

## ОТ РЕДАКЦИИ

С настоящего сборника «Богословских трудов» редакция приступает к публикации материалов для «Богословско-церковного словаря», который готовится в ознаменование 1000-летия Крещения Руси. Необходимость в появлении энциклопедического справочного пособия по всем разделам богословской науки давно ощущается православными верующими, в особенности преподавателями и воспитанниками наших Духовных школ.

Замечания и предложения по поводу публикуемых материалов будут учтены редакцией «Богословских трудов» при окончательном редактировании статей предлагаемого Словаря.

## МАТЕРИАЛЫ К «БОГОСЛОВСКО-ЦЕРКОВНОМУ СЛОВАРЮ»

**АВАДДОН** (евр. «погибель») — «ангел бездны» (Откр. 9, 11), один из предводителей демонов. В текстах Ветхого Завета (ВЗ) А. как сила разрушения сближается со смертью (Иов. 28, 22); это глубинная тайна преисподней, скрытая для человека. глаз, но открытая очам Бога (Притч. 15, 11: «Преисподняя и А. открыты пред Господом, тем более сердца сынов человеческих»; срав. Иов. 26, 6). Этот же образ А. встречается в иудейских или иудео-христ. апокрифах (Псалмы Соломона, 14; Вознесение Исании, 10, и др.). В Апокалипсисе А. назван также по-греч. «Аполлион» («губитель» — букв. перев. имени «А.», возможно, не без причины созвучный имени языч. бога Аполлона, «стреловержца» и насылателя недугов); он выступает как «царь» полчищ таянств. «саранчи», соединяющей в своем облике черты боевого коня, женщины (лицо и волосы), ратника в железной броне и льва (зубы). По толкованию *Андрея*, архиеп. Кесарийского, женские черты указывают на чувственность и похоть, львиные — на убийство, железная броня — на жестокосердие (Толкование на Апокалипсис, гл. 26, к Откр. 9, 7—12).

**АГАРЬ** (имя родственно семит. корню со значением «отворачиваться, отключивать, бежать», откуда араб. слово «хиджра», прилагаемое к бегству Мухаммеда из Мекки в Медину, точке отсчета мусульм. летосчисления) — рабыня *Сарры*, египтянка по происхождению (Быт. 16, 1), наложница *Авраама*, родившая ему сына *Измаила* и через это ставшая прародительницей арабов («агарян»). Как повествует Библия (Быт. 16, 2), *Сарра* после долгой бездетности сама предложила, чтобы ее муж «вошел» к А., намереваясь усыновить зачатое дитя. Такой обычай (практикуемый также *Рахилью* и *Лией* в отношении их рабынь *Валлы* и *Зелфы*, см. Быт. 30, 3—6 и 9—13) хорошо известен из северомесопотамских документов 2-го тыс. до Р. Х., т. е. той эпохи, к к-рой относилась жизнь А.; напротив, Моисееву законодательству он чужд, что служит признаком подлинности данных библич. эпизодов. Хотя сближение *Авраама* и А., т. о., произошло по воле *Сарры*, еще во время беременности А. между ней и госпожой начались конфликты, и А. бежала в пустыню; ангел Господень велел ей вернуться, обещая, что у нее родится воинств. сын *Измаил* (Быт. 16, 7—16). После рождения у *Авраама* сына *Исаака* от *Сарры* старая рознь между госпожой и служанкой (осложненная правовой коллизией между старшинством *Измаила* и законнорожденностью *Исаака*) разгорелась с новой силой, вспыхнув на патриархальном торжестве по случаю отлучения *Исаака* от груди (Быт. 21, 9—10); А. вместе с *Измаилом* должна была уйти в изгнание, превосхищая удел своих потомков-номадов. Однако Бог, избравший *Сарру* для особогоного предназначения прародительницы избранного народа и прародительницы предков *Иисуса Христа* и отказавший в этом А., не покинул ее и ее малолетнего сына в бедственном положении изгнанников; когда им в пустыне угрожала гибель от жажды, ангел указал А. на колодец и утешил ее новыми предсказаниями о славе потомков ее *Измаила* (Быт. 21, 9—10).

В символике Послания ап. Павла к Галатам А. представляет *Ветхий Завет*, чада к-рого были рождены раньше, но в рабство, в противоположение поздно рожденным чадам *Нового Завета* (Гал. 4, 22—31). Эта тема подхвачена в древнерусск. церк.

лит-ре, в частности, «Словом о законе и благодати» митр. Киевского *Илариона*: «Образ же закону и благодати — А. и Сарра, работнаа [т. е. раба] А. и свободнаа Сарра; работнаа прежде ти, потом свободнаа. И да разумеет, иже четет. Яко Авраам убо от уности своея Сарру име жену си, свободну, а не рабу, и Бог убо прежде век изволи и умысли Сына Своего в мир послати, и тем благодати явитися. — Сарра же не раждаше, понеже бе неплоды; не бе неплоды, но заключена бе Божиим Промыслом на старость родити; безвестная же и утаена мудрости Божия утаена бяху ангел и человек, не яко не явима, но утаена и на конец века хотяща явитися. Сарра же глагола ко Аврааму: «се заключи мя Господь Бог не раждати; вниди убо к рабе моей А. и родиши от нея». Благодать же глагола к Богу: «Еще несть времени снити ми на землю и спасти мир, снити на гору Синай и закон положи». Слушая Авраам речи Саррины и вниде к рабе ея А. Послуша и Бог яже от благодати словес и сниде на Синай. Роди же А. раба от Авраама рабочишь [раба], и нарече Авраам имя ему: Измаил. И снесе Моисей от Синайския горы закон, а не благодать, стень, а не истину».

**АДОНАИ**, А до на й [евр. «Господь мой»; в свете текстов Угарита возможно б. древнее значение — «Господь всего»; грамматич. форма — т. н. *pluralis maiestatis* («множ. число величества»), как и в имени *Элогим*] — одно из имен Божиих в ВЗ. Начиная с эпохи после Вавилон. пленения, употреблялсся иудеями также как замена при чтении вслух запретного *Тетраграмматона*. Перевод Семидесяти толковников (*Септуагинта*) следуя этому обычаю, передает встречающиеся в древнеевр. тексте ВЗ имена — «А». и Тетраграмматон — одним и тем же словом «Кириос», т. е. «Господь» (исключения крайне редки). За Септуагинтой идет вся традиция христ. переводов ВЗ, начиная с самых древних — латинских и сирийских, включая старославянские и русские.

**АКАФИСТ** (греч. *ακαθῆτος* — «гимн, при воспевании к-рого нельзя сидеть», церк.-слав. «неседален») — жанр правосл. церк. поэзии, разновидность кондака в первонач. значении термина.

Первонач. обозначение «А.» применялось только к одному тексту, к-рый обозначается в русск. обиходе как «А. Пресвятой Богородице». Это самый древний из А., давший образец и формальную схему всем последующим. Он возник предположительно в VI в., во всяком случае, ранее 626 г., когда для него была заново сочинена 1-я строфа (в греч. терминологии — *кукулий*, букв. «капюшон», «кукуль», как бы «шапка», в русск. терминологии — кондак) «Взбранной Воеводе победительная; через это гимн был поставлен в связь с актуальным событием — избавлением Константинополя от аварских полчищ. По-видимому, до 626 г. А. начинался строфой «Повеленное тайно прием в разуме», к-рая затем была изъята из состава А., но сохранилась в чинопоследовании А. на правах кондака. Атрибуция А. св. *Роману Сладкопевцу* имеет опору в рукоп. традиции, однако остается под сомнением. А. состоит из 25 строф: после кукулия поочередно сменяют одна другую 12 больших строф (икосов) и 12 меньших строф (кондаков), причем икосы оканчиваются рефреном «Радуйся, Невесто Невестная», а кондаки — рефреном «Аллилуиа», в то время как кукулий по объему ближе к кондакам (почему и включен русск. традицией, не знающей термина «кукулий», в счет кондаков), но рефрен имеет общий с икосами. Но самая характерная черта А. — т. н. *херетизмы*. После вступ. части икоса, намекающей определенный момент свящ. истории (напр., икосы 1 и 2 — Благовещение), догматич. верования (напр., икос 7 — девство Пресв. Богородицы по Рождестве, икос 8 — вочеловечение бесстрастного Божеств. естества) или образа Божией Матери (напр., икос 12 — Ее участие в деле всецерковного, всечеловеческого и всемирного освящения), следуют б. или м. связанные с этой вводной частью по смыслу именования Девы Марии, вводимые приветств. восклицанием «хере» — «радуйся». В каждом икосе — 12 херетизмов; они объединены парно изосиллабизмом и вообще тождеством метрич. рисунка, обильными созвучиями и синтаксич. параллелизмом. В церк.-слав. переводе изосиллабизм и созвучия утрачены, связь держится на синтаксич. параллелизме («радуйся, тела моего врачевание; радуйся, души моя спасение»).

В последние века существования Византии начали писать церк. гимны, воспроизводящие формальную структуру А. Даже начальные слова икосов выбираются с таким расчетом, чтобы сохранить соответствие образцу. Так, если икос 1 А. Пресвятой Богородице начинается рассказом о Благовещении: «Ангел предстатель с небесе послан бысть...», то на соответствующем месте в А. Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу мы находим обращение: «Ангелов Творче», а в А. Святителю Николаю: «Ангела образом... яви тебе всея твари Создатель». В XIV в. над сочинением новых А. потрудились авторы нсихастского направления — Константиноп. патриархи *Исидор*

(А. Архангелу Михаилу, Иоанну Крестителю, Святителю Николаю Чудотворцу и др.) и *Филофей* (А. Животворящему Гробу и Воскресению Христову). Составление новых А. в греч. церк. поэзии продолжается до сих пор, причем строго соблюдается традиц. формальная структура. На русск. почве возникли и продолжают возникать церк.-слав. А. (Покрову, св. вмц. Варваре, русск. святым, Вознесению Христову и т. п.), в последнее время иногда отступающие от старых правил (уменьшается число херетизмов в каждом иконе). Суждения об этих текстах весьма различны, однако некоторые из них нашли себе место в богослужебном обиходе.

Лит.: *Попов А.* Православный русск. А. Казань, 1903; *Пападопуло-Керамевс А.* Акафист Божией Матери, Русь и патриарх Фотий.— ВВ, X, 1903, с. 357—401; *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизант. лит.-ры. М., 1977; *Krypiakiewicz P. F.* De hymni Acathisti auctore.— ВЗ, XVIII, 1909, S. 357—382; *Wellesz E.* The Akathistos Hymn introduced and transcribed. Copenhagen, 1957; *Mathiesen R.* Nota sul genere acatistico e sulla letteratura agiografica slava.— Ricerche slavistiche, XIII, Roma, 1965, p. 57—63.

**АНГЕЛЫ** (греч. αγγελοι, «вестники») — бесплотные дух. существа, наделенные разумом и свободной волей, сотворенные Богом для того, чтобы служить Богу, совершая вечный и радостный праздник небесной Литургии, ведя войну с врагами Бога, неся Его волю стихиям и людям. Они либо с безупречной верностью исполняют это назначение, живя только для Него, как «служебные духи» (Евр. 1, 14), для к-рых быть и служить — одно и то же, либо, раз и навсегда отпав от Бога в акте измены, сами предстают как враги Бога и людей — *бесы*.

Церк. песнопения называют А. «бесплотными умами». Они «бестелесны», т. е. не связаны костью, тяжестью, малоподвижностью человек. или животного тела, его подверженностью плотским нуждам, его подвластностью физич. и физиологич. законам. Если они не являются по собственной воле в зримом облике, человек, глаза их не воспринимают. Но это не значит, что они нематериальны в полном философ. смысле этого слова. Такая т. зр. наиболее обычна: в святоотеч. и средневек. богосл. доктринах она формулируется в платонич. терминах, а в школьном богословии нового времени, начиная с XVII в., — под влиянием введенного Декартом противопоставления «протяженной субстанции» и «мыслящей субстанции» (А. как явление такой «мыслящей субстанции», к-рая вполне отделена от «протяженной субстанции»). Иногда предполагали, напротив, что А. обладают телом особого рода, «духовным» телом, к-рое можно назвать «невещественным» лишь относительно, по сравнению с «белой» вещественностью нашей плоти. Этот взгляд был четко сформулирован под влиянием антик. стоицизма *Тертуллианом*, а в прошлом веке энергично отстаивался еп. *Игнатием (Брянчаниновым)* (Аскетич. опыты, ч. 2. СПб., 1865, с. 737—812), что вызвало решительный протест еще более авторитетного представителя русск. правосл. духовности — еп. *Феофана Затворника*. В этой связи следует сказать, что сами понятия материальности и нематериальности отнюдь не однозначны; они получают тот или иной смысл каждый раз в контексте определенных философ. систем. Однако учение Церкви не может ставить себя в зависимость ни от одной из таких систем, сменяющих одна другую в историко-философ. процессе и обобщающих огранич. сферу человек. опыта. Церковно мыслящий человек не имеет ни малейшего права на скепсис по отношению к самому существованию А., к факту их присутствия и действия в жизни мира, но имеет все основания быть недоверчивым по отношению к попыткам уложить бытие А. в рамки тех или иных концепций. Возможно, как раз природа А. преодолевает границу между материальным и нематериальным, размывает ее. Мы знаем, например, что вседусшность присуща только Богу; значит, А. определенным образом локализируются и перемещаются в пространстве, иначе были бы лишены смысла выражения, часто встречающиеся в Св. Писании: «и отошел от Нее А.» (Лк. 1, 38), «когда А. отошли от них на небо» (Лк. 2, 15) и т. п. Однако ясно, что это не локализация и перемещение физич. тел, доступные нашему знанию, а нечто качественно иное. С вопросом об отношении природы А. к пространству связан вопрос об их отношении к времени. Жизнь А. не является полностью отрешенной от времени, поскольку они не обладают неизменностью Бога, как это очевидно из факта отпадения тех А., к-рые стали бесами. Но непрерывной текучести, присущей всему земному и, в частности, человек. психологии, бытие А. не знает, и потому их выбор обладает свойством окончательности. В толкованиях св. *Григория Нисского* на «Песнь песней» есть замечание, относящееся специально к Серафимам, но приложимое, по-видимому, ко всем *девяти чинам ангельским*: их движение в пространственно-временных координатах настолько стремительно, что как бы совпадает с полным покоем. Вообще же природа А. непредставима для человека, имеющего только опыт телесной органической жизни и сознания, выявляющегося в материи через деятельность клеток головного мозга; любые догадки, во-

первых, будут лишены достаточных оснований, во-вторых, бесполезны для веры и дух. жизни. Нам достаточно знать о действии А. как слуг Бога и помощников человека; в теоретич. представлениях о сущности А. мы не нуждаемся, и Св. Писание не удовлетворяет нашего любопытства. Из опыта известно, что когда А. являются человеку, они обычно принимают облик, подобный человеческому, почему Св. Писание иногда именует их «мужами», «людьми» (Иис. Нав. 5, 13—14; Мк. 16, 5; Деян. 1, 10); но это, по-видимому, имеет такой же смысл, как то, что они обращаются к человеку на понятном языке, и не позволяет строить праздных домыслов об антропоморфном «эфирном» теле А. Образы видения Иезекииля отнюдь не антропоморфны, а очень вероятно, что как раз в них раскрывается какая-то важная тайна бытия А.— тайна их инаковости, их несоизмеримости с нашими представлениями, грозная для нас в нашей земной жизни и милосердно закрываемая от нас в большинстве явлений А. людям.

Вполне понятно, что необходимость как-то приблизить к нашему воображению то, что по своей природе от него далеко, вызывает необходимость в образном, метафорич. языке (причем, однако, мы должны быть сугубо осторожны в определении границ между метафорой и тем, что должно быть понимаемо буквально). Природа А. часто описывается через уподобление наиболее тонкому, легкому и подвижному в материальном мире — огню, ветру и особенно свету. А. «огневидны»; трактат «О небесной иерархии», приписанный св. Дионисию Ареопагиту, отмечает их средство с огнем молнии и с очистительным огнем жертвоприношения. Есть рассказы об А., поднимающихся в столбе жертвенного дыма, как в эпизоде жертвоприношения Маноя и его жены (Суд. 13, 20). Согласно распространенному мнению раннехрист. богословов (приведенному, например, у св. Климента Александрийского в «Выписках из Феодота» (XII, 23), А. сотворены из «мыслящего огня». В видении Исаии (Ис. 6, 6—7) Серафим осуществляет над пророком посвященный обряд при посредстве очистительно-опалюющего раскаленного угля с жертвенника. В видении Иезекииля ангельские существа имеют облик огненных колес (Иезек. 1, 15—18; 10, 9—13). Старая традиция предполагала особую связь А. со светилами небесными, и притом как по признаку огненности, так и по признаку стройности, размеренности, упорядоченности и стремительности движений. В этой связи стоит вспомнить, что библ. словосочетание «войнство небесное», означающее А., изначально прилагалось в общесемит. языковой сфере именно к светилам. Нек-рые иудейские предания специально соединяли каждого Архангела с одной из планет (в антич. смысле этого слова): Гавриила — с Лунной, Рафаила — с Меркурием и т. д. Что касается ветра, то пригодность этого образа для характеристики природы А. была тем очевиднее, что древнеевр., арамейский и араб. языки обозначают понятия «дух» и «ветер» одним и тем же словом (по-евр. — «руах», по-арам. «руха», по-араб. — «рух»). В псалме 103 св. песнопевец обращается к Господу, шествуящему «на крыльях ветров» (или «на крыльях духов») с такими словами: «Ты творишь вестниками Твоими («А. Твоими») духов (или «ветры»), служителями Твоими — огонь пылающий» (3—4). Здесь образы огня, духа, ветра и вестников сплавлены в единый образ стихийно-сверхстихийной мощи и стремительного порыва. В Откровении св. Иоанна Богослова специально упомянута власть А. над ветрами (7, 1). Наконец, А., в той мере, в к-рой они сохраняют верность своему назначению и не искажают своей природы, суть «А. света»; их тела и одежды как бы состоят из света, обладая его легкостью, подвижностью и блистательностью. Об А., возвещавших у Гроба Господня о Воскресении Христа, Евангелие говорит: «два мужа в одеждах блистающих» (Лк. 24, 4), а об одном из них же: «вид его был как молния, а одежда его бела, как снег» (Матф. 28, 3). Церк. песнопения называют А. «светами вторыми» (после Бога): «Бесплотники Ангели, Божию престолу предстояще, и отонудными светлостями облистаме, и светолитии вечно сияюще, и свети бывающе втори...»; «Светы явил еси, Шедре, Ангелов Твоих невещественное существо, неизреченного света исполняеми непрестанно...» (из Службы Собору св. Архистратига Михаила и прочих бесплотных сил, 8 ноября).

Столь же старая традиция, по-видимому, не входящая в состав безусловно обязательных для церковного человека истин веры, но едва ли могущая быть с легкостью отброшенной, по крайней мере, в наиболее существенных своих пунктах, ставит А. в особенно близкие отношения власти и попечительства с самыми различными стихийными силами и объектами природного и социального космоса. Церковь единодушно исповедует веру в то, что к каждому человеку приставлен А.-хранитель, сопровождающий его на всех путях жизни. «Имею бо ты заступника во всем животе моем, наставника же и хранителя, от Бога дарованного ми во веки», — обращается к нему хранительный им человек (Канон А. Хранителю, песнь 7). Сложнее обстоит дело с представлением об А. как распорядителях, управителях и блюстителях светил (см. выше), родников, облаков и дождей, снега и града, небесных сфер, растений и животных и т. п. Вполне понятно,

что именно здесь велика была опасность возрождения в слегка преобразованном виде языч. пантеона стихийных божеств, демонов и гениев. Мысль о космич. действии А. могла помрачить веру в единое творческое и промыслительное действие Пресвятой Троицы, приводя к самым грубым ересям: например, гностики приписывали А. сотворение мира. Но для ограждения чистоты христ. вероучения не было нужды вообще отрицать особую связь назначенных к тому А. с силами природы; достаточно было вновь и вновь напоминать, как это и делалось Церковью, что А. от Бога получили свое бытие, что их тварная природа несравнимо дальше отстоит от несотворенной природы Бога, чем от человека и любой иной твари. Наконец, помню индивидов и стихий, некие А., как явствует из книги прор. Даниила (10, 13), ведают целыми народами: Архангел Михаил, выступающий как «князь» избранного народа, вступает в борьбу с «князем» Персии. Это место входило в русск. поэту Вяч. Иванова, писавшего в дни первой мировой войны:

На Суд, где свидетели — Громы,  
Меч острый — в устах Судии,  
Народные Ангелы в споре  
Сошлись о вселенском просторе...

Откровение св. Иоанна Богослова начинается обращениями Иисуса Христа к А. семи малоазийских Церквей — Ефесской, Смирнской, Пергамской и т. д. Даже если под А. Церквей следует подразумевать епископов, сама возможность такого образа выражения что-то говорит о служении А. как хранителей уже не отдельных верующих, но целых общин.

Множество А., по традиционному учению, очень велико: видение Даниила определяет его в «тысячи тысяч» и «тьмы тем» (Дан. 7, 10), а св. *Иоанн Златоуст* прямо отождествляет его с числом, не имеющим предела, т. е., в терминах совр. математики, с актуальной бесконечностью.

См. также *Девять чинов ангельских*.

Лит.: Еп. *Феофан*. Душа и А. не тело, а дух. М., 1891; *Глаголев А.* Ветхозаветное библейское учение об А. Киев, 1900; *Булгаков С.*, прот. Лествица Иаковля. (Об Ангелах). Париж, 1929; *Langton E.* The Angel Teaching of the New Testament. London, 1937; *Daniélou I.* Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise, 2 ed. Chevetogne, 1953; *Glorieux P.* Autour de la spiritualité des anges. Dossier scripturaire et patristique. Toulouse, 1959; *Bertholet E.* Mystere et ministere des anges. Luzern, 1963.

**АФРААТ** (эллинизированная форма, по-сирийски Афрахат; ок. 270 — после 345) — ранний представитель сир. святоотеч. лит.-ры. Жил на терр. Сасанидского (перс.) гова, откуда прозвище «перс. мудрец». Был аскетом; позднее свидетельство говорит о его сп. сане. Сохранились «Поучения» А. в числе 23, написанные по просьбе друга в 337 и затем в 344—345. Темы — вопросы христ. поведения и аскетич. жизни; эсхатология; жизнь Иисуса Христа и Его мессианское достоинство, отстаиваемое в полемике с иудаизмом; соотношение ВЗ и НЗ. Мысль А. чужда влиянию греч. философии; догматич. проблемы, волновавшие в это время греч. и лат. отцов Церкви (прежде всего *тринитарные споры*), для него не существуют. Не будучи еретиком, т. е. не противопоставляя своего учения церковному, А. допускает неточные выражения, к-рые уже для его времени были анахронизмом. Его подход к толкованию Св. Писания напоминает приемы раввинов, с к-рыми он спорит таким образом, что и проблематика, и аргументация у А. и его оппонентов сохраняют существенную однородность. Нек-рая провинциальность мышления А. привела к тому, что его труд, никогда и никем не осужденный, не был принят Вселенской Церковью, как были приняты творения сдно-племенников А. — прпп. *Ефрема Сирина* и *Исаака Сирианца*. К сильным сторонам А. принадлежит нравственная серьезность его взгляда на обязанности христианина, а также очень живое и конкретное чувство новозаветных реалий.

«Поучения» А. интересны также как источник по истории аскезы в Сирии; они проливают свет на жизнь и умонастроение т. н. «сынов Завета», еще не испытывавших влияния монашеских институтов, к-рые после преп. *Антония Великого* и особенно преп. *Пахомия Великого* распространились по всему христ. миру из Египта. «Сыны Завета» и «дочери Завета», т. е. девственники и девственницы, непосредственно продолжали традицию аскетов начального христианства и, по-видимому, унаследовали нек-рые представления и обычаи *ессеев*. За самим термином стоит не вполне ортодокс. мысль, не чуждая А.: только безбрачные мыслятся в полной мере чадами Нового Завета, т. е. членами Церкви (как это было в общинах целибатной ветви *ессейства*). Идея эта, однако, в отличие от еретич. мнений *энкратитов*, выступает как неявная тенден-

ция. Учителя монашеского делания, православие к-рых вне всякого сомнения, напр. преп. Ефрем Сирин, приняли культуру аскезы из рук «сынов Завета».

Лит.: Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 125—130; Vogel A. Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien Afrahats. Hof., 1966; Murray R. Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac tradition. London, 1975.

**БЕСЫ**, демоны, нечистые духи, нечистая сила — противники Бога и Божия дела в мире, «враги невидимые» Церкви и всего человек. рода, слуги, воины и соглядатаи *сатаны*. По учению Церкви, Б.— страшная реальность; верующий человек имеет право находить наивными фольклорные представления и народные суеверия, исторически примешивавшиеся к опытному знанию и догматич. суждению о Б., но не единодушное свидетельство Св. Писания и Св. Предания об этой реальности. Б. злы безусловно и неизбежно, так что все исходящее от них — дурно, и всякое добровольное общение с ними, хотя бы из любвиотства,— тягчайшая измена Богу. (Св. *Ириней Лионский* учил, что ожесточение Б. завершилось в связи с Боговоплощением, производившим великую поляризацию сил добра и зла.) Верность Богу требует готовности к неустанной и мужественной дух. войне против Б., и под знаком этой войны стоит земная жизнь христианина и Церковь «воинствующей». Ап. Павел увещает: «Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских; потому что наша брань не против крови и плоти, но против... духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 11—12). Однако живущее и действующее в Б. зло — не изначальное свойство их природы, но следствие греховного выбора их свободной воли, извратившего их природу, к-рая сама по себе хороша, как одно из созданий Божиих. Когда-то Б. были Божиими Ангелами, но «не сохранили своего достоинства» (Иуд. 6), отпали от своего Творца и Господа в акте измены и стали «ангелами сатаны» (Откр. 12, 9 и др.), «ангелами бездны» (там же, 9, 11). В церк.-слав. и русск. народном обиходе иногда было принято в отличие от добрых Ангелов называть Б. «аггелами», что соответствует написанию, но не произношению греч. слова *αγγελος* — «ангел».

От своего ангельского прошлого Б. удержали, хотя и в умаленной мере, прерогативы знания и могущества, присущие вообще духам и оставленные у Б. на службу злу. Помимо несвязанности условиями пространства и власти над стихиями, они имеют возможность тонкого проникновения в ход человек. мыслей и вкладывания в ум и сердце человека нужных им внушений. Правда, возможности эти имеют предел; чем решительнее человек избирает верность воле Божией и отказывается извлекать тайное удовольствие из того, что предлагают его воображению Б. (на языке аскетики — «принимать помысл»), тем менее проницаемой для соглядатайства и вмешательства Б. становится его душевная жизнь. По учению Церкви, Б. не обладают полной знания о глубинах человек. душ (к-рые до конца открыты только своему Творцу); тайное решение очень твердой, чистой и неразделенной воли имеет возможность скрыться от надзора Б., как от них был совершенно скрыт стратегич. план «домостроительства» земной жизни и крестной смерти Христа Спасителя. Напротив, при беспечном отношении человека к своим «помыслам» соглядатайству Б. открывается все больший простор, линия обороны против них прорывается и возможности исходящего от них внушения возрастают. Ап. Петр напоминал: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5, 8). Отсюда необходимость «мысленной брони», тактика к-рой досконально разрабатывается авторитетами православной аскетики. Опасность в том, что «духи падшие», — по замечанию еп. *Игнатия (Брянчанинова)*, — чтобы удобнее содержать нас в плену, стараются соделать и себя и свои цепи для нас незаметными; однако бдительное внимание к своей внутренней жизни и приобретаемая таким вниманием дух. опытность дают не только святым прозорливцам, но и каждому из нас возможность обнаруживать действия Б. и противодействовать им. В этом долг христианина, от к-рого он не смеет уклониться.

Активность Б. как искусителей направлена на всех людей, и ее основные пути всегда одни и те же; до совершения греха они стремятся уменьшить его значение, чтобы внушить беспечность, а после совершения греха — напротив, преувеличить его тяжесть, чтобы внушить отчаяние и склонить грешника махнуть на себя рукой; слабого они запугивают, а сильного или кажущегося себе сильным усыпляют иллюзиями безопасности; поощряют всякого рода самообманы, водят душу по замкнутому кругу самодовольства, уныния и злопамятности и прежде всего действуют против любви. Один из самых общих приемов — навязывание выбора между двумя погибельными путями, когда одно зло предлагается как ложная альтернатива другому злу (напр., помраченному сознанию предлагается выбирать между тепловатым безволием и холодным самоутверждением безлюбной воли, между потаканием чувственности и безразличным

гнушением человек. природой, между фарисейским законничеством и пренебреженным к самому духу уставов Церкви и т. п., — так, чтобы справедливо отвергнувшему один род зла представлялось, будто он тем самым поставил себя в логич. необходимость выбрать противоположный род зла). Так воздействуют Б. на рассудок и волю. Опыт «мысленной брани» дает возможность на практике изучить их псевдологику, не выдерживающую встречи не только с дух, ведением, но даже с обычной здоровой логикой, однако гипнотически завораживающую тех, кто дал собственному своеволию и страстям власть над дисциплиной своей мысли. Проворство, с к-рым Б. в подходящий момент сообщают подходящие доводы ищущему таких доводов себялюбиво, имеет в себе нечто неестественное и мертвое, оно связано с опьяняющей утратой чувства реальности и распознается по самой своей чрезмерности.

За расковыванием злых страстей, за сковыванием силой этих страстей разума и воли может следовать самый опасный прием Б. — апелляция к жажде сверхъестественного, попытка подделать дух. ценности и дух. опыт. По слову ап. Павла, «сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11, 14). Б. не в силах подделать только сути, но могут подделать любую форму, в к-рой является сверхъестественное: видениям, приходящим от Бога, противостоят ложные видения, Божественным чудесам — ложные чудеса Б. и *антихриста* (см. *Чудо*), действию Св. Духа — бесовская пародия на духовность, в терминах аскетики обозначаемая как «прелесть». Сколь бы тонкой, однако, ни была подделка, она всегда может быть распознана при наличии доброй воли к преодолению самообманов и с призыванием помощи Божией, иначе вера не вмняла бы каждому христианину в непремную обязанность следование словам св. Иоанна Богослова: «Не всякому духу верьте, но испытайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4, 1). Если подлинные действия благодати Божией умиротворяют душу, сообщая ей мир, «который превyšше всякого ума» (Флп. 4, 7), укрепляя и собирая ее силы, внушая благодарное смирение, то ложные видения и чудеса от Б., а также устраиваемые ими лжемистические состояния вызывают либо уныние и смущение, либо нетрезвую, горделивую экзальтацию, «кровавое разжение» и в обоих случаях расслабляют душу, разрушают ее собранность, охлаждают любовь, уводят от смирения.

Особое внимание Б. привлекает всякий выдающийся делатель христ. подвига. Такой человек как бы вступил с Б. в открытую войну и принимает их главный удар на себя. Б. преследуют его не только соблазнами, но и просто мстью, о чем предупреждали учителя аскетики. Характерен эпизод «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу»: когда страннику случается духовно помочь крестьянской девице, научить ее умной молитве и вообще наставить на правильный путь, на него обрушиваются злключения, его подвергают аресту и наказанию розгами; и откровение во сне вместе с поучением преп. Иоанна Карпафийского, прочитанным в «Добротолубии», разъясняют ему, что он терпит от Б. за свое доброе дело. Подобных эпизодов много и в древней житийно-аскетич. лит-ре (напр., в «Луге духовном» *Иоанна Мосха*).

Ради борьбы с Б. отшельники в различные времена, с самого начала христ. подвижничества, с намерением избирали для своих обителей места, пользовавшиеся недоброй славой как обители нечистой силы, чтобы сразиться с Б. в самом их гнезде. Пример этому подал сам Господь Иисус Христос, по вдохновению от Духа Св. направившийся в пустыню Иудейскую, место демонического присутствия (куда выгоняли отягченного грехами народа и обреченного *Азавелю* «козла отпущения»), ища встречи и дух. поединка с сатаной (Мф. 4, 1; Мк. 1, 12—13; Лк. 4, 1). В житиях отшельников, как древних, прежде всего египетских (напр., преп. *Антония Великого*), так и русских (напр., преп. *Сергия Радонежского*), мы постоянно встречаем рассказы о яростных попытках раздраженных Б. всеми средствами соблазна и особенно устрашения отратить аскета от его подвига или хотя бы прогнать его с места. Церковь никого не обязывает безусловно принимать как предмет веры любую подробность этих рассказов, поскольку детали могут быть обусловлены фольклорными мотивами, а также трудностью изъяснить обычному человеку исключит. опыт крайней жизненной ситуации, в к-рую ставит себя подвижник; но огульный скепсис перед лицом единодушного свидетельства двухтысячелетнего предания оправдан быть не может. Не подлежит сомнению, что злобный ужас перед подвигом великих молитвенников вызывает Б. на такие прямые выпады, от к-рых они воздерживаются, когда имеют дело с людьми более заурядными.

В качестве духов Б. имеют общую с Ангелами способность быть невидимыми для людей и являться последним лишь по собственному произволу (только подвижники, имеющие благодатный дар прозорливости, иногда видят Б. против воли последних). Образ, к-рый они принимают, также зависит обычно от их выбора; поскольку же Б. извратили свою природу и свое назначение, продолжая обращать против Бога то, чем

обязаны Богу, образ этот — фальшивая видимость, маска. По русск. пословице, «у нежити своего облика нет, она ходит в личинах» (Даль В. Пословицы русск. народа, 3-е изд. СПб. и М., 1904, т. 8, с. 196). Обличия выбираются Б. в зависимости от целей, к-рые они ставят себе при том или ином явлении. Нек-рые личины имеют целью добиться безусловного доверия соблазненного. Ради этого Б. могут принять, как указывал ап. Павел (см. выше), образ светлого Ангела (срав. Житие Никиты Затворника в «Киево-Печерском патерике») или даже Самого Иисуса Христа. Это одна из причин, по к-рым верующему во время молитвы не рекомендуется давать волю своему воображению или мечтать о видениях. Св. *Мартину Турскому* явился демон в облике Христа, одетого как царь, в золотой короне и пурпуре. Благоразумные подвижники, как тот же св. Мартин, вспоминают в подобных случаях, что в этой жизни призваны не знать ничего, кроме распятого Христа (1 Кор. 2, 2), между тем как наслаждение раскрывшейся славой Христа обещано для будущей жизни и будущего века. Принявшие образ Христа Б. стремятся внушить аскету сомнение и домогаются получить от него поклонение, что хотя и не губит безвозвратно того, кто поддался обману, однако дает Б. возможность помрачить его разум, ввергнув в крайнее, обессиливающее помешательство (срав. Житие Исаакия Печерского в «Киево-Печерском патерике»). С этой же целью — вкратясь в доверие — Б. могут принимать также облик соблазненного (срав. Житие Феодора и Василия Печерских). Другие личины нужны Б. для пробуждения похотливых чувств, чаще всего у аскета (явления в виде женщин, напр., герою ранневизант. Жития Макария Римского). Тоскующую вдову Б. могут навешать и ласкать в обличии ее умершего мужа и т. п. Рассказы о Б., предлагающих для мысленного блуда мужчине — фантом женщины, а женщине — фантом мужчины, особенно характерны для западноевроп. Средневековья (легенды о «суккубах» и «инкубах»), но не чужды и правосл. традиции (древнерусск. «Повесть о бесноватой жене Соломонии»). Как бы ни изменило наши представления развитие научн. психологии и психопатологии пола, предупреждение о дух. вреде всякого потакания нечистой мечтательности, а также советы оградить себя от наваждений испытанными благодатными средствами молитвы и тайнств сохраняют для верующего человека всю свою силу. В этом вопросе, как и в более широком вопросе о состояниях бесноватости и одержимости, никакого конфликта между верой и медициной, но и никаких оснований подменять одно другим не может быть по существу: здоровье и болезнь, в особенности психич. здоровье и психич. недуги, — естественные феномены, изучаемые и отчасти регулируемые средствами науки, но одновременно оружие в той борьбе между силой благодати и силой Б., под знаком к-рой, по христ. учению, стоит вся жизнь человека. «Каждому из нас надлежит знать о Б., — учит преп. Симеон Новый Богослов, — что они суть тайные враги наши и что они воюют против нас посредством нас же самих».

Лит.: *Спаский А. А.* Вера в демонов в древ. Церкви и борьба с ними. — БВ, 1907, 11, с. 357—391; *Флоренский П.*, свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной феолишен в двенадцати письмах. М., 1914, с. 166—259, 692—728; *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусск. лит-ре. М., 1916; *Krivoshin B.* The Angels of Light and the Powers of Darkness. London, 1954; *Wey H.* Die Funktinen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2. Jh. Winterthur, 1957.

ВАРДЕСАН (сир. Бар-Дайшан — «сын реки Дайшан») (11. 7. 154, Эдесса — ок. 222, там же или в Анн) — сир. богослов еретич. направления, философ, ученый и поэт. Род. в языч. семье; после обучения у жреца в г. Иераполе входил, согласно *Евсевию Кесарийскому*, в круг учеников гностика *Валентина*. 24-х лет принял крещение. Был близок к христ. правителю Эдессы Авгару IX Великому; после взятия Эдессы римлянами в 216 укрывался в Армении, где занимался историей армянского народа.

Оценить роль В. в истории Сир. Церкви нелегко, поскольку его соч. утрачены, кроме трактата «Книга законов земель» (др. назв. — «О роке»). Житие св. *Авверкия* с похвалой отмечает участие В. в борьбе против ереси *Маркиона*. «Книга законов земель» — это остроумная защита христ. учения о свободе нравств. выбора против астрологич. детерминизма, особ. влиятельного в Месопотамии, на родине традиции гадания по звездам. В принципе принимаемая представления астрологии, В. указывает на то, что при одном и том же расположении звезд представители различных народов поступают по-разному, в зависимости от обычаев своего народа, в то время как поведение христиан обусловлено повсюду их верой. Однако Евсевий Кесарийский, упоминая полемику В. против различных лжеучений, в т. ч. и против доктрины его прежнего учителя Валентина, указывает, что сам В. выдвинул учение, «не полностью очищенное от скверны старой ереси» (Церк. история, кн. IV, гл. 30). Сурово отзываясь о В. как ересиархе преп. *Ефрем Сирин*. При этом церк. сир. гимнография, указавшая путь византийской, осуждая доктрину В., по-видимому, воспользовалась его поэтич.



опытом; составив вместе со своим сыном Гармонием сб. 150 «псалмов», В. явился самым ранним представителем поэзии на сир. языке. Распространенные в совр. научн. лит-ре попытки приписать В. те или иные сохранившиеся памятники нудео-христ. или гностич. религ. лирики (напр., «Оды Соломона» или песни из апокрифич. «Деяний ап. Фомы») гадательны.

Лит.: *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в ср. века. М., 1979; *Drijvers H. I. W.* Bardaisan of Edessa. Assen, 1966; *Jansma T.* Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosoof der Arameeërs en zijn images. Wageningen, 1969.

ВАРЛААМ Калабрийский (ок. 1290, Семинара, Калабрия на юге Италии — ок. 1350, Калабрия) — визант. ереснарх, противник св. Григория Паламы и исихазма. Стал монахом и получил образование в одном из греч. м-рей Италии; желание жить в правосл. гос-ве привело его ок. 1326 в Константинополь. Он хотел быть поборником Православия и активно участвовал в полемике с католиками. Однако зап. черты в его умственном облике шокировали византийцев всех направлений; *Никифор Григора*, любитель антич. учености и будущий враг исихазма, обвинял В. в том, что последний изучал Аристотеля по лат. переводам, а Григорий Палама прозвал его «латино-эллином», т. е. «католико-язычником». Возражения В. против католич. догмата о *Филиокве* шли по линии *апофатического богословия*, как он его понимал: человек, ум не может проникнуть в тайны Св. Троицы, а потому полемико об отношении Ее Лиц следует прекратить. Характерен выпад В. против *Фомы Аквинского*: «Фома и все умствующие вместе с ним полагают, будто недоступное разумению не существует вовсе; мы же полагаем, что такое мнение исходит от души, не чуждой лукавому и горделивому демону, ибо вещи Божественные по большей части недоступны знанию человеческому». В свете этого распространенный взгляд на В. как на схоластич. рационалиста в зап. духе и на его спор с Григорием Паламой как на столкновение рационализма с апофатикой нуждается в серьезных коррективах. В 1334—37 В. выступил с резкими нападками на аскетич. практику афонских монахов-исихастов, на разработанные ими приемы молитв. делания и специально на психофизич. аспект этих приемов, а также на их веру в то, что на вершине дух. восхождения подвижник созерцает нетварный свет Божества (т. н. *Фаворский свет*). В. несправедливо усмотрел в этом опасную близость к еретич. мнениям *мессалиан* и отчасти *богомил*ов, внесение чувств. моментов и фантазии в дух. жизнь. Поскольку же св. Григорий в своей защите афонского исихазма вообще и учения о Фаворском свете в частности предложил богословско-филос. концепцию сущности и энергий Божества, В. сосредоточил свою атаку на этой концепции, обвиняя ее в отрицании абс. простоты Бога (т. е. Его тождественности Своей сущности), в подмене этой простоты как бы двойцей — Бог потусторонний (сущность) и Бог поусторонний (энергия). На Соборе 1351 имя В. было окончательно предано анафеме вместе с именем *Акиндина*. Анафема В., «дерзнувшему объявить тварию естественную и неотделимую энергию и силу Божию», читалась каждый год в *Неделю Православия*. Самого В. к этому времени давно не было в Константинополе: он вернулся в Италию, где сблизился с Ф. Петраркой.

Лит.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории визант. образованности. СПб., 1891; *Его же.* Синодик в Неделю Православия. Одесса, 1893; *Meyendorff I.* Un mauvais théologien de l'unité au XIV<sup>e</sup> siècle. Barlaam le Calabrais.— In: *L'Eglise et les Eglises.* Chevetogne, 1955, II, p. 47—64.

ДЕВЯТЬ ЧИНОВ АНГЕЛЬСКИХ — ступени иерархии ангельских существ (церк.-слав. слово «чин» означает порядок, ряд, отряд, употребляемое как его синоним слово «лик» — хор). В православной традиции принято учение о Д. Ч. А., к-рое обстоятельно развито в соч. «О небесной иерархии», дошедшем под именем св. *Дионисия Ареопагита*. По этому учению Д. Ч. А. образуют 3 триады, перечисляемых в следующей последовательности сверху вниз: 1-я триада, характеризующая непосредственной близостью к Богу, — Серафимы, Херувимы, Престолы; 2-я триада, наиболее полно отражающая принцип Божественного мировладычества, — Господства, Силы, Власти; 3-я триада, характеризующая непосредственным попечением о мире и человеке, — Начала, Архангелы и собственно Ангелы. В плоскости символически чисел девятирица есть, с одной стороны, триада триад, возведение в квадрат числа 3 и постольку как бы отражение и развертывание вовне полноты бытия, присутствующей в недрах Св. Троицы; с другой стороны — завершение числового цикла перед возвращением к изначальному Божественному единству в десятирице (трактат «О небесной иерархии» учит о выходе из Божественного Единства и возвращении в это Единство, истолковывая в платонических терминах смысл слов Первосвященнической молитвы Иисуса Христа «Да будут все едино») (Ин. 17, 21).

Уже Св. Писание выделяло различные разряды ангельской иерархии: в ВЗ упоминаются Серафимы (Ис. 6, 26), Херувимы (Быт. 3, 24; 2 Цар. 22, 11; Иез. 10, 5—11, 24 и др.), Силы, Ангелы; в НЗ — Престолы, Господства, Начальства, Власти (Кол. 1, 16), Архангелы (Иуд. 9; 1 Фес. 4, 16, чему в ВЗ соответствует слово «князь» в применении к Архангелу Михаилу, — см. Дан. 10, 13). Богословы святоотеч. эпохи предлагали различные варианты: у св. Григория Богослова — Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начальства, Силы, Сияния, Восхождения, Силы Умные, или Разумения; в «Апостольских Постановлениях» — Херувимы, Серафимы, Эоны, Воинства, Силы, Власти, Начала, Престолы, Архангелы, Ангелы; св. Кирилл Иерусалимский говорил о Д. Ч. А., перечисляемых у него в том же составе, но в несколько ином порядке, чем в трактате «О небесной иерархии».

Взаимные отношения Д. Ч. А. подчинены тому же закону иерархии, или священноначалия, что и жизнь Церкви в распорядке таинств. Священноначалие «делает из своих причастников изображения Божества или весьма ясные и незамутненные зеркала, способные отразить начальный свет и лучи Первобожественности; зеркала эти, свято восприняв доверенное им озарение, тотчас и без всякой зависти передают его нижестоящим сообразно с богоначальными законами» (О небесной иерархии, III, 1—2, 164—165 В).

Лит.: *Roques R. L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selen le Pseudo-Denys.* [P.], 1954.

См. также лит. к ст. *Ангелы*.

КОНДАК (греч. *κοντακιον, κοντακιον*; букв. — деревянный валик, на к-рый накручивается свиток, метафорически — сам свиток) — жанр ранневизант. гимнографии, возникший в V—VI вв. и в VIII в. вытесненный из богослужения *канонам*. Название «К.» появляется только в IX в.; до этого тексты такого жанра назывались гимном, псалмом, стихотворением, песнью, похвалой, молением (*υμνος, ψαλμος, λογιμα, ωδη, ασμα, δεσπος*). Первоначально К. — строгич. гимн, содержащий обычно от 18 до 30 стрóf (икосов), одинаковых по числу стихов (от 3 до 13 и по ритмич. организации соответствующих стихов. Первые буквы икосов образуют *акrostих*. После заголовка, содержащего название праздника или имя святого, акrostих К. и указание на мелодию, следует от 1 до 3 вступит. стрóf, называемых «*кукулий*» или «*проимий*» (*προοικιον*), метрически отличных от икосов. Кукулий и К. связаны между собой общим рефреном (припевом), к-рый повторяется после каждого икоса. Последняя стрóфа содержит краткое описание воспеваемого события или лица и молитв. обращение. К. восходит к трем гомилетико-литургич. жанрам сир. лит-ры: 1) мемра, прозаяч. проповедь, ритмизованная средствами синтаксич. параллелизма, произносившаяся на утр. богослужении после чтения Св. Писания; 2) мадраша, силлабич. гимн со сложной стрóфой, обязательным припевом и часто с акrostихом; 3) сугита, диалогич. песнопение с обязательным акrostихом (последние два жанра предполагают наличие мелодии). Эти жанры широко использовались в творчестве преп. *Ефрема Сирина* и др. сирийских церк. поэтов IV—V вв., к-рым, по-видимому, следовал св. *Роман Сладкопевец*, образцовый автор в жанре К. В генезисе К. участвовали также рефренная псалмодия, восходящая еще к обиходу ветхозаветного храма, и синагогальная экзегетич. проповедь (мадраш), с к-рой связана гомилетич. установка К. Происхождение К. предопределило характер его исполнения: будущий по существу поэтик, *гомилей*, К. исполнялся солистом, тогда как припев пел хор или народ. Разновидностью К. является *акафист*.

С возникновением канона К. в первонач. виде постепенно исчез из литургич. практики и отсутствует в соответствующих церк. книгах. От него остались только две стрóфы, называемые «К.» и «икосом», причем К. соответствует старому кукулию. К. в нынешнем значении исполняется со своим икосом на утр. богослужении после 6-й песни канона.

Лит.: *Мирковић Л.* Православна литургика, или наука о богослуженьу Православне Источне Цркви. Београд, 1982, с. 233—35; *Maas P.* Das Kontakion. — ВЗ. XIX, 1910, S. 285—306; *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1961; *Trypanis C. A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968 (Wiener Byzantinische Studien, 5).