв. Юродство предполагает внешнее безумие (бесноватость) как крайнее средство изничтожения гордыни, способность к прорицанию, осуществляемому под видом безумия и лишь постепенно постигаемому людьми, смиренное принятие поношений и побоев как следования Христу, обличение грешников и способность видеть бесов, их окружающих, ночные тайные молитвы и демонстративное неблагочестие днем и т.д.

Юродство как тип поведения использует, видимо, ту модель, которая была задана бесноватыми, жившими у мощей святых. В V-VI вв. около церквей, построенных на могилах святых (мартириумы), образуются общины бесноватых, которые периодически подвергаются экзорцизму, а в остальное время живут при церкви, выполняя различные работы в церковном хозяйстве. Бесноватые участвуют в церковных процессиях и могут выкриками и жестами обличать власть имущих в грехах и неблагочестии; их обличения воспринимаются как вещие слова, исходящие от обитающего в них беса (убеждение в том, что обитающие в бесноватых демоны могут открывать истины, скрытые от людей, основано на евангельских примерах бесов, исповедающих Сына Божия, ср. [Мф. 8. 29](#); [Мк. 5. 7](#)). Вместе с тем в житиях юродивых часто повторяется мотив восприятия их как одержимых бесами, а их пророчеств и обличений как исходящих от демонов (в житии Симеона Эмесского, в житии Андрея, юродивого цареградского и т.д.).

Подвиг юродства не получает значительного распространения в Византии или, во всяком случае, лишь в редких случаях удостоивается признание в форме санкционированного церковью почитания. Ряд святых прибегают к юродству лишь в течение определенного времени, посвящая, однако, большую часть своей жизни аскезе другого типа. Период юродства отмечается, например, в житиях преп. Василия Нового (X в.), преп. Симеона Студита, учителя Симеона Нового Богослова, святителя Леонтия, патриарха Иерусалимского (ум. 1175 г.) и др. В византийских источниках, однако, содержатся многочисленные рассказы о "божиих людях", принимавших облик безумцев, ходивших нагими, носивших вериги и пользовавшихся исключительным почитанием византийцев. Иоанн Цеце (XII в.) говорит, например, в своих письмах о знатных константинопольских дамах, которые в своих домашних церквях вешают не иконы, а вериги юродивых, заполнивших столицу и почитаемых более, чем апостолы и мученики; Иоанн Цеце пишет, однако, о них с осуждением, равно как и некоторые другие поздневизантийские авторы. Такого рода осуждение было, видимо, характерно для церковных властей этой эпохи и связано со стремлением утвердить общежительное монашество, живущее по уставу и не практикующее нерегламентированные формы аскезы. При этих условиях, естественно, почитание юродивых как святых официальной санкцией не получало. Если в Византии почитание юродивых носит ограниченный характер, то в России оно приобретает весьма широкое распространение. Первым русским юродивым следует считать Исаакия Печерского (ум. 1090 г.), о котором рассказывается в Киево-Печерском патерике. Далее сведения о юродивых отсутствуют вплоть до XIV в., на XV - первую половину XVII в. приходится расцвет подвижничества, связанного с юродством, в Московской Руси. Русские юродивые ориентировались прежде всего на образец Андрея, юродивого цареградского, житие которого получило исключительно широкое распространение в России и вызвало многочисленные подражания (житие



было написано в Византии, видимо, в X в. и вскоре переведено на славянский; время жизни Андрея отнесено к V в., многочисленные анахронизмы и иного рода несообразности побуждают думать, что Андрей Юродивый является вымышленной фигурой). К числу почитаемых русских юродивых относятся Авраамий Смоленский, Прокопий Устюжский, Василий Блаженный Московский, Максим Московский, Николай Псковский Салос, Михаил Клопский и др. В их аскетическом подвиге отчетливо опознаются те черты, которые характерны и для византийской традиции юродства: внешнее безумие, дар прорицания, соблазн как принцип поведения (перевернутое благочестие), обличение грешников и т.д. В Московской Руси юродивые получают большую социальную значимость, они выступают как обличители несправедливой власти и глашатаи Божией воли. Юродство воспринимается здесь как полноправный путь святости, и многие юродивые почитаются еще при жизни.