



ет Левий. После этого ученики расходятся для проповеди Евангелия.

«**Книги Иеу**» (или «Книги великого таинственного Логоса») сохранились на копт. языке (саидский диалект) в кодексе Брюса (Bodl. Bruce. 96), датировки к-рого колеблются от III до X в. «Книги Иеу» упоминаются в тексте «Пистис София». Основное содержание 1-й книги — диалог «живого» Иисуса с апостолами Матфеем, Иоанном, Филиппом, Варфоломеем и Иаковом о Боге, о небесных чинах, о происхождении мира. В тексте присутствуют магические формулы, гностические гимны и молитвы. Во 2-й книге Иисус беседует с 12 учениками и ученицами о гностических таинствах (прощении грехов, крещениях), а затем совершает в их присутствии некий магический обряд, отдаленно напоминающий Евхаристию.

«**Апокалипсис Петра**» (гностический) также построен в форме диалога. Его текст сохранился лишь на копт. языке (ННС. VII 3). Он начинается с беседы в некоем храме между Спасителем и ап. Петром. Беседа носит эзотерический характер, Петра посещают видения, которые Спаситель истолковывает в гностическом ключе. В тексте осуждаются Ерма и те, которые «называют себя епископами или диаконами» (автор же «Апокалипсиса Петра» называет их «безводными каналами»). Речь Петра часто воспроизводится от 1-го лица. Спаситель призывает Петра вместе исполнить волю Отца. Однако далее, при видении сцены Распятия, выясняется, что Спаситель не тождествен Иисусу, к-рого распинают. Рядом с Крестом находится другой, «живой Иисус», радостный, улыбающийся и незамечаемый окружающими. Он-то и называется Спасителем. После небольших разъяснений Спаситель призывает Петра быть сильным. После чего Петр «приходит в себя», и на этом повествование заканчивается.

«**Вопросы Варфоломея**» известны с IV в. (упом. блж. Иеронимом, в Декрете Геласия, в Ареопагитиках и др. под названием «Евангелие Варфоломея») и сохранились в неск. рукописях на греч., церковнослав. и лат. языках (на копт. языке известен переработанный вариант этого сочинения — «Книга Воскресения Иисуса Христа»). Текст начинается с того, что апостолы спрашивают Господа о тайнах небес, но Иисус отказывается

отвечать, пока не снимет с Себя «тela плоти». После же Его Воскресения апостолы не смели задавать вопросы, и только Варфоломей обратился к Нему. В основном его вопросы касались креста, ада и рая. Во 2-й части Варфоломей, Петр, Андрей и Иоанн беседуют с Девой Марией о Благовещении. Затем апостолом снова является Иисус, Которого они просят показать им врага рода человеческого. Явившийся диавол рассказывает апостолам о своих делах. Далее следует беседа апостолов с Господом о смертных грехах. В финале Иисус посылает апостолов на проповедь и возносится.

«**Диалог расслабленного со Христом**» основан на Ин 5. 1–15, но происходит после Воскресения Христова. Наиболее древние версии сохранились на арм. (5 версий в рукописях XIV–XVIII вв.) и груз. (3 версии в рукописях XIII–XIX вв.) языках. Текст входил в состав арм. Синаксаря и имел литургическое употребление. Известны его переводы на сир. язык. Расслабленный, болевший уже 38 лет, не узнает Христа. На вопрос, откуда Он пришел, Спаситель отвечает, что пришел из Индии (по др. версии — из Эфиопии). Он спрашивает расслабленного, слышал ли он о Христе. На что тот отвечает, что слышал об апостолах и Евангелии, и пересказывает основные события земного служения Христа. После ряда вопросов он исповедует свою веру. Тогда Спаситель исцеляет его и становится невидим.

«**Завещание, или Завет, Господа нашего Иисуса Христа**», не связанное с гностицизмом, сохранилось во множестве рукописей на сир. языке (перевод с утерянного греч. оригинала), а также на араб. и эфиоп. языках (эти версии являются переводом утраченной копт. версии). Вероятно, это одно из наиболее поздних сочинений в ряду *литургико-канонических памятников* (обычно датируется V в.). Вступительная часть в отличие от др. подобных сочинений построена в форме Д. Господь после Воскресения является и беседует с апостолами (сначала с Фомой, Матфеем и Иоанном, затем с Петром, Андреем и Матфием, Марфой, Марией и Саломией). В основном беседа касается эсхатологических тем. Далее следует переработанная версия *Апостольского предания*. В заключение Господь обращается к Иоанну, Андрею и Петру с настав-

лением сохранять то, чему Он их научил. Памятник содержит важные сведения о богослужении древней Церкви. См. ст. «*Завещание Господа нашего Иисуса Христа*».

Ист. и лит.: NTApoc; Rudolph K. Der gnostische Dialog als literarisches Genus // Probleme der koptischen Literatur / Hrsg. P. Nagel. Halle, 1968. S. 85–107; Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / Ed. M. Erbetta. Torino, 1969. Vol. 3; Casale, 1975. Vol. 1/1; Fallon F. T. The Gnostic Apocalypses // Semeia. Atlanta, 1979. Vol. 14. P. 123–158; Koester H. Apocryphal and Canonical Gospels // HarvTR. 1980. Vol. 73. N 1/2. P. 105–130; Perkins Ph. The Gnostic Dialogue. N. Y., 1980; ННС; Charlesworth J. H., Mueller J. R. The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excurses on Apocalypses. Chicago; Metuchen (NJ), 1987 [Библиогр.]; Lutikhuisen G. P. The Evolution of the Teaching of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues // NTIQ. 1988. Vol. 30. Fasc. 2. P. 158–168; Ecrits apocryphes chrétiens / Ed. F. Bovon. P., 1997. Vol. 1; 2005. Vol. 2.

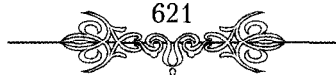
А. А. Ткаченко

ДИАЛОГИ ЛИТУРГИЧЕСКИЕ, части богослужения, построенные в форме диалога между предстоятелем (епископом или священником), сослужащими, диаконом, народом.

Простейшей и наиболее частой формой Д. л. являются такие сочетания литургических *аккламаций*, как: **Гдѣ помѣлисмѣ — Гдѣи помѣли** (см. ст. «*Господи, помилуй*»), **Миръ всѣмъ — И дѣуи твоимѣ** (см. ст. *Мир*), **Главы наша гдѣви приклонимъ — Тебѣ гдѣи** (см. ст. *Главопреклонная молитва*), **Съ миромъ изыдемъ — Ш имени гдѣи** (см. ст. *Отпуст*) и др., а также ответ народа *Аминь* на различные *возгласы* предстоятеля.

Среди развернутых Д. л. в правосл. богослужении наибольшее распространение имеют *ектении* (также широко известны и в невисант. вост. традициях; на Западе аналогичные формы употребляются значительно реже — см. ст. *Литания*). Особое значение во всех древних христ. традициях имеют неск. Д. л. в составе Божественной литургии. Это в первую очередь диалог *accessus ad altare* (в к-рый во мн. традициях входят слова Лк 1. 35, понимаемые как молитвенное пожелание предстоятелю со стороны сослужащих перед совершением Таинства (в древней традиции эти слова могли также служить указанием предстоятеля одному из сослужащих, чтобы тот возглавил евхаристическую молитву — см.: *Taft. Great Entrance. P. 285–310; Службый. 2001*)) и диалог перед *анафорой*.

Диалог перед анафорой, согласно принятым ныне в РПЦ изданиям Служебника, имеет следующий порядок.





Разд. 1: диакон: **Станемъ добръ, станемъ со страхомъ, вонемемъ, стѣе возношеніе въ мирѣ приносити** — Хор: **Млтъ мира, жѣрт. въ хвалѣнїа**. Разд. 2: Предстоятель: **Благодать гда нашегв іиса хрта, и любви бга и оца, и причастіе стѣгв дха, вѣди со всѣми вами** — Хор: **И со дхромъ твоимъ**. Разд. 3: Предстоятель: **Горѣ имѣвимъ сердца** — Хор: **Имамы ко гдѣ**. Разд. 4: Предстоятель: **Благодаримъ гда** — Хор: **Достойно и праведно естъ покланѣтиса оцѣ и снѣ и стѣомъ дхѣ, трѣцѣ єдиносѣщнѣи и нераздѣльнѣи**.

В др. христ. традициях преанафоральный диалог имеет сходную общую структуру, хотя возможны нек-рые отличия. Так, разд. 1 в различных вост. традициях имеет разный текст, а в зап. вовсе отсутствует. Разделы 3 и 4 в эфиоп. традиции переставлены местами; в вост.-сир. традиции весь диалог в целом имеет сложную и необычную структуру и т. д.

Подобного рода диалоги перед началом торжественных молитв были известны уже в межзаветном богослужении (см.: *Giraudo*. 1989. P. 94–96 *passim*) и отсюда перешли в раннехрист. (Р. Тафт обращает внимание на то, что истоки раннехрист. преанафорального диалога можно искать также и в античной практике: *Taft*. 1989. P. 72). Подобный диалог, впрочем, расположенный не до молитв, а после них (что позволяло нек-рым исследователям предположить, что после этого Д. л. следовали иные молитвы — см., напр.: *Robinson*. 1953), содержится уже в «*Лудаксе*» (11. 6–7). Отдельную проблему составляют стихи 1 Кор 16. 20–24, в к-рых одни исследователи видят цитату из реального Д. л. апостольского времени (см., напр.: *Robinson*. 1953), др., напротив, считают, что никакой связи между 1 Кор 16. 20–24 и актуальной литургической практикой нет (см., напр.: *Urmik*. 1959).

Открывающее разд. 2 преанафорального диалога (или сам диалог) приветствие предстоятеля в различных христ. традициях имеет 2 основные формы — или «Господь с вами» (так в егип., эфиоп. и рим. традициях; эта форма зафиксирована уже в *Апостольском предании* III в.), или цитата из 2 Кор 13. 13 (так в различных вост. (кроме егип. и эфиоп.), а также галло-испан. традициях); в истории известны и неск. иные его формы (см.: *Taft*. 1986).

Центром разд. 3 являются слова «Горѣ (т. е. ввысь.— *Д. М.*) сердцѣа»

(лат. *Sursum corda*), цитируемые уже сщмч. Киприаном Карфагенским (III в.) (*De orat. Dom.* 31), к-рый применяет к ним вместе с остальными фразами преанафорального диалога термин *praefatio* (вступление); сходным по смыслу греч. словом прооіціон называет этот Д. л. и блж. Феодорит Кирский (*Theodoret*. Ep. 147) (в позднейшую эпоху термин стал применяться не к этому Д. л., а к 1-й части самой анафоры). В древней антиохийской редакции возгласа «Горѣ сердцѣа» вместо слова «сердца» стоит слово «ум»; в такой форме возглас донныне сохраняется в вост.-сир. традиции. В визант. редакции в возглас включено слово *схѣдеи* (имѣвимъ — греч. конъюнктив в слав. переводе передан повелительным наклонением, т. е.: «будем иметь», «имеем же»). Ответ народа: «Имеем ко Господу» можно понимать не только как простое согласие, но и в т. ч. как указание на молитвенное стояние в сторону Востока («ко Господу»; ср.: *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 27) (см.: *Taft*. 1988). В совр. зап. научной лит-ре существуют различные т. зр. на внутреннее содержание фраз разд. 3 преанафорального Д. л. (см., напр.: *Ferguson*. 1975; *Taylor*. 1975; *Bates*. 1999). Наконец, призыв предстоятеля возблагодарить Господа (в визант. редакции диалога, как и в разд. 3, здесь употреблен греч. конъюнктив, в слав. переводе переданный повелительным наклонением) и ответ народа «Достойно и праведно» (греч. Ἄξιον καὶ δίκαιον; лат. *Dignum et iustum [est]*) непосредственно открывают собой евхаристическую молитву — со слов «Достойно и праведно» начинается большинство известных древних анафор.

Содержащийся в стандартных греч. изданиях Евхология текст преанафорального Д. л. соответствует рус. изданиям во всем, кроме последней фразы разд. 4, — здесь греч. издания дают первоначальный текст, тогда как русские содержат интерполяцию (см. ниже). Но сопоставление с древнейшими рукописями показывает, что существенные изменения по сравнению с первоначальными чтениями произошли и в разд. 1 (см.: *Taft*. 1983), где аккламация диакона могла звучать несколько иначе: не *Стѣдеи... прѣсхѣдеи τὴν ἀγίαν ἀναφοράν...* (Станемъ... вонемемъ, стѣе возношеніе...), а *Стѣдеи... прѣсхѣдеи τῇ ἀγίᾳ ἀναφορᾷ...* (Станемъ... вонемемъ стѣомъ воз-

ношенію [букв.— святой анафоре.— *диак. М. Ж.*]); весьма существенна также замена первоначального древнего чтенія Ἐλεον, εἰρήνην (Млтъ, миръ) в том же разделе на чтение Ἐλεον εἰρήνης (Млтъ мира), сделанная ради внешней аналогии со следующим далее *θυσίαν αἰνέσεως* (жѣртвѣ хвалѣнїа), но неясная по смыслу (в древнерус. традиции правильное чтение этого места (порой с вариативным окончанием: *Млность, миръ, жѣртва и пѣніе*) сохранялось до реформ патриарха Никона и присутствует в т. ч. в стандартных старопечатных изданиях Служебника). Др. существенное изменение в тексте преанафорального Д. л.— интерполяция слов *Покланѣюса оцѣ и снѣ и стѣомъ дхѣ, трѣцѣ єдиносѣщнѣи и нераздѣльнѣи*, заимствованных из предкрещального чина отречения от сатаны и сочетания со Христом, в текст аккламации народа в разд. 4 преанафорального диалога. Впервые эта интерполяция (с соответствующим изменением формы глагола) появляется в нек-рых греч. рукописях XVI в. в составе формуляра литургии свт. Василия Великого; практический смысл этой интерполяции состоял в том, чтобы увеличить продолжительность аккламации *Достойно и праведно*, во время к-рой предстоятель начинает чтение анафоры, поскольку объем анафоры литургии свт. Василия заметно больше объема анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста. Эта интерполяция встречается в сделанных в Италии первопечатных изданиях Евхология и отсюда попадает в слав. Служебник, изданный в Стрятине в 1604 г. еп. Гедеоном (Балабаном). Из Служебника Гедеопа (Балабана) она переходит в Служебник, изданный в Киеве в 1629 г. митр. Петром (Могилой). Наконец, во 2-й пол. XVII в. под влиянием как первопечатных греч., так и южнорус. изданий интерполяция *покланѣтиса оцѣ и снѣ и стѣомъ дхѣ, трѣцѣ єдиносѣщнѣи и нераздѣльнѣи* была включена в состав московских изданий Служебника, причем как в чин литургии свт. Василия Великого, так и в чин литургии свт. Иоанна Златоуста. В наст. время в стандартных слав. изданиях Служебника аккламация *Достойно и праведно* воспроизводится с прибавлением слов, взятых из предкрещального чина, тогда как в стандартных греч. изданиях Евхология эта интерполяция не укоренилась, и аккламация народа здесь имеет первоначальную





форму: Ἀξιὸν καὶ δίκαιον (Досто́йно и праведно); ту же форму аккламация имеет и в единоверческих и старообрядческих репринтах Служебника, выполненных по старопечатным рус. изданиям.

Во время произнесения преанафорального Д. л. в греч. традиции предстоятель благословляет народ при произнесении слов разд. 2; поднимает руки, продолжая смотреть в сторону народа, при произнесении слов разд. 3; поворачивается к Востоку до или после произнесения слов разд. 4.

В совр. рус. практике священник благословляет народ при произнесении слов разд. 2, после чего сразу поворачивается к Востоку и поднимает руки при произнесении как слов разд. 3, так и разд. 4, но при архиерейском богослужении епископ смотрит в сторону народа во время каждого из разделов 2, 3 и 4, осеняя дикирием и трикирием на 3 стороны при каждом из своих возгласов, — этот обычай был введен в Москве при патриархе Никоне в целях гармонизации рус. и греч. практик и основывался на свидетельстве патриарха К-польского Афанасия III Пательлария. Он сохраняется в рус. традиции до наст. времени, хотя в греч. практике архиерейского богослужения осенения дикирием и трикирием во время преанафорального Д. л. не совершаются, а образ произнесения этого Д. л. при иерейском и архиерейском служениях сходен.

Особые Д. л. входят в состав чинопоследований, совершаемых лишь в определенные моменты — напр., в чине освящения храма. Один из самых ярких моментов правосл. чина *освящения храма* — это заканчивающий шествие со св. мощами Д. л., имеющий следующий порядок: 1) святитель, стоя перед закрытыми вратами освящаемого храма возглашает стих: *Возмите врата князи вѣша, и возмите врата вѣчнаа, и внидетъ црь славы* (Пс 23. 7), а певцы из храма отвечают: *Кто есть сей црь славы?* (Пс 23. 8а); 2) возглашение и ответ повторяются (после 1-го и 2-го возглашений архиерей совершает определенные священнодействия); 3) архиерей крестообразно осеняет диском с мощами закрытые врата храма и возглашает: *Гдѣ сила, тойъ есть црь славы* (Пс 23. 8б), певцы отвечают теми же словами, после чего врата открываются, и процессия входит в храм. Пение Пс 23 во время церемонии торжественного входа в освящаемый

храм является частью правосл. чина с древних времен. Так, при освящении в VI в. Св. Софии, по свидетельству «Пасхальной хроники» Иоанна Малалы и Феофана, пели именно этот псалом.

В нек-рых чинах Д. л. составляют их центральную часть, напр. в чине *умовения ног*, где священнодействие сопровождается поочередным чтением рассказа об умовении ног из Евангелия от Иоанна: протодиакон читает нарративный текст, архиерей читает слова Господа Иисуса Христа, архимандрит — слова ап. Петра (можно отметить, что тот же принцип чтения Свящ. Писания несколькими людьми поочередно лежит и в основе популярных в средневековье народных представлений на темы Священной истории; кроме визант. чина умовения ног известно его использование и во время др. церковных служб в различных христ. традициях).

Диалогические формы используются также в христ. *гимнографии* — в первую очередь в сир., где диалогическая поэзия составляет один из древнейших гимнографических жанров (см., напр.: Brock. 1991). Диалогические гимны присутствуют и в принятом ныне в правосл. Церкви корпусе богослужебных песнопений; наиболее заметными из них являются песнопения в честь праздника Благовещения Пресв. Богородицы. Канон Благовещения 4-го гласа составлен из неск. источников, а именно: 8-я и 9-я песни представляются собой двупеснец (по ирмосу и 5 тропарей в каждой песни), без акростиха, с посвященными Благовещению ирмосами (начало 1-го тропаря: *Оумъ всакоу побѣждаетса земныхъ*) и тропарями; тропари 1-й, 3–7-й песней (по 4 тропаря в каждой песни) образуют самостоятельную систему с алфавитным акростихом (нач.: *Да поѣтъ твѣ влцѣ*); наконец, ирмосы 1, 3–5, 7-й песней являются не благовещенскими, а общими богородичными ирмосами (1-й: *Сверзъ оустъ моа:*). Как первые 6 песней, так и 8-я песнь благовещенского канона независимо написаны в форме диалога Пресв. Богородицы и арх. Гавриила; 9-я песнь посвящена созерцанию тайны Боговоплощения и прославлению Пречистой Девы. Первые 6 песней канона и двупеснец (8-я и 9-я песни) существенно различны: 1) в первых 6 песнях ирмосы выпадают из структуры, образуемой тропарями, они

нарушают строгий алфавитный акростих, проходящий через тропари, выпадают из диалогической последовательности, развертывающейся в тропарях, и не являются специфически благовещенскими; в 8–9-й песнях ирмосы, наоборот, включены в диалог (ирмос 8-й песни — это высказывание арх. Гавриила), непосредственно посвящены Благовещению и связаны с тропарями общими рефренами (*Еυλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα Κυρίου τὸν Κύριον* (Благословите вса дѣла гдѣ гдѣ) в 8-й песни и *Χοῖρε κεχαριστωμένη ὁ Κύριος μετὰ σοῦ* (Радѣйсѣ блгодѣтнаа, гдѣ съ тобою) — в 9-й); 2) тропари первых 6 песней написаны в форме непосредственной прямой речи без пояснений (и поэтому снабжены киноварными пометами на полях книги: «Ангел возопи» и «Богородица рече»), а в ирмосе и тропарях 8-й песни в самом тексте присутствуют указания на лица говорящих; 3) к концу 7-й песни рассказ о событии Благовещения заканчивается, а в 8-й он начинается вновь; 4) двупеснец не имеет акростиха; 5) тропари песней различны с лит. т. зр. Все это указывает на разное происхождение тропарей первых 6 песней (взятые все вместе без др. элементов этого кафона, они, вероятно, соответствуют некоему древнему гимнографическому жанру), их ирмосов, заключающего канон двупеснца. Возможно, различным происхождением песней обусловлено то, что в греческой Минее автором канона назван Иоанн монах (Иоанн Дамаскин?), а в рус. — Феофан (эта атрибуция встречается и в греч. источниках, напр. в Hieros. Sab. 313. Fol. 174v, XVI в.). По формальному образцу благовещенского канона (акростихи, поэтические размеры и проч.) написаны и нек-рые др. каноны богородичных праздников, напр. каноны в честь *Введения во храм Пресв. Богородицы*. Канон отдания Благовещения 6-го гласа также построен как диалог Пресв. Девы и архангела (ирмос *Ἰἴκω πο σύχῃ*, нач.: *Начальникъ вышнихъ чинивъз*), он имеет алфавитный акростих. По 2 диалога между Богородицей и арх. Гавриилом с алфавитными акростихами содержатся и в словах свт. Германа К-польского на Благовещение (CPG, N 8009; PG. 98. Col. 320–340) и свт. Прокла К-польского (поэтические части слова ему не принадлежат) в честь Пресв. Богородицы (CPG, N 5805; PG. 65. Col. 721–



757) — возможно, некогда они использовались как песнопения; известны и 2 сир. диалогических гимна на Благовещение (см.: Brock. 1991. P. 118). Диалоги иногда встречаются и в др. визант. канонах — напр., свт. Николая Мирликийского (см.: АНГ. Т. 4. N VIII, X).

Лит.: Виноградов Н. И. Канон на Благовещение Пресв. Богородицы как образец церковно-богослужбной поэзии. М., 1888; СДЛ; *Trempélas*. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Т. 2. Σ. 83–152; Robinson J. A. T. Traces of a Liturgical Sequence in 1 Cor. 16. 20–24 // JThSt. N. S. 1953. Vol. 4. P. 38–41; *Ummik W. C., van*. Dominus vobiscum: The Background of a Liturgical Formula // New Testament Essays: Studies in Memory of Th. W. Manson / Ed. A. J. B. Higgins. Manchester, 1959. P. 270–305; *Ferguson E.* The Liturgical Function of the «Sursum corda» // Studia Patristica. В., 1975. Vol. 13. P. 360–362. (TU; 116); *Taylor T. F.* Sursum corda: No Dialogue // Ibid. P. 422–424; *Taft R. F.* Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition // ОСР. 1983. Vol. 49. P. 340–365; *idem*. The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I: The Opening Greeting // Ibid. 1986. Vol. 52. P. 299–324; *idem*. II: The Sursum corda // Ibid. 1988. Vol. 54. 47–77; *idem*. III: «Let us give thanks to the Lord — It is fitting and right» // Ibid. 1989. Vol. 55. P. 63–74; *Giraud C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma. R., 1989. (AnBib; 92); *Brock S. P.* Syriac Dispute Poems: The Various Types // Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East. Leuven, 1991. P. 109–119; *Bates W. H.* «Sursum corda»: The Word of Command // Studia Liturgica. Rotterdam etc., 1999. Vol. 29. P. 53–67; *Слуцкий А. С.* Диалог священнослужителей после великого входа в слав. Службниках XIII–XIV вв. // XV. 2001. Т. 2(8). С. 242–254.

Диак. Михаил Желтов

ДИАМПЕРСКИЙ СОБОР (20–29 июня 1599), Церковный Собор в Диампере (Удаямперуре, совр. шт. Керала, Индия), на к-ром была заключена уния между несторианской Малабарской и Римско-католической Церквями.

Причины созыва и подготовка Собора. До 1599 г. Малабарскую Церковь возглавляли представители Церкви Востока, занимавшие Серрскую кафедру с центром в Ангамали (совр. шт. Керала). Адм. вопросы традиционно решались архидиаконами из клана Пакаломаттон. В 1595 г. в португ. колониальные владения в Индии прибыл примас Индии, архиеп. Гоа иезуит Алежу ди Менезиш (1559–1617). Римский папа Климент VIII направил ему 2 брeve с указанием узнать вероисповедание еп. Серрского Мар Абрахама и в случае, если тот окажется еретиком или умрет, назначить апостольского викария главой Малабарской Церк-

ви. Перед смертью в 1597 г. еп. Мар Абрахам избрал своим преемником архидиака *Георгия* (Геваргезе; † 1637), архиепископ Гоа назначил епископом Серрским ректора семинарии в г. Вайпикотта иезуита Франсишку Родригиша (Роса) (1557–1624). Не смирившись с этим, на Соборе в Ангамали архидиакон призвал не принимать епископов из Ватикана и не допускать изменений в вероучении. Поскольку его признали практически все инд. христиане, Алежу ди Менезиш был вынужден отменить свое назначение. Однако 27 дек. 1598 г. архиепископ покинул Гоа, чтобы лично посетить приходы, рукополагая в ходе визита священников, и склонить на свою сторону индийцев. Архидиака Георгий отлучил ок. 100 его ставленников. Несмотря на это, на встрече в княжестве Кочин, раджа к-рого зависел от португальцев, Алежу ди Менезиш и Георгий примирились после обещания последнего отречься от несторианского учения, исправить богослужбные книги и подчиниться Римскому папе. 11 мая 1599 г. они распространили информацию о проведении Собора в 3-е воскресенье по Пятидесятнице в Кочине, на к-ром обязаны были присутствовать все священники и по 4 делегата от каждого прихода.

Работа Собора началась 20 июня 1599 г. В нем приняли участие 153 клирика, 660 мирян от приходов, представители португ. и инд. властей. В этот день архиепископ отслужил мессу, был выбран переводчик (инд. свещ. Иаков) и его помощники (иезуиты Антонио Тоскана и Франсишку Родригиш, определена программа работы. 21 июня ок. 7 часов было потрачено на произнесение всеми участниками исповедания веры, выработанного на *Триденском Соборе* (1545–1563), и отречение от догматов Церкви Востока, причем многие сделали это только после архиеп. Алежу ди Менезиш и архидиака Георгия. Большинство участников были возмущены властным поведением архиепископа, поэтому были избраны 6 старейших священников, обязанных каждое утро знакомиться с повесткой дня. Вероучение Церкви было сформулировано в 4-й день. По свидетельству Родригиша, ни один канон не обсуждался, инд. делегаты не понимали зачитываемые тексты и по окончании Собора Алежу ди Менезиш единолично добавил ряд догматов в документ

«Деяния и постановления Диамперского Собора», состоящий из 9 разделов: «Вводная часть»; «Речь архиепископа и исповедание веры»; «Об ошибках в вере инд. христиан, о праздниках и почитании святых»; «О таинствах Крещения и Конфирмации»; «Догмат о таинстве Евхаристии»; «О епитимии и помазании»; «О таинствах Священства и Брака»; «О преобразованиях в Церкви»; «Об исправлении предания».

В итоге инд. христиане приняли *Filioque*, иконопочитание, признали непорочное зачатие Божией Матери. В богослужение было введено чтение *Никейского Символа веры*, поминовение Римского папы, отменялось преломление и напоение вином хлеба — всего было внесено 20 изменений (сир. язык богослужения был сохр.). Свящ. Писание было приведено в соответствие с *Вульгатой*, попали под запрет книги, которые содержали несторианское учение или искажения, вызванные влиянием местной культуры. Нововведениями стали *целибат* и *инквизиция*, заменившая местную практику *ордалии*, когда испытуемого заставляли прикасаться к раскаленному железу и опускать руку в кипящее масло или бросали в водоем с крокодилами.

Серрская епархия была разделена на 70 приходов, ее управляющим назначен архидиака Георгий, а его помощниками — ректор Вайпикоттской семинарии и архиепископ Ангамали, подчинявшийся архиепископу Гоа, что означало понижение статуса епархии. 26 июня прошло подведение итогов Собора, а 29 июня была отслужена месса и все участники, подписав итоговый документ и получив антимины, богослужбные книги и копии решений Собора, покинули Удаямперур.

Итоги Собора. Сразу по завершении Д. С. возникли сомнения в его легитимности (напр., в письме архиеп. Ангамали Родригиша на имя главы иезуитского ордена от 26 нояб. 1603). Несмотря на это, Малабарская Церковь подчинялась Римско-католической Церкви до 1653 г., когда многочисленная группа христиан поклялась у поклонного креста (Coopen Kurish Sathyam) в Маттанчери никогда не покоряться Ватикану, и т. о. возникли *Сиро-Малабарская католическая Церковь* (Pazhayakudi — Старая Церковь) и *Сиро-Яковитская Церковь* (Puttankuru — Новая Церковь). Последняя во 2-й пол.