

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия

XXX



*2000-летию
Рождества Господа нашего Иисуса Христа
посвящается*

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

при участии

*Вселенского Константинопольского Патриархата,
Александрийского Патриархата, Антиохийского Патриархата,
Иерусалимского Патриархата, Грузинской Православной Церкви,
Сербской Православной Церкви, Румынской Православной Церкви,
Болгарской Православной Церкви, Кипрской Православной Церкви,
Элладской Православной Церкви, Албанской Православной Церкви,
Польской Православной Церкви, Православной Церкви Чешских земель
и Словакии, Православной Церкви в Америке,
Православной автономной Церкви в Финляндии,
Православной автономной Церкви в Японии*

**ПОПЕЧЕНИЕМ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА
В РАМКАХ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ
«КУЛЬТУРА РОССИИ 2012–2018 гг.»**

*Допущено Министерством образования Российской Федерации
в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений
по направлению 520200 «Теология», направлению 520800 «История», специальности 020700 «История»,
направлению 521800 «Искусствоведение», специальности 020900 «Искусствоведение»*

**МОСКВА
2012**



Рождество Христово.
Роспись Новой Токалы-килисе в Гёреме. 2-я пол. X в.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XXX
КАМЕНЕЦ-ПОДОЛЬСКАЯ И
ГОРОДСКАЯ ЕПАРХИЯ –
КАРАКАЛ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

*Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

*Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл*

Варсонофий,
Митрополит Саранский и Мордовский,
Управляющий делами МП РПЦ
Владимир,
Митрополит Киевский и всея Украины
С. Б. Иванов,
Руководитель Администрации
Президента РФ
С. В. Лавров,
Министр
иностранных дел РФ
Д. В. Ливанов,
Министр
образования и науки РФ

В. Р. Мединский,
Министр культуры РФ
С. Е. Нарышкин,
Председатель Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
Председатель Общественного совета
Н. А. Никифоров,
Министр связи и массовых
коммуникаций РФ
Ю. С. Осипов,
Президент Российской академии наук
С. С. Собянин,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета

В. Ю. Сурков,
Заместитель
Председателя
Правительства РФ
Филарет,
Митрополит
Минский и Слуцкий,
Патриарший Экзарх
всея Белоруссии
Ювеналий,
Митрополит
Крутицкий и Коломенский
С. Л. Кравец,
ответственный секретарь

*Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

*Председатель совета —
Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы*

А. И. Акимов,
Председатель правления «Газпромбанка»
(открытое акционерное общество)
В. А. Асирян,
Генеральный директор
фирмы «Теплоремонт»
Д. А. Барченков,
Председатель совета директоров
холдинга «Щёлковский»
В. Ф. Вексельберг,
Председатель
Наблюдательного совета группы
компаний «Ренова»
А. Н. Горбенко,
Заместитель Мэра Москвы
в Правительстве Москвы по вопросам
работы со СМИ, межрегиональному
сотрудничеству, спорту и туризму


Г. О. Греф,
Президент ОАО
«Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель
совета директоров
компании «Базовый Элемент»
М. В. Ковтун,
Губернатор
Мурманской области
И. А. Оболенцев,
Глава Группы компаний
«Оптифуд»
М. В. Сеславинский,
Руководитель
Федерального агентства
по печати и массовым
коммуникациям

В. И. Тарасов,
Председатель
совета директоров
АКБ «Интрастбанк»
А. К. Титов,
Председатель
совета директоров
КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Заместитель Председателя
Комитета Совета Федерации РФ
по социальной политике
и здравоохранению
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
С. К. Шойгу,
Губернатор
Московской области

*Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

*Председатель совета —
Сергей Евгеньевич Нарышкин, Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ**

* Состав Совета в стадии обновления.


Ассоциация благотворителей
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

А. К. Галенко,
Генеральный директор
ООО «Стрибог»
В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор
ЗАО «Эмпайэр»
С. М. Линович,
Генеральный директор
ОАО «Московские учебники
и Картолиитография»

А. Н. Палазник,
Председатель правления
Группы компаний РТ
В. Н. Токарев,
Заместитель
Генерального директора
по производству ЗАО Фирма «ЭПО»
В. И. Тюхтин,
Президент
Группы компаний «Вита»

А. И. Хроматов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»
И. С. Юров,
Председатель
совета директоров
инвестиционного банка «ТРАСТ»
О. Ю. Ярцева,
Генеральный директор
ООО «К. Л. Т. и К°»

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали:

Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Институт востоковедения РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвильская Духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Троице-Сергиева лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Российский государственный исторический архив, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Государственная публичная библиотека, Российская государственная библиотека, Российская государственная библиотека по искусству, Российская национальная библиотека, Филиал научной библиотеки Российской Академии художеств, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей искусства народов Востока, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Муромский историко-художественный музей, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, Российская католическая энциклопедия.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций Н. Е. Алдошина, Л. М. Бугрова, М. А. Комова, О. В. Косик, игум. Леонтий (Козлов), Л. В. Могучева.

Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

З. Д. Абашидзе, глава
представительства ЦНЦ
«Православная энциклопедия»
в Грузии

Алексий, архиеп.

Костромской и Галичский,
Председатель Синодальной
Богослужебной комиссии

Амвросий, еп. Гатчинский,
ректор Санкт-Петербургских
Духовных Академии и Семинарии

Анастасий, архиеп.

Казанский и Татарстанский,
глава Казанского представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»

Антоний, архиеп.

Бориспольский, ректор Киевских
Духовных Академии и Семинарии,
глава Украинского представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»

С. С. Аревшатян, директор

Института древних рукописей
«Матенадаран» имени Месропа Маштоца

Арсений, архиеп. Истринский,

Председатель Научно-редакционного
совета по изданию Православной
энциклопедии

А. Н. Артизов, директор

Федерального архивного агентства

Афанасий, митр. Киринский,

Александрийский Патриархат,
Кипрская Православная Церковь

Владимир Воробьев, прот., ректор

Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета,
глава Свято-Тихоновского
представительства

ЦНЦ «Православная энциклопедия»

Е. Ю. Гагарина, директор

Государственного историко-
культурного музея-заповедника
«Московский Кремль»

Георгий, митр.

Нижегородский и Арзамасский,
глава Нижегородского представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»

Герман, митр.

Волгоградский и Камышинский,
глава Волгоградского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»

В. А. Гусев, директор ФГУК

«Государственный Русский музей»

Евгений, архиеп. Верейский,

ректор Московских Духовных
Академии и Семинарии,

Председатель Учебного комитета
Московского Патриархата

Иларион, митр. Волоколамский,

Председатель Отдела внешних
церковных связей

Московского Патриархата

Иоанн, митр.

Белгородский и Старооскольский,

Председатель Миссионерского
отдела Московского Патриархата

С. П. Карпов, декан исторического
факультета Московского
государственного университета

Климент, митр.

Калужский и Боровский,

Председатель Издательского совета
Русской Православной Церкви

С. Л. Кравец, ответственный

секретарь совета, руководитель
ЦНЦ «Православная энциклопедия»

А. К. Левыкин, директор

Государственного исторического музея

А. П. Либеровский, директор

Исторического архивного бюро,

Православная Церковь в Америке

А. В. Лихоманов, директор ФГБУ

«Российская национальная
библиотека»

Макарий, митр. Кенийский,
Александрийский Патриархат

С. В. Мироненко, директор

Государственного архива РФ

Михаил Наджим, прот.,

Антиохийский Патриархат

А. В. Назаренко, председатель

Научного совета РАН

«Роль религий в истории»

Пантелеимон, митр. Оулуский,
Православная автономная Церковь
в Финляндии

М. Б. Пиотровский, директор

Государственного Эрмитажа

Г. В. Попов, директор

Центрального музея
древнерусской культуры и искусства
имени Андрея Рублёва

В. А. Садовничий, ректор

Московского государственного
университета

А. Р. Соколов, директор

Российского государственного
исторического архива

Г. Ф. Статис, профессор

Афинского университета

Тихон, митр.

Новосибирский и Бердский,

глава Новосибирского

представительства

ЦНЦ «Православная энциклопедия»

Тихон, архим.,

ректор Сретенской Духовной
Семинарии

В. В. Фёдоров, президент

Российской государственной
библиотеки

В. С. Христофоров, начальник

Управления регистрации

и архивных фондов ФСБ России

А. О. Чубарьян, директор

Института всеобщей истории РАН

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (С. С. Аревшатян, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское, Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук),
Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Нижегородское (А. И. Стариченков),
Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ, Римское, Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук),
Свято-Троицкая Духовная Семинария РПЦЗ (прот. Владимир Цуриков, канд. богословия), Сербское (прот. Виталий Тарасьев),
Украинское (К. К. Крайний)

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета — **Арсений, архиепископ Истринский**
Заместитель Председателя совета — **С. Л. Кравец**

игум. **Андроник (Трубачёв)**, канд.
богословия (редакция Истории Русской
Православной Церкви)
прот. **Валентин Асмус**, магистр
богословия (редакция Восточных
христианских Церквей)
Л. А. Беляев, д-р ист. наук
(редакция Церковного искусства
и археологии)
прот. **Владимир Воробьёв**
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
прот. **Леонид Грилихес**
(редакция Священного Писания)
прот. **Олег Давыденков**, д-р богословия
(редакция Восточных христианских
Церквей)
игум. **Дамаскин (Орловский)**
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
О. В. Дмитриева, д-р ист. наук
(редакция Протестантизма)

М. С. Иванов, д-р богословия
(редакция Богословия)
А. Т. Казарян, д-р философии
(редакция Богословия)
Н. В. Квливидзе, канд. искусствоведения
(редакция Церковного искусства
и археологии)
прот. **Максим Козлов**, канд. богословия
(редакция Истории Русской
Православной Церкви)
Ю. А. Лабынцев, д-р филол. наук
(редакция Поместных Православных
Церквей)
И. Е. Лозовая, канд.
искусствоведения
(редакция Церковной музыки)
архим. **Макарий (Веретенников)**,
магистр богословия (редакция Истории
Русской Православной Церкви)
А. В. Назаренко, д-р ист. наук
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)

архим. **Платон (Игуменов)**, магистр
богословия (редакция Богословия)
прот. **Сергей Правдолюбов**, магистр
богословия (редакция Литургики)
Н. В. Сеницына, д-р ист. наук
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
К. Е. Скурат, д-р церковной истории
(редакция Поместных Православных
Церквей)
А. А. Турилов, канд. ист. наук
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
Б. Н. Флоря, чл.-кор. РАН
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
прот. **Владислав Цыпин**, д-р
церковной истории
(редакция Истории Русской Православной
Церкви и редакция Церковного права)
прот. **Владимир Шмалый**,
канд. богословия (редакция Богословия)

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:
Богословия,
Церковного права
и патрولوجии

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

Выпускающая
редакция:

Л. В. Барбашова (ответственный секретарь)
Е. Д. Лемехова, Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина,
А. Н. Фомичёва
И. В. Кузнецова, А. А. Сурина, Т. А. Колесникова,
Н. В. Кузнецова (группа компьютерного набора
и верстки)
Т. М. Чернышёва (картограф)
Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Ю. М. Развякина,
О. В. Хабарова (корректорская группа)
И. П. Кашникова, Е. Г. Кудрявцева, Н. В. Полякова
А. В. Русанов, И. П. Оловянного (группа
транскрипции)
мон. Елена (Хиловская), А. Л. Мелешко,
В. С. Назарова, О. В. Руколь
(справочно-библиографическая группа)
С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, Е. В. Гуцина,
Ю. В. Иванова, М. Э. Михайлов, Т. С. Павлова
(группа информации и проверки)
В. Н. Шишкова, Н. Н. Ларина, А. Г. Новак
(информационно-библиотечная группа)
М. И. Ачкасова, А. Ю. Горчакова, В. С. Зенкин,
свящ. Игорь Палкин, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова,
Т. Ю. Облицова, Ю. А. Романова
(группа подбора иллюстраций и фотолаборатория)
Свящ. Павел Конотопов, А. В. Кузнецов
(служба компьютерного и технического обеспечения)
Н. В. Колубина (производственно-полиграфическая
служба)

Священного Писания

К. В. Неклюдов, М. Г. Калинин, А. Е. Петров

Литургики

А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров

Церковной музыки

С. И. Никитин

Церковного искусства
и археологии

Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина,
А. А. Климова, М. А. Маханько,
И. А. Орецкая

Агиографии Восточных
христианских Церквей

О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова,
Т. А. Артюхова, А. Н. Крюкова

Истории Русской
Православной Церкви

Е. В. Кравец, М. В. Печников,
В. Г. Пидгайко, Е. В. Романенко,
Д. Б. Кочетов, И. Н. Бузыкина, А. А. Лыманов,
Д. Н. Никитин, И. А. Маякова,
А. М. Феофанов

Восточных
христианских Церквей

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

Поместных
Православных Церквей

Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин,
М. М. Розинская

Латинская

Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, Н. А. Ломакин,
В. В. Тюшагин

Протестантизма
и религиоведения

И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина

Административная группа: **М. Е. Алейник, Е. Б. Братухина, С. В. Завадская, Е. Б. Колубин, С. Н. Кузина, А. В. Милованова, Т. П. Соколова,**
А. Б. Тимошенко, Е. Е. Тимошенко

Пресс-группа: **Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко, О. В. Владимирцев, А. М. Киселёв**



КАМЕНЕЦ-ПОДОЛЬСКАЯ И ГОРОДОКСКАЯ ЕПАРХИЯ

Украинской Православной Церкви. Правосл. епархия в Подолье (ист. область в бассейне Юж. Буга и левобережья Днестра, территория совр. Винницкой и Хмельницкой областей Украины, Сев. Приднестровья (Молдавия)) была учреждена 12 апр. 1795 г. с названием Брацлавская и Подольская, с 11 авг. 1799 г. Подольская и Брацлавская, с 1933 г. Винницкая и Подольская (центр в Виннице), с 1941 г. Подольская и Брацлавская (с 1942 центр в Каменце-Подольском), с 23 мая 1944 г. Винницкая и Каменец-Подольская, с 18 апр. 1945 г. Каменец-Подольская и Проскуровская (центр в Проскурове), с 8 февр. 1954 г. Хмельницкая и Каменец-Подольская, с 12 янв. 1962 г. находилась под управлением архиерея Винницкой и Брацлавской епархии, в 1989 г. возрождена как Хмельницкая и Каменец-Подольская епархия (с центром в Хмельницком), в 1993 г. учреждена К.-П. и Г. е. В наст. время К.-П. и Г. е. объединяет приходы и монастыри на территории Городоцкого, Дунаевецкого, Каменец-Подольского, Новоушицкого, Чемеровецкого районов Хмельницкой обл. Украины (юго-зап. часть Подолья). Центр — г. Каменец-Подольский, кафедральный собор — во имя вмч. Георгия Победоносца в Каменце-Подольском. Правящий архиерей — архиеп. *Феодор (Гайон)*; с 15 апр. 1997 в сане епископа, с 29 июля 2006 в сане архиепископа). Епархия разделена на 5 благочиний в соответствии с делением на районы, имеет 267 правосл. общин, жен. монастырь, 245 храмов. В клире епархии состоят 127 священнослужителей.

Территория. Подольская епархия, основанная 12 апр. 1795 г., включила

ла территорию утвержденной указом Екатерины II от 13 апр. 1793 г. Брацлавской губ., юж. часть Изяславской губ. (основана 8 дек. 1792), а также территорию образованной



Церковь во имя вмч. Георгия Победоносца в Каменце-Подольском. 1861 г. Фотография. 2011 г.

в 1794 г. Каменецкой обл. (епархия охватывала территорию бывш. Подольского и Брацлавского воеводства и юж. поватов Волынского воеводства, включенных 20 июня 1793 в Генерал-губернаторство новоприсоединенных земель). 1 мая 1795 г. от Изяславской губ. (переименованной в Волынскую) была отделена Подольская губ. с центром в Каменце-Подольском, к которой 12 дек. 1796 г. была присоединена почти вся упраздненная Брацлавская губ. В составе Подольской губ. оказалась большая часть Брацлавщины (Брацлавский, Винницкий, Литинский, Бершадский, Гайсинский, Ямпольский, Могилёвский, Тульчинский и Хмельницкий уезды), сев.-вост. часть Брацлавщины отошла Киевской губ. (Махновский, Сквирский, Липовецкий и Пятигорский уезды; 24 сент. 1797 они

перешли из Подольской в Киевскую епархию). Сев.-зап. часть Подольской губ. 12 дек. 1796 г. была включена в состав Волынской губ. (Кременецкий, Дубенский, Староконстантиновский, Базалийский уезды), взамен к Подольской губ. были присоединены 2 уезда бывш. Вознесенской губ.: Балтский (бывш. Елеонпольский) и Ольгопольский (бывш. Чечельницкий) и половина Богородского у. Окончательно границы Подольской епархии были утверждены указом от 31 июля 1799 г., когда принадлежавшие Подольской епархии Дубенский, Кременецкий и Староконстантиновский уезды Волынской губ. были отнесены к Волынской и Житомирской епархии. С того времени границы Подольской епархии соответствовали границам Подольской губ. В 1804 г. Подольская губ. была разделена на 12 уездов с центрами в городах Балта, Брацлав, Винница, Гайсин, Каменец, Летичев, Литин, Могилёв, Ольгополь, Проскуров, Ушица, Ямполь. Подольская епархия до нач. XX в. включала территории 5 совр. епархий: *Винницкой и Могилёв-Подольской, К.-П. и Г. е., Тульчинской и Брацлавской, Хмельницкой и Староконстантиновской, Шепетовской и Славутской.*

Без территориальных изменений Подольская губ. просуществовала до 1921 г., когда Балтский у. отошел Одесской губ. В 1923 г. уезды были ликвидированы и вместо них введены районы и округа. Подольская губ. делилась на Винницкий, Гайсинский, Каменец-Подольский, Могилёв-Подольский, Проскуровский, Тульчинский, Шепетовский округа. В 1920–1925 гг. центром Подольской губ. была Винница. В Молдавскую АССР, образованную в составе Украин-

ской ССР постановлением Всеукраинского ЦИК от 12 окт. 1924 г., вошли части бывш. Балтского и Ольгопольского уездов, в кон. 20-х гг. XX в. административно оформленные как Балтский, Каменский, Окнянский и Рыбницкий районы. В кон. 20-х гг. XX в. восток бывш. Подольской губ. отошел др. регионам Украинской ССР и соответственно др. епархиям: бывш. местечки Севастьяновка, Ивангород, Голосково — Киевской обл. (ныне в Черкасской обл.), образованной в 1939 г. Кировоградской обл. отошли местечки Юзефполь (ныне Осиповка), Голованевск, Николаевской обл. перешли местечки Богополь, Кривое Озеро и Конецполь. После образования в 1932 г. в пределах бывш. Подольской губ. Винницкой обл., куда вошла территория совр. Хмельницкой обл., границы Подольской епархии соответствовали границам Винницкой обл. В 1933 г. центр Подольской епархии переместился в Винницу. 22 сент. 1937 г. от Винницкой обл. была отделена Каменец-Подольская обл., адм. центром к-рой сначала являлся Каменец-Подольский, с мая 1941 г. — Проскурв, в 1954 г., после переименования обл. центра, область получила совр. название — Хмельницкая. В 1945–1946 гг. в границах Каменец-Подольской обл. была создана правосл. епархия, отдельная от Винницкой. Совр. епархиальное деление исторической области Подолье сформировалось на рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. К.-П. и Г. е. была учреждена решением Свящ. Синода УПЦ от 22 июня 1993 г. в результате разделения Хмельницкой и Каменец-Подольской епархий.

Подолье в X–XVIII вв. (до учреждения православной Подольской епархии). До XIV в. территория Подолья известна в источниках как Понизье или Побужье. В летописях упоминаются первые города Подолья, входившие в Галицко-Волынское княжество (см. *Галицкая Русь*): Теревовля (1097), Меджибож (1146), Божск (1146), Ушица (1159), Микулин (1189), Бакота (1240), Калюс (1240), Смотрич (1240). Древним центром Подолья был г. Бакота (ныне окрестности с. Гораевка Каменец-Подольского р-на). В 1240 г. печатник галицкого кн. *Данила Романовича* (впосл. митр. Киевский и всея Руси св. *Кирилл II*), уроженец Бакоты, защитил город от нападения сторонников черниговского кн. Рос-



тислава Михайловича, претендовавшего на галицкий стол. Изначально почти все Подолье входило в состав учрежденной в 1156/57 г. правосл. *Галицкой епархии*, восток Подолья был частью митрополичьей *Киевской епархии*.

После завоевания в 1255 г. Подолья монголами был образован Подольский улус, точные границы к-рого неизвестны. В 1362 г. произошла Синеводская битва (по-видимому, на р. Синюхе в совр. Кировоградской обл. Украины), в к-рой Литовский вел. кн. *Ольгерд* разбил монг. отряды и установил контроль над Подольем. В 1362–1363 гг. столицей новообразованного Подольского княжества под управлением литов. князей стал Смотрич, 2-м по значению городом была Бакота, где к тому времени жили «чернцы», т. е. существовал правосл. муж. мон-рь. В 60-х гг. XIV в. литов. князья начали осваивать Подолье, «все города подольския умуровали и всю землю Подольскую осели» (всей землей Подольской завладели). В летописях отмечено, что до прихода литов. князей в Подолье там не было городов (разрушены монголами); под 1373 г. в летописи

упоминаются новопостроенные города Скала (ныне пос. Скала-Подольская Тернопольской обл.), Черлений Городок (Червоноград), Бряславль (ныне пос. Брацлав Винницкой обл.), Соколец (ныне Винницкой обл.), Веница (ныне г. Винница).

В 1374 г. столицей Подольского княжества стал Каменец (Каменец-Подольск, ныне Каменец-Подольский). В описи Каменецкого замка 1494 г. впервые упоминается замковая Покровская ц., в к-рой, согласно свидетельству 1672 г., были похоронены подольские князья Юрий († после 1374) и Александр († 1380) Кориатовичи. В 1452 г. упоминается православная Воскресенская ц. в Каменце. Каменец-Подольский первым в Подолье в 1374 (или в 1378) г. получил магдебургское право, в 1578–1645 гг. магдебургское право получили почти все города зап. Подолья.

Ок. 1375 г. была основана католич. Каменецкая епархия. Появление католич. кафедры в Подолье во многом было вызвано активным насаждением здесь католицизма отдельными литов. правителями и недостаточным попечением правосл. архиереев о Галицкой епархии: в 1347–1371 гг. Галицкая епархия находилась под управлением Киевского митрополита, жившего в Сев.-Вост. Руси.

В 1371 г. Галицкая митрополия была восстановлена, Подолье в нее не вошло и осталось под управлением Киевских митрополитов; на рубеже XIV и XV вв. правосл. Галицкая митрополия была уничтожена, до 1540 г. здесь не было правосл. епископа.

В 1402 г. по итогам Виленско-Радомской унии Польши и Литвы Подольское княжество было упразднено, его территория передана Польскому королевству. В 1411 г. Подолье вернулось в состав Великого княжества Литовского, окончательно закрепилось за Литвой в 30-х гг. XV в. По перемирию между Польшей и Литвой, заключенному в 1431 г., Литве отошло почти все вост. Подолье, за

Польшей осталась небольшая юго-зап. его часть с городами Каменец, Смотрич, Бакота, Скала, Червоноград, Ольчедаев и Ялтушков. В 1434 г. кор. *Казимир IV Ягеллончик* учредил здесь Подольское воеводство с центром в Каменце в составе Каменецкого, Летичевского и Червоноградского поветов. Вост. Подолье в составе Литовского княжества (в польск. лит-ре называется «украинным Подольем», «Украиной») состояло из Брацлавского, Винницкого, Соколецкого, Барского, Хмельницкого, Литинского староств, к-рые с 1-й пол. XV в. входили в Киевскую землю. В 1500 г. кн. *Константин Иванович* Острожский имел титул «наместник брацлавский, винницкий и звиногородский».

В 1569 г. по условиям Люблинской унии при объединении Литвы и Польши в Речь Посполиту вост. Подолье (Брацлавское воеводство) стало частью Короны Польской. В привилеи от 26 мая 1569 г. о присоединении литовского Подолья к Польше было внесено отдельным пунктом обеспечение жителям Брацлавского воеводства свободы исповедания веры и употребления рус. языка в офиц. делопроизводстве. На этом настояли подольский воевода кн. Роман Сангушко и староста брацлавский и винницкий кн. Богуш Корецкий. Центром воеводства первоначально был Брацлав, после 1598 г., когда Брацлав был razoren татарами, центр переместился в Винницу. С 1545 г. в Брацлаве, позже и в др. городах Подолья упоминается особое городское сословие — казаки. Население Брацлавщины участвовало в освободительных восстаниях против польск. господства. В 1648 г. на освобожденной от польск. власти Брацлавщине была создана адм. единица — Брацлавский полк, казаки к-рого принимали участие в восстании Б. М. *Хмельницкого*. После заключения Россией и Речью Посполитой Андрусовского перемирия в 1667 г. Брацлавщина, как и вся Правобережная Украина, отошла Польше, антипольск. восстания здесь не утихали. В 1712 г. Брацлавский полк был упразднен, казаки переселены на Левобережную Украину.

В восстановленную в окт. 1539 г. правосл. Галицкую, Львовскую и Каменец-Подольскую епархию вошло зап. Подолье с центром в Каменце, вост. часть с центром в Брацлаве осталась в составе Киевской



Покровская ц. в Сутковцах.
Кон. XV в. Фотография. 2008 г.

митрополичьей епархии. В 1593 г. московский купец Т. *Коробейников*, возвращаясь из паломничества на Ближ. Восток, по поручению царя передал значительные денежные пожертвования правосл. храмам Каменца: Троицкому, Преображенскому, Христорождественскому, Михайловскому, Онуфриевскому и Петропавловскому. В 1596 г. наместник правосл. Каменецкой протопопии Климент остался верен своему ар-



Церковь во имя
св. апостолов Петра и Павла
в Каменце-Подольском. 1580,
1834 гг. Фотография. 2008 г.

хиерею — Галичскому еп. *Гедеоу (Балабану)* и отказался принять унию (см. *Брестская уния*), в то время как управляющий приходами вост. Подолья наместник Брацлавской протопопии Богдан Годкинский склонялся к униатству, несмотря на то что присутствовавшие на Брестском Соборе в 1596 г. делегаты от шляхты Брацлавщины (князь Друзцкий-Горский и Дашкевич) выступили против унии. В 1597 г., получив от К-польского патриарха звание экзарха Киевской митрополии, еп. Гедeon (Балабан) вступил в управление приходами вост. Подолья. Основным центром антиуниат. деятельности в регионе был каменец-

подольский во имя Св. Троицы муж. мон-рь. В нач. XVII в. в ходе борьбы против унии в Подолье были учреждены новые обители: в частности, в 1616 г. в Виннице был создан Преображенский муж. мон-рь.

К нач. XX в. в Подолье сохранялись древнейшие правосл. храмы: Иоанно-Предтеченская (кон. XVI в.) и Петропавловская (1580, сохр. до наст. времени) церкви в Каменце-Подольском, Покровская ц. (кон. XV в., сохр. до наст. времени) в с. Сутковцы совр. Ярмолинецкого р-на Хмельницкой обл., Троицкая ц. (1521) в мест. Зиньков (ныне село Винковецкого р-на Хмельницкой обл.), Иоанно-Богословская ц. (1659) в с. Щедрова (ныне пос. Летичев Хмельницкой обл.), ц. вмц. Параскевы (1675) в с. Паланка (ныне Томашпольского р-на Винницкой обл.).

Не позднее 1618 г. в унию перешли правосл. священники Матфей и Андрей из Шаргорода, грамоту с осуждением деятельности к-рых 30 сент. этого года издал Львовский еп. *Иеремия (Тиссаровский)*. В авг. 1621 г. казаки убили шаргородского униатского протопопа Матфея, после его смерти униат. протопопия продолжала существовать. В 1626 г. в Шаргороде служил протопоп униат Андрей Копытин-

ский, тогда же в городе жили 2 правосл. священника, так что полного отпадения Шаргородской протопопии в унию не было, хотя униатам покровительствовал местный магнат Т. Замойский, который грамотой от 3 авг. 1622 г. освободил принявших унию жителей Шаргорода от всех налогов и повинностей. В др. частях Подолья священники и прихожане исповедовали Православие. Митр. *Иов (Борецкий)*, управлявший церквами Брацлавщины, 9 нояб. 1626 г. учредил Воскресенское братство в Немирове. В XVII в. в Каменце были известны правосл. братства: при кафедральной Троицкой ц. (с 1603), при Иоанно-Предтеченской ц. (с 1606), при Покровской ц. (с 1672). 2 апр. 1635 г. кор. *Владислав IV Ваза* дал грамоту шляхтичу М. Кропивницкому на основание в Виннице правосл.

Благовещенского жен. мон-ря. При обители была учреждена школа, к-рая в 1639 г. была выведена из Винницы по требованию иезуитов. Акт 1641 г. об избрании правосл. епископом Львовским и Каменецким *Арсения (Желиборского)* подписали 4 протопопа (наместника), заведовавшие приходами Подолья: Феодор, наместник Каменца-Подольского, с духовенством и членами 3 братств, летичевский наместник Родион, черневецкий наместник Михаил и меджибожский наместник Иоанн.

В 1672–1699 гг. Подолье было оккупировано турками, Каменец-Подольский являлся столицей Каменецкого эялета (провинции Османской империи). Все самые крупные правосл. и католич. храмы города (не меньше 7) были обращены в мечети, большинство местного населения покинуло город. В период тур. оккупации в Каменце были разрушены 3 костела, 5 правосл. церквей, 2 главных арм. храма. Из уцелевших церквей 3 были оставлены православным, одна — католикам, одна — армянам, остальные были закрыты и использовались турками в хозяйственных целях. Аналогичная ситуация наблюдалась и в др. крупном городе Подолья — Шаргороде, переименованном турками в Малый Стамбул и, как и Каменец, превращенном в один из центров распространения ислама. В 1681 г. в Подолье была создана митрополия К-польского Патриархата во главе с Панкратием, «митрополитом Каменецким, и Подольским, и всей Малой Руси, экзархом константинопольским». Этот греч. архиерей упоминается в документах до 1690 г. В 1681 г. униат. архиерей Маркиан Белозор имел титул «епископ Каменецкий», хотя ни одной униат. церкви в Каменце во время тур. оккупации не было. Львовскому и Каменецкому еп. *Иосифу (Шумлянскому)* в 1694 г. в Подолье подчинялись Винницкая и Немировская протопопии.

После заключения Речью Посполитой 26 янв. 1699 г. Карловицкого мира с Османской империей и возвращения Подолья Польше сейм в том же году запретил селиться в Каменце православным и евреям, должности в городских учреждениях имели право занимать только униаты. Сразу же после освобождения Каменца от турок еп. Иосиф (Шумлян-



*Турецкий минарет
при каменецком костеле.*

*Литография
по рис. Н. Хохлакова.
1895 г. (ГНИБ)*

ский) (тайно принявший унию в 1677) в февр. 1699 г. направился в Каменец, чтобы освятить правосл. храмы, но местные польск. власти в силу постановления сейма 1699 г. запретили ему въезд в город (о его униатстве не было известно). Несмотря на это, еп. Иосиф с толпой



*План Каменца.
1699 г. (ГНИБ)*

мещан вторгся в Каменец и начал захватывать церкви. Под давлением властей епископ со своими сторонниками был вынужден оставить город и уйти в Молдавию, после чего

поляки опечатали почти все православные храмы Каменца. Действующей осталась только Иоанно-Предтеченская ц., переданная монахам-униатам, к-рые прибыли в Каменец по распоряжению униат. еп. Иннокентия Винницкого. Приходами Каменца в 1699–1700 гг. управлял униат. нареченный епископ Каменецкий, настоятель Лещинского мон-ря под Пинском (см. *Лещинский в честь Рождества Пресвятой Богородицы мон-рь*) архим. Мелетий Дорошковский. В 1700 г. Свято-Троицкий и др. каменецкие храмы официально перешли в ведение открыто принявшего унию Львовского еп. Иосифа (Шумлянского) (2 авг. 1700 архиерей впервые служил в кафедральной Свято-Троицкой ц. Каменца как униат. иерарх) и с того времени управлялись его официалами, позже — василианами каменецкого Свято-Троицкого мон-ря. Не позднее авг. 1700 г. в унию перешел каменец-подольский кафедральный наместник свящ. Стефан Краковецкий вместе с членами каменец-подольского Троицкого братства. В 1724 г. по благословению униат. Львовско-Каменецкого еп. Афанасия *Шептицкого* взамен Троицкого братства в Каменце было организовано Покровское братство, также было создано униат. братство при каменецкой Георгиевской ц. на Польских фольварках. Значительная часть духовенства Каменецкого и Густятинского деканатов Львовско-Каменецкой епархии сопротивлялась переходу в унию, о чем в 1703 г. писал правосл. каменецкий декан *Кирилл (Шумлянский)*, жаловавшийся на вмешательство шляхты в церковные дела. Униаты не пользовались уважением польск. магнатов. В 1703 г. толпа шляхтичей напала

на еп. Иосифа (Шумлянского) в его доме в Каменце. Впосл. римско-католич. духовенство Подолья неоднократно конфликтовало с униат. духовенством. В 1756 г. римско-

католич. Каменецкий еп. Николай Дембовский говорил, что все униаты «либо открытые схизматики, либо подозреваются в схизме». Униатских священников наказывали за

несоблюдение решений Замойского собора 1720 г., постановившего латинизировать униат. Церковь. Униат. священники зап. Подолья не принимали догмат о *Filioque*, отказывались признавать римско-католич. праздники Тела Христова, Сердца Иисуса и др.

К нач. XVIII в. зап. Подолье полностью приняло унию. В вост. Подолье (на Брацлавщине) и в юж. Киевщине этот процесс активно шел на рубеже 10-х и 20-х гг. XVIII в., после переселения казаков с Брацлавщины на Левобережную Украину и упразднения Брацлавского полка. Но и в условиях гонений в отдельных районах Подолья строились правосл. храмы. Так, по благословению Переяславского еп. Кирилла (Шумлянско-го) игум. Маньковского мон-ря Арсений (Беляшевский) в 1718 г. поставил Успенскую ц. в с. Иваньки, в 1720 г. по благословению еп. Кирилла была перестроена Рождество-Богородицкая ц. в мест. Лукашовка. Несмотря на переход в унию, мн. священники как на востоке, так и на западе Подолья отвергали католич. догматы, ездили в паломнические поездки в Киев, поддерживали контакты с правосл. священниками Левобережной Украины, отправляли сыновей на учебу в правосл. учебные заведения Киева. В 1745 г. каменецкий консисторский суд вынес обвинение гусятинскому декану Стефану Лукашевичу за то, что тот ездил в Киев для покупки «схизматического» Евангелия. В 1760 г. униат. свящ. Иакову Стемпуровскому, служившему в мест. Гусятин, был сделан выговор за использование книг киевской печати. В 1753 г. указом Каменецкой консистории священник с. Чернокозинцы Афанасий был подвергнут полугодичному заключению в карцер. Вина униат. священника заключалась в том, что он послал сына на учебу в Киев, жену и дочерей отпускал для поклонения киевским святыням, разрешал прихожанам ежегодно ездить в паломничество в Киев.

В нач. 20-х гг. XVIII в. униат. Львовский и Каменецкий еп. Афанасий Шептицкий отказывался выдавать униат. приходам Брацлавщины антимины, ссылаясь на то, что Львовские епископы со времени Иосифа (Шумлянско-го) не имеют над ними власти. 7 дек. 1720 г. в Замостье (ныне Замость, Польша) Шептицкий опубликовал заявление с от-

казом от притязаний на Брацлавщину, ссылаясь на письмо Иосифа (Шумлянско-го) от 20 апр. 1694 г., в котором тот Брацлавскую, Винницкую, Немировскую, Чудновскую, Коростышевскую и Житомирскую протопопии «причислил к консистории митрополитанской». Однако уже в 1723 г. Шептицкий активно вмешивался в дела униатов вост. Подолья и провел в Баре собор с целью присоединения к униии оставшихся в Православии приходов. В 1729–1746 гг., когда Шептицкий был униатским Киевским митрополитом, шла интеграция приходов Брацлавщины и юж. Киевщины во Львовскую епархию, для них была создана общая консистория. В 1749 г. униат. Киевский митр. Флориан Гребницкий отправил папе отчет, в котором сообщил, что в Брацлавском воеводстве имеется 11 униат. деканатов и 498 храмов.

Униат. приходами вост. Брацлавщины управлял официал Киевского митрополита, чья резиденция, как и резиденция митрополита, находилась в г. Радомышле. Существовал с перерывами также Брацлавский официал («официальный уряд», в документах 1748–1762 обозначался как «Брацлавская епархия», «Брацлавская консистория митрополии»). Часть униат. приходов Брацлавщины вошла в Каменецкий официалат (обозначавшийся в 1735–1741 как «Каменецкая епархия»); в период конфликтов между Львовским епископом и Киевским митрополитом в Каменецкий официалат входили Рашковская, Красненская и др. протопопии. В 50–60-х гг. XVIII в. за контроль над униат. приходами Брацлавщины велась борьба между Львовским еп. Львом Шептицким, к-рый поддерживал пророссийскую Радомскую конфедерацию, и Киевским митр. Фелицианом Филиппом Володковичем – сторонником Барской конфедерации. Конфликт закончился победой Шептицкого: в 1762 г. папа утвердил его коадьютором Володковича. В 1764 г. приходы вост. Брацлавщины были переданы во временное управление Холмскому еп. Максимилиану Рыло. В 1769 г. Володкович бежал в Пруссию, в сент. 1773 г. большая часть униат. приходов и церковных владений Брацлавщины официально перешла в ведение Львовского епископа, ему же подчинились униат. протопопии Киевщины, граничившие с Брацлав-

щиной: Корсунская, Смелянская, Тетиевская и др. В 1765 г. в г. Умань, на границе Брацлавщины и Киевщины, был основан униат. Рождество-Богородицкий муж. мон-рь, ставший крупным центром пропаганды униии. При Шаргородском, Барском, Винницком и Уманском униат. монастырях действовали школы. При поддержке польск. магнатов открывались униат. мон-ри: Галайковский (в с. Галайковцы, упом. в 1741), Черноостровский (в с. Чёрный Остров, упом. в 1770), Паволочский (в мест. Паволочь, упом. в 1770), Ляховецкий (ныне Белогорье Хмельницкой обл., упом. в 1770). Однако эти обители просуществовали недолго. Мн. униат. обители занимались виноторговлей: василянский Свято-Троицкий муж. мон-рь близ мест. Сатанов (ныне Хмельницкой обл.) в 60-х гг. XVIII в. производил и продавал водку, «бровар», пивоварню имел василянский Головчинский в честь *Преображения Господня мон-рь* (в совр. с. Головчинцы Хмельницкой обл.).

Для искоренения следов Православия на вост. Брацлавщине униаты применяли следующую тактику: вскоре после перевода православно-го прихода в унию приходскую церковь под предлогом ветхости разбирали и строили на новом месте храм в униат. стиле, нередко из старого материала. Особенно часто такие случаи имели место в 40–60-х гг. XVIII в. в Уманской, Животовской, Кальницкой протопопиях. Как правило, инициатором выступал униат. Киевский митрополит или Львовский епископ, процесс возведения униат. храма курировал местный помещик-католик. В нач. XVIII в. такие случаи были единичными (напр., в мест. Оратов униаты отстроили на новом месте захваченную ими Успенскую ц.). В 1740 г. униаты захватили Никольский собор в г. Животове, который сразу же перестроили в католич. стиле. В 1743 г. аналогичная участь постигла правосл. Петропавловский храм в мест. Конела, в 1746 г. – Михайловскую ц. в мест. Маньковка, в 1748 г. – Иоанно-Богословскую ц. в мест. Соколовка и Воскресенскую ц. в мест. Балабановка, в 1752 г. – Троицкий храм в г. Тальное. Последний случай, когда по распоряжению униат. священника был снесен правосл. храм и на новом месте построен униатский, имел место в 1767 г. в с. Кривые Колена Уманского деканата. Это событие привело

к возмущению прихожан, изгнанию из села униат. священника и возвращению прихода в Православие.

Несмотря на активность униатов, в Подолье оставались правосл. приходы. 17 авг. 1730 г., когда в Брацлавском воеводстве находились рус. войска, правосл. Киевский митр. *Варлаам (Ясинский)* выдал антиминос для правосл. прихода в с. Штылевка Брацлавского повета, близ Немирова. После долгого сопротивления к нач. 30-х гг. XVIII в. перешел к василианам правосл. Грановский Преображенский мон-рь (близ совр. с. Гранов Винницкой обл.), не позднее сер. 30-х гг. стал униатским немировский Николаевский мон-рь (в 1743 впервые упом. как василианский). Униат. митр. Афанасий Шептицкий боролся против правосл. священнослужителей, приезжавших в Подолье с молдав. земель. В письме подольским шляхтичам от 26 мая 1732 г. он сообщал о мн. «волошских духовных» в Брацлавском и Подольском воеводствах, к-рые, будучи православными, выдают себя за униатов или открыто провозглашают себя православными. Шептицкий требовал высылать таких клириков из Подолья. Поддерживая его, сеймик шляхты Брацлавского воеводства в 1732 г. запретил землевладельцам Подолья принимать в имениях странствующих правосл. священнослужителей. Часть «волошских» монахов селилась в единственном действовавшем в кон. 30-х гг. XVIII в. правосл. монастыре Подолья — бершадском Преображенском, насельников которого в 1737 г., после смерти игум. Венедикта (Дашкевича), польск. власти разогнали, в 1744 г. мон-рь был окончательно закрыт униат. официально Билинским. Конгрегации, созданные во всех униат. деканатах Подолья в 1736 г., оповестили клириков о недопустимости покупать церковные книги за границей и привозить их в Подолье.

В условиях нормализации отношений России и Речи Посполитой правосл. Переяславский еп. *Гервасий (Линцевский)*, викарий Киевского митрополита, 26 авг. 1761 г. назначил *Мелхиседека (Значко-Яворского)*, настоятеля *Матронинского (Мотронинского) во имя Св. Троицы монастыря*, управляющим правосл. церквами «Украины и Брацлавщины» («правителем духовных дел польской Украины»). В 1761—

1765 гг. игум. Мелхиседек предпринимал путешествия по юж. Киевщине, к-рые имели резонанс в Подолье. При его участии в 1761 г. в Православие вернулись 22 униат. прихода Чигиринского староства со священниками, в 1762—1763 гг. движение за воссоединение охватило униат. приходы Смелянского и Жаботинского деканатов, несмотря на противодействие польск. властей, в 1764 г. в Православие вернулись общины в селах Телепин и Адамовка Чигиринского повета, всего же в 1764 г. к правосл. Церкви присоединились 7 униат. священников юж. Киевщины. В февр. 1766 г. игум. Мелхиседек распространял слух о том, что на сейме в Варшаве он выхлопотал новые «свободы и вольности» для православных (хотя фактически он получил в Варшаве грамоту, подтверждавшую прежние, существенно урезанные права православных). В результате в 1766—1767 гг. имели место первые попытки перехода в Православие униат. приходов Брацлавщины: из Николаевской ц. в Старом городе — предместье Винницы — прихожане удалили униат. свящ. Крубовича (*Шипович И., свящ.* О границах бывшей Брацлавщины. Винница, 1914. С. 18). В нач. 1767 г. первыми в вост. Подолье перешли в Православие униатские священники с приходами Андрей Геваннович (с. Краснопелка Уманского деканата) и Роман Слуцкий (с. Танское Уманского деканата).

Случаи перехода в Православие участились после вступления в Польшу рус. войск в мае 1767 г. Движение униатов за воссоединение с Православием на востоке Подолья стало массовым после Колиивщины (восстание укр. крестьянского казачьего населения на Правобережной Украине в мае—июле 1768 против крепостнического, религ. и национального гнета польск. властей, жестоко подавленное Речью Посполитой при поддержке России). В востании приняли участие десятки тысяч жителей Подолья и юж. Киевщины. В ходе Колиивщины были разгромлены все 8 униат. мон-рей Киевщины и Брацлавщины. Уманский мон-рь был сожжен, а остальные 7 (Маньковецкий, Лысянский, Ржищевский, Корсунский, Трехтемировский, Богуславский, Каневский) вернулись в Православие (Каневский, Маньковецкий и Лысянский в 1769 вновь стали униатски-

ми). Участники Колиивщины убивали не только униат. священников, но и правосл. клириков, недавно перешедших из унии и ранее зарекомендовавших себя ревнителями униатства. Жертвами восставших стали правосл. священники Иоанн Коломацкий из с. Верещаки Корсунского у. и Феодор Гдышицкий из мест. Млиев.

В июле и авг. 1768 г. еп. Гервасий назначил на Брацлавщину и Киевщину «духовных правителей», в основном священников. Из клириков Подолья одним из первых 14 июля 1768 г. назначение на должность «духовного правителя» Животовско-Конельской протопопии получил свящ. Симеон Маценко-Переровский из мест. Конела Брацлавского воеводства. Одновременно с ним (первыми в юж. Подолье) в июле 1768 г. перешли из унии в Православие 3 священника: Стефан Сабатовский из с. Грузского Балтского повета, Иоанн Корубайский из с. Красенького того же повета, Константин Гипецкий из с. Дзыговка Ямпольского повета. На Брацлавщину «духовными правителями» были также назначены свящ. Иаков Усаневич из Умани, свящ. Стефан Левицкий из Тального, свящ. Симеон Кондрацкий из Лысянки. «Духовные правители», замененные в 1770 г. протопопами, принимали от униат. священников прошения о присоединении к правосл. Церкви, передавали их епископу, от к-рого получали «усыновительные грамоты на приход» для духовенства. За 2-е полугодие 1768 г. в Православие перешли не менее 105 приходов вост. Подолья: 97 приходов Уманского окр. («губернии») и 8 приходов Конельской «губернии». Среди присоединившихся к Православии в 1768 г. были униат. деканы: кальницкий декан Григорий Линевиц из с. Тележинцы, погребисенский декан Афанасий Лесенский из с. Ризино и паволочский декан Михаил Гуранда, к-рые стали протопопами.

В сент. 1768 г. еп. Гервасий и игум. Мелхиседек были обвинены в содействии восстанию гайдамаков, указом Синода от 14 окт. 1768 г. епископ был переселен из Переяслава в Киев, игум. Мелхиседек переведен из Мотронинского в Переяславский монастырь. После перемещения клириков движение за возвращение униатов в Православие на Брацлавщине пошло на спад. Преемники Гервасия

на Переяславской кафедре епископы Иов (Базилевич; 1770–1776) и Иларион (Кондратковский; 1776–1785) прилагали усилия к воссоединению униатов с правосл. Церковью. Осенью 1771 г. подольские священники Симеон Маценко-Переровский (благочинный Аннопольского и Животовского округов) и Михаил Гуранда (благочинный Фастовского окр.) посетили С.-Петербург, где просили об оказании помощи православным в Речи Посполитой. Приняв их, имп. *Екатерина II Алексеевна* 7 нояб. 1771 г. издала рескрипт генерал-губернатору Малороссии П. А. Румянцеву-Задунайскому о покровительстве православным Подолья. Синадальным указом от 15 янв. 1772 г. еп. Иову было предписано ведать «находящимися в Польше греческого звания исповедниками в Киевском и

Уманского, Чечельницкого. В 1774 г. нек-рые униат. священники, жившие в наиболее полонизированных местностях Подолья, из-за давления со стороны местных польск. шляхтичей переселились в правосл. протопопии (напр., свящ. Гавриил Стрельбицкий из г. Хмельника, свящ. Иаков Метельский из с. Черемошного (ныне Тывровского р-на Винницкой обл.) и др.). К тому времени в Брацлавском воеводстве имелось 6 правосл. протопопий: Винницкая, Аннопольская, Кальницкая, Краснянская, Погребиченская и Рашковская (вероятно, эти протопопии существовали и в кон. 60-х гг. XVIII в.).

В 1772 г. произошел 1-й раздел Польши, Подолье сохранилось в составе Речи Посполитой. После ратификации польск. сеймом в сент. 1773 г. договора о разделе страны переход униатов в Православие в Речи Посполитой был запрещен, мн. приходы Подолья, вернувшиеся в 1772–1773 гг.

Вид Каменца-Подольского со стороны Польских фольварков. Фотография. 1895 г. (ГПИБ)



в Православие, снова стали униатскими. Этому немало поспособствовал папский нунций в Польше И. Гарампи. В дек.

1773 г. на Брацлавщину прибыл посланный нунцием с согласия еп. Льва Шептицкого униат. еп. Максимилиан Рыло, имевший титул апостольского визитатора униат. приходов Киевского и Брацлавского воеводств. При помощи польск. казаков в дек. 1773 – февр. 1774 г. он захватывал правосл. храмы в Брацлавской, Уманской и Браиловской протопопиях, был арестован ген. С. Е. Ширковым и выдворен из региона. Население оказывало сопротивление униатам, в г. Бершадь в 1773 г. по благословению еп. Иова (Базилевича) был восстановлен православный мон-рь, закрытый не позднее 1744 г. униатами (мон-рь в 1774 был разорен польск. шляхтичами, в 1786 восстановлен, в 1789 вновь разорен, в 1794 вторично начал восстанавливаться).

В янв. 1774 г. протопопы из Подолья белоцерковский Василий Зрачевский, богуславский Стефан Левандовский и красненский Иоанн

Богданович отправились в С.-Петербург, чтобы представить императрице ходатайство протопопов Киевщины и Брацлавщины, к-рые от имени «всего украинского народа» просили принять «польскую Украину» в состав Российской империи; делегаты также намеревались добиться новых указов для облегчения положения православных в Польше. Поездка не принесла результатов. Более успешной оказалась поездка в Варшаву в марте 1774 г. правосл. делегатов от Киевщины и Подолья винницкого протопопа Илии Голоскевича и чечельницкого протопопа Луки Романовского. Они представили на сейме свое письмо королю с описанием насилий, чинимых униатами над православными. В авг. 1774 г. коронный канцлер А. Младзеевский издал рескрипт, где подтверждалось право православных на занятые ими приходы, запрещалось гос. чиновникам и войскам вмешиваться в межконфессиональные конфликты, была создана комиссия по решению спорных вопросов. 15 марта 1776 г., после новой поездки в Варшаву протопопов Илии Голоскевича и Луки Романовского, польск. король издал универсал с осуждением преследований православных. Шляхта эти предписания не выполняла. В апр. 1776 г. по Брацлавщине прокатилась волна погромов православных, в к-рых активное участие принимали польск. шляхтичи: униаты убили уманского протопопа Кирилла Зельницкого († 28 апр. 1776), избили протопопа Луку Романовского и брацлавского протопопа Василия Мокрицкого. В апр. 1776 г. делегаты Брацлавщины животовский протопоп Стефан Маценко-Переровский и тетиевский протопоп Иоанн Радзимовский были в С.-Петербурге и ходатайствовали перед Синодом о помощи, но безуспешно; также не принесли результата и последующие поездки в рус. столицу православных делегатов Правобережной Украины (Иоанна Строчки и Иакова Зеленкевича в 1778, Луки Романовского и Стефана Левандовского в 1779).

В 1779 г. грановский протопоп Иоанн Строчки в письме Переяславскому еп. Илариону указывал, что в нек-рых правосл. протопопиях осталось по 2–3 прихода, а в Чечельницкой, Винницкой, Животовской, Красненской и Уманской протопопиях почти все приходы вернулись

Брацлавском воеводствах». Весной 1772 г. протопопы Симеон Маценко-Переровский и Михаил Гуранда направились в Яссы к находившемуся там Румянцеву-Задунайскому, чтобы ознакомить его с рескриптом императрицы. На обратном пути в Балте Михаил Гуранда был замучен поляками, закопавшими священника живым в землю. В марте 1772 г. всем русским военным командам, находившимся в Подолье, было дано распоряжение защищать правосл. приходы от посягательств со стороны униатов и римо-католиков. В 1772 г. еп. Иов (Базилевич) направил населению Брацлавщины увещание, в к-ром призывал их «заявлять себя православными».

В 1772–1773 гг. в Православие перешли униат. официал Брацлавского окр. Заблоцкий, нек-рые приходы и священники 9 униат. деканатов: Брацлавского, Браиловского, Бердичевского, Грановского, Животовского, Комаргородского, Немировского,

в унию. В 1775 г. шляхтич В. Потоцкий запечатал правосл. храмы Немировской протопопии, принуждая священников и мирян принять унию, к 1780 г. все храмы протопопии являлись униатскими. К нач. 80-х гг. XVIII в. остались без приходов правосл. протопопы винницкий Илия Голоскевич, брацлавский Василий Мокрицкий, немировский Иоаким Билинский, комаргородский Василий Буцень-Наливайко, грановский Иоанн Строцкий и чечельницкий Лука Романовский. Продолжали существовать отдаленные от центра Грановская, Кальницкая, Рашковская, Чечельницкая и Шаргородская правосл. протопопии.

Массовых гонений на православных не было только в имениях киевского воеводы кн. А. Любомирского, владевшего с 1776 г. юж. частью Брацлавщины вдоль Днестра (ныне юж. часть Винницкой обл. и Сев. Приднестровье). Там даже увеличилось число правосл. приходов: в 1780 г. был построен правосл. Троицкий храм в г. Рашкове, возводились храмы в городах Круты и Ямполь, в ряде сел. В 1775 г. униат. Церковь покинули священник мест. Рыбница Рашковской протопопии Михаил Перетяткович и свящ. Иоанн Делимарко из Рашкова, тогда же в Православие перешли униат. приходы в местечке Янов и с. Гуца Чечельницкой протопопии (без священников). Однако уже в кон. 70-х гг. наметился перелом в пользу униатов, которые захватили также ряд приходов в соседних поветах Киевского воеводства (Каневском, Тетиевском, Смелянском, Богуславском). В нач. 80-х гг. в Рашкове униат. митр. Ясон Смогоржевский при помощи поляков отнял у православных церковь, что привело к массовым волнениям среди прихожан.

В 1777–1778 и 1780–1781 гг. в Подолье действовал странствующий правосл. архиерей — Призренский митр. Евсевий, прибывший из Ясской епархии. В 1777–1778 гг. он служил в правосл. греч. храме в Могилёве-Подольском, затем жил в Киеве и Варшаве. В июне 1780 г. он прибыл в Могилёв-Подольский с королевской грамотой, по к-рой ему было разрешено окормлять православных в Брацлавском и Подольском воеводствах. Король предоставил митр. Евсевию такие полномочия, чтобы православные в Речи Посполитой не зависели от рус. под-



*Церковь вмц. Параскевы Пятницы
в Могилёве-Подольском Винницкой обл.
1775 г. Фотография. 2008 г.*

данного — Переяславского еп. Иова (Базилевича). Митр. Евсевий устроил в частном доме в Немирове храм, совершил множество священнических хиротоний, его поддерживали немировский протопоп Василий Скаржицкий и чечельницкий протопоп Лука Романовский. Униат. официал Брацлавского воеводства Иоанн Любинский потребовал выдворения митр. Евсевия из Речи Посполитой, в апр. 1781 г. рус. посол в Варшаве также добивался высылки митр. Евсевия, поскольку тот служил без разрешения священноначалия Русской Церкви. Весной 1781 г. митр. Евсевий уехал в Сучаву.

В нач. 1785 г. между Россией и Польшей было достигнуто соглашение о восстановлении в пределах Речи Посполитой правосл. Переяславской и Бориспольской кафедр в юрисдикции Русской Церкви, во главе к-рой указом имп. Екатерины II от 27 марта 1785 г. был поставлен Виктор (Садковский), архим. *слущкого во имя Св. Троицы монастыря* (с нояб. 1783 наместник Киевской митрополии в Польше). Хиротония состоялась 9 июня, одновременно еп. Виктор стал коадьютором Киевского митрополита. Резиденцией архиерея являлся слущкий Свято-Троицкий мон-рь. Территория Переяславской епархии занимала почти всю Правобережную Украину и часть Белоруссии, в Подолье в ведении еп. Виктора к началу его архиерейского служения состояли 8 номинально существовавших протопопий: Уман-

ская (прот. Иоанн Зеленкевич), Винницкая (прот. Илия Голоскевич), Литинско-Браиловская (прот. Фома Коропачинский), Грановская (прот. Иоанн Строцкий, служил в Корсуне), Кальницкая (прот. Григорий Линевиц), Брацлавская (прот. Василий Мокрицкий), Рашковская (прот. Петр Стефанович), Чечельницко-Ольгопольская (прот. Лука Романовский, служил в Смеле) — и 2 мон-ря: бершадский Преображенский мужской и немировский Успенский женский, основанный в 1783 г. гр. Потоцким. В апр. 1789 г. еп. Виктор был обвинен в связях с Россией и арестован (освобожден в 1792). Его обязанности по управлению приходами в 1789–1792 гг. исполнял архим. Матронинского монастыря Иринарх (Баландовский), назначенный «председателем Брацлавско-Житомирской греко-ориентальной консистории»; которая находилась в Богуславе. В указанный период резко сократилось число правосл. приходов в Подолье. К нач. 1791 г. на Брацлавщине легально существовали 3 протопопии: Рашковская (13 приходов), Чечельницко-Ольгопольская (3 прихода) и Уманская (1 приход); мн. храмы были бесприходными и не имели священников.

Польск. гос. комиссия, рассмотревшая положение правосл. («схизматической») Церкви в Речи Посполитой, сделала вывод о том, что существование Церкви, имеющей центр за пределами Польши (в России), не соответствует интересам Польского гос-ва, и предложила создать автономную «схизматическую» Церковь для окормления польск. подданных. С этим планом польск. власти ознакомили К-польского патриарха, его одобрившего. В 1791 г. в Пинске прошла «генеральная конгрегация» правосл. Церкви Польши, Литвы и Белоруссии, провозгласившая создание автономной Польской Церкви в юрисдикции К-польского Патриархата, решение конгрегации было утверждено королем. Акты конгрегации подписали в т. ч. делегат от Брацлавского воеводства прот. Лука Романовский, уполномоченный от Смелянской, Чечельницкой и Рашковской протопопий, и его помощник свящ. Феодор Атаназевич из мест. Круты. Данный проект не был осуществлен из-за последовавших вскоре 2-го и 3-го разделов Речи Посполитой.

Вслед ужесточения национальной политики польск. властей в 1789–1790 гг. были репрессированы мн. клирики-униаты, заподозренные в нелояльности. На Воляни 4 униат. священника были казнены по обвинению в подготовке бунта, десятки священнослужителей арестованы. В Подолье были арестованы униатские священники Стопневич (с. Збрыж), Павел Котельский (мест. Лянцкорунь), Онуфрий Горецкий (с. Монастырок), Иоанн Прокопович (с. Карабчиевка), Иосиф Махневич (с. Карповцы), Иоанн Кобрицкий (с. Шумовцы). В пограничной с Россией полосе Брацлавского воеводства власти выявили 3 правосл. иереев: настоятеля церкви в мест. Чечельник прот. Луку Романовского, свящ. Павла Зволинского (с. Юрковка) и свящ. Петра (с. Богачовка). Эти священнослужители согласились принести присягу на верность польск. властям. 26 монахов правосл. бершадского Преображенского мон-ря отказались это сделать, за что были выдворены из Речи Посполитой, а обитель подверглась разорению. В кон. 1789 г. по обвинению в подготовке бунта были арестованы правосл. священники из мест. Литин Петр и Симеон Коропачинские и свящ. Иоанн Делимерко из Рашкова. По-видимому, судебный процесс являлся формой принуждения к уни. Подтверждением этого предположения является судебное дело против православного священнослужителя, возбужденное в мае 1789 г. Дворянин В. Прилуский сообщил в Брацлавскую чрезвычайную комиссию по порядку со ссылкой на донос униат. священника о том, что правосл. свящ. Василий из с. Купчинцы-Дашевские подстрекает крестьян к бунту. Комиссия начала дело против священника, закончившееся тем, что свящ. Василий вынужден был принять унию. Прилуский известил об этом комиссию 18 мая 1789 г., отметив, что теперь никаких подозрений в адрес свящ. Василия нет.

Униат. Львовский и Каменецкий еп. Бемянский поддержал действия Подольской чрезвычайной комиссии по порядку и с этой целью приехал в Каменец. 7 июня 1789 г. в Каменце прошло собрание униат. депутатов и «деканов из-за границы» для разработки устава епархии. Устав («конституция Каменецкого собора») запретил униат. духовенству иметь контакты с зарубежными

клириками, выдвинул требование полной лояльности к властям. Униаты отказались от планов создания Каменецкой епархии, к-рые вынашивались с 1781 г. 6 авг. 1789 г. кафедральный архипресвитер и генеральный официал каменецкий Михаил Радкевич направил в Подольскую комиссию ходатайство об освобождении отдельных униат. священников. Фактическое одобрение униатскими иерархами в 1789–1790 гг. репрессивных мер польск. правительства подорвало в народе авторитет униат. Церкви.

Новый этап в церковной истории Подолья начался после присоединения региона к России в результате 2-го раздела Речи Посполитой в 1793 г. На новоприсоединенных территориях была учреждена Минская епархия, выделенная из Переяславско-Бориспольской. Во главе новой епархии 13 апр. 1793 г. был поставлен Виктор (Садковский) с титулом «архиепископ Минский, Изяславский и Брацлавский», ему было сохранено звание коадьютора Киевской митрополии. В то время в Подолье насчитывалось 8 номинально существовавших православных протопопий. В регионе действовали ок. 1,5 тыс. униат. приходов и 5 мон-рей, а также 102 римско-католич. прихода, 27 муж. и жен. мон-рей.

22 апр. 1794 г. при посещении приходов Брацлавщины и зап. Подолья архиеп. Виктор издал грамоту, приглашавшую униатов возвращаться в Православие. Синодальным решением от 24 мая 1794 г. помощником архиеп. Виктора с правами управляющего делами духовного ведомства по Изяславской и Брацлавской губерниям был назначен архим. Варлаам (Шишацкий), после чего процесс воссоединения униатов ускорился. К окт. 1794 г. в Брацлавской, Изяславской губерниях и в Каменецкой обл. в Православие перешли 721 приход, 463 священника и 4 мон-ря: Сатановский, Грановский, Головчинский и Коржовецкий. Мн. новые приходы епархии не имели священников, монастыри были разорены. Архиеп. Виктор обратился в Синод с просьбой прислать иеромонахов и монахов из соседних Киевской, Черниговской и Новгород-Северской епархий. Просьба была удовлетворена. В Подолье имелись правосл. клирики, получившие рукоположение от молдав. иереев и от митр. Евсевия. Архиеп. Виктор в ин-

струкции игуменам и протопопам от 30 июня 1794 г. запретил принимать в клир епархии ставленников митр. Евсевия. В нояб. 1795 г. в Православие вернулись все 6 униат. приходов Каменца-Подольского: Иоанно-Предтеченский, Николаевский при Русской броне, Петропавловский, Крестовоздвиженский на Карвасарах, Покровский на Русских фольварках, Георгиевский на Польских фольварках. Мн. униат. священники не спешили присоединиться к правосл. Церкви. Согласно синодальному указу от 5 апр. 1795 г., на территории Изяславской, Брацлавской губерний и Каменецкой обл. в 1607 обращенных в Православие приходах к правосл. Церкви присоединились 1032 священника, 570 приходских священников (третья часть клира) остались в уни; приняли Православие 45 монахов из 2 мон-рей. В том же году к Православию присоединились последние оставшиеся в уни мон-ри: мужские каменецкий Свято-Троицкий, Белиловский Георгиевский и Шаргородский, женские Винницкий и Рожецкий.

В. Г. Пидгайко

Подольская епархия в 1795–1920 гг. 12 апр. 1795 г., согласно указу имп. Екатерины II, была учреждена самостоятельная Брацлавская и Подольская епархия Русской Церкви путем отделения от образованной в 1793 г. Минской, Изяславской и Брацлавской епархии. Брацлавская и Подольская епархия являлась второклассной и объединяла 1457 приходов. Первым епископом Брацлавским и Подольским стал *Иоанникий (Никифорович-Полонский)*, с 1801 архиепископ), архим. *Донской иконы Божией Матери московского монастыря*, хиротония которого состоялась 13 мая 1795 г. Первоначально епископ поселился в Шаргороде, где его резиденцией стал правосл. муж. мон-рь, устроенный в помещениях бывш. базилианских мон-ря и уч-ща.

7 дек. 1795 г. начала работу духовная консистория, через 4 дня получившая от епископа задание создать духовные правления. В 1796 г. духовные правления были организованы во всех 13 уездных центрах: Брацлаве, Бершаде, Виннице, Вербовце, Гайсине, Городке, Каменце, Литине, Летичеве, Проскурове, Ушице, Хмельнике и Ямполье. Одновременно епархия была разделена на благочиннические округа. Решая организационные вопросы, еп. Иоанникий

завершал присоединение униатов к Православию, начатое архиеп. Виктором (Садковским). Архиеп. заботился об образовании и о нравственном облике подольского ду-



*Крестовоздвиженская ц.
в Каменце-Подольском.
1799–1801 гг. Фотография.
2008 г.*

ховенства. В 1797 г. по приказу имп. Павла I Петровича в Шаргороде было открыто 2 низших класса Подольской ДС. Формирование семинарии продолжалось до 1805 г., после чего она была переведена в Каменец-Подольский как среднее учебное заведение, в Шаргороде сохранилось подготовительное отделение. В 1817 г. Подольская ДС была реформирована, от нее отделилось Каменец-Подольское ДУ. В 1799 г. в семинарии обучались 286 учеников, в 1800 г.— 475, в 1801 г.— 542, в 1802 г.— 625, в 1803 г.— 647, в 1803 г.— 700 учеников. В 1810 г. архиеп. Иоанникий учредил духовное уч-ще в архиерейском загородном доме в с. Приворотье Ушицкого у., уч-ще содержалось на средства архиерея.

В 1799 г. епархиальным центром стал Каменец-Подольский, для архиерейского дома и консистории было выделено помещение бывшего францисканского монастыря. 11 авг. 1799 г. епархия получила название Подольская и Брацлавская. Кафедральным храмом в Каменце-Подольском в разное время были Иоанно-Предтеченская, Свято-Троицкая церкви, в 1878–1920 гг.— Казанский собор. Архиеп. Иоанникий умер 7 февр. 1819 г., похоронен в Иоанно-Предтеченской ц. в Каменце-Подольском.

До 1831 г. российское правительство мало обращало внимания на православных Подолья, религ. политика в регионе заключалась в периодической защите православных от католиков. Поддержка населением Подолья польского восстания 1830 г. (особенно в Каменецком, Брацлавском, Могилевском и Ли-

тинском уездах) вынудила имп. Николая I Павловича уделить больше внимания Юго-Западному краю. На основании указа Синода от 4 февр. 1831 г. в Волынской и Подольской епархиях начался сбор информации о положении православных, в Подолье был направлен

проф. КДА прот. Иоанн Скворцов. Он констатировал низкий уровень образования духовенства и плачевное состояние храмов. В епархии, к-рая объединяла 1550 приходов, лишь 316 священников имели богословское образование, 377 иереев не учились в школе, 36 приходов не имели пастырей. В 128 храмах Каменец-Подольского у. лишь 20 священников были бо-



*Церковь во имя св. Иоанна Предтечи
в Каменце-Подольском.
Граюра К. Вейермана
по рис. Н. Хохрякова 1895 г. (ГПИБ)*

гословски образованными, 45 иереев не имели образования вообще. В этот период увеличивалось количество правосл. учебных заведений. В 1804 г. в Подольской губ. имелось 21 приходское уч-ще (одно- и 2-классные), в 1825 г.— 44, в 1837 г.— 47 уч-щ с 1133 учениками.

В 1836 г. в Подолье действовало 1512 правосл. храмов. 9 мая того же года Синод обратился к императору с докладом, в к-ром указывалось на

необходимость учреждения вик-ства в Подольской епархии вслед. ее обширности. Император утвердил решение Синода о создании *Винницкого вик-ства*. Первым Винницким епископом стал ректор Минской ДС архим. Евгений (Добротворский). Местопребыванием викария назначили *шаргородский во имя свт. Николая Чудотворца муж. монастырь*. В 1861 г. Винницкое вик-ство было упразднено, вместо него в 1866 г. создано *Балтское вик-ство*, резиденцией Балтских епископов стал Свято-Троицкий мон-рь в Каменце-Подольском.

Согласно имп. указам 1831 и 1836 гг., римско-католич. монастырям и духовенству запрещалось содержать слуг православного вероисповедания. В 1841 г. католич. мон-ри были лишены права владеть заселенными землями, что привело к закрытию католических обителей и преобразованию их в православные. После Польского восстания 1863 г. в Подолье были закрыты все католич. мон-ри, в 1866 г. прекратила существование католич. кафедра в Каменце-Подольском, была закрыта также католич. семинария.

Положение Подольской епархии значительно улучшилось во 2-й пол. XIX в. В 1862 г. началось издание *«Подольских епархиальных ведомостей»*. При архиеп. *Иринархе (Попове; 1858–1863)* приступило к работе Иоанно-Предтеченское братство, содержавшее 2-классную школу-приют для мальчиков-сирот и детей бедных родителей с классами для обучения ремеслам, женскую школу, одноклассную церковноприходскую ремесленную школу и временные летние ясли для детей бедных родителей. Архиеп. Иринарх обязал каждого священника писать не менее 12 катехизических поучений в год.

Епархия активно развивалась при архиеп. *Леонтии (Лебединском; 1863–1874)* и еп. *Димитрии (Самбикине; 1890–1896)*. Архиеп. Леонтий стремился к тому, чтобы священники как можно дольше служили на одном приходе, уделял много внимания духовным учебным заведениям, особенно Подольской ДС. При семинарии был открыт класс иконописи, на средства архиеп. Леонтия и при его помощи (он передал свои книги) была учреждена б-ка. В 1865 г. для семинарии было построено 3-этажное здание,

в 1870 г.— общежитие для обучающихся за свой счет, в 1876 г.— адм. корпус, в кон. XIX в.— еще один учебный корпус. В 1898 г. в семинарии обучались 319 студентов, в 1909 г.— 530 студентов. Здесь получили образование укр. писатели М. Коцюбинский и С. Руданский, композитор Н. Леонтович. В июне 1864 г. в Каменце-Подольском, позже в Тульчине были открыты жен. епархиальные училища. Увеличилось количество церковноприходских школ, создавались приходские б-ки, началось составление церковноприходских летописей. Архиеп. Леонтий учредил епархиальный историко-статистический комитет. В 1869 г. в епархии имелось 556 каменных церквей, 1052 деревянные, 10 мон-рей, 91 часовня.

В 1890 г. еп. Димитрий (Самбинкин) основал Подольское церковное историко-археологическое об-во при Подольской епархии, одно из первых в России, с епархиальным древлехранилищем, преобразованным в 1903 г. в музей. До 1917 г. председателем об-ва был свящ. Евфимий Сечинский, заместителем председателя и казначеем являлся историк Н. Яворский, б-кой и архивом заведовал историк А. Прусевич (в 1919 уехал в Польшу, перешел в католичество, стал одним из историков католич. Церкви). В епархии имелись отд-ния *Палестинского Православного об-ва* и *Православного миссионерского об-ва*. По инициативе еп. Димитрия началось восстановление храмов Бакотского и Лядовского скальных мон-рей, архиерей принимал участие в этой работе.

При Подольском еп. *Иринее (Орде; 1896–1900)* упростилось епархиальное делопроизводство. Увеличилась роль благочинных, количество благочиннических округов сократилось с 80 до 62. Было введено централизованное обеспечение приходов свечами, вином, углем, лампадным маслом. В нояб. 1899 г. на базарной площади около Александро-Невской ц. в Каменце-Подольском Иоанно-Предтеченское братство открыло иконную и книжную лавку (среди православных в Подолье были широко распространены иконы католич. содержания). В кон. XIX в. из 2,66 млн чел., проживавших в Подолье, 78% были православными, действовало 1118 правосл. храмов (общее число христ. церквей — 1585). В нач. XX в. в Подольской

епархии имелись следующие учебные заведения: Каменец-Подольская ДС, Тульчинское епархиальное уч-ще, 6 духовных уч-щ: 4 мужских (в Каменце-Подольском, Тульчине, с. Приворотье Ушицкого у. и Миргороде Могилевского у.) и 2 женских (в Тульчине и Каменце-Подольском), церковно-учительская школа в Виннице, более 10 второклассных учительских школ (в 1914 — 9 мужских и 4 женские), 1850 церковноприходских школ, 1134 одноклассных школы и 704 школы грамоты. В 1893 г. в муж. духовных уч-щах обучались 727 чел., в жен. уч-щах — 436 чел., в 1908 г.— соответственно 921 и 498 чел. В Каменец-Подольской ДС и 4 муж. духовных уч-щах дети из семей духовенства составляли 87,1%, мальчики из семей дворян, чиновников, горожан, крестьян — 12,9%, в жен. уч-щах — соответственно 94,4 и 5,6%. В 1913 г. Подольская епархия занимала 1-е место среди епархий Русской Церкви по количеству церковноприходских школ и 2-е по числу учеников в них. В кон. XIX в. в епархии открылись курсы для псаломщиков: в сент. 1889 г.— в Каменце-Подольском, в 1890 г.— в Тульчине и Немирове, в 1896 г.— в Виннице. 5 нояб. 1915 г. в Каменце-Подольском начала работу школа псаломщиков.

На епархиальном съезде в 1905 г. подольское духовенство активно обсуждало необходимость реформ в церковной жизни. После дискуссий

ряжении приходскими средствами. В 1914 г. на территории епархии имелось 1188 храмов, 7 муж. мон-рей и 5 женских, в к-рых жили 314 монахов и 680 монахинь, в клире епархии состояли 1484 священника, 199 диаконов, 1352 псаломщика.

Во время первой мировой войны Подольская губ. стала прифронтовой, в нек-рых местах австро-венг. войска вторглись на ее территорию. 18 июля 1914 г. Подольский еп. *Митрофан (Афонский)* призвал священников поддержать солдат и их семьи, организовать помощь пострадавшим в результате военных действий. Под председательством архиерея был организован Подольский епархиальный комитет помощи раненым и больным воинам, в Каменце открылся епархиальный лазарет, в Виннице начал работу лазарет при Иверской общине милосердия, крупные лазареты действовали при Браиловском и Немировском монастырях. В бершадском Преображенском монастыре в 1916 г. открылся приют для детей, потерявших родителей. В июле 1915 г. почти все учреждения епархиального управления были эвакуированы из Каменца (консистерия — в Винницу, семинария — в Константиноград Полтавской губ. (ныне Красноград Харьковской обл.)), вернулись в город в сент. 1916 г.

В 1915 г. подольское духовенство было привлечено к правосл. миссии в Галичине. Синодальным указом от 4 февр. 1915 г. от еп. Митрофана требовалось предложить тем священникам Подольской епархии, к-рые имеют полное



Собор во имя св. кн. Александра Невского в Каменце-Подольском. Рис. фасада. Ок. 1880 г. (ГПИБ)

семинарское образование и владеют «живою малороссийскою речью», отправиться в Галицию для служения на новоот-

крытых правосл. приходах. Отдельные униатские священники и группы беженцев из Галичины принимали в Подолье Православие. В марте 1915 г. в Каменце-Подольском были торжественно присоединены к Православияу 22 беженца из Коломыйского окр., в июне 1915 г. при Ни-

крытых правосл. приходах. Отдельные униатские священники и группы беженцев из Галичины принимали в Подолье Православие. В марте 1915 г. в Каменце-Подольском были торжественно присоединены к Православияу 22 беженца из Коломыйского окр., в июне 1915 г. при Ни-



Преображенский собор в Виннице.
1758, 1830–1866 гг.
Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

кольском соборе в Брацлаве нашли приют ок. 500 жителей с. Джури из Галичины во главе со свящ. Анатолием Синицким, принявшим Православие. В окт. 1917 г. в Немирове состоялось присоединение к правосл. Церкви греко-католич. свящ. Михаила Литвиновича.

На рубеже XIX и XX вв. активно развивалась Винница, во многом благодаря усилиям городского главы Н. В. Оводова. В 1904 г. было восстановлено Винницкое викариатство Подольской епархии. Оводов неоднократно поднимал вопрос о разделении Подольской епархии на Каменецкую и Винницкую. Впервые этот вопрос обсуждался в окт. 1910 г. на съезде подольского духовенства. Съезд высказался против разделения епархии, но предложил перенести в Винницу резиденцию 1-го викария Подольской епархии. Предлагалось предоставить викариату некоторую самостоятельность в управлении храмами Винницкого у. и ближайшими к нему приходами, право самостоятельно назначать не только псаломщиков, но и диаконов и священников. Вопрос о разделении епархии поднимался Оводовым также в 1911, 1912, 1914 гг. В 1914 г. в связи с приближением фронта к Каменцу-Подольскому в Винницу были переведены все губ. учреждения. Вновь вопрос об учреждении Винницкой епископии был поставлен уполномоченными Преображенского и Казанского правосл. братств и правосл. жителями Винницы в 1918 г. Тогда он не был решен из-за революционных событий.

В апр. 1917 г. в Подолье прошли епархиальные съезды духовенства и верующих, на к-рых центральными являлись вопросы участия мирян и белого духовенства в епархиальной жизни, выборности духовенства, включая епископов. Также обсуждались проблемы организации церковных школ, проповедническая деятельность духовенства, издание книг и листовок на укр. языке, самостоятельность правосл. Церкви в пределах Украины, провозгласившей автономию в составе России. Такова была повестка 1-го съезда духовенства и мирян Подольской епархии, председателем которого был избран свящ. Николай Борецкий (впосл. митрополит *Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ)*). О необходимости для пастыря вести беседы с народом на укр. языке духовенство писало на страницах епархиальных изданий Подолья. Обращалось внимание на то, что священники, уважительно относившиеся к национальным традициям и историческому прошлому, пользовались большим авторитетом в приходах. Как победа украинофильских сил воспринимались прибытие в Подолье украинофильски настроенного Владимирского и Шуйского архиеп. *Алексия (Дородницына)*, находившегося на покое, и назначение его решением Синода от 17 нояб. 1917 г. настоятелем бершадского Преображенского монар-я.

В июле 1917 г. в связи с наступлением австрийских войск почти все адм. учреждения были эвакуированы из Каменца-Подольского в Тульчин, семинарию перевезли в Лубны, Подольское женское уч-ще — в Киев. Поместный *Собор Православной Российской Церкви*, заседавший в Москве, 13 дек. 1917 г. постановил организовать временный центр Подольской епархии в Виннице. В дек. 1917 г. епархиальный съезд в Тульчине вынес решение издавать с 1 янв. 1918 г. газ. «Голос Подольской епархии», вышел 1 номер издания на укр. языке. В авг. 1918 г. духовенство и миряне Подольской епархии избрали правящим архиереем Балтского еп. *Пимена (Пегова)*. Указом патриарха и Свящ. Синода от 7 сент. 1918 г. епископом Винницким, викарием Подольской епархии, был назначен ректор КДС архим. сщмч. *Амвросий (Полянский)*, в указе говорилось, что епископ должен находиться в Виннице. В 1918–1919 гг. власть

в Подолье менялась неоднократно, наступление большевиков сопровождалось расправой над духовенством, много священников было убито в 1-й пол. 1919 г.

В 1919–1920 гг. в Подолье все заметнее стали проявляться признаки раскола правосл. Церкви в связи со стремлением значительной части клириков к украинизации церковной жизни и к автокефалии правосл. Церкви в Украинской народной республике (УНР). Раскол усиливался в т. ч. вслед. политической нестабильности. В марте 1919 г. Директория и правительство УНР переместились в Винницу, с июня по нояб. 1919 г. центром УНР являлся Каменец-Подольский. Принятый 1 янв. 1919 г. Правительством УНР закон «О высшем управлении Украинской автокефальной православной церкви» санкционировал учреждение УАПЦ. В Подолье стали образовываться первые автокефалистские общины, в будущем составившие костяк УАПЦ. В нач. 1919 г. в Каменце прошло учредительное собрание местной ячейки Кирилло-Мефодиевского церк. братства (основано в 1917 в Киеве), занимавшегося «проблемами возрождения Украинской церкви». В Каменце членами братства стали автокефалистски настроенные прот. Евфимий Сецинский, священники Петр Табинский, Николай Крамаренко, ректор Каменец-Подольского укр. ун-та И. И. Огиенко (см. *Иларион (Огиенко)*), декан образованного в дек. 1918 г. богословского фак-та Каменец-Подольского ун-та В. Беднов, смотритель Каменец-Подольского ДУ А. Неселовский и др. Возглавил братство проживавший в 1919–1920 гг. в Каменце член Директории В. Чеховский, один из идеологов автокефалистского движения. Под редакцией прот. Евфимия Сецинского эта группа издавала еженедельник «Українська церква». В сент. 1919 г. Огиенко был назначен министром вероисповеданий в правительстве С. Петлюры, после чего при его поддержке в Каменце сложилась инициативная группа по созданию УАПЦ. В нач. окт. 1919 г. эта группа обратилась к Подольскому еп. Пимену (Пегову) с просьбой передать ей Александро-Невский собор Каменца, но получила отказ, после чего 14 окт. под рук. прот. Евфимия Сецинского была образована «первая украинская парафия» в новооткрытой Николаевской ц. при

Каменец-Подольском ун-те, где богослужения стали совершаться на укр. языке. Во время 1-й службы в этой церкви члены нового правительства Директории принесли присягу на верность укр. народу, тем самым продемонстрировав поддержку автокефалистского прихода.

На клириков и паству Русской Церкви в Подолье начались гонения. Подольский еп. Пимен активно выступал против украинизации Церкви, запрещал в служении священников, поддерживавших УАПЦ. В нояб. 1919 г. за неподчинение законам УНР, противодействие УАПЦ и вмешательство в гражданские дела министр вероисповеданий УНР Огиенко приказал еп. Пимену покинуть Подольскую епархию, вскоре архиерей был заключен в тюрьму в Проскурове. Духовенство и миряне Каменца-Подольского неоднократно направляли председателю Совета народных министров УНР протесты с требованиями освободить еп. Пимена. Архиерей вышел на свободу в 1920 г.

Автокефалисты пользовались поддержкой не только Директории, но и большевиков. В Киеве по согласованию с советскими властями 5 мая 1920 г. группа священников и мирян — бывш. активистов петлюровского движения — провозгласила создание УАПЦ, организационное оформление к-рой произошло в окт. 1921 г. на «Всеукраинском церковном соборе». В Каменце советская власть утвердилась в июле 1920 г., в авг. того же года Каменец-Подольский уездный ревком передал Казанский собор в Каменце «для религиозных нужд украинской православной парашии», 28 авг. автокефалисты во главе с прот. Евфимием Сецинским провели в соборе 1-е богослужение (в 1926 Сецинский, будучи в юрисдикции УАПЦ, снял сан, опубликовав сообщение о своем отречении в прессе).

Религиозная ситуация в Подолье в 1920–1941 гг. К осени 1920 г. Подольская губ. полностью перешла под контроль большевиков. Для советской власти эта территория имела особое значение в проведении антирелиг. политики. Она являлась приграничной и, следов., служила проводником «контрреволюционного влияния»; кроме того, органы ГПУ считали Подолье центром религ. жизни Украины. Здесь активно действовали 2 наиболее значимые

для Украины в эти годы церковные структуры: каноническая правосл. Церковь («тихоновское течение») и автокефалисты («липковское течение»). Отношения между ними определяли религ. ситуацию в регионе в нач. 20-х гг. XX в. В 20–40-х гг. в Подолье также были активны обновленцы (живоцерковцы, синодалы; см. *Обновленчество*), лубенский раскол («Братское объединение приходов Украинской православной автокефальной церкви» — БОПУПАЦ; см. ст. *Булдовский Ф. И.*) и др.

В нач. 20-х гг. Подольскую епархию Русской Церкви возглавлял еп. Пимен (Пегов). В управлении епархией ему помогли 6 викариев: еп. Винницкий и Литинский св. Амвросий (Полянский), еп. Гайсинский и Тульчинский (Брацлавский) Фотий (Маньковский), еп. Балтский и Ольгопольский Герасим (Строганов), еп. Ямпольский и Могилёвский *Лоллий (Юрьевский)*, еп. Проскуровский и Летичевский *Валериан (Рудич)*, еп. Каменецкий и Ушицкий Адриан (Анципа-Чикунский). По характеристике ГПУ, все они были «академиком с высшим образованием и закаленными старорежимниками». ГПУ отмечало непримиримое отношение еп. Пимена к УАПЦ и твердое противодействие украинизации Церкви (во время богослужения, к-рое совершал еп. Пимен в церкви в с. Гавриловцы Каменец-Подольского у., сторонники украинизации были изгнаны из храма и избиты местными крестьянами).

Несмотря на освобождение еп. Пимена из-под ареста, в 1920 г. прекратило деятельность Подольское ЕУ. В том же году в Каменце-Подольском были закрыты семинария и Иоанно-Богословская ц. при ней, Пантелеимоновская ц. в городской тюрьме и Трехсвятительская ц. в городской муж. гимназии. В 1921 г. в Каменце-Подольском были упразднены консистория и епархиальный совет, домовые церкви при учреждениях, ставших советскими. Согласно постановлению жилищной комиссии от 26 апр. 1922 г., в городе было изъято недвижимое имущество храмов, мон-рей, церковных братств. 6 мая 1922 г. комиссия по изъятию церковных ценностей конфисковала почти все золотые и серебряные вещи из фондов бывш. Церковно-археологического музея (преобразованного в Археологический музей и кабинет искусствоведе-

ния при Каменец-Подольском ин-те народного просвещения). До сент. 1922 г. в Подольской губ. было национализировано 89,6 тыс. дес. церковной и монастырской земли, сотни домов, 27 магазинов, 20 лавок. Заинтересованность властей в ослаблении РПЦ содействовала, в особенности в первые годы, распространению в Подолье общин УАПЦ. Власти разрешали проведение съездов УАПЦ и регистрировали ее общины.

После неканонических «хиротоний» в киевском соборе Св. Софии самосвятских иерархов-автокефалистов «митрополита» Василия Липковского и «епископа» Нестора Шараевского съезд УАПЦ 24 окт. 1921 г. принял решение «хиротонисать» волянского свящ. Иоанна Теодоровича во «епископа Винницкого и Подольского». «Поставление» состоялось 26 окт. того же года. В период служения Теодоровича в Виннице к УАПЦ присоединились 5 из 6 городских храмов (в ведении канонической Церкви остался кафедральный собор). Кафедрой Теодоровича стал винницкий Казанский собор (ранее губ. укр. церковный совет постановил украинизировать Казанский собор и кладбищенскую церковь и изгнал из храмов духовенство РПЦ). Теодорович совершал «миссионерские поездки» по сельским районам, проводил диспуты с правосл. клириками, в ходе к-рых убеждал слушателей в том, что советская власть поддерживает УАПЦ. После диспутов нередко происходили захваты храмов автокефалистами при поддержке местных властей. В нач. 1922 г., после визита Теодоровича в Каменец-Подольский и его встреч с представителями Подольского губисполкома, к УАПЦ примкнули профессора Каменецкого ун-та И. Оксийук, С. Гаевский, Васильковский, а также прот. Евфимий Сецинский и др. В украинизации приходов в селах Винницкого у. Пятничаны, Павловка, Мизяковские Хутора и др. участвовали сельские исполкомы, комитеты бедноты и др. советские структуры. При Теодоровиче УАПЦ имела на территории бывш. Подольской губ. наибольшее количество общин. В 1921–1922 гг. в юрисдикцию УАПЦ перешли 25 приходов в Винницком у. (22% от общего количества приходов), 23 прихода в Брацлавском у. (20% от общего количества приходов). В 1921–1923 гг. количество приходов Подольской



епархии УАПЦ возросло почти до 170 (было 18). По рекомендации Теодоровича как «главного губернского епископа Подолии» были совершены «хиротонии» клириков Винницко-Подольской епархии УАПЦ в «окружных епископов»: «Гайсинского и Балтского епископа» Николая Борецкого (февр. 1922), «Каменецкого и Ушицкого епископа» Иосифа Оксьюка (июнь 1922), «Могилёв-Подольского епископа» Николая Карабиневича (апр. 1923), «Проскуровского епископа» Максима Задворняка (июнь 1923). Эти кафедры УАПЦ вскоре стали самостоятельными.

18 апр. 1922 г. Подольский губисполком издал постановление об *изъятии церковных ценностей*. 25 марта того же года архиеп. Пимен (Пегов) обратился к подольскому духовенству с воззванием о помощи голодающим. Несмотря на позицию архиеп. Пимена, органы ГПУ указывали на сопротивление изъятию со стороны представителей РПЦ. В губ. прессе в 1922 г. часто печатались материалы о расправах над правосл. духовенством и верующими за сокрытие ценностей. Самым жестоким процесс изъятия был в приграничной полосе, мн. священники в Каменце-Подольском были приговорены к смертной казни. К осени 1922 г. в Подолье конфисковали 499 712 золотников 24 доли серебра, 98 золотников 72 доли золота, неск. десятков тысяч рублей, богослужебную утварь с драгоценными камнями. Не удовлетворившись результатами, Подольский губисполком 1 нояб. 1922 г. принял постановление об увеличении «интенсивности сбора на пользу голодающим среди нетрудового элемента», священникам предлагалось сдать по 40 фунтов муки. За неисполнение постановления предусматривалась уголовная ответственность. Кампания по изъятию ценностей была использована ГПУ для усиления противостояния между православными и автокефалистами. УАПЦ поддержала гос. мероприятия и содействовала изъятию утвари из храмов, в Виннице изъятие во всех 3 храмах УАПЦ прошло без инцидентов. Представители УАПЦ выступали против духовенства РПЦ на судебных процессах, связанных с изъятием церковных ценностей.

Во 2-й пол. 1922 г. в Брацлавском, Жмеринском и Гайсинском уездах

появились первые группы обновленческой «Живой церкви». Их слабая активность заставила ГПУ принять меры к насаждению этого раскола в губ. масштабе. На основании распоряжения из Харькова от 15 сент. 1922 г. ГПУ начало вербовку священнослужителей для внедрения «Живой церкви» в Виннице. Был привлечен священник УАПЦ, но поскольку, согласно инструкциям, для создания «Живой церкви» следовало использовать священнослужителей РПЦ, подобрали др. кандидатуру. Несмотря на все усилия, первая попытка внедрить обновленчество в Виннице провалилась, поскольку позиции РПЦ и УАПЦ в Винницком округе были сильны.

В нач. 1923 г. группа «Живой церкви» создавалась в Каменец-Подольском окр. Для этого ГПУ привлекло приходского священника, недовольного архиеп. Пименом и епархиальным советом. Группа была образована, но, как указывалось в отчете ГПУ, из-за равнодушия верующих распространение обновленчества шло очень медленно. Изменить ситуацию удалось в 1923 г. Образование Всеукраинского высшего церковного управления (ВУВЦУ), тиражирование типового устава «Живой церкви», активное содействие органов власти привели к увеличению количества обновленческих приходов и образованию руководящих органов раскола в Подолье. 23 мая 1923 г. о признании ВУВЦУ и присоединении к «Живой церкви» заявил архиеп. Пимен, возглавивший Подольско-Брацлавскую обновленческую кафедру. Вскоре в раскол перешли почти все подольские викарии, ставшие во главе епархиальных окружных управлений. 19 июля архиеп. Пимен создал обновленческое Подольское епархиальное церковное управление. В 1923 г. количество приходов «Живой церкви» увеличилось в Могилёв-Подольском окр., окружные епархиальные управления были организованы в Тульчинском и Гайсинском округах. На Проскуровщине благодаря активному противодействию правосл. Проскуровского еп. Валериана (Рудича) обновленчество не было распространено. В Винницком окр. не было ни окружного управления, ни уполномоченного ВУВЦУ.

Попытки представителей РПЦ организовать в нач. 20-х гг. XX в. канонические органы управления не

имели успеха, власти под разными предлогами отказывали им в регистрации. В нач. 1923 г. Синод РПЦ разработал рекомендации по сохранению епархиального управления в условиях церковного раскола, эти рекомендации применялись в Подолье. В случае перехода правящего архиерея в раскол викарии должны были разорвать с ним отношения и взять на себя управление епархией, при отсутствии в епархии епископа приходам предлагалось обращаться к архиереям др. епархий. После перехода архиеп. Пимена в раскол в управление Подольской епархией вступил Винницкий еп. Амвросий. 25 июня 1923 г. архиеп. Пимен лишил его сана. Община Преображенского собора Винницы обращалась в органы советской власти с прошением вмешаться и отменить распоряжение архиеп. Пимена. Вскоре еп. Амвросий был арестован по обвинению в укрывательстве бывш. офицеров царской армии, к-рых он рукополагал во иереев и был увезен из Винницы. В постановлении секретного отдела Подольского губотдела ГПУ отмечалось, что епископ заявлял, что обновленческое движение поддерживается гражданской властью и все архиереи-обновленцы являются агентами ГПУ. После ареста еп. Амвросия из Винницы выслали его активных сторонников — мон. Елену и иеродиаконков Ананию и Филиппа. В 1925 г. еп. Амвросий был назначен управляющим Подольской епархией, но выехать в Подолье не успел, поскольку вновь был арестован, в 1932 г. умер в ссылке.

Вместе с еп. Амвросием за Православие в Подолье боролся Проскуровский и Летичевский еп. Валериан (Рудич). Архиерей отправил письмо летичевскому благочинному Колтуновскому, в котором сообщал о недействительности рукоположений, совершенных Пименом и бывш. Каменецким еп. Адрианом (Анципачикунским) после присоединения к расколу. Он писал, что не следует вступать в отношения с присоединившимися к обновленчеству членами бывш. Проскуровского духовного управления. Колтуновский обратился к обновленческому Проскуровскому окружному церковному управлению с предложением сложить свои полномочия и покаяться. Еп. Валериан ездил с проповедями по селам, поддерживал монастыри,



совершал постриги в Головчинецком Преображенском жен. мон-ре. В 1923 г. епископ был выслан с Украины. После изгнания епископов Амвросия и Валериана количество приходов «Живой церкви» в Подолье стало увеличиваться.

Православные общины препятствовали проведению в Подолье обновленческих съездов. Епархиальный съезд раскольников был назначен на 17 июля 1923 г. в Преображенском соборе Винницы. Когда прибыли архиеп. Пимен с епископами Лоллием и Адрианом и др. делегаты, правосл. община Преображенского собора не пустила их в храм. Несмотря на вмешательство властей и их поддержку раскольников, съезд был сорван. «Живоцерковники» тем не менее избрали окружное церковное управление, и оно уехало в Жмеринку. Съезды подольских обновленцев были малочисленными, миряне не принимали в них участия.

В окт. 1923 г. в Киеве прошел раскольнический собор, провозгласивший образование Украинской синодальной церкви, с этого времени в советских документах за обновленцами закрепилось название «синодалы». Пимен стал главой синода и переехал в Харьков. Избрание Пимена главой укр. обновленцев усилило позиции раскольников и способствовало увеличению количества обновленческих приходов в Подолье. В 1924–1925 гг. обновленческим епископом Каменецким и Ушицким был Адриан (Анципа-Чикунский), архиепископом Подольским и Брацлавским с 17 нояб. 1924 г. — Лоллий (Юрьевский). По инициативе последнего в апр. 1925 г. центр Подольско-Брацлавской епархии был перенесен в Винницу, 3 июня 1925 г. была образована самостоятельная Винницкая епархия, к-рую возглавил Иоаким Пухальский. После смерти 21 авг. 1925 г. Адриана (Анципа-Чикунского) Каменецкая епархия была присоединена к Винницко-Подольской епархии. Из последней в 1924–1925 гг. выделились 3 новые раскольнические кафедры: Балтско-Молдавская («епископ» Кирилл Квашенко, с марта 1925), Проскуровская («епископ» Афанасий Вечорко, с авг. 1925) и Тульчинская («епископ» Фотий Маньковский, 1924–1927). В 1926–1928 гг. возобновилась обновленческая Каменец-Подольская епархия, в 1926–

1927 гг. ею управлял Афанасий Вечорко, с мая 1927 по 1928 г. — «епископ» Иоасаф Яцковский.

В 20-х гг. XX в. в Подолье фиксировались многочисленные чудотворения: обновление икон, явление святых, чудеса, связанные с природными крестами. Только в Винницком окр. органы власти зарегистрировали обновление ок. 500 икон. Наибольшее число чудотворений пришлось на лето 1923 г. По мнению советских властей, эти события способствовали укреплению влияния правосл. Церкви («тихоновского течения»). Самым известным стало Калиновское чудо (близ г. Калиновка): из простреленного красноармейцем креста сочилась кровь. 2 авг. 1923 г. у креста собралось более 20 тыс. чел. В отчете местных властей об этом событии обращалось внимание на религ. подъем и на присутствие среди паломников значительного числа мужчин. Калиновское чудо обсуждалось антирелиг. комиссией при ЦК КП(б)У, к-рая приняла решение о недопущении населения к границам Подолья. Это не дало желаемого результата: в окт.—нояб. 1923 г. паломничество к кресту приобрело массовый характер, в Калиновку приходили не только православные, но и католики из Подолья и с Волыни. Паломничество прекратилось в дек. 1923 г., после исчезновения креста. В нач. 1924 г. прошли суды по делу «калиновских чудотворцев», 6 священников были приговорены к тюремному заключению, к-рое было заменено высылкой. Осенью 1924 г. в долине близ с. Голыничинцы Могилёвского окр. по повелению Божией Матери были поставлены кресты, в нояб. 1924 г. их насчитывалось ок. 3 тыс., в дек. — 7 тыс., кресты привозили паломники со всей Украины. Власти отмечали, что до 60% паломников — молодые люди 16–22 лет, приезжало много интеллигенции. После Голыничинского чуда кресты начали массово ставить и в др. губерниях Украины. Остановить паломничество в Голыничинцы власть смогла лишь вспахав долину. Популярной среди верующих была также Иоасафатова долина, куда приходили из Волынской и Киевской губерний. ГПУ сообщало, что «чудесами была заражена значительная часть» районов Подолья. В Подольской губ. власти зафиксировали 225 чудес (в Киевской — 175, в Волынской — 136, в Одесской и Чер-

ниговской губерниях — по 10, в Полтавской — 5, в Харьковской — 3 чуда).

В отчете Подольского губотдела ГПУ за 1923 г. «тихоновское течение» квалифицировалось как самое многочисленное, наиболее влиятельное и «контрреволюционное» в Подолье. Несмотря на количественное преобладание тихоновских общин, во главе всех окружающих епархиальных управлений Подолья стояли обновленцы, раскольниками были все викарные архиереи и значительная часть благочинных. Центры обновленческих окружных управлений не всегда располагались в центрах округов: Винницкое окружное управление находилось в Жмеринке, Тульчинское — в с. Жабокрич, Гайсинское — в с. Райгород. В нач. 1923 г. в Подолье РПЦ насчитывала 1013 общин (156 — в Винницком окр., 246 — в Каменец-Подольском, 102 — в Проскуровском, 198 — в Тульчинском, 106 — в Гайсинском, 205 — в Могилёв-Подольском окр.), к-рым принадлежало 1300 церквей. Второе место по числу приходов занимала УАПЦ — ок. 200 общин. На 3-м месте были обновленцы — 25 общин. В 1923 г. в регионе было 687 действующих священнослужителей РПЦ, 395 священников-автокефалистов, 164 священнослужителя-обновленца.

Власти регулировали численность религ. орг-ций путем регистрации общин или отказа в регистрации. К июлю 1924 г. в Подолье из 1013 общин РПЦ были зарегистрированы 760, из 200 общин УАПЦ — 165, были зарегистрированы все 53 обновленческие орг-ции. Обновленцам были переданы крупнейшие храмы Подолья: 5 церквей в Каменце-Подольском, собор в Проскурове, городская церковь в г. Гайсине и мн. др. К 1925 г. в Подольской губ. насчитывалось 730 приходов РПЦ, к УАПЦ принадлежали ок. 200 приходов (из них ок. 50 относились к группе П. Погорилко (лубенский раскол)), у обновленцев было 289 приходов.

Верующие Подолья в большинстве были решительно настроены против обновленцев, обновленческие храмы пустовали. Благочинные, присоединившиеся к расколу, в церковной жизни придерживались прежних принципов, подчиняясь обновленческому руководству из-за страха увольнений. По свидетельству ГПУ, «синодальное течение» ничего

нового в церковную жизнь Подолья не внесло, четкой границы между «синодальным» и «тихоновским» течениями не было. Несмотря на все усилия, обновленческая орг-ция в Подолье, как указывало ГПУ в мае 1924 г., находилась в стадии становления. Обновленческие общины в значительном количестве имелись в Каменец-Подольском и Винницком округах. В Могилёв-Подольском окр. существовали общины УАПЦ и синодальные. В 1925 г. обновленчество признала треть духовенства Каменец-Подольского и Винницкого округов, все духовенство Могилёвского окр. Однако, по сведениям ГПУ, большинство клириков являлись обновленцами номинально. В 1923 г. ГПУ выявило в Каменец-Подольском окр. ок. 20 приходов тихоновского направления «замаскированных» под синодальные, в 1924 г. — 50 таких общин. В отчетах окружных адм. отделов сообщалось о частых переходах священнослужителей из «синодального течения» в «тихоновское» и обратно. Приходы массово перерегистрировались в тихоновские, а те, что оставались обновленческими, совершали обряды и богослужения в соответствии с практикой РПЦ. Власти делали вывод, что РПЦ продолжала иметь численное преимущество и сильные позиции в Подолье, действия обновленцев не способствовали росту авторитета раскола.

Тихоновское белое духовенство в отличие от обновленческого было активным и оказывало большое влияние на народ, даже на общественную жизнь. ГПУ отмечало, что в советские органы избирались лица, предложенные правосл. священниками. Бывш. член браиловского благочиннического совета свящ. Спивачевский вел активную агитацию за патриарха св. *Тихона*. После высылки Проскуровского еп. Валериана в 1923 г. совет управления во главе с благочинным Колтуновским руководил правосл. общинами в округе. Активную агитационную работу проводили на Проскуровщине благочинный Разумовский и служивший в Сатановском мон-ре архим. Соколов, в Каменце-Подольском — прот. Охримович. Обновленческий архиеп. Лоллий награждал митрами правосл. протоиереев, служивших в Могилёвском окр.: Ясинского, Галевича и Танашевича, но они отказались принять награду. Правосл. клирики

распространяли антиобновленческие обращения и воззвания, так, среди духовенства имела хождение листовка, написанная благочинным с. Зиновинцы на Литинщине, в которой высказывалось сожаление по поводу раскола Православия через «живистов»-еретиков Пимена и *Антонина (Грановского)*.

В 1924 г. ГПУ выражало беспокойство в связи с позицией Пимена (Пегова), поскольку тот не выступал против тихоновцев, но все усилия направлял на борьбу с УАПЦ. Переход архиеп. Пимена на сторону обновленцев определил отношения между УАПЦ и «синодальной церковью» — эти раскольнические направления были непримиримыми. Главным местом столкновений стали приходские храмы. В Жмеринке между обновленцами и автокефалистами шла борьба за Железнодорожную церковь, битвы за храм продолжались по неск. дней. По требованию обновленцев храм закрыли, имущество передали винницкому кафедральному собору, принадлежавшему УАПЦ.

Свою бездеятельность обновленческое Проскуровское окружное управление объясняло тем, что обновленцы не получили привилегий от местных властей. Подольский губ. адм. отдел обратился к проскуровскому окружному адм. отделу с письмом о предоставлении «представителям синодального течения» нек-рых льгот, весной 1924 г. НКВД УССР сообщил о необходимости уменьшить обновленцам арендную плату за пользование церковными зданиями. В марте 1924 г. Пимен предложил властям регистрировать общины Русской Церкви в Подолье как «синодальные». По мнению ГПУ, т. о. можно было «одеть всю тихоновщину в рясу синода». Особенностью обновленчества на Украине было наличие у раскольников в сер. 20-х гг. мон-рей: на Подолье обновленческими были мужские бершадский Преображенский и Скаржинецкий Николаевский монастыри.

Религ. напряженность в Подолье усиливалась из-за того, что власти передавали храмы различным юрисдикциям. Начиная с 1923 г. обновленцы в Подолье имели церкви в нераздельном пользовании, общинам РПЦ и УАПЦ храмы передавались преимущественно в совместное пользование. Жесткость противостояния

РПЦ и УАПЦ исключала возможность совместного использования храмов, ни православные, ни автокефалисты не исполняли постановлений окружных ликвидкомов, что приводило к упразднению общин или к передаче храмов обновленцам. В сент. 1924 г. в с. Ладыжинские Хутора Гайсинского окр. правосл. община была ликвидирована из-за отказа священнослужителей от совместного пользования храмом с автокефалистами, в янв. следующего года церковь была передана обновленцам. Была ликвидирована правосл. община при проскуровском соборе, переданном УАПЦ. После столкновения между православными и автокефалистами из-за собора власти закрыли храм. Два года длилась борьба между общинами РПЦ и УАПЦ за церковь в с. Лепесовка Шепетовского окр., местные власти в конфликт не вмешивались. В отчетах ГПУ указывало, что борьба между «православными» течениями в Подолье отталкивала от Церкви верующих, к-рые присоединялись к сектантам. В 1924 г. число сектантов в Подолье увеличилось на 30%.

В Подолье появлялись религ. объединения, отошедшие от РПЦ и не признававшие раскольников. В 1924 г. в Хмельнике был зарегистрирован «Союз православных религиозных общин». В протоколе его окружного собрания от 26 мая 1924 г. указывалось, что «Союз...» остается верным «Православной украинской славянской автокефальной церкви» во главе с еп. Амвросием (Полянским) и никакого отношения к «Живой церкви», *Союзу общин древне-апостольской церкви*, «Христовой церкви верующих» и др. не имеет. Указывалось, что «Союз...» не признает УАПЦ, но идеи БОПУПАЦ (лубенского раскола) с законным епископатом являются ему близкими, при этом «Союз...» твердо стоит за сохранение Православия в чистоте и нерушимости.

Украинские власти в центре требовали от местных органов принять меры по усилению обновленчества и разложению РПЦ. Одной из важных мер по упрочению позиций обновленчества в Подолье должно было быть перенесение обновленческой кафедры из Каменца-Подольского в губ. центр — Винницу. Несмотря на содействие властей, осуществить перевод удалось лишь в апр. 1925 г. До этого обновленческий

архиеп. Лоллий, назначенный в Винницу, жил в Шаргороде, Винницкое окружное управление находилось в Жмеринке. Благодаря деятельности правосл. Винницкого еп. Амвросия в городе РПЦ не утратила своих позиций. Твердо держалась канонического Православия община кафедрального собора, после высылки еп. Амвросия настаивавшая на назначении в город правосл. архиерея. 11 нояб. 1924 г. для руководства Подольской епархией прибыл посланный патриархом Тихоном Тюменский еп. *Иринарх (Синеоков-Андреевский)*. Кроме того, в 20-х гг. XX в. вслед. деятельности автокефалиста Теодоровича Винница являлась одним из важнейших центров УАПЦ. Первым обновленческим храмом в Виннице стал кафедральный Преображенский собор. Циркуляром НКВД от 15 дек. 1925 г. было предписано передать использовавшийся православными собор «синодальной общине». Борьба за храм между православными и обновленцами закончилась победой раскольников, получивших собор 6 апр. 1927 г. Затем обновленцам были переданы и др. храмы города. Православные неоднократно обращались к властям с просьбой о возвращении собора, соглашаясь на его совместное использование с обновленцами, но неизменно получали отказ.

Легализация РПЦ в 1927 г. повлияла на положение правосл. Церкви в Подолье. В нач. 1928 г. наблюдалось возвращение приходов из обновленчества в каноническую Церковь, чему власти препятствовали: тихоновские общины не регистрировались, не давалось разрешение на проведение церковных собраний, отменялись постановления собраний, на к-рых настоятелями были избраны правосл. священники, не допускалась ликвидация «синодальных» общин. Наиболее прочные позиции у канонической Церкви были в Литинском, Хмельникском, Липовецком, Вахновском, Калиновском и Немировском районах. В 1928 г. в Винницком окр. РПЦ объединяла 118 876 верующих, 146 приходов, 160 священников, 64 диакона, 52 псаломщика; УАПЦ принадлежало 100 приходов, клир состоял из епископа, 96 священников, 24 диаконов и псаломщика; обновленцы имели 90 приходов, 1 епископа, 92 священников, 17 диаконов, 8 псаломщиков. В Могилёв-Подольском окр. насчитывалось

34 тихоновских прихода с 10 310 верующими и 170 обновленческих общин. В Каменец-Подольском р-не действовали 67 правосл. общин и 170 обновленческих, в Тульчинском р-не — 103 правосл. общины и 144 обновленческие. Авторитет правосл. Церкви в Винницком окр. власти объясняли наличием *браиловского во имя Св. Троицы жен. мон-ря*, к-рый считали центром не только церковной жизни, но и антисоветской деятельности в Подолье.

На фоне ужесточения гос. антирелиг. политики борьба между различными религ. течениями в Подолье в 1929 г. начала ослабевать. После самороспуска в 1930 г. УАПЦ гонениям подверглось обновленчество. Нач. 30-х гг. XX в. характеризовалось резким усилением социальной напряженности в Подолье в связи с коллективизацией и хлебозаготовительной кампанией, приведшими к голоду 1932–1933 гг. В 1931 г. крестьяне начали оказывать сопротивление гос. аграрной политике. Изменение настроения крестьян, составлявших большинство верующего населения, зафиксировало ГПУ, констатировавшее резкое усиление религиозности. Люди выступали за открытие церквей, в ряде районов происходили захваты храмов. В янв. 1930 г. Шепетовское бюро КП(б)У приняло решение о закрытии церкви в с. Плужном и о выселении 800 семей. Решение привело к крестьянским волнениям, после подавления которых 427 чел. были арестованы, многие расстреляны. Возросла посещаемость церквей, особенно в пасхальные праздники. На богослужениях присутствовали коммунисты, комсомольцы, представители интеллигенции, школьники. Люди пошли даже в обновленческие церкви (в пустовавшей прежде обновленческой кладбищенской церкви в Проскурове в 1932 за богослужением причащалось по 300 чел.). Против хлебозаготовительной кампании активно выступали священники в Барском, Бершадском, Деражнянском, Жмеринском, Калиновском, Копайгородском, Крыжопольском, Летичевском, Литинском и др. районах образованной в 1932 г. Винницкой обл. Власти отмечали активность тихоновского духовенства и тенденции к объединению различных религ. течений, все духовенство независимо от юрисдикции характеризовалось как антисоветское. Наиболее сильными позиции

тихоновщины были в Литинском, Калиновском и Летичевском районах, поскольку там действовал управлявший Подольской епархией Проскуровский еп. Димитрий (Галицкий). В 1932 г. в Винницкой обл. насчитывалось 1275 религ. общин, помимо православного Браиловского жен. мон-ря в Бердичевском, Тепликском, Хмельникском и Летичевском районах существовали монашеские скиты.

В 1932–1934 гг. духовенство служило молебны о спасении от голода, совершало панихиды. Религ. общины ходатайствовали перед сельсоветами о разрешении крестных ходов на поля и по селам для молитв о дожде. Эти действия расценивались представителями власти как «контрреволюционные вылазки» с целью усилить недовольство советским строем. Священник с. Дахталья Крыжопольского р-на Андрей Иващенко в 1932 г. раздавал детям в селе сухари, за что был осужден на 3-летнее тюремное заключение. За «антисоветскую деятельность» были осуждены священники Владимир Перегуда, Степан Соколовский, Петр Яницкий, Феоктист Михальский, Павел Висалевский, Владимир Перерезв и др.

В 1933 г. кафедральным городом правосл. Подолья стала Винница, Винницкую кафедру возглавил еп. *Александр (Петровский)*, из-за давления властей служивший не в Виннице, а в Литине. С появлением канонического архиерея «тихоновское течение» в Подолье активизировалось, верующие начали обращаться к властям за разрешениями проводить богослужение. В 1934 г. еп. Александр являлся членом Временного Синода при заместителе патриаршего местоблестителя митр. Сергии (Страгородском). В 1937 г. архиерей был переведен в Харьковскую епархию, 5 апр. того же года Винницким архиепископом стал *Иннокентий (Тихонов)*, 29 окт. он был арестован и в нояб. расстрелян в Виннице.

1 янв. 1935 г. в Каменец-Подольском р-не насчитывалось 8 общин РПЦ, 46 обновленческих приходов, 2 автокефалистские общины. В 1935 г. число священнослужителей в районе значительно уменьшилось вслед. проведенной НКВД чистки приграничной полосы (в 1932 Винницкий областной отдел ГПУ указывал, что Винницкая обл. занимает одно из

первых мест на Украине по «засоренности контрреволюционными элементами»). Духовенству предписывалось в 10-дневный срок выехать из Каменец-Подольского р-на. Почти все 54 священника, живших в районе в нач. 1935 г., в течение года



Крепость
в Каменце-Подольском.
Фотография. 2008 г.

либо уехали, либо были арестованы, либо высланы. Продолжил служение 1 священник (правосл. каменец-подольский благочинный Тихонович), 7 иереев остались без приходов. В нач. 1936 г. в Каменец-Подольском р-не действовали 5 правосл. общин. 16 февр. 1935 г. обновленческий митрополит всея Украины Пимен (Пегов) был уволен с поста главы Украинского синода. Пимен вернулся в РПЦ, после принесения покаяния в 1935 г. он был поставлен архиепископом Подольским и Брацлавским, вскоре арестован, скончался в тюрьме.

В 1937 г. от Винницкой обл. была отделена приграничная Каменец-Подольская обл. Каменец-Подольский должен был стать военным городом, в нем началось масштабное военное строительство. Для сооружения казарм и школы использовался кирпич разрушенных городских церквей. В 1932 г. ЦИК УССР принял постановление о закрытии Иоанно-Предтеченской ц., которая до 1878 г. являлась кафедрой Подольской епархии. (На богослужение в престольный праздник в храм приходили люди не только из Подолья, но и из соседней Бессарабии; в день Иоанна Предтечи даже в тяжёлых 20-х гг. XX в. в Каменце-Подольском устраивалась большая ярмарка «Иванец».) В июне 1935 г. каменец-подольский отдел НКВД просил городской совет ускорить решение вопроса о передаче храма НКВД «для разборки». 29 июня президиум городского совета принял решение о разрушении храма и передаче материалов для постройки тюрьмы. В том же году в городе бы-

ли уничтожены Казанский собор (кафедральный в УАПЦ) и Свято-Троицкая ц., хотя эта церковь и Иоанно-Предтеченский храм были признаны историческими объектами, подлежащими сохранению. В сент. 1935 г. было принято постановление о закрытии Александро-Невского собора, построенного к 100-летию присоединения Подолья к Рос-

сийской империи, предполагалось на месте храма построить театр, к концу года собор разо-

брали. Большинство закрытых храмов в Подолье использовались как зернохранилища и лишь некоторые становились культпросветучреждениями. Это вызывало недовольство верующих. В селах Тарасовка, Рогозна, Вербка, Нагоряны люди требовали освободить храмы от зерна, в Островчанах по просьбе крестьян священник начал служить в закрытом храме.

В 1936 г. в Каменец-Подольском р-не были ликвидированы все религ. общины. В 1-й пол. 1937 г. в Виннице действовали Преображенский собор и Воскресенская ц. В 1938 г. в Винницкой обл. не осталось ни одного действующего храма и легальной религ. общины. В 1937–1938 гг. большинство священнослужителей были репрессированы.

Е. Н. Галамай

Религиозная ситуация в Подолье в период немецкой оккупации (1941–1944). После оккупации Украины нем. и румын. войсками в ходе Великой Отечественной войны здесь началось возрождение церковной жизни. Волынский и Кременецкий архиеп. *Алексий (Громадский)* 18 авг. 1941 г. созвал Собор епископов в Почаевской лавре. Собор присвоил Алексею титул митрополита и решил организовать Украинскую Церковь на основании постановления Всероссийского Поместного Собора от 1918 г., даровавшего Украинской Церкви автономию в рамках РПЦ. Главой автономной Украинской Церкви был избран митр. *Алексий*, его резиденция находилась в Кременце. На 2-м Почаевском Соборе автономной УПЦ 25 нояб. 1941 г. еп. *Дамаскин (Малюта)* получил на-

значение в Подольскую и Брацлавскую епархию с центром в Виннице. Ситуация в Подольской епархии была очень сложной. Еще на 1-м Почаевском Соборе говорилось о наличии в Подолье и на Житомирщине «липовцев-самосвятов», которых в отличие от обновленцев Собор рекомендовал присоединять к православной Церкви через повторное рукоположение. Винницкая обл. была охвачена националистическими настроениями (особенно сильны они были в сев. части, находившейся в нем. зоне оккупации (юж. районы области были заняты румынами)), здесь имела большое влияние воссозданная в 1941 г. УАПЦ во главе с временным администратором еп. *Поликарпом (Сикорским)*. Несмотря на гегемонию в регионе автокефалистов, митр. *Алексий* утверждал, что часть населения Подолья просила прислать священников автономной УПЦ.

Еп. *Дамаскин* был встречен в Виннице враждебно. Городские священники, придерживавшиеся в основном националистических взглядов, выдвинули епископу требования: не создавать в Виннице епископскую кафедру автономной УПЦ, присоединиться к УАПЦ. Еп. *Дамаскин* не мог с этим согласиться и попытался найти поддержку у оккупационных властей и в органах местного самоуправления. Вместе с прот. *Кишковским*, направленным в Винницу из Ровно, он посетил военного коменданта, гебитскомиссара и председателя облуправы. В местных органах самоуправления он столкнулся с враждебным отношением к автономной УПЦ, нем. чиновники отказались вмешиваться в церковные дела. Все эти обстоятельства заставили еп. *Дамаскина* уехать в Каменец-Подольский, представителем автономной УПЦ в Винницкой обл. осталась консистория во главе с прот. *Слемировым*.

В Каменце-Подольском еп. *Дамаскина* приняли дружелюбно, архиерей обсудил с гебитскомиссаром и председателем городской управы вопросы устройства кафедры. Местные власти и духовенство помогли найти помещение для консистории. 1 июля 1942 г. консистория начала работу, в нее входили священники *Г. Радкевич*, *М. Карашевич*, *С. Либакций* и бухгалтер *К. Демкевич*. Первым делом консистории стал подбор священников на приходы,

каждый иерей должен был окормлять 5–6 приходов. Важнейшей задачей стало противодействие унииат. экспансии в регионе, униатам удалось захватить все храмы пос. Сатанов и ряд церквей Сатановского р-на. В первую очередь необходимо было назначить правосл. иереев на приходы по р. Збруч — на границе между правосл. и унииат. Церквями. Туда набирались опытные священники, способные вести миссионерскую работу. К кон. 1942 г. в Каменец-Подольской обл. не осталось ни одного унииат. священника. Для подготовки священнослужителей Каменец-Подольская консистория организовала 6-месячные курсы, на к-рых учились 35 слушателей. Разрешение на открытие курсов еп. Дамаскин получил в сент. 1942 г. По благословению еп. Дамаскина в 1942 г. были возрождены жен. мон-ри: *городищенский в честь Рождества Пресв. Богородицы* и Сатановский Свято-Троицкий.

В нач. 1942 г. еп. Дамаскин обратился в администрацию генерал-комиссара с планом автономии Каменец-Подольской епархии в составе автономной УПЦ. Действия еп. Дамаскина стали ответом на попытку Поликарпа (Сикорского) создать в Каменце-Подольском епархию УАПЦ. План еп. Дамаскина был поддержан главой автономной УПЦ митр. Алексием (Громадским), с которым Каменец-Подольский епископ состоял в переписке. В мае 1942 г. по распоряжению гегитскомиссара Райндля еп. Дамаскин созвал съезд духовенства Подольской епархии, на заседания были приглашены 120 священников, 60 диаконов, 11 псаломщиков, 34 представителя обществности и органов власти. К тому времени приходами епархии руководили 11 благочинных: Сергей Петропавловский (Виньковецкий р-н), Павел Заболотный (Миньковецкий р-н), Филарет Калицкий (Сатановский р-н), Иоанн Кислевич (Орининский р-н), Андрей Наконечный (Барский р-н), Сергей Лисак (Михалпольский р-н), Владимир Ходецкий (Новоушицкий р-н), Евфимий Марчук (Ярмолинецкий р-н), Дамиан Черкасский (Чемеровецкий р-н), Василий Левицкий (Дунаевецкий р-н) и настоятель каменец-подольского кафедрального собора прот. Сергей Либачкий. Съезд выдвинул ряд предложений к оккупационной власти: открыть в каждом селе, где

нет церкви, молитвенные дома, подк-рые отдать сельские клубы; вернуть в собственность епархии здание ДС для организации там пастырских курсов; ввести в школах преподавание Закона Божия; предоставить духовенству с высшим образованием возможность занимать должности директоров школ. В 1942–1943 гг. в Каменец-Подольской обл. действовали 700 храмов, из них 500 состояли в юрисдикции автономной УПЦ, остальные — в юрисдикции УАПЦ. В нач. 1943 г. рейхскомиссар Украины Э. Кох приказал реорганизовать УАПЦ и автономную Церковь, подчинив епископов нем. администрации.

7 мая 1943 г. укр. националисты убили митр. Алексия (Громадского). 6 июля 1943 г. начал работу Собор епископов Волыни и Подолья, на к-ром выбирали первоиерарха автономной УПЦ. Большинство голосов в 3-м туре голосования главой Церкви был избран еп. Дамаскин, было решено возвести его в сан архиепископа Волынского и Подольского (др. кандидатом был еп. *Мануил (Тарнавский)*). В подчинении архиеп. Дамаскина как главы автономной УПЦ состояли Подольская и Волынская епархии (приходы в Луцком окр.) и Почаевская лавра, перешедшая под его непосредственное управление. Для противодействия попыткам захвата лавры автокефалистами в мон-ре безвыездно находился еп. Никодим (Гонтаренко). Архиеп. Дамаскин жил в Каменце-Подольском. При отступлении нем. войск часть духовенства уехала вместе с немцами. Архиеп. Дамаскин был арестован НКВД в Киеве 18 мая 1944 г., обвинен в сотрудничестве с оккупационной властью и в антисоветской деятельности, осужден, умер в лагере.

Ю. В. Олейник

Православие в Каменец-Подольской (Хмельницкой) обл. в 1944–1993 гг. К нач. 1945 г. в Каменец-Подольской обл. насчитывалось 543 действующих храма и 309 зарегистрированных священнослужителей, в Винницкой обл. — 839 действующих храмов и 278 зарегистрированных священнослужителей. Почти все они до 1944 г. принадлежали к Подольской и Брацлавской епархии, в 1944–1945 гг. входили в Винницкую и Каменец-Подольскую епархию. Согласно отчету уполномоченного Совета по делам РПЦ по

Украинской ССР П. Ходченко, в Каменец-Подольской обл. в окт. 1944 г. имелось 5 приходов УАПЦ и 49 обновленческих храмов, в Винницкой обл. действовала 31 община автокефалистов. В 1945 г. в Подолье были закрыты десятки храмов, созданных в оккупационный период в помещениях школ или клубов. В эти годы по обвинению в коллаборационизме были арестованы и осуждены священники Подольской епархии автономной УПЦ: благочинный Летичевского р-на прот. Василий Барщук, благочинный Дунаевецкого р-на прот. Василий Левицкий, настоятель церкви в с. Лесоводы Городокского р-на прот. Дамиан Герасимюк и др. Наиболее тяжелым наказаниям подверглись клирики, к-рые в период оккупации принадлежали к УАПЦ, несмотря на то что после освобождения Подолья в 1944 г. они вернулись в РПЦ. Среди них известны: благочинный Проскуровского окр. прот. Николай Скрыпник, свящ. Григорий Федонюк из с. Христева Изяславского р-на, свящ. Иоанн Сойко из г. Изяслава, свящ. Феодор Галета из с. Дубище Красиловского р-на и др. В 1945 г. по требованию властей кафедра управляющего Подольской епархией была перенесена из Каменца-Подольского в Проскуров.

Первым после окончания войны Подольским епископом, в ведении к-рого состояли приходы в Винницкой и Каменец-Подольской областях, стал Максим (Бачинский). Он стремился мягко провести воссоединение бывш. автокефалистов с РПЦ, принимал их в своем сане. С 23 мая 1944 г. епископ имел титул «Винницкий и Каменец-Подольский». 18 апр. 1945 г., после конфликта еп. Максима с уполномоченным по делам РПЦ по Винницкой обл. Л. Франчуком в связи с позицией архиерея в отношении автокефалистов, на отдельную от Каменец-Подольской Винницкую кафедру был назначен хиротонисанный 13 мая 1945 г. еп. *Варлаам (Борисевич)*. Несмотря на это назначение, в сент. 1945 г. еп. Максим рукоположил священника в винницкий храм. Еп. Варлаам сообщил об этом в Москву, 3 янв. 1946 г. еп. Максим был переведен на *Лысковское викариатство* Горьковской епархии. Панкратий (Кашперук), новый епископ Каменец-Подольский, занял очень жесткую позицию в отношении бывш.

автокефалистов, проводил частые перемещения духовенства, десятки клириков отправил за штат, облегчая тем самым для властей закрытие храмов. В 1947–1948 гг. духовенство епархии посылало многочисленные жалобы на действия архиерея в Совет по делам РПЦ и в Патриархию с требованием его смещения (ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 7. Д. 99). В 1948 г. еп. Панкратий был уволен из епархии.

В кон. 40-х гг. продолжались репрессии против священнослужителей, часть клириков подверглась арестам за «антисоветскую деятельность» в годы оккупации. Инициаторами преследований духовенства в Каменец-Подольской обл. являлись уполномоченные по делам РПЦ М. Гречкин (1945–1947), Д. Сибряев (1947–1950) и сменивший Сибряева Ф. Попов. Последний применял силовые методы закрытия церквей. В частности, по его инициативе в 1952 г. произошло грубое закрытие храма в с. Майдан-Александровский Виньковецкого р-на, о чем прихожане направили жалобу в Совет по делам РПЦ, переданную вполн. в прокуратуру СССР. Несмотря на давление властей, еп. Варлаам (Борисевич), вторично управлявший в 1955–1956 гг. Каменец-Подольской епархией, построил в Каменец-Подольском здание епархиального управления, восстановил монастырский корпус в Сатанове. В характеристике владыки, составленной в 1957 г., уполномоченный по делам РПЦ по Хмельницкой обл. писал, что «в отношении лояльности к советской власти епископ Варлаам вызывает сомнение» (Там же. Д. 18).

Особенно большие потери Церковь понесла в ходе антирелигиозной кампании в 1958–1964 гг. (см. Хрущёв Н. С.). В 1960–1962 гг. были закрыты городищенский Рождество-Богородицкий и Сатановский Свято-Троицкий жен. мон-ри. В 1962 г. была упразднена Каменец-Подольская и Хмельницкая епархия, ее объединили с Винницкой, правящий архиерей которой стал титуловаться «епископ Винницкий и Каменец-Подольский». В 1964 г. в Хмельницкой обл. насчитывалось 143 действующих храма. Новая кампания по закрытию и разрушению храмов в Каменец-Подольском и др. районах имела место в нач. 80-х гг. В 1982 г. в Каменец-Подольском закрыли Николаевскую ц. в Старом городе, бывший арм. храм. В городе из 17 хра-



Николаевская ц. в Каменец-Подольском. Гравюра А. Зубчанинова. 1895 г. (ГПИБ)

мов действующей оставалась Покровская ц.

В кон. 80-х гг. XX в. началось возрождение церковной жизни, верующим возвращали храмы, давалось разрешение на постройку новых церквей. Первыми в Каменец-Подольском р-не в кон. 1988 г. были возвращены храмы в селах Тарасовка, Рогозна и Демшин. В 1989 г. были открыты храмы в селах Подпилипые, Супрунковцы, Сокол, Приворотье, Колубаевцы, Должок, Колодиевка, Нагоряны, Витковцы, Врублевцы, Ст. Ушица, Пановцы, Рыхта, Китайгород, Великая Слободка, Фурмановка, Залесье Первое, Гуменцы, Голосков, Лесковцы, Княгинин, Кудринцы, Чернокозинцы. В 1989 г. последовал отказ властей на просьбу общины в с. Кульчиевцы о выделении земли, где прежде стояла церковь, для строительства нового храма. В 1990 г. были открыты церкви в селах Оринин, Олёновка (Еленовка), Гринчук, Великозалесье.

В 1989 г. от Винницкой епархии была отделена Хмельницкая и Каменец-Подольская епархия в границах Хмельницкой обл. В Каменец-Подольском правосл. Церкви был возвращен Николаевский храм в Старом городе и Георгиевский храм на Польских фольварках, освященный в нояб. 1991 г. Хмельницким и Каменец-Подольским еп. *Нифонтом* (Солодухой). За 2 года служения в Хмельницкой епархии архиерей освятил более 200 храмов.

Период возрождения церковной жизни был омрачен расколами. В 1990 г. в Хмельницкой обл. начали действовать общины УАПЦ и Украинской греко-католической

Церкви (УГКЦ). В 1992 г. была образована Украинская православная церковь Киевского патриархата (УПЦ КП). В 1991 г. униаты захватили Крестовоздвиженский храм в Каменец-Подольском, но под давлением властей и православных оставили его. Резкое увеличение числа правосл. приходов в регионе, а также активизация униатов и католиков в Каменец-Подольском стали предпосылками создания К.-П. и Г. е.

К.-П. и Г. е. в 1993–2012 гг. Решением Свящ. Синода УПЦ от 22 июня 1993 г. в результате разделения Хмельницкой и Каменец-Подольской епархии была основана К.-П. и Г. е., к-рую возглавил архиеп. *Никанор* (Юхимюк). При учреждении епархии ее территория была больше современной: она включала Виньковецкий и Ярмолинецкий районы, которые в 2007 г. были переданы Хмельницкой кафедре. В 1993 г. в Каменец-Подольском была закончена реставрация кафедрального собора во имя вмч. Георгия на Польских фольварках. В дек. 1994 г. власти передали епархиальному управлению бывш. архиерейский дом и Успенский храм (в постройках францисканского мон-ря, упраздненного в 1799). В 1995 г. в Каменец-Подольском отмечалось 200-летие Подольской епархии при участии митр. Киевского и всея Украины *Владимира*



Собор
во имя св. кн. Александра Невского
в Каменец-Подольском. 2011 г.

(Сабодана), к-рый освятил крест на месте разрушенного в 1935 г. собора во имя св. кн. Александра Невского; возведение нового Александро-Невского собора закончилось в 2011 г. После кончины архиеп. Никанора

4 апр. 1997 г. на Каменец-Подольскую кафедру 15 апр. был назначен еп. Феодор (Гаян). В честь 2000-летия Рождества Христова были построены храмы: во имя прп. Иова Почаевского и в честь Воскресения Христова в Каменце-Подольском, в честь Почаевской иконы Божией Матери в Городке. В 1993–2011 гг. в епархиальном центре было возведено 11 храмов, в Каменец-Подольском р-не — свыше 60 храмов. В 2002 г. епархию вновь посетил митр. Владимир (Сабодан). В 2004 г. в Каменец-Подольский со Св. Горы Афон был принесен список чудотворной Иверской иконы Божией Матери, выполненный по заказу еп. Феодора. С 2009 г. епархиальное управление издаёт ж. «Православный взгляд». В епархии действует правосл. братство во имя свт. Николая Чудотворца.

Расколы на территории К.-П. и Г. е. На территории епархии действуют приходы УАПЦ (3 общины в Каменце-Подольском, 2 прихода в районе) и УПЦ КП (7 приходов в Каменце-Подольском, 2 прихода в районе). 23 июня 1991 г. во «епископа Каменец-Подольского и Хмельницкого» УАПЦ был «хиротонисан» *Антоний (Фиалко)*, в следующем году он вернулся в УПЦ и стал управляющим Хмельницкой епархией. До 2010 г. Каменец-Подольский был 2-м кафедральным городом одного из «архиереев» УАПЦ — Романа Балашука, имевшего титул «митрополит Винницкий и Хмельницкий». С 2011 г. консисторию в Каменце-Подольском имеет «епископ Хмельницкий и Каменец-Подольский» УАПЦ Адриан Кулик. Часть общин УАПЦ в регионе перешла в «обновленную УАПЦ» (основана в 2005) во главе с «архиепископом» Ю. А. Исиченко.

В 1991 г. УАПЦ был передан Петропавловский храм в старой части Каменца и здание Каменец-Подольской консистории (1834), при котором автокефалисты открыли домовый Богоявленский храм, также был построен кладбищенский храм. В 1993 г. Петропавловский приход УАПЦ перешел в УПЦ КП. Его настоятель Виктор Смоляренко стал одним из основателей местного отд-ния ордена тамплиеров, а также учрежденного по согласованию с М. А. Денисенко «православного духовно-рыцарского ордена св. Михаила». После смерти Смоляренко в 2010 г. община хра-

ма разделилась, половина прихода выступила за возвращение в УАПЦ. В наст. время Хмельницкую и Каменец-Подольскую епархию УПЦ КП возглавляет Антоний Махота. Община «обновленной УАПЦ» в 2012 г. начала строительство Богоявленского храма на бывш. польск. кладбище Каменца-Подольского (в микрорайоне Октябрьский).

Старообрядчество на территории К.-П. и Г. е. в наст. время представлено Русской православной старообрядческой церковью (РПСЦ; см. *Белокриницкая иерархия*), имеющей общины в Каменце-Подольском (в 2010 на окраине города был построен храм), с. Петрашовка Виньковецкого р-на, с. Пилипы-Хребтневские Новоушицкого р-на.

Старообрядцы поселились в Подолье на рубеже XVII и XVIII вв. В 1859 г. была основана Балтская епархия Белокриницкой иерархии, к-рую возглавил еп. Варлаам (Рымарев), открывший в Балте 2 молельни. В 1896 г. в Подольской губ. насчитывалось 17 211 старообрядцев, из них поповцев — 14 073 чел., *беспоповцев* — 3138 чел. (Календарь Подольской епархии на 1896 г. Каменец-Подольский, 1895. С. 178–179). Старообрядцы жили в городах Балта, Литин, Брацлав, Винница, в Летичевском и Ольгопольском уездах. В последнем уезде имелись 2 скита: Курневские, мужской и женский, основанных в сер. XIX в. и разрушенных в 20-х гг. XX в. В 2008 г. в совр. с. Курневка Чечельницкого р-на был восстановлен Успенский жен. скит, строится новый Никольский муж. скит.

РПСЦ вела противораскольническую деятельность во мн. старообрядческих селениях, открыла единоверческий (см. *Единоверие*) приход при кладбищенской церкви в Литине в 1904 г. После издания в 1905 г. манифеста «*Об укреплении начал веротерпимости*» число старообрядцев в губернии возросло. В 1914 г. в губернии насчитывалось 23,6 тыс. старообрядцев, из них поповцев 22,78 тыс. чел. и беспоповцев 1,9 тыс. чел.

Армяно-григорианская Церковь в Подолье. В кон. XIII в. в Каменце поселилась арм. колония, вскоре ставшая одной из крупнейших на восточнослав. землях. В 1-й пол. XVI в. в Каменце имелось 5 арм. храмов, в т. ч. кафедральный собор Благовещения Пресв. Богородицы, построенный в 1522 г. В 1566 г. собор

являлся кафедрой еп. Григора Варакиеля — главы Каменецкой епархии, входившей во Львовскую армяно-григорианскую архиепископию. В 1634 г. архиепископия приняла унию с Римом, в 1666 г. Львовский армяно-католич. еп. Николай Торосович захватил все арм. храмы Каменца. В 1683–1686 гг. в противовес армяно-католикам существовала Каменецкая армяно-григорианская епархия, к-рую возглавлял Иоанн Бернатович, под давлением католиков покинувший кафедру.

В 2005 г. в Каменце-Подольском была возрождена община армяно-григорианской Церкви, установлен крест на месте, где стоял разрушенный в 30-х гг. XX в. арм. Николаевский собор. В 2006 г. расположенная рядом с руинами собора арм. часовня-колокольня была передана в собственность армяно-григорианской Украинской епархии, к-рая в связи с малочисленностью местной арм. общины в 2009 г. сдала храм в аренду Хмельницкой епархии УПЦ КП.

Католическая Церковь в Подолье. Ок. 1375 г. была основана отделившаяся от Краковской архиепархии католич. Каменецкая епархия, первоначально включавшая Петропавловский кафедральный собор, доминиканский и францисканский монастыри в Каменце, доминиканские мон-ри в Червонограде и Смотриче (последний основан в 1375, являлся древнейшим католич. мон-рем в регионе). С кон. XIV в. епархия вошла в католич. Галицкую митрополию. В 1607 г. в римско-католич. Каменец-Подольской епархии насчитывалось 30 приходов, к 1632 г. их количество увеличилось до 45. Между 1610 и 1618 гг. генерал подольский и староста брацлавский В. А. Калиновский основал в Виннице отд-ние ордена иезуитов. В мае 1648 г. отряды Б. Хмельницкого и М. Кривоноса, взявшие Каменецкую крепость, разорили ряд католич. мон-рей в крае. Католич. учреждения юж. Подолья особенно пострадали в период тур. оккупации в 1672–1699 гг.

В 1717 г. еп. Стефан Рупневский разделил епархию на 4 деканата (Дунаевецкий, Язловецкий, Меджибожский и Сатановский). В 1758–1765 гг. в Подолье было насильственно переведено из униатства в лат. обряд свыше 1 тыс. чел. В 1793 г. в Подолье насчитывалось 1442 униат. прихода и 5 мон-рей, а также 102 римско-католич. прихода, 27 муж. и жен. мо-



Кармелитский костел
в честь Девы Марии
в Каменце-Подольском. Фотография.
1895 г. (ГПИБ)

настырей. Наиболее крупными являлись католич. мон-ри в Каменце: доминиканский (кон. XIV в.), францисканский (кон. XIV в.), иезуитский (1611), кармелитов босых (1653), бонифратров (1667), тринитариев (1699). Имелись католич. мон-ри и в др. городах Подолья: доминиканские — Барский (1598), Летичевский (1606), Шаравский (Шаровский, 1607), Тывровский (1612), Мурафский (1612), Черленковский (1624), Тульчинский (1636), Пилявский (1640), Соколецкий (1723), тринитариев — Брацлавский (1730), Браиловский (1744), капуцинов — Збрижский в Каменецком у. (1744), Винницкий (1745), Дунаевецкий (1751), а также Городокский монастырь сестер милосердия (шариток) (1754), Барский кармелитский мон-рь (1759), Ярмолинцевский бернардинский мон-рь в Каменецком у. (1762). Наибольшее число католич. приходов и мон-рей действовали в зап. Подолье, в Каменецком, Проскуровском, Ушицком уездах.

В 1795 г. указом имп. Екатерины II Каменец-Подольский католич. диоцез был ликвидирован, почти все католич. мон-ри закрыты, образована католич. Летичевская епархия. Римский папа не признал это преобразование, и в 1798 г. имп. Павел I восстановил католич. Каменец-Подольскую епархию в составе Могилёвской митрополии. Несмотря на меры притеснения по ограничению присутствия католич. Церкви в Подолье, количество лат. приходов здесь увеличилось, по-видимому за счет пере-

хода в лат. обряд униатов. В 1800 г. в Каменце-Подольском для новообразованных был построен костел на польск. кладбище. В 1811 г. римско-католики отдали не имевшей храма общине Каменца армяно-католич. Благовещенскую часовню, ко-



Армянская икона Божией Матери.
Гравюра. 1895 г. (ГПИБ)

торая в 1811–1839 г. действовала как униат. Никольский храм.

В 1815 г. в Подольской губ. насчитывалось 70 католич. приходов и 10 деканатов: Зиньковский, Проскуровский, Летичевский, Литинский, Винницкий, Брацлавский, Балтский, Ямпольский, Ушицкий и Могилёвский. В 1833 г. почти все католич. мон-ри Подолья были закрыты (за исключением Каменец-Подольского кармелитского и Винницкого капуцинского). В 1866 г. римско-католич. Каменец-Подольская епархия была упразднена, все существовавшие в ней деканаты перешли в ведение римско-католич. епископов Луцких и Житомирских, окормлявших католиков Подолья на правах апостольских администраторов. В 1896 г. Римско-католическая Церковь имела в Подольской губ. 202 храма, из них в Каменец-Подольском у. — 14 храмов, в Ушицком у. — 15, в Проскуровском у. — 12 храмов.

Отдельным подразделением Римско-католической Церкви в Подолье была Армяно-католич. Церковь, существовавшая в регионе с 1634 г., после заключения унии Львовской армяно-григорианской митрополии с Римом. В 1666 г. Львовский армяно-католич. еп. Николай Торосович захватил все арм. храмы Каменца,

учредил свою резиденцию при кафедральном соборе. Впосл., несмотря на протесты армян Подолья, Каменецкая армяно-католич. епархия была упразднена, ее приходы вошли в непосредственное подчинение римско-католич. Каменецкому епископу. Арм. церкви в Баре, Жванце, Язловце были обращены в польск. костелы. В нач. XIX в. под давлением рус. властей римско-католики предоставили подольским армянам-униатам некоторую самостоятельность. В 1809–1855 гг. действовал апостольский викариат для католиков арм. обряда в России с центром в Могилёве-Подольском, в викариат вошли армяно-католич. приходы в Могилёве-Подольском, Каменце-Подольском, Рашкове и Балте.

По переписи 1897 г., население Подольской губ. следующим образом распределялось по конфессиям: православные — 2358 тыс. (78,4%), иудеи — 370,6 тыс. (12,28%), римско-католики — 262,7 тыс. (8,7%), старообрядцы — 18,8 тыс. (0,62%). Национальный состав: украинцы — 80,93%, евреи — 12,24, русские — 3,28, поляки — 2,28%. Т. о., среди римско-католиков значительную долю составляли украинцы, вероятно потомки униатов, принявших лат. обряд на рубеже XVIII и XIX вв. После издания манифеста «Об укреплении основ веротерпимости» количество католиков в населении губернии немного возросло. В 1911 г. в губернии насчитывалось 2708,2 тыс. православных (76,4%), 322 тыс. католиков (9,1%). В июне 1907 г. униат. митр. А. Шенцицкий попытался возобновить униат. структуры в Подолье, подписав указ о назначении свящ. А. Зерчанинова наместником Каменец-Подольской епархии, но план не был осуществлен.

24 сент. 1918 г. римско-католич. Каменец-Подольская епархия, территориально соответствовавшая Подольской губ., была восстановлена указом папы Бенедикта XV. В 1918–1920 гг. Каменец-Подольский еп. Петр Маньковский ставил вопрос о включении в епархию входивших в нее до 1772 г. юго-зап. подольских земель — бывш. Червоногородского повета (галицкого Подолья) с городами Борщёв, Язловец, Чортков и Тербовля, принадлежавших с 1918 г. Польше. Из-за советско-польск. войны 1919–1921 гг. этот вопрос остался нерешенным. В 1923 г. Маньковский был арестован, затем выслан

в Польшу. После ареста в 1930 г. администратора диоцеза Яна Свицерского Каменец-Подольская епархия фактически прекратила существование.

В 1941 г. римско-католич. Луцкий еп. Адольф Шелёнжек стал временно управляющим Каменец-Подольским диоцезом, к-рый официально не был восстановлен и являлся в период оккупации частью Луцкой епархии. В Каменце-Подольском в 1941–1945 гг. действовал открытый местной общиной поляков Петропавловский кафедральный собор. В 1945 г. костел вновь был закрыт, как почти все костелы, возобновленные во время оккупации, кроме неск. сельских храмов. В 1990 г. Петропавловский собор в Каменце-Подольском был возвращен католикам. 16 янв. 1991 г. папским указом была восстановлена Каменец-Подольская епархия. В наст. время действуют 3 римско-католич. храма в Каменце-Подольском и 8 храмов в Каменец-Подольском р-не.

В 90-х гг. XX в. в Подолье возродилась деятельность УГКЦ, которая предпринимала попытки организовать приход в Каменце-Подольском в 1918–1919 и 1942–1943 гг. В 90-х гг. XX в. униаты получили в Каменце-Подольском 2 бывш. костела и Свято-Троицкий муж. мон-рь для организации мон-ря василиан (не был учрежден, униат. Троицкий храм стал приходским). УГКЦ имеет храмы в с. Оринин и Жванец Каменец-Подольского р-на. В 2010 г. был образован Каменец-Подольский деканат в составе Тернопольско-Зборовской греко-католич. епархии.

Святыни и крестные ходы в Подолье в XIX — нач. XX в. После массового перехода униатов в Православие на рубеже XVIII и XIX вв. в церковной жизни региона (как и в др. западнорус. губерниях) сохранились мн. униат. обычаи и традиции. Среди них — традиция проводить раз в год «отпуст» в честь местной иконы, сопровождаемый елеопомазанием, крестным ходом и «отпустовой исповедью» (в униат. период «отпусты» ассоциировались с массовым отпущением грехов). Был обычай жертвовать «вотумы» (подвески) или «офирки» (драгоценные предметы для украшения иконы) к местнотимым иконам. Перед иконами пели униатские религиозные гимны, большая часть к-рых приведена в «Богогласнике» (Почаев,

1790–1791) (напр., песнь к Тывровской, Барской иконам Божией Матери). К иконам и др. святыням проводились «прощи», или «подзенькованя». Хотя в синодальный период обрядовая сторона этих традиций изменилась, названия сохранялись. В «Подольских ЕВ» публиковались призывы к пастырям с пониманием относиться к народным обычаям.

В 1896 г. в Подольской епархии почиталось значительное число чудотворных икон: 7 икон — в Каменец-Подольском у., 13 — в Балтском, 10 — в Брацлавском, 14 — в Винницком, 7 — в Гайсинском, 10 — в Летичевском, 16 — в Литинском, 13 — в Могилёвском, 8 — в Ольгопольском, 14 — в Проскуровском, 16 — в Ушицком, 6 икон — в Ямпольском у. Наиболее почитаемыми были *Барская икона Божией Матери* (почитание подтверждено в 1756 униат. еп. Леоном Шептицким), *Коржовецкая*, *Браиловская Почаевская*, *Браиловская Ченстоховская*, *Рожецкая*, *Бершадская* иконы Божией Матери и др.

В границах совр. К.-П. и Г. е. известны чтимые образы св. Иоанна Предтечи и свт. Николая Чудотворца в Каменце, чудотворная икона Распятия Спасителя в с. Голосков (была признана чудотворной униат. епископами в 1768 и 1789), икона Божией Матери в с. Криничаны (происходит из упраздненной церкви в Смотриче), икона Спасителя, трижды посеченная турками в 1676 г., в Георгиевской ц. в Сатанове, чудотворный список Почаевской иконы Божией Матери в Преображенской ц. мест. Черноостров (Чёрный Остров) (из упраздненного Черноостровского монастыря), образ свт. Николая в Польном Олексинце (ныне Польный Алексинец) (известен с XVIII в.), икона Божией Матери 1634 г. из с. Глядки. В приходской церкви в Бакоте особым почитанием пользовалась икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость», найденная в 1889–1891 гг. В Крестовоздвиженской ц. в с. Малиевцы хранились иконы св. Иоанна Крестителя и прп. Онуфрия из упраздненного Малиевецкого мон-ря. В с. Студеница почиталась икона Божией Матери из бывш. Студеницкого Успенского монастыря. Известны также образы Успения Богоматери из Грановского мон-ря, свт. Николая в Никольской ц. в с. Голодьки Литинского у. (почитался с 1705 как чудотворный

в бывш. Голодьковском монастыре), иконы Богоматери из Никольской ц. в г. Тыврове (признана чудотворной в 1742), Успения Богоматери из Успенской ц. в г. Бар, иконы Богоматери из с. Дьяковцы Литинского у. (известна с 1738), свт. Николая из с. Копиевка Брацлавского у. (признана чудотворной в 1789), образ свт. Николая из с. Стена Ямпольского у. В Георгиевской ц. в Могилёв-Подольском, к-рая до 1793 г. была греческой и подчинялась К-польскому Патриархату, до 1917 г. хранился большой мощевик с частицами мощей мн. святых.

Популярным местом паломничества в Подолье до 20-х гг. XX в. являлись св. источники, связанные с явлениями чудотворных икон: в с. Соколец Ушицкого у., в с. Уладовка Винницкого у., в мест. Тарноруда Проскуровского у., в с. СлободкаШелеховская Летичевского у., в с. Залучье Каменецкого у. В нач. XIX в. сложился обычай совершать в течение неск. дней крестный ход из Каменца-Подольского в Успенскую Почаевскую лавру. В кон. 90-х гг. XX в. традиция была возобновлена.

Архиереи: архиеп. Иоанникий (Никифорович-Полонский; 12 апр. 1795 — 7 февр. 1819), архиеп. Антоний (Соколов; 15 марта 1819 — 3 апр. 1821), архиеп. Ксенофонт (Троепольский; 3 июля 1821 — 24 янв. 1832), архиеп. Кирилл (Богословский-Платонов; 24 янв. 1832 — 28 марта 1841), архиеп. Арсений (Москвин; 5 апр. 1841 — 6 нояб. 1848), еп. Еллипифор (Бенедиктов; 6 нояб. 1848 — 29 марта 1851), архиеп. Евсевий (Ильинский; 29 марта 1851 — 1 марта 1858), архиеп. Иринарх (Попов; 17 марта 1858 — 20 дек. 1863), архиеп. Леонтий (Лебединский; 20 дек. 1863 — 2 окт. 1874), еп. Феогност (Лебедев; 7 дек. 1874 — 9 дек. 1878), еп. Маркелл (Попель; 9 дек. 1878 — 6 марта 1882), еп. Викторин (Любимов; 6 марта — 21 авг. 1882), еп. Иустин (Охотин; 15 сент. 1882 — 28 марта 1887), еп. Донат (Соколов-Бобинский; 28 марта 1887 — 13 дек. 1890), еп. Димитрий (Самбкин; 13 дек. 1890 — 2 нояб. 1896), еп. Ириной (Орда; 2 нояб. 1896 — 29 марта 1900), еп. Христофор (Смирнов; 29 марта 1900 — 1 дек. 1904), еп. Парфений (Левицкий; 1 дек. 1904 — 15 февр. 1908), еп. Серафим (Голубятников; 15 февр. 1908 — 20 марта 1914), еп. Митрофан (Афонский; 20 марта 1914 — окт. 1917), архиеп.

Пимен (Пегов; 1918–1922, 1935, вторично), архиеп. Амвросий (Полянский; кон. 1922–1925), еп. Феодосий (Ващинский; 5 авг. 1926 – 22 мая 1928), еп. Дамаскин (Малюта; 1943–1944), еп. Максим (Бачинский; май 1944 – 5 янв. 1946), еп. Панкратий (Кашперук; 28 апр. 1946 – 3 июня 1948), еп. Варлаам (Борисевич; 3 июня 1948 – 30 янв. 1952; 6 марта 1954 – лето 1956, вторично), еп. Анатолий (Бусел; 1952 – 10 марта 1953), Черновицкий и Буковинский, с 1954 Винницкий еп. *Андрей (Сухенко)*; 1953 – февр. 1954, в. у.), еп. Иларион (Кочергин; 5 сент. 1956 – 14 авг. 1961), еп. Игнатий (Демченко; 3 сент. 1961 – 12 янв. 1962), еп. Никанор (Юхимюк; 22 июня 1993 – 4 апр. 1997), архиеп. Феодор (Гаюн; с 15 апр. 1997 в сане епископа, с 29 июля 2006 в сане архиепископа).

Монастыри. Действующий: Свято-Троицкий (жен., близ пос. Сатанов Городокского р-на, основан не позднее 1701 как православный, муж., в 1707 стал униатским, в 1793 вернулся в Православие, в 1899 преобразован в женский, закрыт в 1929, действовал в 1942–1962, передан правосл. Церкви в 1989, возрожден в 2002).

Упраздненные: Бакотский Михайловский (муж., близ с. Гораевка ныне Каменец-Подольского р-на, упом. в 1362, в 1785 приписан в качестве скита к каменец-подольскому Троицкому униат. муж. мон-рю), смотрицкий Рождество-Богородицкий (муж., существовал на территории совр. пос. Смотрич Дунаевецкого р-на, предположительно действовал до 1374, затем доминиканский мон-рь), каменец-подольский Воскресенский (муж., в Каменце-Подольском, упом. в 1452), каменец-подольский Свято-Троицкий (муж., в Каменце-Подольском, основан как православный ранее 1641, прекратил существование в кон. XVII в., в 1722–1724 основан униат. мон-рь, с 1795 православный, упразднен в 20-х гг. XX в.), Малиевецкий (Малиевский) в честь Рождества св. Иоанна Крестителя (муж., существовал в совр. с. Малиевцы Дунаевецкого р-на, основан в 1708 униатами на месте правосл. обители, упразднен в 1795), Ломачинецкий Покровский (муж., в совр. с. Ломачинцы Виньковецкого р-на, существовал в 20-х гг. XX в.), Скаржинецкий Николаевский (муж., действовал в с. Скаржинцы Яромлинецкого р-на, основан в 1909 как скит,

с 1920 самостоятельный, упразднен в кон. 20-х гг. XX в.).

Ранее входившие в Подольскую епархию: Преображения Господня (жен., в с. Головчинцы Хмельницкой обл., упом. с 1540 как мужской, стал униатским, с 1795 православный, в 1888 преобразован в женский, упразднен в 20-х гг. XX в., действовал в 1942–1962, возрожден в 1996), Снитовский (муж., в мест. Снитовка Летичевского у., ныне Хмельницкой обл., упом. в 1553–1654), Семенецкий Петропавловский (муж., в с. Семенки совр. Винницкой обл., основан в 1595 как православный, закрыт в XVII в., возобновлен в 1715 как униатский, с 1837 православный, в 1838 переведен в Бар), староконстантиновский Крестовоздвиженский (жен., известен до 1596, в 1730 упом. как униатский, упразднен до 1745), бершадский Преображенский (муж., существовал в г. Бершадь ныне Винницкой обл., основан в 1616, упразднен в 1789, восстановлен в 1794, закрыт после 1921), винницкий братский Вознесенский (муж., в Виннице, упом. в 1631–1638), винницкий Благовещенский (жен., в Виннице, основан в 1635, в нач. XVIII в. захвачен униатами, с 1795 православный, в 1845 переведен в Браилов), Грановский Преображенский (муж., существовал близ мест. Гранов Гайсинского у., основан до 1650, в 1744 стал униатским, с 1795 православный, упразднен в 20-х гг. XX в.), Клещовский Николаевский (муж., существовал в совр. с. Клещов Тыровского р-на Винницкой обл., упразднен в 1654, в 1730 на его месте действовал униат. монастырь), Голодьковский Николаевский (муж., в с. Голодьки Литинского у., ныне Винницкой обл., известен с 1700 как православный, действовал в 1731–1740 как униатский, закрыт до 1745), Микулинско-Рожецкий Крестовоздвиженский (жен., в с. Микулинцы Литинского у., ныне Винницкой обл., основан как православный ранее 1716, ок. 1733 стал униатским и перенесен в с. Рожок, лишен самостоятельного статуса в 1745, с 1795 православный, упразднен в 1798), шаргородский во имя свт. Николая (муж., в Шаргороде, основан как униатский Онуфриевский в 1718 в Калиновке близ Шаргорода, в 1747 переведен в Шаргород, с 1795 православный, упразднен в 20-х гг. XX в., возрожден в 1996), Немировско-Волчанский Троицкий (муж., существо-

вал в с. Волчок совр. Винницкой обл., упом. в 1724 как бывш. православный, в 1744 закрыт униатами), Мацковский Успенский (жен., в с. Мацковцы совр. Хмельницкой обл., был православным, захвачен в 1730 униатами, упразднен в 1773), Лядавский в честь Усекновения главы Иоанна Крестителя (муж., в с. Лядова ныне Винницкой обл., основан ранее 1739 в пещерах над Днестром, в 1745 упразднен униатами и присоединен к Шаргородскому мон-рю), *Коржовецкий Волоцкий в честь Рождества Пресв. Богородицы* (муж., в с. Коржовцы Хмельницкой обл., основан в 1742 как униатский, с 1795 православный, упразднен в 20-х гг. XX в., возрожден в 2011), Винницкий Георгиевский (муж., находился в с. Винницкие (Старые) Хутора Винницкой обл., основан как православный, к 1745 был униатским, в 1745 присоединен к Шаргородскому мон-рю), немировский Николаевский (муж., в Немирове ныне Винницкой обл., основан не позднее 1745 как униатский, с 1783 женский, с 1798 православный, закрыт в 1929, действовал в 1941–1951, восстановлен в 1996 как *немировский во имя Св. Троицы жен. мон-рь*), Шелеховский Ильинский (жен., в с. Шелехово совр. Хмельницкой обл., основан не позднее 1745 как православный, закрыт ок. 1773 униатами), Городищенский в честь Рождества Пресв. Богородицы (муж., в с. Городище Шепетовского р-на Хмельницкой обл., основан в 1746–1782 как католический (кармелитский), в 1832 закрыт, в 1858 в постройках размещился правосл. жен. мон-рь, в 1923 закрыт, действовал в 1942–1960, в 1995 возобновлен как мужской), немировский Успенский (жен., в Немирове, упом. как униатский с 1753, до 1773 упразднен, преобразован в городской собор, в 1783 возрожден как православный, в 1798 упразднен), Гусятинский Параскевинский (муж., существовал между местечками Гусятин и Сидоров в совр. Тернопольской обл., закрыт в 1760), могилёв-подольский Георгиевский греч. (муж., в Могилёве-Подольском ныне Винницкой обл., существовал в 1762–1801), барский Покровский (в г. Баре совр. Винницкой обл., основан в 1838 как мужской, с 1881 женский, закрыт в 1962), браиловский во имя Св. Троицы (жен., в пос. Браилове Жмеринского р-на Винницкой обл., учрежден в 1845

переводом в Браилов населениц винницького Благовещенского монастыря, закрыт в 1932, действовал в 1942–1962, возрожден в 1989), Рожецкая Александро-Марининская пуст. при браиловском Свято-Троицком мон-ре (жен., близ с. Рожок ныне Винницкой обл., основана в 1891 в качестве подворья Браиловского мон-ря неподалеку от упраздненного униат. жен. мон-ря, закрыта в 1923), балтский Феодосиевский (муж., в г. Балта совр. Одесской обл., основан в 1908, упразднен в 20-х гг. XX в.).

Лит.: Памятная книжка Подольской губ. на 1859 г. Каменец-Подольск, 1859. С. 10–16; *Глицинский П. А.* Историко-стат. описание Подольской епархии // Подольские Ев. 1862. Отд. неофиц. № 5. С. 121–125; № 7. С. 177–188; № 8. С. 219–228; № 11. С. 316–321; № 13. С. 401–407; № 14. С. 435–438; № 20. С. 646–650; № 22. С. 733–737; *Синицкий Д. А.* Ист. сведения о Подольской ДС. Каменец-Подольск, 1866. С. 55–57; *он же.* Каменецкий Св.-Троицкий первокл. мон-рь // Подольские Ев. 1868. Отд. неофиц. № 18. С. 576–586; № 19. С. 615–624; № 20. С. 637–660; № 21. С. 669–701; *Симашкевич М. В.* Римское католичество и его иерархия в Подолии. Каменец-Подольск, 1872; *Трипольский Н.* Базилианские мон-ри в Киевской губ. // Киевские Ев. 1872. Отд. 2 (неофиц.). № 9. С. 202–207; № 10. С. 224–235; № 11. С. 238–244; № 12. С. 259–270; № 20. С. 476–483 (отд. изд.: К., 1872); *Состояние украинских церквей и православного духовенства в кон. XVII в., по донесению Св. Синоду от Виктора, еп. Переяславского, коадьютора митрополии Киевской* // Киевские Ев. 1873. № 5. С. 131–153; *Петрушевич А. С.* Сводная галицко-рус. летопись с 1600 по 1700 г. Львов, 1874. С. 683–684; *Яворовский Н. И.* Историко-стат. описание г. Бара и заштатного барского Св.-Покровского мон-ря // Подольские Ев. 1875. Отд. неофиц. № 12. С. 356–369; № 16. С. 473–484; № 17. С. 502–512; № 18. С. 533–540; *Антонович В. А.* Православный мон-рь и его униатская летопись: (К истории Сатановского мон-ря Подольской епархии) // Киевские Ев. 1882. № 2. С. 418–125; *он же.* Грановщина // Киев. старина. 1888. Т. 20. № 1/3. С. 75–93; *Доронович М. З.* Ист. очерк предградья г. Каменца-Подольского Русских фольварок. Каменец-Подольск, 1883; *он же.* Предградье г. Каменца-Подольского: Ист. очерки // Подольские Ев. Отд. неофиц. 1883. № 9. С. 180–190; № 10. С. 211–218; № 11. С. 241–246; № 13. С. 305–314; № 16. С. 369–374; № 18. С. 393–414; № 25. С. 511–520; *Материалы для истории Подольской губернии (1792–1796 гг.). Каменец-Подольский, 1885. Вып. 1; [Гульдман В. К.]* Справочная книжка Подольской губ. на 1888 г.: Опыт геогр.-стат. описания. Каменец-Подольский, 1888; *он же.* Памятники старины в Подолии. Каменец-Подольский, 1901; *Орловский П., прот.* Мат.-лы для истории православной Церкви в бывш. Брацлавском воеводстве с 1776 по 1782 г. Каменец-Подольск, 1891; *он же.* Преосв. Виктор (Садковский), архиеп. Минский, Изяславский и Брацлавский, коадьютор Киевской митрополии, управляющий с 1785 по 1796 г. всеми правосл. церквами и мон-рями в пределах

бывш. Царства Польского // Киев. старина. 1892. Т. 38. № 7. С. 20–54; *он же.* Официальные док-ты по делу Виктора Садковского // Там же. № 9. С. 414–420; *он же.* Мат.-лы для истории православия и унии в Подолии во 2-й пол. XVIII в. // Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета. Каменец-Подольск, 1897. Вып. 7. С. 337–343; *[Петров Н. И., Гроденский М. И.]* Подолия. СПб., 1891; *Сецинский Е. И., свящ.* Мат.-лы для истории правосл. мон-рей Подольской епархии: Каменецкий Св.-Троицкий мон-рь // Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета. Каменец-Подольск, [1891]. Вып. 5. С. 301–309; *он же.* То же: Каменецкий Воскресенский мон-рь на Рус. фольварках // Там же. С. 300–301; *он же.* Г. Каменец-Подольский: Ист. описание. К., 1895; *он же.* Исторические сведения о приходах и церквах Подольской епархии. 1: Каменецкий у. // Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета. Каменец-Подольский, 1895. Т. 7; *он же.* Местночтимые и древние иконы в церквах Подольской епархии // Календарь Подольской епархии на 1896 г. Каменец-Подольск, 1895. С. 48–80; *он же.* Исчезающий тип деревянных церквей Подолии // Тр. Подольского епарх. ист.-археол. об-ва. Каменец-Подольск, 1904. Т. 10. С. 393–416; *он же.* Ист. местности Подолии и их достопримечательности. Каменец-Подольск, 1911; *он же.* Исторические сведения о приходах и церквах Подольской епархии: Ущицкий у. // Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета. Каменец-Подольский, 1916. Т. 12. С. 145–208; *Ильишевич В.* Из воспоминаний свящ. Никифора Хмельского об упраздненном базилианском училище в г. Умани // Киев. старина. 1892. Т. 38. № 8. С. 160–167; Подольская епархия // Сб. стат. и справочных сведений за 1891–1892 гг. / Сост.: В. М. Греченко. Каменец-Подольск, 1893. С. 52–53; *Грушевский М. С.* Барское староство. К., 1894; *Викуня П., свящ.* Подольские архипастыри // Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета. Каменец-Подольский, 1895. Вып. 8. С. 1–160; *Федоров И.* Главные моменты развития православного рус. дела в столетний период существования Подольской епархии // Подольские Ев. 1895. № 9. С. 232; *Местные церковно-богослужебные особенности в Подолии («отпусты», крестные ходы и др.)* // Календарь Подольской епархии на 1897 г. Каменец-Подольский, 1896. С. 30–38; *Лотоцкий А.* Где обучалось подольское духовенство до учреждения Подольской духовной семинарии. Каменец-Подольский, 1898; *Войтков А. Иов (Базилевич), еп. Переяславский, и участие его в церк.-полит. жизни польской Украины (1771–1776 гг.)* // ТКДА. 1903. № 5. С. 79–102; № 6. С. 320–332; № 7. С. 429–500; № 8. С. 633–715; *Иваницкий С. М.* Переяславский еп. Гервасий (Линцевский) и начало воссоединения униатов в Западной, или Польской, Украине: 1757–1769 гг. // Тр. Подольского епарх. ист.-археол. об-ва. Каменец-Подольск, 1904. Вып. 10. С. 1–392; *Прусевич А. Н.* Исторический очерк укреплений г. Каменца-Подольского // Подольские Ев. 1904. № 17; *idem (Prusiewicz A.).* Kamieniec-Podolski: szkic historyczny. Kijow; Warsz., 1915; *Страшкевич В. О* базилианах в с. Малиовцах Подольской губ. // Киев. старина. 1905. № 2. С. 135–136; *Грушевский Г.* О преподавании слова Божия на малорус. языке // Правосл. Подолия. 1906. № 1. С. 164–165; *Доброхольский Н., свящ.* К оживлению у нас церковно-приходской жизни // Там же. 1906. № 1. С. 138; *Дложевский С.* Последние дни господства турок в Каменце и передача города Польше.

Каменец-Подольский, 1907; *Сулковский И.* Судьбы Православия в Подолии в период унии // Тр. Подольского епарх.-археол. об-ва. Каменец-Подольск, 1916. Вып. 12. С. 1–114; *Яковлев Е.* Суд над винницкими «князьями» // Известия-Подолия. 1922. № 160. С. 1; *Календовский С.* Нова агітація чудотворців // Червоний край. 1924. № 96. С. 1; *Дорош Е.* Суд над калинівськими чудотворцями // Червоне село. 1924. № 3–6; *Mucha J.* Kamieniecka kapituła katedralna: XV–XVIII ww. // Roczniki teologiczno-kanoniczne. Lublin, 1982. T. 29. N 1. S. 41–63; *idem.* Organizacja diecezji kamienieckiej do 1795 r. // Ibid. 1983. T. 30. N 4. S. 61–284; *Litak S.* Kosciół łaciński w Polsce około 1772 r. Rzym; Lublin, 1991; *Зінченко А. Л.* Благочестя національного духу: Українська церква на Поділлі в 1-й третині XX ст. К., 1993; *он же.* Ієрархія Української церкви: Митрополит Микола Борейський, архієпископ Костянтин Кротевич, митрополит Іван Павловський. К., 2003; *Крикун М. Г.* Люстрація Кам'янець-Подільського 1734 р. // Український археографічний щорічник. К., 1993. Т. 2. С. 193–262; *Kolodziejczyk D.* Podole pod panowaniem tureckim: ejalet Kamieniecki 1672–1699. Warsz., 1994; *Лисий А.* Нариси історії Подільської (Вінницько-Брацлавської) епархії, 1695–1995. Вінниця, 1995; *Ровінський В., Миханчук О.* Православ'є на Поділлі: історичний нарис. Кам'янець-Подільський, 1995; *Андрусиниш Б.* Церква в Українській державі: 1917–1920 рр.: (Доба Директорії УНР). К., 1997; *Слободянюк П.* Українська церква: історія руїни і відродження. Хмельницький, 2000; *Zródła do dziejów rozgraniczenia diecezji łacińskich w Cesarstwie Rosyjskim w połowie 19 wieku.* Lublin, 2000. T. 1. Cz. 1; *Пламеницька О. А.* Християнські святині Кам'яця на Поділлі. К., 2001; *она же.* Сакральна архітектура Кам'яця на Поділлі. Кам'янець-Подільський, 2005; *Галамай Е. Н.* ГПУ і оновлена церква на Подольє: 1922–1926 гг. // ИА. 2002. № 6. С. 52–68; *Прицишин С., свящ.* Священносповедник Амвросий, єпископ Каменец-Подольський і Брацлавський // Подольские Ев. 2002. № 8/9. С. 5; *Місінкевич Л.* Реалізація державної політики щодо релігії та віруючих у 20–30 рр. [XX ст.] // Краєзнавство і наукове життя. Кам'янець-Подільський, 2003. № 1/4. С. 94–97; *Пашенко В., Киридон А.* Більшовицька держава і православна Церква в Україні 1917–1930-і роки. Полтава, 2004; *Rolle A. J.* Zameczki podolskie na kresach multanckich: Kamieniec nad Smotryczem. Poznań, 2004. T. 2. S. 237–242; *Зваричук Е. О.* Римокатолицька Церква на Поділлі кін. XVIII – поч. XX ст.: Економічний, суспільний та культурний аспекти: АҚД. Чернівці, 2005; *Киридон А. М.* Час випробувань: Держава, Церква і суспільство в радянській Україні 1917–1930-х рр. Тернопіль, 2005; *Трембіцький А. М.* Юхим Сіциньський – краєзнавець, просвітник, богослов. Хмельницький, 2005; *он же.* Наукова та громадська діяльність Євфимія Йосиповича Сіциньського (70-ті рр. XIX – 30-ті рр. XX ст.): АҚД. Кам'янець-Подільський, 2010; *Григоренко О. П.* Деякі аспекти зростання населення Поділля в період становлення православної Подільської епархії в перше десятиліття XIX ст. // Освіта, наука і культура на Поділлі: 36 наук. праць. Кам'янець-Подільський, 2007. Т. 9. С. 69; Спасо-Преображенський собор, 1832–1917 гг. Вінниця, 2007. С. 31–43; *Опря А. В.* Православне духовенство в реформаційному та національно-визвольному русі України (1900 – лютий 1917 р.). Кам'янець-Подільський, 2008; *он же.* Єпархіяльні

з'їзди православного духовенства та мирян України в 1917 р. Кам'янець-Подільський, 2011; Нацистський окупаційний режим на Хмельниччині, 1941–1944: Документи і матеріали. Кам'янець-Подільський, 2009; *Олійник Ю. В.* Духovenство УАПЦ і УПЦ в роки нацистської окупації (на мат-лах Хмельниччини) // Освіта, наука і культура на Поділлі. Хмельницький, 2009. Т. 14. С. 418–427; *он же.* Нацистський окупаційний режим в Україні у 1941–1944 рр.: (На мат-лах генеральної округи «Волинь–Поділля»): АКД. Кам'янець-Подільський, 2010; *Сенченко Н.* Документальні свідчення про витоки Немирівського монастиря // Вісник Книжкової палати. 2009. № 5. С. 33–37; *Отря Б. О.* Чоловічі православні духовні училища на Поділлі в II половині XIX – на початку XX ст. // Освіта, наука і культура на Поділлі. Кам'янець-Подільський, 2010. Т. 16. С. 43–50; *она же.* Повсякденне життя православного парафіяльного сільського духовенства Правобережної України (1860-ті – 1917 рр.): АКД. Кам'янець-Подільський, 2011; *Хіслач Б. М.* Уніатська Церква на Поділлі в українському соціокультурному процесі XVIII ст.: АКД. К., 2010; *Копилов С., Задорожнюк А.* Описи Подільської губернії кінця XVIII – початку XIX ст. Кам'янець-Подільський, 2011.

В. Г. Пидгайко

КАМЕНЕЦ-ПОДОЛЬСКИЙ ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в г. Каменец-Подольский, в Старом городе (совр. территории Национального историко-архитектурного заповедника «Каменец»). О существовании при Троицком кафедральном соборе монашеской общины впервые упоминается в акте об избрании епископа Львовско-Галицкого и Каменец-Подольского за 1641 г.

Троицкая ц. считалась древнейшей в городе. Археологическими исследованиями 1991–1998 гг. (В. Бевз, А. Мандзий) выявлены остатки деревянной церкви (до XIV в.) на фундаменте, сложенном из колотого известняка (Бевз. 1995). Этот храм был уничтожен пожаром. В горелом слое был выявлен каменный детский саркофаг с захоронением. На месте сгоревшего, вероятно в XIV в., был возведен (возобновлен?) каменный бескупольный храм 3-конховой (3-лепестковой) планировочной структуры с башней-колокольней над притвором. Он имел крупные размеры (длина по оси «восток–запад» 27 м), неф, перекрытый коробовым сводом (*Пламеницька*. 2005. С. 78–81). Пол Троицкой ц. был выложен керамическими глазурованными плитками с рельефными изображениями (дубовый листок, геометрические и растительные орнаменты), в т. ч. геральдических сюжетов (лев, грифон). Церковь пред-



Каменец-Подольский
во имя Св. Троицы мон-рь.
Гравюра К. Вейермана. 1895 г. (ГПИБ)

ставляла характерный для средневека. Подолья тип храма, приспособленного к обороне (Там же).

Видимо, уже в период литов. правления Троицкая ц. была соборной. В 1805 г. настоятель К. м. архим. Даниил, ссылаясь на грамоту, хранившуюся в магистрате, сообщал, что в кон. XIV в. подольский кн. Юрий Кориатович предоставил каменецкой Троицкой ц. 60 дес. земли с 9 крестьянскими дворами на «чернечем поле» («монашеском поле») на каменецком предместье Русские фольварки; ей была подчинена находившаяся там монастырская Воскресенская ц. (*Доронович*. 1883. С. 184–185). В документе 1582 г. о передаче вдовой каменецкого мещанина Григория Табковича Гапкой своей усадьбы на Троицкой ул. во владение церкви она названа как «кафедральная церковь Святой Нераздельной Троицы» (*Сецинский*. 1895. С. 134). В 1593 г. «соборную церковь Живоначальной Троицы» упоминает московский паломник Трифон *Коробейников* (Отчет Трифона *Коробейникова*. 1889. С. 89).

В акте 1641 г. об избрании епископа Львовско-Галицкого и Каменец-Подольского наместником Каменец-Подольской кафедры, входившей в состав Львовско-Галицко-Каменецкой епархии, назван мон. Феодор. В акте 1641 г. об избрании епископом Львовским и Каменец-Подольским *Арсения (Желиборского)* он подписан как «Феодор, наместник Каменца-Подольского с духовенством и тремя братствами» (Памятная книжка Подольской губ. 1859. С. 10). По предположению историка Д. А. Синицкого, к сер. XVII в. Каменец-Подольской кафедрой управляли совместно 2 клирика: один из белого

духовенства, другой из монахов. Уже тогда при кафедральном Троицком соборе существовали монашеская община, Троицкое братство, о деятельности которого известно немного. В ведении братства пребывали школа, госпиталь, а также приходская Воскресенская ц. в Русских фольварках (при Воскресенском храме ок. 1374–1452 гг. существовал муж. мон-рь, основанный кн. Юрием Кориатовичем, в 1452 г. при каменецком старосте Феодоре Буцаком обращенный в приход) (*Синицкий*. 1868. № 18. С. 576–586).

В период с 1672 до 1699 г. Каменец-Подольский был столицей Каменецкого зяялета (провинции Османской империи). Все правосл. храмы города были обращены в мечети. Свято-Троицкая ц. также стала мечетью и центром мусульм. прихода, учрежденного 2-м визирем Мусахибом Мустафой. Преобразование храма в мечеть сопровождалось перестройкой: в 1672–1673 гг. верхний ярус оборонной башни-колокольни (вероятно, поврежденный во время осады города турками) был разобран и вместо него устроен небольшой минарет в виде каменного столба высотой ок. 10 м.

В период тур. владычества правосл. клирики К. м. выехали из Каменца. Под 1675 г. впервые упоминается кафедральный наместник Игнатий Олешкевич и «духовный Св. Троицы» Стефан Краковецкий, однако последний был представителем уже белого духовенства (в то время как Игнатий Олешкевич, вероятно, относился к монашествовавшим). Указанные клирики на тот момент временно проживали в эвакуации во Львове. Весь архив К. м. был уничтожен, поэтому ранняя история обители мало изучена. Как отмечается в судебном акте от 12 янв. 1749 г., К. м. существовал до 1672 г., т. е. до взятия Каменца турками (Там же. № 21. С. 693–694).

После возвращения города в ведение Польши и заключения польск. королем 26 янв. 1699 г. Карловицкого мира с Османской империей Сейм 1699 г. запретил селиться в Каменце православным и евреям. Должности в городских учреждениях имели право занимать только мещане-униаты. Сразу же после освобождения Каменца от турок указом правосл. еп. Львовско-Галицкого и Каменецкого *Иосифа (Шумлянского)*, тайно перешедшего в унию,

принимавшие город комиссары опечатали все правосл. храмы, оставив только Иоанно-Предтеченскую ц. 2 монахам-униатам, к-рые прибыли в Каменец по распоряжению униат. еп. Иннокентия Винницкого. С тех пор Троицкий и др. каменецкие храмы пребывали в ведении Львовских униатских епископов и управлялись официальными, а позже — василианами каменецкого Троицкого мон-ря. С 1700 г. все каменецкие церкви стали униатскими (*Сецинский*. 1895. С. 119–120; *Петрушевич*. 1874).

Не позднее дек. 1700 г. кафедральный наместник Каменец-Подольский свящ. Стефан Краковецкий вместе с Каменец-Подольским Троицким братством перешел в унию. Т. о., уже в 1699–1700 гг. монастырской общины при Каменец-Подольской кафедре не было. Троицкий храм оставался приходским, при нем существовало лишь правосл. Троицкое братство, в посл. отпавшее в унию.

Троицкая ц. принадлежала белому униат. духовенству до 1722–1724 гг., когда управляющий Львовской униат. епархией еп. Афанасий Шептицкий перевел свящ. Стефана Краковецкого в городскую Петропавловскую ц., а при кафедральном Троицком соборе основал мон-рь *василиан* под рук. мон. Машкевича. Образование униат. мон-ря вызвало конфликт между василианами и правосл. Троицким братством, под патронажем к-рого находилась Воскресенская ц., в то время разрушенная. Братчики приготовили бревна для постройки нового храма. Василиане собирались забрать и эту церковь вместе с землей. Суд признал право на Воскресенскую ц. за василианами, и в 1730 г. они построили деревянный храм, описанный в 1758 г.: «Структуры приличной, вроде костела, с одним куполом посередине и с бабинцем, пристроенным в 1751» (*Сецинский*. 1895. С. 136). Конфликт между братчиками и василианами, продолжавшийся неск. лет, повлек за собой множество недостойных поступков с обеих сторон, перерос в столкновения верующих, была разрушена усадьба Воскресенской ц. Василиане разогнали Троицкое братство, признав его ненужным при униат. храме, и создали свое во имя св. Онуфрия.

В 1735 г. греко-католич. еп. Афанасий Шептицкий подписал устав нового братства, а в 1742 г. за васи-

лианами были признаны спорные владения на Русских фольварках. В 1740 г. еп. Афанасий Шептицкий отстранил белое духовенство и от управления движимым и недвижимым имуществом Каменец-Подольской униат. кафедры, назначив новым кафедральным «официалом» (наместником) василианского мон. Иосафата Пруницкого. Эти решения привели к длительному конфликту между каменец-подольскими василианами и униат. приходским духовенством. В 1746 г. Иосафат, пользуясь поддержкой со стороны А. Шептицкого, усилил поборы с духовенства 8 каменецких приходских церквей. В ответ духовенство образовало в 1747 г. свой капитул под руководством новоизбранного официала Иоанна Плисского, к-рый в 1748 г. вызвал василиан в суд, обвинив их в том, что они грабили церкви, были зачинщиками беспорядков в Троицком братстве, незаконно вторгались в жизнь приходов и не признавали власть белого духовенства. В 1749 г. василиане не пустили иорданский крестный ход белого духовенства в свой мон-рь, заперев ворота. В ответ Каменецкий консисторский суд запретил Каменецкому настоятелю Иосафату Пруницкому совершать богослужения и потребовал удалить василиан из обители. Обвинения подтвердил администратор Каменецкой епархии, униат. еп. Перемышльский и Самборский Онуфрий Шумлянский. Но василиане апеллировали к папскому нунцию, и тот 13 марта 1749 г. разрешил спор в их пользу, освободив василиан от отлучения и прещений.

С 1749 г. Троицкому униат. мон-рю были подчинены все обители Подольского воеводства (*Rolle*. 2004). Передача соборной Троицкой ц. униатам оказалась значительной потерей для правосл. общины Каменца. В 1751 г. василиане достроили в Воскресенской ц. бабинец (нартекс), о чем упоминает униат. акт визитации церковью Каменца за 1758 г. Однако в посл. храм пришел в упадок и уже в 1783 г. находился в аварийном состоянии.

В течение XVIII в. униат. мон-рь был перестроен василианами в пределах древней церковной усадьбы, занимавшей неправильный прямоугольник длиной 70 м между Зарванской и Троицкой улицами и выходившей на Троицкую пл. Значительную часть усадьбы занимал сад.

В 1749 г. Троицкая ц. была восстановлена: на месте минарета, разобранного вскоре после 1699 г., над притвором сооружена башня-колокольня с барочным шатровым завершением, увенчанная главкой. Новая колокольня была несколько ниже «дотурецкой», имела упрощенный декор фасадов в стиле провинциального барокко и завершение в виде сферического купола со шпилем. К югу от церкви еще с XVII в. стоял каменный «Владычный» дом с подвалом (*Сецинский*. Ист. сведения о приходах и церквях. 1895. С. 31). Он образовал центральный ризалит возведенного в 40-х гг. XVIII в. восточнее церкви 2-этажного корпуса келий длиной ок. 30 м, расположенного с отступом от Зарванской ул. Архитектура здания с односторонним рядом помещений вдоль длинного коридора была предельно простой: крыльцо, 3 широких контрфорса на зап. фасаде и центральный ризалит на восточном придавали ему архаичный вид. Второй длинный дом был построен вдоль Троицкой ул. (эти здания, а также церковь с перестройками нач. XIX в. зафиксированы на чертеже 1835 г.).

В 1750 г. решением Польского сейма в подчинение К. м. были переданы все василианские мон-ри Подольского воеводства. С 1759 г. при обители существовала школа богословия. До 1781 г. монастырский Троицкий храм одновременно являлся кафедральным собором, но с 1781 г. такой статус получил храм св. Иоанна Крестителя. В 1781 г. к К. м. был приписан ставший униатским бакотский Михайловский муж. мон-рь с имениями (Бакота, Дурняковцы и Студеница).

Униат. Троицкий мон-рь просуществовал до кон. XVIII в. По высочайшему указу от 12 апр. 1795 г. в Каменецкой обл. учреждалась Брацлавская и Подольская епархия. Тем же указом в епархии основывались муж. и жен. обители «из лучших униатских монастырей». В нояб. того же года униат. Троицкий мон-рь был обращен в православный. Из каменецких василиан в обители остался только один мон. Иосиф Банульский, в посл. перешедший в Каменец-Подольский мон-рь «кармелитов босых». В 1805 г. Каменец-Подольский городской суд пересмотрел дело о выселении василиан из мон-ря, признал пребывание в нем правосл. монахов незаконным и присудил вер-

нуть его василианам. Только вмешательство департамента Сената, куда обратился правосл. еп. Иоанникий, прекратило спор, к-рый длился долгое время: Сенат признал, что суд превысил свои полномочия. Троицкий мон-рь остался православным и был включен в штат первоклассных, что было подтверждено решением Синода в 1842 г. С 1806 г. настоятели были одновременно ректорами Подольской ДС. По штату от 1 янв. 1842 г. в К. м. разрешалось проживать наместнику, 8 иеромонахам, 4 иеродиаконам, 3 монахам и 5 послушникам. Настоятели служили в сане архимандрита, с 1806 г. они также являлись ректорами Подольской ДС.

В этот период над средокрестием Троицкой ц. появился деревянный купол правосл. храма. В 1835 г. епархиальный архит. А. Островский разработал проект перестройки мон-ря со сносом старой Свято-Троицкой ц. и строительством на ее месте 4-столпного храма с большим центральным куполом и 4 угловыми главами-колокольнями в классицизирующем русско-визант. стиле с характерным куполом луковичной формы и такой же формы главами колоколен. По архитектуре и объемно-пространственному решению храм напоминал Десятинную ц. в Киеве (1828–1842; архит. В. П. Стасов). Проект реконструкции Троицкого мон-ря предусматривал перестройку келий и расширение обители на юг. Была присоединена соседняя усадьба с постройками, келии расположились в 2-этажном здании Г-образной формы. Но реконструкция не была проведена из-за недостатка средств, лишь на Свято-Троицкой ц. был возведен каменный купол на высоком барабане вместо деревянного. В 1838 г. в нижнем этаже монастырского корпуса была устроена теплая ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских, к-рую в 60-х гг. XIX в. перенесли на 2-й этаж (Там же. С. 30). В те же годы вдоль вост. границы мон-ря, выходившей на Зарванскую ул., построили 2 одноэтажных флигеля, к-рые монахи сдавали в аренду под торговые лавки. Впосл. они были объединены в один корпус.

К. м. возглавляли архимандриты: в 1796–1800 гг. Созонт (Сокольский), в 1800–1806 гг. Даниил (Наток-Михайловский; впосл. архиепископ Могилевский и Витебский),

в 1806–1808 гг. Иннокентий (Ставницкий), в 1809–1813 гг. Стефан (Романовский), в 1813–1824 гг. *Георгий (Яцуржинский)*; впосл. архиепископ Тобольский и Сибирский), в 1828–1834 гг. *Геден (Вишневецкий)*; впосл. епископ Полтавский), в 1834–1839 гг. Нафанаил (Савченков; впосл. архиепископ Черниговский и Нежинский); в 1839–1844 гг. *Софония (Сокольский)*; впосл. архиепископ Туркестанский и Ташкентский), в 1844–1852 гг. Иоасаф (Покровский), в 1852 (1853 ?)–1856 гг. Евфимий (Хреновский), в 1857–1860 гг. Алексей (Новосёлов; впосл. епископ Екатеринославский и Таганрогский), в 1861–1864 гг. *Палладий (Пьянков)*; впосл. епископ Олонецкий и Петрозаводский), в 1864–1867 гг. *Феогност (Лебедев)*; впосл. архиепископ Псковский и Порховский). В обители принял монашеский постриг буд. архиепископ *Модест (Стрельбицкий)*. В 1799–1806 гг. в К. м. проживал и в 1819 г. был похоронен 1-й правосл. еп. Каменец-Подольский и Брацлавский *Иоанникий (Никифорович-Полонский)*.

После учреждения 9 нояб. 1866 г. Балтского викариата Каменец-Подольской епархии К. м. управляли епископы Балтские и их наместники. Их усилиями в кон. XIX в. при К. м. было основано Каменец-Подольское Троицкое правосл. миссионерское братство, организовавшее в 1904 г. свою типографию. С 1905 г. братство издавало «Подольский Троицкий православный народный календарь». Типография при К. м. была упразднена в апр. 1919 г. путем присоединения к губернской типографии.

С 8 нояб. 1917 г. настоятелем К. м. являлся отправленный на покой бывш. епископ Подольский и Брацлавский *Митрофан (Афонский)*, похороненный в обители в 1920 г. Не позднее 1922 г. К. м. был закрыт; братия перешла в др. обители, а Троицкий собор мон-ря стал приходским храмом. В 1933 г. он был закрыт, и по решению властей приспособлен под здание антирелиг. музея, в 1935 г. взорван и разобран до фундаментов.

Главной святыней К. м. была местничная чудотворная икона прп. Онуфрия, находившаяся в большом киоте в Троицком соборе обители; еще с 1790 г. она упоминалась в документах как основная реликвия Каменецкого Троицкого братства.

В 1935 г. Троицкая ц. в числе др. храмов Каменца-Подольского была

разрушена. На ее месте до 1991 г. был небольшой сквер с фонтаном. В 1991–1998 гг. совместной украинско-амер. экспедицией проводились археологические исследования фундаментов. В нач. XXI в. местное руководство неоднократно обещало передать келейный корпус для открытия мон-ря УПЦ. В 2005 г. Каменец-Подольский горсовет передал неск. комнат-келий на территории монастырского здания ордену василиан, к-рый открыл в них свою «монашескую резиденцию», вошедшую в состав Тернопольско-Зборовской униат. епархии. Этот же орден в 2005–2010 гг. восстановил на древних фундаментах Свято-Троицкой ц. новый храм. Но монашеская жизнь не возродилась, и декретом местного униат. епископа в авг. 2010 г. Свято-Троицкий храм был преобразован в приходский.

Научное изучение храма до разрушения в 1935 г. не проводилось. Схематический обмер его плана опубликовал прот. Евфимий Сецинский. В процессе археологических исследований фундаментов памятника в 90-х гг. XX в. были выявлены остатки первоначального древнерус. храма, а также немногочисленные артефакты, в числе к-рых — глазурованные плитки пола с рельефами XIV в., каменный детский саркофаг, 2 медные погребальные иконки с изображением Богородицы.

Арх.: РГИА. Ф. 1488. Оп. 3. Ед. хр. 552. Л. 1, 2. Ист.: АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 4. № 2; Описание г. Каменца, 1700 г. // АрхЮЗР. Ч. 5. Т. 1. С. 571. Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 323; Памятная книжка Подольской губ. на 1859 г. Каменец-Подольск, 1859. С. 10, 16; *Синицкий Д. А.* Ист. сведения о Подольской ДС. Каменец-Подольск, 1866. С. 55–57; *он же.* Каменецкий Св.-Троицкий первоклассный мон-рь // Подольские Ев. 1868. Отд. неофиц. № 18. С. 576–586; № 19. С. 615–624; № 20. С. 637–660; № 21. С. 669–701; *Петрушевич А. С.* Сводная галицко-рус. летопись с 1600 по 1700 г. Львов, 1874. С. 683–684; *Доронович М. З.* Ист. очерк предградья г. Каменца-Подольского Русских фольварок. Каменец-Подольский, 1883; *он же.* Предградья г. Каменца-Подольского: Ист. очерки // Подольские Ев. 1883. Отд. неофиц. № 9. С. 180–190; № 10. С. 211–218; № 11. С. 241–246; № 13. С. 305–314; № 16. С. 369–374; № 18. С. 393–414; № 25. С. 511–520; Отчет *Трифона Коробейникова* о розданной царской милостыне // ППС. 1889. Т. 9. Вып. 3(27). С. 84–103; *Сецинский Е. И., свящ.* Мат-лы для истории правосл. мон-рей Подольской епархии: Каменецкий Св.-Троицкий мон-рь // Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета. Каменец-Подольск, [1891]. Вып. 5. С. 301–309; *он же.* То же: Каменецкий Воскресенский мон-рь на Рус. фольварках // Там же. С. 300–301; *он же.* Г. Каменец-Подольский: Ист. описание. К., 1895; *он же.* Ист. сведения о приходах и церквах Подольской

епархии: Каменец-Подольский, 1895. Вып. 1: Каменецкий у.; *он же*. Ист. местности Подоли и их достопримечательности. Каменец-Подольск, 1911; Подольская епархия // Сб. стат. и справочных сведений за 1891–1892 г. / Сост.: В. М. Греченко. Каменец-Подольск, 1893. С. 52–53; *Гульдман В. К.* Памятники старины в Подолии. Каменец-Подольский, 1901; *Бевз В.* Попередні результати досліджень ц. Св. Трійці в місті Кам'янці на Поділлі // Вісник іст.-культурологічного Подільського братства. Кам'янець на Поділлі, 1995. № 4. С. 73–78; *Пламеницька О. А.* Християнські святині Кам'янця на Поділлі. К., 2001; *она же*. Сакральна архітектура Кам'янця на Поділлі. Кам'янець-Подільський, 2005; *Rolle A. J.* Zameczki podolskie na kresach multanskich: Kamieniec nad Smotryczem. Poznań, 2004. Т. 2. S. 237–242.

В. Г. Пидгайко, О. А. Пламеницька

КАМЕННОБРОДСКИЙ ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Волгоградской и Камышинской епархии), находится при с. Каменный Брод Ольховского р-на Волгоградской обл. Первоначально женский. К югу, западу и северу от К. м. расположен разветвленный комплекс меловых пещер — природных и рукотворных, изучение к-рых ведется с 1984 г. волгоградскими спелеологами, в част-



Каменнобродский
во имя Св. Троицы мон-рь.
Фотография. 2008 г.

ности К. Э. и Ю. В. Полевыми. Район бывш. владельческой слободы Каменный Брод Ольховской вол. Царицынского у. считается местом уединенного жительство монашествующих или членов сект. Предания относили начало проживания подвижников в пещерах к различному времени: от монголо-татар. нашествия в XIII в. до сер. XVIII в. Пещеры благодаря положению в достаточной степени были защищены от набегов неприятелей. К 2012 г. от входа, расположенного с вост. стороны, начинаются 3 основные галереи, ориентированные на стороны света, с нишами-«кельями». Верхний ярус представляет собой пещерный комплекс протяженностью ок. 200 м. Раскопан еще один ярус; по преданию, некогда существовал и нижний ярус. Считается, что пещеры по вы-

соте и технике отделки (наличие следов острого орудия на стенах) близки к Дивногорским монастырским пещерам Ср. Дона (*Макаренко П. Е.* Археологические исследования 1907–1909. Маяцкое городище // ИИАК. 1911. Вып. 43. С. 45–46). Имеются также общие черты в структуре и планиметрии пещер К. м. и Араповских пещер (Тульская обл.), пещерного городка в г. Рузе, Варяжских пещер в Киеве.

В 1793 г. окрестные земли были переданы во владение поручика Ивана Персидского. В XVIII в. из малороссов, в т. ч. бывш. крепостных Персидских, сформировалась владельческая слобода Каменный Брод. В 2 верстах от слободы, между меловыми скалами, по благословению еп. Саратовского и Царицынского *Иоанникія (Руднева)* была основана жен. община в память посещения в 1863 г. г. Царицына (ныне Волгоград) наследником цесаревичем вел. кн. Николаем Александровичем († 12 апр. 1865). Часть имения пожертвовали надворный советник Петр Иванович Персидский и его супруга Серафима Петровна. Участок (445 дес.) на правом лесном нагорном берегу р. Иловли включал па-

хотные земли и дубовый лес. В 1863 г. в с. Каменный Брод Персидским была построена каменная приходская ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (разрушена в советское время). Вероятно, именно в ней молились насельницы (до 60 чел.), к-рые первое время проживали в частном доме в с. Каменный Брод.

Возглавила общину (1865–1867) Пелагея Николаевна Водолагина, переведенная из Дубовской общины (см. *Дубовский в честь Вознесения Господня мон-рь*). При ней на средства Персидского был выстроен главный каменный 2-этажный келейный корпус (1867–1868), в к-ром проживало ок. 60 чел. С 1868 г. общину возглавляла инокиня Смарагда из рыбинского Софийского мон-ря, в 1869–1874 гг. — А. А. Виноградова, из крестьянок Тульской губ.

8 дек. 1873 г. имп. Александр II утвердил определения Святейшего Синода от 15 мая и 14 сент. 1873 г.

об учреждении в с. Каменный Брод жен. общины. 16 янв. 1874 г. Синод сообщил Правительствующему сенату об учреждении общины и укреплении за ней недвижимого имущества. Сестрам вменялось в обязанность создание больницы, в которой нуждалось окрестное население. Земский врач должен был работать в этой больнице, но приемный покой (для местных жителей) почти не использовался по назначению за недостатком средств. В 1875–1879 гг. общину возглавляла М. И. Лобачева, из крестьян Аткарского у. Саратовской губ. В 1877 г., во время русско-тур. войны, по ее инициативе был образован «отряд сердобольных монахинь» (10 чел.), к-рые изготовляли корпию, бинты и шили белье для отправки раненым солдатам; неск. насельниц работали в царицынском лазарете.

В 1879 г. по распоряжению еп. Саратовского *Тихона (Покровского)* начальницей была утверждена инокиня Вера (Филиппова Марфа Николаевна; † 29 сент. 1893), бывш. насельница *тульского в честь Успения Пресвятой Богородицы жен. мон-ря*. С ее именем связана «смута» в общине, подорвавшая авторитет обители среди окрестного населения. Инокиня Вера закрыла приемный покой, уволила выборных сестер и ок. 20 монахинь. Помещики Персидские обвинили инокиню Веру в злоупотреблениях, растрате церковных средств и гонениях на сестер, но та вскоре была оправдана. В 1885 г. при поддержке епархиального начальства инокиня Вера была освобождена от суда и следствия, а насельницам запрещено заниматься «очернительством» начальницы. В 1886 г. ушедшие из общины сестры П. В. Акимкина и М. К. Лукьяненко подали жалобу на начальницу в Саратовскую консисторию. Но после рассмотрения жалоба была признана необоснованной. Как считалось, причиной разногласий послужило то, что вдова Персидского использовала нек-рых сестер (бывш. крепостных) в качестве домашней прислуги. В 1889 г. инокиня Вера приняла постриг в мантию с именем Афанасия, в общине был введен монастырский устав.

В 1893 г. мон. Афанасия направил прошение Саратовскому еп. *Аврамию (Летницкому)* о преобразовании общины в мон-рь. Принятие соответствующего решения в основ-

ном по причинам материального характера (наличие долгов) было отложено до приобретения не менее 6 тыс. р. собственного капитала. Лишь 17 сент. 1903 г., при настоятельнице мон. Сусанне (с 1895), указом Синода община получила статус Белогорского Каменнобродского Свято-Троицкого мон-ря. В 1904 г. мон. Сусанна была удостоена игуменского сана за введение «строгого устава», в 1910 г. — наперсного креста.

К 1887 г. в общине проживало 97 сестер, в 1889 г. — монахиня и 101 послушница, в 1892 г. — монахиня и 95 послушниц, в 1895 г. — мон. Сусанна и 127 послушниц, в 1901 г. — мон. Сусанна и 160 (по др. сведениям, 170) послушниц. В 1911 г. в К. м. жили 41 мантийная монахиня и 169 послушниц, в 1913 г. — 38 монахинь и 183 послушницы. 29 дек. 1914 г. указом Синода в должности настоятельницы с возведением в сан игумении была утверждена мон. Ен-нафа.

С 1886 г. священники общины получали ежегодное жалованье в 500 р. и содержание. С этого года до 21 сент. 1894 г. штатным священником К. м. был о. Мануил Мысовский (Мысковский?), с 27 сент. 1894 г. — Михаил Малов, с 5 апр. 1896 г. — Иоанн Подольский. 15 дек. 1908 г. место было предоставлено Николаю Николеву, «временно-заштатному священнику» с. Б. Ивановка Царицынского у. 5 мая 1913 г. благочинным обители был назначен ректор Саратовской ДС архим. *Серафим (Лукьянов)*, а духовником — иером. Георгий из церкви саратовской кинонии в честь Страстей Господних. 14 марта 1915 г. духовник, законоучитель, последний монастырский свящ. Сиемон Туркин был награжден скуфьей за присоединение к Церкви 5 старообрядцев. Прот. Павел Победоносцев, один из последних клириков Казанской ц. в с. Каменный Брод, был репрессирован в советское время (к июню 2012 готовились материалы для его канонизации).

1 янв. 1896 г. при общине были открыты приют и одноклассная школа для девочек (10–20 чел.), в к-рой воспитанницы обучались золотшвейному мастерству. В 1903 г. для школы был выстроен новый просторный корпус. К 1911 г. в школе обучались 19 девочек и мальчик. С 1911 г. при обители имелись большая палата и аптека, монастырский штат включал фельдшеру.

В июле 1913 г. 2 или 3 насельницы должны были обучаться на миссионерских курсах в саратовском Крестовоздвиженском жен. мон-ре (в т. ч. на «книгонош»). В янв.—февр. 1917 г. 2 насельницы посещали миссионерские противосектантские курсы при балаховском Покровском мон-ре. В годы первой мировой войны монахини ушли сестрами милосердия на фронт, в обители проводился сбор пожертвований для солдат. Существовала трапезная для нищих.

К кон. XIX в. недалеко от К. м. открылся незамерзающий источник минерализованной воды, всего обнаружено 9 родников. Для приема многочисленных паломников к источникам (в т. ч. представителей дворянских фамилий — Голицыных, Строгановых, Трубецких) были выстроены 4 гостиницы и странноприимных дома.

Храмы и святые. На средства С. П. Персидской на 1-м этаже каменного келейного («главного») корпуса была устроена теплая домовая ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», 5 окт. 1869 г. освященная местным благочинным. В 1876 г. архит. И. И. Готгардом был разработан проект монастырского собора. Пятишатровый храм с декоративным убранством в рус. стиле (килевидные кокошники и проч.) предполагалось построить по проектам, близким к проектам К. А. Тона (напр., Мироновская ц. в

соседних сел. На торжестве присутствовало до 10 тыс. чел. Центричный, крестообразный в плане храм с угловыми компартиментами был завершен массивным луковичным пятиглавием. Декоративное убранство (килевидные кокошники, $\frac{3}{4}$ -ные колонки, ширинки, кронштейны, декоративные кресты и филленки) было выдержано в традициях узорочья XVII в. Архитектурный стиль собора соответствовал традициям рус. храмостроительства кон. XIX в. Иконостас оценивался в 10 тыс. р., иконы с ризами изготовила царицынская мастерская купца В. Рысина. В 1914 г. в К. м. была возведена колокольня на деревянных столбах, примыкавшая к келейным корпусам. 21 мая 1915 г. еп. Саратовский и Царицынский *Палладий (Добронравов)* освятил монастырскую часовню, построенную в версте от обители.

Перед основанием общины Персидский приобрел для нее в Москве 5 икон, в т. ч. «Преображения Господня», Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (XVIII в.) и 2 больших образа Пресв. Троицы — в серебряном и золотом окладах. Персидская сделала вклад в ризницу — Евангелие в серебряном окладе, украшенное финифтью, серебряный позолоченный крест, богослужебную утварь, облачения и колокола. В янв. 1908 г. купеческие вдовы М. Тараканова и М. Маслова из г. Царицына пожертвовали в Троицкий собор «сребропозлащенную плащаницу с гробницей» стои-



Церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и место разрушенного Троицкого собора. Фотография. 2008 г.

мостью 300 р. В 1897 г. земский начальник 3-го

участка Н. А. Дьяченко пожертвовал в Троицкий храм икону свт. Николая Чудотворца, а в 1900 г. — киот и металлический подсвечник. В 1901 г. еп. Николай (Налимов) передал в дар мон. Сусанне Коневскую икону Божией Матери (к 2012 возвращена в К. м.).

Хозяйство. Изначально при общине была устроена хлебопекарня с келейной и избой для пекарей; налажено рыболовство, хлебопашество

и скотоводство. В 1871 г. в пользу общины поступили пожертвования деньгами и строительными материалами от местных крестьян П. Лемешкина (820 р.), К. В. Семиненко-вой (1,4 тыс. р.). В 1874 г. Персидская пожертвовала общине земельный надел в 485 дес. 1995 кв. саж. стоимостью 6 тыс. р. На этой земле находились 2 каменных здания, в одном из к-рых размещались Скорбященская ц. и больница, в другом — трапезная, просфорная и кухня. На территории общины также были 3 деревянных флигеля, обложенные кирпичом, в 2 проживали сестры, в одном — священник; каменная с арками стена (46 саж.) с 2 деревянными воротами, 2 каменные караулки, кладовая; 2 деревянных амбара, погреб и каретный сарай. В 80-х гг. XIX в. при К. м. были устроены просфорная, кирпичный завод, золотошвейная мастерская, построены амбары, хлев для крупного рогатого скота, конюшня, свинарник, птичник, сооружена ветряная мельница на горе. Под руководством монахини, прибывшей из Москвы, сестры обучались плетению кружев, были открыты коверное, ткацкое, вязальное производства.

В 1886 г. вдова священника Подольской губ. Д. Покровская перечислила обители 500 р. В следующем году по завещанию вдовы хорунжего Астраханского казачьего войска П. П. Кабатовой (вероятно, входила в число сестер общины) мон-рю было передано 109 дес. 970 кв. саж. земли близ хутора Неткичаева Камышинского у. Саратовской губ. Впосл. община сдавала этот участок в аренду. На 1901 г. капитал общины составлял 7 тыс. р. церковных сумм и 5,7 тыс. р. кредитными билетами. В 5 раз (по сравнению с 1896) вырос доход от скотоводства и сельского хозяйства.

К нач. XX в. община владела подворьями в г. Камышине (на арендуемой у города территории) и на хуторе Фролово (на собственной земле). На Камышинском подворье жили сестры, выпекавшие просфоры для домово́й церкви при Камышинской тюрьме, а на подворье на хуторе — ухаживавшие за садом и огородом. Фроловское подворье оценивалось в 460 р., здесь находились деревянные дом, амбар, конюшня, сарай и ледник. К 1903 г. земельные владения мон-ря составляли 611 дес. 920 кв. саж., к-рые занимали в т. ч.

персиковая и ореховая рощи. Вероятно, к 1917 г. имелось также подворье в Донской епархии (ныне ст-ца Арчединская Михайловского р-на).

1923–2012 гг. В 1923 г. сестры организовали сельскохозяйственную общину «Артель усиленного труда» во главе с мон. Еннафой. В янв. 1928 г. 65 монахинь дали



*Вход в пещеру.
Фотография. 2008 г.*

подписку Сталинградскому уездному финансовому отделу о невозможности оплачивать проживание в мон-ре по 323 р. 84 к. в месяц и обязались освободить помещения к 1 февр. 1928 г. Вскоре К. м. был закрыт и разграблен, уничтожены иконостас и колокола. Нек-рые монахини переехали в ближайшие села Каменный Брод, Ольховка, Михайловка, а те, кто остались, были арестованы и в нояб. 1927 г. отправлены по этапу в Астрахань; из-за холода и жестокого обращения до города дошли лишь 12 чел.

В кон. 20-х гг. К. м. находился в заброшенном состоянии, затем в корпусах разместилась коммуна, жителями которой было разграблено монастырское кладбище. В 1934–1938 гг. были разрушены Троицкий



*Братский корпус.
Фотография. 2008 г.*

храм и др. постройки, ряд корпусов разобраны на кирпич. Помещения Скорбященской ц. и келейного корпуса использовались в хозяйственных нуждах. Во время второй миро-

вой войны на территории К. м. располагался госпиталь, в частности для тифозных больных. С 1945 по 1959 г. в здании крестильни размещалась машинно-тракторная станция, в домах жили семьи работников, в здании трапезной был скотный двор. В 1959 г. сохранившиеся постройки были переданы конезаводу, в Скорбященском храме устроена конюшня, в кельях поселились жители вновь образованного пос. Госконюшня. Гос. предприятие по ко-

неводству «Ольховское» устроило в помещениях Скорбященской ц. «бычачник», в игуменском доме — зерносклад, в просфорной — склад, в келейном корпусе — контору, в погребках и трапезной — магазин, склад, кузницу и мастерскую.

В 1990 г. архиеп. Саратовский и Волгоградский *Пимен (Хмелевский)* обратился к Волгоградскому обл. совету народных депутатов с просьбой о возвращении обители РПЦ. 17 июля 1991 г. Волгоградский совет народных депутатов рассмотрел заявление архиеп. Волгоградского и Камышинского *Германа (Тимофеева)* о передаче епархии зданий бывш. мон-рей, в т. ч. было принято решение о возвращении Церкви строений К. м. Решением Синода от 18 июля 1991 г. К. м. был возрожден как мужской. Указом архиеп. Германа от 5 авг. 1991 г. наместником назначен иером. Савва (Кудинов; † 2009). Постановлением администрации Ольховского р-на от 18 апр. 1994 г. земли были окончательно закреплены в собственности обители.

Постановлением администрации Волгоградской обл. от 14 дек. 1994 г. мон-рю были возвращены все постройки. 27 авг. 1996 г. наместником назначен иером. Елисей (Фомкин) (со 2 апр. 1997 благочинный мон-рей Волгоградской епархии, с 6 окт. 2011 настоятель). Бра-

тию помимо настоятеля составляют иеромонах, монах, инок и послушник. К. м. неоднократно посещал правящий архиерей митр. Герман.

В 1991 г. в старом монастырском корпусе была устроена домовая Троицкая ц. К 1994 г. для богослужений была приспособлена Скорбященская ц., игуменский дом был разобран. В 1999–2001 гг. Скорбященскую ц. отремонтировали и утеплили. Восстановлены келейный корпус, трапезная (с 2004 архиерейские покои, келья настоятеля, гостиные комнаты и архондарик), братские кельи, ограда и др. постройки. Очищены и приведены в порядок 4 св. источника, в т. ч. радоновый Свято-Троицкий, «серебряный» и сероводородный. В пещерах оборудована надвратная часовня (2002). В глубине верхнего яруса располагается подземная часовня. С 2002 г. в К. м. введена система водоснабжения, с 2004 г. строится гостиница, в 2006 г. проведен ремонт электроснабжения, с 2009 г. осуществляется газификация. Выполнены предпроектные разработки по воссозданию Троицкого собора с сохранением общего планового решения и отдельных элементов декора, а также ведется строительство шатровой колокольни. Уцелевшие части надгробий с могил монахинь Афанасии и Серафимы Персидской были перенесены в нояб. 2004 г. и установлены рядом друг с другом. В К. м. хранятся чтимые иконы XVIII в. «Всех скорбящих Радость» и Христа Спасителя.

Хозяйство монастыря составляет 673 га, в т. ч. пашни занимают 349 га, сенокосы — 20, пастбища — 148, прочие — 156 га. Разводят кур, имеется скотный двор (бычки, лошадь). В пойме Иловли сохранились остатки заповедной дубовой рощи (возраст дубов от 300 до 400 лет). На склонах гор в окрестностях мон-ря произрастает стелющийся можжевельник (такое место — единственное в Волгоградской обл.). 22 апр. 2008 г. на территории К. м. школьники заложили дубовую «Аллею добра».

В 1996 г. было открыто подворье К. м. при волгоградской каменной ц. во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского (1992–1994), с 2005 г. строится новый храм в русско-визант. стиле (архит. А. И. Лотник). В 2006 г. в селах Захаровка и Каменный Брод силами жителей и насельников созданы моленные комнаты и освящены памятные кресты. 6 нояб.

того же года на сев. оконечности К. м. был поставлен и освящен памятный крест. В г. Камышине сохранился деревянный дом, ранее принадлежавший обители.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 1611; Ф. 797. Оп. 42-11-3. (1872–1874). Д. 222; Ф. 799. Оп. 33. (1910). Д. 1795; ГА Волгоградской обл. Ф. 37. Оп. 1. Д. 1036. Л. 61.

Ист.: Извлечение из отчета обер-прокурора Св. Синода за 1873 г. СПб., 1874. С. 92; То же, за 1877 г. СПб., 1878. С. 28.

Лит.: Зверинский. Т. 1. С. 162; Минх А. Н. Ист.-географический словарь Саратовской губ. Саратов, 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 376–378; Денисов Л. И. Правосл. мон-ри Российской империи. М., 1908. С. 759–760; Гуревич-Афанасьев П. А. Каменно-Бродская жен. община // Саратовские ГВ. 1895. Ч. неофиц. № 81. С. 2; Освящение храма в Св.-Троицкой Каменно-Бродской жен. общине Царицынского у. // Саратовские ЕВ. 1895. Отд. неофиц. № 20. С. 858–859; Краткие сведения о церквях Саратовской епархии, существующих при них причтах и приходах // Там же. 1897. № 5. Отд. офиц. Прил. С. 617–619, 628–629; Справочная книга Саратовской епархии. Саратов, 1912. С. 440–441, 666; Иванов С. М. Свято-Троицкий Белогорский мон-рь // Русские мон-ри: Средняя и Нижняя Волга. М., 2004. С. 456–473; Елисей (Фомкин), игум., Дронов П. Р. Дела благословенные. Набережные Челны, 2008; он же. Св.-Троицкий Каменно-Бродский мон-рь. Набережные Челны, 2010; Святыне обители: Мон-ри Волгоградской епархии

/ Сост. игум. Елисей (Фомкин). Набережные Челны, 2008. С. 129–174; Курьшова Л. В. Жен. мон-ри России: Своеобразие культурных традиций: (На примере мон-рей Волгоградской обл.): АКД. Волгоград, 2010; Шевченко Ю. Ю. Христианские пещерные святыни. СПб., 2010. Т. 2. С. 496–498.

Свящ. Александр Берташ, Э. П. Р.

КАМЕНСКАЯ И АЛАПАЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ Екатеринбургской митрополии РПЦ, учреждена 27 июля 2011 г. Объединяет приходы и мон-ри на территории Алапаевского, Артёмовского, Асбестовского, Байкаловского, Белоярского, Богдановичского, Заречного, Ирбитского, Каменского, Каменск-Уральского, Камышловского, Мальшевского, Пельымского, Пышминского, Рефтинского, Слободо-Туринского, Сухоложского, Таборинского, Тавдинского, Талицкого, Тугулымского, Туринского округов и районов Свердловской обл. Центр — г. Каменск-Уральский, кафедральные соборы — во имя Св. Троицы в Каменске-Уральском и во имя Св. Троицы в Алапаевске. Правящий архиерей — еп. Сергей (Иванников; с 18 марта 2012). Епархия разделена на 6 благочиний: Алапаевско-Ирбитское, Асбестовско-Белоярское, Богдановиче-Сухоложское, Каменск-Уральское, Тавдинско-Туринское, Талице-Камышловское. На июнь 2012 г. в К. е. насчитывалось 174 прихода, 4 мон-ря, в клире епархии состояли 96 священников и 9 диаконов.

При епархиальном управлении действуют отделы: по религ. образованию и катехизации, по работе с молодежью, по миссионерскому служению, по церковной благотворительности и социальной службе, по информационно-издательскому, по взаимодействию с Вооруженными силами и казачеством, по взаимодействию с правоохранительными органами и пенитенциарными учреждениями, открыт паломнический центр. Указом еп. Сергея от 17 мая 2012 г. сестричество, существовавшее при Сретенском





Собор во имя Св. Троицы в Алапаевске.
1702 г. Фотография. 2007 г.

храме с. Колчедан со статусом подворья Каменского в честь Преображения Господня муж. мон-ря, было решено преобразовать в самостоятельную жен. монашескую общину с последующим приданием ей канонического статуса женского мон-ря.

На территории К. е. подвизались или приняли мученическую кончину мн. святые: прп. *Василиск (Гаврилов)*, преподобномученицы вел. кнг. *Елисавета Феодоровна* и инокиня *Варвара*, священномученики *Петр Смородиццев*, *Константин Алексеев*, *Алексий Меркурьев*, *Петр Снежницкий*, *Николай Бирюков*, *Константин Попов*, *Василий Инфантьев*, *Стефан Хитров*, *Владимир Холодковский*, *Платон Горных*, *Константин Словоцов*, *Нестор Гудзовский*, *Георгий Бегма*, *Стефан Луканин*, *Константин Лебедев*, *Александр Попов*, *Феодор Распопов*, *Василий Милицын*, *Петр Карелин*, *Василий Победоносцев*, *Алексий Кротенков*.

Архиереи: еп. *Серафим (Кузьмин)*; 3 сент. — 27 дек. 2011), Екатеринбургский митр. *Кирилл (Наконечный)*; 28 дек. 2011 — 18 марта 2012, в. у.), *Сергий (Иванников)*; с 18 марта 2012).

Монастыри. Действующие: *туринский во имя свт. Николая Чудотворца* (жен., в Туринске, основан в 1624 как мужской, с 1822 женский, закрыт в 20-х гг. XX в., восстановлен в 1994), *каменский в честь Преображения Господня* (муж., в Каменске-Уральском, основан в 1860 как женский, закрыт в 1920, возрожден в 1998 как мужской), *алапаевский во имя новомучеников Российских* (муж., в Алапаевске, основан в 1995); *Елисаветы Феодоровны, прмц., вел. кнг.*

(жен., в Алапаевске, основан в 1998 как община, с 2005 мон-рь).

Упраздненные: *Красносельский* в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (жен., близ с. Краснослободского совр. Слободо-Туринского р-на, основан в 1848 как община, с 1900 мон-рь, упразднен в 1924), *колчеданский* в честь Покрова Пресв. Богородицы (жен., в с. Колчедан совр. Каменского р-на, основан в 1850 как община, с 1901 мон-рь, закрыт в 20-х гг. XX в.), *Кыртомский* в честь Воздвижения Креста Господня (муж., существовал на месте впадения р. Кыртомки в Тагил, ныне окрестности пос. Махнево Алапаевского р-на, основан в 1871 как община, с 1893 мон-рь, закрыт в 20-х гг. XX в.), *Бобровский Алексеевский* (жен., близ с. Фоминского совр. Алапаевского р-на, основан в 1895 как община, с 1915 мон-рь, закрыт в 1928), *камышловский в честь Покрова Пресв. Богородицы* (жен., в Камышлове, основан в 1998, в 2000 преобразован в приход).

Лит.: Решение Свящ. Синода от 27 июля 2011 г. об образовании Каменской и Алапаевской епархии — www.patriarchia.ru/db/text/1586149.html [Электр. ресурс].

КАМЕНСКИЙ Владимир Андреевич (23 дек. 1896, пос. Серноводск Бугурусланского у. Самарской губ. (ныне Сергиевского р-на Самарской обл.) — 28 июля 1969, Ленинград), прот., известный духовник и проповедник, историк. Из дворянской семьи, его отец, А. А. Каменский



Свящ. Владимир Каменский.
Фотография. 1956 г.

(1875–1940), впосл. стал профессором Политехнического института в С.-Петербурге. Семья была родственно связана с известным писателем и инженером-железнодорожником Н. Г. Гариным-Михайловским,

крестным отцом К. Сестра писателя, бабушка К., Г. Г. Гладкая (после принятия пострига монахиня Мария) переехала на Св. землю, где играла заметную роль в церковной жизни Иерусалимского Патриархата, была геронтессой митр. Петры Аравийской Никифора.

По окончании с.-петербургского Тенишевского коммерческого уч-ща К. в сент. 1914 г. поступил в петроградский Политехнический ин-т, учился там до апр. 1915 г. Преодолев религ. кризис, обрел твердую веру. Стал прихожанином Знаменской (Входоиерусалимской) ц. на Знаменской пл. С сент. 1915 г. студент философского отд-ния историко-филологического фак-та Петроградского ун-та. В нач. 1917 г. был призван на военную службу. На Кавказском фронте был писарем в артиллерийском дивизионе. В нояб. 1917 г. демобилизован. В 1918 г. восстановился на 2-м курсе историко-филологического фак-та ун-та, специализировался на истории средневеков. философии. Учителями К. в разное время были Б. А. *Тураев*, Ф. Ф. *Зелинский*, Л. П. *Карсавин*, Н. О. *Лосский*. Подготовил доклады в философском обществе (кружке) при Петроградском ун-те: «Метафизика — основа науки» по книге немецкого философа-идеалиста Й. Ремке (февр. 1921) и «История философии в трёх религиозных концепциях (Эдда, буддизм пророки)» (март 1922). Одновременно с учебой в 1920–1921 гг. работал лектором в Петроградском губернском политпросветуправлении. Занимался живописью под рук. худож. К. С. Петрова-Водкина, изучал древние и совр. иностранные языки (знал в различной степени древнегреческий и латынь, англ., нем., итал., франц. языки). В 1923 г. сдал курс фак-та общественных наук (общественно-педагогическое отд-ние) ун-та по индивидуальной программе.

В связи с отсутствием работы по специальности с 1924 г. был инструктором по изготовлению игрушек в мастерской кустарной техники. Затем преподавал историю в Военно-морском уч-ще им. Фрунзе. С 1928 г. работал в *Русском музее*, где занимался изучением народного искусства. В кон. 1930 г. был приглашен научным сотрудником в новоучрежденный Институт истории науки и техники АН СССР, где стал руководителем сектора истории тех-

ники и заведующим музеем истории науки и техники. Вел подготовку выставочной экспозиции в бывш. митрополичьих покоях Александроневской лавры, однако из-за недостатка средств и перевода Академии наук из Ленинграда в Москву музей так и не открылся. Активно участвовал в подготовке издания монографии «Металлургические заводы на территории СССР с XVII в. по 1917 г.: Чугун, железо, сталь, медь» (вышел 1-й том (М., Л. 1937)), книги «Описания Уральских и Сибирских заводов» Вильгельма де Геннина (М., 1937). 25 окт. 1935 г. постановлением Президиума АН СССР получил ученую степень кандидата исторических наук. После перевода Института истории науки и техники в Москву работал с 1937 по 1940 г. научным сотрудником — архивариусом частнохозяйственных фондов Ленинградского отдела Государственного исторического архива. Написал монографию «Художники крепостного Урала» (издана в 1957), в к-рой на основе материалов музеев Москвы, Ленинграда, Свердловска и Н. Тагила рассматривалась не изучавшаяся ранее графика и живопись горнозаводских мастеров. Подготовил научный труд по иконописи, собирал, чтобы спасти от уничтожения, церковные святыни.

31 окт. 1940 г. арестован по обвинению в том, что «является активным участником контрреволюционной организации... ведет активную антисоветскую работу по созданию подпольного монастыря, называемого «келия»». При аресте у него было изъято 350 икон и 932 книги. Виновным себя не признал. 13 июля 1941 г. приговорен к 5 годам ИТЛ. После освобождения в 1945 г. работал заведующим подсобным хозяйством Рождественско-Хавской больницы в Воронежской обл. В 1947 г. арестован повторно, отправлен в адм. ссылку в дер. Плотниково Пихтовского р-на Новосибирской обл. В 1955 г. освобожден со снятием судимости, проживал на даче знакомых в пос. Мельничный Ручей (ныне в черте г. Всеволожска Ленинградской обл.), посещал богослужения в Спасо-Преображенском соборе Ленинграда.

Был привлечен к пастырскому служению митр. Григорием (Чуковым). После сдачи экзамена при епархиальном совете рукоположен Лужским еп. Романом (Тангом;

впосл. архиепископ) 26 февр. 1956 г. во диакона, а 4 марта того же года — во иерея. Служил в Троицкой ц. пос. Всеволожский (с 1963 — г. Всеволожск). Снискал любовь верующих милостивым и сочувственным отношением, после окончания службы его всегда ожидала у входа в церковь толпа верующих. Был абсолютным бесребреником, жил очень скромно. Несмотря на слабое здоровье, никогда не отказывал прихожанам в совершении треб на дому, крещений и причащения больных. Почти не имел времени для отдыха. Имел высокий авторитет как опытный духовник и молитвенник. Его проповеди отличались необычайной глубиной и своеобразным поэтическим словом (нек-рые проповеди, записанные прихожанами, были изданы в 1989 и последующие годы). Проповедническая деятельность К. неоднократно вызывала нарекания светских властей за «излишнее усердие». Писал стихи духовного содержания (преимущественно в период послевоенной ссылки, два рукописных сборника хранятся в частном архиве в С.-Петербурге).

В 1963–1964 гг. временно прикомандировывался к различным приходам Ленинградской епархии. В марте 1964 г. Ленинградским митр. Никодимом (Ротовым) переведен на место штатного священника ц. во имя св. вмч. Димитрия Солунского в Коломягах (Ленинград), в мае того же года награжден наперсным крестом. На Пасху 1966 г. возведен в сан протоиерея. 12 сент. того же года назначен духовником Ленинградской академии и семинарии. В июне 1969 г. по собственной просьбе ввиду тяжелой болезни (инсульт) освобожден от должностей духовника ленинградских духовных школ и штатного священника Дмитриевской ц. Последние 7 месяцев своей жизни почти не вставал с постели. Похоронен на Шуваловском кладбище в С.-Петербурге, могила сохранилась, на кресте сделана надпись: «Пастырь... и ученый философ в миру».

Арх.: Архив СПб. епархии. Ф. 1. Личное дело; Архив РАН. Ф. 154. Оп. 1.

Соч.: Художники крепостного Урала. Свердловск, 1957; Слово на Николин день // Невский духовный вестн. [Самиздат]. 1989. № 5. С. 1–3; Слово на неделю Всех Святых // Там же. № 6. С. 1–4; Слово в день прп. Сергия Радонежского // Там же. № 8. С. 1–2; Слово на Усекновение главы Пророка и Предтечи Господня Иоанна // Там же. № 9. С. 1–3; Мир миру Твоему даруй! // Там же. № 10. С. 1–2; О любви к Богу и ближнему // Там же.

№ 11. С. 1–5; Несть зде! // Там же. № 12. С. 1–2; [Завещание. Письма. Проповеди. Дневник, 1959–1963 гг.] // Прекрасен лик страданиями очищенной души... СПб., 2007. С. 171–276.

Лит.: Вечная память почившим!: [Некролог] // ЖМП. 1969. № 11. С. 25–26; Прот. В. А. Каменский // Невский духовный вестн. 1989. № 11. С. 11–12; Прекрасен лик страданиями очищенной души...: Прот. В. Каменский — весть через года / Авт.-сост.: Л. А. Ильюнина, М. Б. Данилушкина. СПб., 2007; Трохин А., прот., Соколова В. М. Господня земля. СПб., 2008. С. 137–141; Абрамов В. В. Семейные хроники на фоне истории Санкт-Петербурга. СПб., 2011. С. 137–139.

Свящ. Александр Берташ

КАМЕНСКИЙ [Каменск-Уральский] **В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Каменской и Алапаевской епархии), находится в г. Каменск-Уральский Свердловской обл. Первоначально женский.

Создан на основе Преображенской жен. общины. По одним сведениям, община основана в 1821 г. крестьянкой Анной Ивановой, по другим — в 1860 г. Авдотьей (Евдокией) Ивановной Ворониной, дочерью мастерового Каменского чугуноплавильного завода. Вероятно, нек-рое время община существовала неофициально. 3 сент. 1858 г. А. Ворониной был выделен земельный участок по Барабинской ул. в Каменском Заводе для строительства каменного дома со службами. В этом доме и разместилась община, высочайшее повеление об утверждении которой последовало 9 июля 1860 г. Согласно указу Святейшего Синода от 4 авг. 1860 г., община учреждалась «без всякого пособия от казны, с принятием оной под покровительство духовного и гражданского начальства и с укреплением за нею дома и земли, жертвуемых в ее пользу дочерью мастерового Воронина, и с тем, чтобы на всякие в пользу сей общины пожертвования недвижимости совершались законные акты в тех правилах, какие представлены православным монастырям». По распоряжению начальника горных заводов Уральского хребта в том же году общине было отведено 2 дес. 480 кв. саж. земли, в 1865 г. — 1 дес. 1544 кв. саж.

Благодаря пожертвованиям канцелярского служителя Каменского чугуноплавильного завода Воронина (103 дес. 2024 кв. саж. усадебной, пахотной и сенокосной земли и 60 дес. леса) и др. благотворителей к кон. XIX в. К. м. стал крупным

землевладельцем в крае. В 1910 г. К. м. обладал угодьями величиной ок. 300 дес. земли, в 1919 г. — 154 дес. пахотной земли, 47 дес. сенокосной, 13 дес. «неудобной» земли, 66 дес. леса, 18 дес. выгона. Сдача земельных угодий в аренду местным жителям ежегодно приносила до 2,5 тыс. р. дохода. В монастырь поступало ежегодно до 2 тыс. р. от продажи рукодельных работ сестер («К числу занятий насельниц монастыря относится приготовление простых и узорчатых холстов и скатертей, различные рукодельные работы: шитье,



Панорама
Каменск-Уральского мон-ря.
Фотография. Нач. XX в.

вязание, вышивка...» (Екатеринбургские ЕВ. 1910. Отд. неофиц. № 39. С. 865)). К 1917 г. на счету мон-ря в банке было 15 тыс. р., что позволяло содержать не только большую монашескую общину, но и обучать на свои средства детей жителей Каменского Завода в школе грамоты, основанной в 1860 г. и в 1918 г. переименованной в народную. В 1891 г. здесь обучалось 15 девочек, в 1919 г. — 150 чел.

С 1872 г. в обители служил свящ. Василий Алексеев. Указом Святейшего Синода от 9 мая 1892 г. община была преобразована в монастырь. К 1 янв. 1892 г. в обители проживало 25 монахинь, 18 инокинь, 103 послушницы, в 1917 г. — 30 монахинь и 150 послушниц, к 1919 г. — настоятельница мон. Емилия, казначея мон. Маврикия, 22 монахини, 93 рясофорные сестры, 20 послушниц и 45 белиц. С 1910 г. ежегодно 5 июня из К. м. в с. Усть-Карабольское «на моление» выносилась чтимая икона Божией Матери «Отрада».

К 1919 г. в обители были построены домовая ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (освящена 21 окт. 1862), каменный 3-престольный собор (1861–1880), главный при-

дел к-рого освящен в 1878 г. в честь Преображения Господня, юж. придел — 25 сент. 1880 г. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, сев. придел — 28 сент. 1880 г. во имя свт. Николая Чудотворца. В К. м. также были построены 2-этажный каменный корпус, 2-этажный «полукаменный», 2-этажный деревянный и одноэтажный каменный корпуса, кухня, трапеза и др. деревянные службы, ограда.

С 27 окт. 1914 г. в обители служил сщмч. Николай Васильевич Бирюков. 7 апр. 1918 г., в праздник Благовещения Пресв. Богородице, о. Николай прочитал с амвона воззвание Святейшего патриарха свт. Тихона, призвал ве-

рующих сплотиться вокруг Церкви и, если потребуется, пострадать за свои убеждения. В тот же день сщмч. Николай был арестован представителями Каменского совета

рабочих, солдатских и крестьянских депутатов и отправлен в Следственную комиссию революционного трибунала Екатеринбурга. Его обвинили в распространении «черносотенного воззвания» патриарха. Но, рассмотрев дело священника и приняв во внимание, что он только прочитал воззвание патриарха после литургии, 10 июня 1918 г. Следственная комиссия приняла постановление об освобождении о. Николая. С пастыря была взята подписка не читать в церкви никаких брошюр и изданий без разрешения местного совета.

В июле–авг. 1919 г., после занятия города большевиками, в кельях К. м. были расквартированы красноармейцы. Сщмч. Николай обличал в проповедях братоубийственную войну, отказался отпеть убитого красноармейца. При обыске у него было найдено письмо сыну, служившему в Белой Армии. Все это стало основанием для возбуждения уголовного дела. В авг. 1919 г. о. Николай вновь был арестован и 2 сент. расстрелян. Решением Свящ. Синода от 17 июля 2002 г. сщмч. Николай был прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Российских.

В 1920 г. решением Каменского уездного исполкома К. м. был закрыт, некоторые монахини остались в Каменске и окрестных деревнях. В трапезной части монастырской Преображенской ц. были размещены сельскохозяйственные курсы, но богослужения продолжались еще неск. месяцев. 27 окт. 1921 г. храм был закрыт, в том же году прекратились богослужения и в Казанской ц. В 1921–1925 гг. насельницы (30 чел.) боролись за сохранение обители, безрезультатно обращались к властям с просьбой сдать им в аренду помещения мон-ря для образования сельскохозяйственной артели. В посл. в монастырских помещениях располагались хозяйственные службы: в 2-этажном келейном корпусе и трапезной домово́й церкви — администрация Синарского р-на, в Преображенском храме — склады. В шлакоблочном здании, пристроенном к храму, работал хлебозавод. В 80–90-х гг. XX в. территорию мон-ря со всеми постройками занимали склады Мин-ва по чрезвычайным ситуациям (МЧС) РФ. К нач. 1999 г. все имущество МЧС было вывезено.

Основные постройки сосредоточены в юж. половине мон-ря. Корпус келий и трапезной имеет в плане форму прямоугольника, вытянутого по оси «запад–восток», фасады выдержаны в стиле позднего классицизма. К юго-западу от корпуса находится 5-главая Преображенская ц. и колокольня, к-рые определили архитектурный ансамбль мон-ря. Далее, почти у самой стены, стояла часовня. Обитель окружала невысокая глухая каменная ограда, на юж. участке с уступами.

После закрытия К. м. были постепенно разобраны ограда, часовня, деревянные службы. Утрачены главы храма, разрушены колокольня, апсида Преображенского храма; сделан ряд пристроек. В 1940 г. корпус келий и трапезной был отремонтирован, проведены частичная внутренняя перепланировка, пристройка портиков и балконов. Несмотря на разрушения и утраты, в ансамбле монастыря сохранился редкий для Урала декор, стилизованный в духе допетровского барокко. Монастырский комплекс сохранил градостроительное значение, доминируя в панораме сев. части исторического центра Каменска-Уральского. К 2012 г. комплекс зданий, входящих в состав обители, включен в гос. список па-

мятников истории и культуры Свердловской обл. как образец архитектуры местного значения.

9 июня 1998 г. решением Синода К. м. был возрожден как мужской, 26 июля 2012 г. настоятелем утвержден еп. Каменский и Алапаевский *Сергий (Иванников)*. Монашеская община занимается восстановительными работами. При обители действует воскресная школа для взрослых. Братия активно участвует в просветительских и благотворительных проектах, осуществляемых в г. Каменске-Уральском.

На монастырском подворье в с. Колчедан Каменского р-на Свердловской обл., на месте существовавшей до нач. 20-х гг. XX в. Покровской обители (см.: *Камышловский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь*), действует сестричество.

Арх.: ГА г. Шадринска. Ф. 206. Оп. 1. Д. 120. Л. 1–2.

Лит.: *Зверинский*. Т. 1. № 388; Екатеринбургские ЕВ. 1892. Отд. офиц. № 30. С. 761; 1902. № 20. С. 412; 1903. № 3. С. 27; 1909. № 44. С. 837–838; 1910. Отд. неофиц. № 39. С. 865; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1998. № 7. С. 5; *Лавринов В. В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 125, 248, 319; *Ларионова С. В., Осипцева Н. А., Чудинова Т. И., Шихалев В., свящ.* Возрождение Православия в г. Каменске-Уральском и Каменском р-не в XX–XXI вв. // История Православия на Урале: Мат-лы церк.-ист. конф., посвящ. 120-летию Екатеринбургской епархии (Екатеринбург, 29–30 нояб. 2005). Екатеринбург, 2005. С. 178–187; *Феохтистов А. А.* Преображенский муж. мон-рь г. Каменск-Уральск // Русские мон-ри: Урал. Екатеринбургская и Верхотурская епархия. М.; Новомосковск, 2007. С. 487–501; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 352–357; СПИК Свердловской обл. Екатеринбург, 2008. Т. 2: Свердловская обл. С. 357–359; История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 313, 424.

Прот. Петр Мангилёв

КАМЕНСК-ШАХТИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Донской и Новочеркасской епархии* РПЦ. Существовало в 1924–1926 гг. с названием Каменское вик-ство и в 1932–1933 гг. с названием К.-Ш. в. Кафедра — в ст-це Каменской (с 1927 Каменск, с 1929 Каменск-Шахтинский (ныне Ростовской обл.)). 5 (по др. данным, 8) сент. 1924 г. во епископа Каменского в Москве был хиротонисан *Иннокентий (Бусыгин)*. 22 дек. 1925 г. еп. Иннокентий принял участие в организованном Свердловским архиеп. *Григорием (Яцковским)* в *Донской иконы Божией Матери московском муж. мон-ре* собрании архиереев, инициировавшем *григорианский*

раскол, вошел в раскольнический *Временный высший церковный совет (ВВЦС)*. 29 янв. 1926 г. еп. Иннокентий вместе с др. членами ВВЦС был запрещен в священнослужении заместителем патриаршего местоблестителя митр. *Сергием (Страгородским)*. Иннокентий жил в ст-це Каменской (Каменске-Шахтинском), в нач. 30-х гг. управлял григорианскими приходами Донской и Новочеркасской епархии.

В 1925 г. было создано обновленческое (см. *Обновленчество*) Каменское вик-ство Верхнедонской епархии. Первым обновленческим «Каменским епископом» был Адриан Компанейцев, занимавший кафедру в 1925–1926 гг. (ВССПРЦ. 1926. № 10. С. 6; 1927. № 2. С. 16). Помимо обновленческой Каменской епархии на Дону существовала в 1925–1928 гг. обновленческая Каменская епархия Сибирской митрополии с центром в г. Камень (ныне Каменная-Оби Алтайского края), «епископами» к-рой были Иннокентий Кулаков, Виктор Ципкевич.

В 1932 г. было восстановлено К.-Ш. в. Донской епархии канонической Церкви, вик-ство возглавляли: еп. *Симеон (Михайлов)*; 26 мая — июнь 1932), еп. *Владимир (Горьковский)*; авг.—окт. 1932), архиеп. *Александр (Раевский)*; 23 окт. 1932 — 10 авг. 1933). Будучи Каменск-Шахтинским викарием, архиеп. Александр (Раевский) временно управлял сначала Донской епархией, с 16 февр. 1933 г. — Бакинской епархией. 8 февр. 1954 г. в связи с образованием Каменской обл. Каменск-Шахтинский стал 2-м кафедральным городом Ростовской епархии, правящие архиереи стали именоваться «Ростовскими и Каменскими» (ЖМП. 1954. № 3. С. 6). 26 дек. 1957 г. в связи с упразднением Каменской обл. архиереям Ростовской епархии был возвращен их прежний титул «Ростовский и Новочеркасский».

Лит.: *Губонин*. История иерархии. С. 203.

КАМЕНЬ БЛАГОДАТИ [груз. ღაღობის ქვა], чудотворная святыня Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), связанная с именем прп. Давида Гареджийского (см. в ст. *Давид и Лукиан Гареджийские*) и с основанной им пуст. *Гареджи*. Представляет собой округлый гладкий камень галечного типа размером чуть меньше гусиного яйца, цвета охры с вкрап-

лением небольших темно-красных пятен. К. б. аналогичен тем камням, к-рые использовали в Иерусалиме при облицовке стен и мощении улиц.

Сведения о происхождении К. б. сохранились в монастырском предании Гареджи, в кименной и мета-



Камень благодати
(патриарший кафедральный собор
Самеба (Св. Троицы) в Тбилиси)

фрастической редакциях Жития прп. Давида (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 198–199; 1971. Т. 3. С. 306). Преподобный с неск. учениками совершал паломничество в Иерусалим. Когда пилигримы подошли к Горе Радости (в 6 км к северо-западу от Иерусалима, близ мест. Бидду), откуда был виден город, прп. Давид сказал спутникам: «Я, грешный, не посмею ходить по земле, где ступали ноги Господа». Он отпустил учеников, но не решился войти в город. У городских врат он подобрал 3 прос-тых камня, он верил, что взял их «как бы с могилы Христа». Когда монахи пустились в обратный путь, Иерусалимскому патриарху *Илии I (II)* (494–516) (по др. версии, *Макарию II* (552, 563/4–575)) во сне предстал ангел и сказал, что один из паломников «верой своей вынес всю благодать из Иерусалима». Гонцы патриарха нагнали преподобного около г. Наблус (в 53 км к северу от Иерусалима). Они забрали 2 камня, а один оставили прп. Давиду, передав ему слова патриарха: «Одну часть дарю тебе для твоей пустыни, забери этот камень в свою пустынь как благодать, на память и для напоминания о твоей вере». В диаконнике церкви гареджийского мон-ря Удабно сохранилась фреска X в. с изображением паломничества прп. Давида в Иерусалим. На ней представлен святой перед вратами города с мешком на плече, на фоне Иерусалима изображены Иерусалимский патриарх и его сопровождающий (*Eastmond, Skhirtladze*. 2008. P. 23–43).

К. б. был помещен в ц. в честь Преображения Господня в лавре прп. Давида. После кончины преподобного на протяжении долгого времени К. б. хранился возле его могилы, доступ к к-рой был открыт для верующих (*Кирион (Садзаглишвили)*, *еп.* 1899. С. 8–9). Сохранилось мн. сведений о чудотворениях, связанных с К. б.: прикосновением к нему и молитвой перед ним верующие лечились «от всех болезней и боли». Гареджи, обладающий такой святыней, по благодати приравнялся к Иерусалиму. Считалось, что троекратное паломничество к могиле прп. Давида заменяет паломничество в Иерусалим.

В период увеличившихся набегов на Гареджи лезгинских племен и персов К. б. был сокрыт в специальной нише в вост. стене рядом с могилой прп. Давида. В 1811 г. настоятель лавры прп. Давида архим. Иларион (Бебуришвили) начал обновление Преображенской ц., в к-рой находилась могила святого. Во время работ было решено расширить свод, под к-рым помещалась рака с мощами. Когда разобрали один из столпов алтарной преграды, была найдена стена с иконой прп. Давида и его ученика прп. *Додо Гареджийского*; когда убрали и ее, «обнаружили другую, тоже оштукатуренную, с небольшой полкой внутри; а за той полкой – маленькое отверстие, в к-ром был спрятан драгоценный Камень... На нем сохранились следы от свечей, выцветшие от древности». Как пишет очевидец событий архим. Тарасий (Алекси-Месхишвили), братия «по примеру своих предшественников» для безопасности поместила К. б. в тайник в той же церкви, «известный лишь старейшим монахам, и только во время церковных праздников достают его для поклонения, а затем убирают обратно в тайник» (*Тарасий (Алекси-Месхишвили)*). 1864. С. 42–43; *Кирион (Садзаглишвили)*. 1899. С. 10–11; *Он же*. 1901. С. 23–24; *Каллистрат (Чичуа)*. 1884. С. 15–16). В сер. XIX в. К. б. хранился в маленькой серебряной дарохранильнице под трапезной Преображенской ц. А. Н. Муравьев видел его на могиле прп. Давида (*Муравьев*. 1848. Ч. 1. С. 106).

18 июля 1851 г., во время нашествия лезгин, лавра прп. Давида была разорена, но Преображенская ц., где находилась могила прп. Давида, которую нападавшие так и не нашли,

уцелела. 1 окт. могила прп. Давида все же была обнаружена и вместе с др. сокровищами мон-ря лезгины унесли и К. б. Во время дележа награбленного К. б., назначение к-рого они не знали, спрятали на чердаке одного из домов. За святыней следил взятый в плен иером. Митрофан (Нацвлишвили). Спустя год он был освобожден из плена, тайно вынес К. б. и вернул его в лавру (*Грдзелишвили*. 1868. № 3. С. 81, 84).

В кон. XIX в. К. б., по сведениям еп. Кириона (Садзаглишвили) (впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Кирион III*), хранился на могиле прп. Давида (*Кирион (Садзаглишвили)*). 1901. С. 26–27). В это же время иером. Каллистрат (Чичуа) отмечал, что «этот камень и могилу святого Давида уважают и уповают на них грузины, русские и армяне» (*Каллистрат (Чичуа)*). 1884. С. 16).

После установления советской власти в Грузии и приостановления монастырской жизни в Гареджи К. б. в 1923 г. вместе с др. святынями был перевезен в Тифлис и помещен в сокровищницу Гос. музея искусств Грузии. В 1990 г. его передали ГПЦ. В наст. время К. б. хранится в алтаре патриаршего кафедрального собора *Самеба* (Св. Троицы) в Тбилиси.

В 2000 г. по благословению католикоса-патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* в ц. Преображения Господня в лавре прп. Давида была отреставрирована могила прп. Давида Гареджийского. В могильной плите сделали небольшое отверстие, куда поместили копию святыни.

Ист.: *Тарасий (Алекси-Месхишвили)*, архим. Краткое описание мон-рей Грузии: Пустынь прп. отца нашего Давида Гареджели // Груз. духовный вестн. 1864. № 8. С. 36–50 (на груз. яз.); *Муравьев А. Н.* Грузия и Армения. СПб., 1848. Ч. 1; *Грдзелишвили С.* О разорении св. Давидгареджийской пустыни // Груз. духовный вестн. 1868. № 3. С. 81–84; *Каллистрат (Чичуа)*, иером. Пустынь св. Давида Гареджели. Тифлис, 1884 (на груз. яз.).

Лит.: *Кирион (Садзаглишвили)*, еп. Повествование о чудотворном благодатном камне Давидо-Гареджийской пустыни. Тифлис, 1899; *он же*. Давид Гареджели и его лавра. Тифлис, 1901; Преподобный Давид Гареджели и его святая Лавра / Сост.: О. В. Шведов. М., 1996; *Клдиашвили Д.* Гареджа и паломничество в раннесредневеков. Грузии // Монастырская жизнь в пустыне: Гареджа и Христианский Восток: Мат-лы симп. Тбилиси, 2001. С. 76–104 (на груз. яз.); *Схиртладзе З.* Усыпальница св. Давида Гареджели. Тбилиси, 2006. С. 47–102 (на груз., рус., англ. яз.); *Бубулашвили Э.* Святыни Грузинской Церкви. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Eastmond A., Skhirtladze Z.* Udabno Monastery in Georgia:

Innovation, Conservation and Reinterpretation of Medieval Art // *Iconographica. Firenze*, 2008. Vol. 7. P. 23–43.

3. *Схиртладзе*

КАМЕНЬ-КАШИРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Полесской и Пинской епархии* Польской Церкви (1930–1940), Волынской и Луцкой епархии РПЦ (1940–1941), Волынской и Кременецкой епархии автономной УПЦ (1941–1942). К.-К. в. было образовано решением Синода *Польской автокефальной Православной Церкви (ПАПЦ)* 31 мая 1930 г. для урегулирования канонического статуса пребывавшего на покое в *милецком во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре* (в с. Мильцы совр. Волынской обл., Украина) бывш. Люблинского еп. *Антония (Марценко)*.

Будучи викарием Варшавской епархии и ректором Волынской ДС, еп. Антоний 27 нояб. 1926 г. ушел в отставку из-за несогласия с навязываемой властями колонизацией духовной школы (согласно офиц. версии, епископ отбыл на лечение «в связи с ухудшением состояния психического здоровья»). Под нажимом министра исповеданий Варшавский и всея Польши митр. *Дионисий (Валединский)* 28 февр. 1928 г. по числил еп. Антония на покой в Милецкий мон-рь в Ковельском повете Волынского воеводства.

Решением Синода ПАПЦ от 2 нояб. 1927 г. Камень-Каширский повет был передан из Волынской епархии в Пинско-Полесскую епархию, к-рую тогда возглавлял архиеп. *Александр (Иноземцев)*. Тем же решением в Полесскую епархию был передан Милецкий мон-рь в Ковельском повете, находившийся на рубеже с Камень-Каширским поветом Полесского воеводства. 30 мая 1928 г. архиеп. Александр назначил Антония наместником Милецкого мон-ря. Конфликты в обители, спровоцированные еп. Антонием, а также его попытки применять епископскую власть в округе привели к освобождению его от управления мон-рем 24 мая 1929 г. В нач. 1930 г. еп. Антоний обратился к архиеп. Александру с покаянным письмом, в к-ром обещал полное повиновение. В ответном письме архиеп. Александр выразил желание иметь его своим викарным епископом с точно обозначенными правами и обязанностями.

Решением Синода ПАПЦ от 31 мая 1930 г. в составе Полесской епархии



было учреждено К.-К. в. во главе с еп. Антонием (Марценко). Викарию было запрещено совершать богослужения за пределами Милецкого монастыря, а также входить в переписку со священниками и благочинными Камень-Каширского повета. По решению Синода ПАПЦ от 17 нояб. 1930 г. имя еп. Антония возносилось в храмах г. Камень-Каширский (ныне Волынской обл.), где архиерей получил право священнодействовать, его кафедрой стал городской Ильинский собор. В документах за 1931 г. еп. Антоний упоминается как настоятель Милецкого монастыря, наместником к-рого тогда был игумен Иосиф (Забарчий); братия насчитывала 14 чел. (ГА Волынской обл. Ф. 46. Оп. 6. Д. 459. Л. 51–69). Обязанностью викария Полесской епархии был надзор за преподаванием Закона Божия в школах в Камень-Каширском повете Полесского воеводства. Ассимиляционная политика властей Полесского воеводства приводила к постоянным перемещениям духовенства на приходах. Один из ближайших соратников еп. Антония — настоятель Ильинского собора прот. Андрей Пинькевич, в нач. апр. 1934 г. по требованию полесского воеводы был уволен, его заменил ставленник властей прот. Иоанн Бекиш.

В нач. 1934 г. Камень-Каширский епископ выступил одним из претендентов на Волынскую кафедру после решения Варшавского митр. Дионисия отказаться от временного управления Волынской епархией. После перевода на Волынь архиеп. *Алексия (Громадского)* и освобождения Гродненской кафедры по решению Синода ПАПЦ еп. Антоний с 29 марта 1934 по 5 дек. 1936 г., живя в Гродно, управлял Гродненско-Новогрудской епархией (см. *Гродненская и Волковысская епархия*) с сохранением титула «епископ Камень-Каширский». В нач. 1937 г. еп. Антоний вернулся в Камень-Каширский, 3 марта того же года Синод Польской Церкви лишил Антония кафедры и почислил на покой с назначением ему местопребывания в Милецком мон-ре, где епископ краткое время числился настоятелем. В 1938 г. при неясных обстоятельствах архиерей был восстановлен на Камень-Каширской кафедре.

После вхождения западноукр. земель в СССР еп. Антоний 25 июня 1940 г. был воссоединен с РПЦ Во-

лынским и Луцким архиеп. *Николаем (Ярушевичем)*, экзархом зап. областей Украины и Белоруссии. 28 окт. того же года Антоний был назначен викарием Волынской епархии с сохранением титула «епископ Камень-Каширский», 28 марта 1941 г. возведен в сан архиепископа. Кафедра была перенесена из Камня-Каширского в Ковель. 30 марта 1941 г. архиеп. Антоний участвовал в Москве во встрече митр. Московского и Коломенского, патриаршего местоблюстителя *Сергия (Страгородского)* с архипастырями из Прибалтики, Зап. Украины и Зап. Белоруссии.

В 1940–1941 гг. архиеп. Антоний служил в Воскресенском соборе в Ковеле, настоятелем которого архим. *Дамаскин (Малюта)*, вероятно, по ходатайству Антония был хиротонисан в Москве 20 августа 1940 г. во епископа Житомирского, как отмечалось в указе митр. Сергия — «с временным местопребыванием в г. Ковеле». Первое время еп. Дамаскин оставался в Ковеле, впоследствии, по видимому, должен был переехать в Житомир. В марте 1941 г. еп. Дамаскин переведен в Черновицы (ныне Черновцы) управляющим новообразованной Черновицкой епархией, но с началом войны вернулся в Ковель. В июле 1941 г., после оккупации Волыни нем. войсками, в Ковеле и в Камне-Каширском формировались поветовые церковные советы. В условиях борьбы на оккупированной территории между *Украинской автокефальной православной церковью* (УАПЦ) и автономной Украинской Церковью в составе Московского Патриархата (УПЦ) церковный совет в Ковеле выступил на стороне УПЦ за сохранение связей с РПЦ, чьим представителем был еп. Дамаскин (Малюта), который при поддержке нем. властей называл себя епископом Ковельским и Любомльским (об этом есть упоминания в унии. источниках). Еп. Антоний, который в первые месяцы войны склонялся к поддержке *Поликарпа (Сикорского)* и иницилируемого им автокефалистского раскола, вынужден был вернуться в Камень-Каширский, где в авг. 1941 г. объявил о создании самостоятельной Камень-Каширской и Полесской епархии, провозгласил себя ее правящим архиереем и образовал епархиальный совет во главе с прот. Александром Билецким (убит участниками коммунистического подполья в церкви

с. Хотешов Камень-Каширского р-на на Пасху в 1942). При Ильинском соборе в Камне-Каширском по благословению архиеп. Антония в 1941 г. были открыты краткосрочные курсы по подготовке священников и псаломщиков, большая часть выпускников к-рых в послевоенный период была репрессирована.

Вскоре архиеп. Антоний отказался от поддержки Поликарпа и по приглашению Волынского архиеп. Алексия (Громадского) 18 авг. 1941 г. принял участие в совещании правосл. епископов Украины в *Почаевской лавре*, на к-ром было решено сохранять связь с Московским Патриархатом и передать временное исполнение обязанностей экзарха архиеп. Алексею (Громадскому). На 2-м Почаевском Соборе 25 нояб. 1941 г. архиеп. Антоний был утвержден полусамостоятельным архиепископом Камень-Каширским, викарием Волынско-Кременецкой епархии. В это время архиерей продолжал диалог с иерархами УАПЦ, окончательно он порвал связи с автокефалистами в нач. 1942 г., за что Пинский собор УАПЦ 10 февр. 1942 г. объявил о лишении его архиерейского сана и исключении из УАПЦ, хотя фактически Антоний к ней не принадлежал.

8 авг. 1942 г. архиеп. Антоний был переведен на Херсонскую и Николаевскую кафедру, к-рую он занимал до марта 1944 г. 7 июля 1943 г. он участвовал в Ковельском Соборе автономной УПЦ, на к-ром выдвинул свою кандидатуру на пост первоиерарха, ссылаясь на свое старшинство по хиротонии, но не был утвержден нем. властями. В 1944 г. непродолжительное время архиеп. Антоний находился в Румынии, затем служил в рус. храме во имя св. апостолов Петра и Павла в Карлсбаде (Карлови-Вари). 19 окт. 1945 г. находившийся в то время в Карлсбаде представитель патриарха Московского и всея Руси *Алексия I Херсонский еп. Фотий (Топиро)* назначил архиеп. Антония временно исполняющим обязанности настоятеля храма. По некоторым данным, в 1945–1946 гг. архиеп. Антоний обращался в Московскую Патриархию с просьбами о восстановлении его на кафедре в Ковеле или в Камне-Каширском, но в этих прошениях было отказано, и владыка служил в епархиях центральной части России. Архиеп. Антоний был арестован в дек. 1951 г. в Туле, скончался в 1954 г.



Арх.: ГА Волынской обл. Ф. 46. Оп. 6. Д. 459.
Ист.: Розпорядження, укази // Церква і нарід.
Кременець, 1937. № 6. С. 228; Мартирологія
українських церков. Торонто; Балтимор, 1988.
Т. 1. С. 678.

Лит.: *Васи́лий (Костюк), иеродиак.* История
Полесской епархии (1922–1944 гг.). Брест,
1999; *Варфоло́мій (Ващук), архієп.* Мілецький
Св.-Миколаївський монастир. Рівне, 2003.

В. Г. Пидгайко, В. О. Свистун

КАМЕРА АПОСТОЛЬСКАЯ – см. Римская курия.

КАМЕРАРИЙ [лат. Camerarius; наст. фамилия Камермайстер; нем. Camermeister] Иоахим (12.04.1500, Бамберг — 17.04.1574, Лейпциг), нем. гуманист, приверженец лютеран. Реформации, филолог, церковный историк и педагог. Род. в Бамберге в аристократической семье. Обучался в Лейпцигском ун-те, где в совершенстве овладел древнегреч. языком и получил степень бакалавра (1516); в 1518–1521 гг. — в Эрфуртском ун-те, где состоял в кружке гуманистов и получил степень магистра искусств (1520). С сент. 1521 по 1522 г. преподавал и учился в Виттенбергском ун-те, где познакомился с Ф. Меланхтоном и стал одним из самых близких его друзей и доверенных корреспондентов. Именно в письмах К., написанных по-гречески, Меланхтон характеризовал решение Лютера жениться как проявление «слабости» и «легкомыслия» (это письмо от 16 июня 1525 без купюр и искажений было опубликовано только в 1876). С 1526 г. преподаватель греч. языка и рим. истории во вновь основанной гимназии в Нюрнберге. С 1528 г. издавал многочисленные учебные пособия на лат. и древнегреч. языках. Был убежден в особой значимости греч. языка для правильного понимания христ. веры и ориентировал учащихся на активное овладение им, а для этого, в частности, писал учебные тексты гекзамером по-гречески (см. совр. комментированное переизд.: *Eclogae: mit Übers. und Comment.*: [Text in German, Greek, and Latin] / Hrsg. L. Mundt. Tüb., 2004). Как секретарь гр. Альбрехта фон Мансфельда участвовал в рейхстаге в Шпайере (1526). В 1530 г. присутствовал на рейхстаге в Аугсбурге, где состоялось публичное чтение *Аугсбургского исповедания*. Его записи, сделанные во время оглашения ответной католич. Конфутации И. Экка, стали главным источником для Меланхтона на начальном этапе работы над «Апологией Аугсбург-



И. Камерарий.
Гравюра И. Я. Хайда. XVIII в.

ского исповедания», т. к. имп. *Карл V* запретил публиковать Конфутацию. С 1535 г. профессор в Тюбингенском ун-те. После победы Реформации в герц-стве Саксонском принял приглашение Лейпцигского ун-та и был там профессором с 1541 г. до кончины. Участвовал во мн. лютеран. диспутах, где обсуждались богословские разногласия; во всех спорах разделял позицию Меланхтона. Во время Шмалькальденской войны скрывался в Мерзбурге. Дружил с худож. *А. Дюрером* и осуществил посмертное издание его лат. рукописей. Собирает материалы по истории церквей, возникших в результате гуситского (см. ст. *Ян Гус*) и др. предреформационных движений в Чехии (*Historica narratio de Fratrum Orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia*); они были изданы посмертно (*Heidelbergae*, 1605). К. известен также как автор биографических работ о своих современниках: гуманисте Э. Гессе, одном из первых его наставников (*Narratio de Eobano Hesso. Norimbergae*, 1553), и Меланхтоне (*De Philippi Melancthonis ortu, totius vitae curriculo et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione narratio. Lipsiae*, 1566), в к-рых дал характеристику различных течений Реформации и оценил их с лютеран. позиций. В 1547 г. перевел на греч. язык Аугсбургское исповедание.

Лит.: *Stählin F.* Humanismus und Reformation im bürgerlichen Raum. Lpz., 1936; *Baron F.* Joachim Camerarius (1500–1574): Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation. Münch., 1978; *Kunkler S.* Zwischen Humanismus und Reformation: der Humanist Joachim Camerarius (1500–1574) im Wechselspiel von pädagogischem Pathos und theologischem Ethos. Hildesheim; N. Y., 2000.

С. А. Исеев

КАМЕРЛЕНГО [итал. camerlengo — казначей, эконом], наименование нек-рых должностей в *Римской курии*.

К. Римской Церкви (camerarius Sanctae Romanae Ecclesiae), кардинал, возглавляющий Апостольскую палату (Camera apostolica) — адм. службу Римской курии, в ведении к-рой находятся имущество и финансы Папского престола. Исторически должность К. трансформировалась из должности камерария (camerarius), которая с XV в. стала называться К., но до сих пор сохраняется в офиц. лат. титулатуре.

С прекращением гонений на христианство Римский еп. (папа) св. *Сильвестр I* получил в дар от имп. *Константина I Великого* дворец на Латеранском холме в Риме, где был сформирован папский двор, при котором выделяется должность распорядителя или управляющего имуществом (vice-dominus). В документах 544 г. впервые упоминается vice-dominus пресв. Амплиат, служивший при Римском папе *Вигилии*. Впосл., когда в Зап. Церкви функции церковных администраторов, в т. ч. управлявших церковным имуществом, стали осуществлять *архидиаконы*, в Римской Церкви должности vice-dominus и archidiaconus были совмещены. Последним занимавшим при папском дворе должность vice-dominus называется архидиак. Бенедикт при Римском папе *Иоанне XIX* (1024–1032). Ко времени папы Римского *Александра II* относится появление должности камерария, т. е. ответственного за camera thesauraria — сокровищницу папского дворца, хранившуюся в особой палате (1-м кардиналом в этой должности в 1061 назван кард. Лев). Кард. Гильдебранд (впосл. Римский папа *Григорий VII*) еще совмещал должности камерария и архидиакона, но в его понтификат они были окончательно разделены. С этого времени управление имуществом Папского престола осуществлял камерарий, а должность архидиакона стала почетным титулом. Камерарий постепенно объединил функции более древних должностей, существовавших при папском дворце, такие как аркарий (arcarius) — казначей; сакелларий (sacellarius) — эконом; вестарий (vestarius) — ризничий. Конституцией «Ubi periculum» от 7 июля 1274 г. папа Римский *Григорий X* закрепил за камерарием пра-

во сохранять должность после смерти Римского папы и осуществлять управление имуществом Папского престола в период его вакантности (*sede vacante*).

В булле «*In supremae praerogativa dignitatis*» от 20 апр. 1303 г. об учреждении Римского ун-та (впосл. ун-т Сапиенца) папа Римский *Бонифаций VIII* закрепил за камерарием Римской Церкви пост архиканцлера этого ун-та. В 1306 г. папа Римский *Климент V* определил, что должность камерария будет пожизненной, а в случае смерти камерария в период *sede vacante* кардиналы должны избрать исполняющего обязанности камерария. К XIII в. относятся преобразование *camera thesauraria* в Апостольскую палату, к-рой в XIII–XIV вв. отошли мн. адм., финансовые и юридические функции, связанные с управлением *Папской областью*. Во время т. н. *Авиньонского пленения пап* Апостольская палата превратилась в центральный орган управления Папским гос-вом, что привело к еще большему возвышению камерариев при папском дворе. Это было закреплено папами Римскими *Урбаном V* (конституция «*Apostolatus officium*» от 12 окт. 1363) и *Урбаном VI* (конституция «*Apostolicae Camerae*» от 8 сент. 1379).

В XV в. должность камерария получила наименование «камерленго» и окончательно стала кардинальской. 6 июля 1444 г. папа Римский *Евгений IV* утвердил устав коллегии прелатов-клириков при Апостольской палате, возглавляемой К. Папа Римский *Лев X* конституцией «*Licet*» от 12 июля 1517 г. подтвердил, что юрисдикция К. распространяется не только на Рим, но и на всю территорию Папского гос-ва. Положения данной конституции уточнил папа Римский *Павел III* в дек. 1544 г. При папе Римском *Павле IV* прерогативы К. были сокращены, но его преемник папа Римский *Пий IV* 13 нояб. 1560 г. вернул их К., а буллой «*In eligendis*» от 9 окт. 1562 г. подтвердил право К. на управление имуществом Папского престола в период *sede vacante*, а также установил обязанности К. по организации и проведению *конклава* для избрания нового папы.

До кон. XIX в. К. совершал особую процедуру офиц. констатации смерти папы — трижды прикасаясь небольшим серебряным молоточком ко лбу умершего папы, К. называл

его по имени, данному при крещении, и после 3-го раза провозглашал: «*Vere Papa mortuus est*» (Папа действительно умер). С этого момента понтификат считался оконченным и К. вступал в управление имуществом Папского престола. В кон. XIX в. данная церемония была заменена составлением офиц. медицинского заключения, на основании к-рого К. объявлял о кончине папы. Следующим актом К. было изъятие т. н. перстня рыбака — личной печати Римского понтифика. На собрании кардиналов К. демонстрировал изъятую печать и передавал церемониймейстеру, к-рый ее разбивал. После избрания нового папы К. надевал ему на палец новый перстень рыбака, где было выгравировано имя нового папы.

8 дек. 1599 г. папа Римский *Климент VIII* утвердил полномочия К. по чеканке монеты в Папском гос-ве. В рамках предпринятой папой *Сикстом V* куриальной реформы и учреждения конгрегаций Римской курии значение Апостольской палаты и К. в управлении Папским гос-вом стало снижаться. Папа Римский *Григорий XV* буллой «*Romani*» от 6 марта 1621 г. ограничил власть К., определив самостоятельную компетенцию казначея и прелатов-клириков Апостольской палаты, к-рые были обязаны лишь информировать К. о принимаемых решениях. В случае невозможности К. исполнять обязанности или при невозможности назначить К. эта должность замещалась про-камерарием (прокамерленго). Бреве от 20 сент. 1651 г. папа Римский *Иннокентий X* утвердил постоянную должность и обязанности вице-камерленго Св. Римской Церкви, т. к. бывший на тот момент К. кард. Антонио Барберини из-за конфликта с папой находился во Франции, но папа не желал нарушать традицию пожизненной должности К.

Папа Римский *Бенедикт XIV* в *motu proprio* от 1 марта 1742 г. разграничил полномочия К. и казначея, которому поручалось управление финансами Папского гос-ва. 30 окт. 1800 г. папа Римский *Пий VII* буллой «*Post diuturnas*» реформировал систему церковного управления, сократив полномочия К.: Апостольской палате была предоставлена самостоятельность в принятии решений, тем самым она стала независимым от К. трибуналом по имущественным во-

просам в Папском гос-ве. С учреждением в Папском гос-ве в 1847 г. папой Римским *Пием IX* Совета министров К. получил пост министра по делам торговли, индустрии, сельского хозяйства и искусств, но уже в февр. 1848 г. этот пост был замещен гражданским лицом.

С ликвидацией Папского гос-ва в сент. 1870 г. Апостольская палата лишилась своих функций и стала службой при К., положение к-рого имело почетный характер, однако с момента смерти папы Римского К. приступал к исполнению чрезвычайных обязанностей, становясь «хранителем ключей святого Петра» и управляя имуществом Папского престола до избрания нового папы. Сохранение данных функций за К. было подтверждено конституцией папы Римского *Пия X* «*Vacante Sede Apostolica*» от 25 дек. 1904 г. Во время реформы Римской курии, утвержденной конституцией папы *Пия X* «*Sapienti Concilio*» от 29 июня 1908 г., Апостольская палата получила статус адм. службы Римской курии, обеспечивающей деятельность К. по соблюдению прав и управлению имуществом Папского престола, особенно в период *sede vacante*. Полномочия К. и возглавляемой им Апостольской палаты были подтверждены папами Римскими *Пием XI* (конституция «*Ad incrementum*» от 15 авг. 1934), *Пием XII* (конституция «*Vacantis Apostolicae Sedis*» от 8 дек. 1945), *Иоанном XXIII* (*motu proprio* «*Summi Pontifici electio*» от 5 сент. 1962), *Павлом VI* (конституции «*Regimini Ecclesiae Universae*» от 15 авг. 1967 и «*Romano Pontifici eligendo*» от 1 окт. 1975).

В XX в. К., как правило, совмещали свой пост с др. ключевыми должностями в Римской курии или коллегии кардиналов. Так., кард. Луиджи Орелья ди Санто-Стефано был К. и деканом коллегии кардиналов, его преемник, кард. Франческо Салезио дель Вольпе, был К. и кардиналом-перводиаконом, кардиналы Пьетро *Гаспарри*, Эудженио Пачелли (впосл. папа Пий XII) и Жан *Вийо* совмещали должности К. и гос. секретаря. На момент смерти папы *Пия XII* в Римской курии не было К., и кардиналам, собравшимся на конклав, пришлось избрать 9 окт. 1958 г. про-камерленго кард. Бенедетто Алоизи Мазеллу, к-рого избраный 28 окт. папа Иоанн XXIII утвердил в должности К.

Согласно конституции папы Римского *Иоанна Павла II* «Pastor bonus» от 28 июня 1988 г., Апостольская палата и возглавляющий ее К. осуществляют адм. управление финансами и имуществом Папского престола в период *sede vacante*, считываясь перед коллегией кардиналов. Должность К. перестала быть пожизненной; как и главы др. деканств Римской курии, К. подает прошение об отставке по достижении 75-летнего возраста. Конституцией «*Universi Dominici Gregis*» от 22 февр. 1996 г. папа Иоанн Павел II определил обязанности К. после смерти Римского понтифика (составление офиц. акта о смерти, опечатывание личных папских покоев), а также участие К. в подготовке и проведении конклава.

В период *sede vacante* государство-город Ватикан печатает марки и чеканит монеты с гербом К.; до подписания *Латеранских соглашений 1929 г.* и образования государства-города Ватикан в периоды *sede vacante* (в 1878, 1903, 1914 и 1922) чеканились памятные медали с гербом К.

К. коллегии кардиналов (*Camera Sacri Collegii*), ранее существовавшая должность, к-рая замещалась кардиналом, в чьи обязанности входило управление финансами и имуществом коллегии кардиналов. Точное время появления этой должности неизвестно. Существует мнение, что должность была введена папой Римским *Евгением III* в 1150 г. Однако сведения как о самих К. коллегии кардиналов, так и об их обязанностях до XVI в. носят фрагментарный характер. Согласно решению папы Льва X, к-рое затем было закреплено конституцией папы Римского Павла III в 1534 г., должность К. коллегии кардиналов ежегодно передавалась от одного кардинала к другому. Занимать ее могли только постоянно проживавшие в Риме кардиналы, освобожденные от должности немощные из-за старости или болезни. Кардиналы назначались на эту должность поочередно, согласно старшинству в коллегии. В течение нек-рого времени кардиналы-диаконы были исключены из назначаемых на должность К. коллегии кардиналов, но в 1818 г. папа Римский Пий VII вернул им это право.

К. коллегии кардиналов назначался Римским понтификом на 1-й консистории с начала года. Нотариаль-

ная обязанность этого К. заключалась в регистрации в особой книге «*Acta Consistorialia*» всех консисториальных назначений, равно как и указание всех подлежащих регистрации фактов, относящихся к проведению консистории. Кроме этой книги К. коллегии кардиналов вел книгу «*Congregationes capitulum ordinis*», в которую записывал решения, принимаемые на совещаниях (конгрегациях) кардиналов. До кон. XVIII в. К. коллегии кардиналов вносил на консистории предложения по кандидатам на вакантные епископские кафедры. Финансовые полномочия К. коллегии кардиналов заключались в управлении и контроле над доходами коллегии кардиналов, однако его полномочия не распространялись на средства, выделяемые кардиналам лично папой Римским, равно как и на иные доходы отдельных членов коллегии. До 1870 г. в обязанности К. коллегии кардиналов входило совершение в Сикстинской капелле мессы *Requiem* по умершим кардиналам (после 1870 мессу служили в рим. храмах, к-рые были титулярными у покойных кардиналов). Др. обязанностью К. коллегии кардиналов было вручение кардиналам, находившимся в Риме, на день vigилии Рождества Христова (24 дек.) пойманных в оз. Комаккьо особых угрей (*saritone*) — традиц. блюдо этого дня.

Должность К. коллегии кардиналов периодически занимали кардиналы, исполнявшие обязанности К. Римско-католич. Церкви (напр., в 1937–1939 обе должности занимал кард. Э. Пачелли). Как и К. Римско-католич. Церкви, К. коллегии кардиналов сохранял действующие полномочия после смерти Римского папы. Должность К. коллегии кардиналов просуществовала до кон. XX в. Последним занимавшим эту должность был кард. Йоханнес *Виллебрандс*, оставивший ее в 1997 г.

Ист.: СИС (1917); СИС. Лит.: An. Pont. Cath. 1899. P. 461–462; 1900. P. 165–166; 1910. P. 150–156; 1915. P. 213–225; *Jombart E.* Manuel de droit canon: Conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint-Siège. P., 1958². P. 114; *Del Re N.* La Curia Romana. R., 1970³; *Maleczek W.* Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. W., 1984; *Pastura Ruggiero M. G.* La Reverenda Camera Apostolica e i suoi archivi. R., 1984; *Robinson S.* The Papacy: 1073–1198: Continuity and Innovation. Camb., 1990; *Guyotjeannin O., Uginet F.-Ch.* Camerlingue // Dictionnaire historique de la Papauté. P., 1994. P. 267–270.

А. Г. Крысов

КАМЕРОН [англ. Cameron] Чарлз (1743, Лондон — март 1812, С.-Петербург), архит., родом из Шотландии. Творчество К. связано с Россией, где его произведения воплотили идеалы зрелого классицизма, основанного на знании подлинных античных памятников. Уже в период обучения К. увлекся античным искусством; среди ранних работ известен его альбом рисунков на античные темы (1764, 6-ка Ленинградского ин-та инженеров железнодорожного транспорта, ныне — Петербургского гос. ун-та путей сообщения, фонд рукописей и редких книг, инв. № 4891). После прочтения книг итал. архитектора эпохи Возрождения А. Палладио К. приехал в Рим (ок. 1767–1768), чтобы продолжить начатое им изучение древности. По возвращении в Лондон К. издал труд, посвященный рим. термам (1772). Приглашение К. в Россию (1779) было обусловлено увлечением имп. Екатерины II англ. садово-парковым искусством и желанием обновить ансамбль Царскосельской имп. резиденции в классицистическом стиле. К. был назначен «архитектором Ее Императорского Величества». Ему было поручено строительство в Царском селе (с 1808 Царское Село, ныне Пушкин) нового комплекса сооружений, по замыслу государыни это должен был быть «античный дом». К. выбрал участок на границе с регулярным парком, архитектура его построек сочеталась с новым пейзажным садовым ансамблем, получившим собственную нерегулярную планировку. Первая постройка К. в Царском селе — это Холодные бани (1779 — 80-е гг. XVIII в.): 2-этажный корпус с банями внизу и гостиными наверху (т. н. Агатовые комнаты) (1780–1785); позднее были устроены Висячий сад, Пандус, небольшая дворцовая церковь позади Агатовых комнат (все — нач. 90-х гг. XVIII в.). С Холодными банями соединялась открытыми террасами-переходами колоннада Аполлона (Камеронова галерея; 1783–1787), откуда открывались виды на павильоны и объекты регулярного и живописного парков, а в широких пролетах были установлены бюсты античных поэтов и императоров, к-рые напоминали о достижениях древних. К. проявил изобретательность в оформлении фасадов: тяжелый руст в нижней части (своеобразный «пьедестал вре-

мени» — Швидковский. 2008. С. 213), открытые галереи-террасы, тонкие широко расставленные ионические колонны к-рых составили светлые, незатесненные колоннады. Единство по-разному оформленных этажей подчеркнуто общим ионическим ордером пилястр и колонн. Интерьеры были отделаны по античным принципам: каменными панелями-плитами из полудрагоценных пород (агата, яшмы), живописными вставками и рельефами с сюжетами в стиле гротесков. Агатовыми комнатами назвали изящные павильоны, прямоугольные и овальные в плане, центром к-рых служил зал, по подобию античных терм перекрытый богато декорированным сводом с разнообразными цветными рельефами и живописными вставками. Сочетание тончайших в обработке материалов, восходящих к античным технологиям, К. осуществил, используя цветное стекло на стенах и сводах личных покоев императрицы в Екатерининском дворце Царского села (80-е гг. XVIII в.) — в спальне и в малом синем кабинете («Табакерка», оба разрушены во время Великой Отечественной войны), в т. ч. с рельефами работы англ. мастера Дж. Веджвуда. Цвет в интерьерах, как правило, высветлен добавлением белого: напр., зеленый на стенах Зеленой столовой, фиолетовый и молочно-белый на стеклянных деталях отделки в спальне; голубой на фоне рельефов садового кабинета. Архитектор умело соединял камерный характер небольших по размеру помещений с роскошной отделкой, соответствующей статусу дворца (Там же. С. 214).

Параллельно с работами в Царском селе К. проектировал и строил дворцово-парковый ансамбль в Павловске, резиденцию вел. кн. Павла Петровича. Дворец (1782–1786), поставленный на холме над р. Славянской, выполнен по усадебной схеме. Он повторял тип и облик палладианской виллы, в к-рой дворец напоминал античный храм благодаря купольному завершению основного объема; среди интерьеров также спроектированные и отделанные по проектам К. в 1786–1787 гг. — Танцевальный зал и Старая гостиная (Павловск. 1987. С. 184–197), Бильярдная (Там же. С. 198–201), Столовая (Там же. С. 202–209). Он использовал антикизирующие приемы в декорировании покоев: вспа-

рушенные своды, лепнину в архитектурных членениях (тягах, каннелированных пилястрах и фризах с античными мотивами — амурами, акантом, львами, вазами классического рисунка), барельефы в рамках различных очертаний, живописные вставки в виде медальонов (работы Дж. Скотти). К. предпочел светлые и белые тона, напр. белая лепнина на стенах светло-фисташкового цвета в столовой; умело использовал зеркала для зрительного расширения пространства. Парковые павильоны представляют раз-



Храм Дружбы в Павловске.
1780–1782 гг.
Гравюра Л. А. Серякова.
2-я пол. XIX в.

личные типы античных храмовых сооружений: это ротонда в окружении колонн — Храм Дружбы (1780–1782) в излучине р. Славянки — один из первых в рус. архитектуре образцов чистого дорического ордера (Там же. Илл. 2); прямоугольный колонный павильон с треугольными фронтонами — павильон Трех граций (Портик) (1780–1787) (Там же. Илл. 1, 3); круглая колоннада с использованием тосканского ордера — Колоннада Аполлона (Руина) (1782–1783; совр. месторасположение с 1801, см.: Земцов. 1947. С. 31) — живописная руина, возникшая в результате частичного обрушения (1817). Как и в ансамбле Царского села, в Павловске К. обратился к теме триумфа и господства Аполлона как воплощения идеального, просвещенного правления, при к-ром процветают искусства и одерживаются победы над дикостью и варварством. На Центральной аллее были установлены бюсты великих античных мужей, греч. поэтов и философов, рим. императоров и полководцев (80-е гг. XVIII в.). Пейзажный парк Павловска отличается романтическим, «меланхолическим» характером, его павильоны, статуи, макеты, каскады, руины окружены деревьями и кустарниками (*Алле нов.* 2002. С. 79). Пластические объ-

екты в самых отдаленных уголках были символами античной цивилизации как образца просвещения, мудрого правления: на границе парка в Н. Сильвии была поставлена мраморная колонна на пьедестале, получившая название «Конец света» (80-е гг. XVIII в.). Находясь на расстоянии от центра ансамбля, она сохраняла с ним композиционную и символическую связь, поскольку была расположена строго по оси дворца и, очевидно, символизировала конец прекрасного, цивилизованного мира. Павильоны в Павловском парке представляли сельские занятия в духе античных буко-

лик (Вольер (павильон Птичник) (1782), Вольерный сад, Цветочные партеры и Лабиринт) (Павловск. 1987. Илл. 10–12). Скульптура изысканно соединялась с архитектурой и природным окружением, образуя прекрасные виды: композиция «Три грации» в одноименном павильоне, статуи Венеры Итальянской (итал. копия с оригинала А. Кановы) перед Вольером и Аполлона Бельведерского в центре одноименной колоннады (бронзовая отливка, 1783, скульптор Ф. В. Гордеев; чугунная, окрашенная в белый цвет копия с античного оригинала, 1826). По законам пейзажного романтического парка все статуи и архитектурные сооружения вписывались в окружающую природу, естественные особенности к-рой использовались наравне с рукотворными формами, как, напр., Большой каскад (1787) на склоне холма в долине Славянки. В соответствии с модой того времени парковые постройки К. выполнял в экзотических стилях, подчеркивавших зоны отдыха и забав, как, напр., в Александровском парке Царского села — Китайская деревня, Китайский городок, неск. мостов, а также Большой и Малый Каприз — 2 искусственные горы, прорезанные арками и украшенные деревьями и беседками. Как символы далеких стран их использовали в празднествах, посвященных победам рус. оружия в войнах с Турцией.

Градостроительное искусство К. проявилось в проектировании на границе Царскосельского и Павловского парковых ансамблей «образцового города», созданного по замыслу имп. Екатерины II и получившего название София (1780–1788). Идеальный город предстал как своеобразный центр идеального мира, его границы были определены дорогами на С.-Петербург и Гатчину, а также на Новгород; город просматривался с Камероновой галереи; его демонстрировали иностранцам как



страну в миниатюре. В свою очередь центром города был Софийский собор (главный престол — в честь Вознесения Господня; строительство осуществлено под рук. архит. И. Е. Старова — Швидковский. 2001. С. 124), посвящением, принципами композиции и некоторыми деталями напоминавший современникам о к-польской Софии эпохи имп. Юстиниана. Собор был заложен в присутствии имп. Екатерины II (30 июля 1782; освящен 20 мая 1788). При освящении после литургии был совершен особый крестный ход из деревянной церкви с символическим посвящением равноап. имп. Константину (Вильчковский. 1911, 1992^р. С. 230). Завершение храма имело вид низкого и широкого купола на световом барабане, окруженного 4 малыми куполами такой же формы. Конструкция центрального купола была 2-слойной. Внутри он, как и купол храма Св. Софии К-польской, опирался на паруса и был прорезан у основания множеством арочных окон, создававших ощущение невесомости конструкции, а также был украшен внутри золотыми лучами, расходившимися от центра. Посвящение, форма храма и расположение его за водоемом (Большое пруды Царскосельского

парка при обзоре с Камероновой галереи) были задуманы как аллегория возрожденной «Византии—Греции» на берегу Чёрного м. (Швидковский. 2008. С. 220), к чему стремилась имп. Екатерина II, реализуя знаменитый «Греческий проект». На фасадах собора впервые в рус. церковной архитектуре был использован дорический ордер древнегреч. образца (параллельно с возводившимся тогда же по проекту архит. Н. А. Львова собором во имя прав. Иосифа Обручника в Могилёве).

В интерьере К. использовал ионические колонны из красного гранита по подобию порфировых колонн собора Св. Софии

*Интерьер собора св. Софии
в Пушкине.
Фотография. 1910 г.*

К-польской. Их позолоченные капители были сделаны по образцу капителей ордера Эрехтейона на Акрополе в Афинах. Эти колонны, приставленные к 4 массивным пилонам (Козьян. 1987. С. 101), облегчали зрительное восприятие арок и сводов. Снаружи храм — кубической формы с одинаковыми 4-колонными портиками на всех фасадах и с простыми высокими прямоугольными окнами «греческого» типа. Собор имел множество подражаний и оказал влияние на формирование важного типа соборного храма рус. ампира (вплоть до собора во имя св. Исаакия Далматского в С.-Петербурге (архит. О. Монферран). Софийский собор был местом, где заседал капитул ордена св. кн. Владимира, утвержденного императрицей. Его сходство с Софией к-польской видели и в том, что там было устроено отдельное помещение для крещения оглашенных (Пыляев. 1889, 1994^р. С. 494), что было характерно для раннехристианской и ранневизантийской традиции.

Важным для развития рус. церковной архитектуры был первоначальный (неосуществленный) вариант Софийского собора работы К. Он известен благодаря подробному цветному чертежу разреза, обнаруженному и опубликованному Д. О. Швидковским (Shvidkovsky. 1996. P. 111; Швидковский. 2001. Ил. 39). Проект не был принят императрицей из-за

сложности исполнения, а также потому, что она хотела видеть рус. вариант Софии, похожий на храмы Св. Софии Киева и Новгорода. Уникальными элементами неосуществленного проекта К. были симметричные экседры алтаря и притвора (с запада и востока здания), полукруглые окна во фронтонах портиков, служившие дополнительным источником освещения интерьера и напоминавшие об окнах, размещенных под несущими куполами в Св. Софии К-польской. К. предполагал внутри построить обширные 2-ярусные хоры с многочисленными колоннами дорического ордера в нижнем и среднем ярусах. Здесь впервые с домонг. времен был запроектирован низкий иконостас по типу визант. темпона, за к-рым была видна круглая купольная сень над престолом, напоминавшая о ротонде Гроба Господня в Иерусалиме (такой же тип иконостаса и сени проектировал в соборе в Могилёве архит. Львов). Роскошная модель, сделанная по первоначальному проекту, по распоряжению императрицы была передана в АХ для использования в учебных целях (Швидковский. 2001. С. 123); с этим, очевидно, связано распространение в рус. архитектуре, прежде всего усадебной, типа храма с 2 экседрами в зап. (притвор) и вост. (алтарь) частях. После строительства Софийского собора в Царском селе и собора в Могилёве ионический ордер получил распространение в убранстве иконостасов, к-рые ранее, как правило, украшались коринфскими или композитными колоннами.

После смерти имп. Екатерины II К. утратил статус придворного архитектора. Продолжить поиски решения дворцового ансамбля ему помог заказ гр. К. Г. Разумовского, для него К. построил дворец и парк в Батурине (Черниговская губ.) (1799–1803). Тип палладианской виллы приобрел грандиозные размеры, но сохранил связь с парком и цельность композиционного решения при разнообразии фасадных композиций (Архитектура Украинской ССР: [Альбом] / Авт. введ. ст.: Ю. С. Асеев, Г. Н. Логвин. М., 1954. Т. 1. С. 20. Ил. 166, 167). В кон. XVIII в. К. вновь работал в Павловске, строил павильон Холодная баня, мостик со статуями кентавров через р. Славянка (1799).

В 1799 г. К. участвовал в конкурсе на проект *Казанского собора в С.-Петербурге*. Его соперниками были П. Гонзаго и Ж. Ф. Тома де Томон (*Шуйский В. К. Создание ансамбля Казанского собора // Казанский собор. СПб., 2001. С. 29*). Проект К. известен по одному чертежу фасада (ГЭ. Отдел рисунков. № 11086 — опубл. в кн.: *Shvidkovsky. 1996. P. 35*; упом. в кн.: *Талепоровский. 1939. С. 135*); Г. Г. Grimm предполагал, что к одному из вариантов Казанского собора относится также план К. неизвестной церкви из той же коллекции ГЭ (*Grimm. 1963. С. 137*). На чертеже фасада Казанского собора представлено высокое церковное здание с одним куполом на широком световом барабане. Простота форм купола и кубического объема храма в проекте К. свидетельствовали о приближении нового стилистического направления классицизма — ампира. К собору должны были примыкать греко-дорические колоннады, достигавшие половины высоты стен. На чертеже представлен вост. фасад собора, под его куполом фронтально изображена невысокая апсида, тоже окруженная греко-дорической колоннадой. Вероятно, колоннада, изображенная справа от собора, должна была обрамлять площадь перед его сев. фасадом, задуманную, как считается, по желанию имп. Павла I похожей на площадь с колоннадами перед собором св. Петра в Риме. Поскольку тосканские колоннады перед собором св. Петра, построенные Л. Бернини, должны были указывать на этрусские (тосканские) корни итальянского народа, то можно предположить, что греко-дорические колоннады К. могли напоминать о греческих (византийских) истоках российской духовности и государственности. В этом же направлении развивал в посл. образную программу Казанского собора А. Н. Воронихин (*Путятин И. Е. Казанский собор Воронихина: диалог с раннехрист. и римскими древностями // Искусствознание. М., 2011. № 1/2. С. 256–283*). По сохранившемуся чертежу К. можно предположить, что собор имел симметричную композицию с 2 апсидами, алтарь и притвор, как и первоначальный вариант Софийского собора в Царском селе. В облике Казанского собора К. отошел от внешней красоты, характерной для раннего и зрелого класси-

цизма. Объемная выразительность обобщенных крупных форм напоминала позднеантичные мемориальные сооружения (напр., мавзолей имп. Галерия в Фессалонике, обращенный в ц. вмч. Георгия или рим. ц. Санти-Козма-э-Дамиано на Фору-ме и Санта-Констанца). В решении светового барабана купола К. также развивал идеи Софийского собора: он использовал характерные арочные окна, перемежающиеся узкими простенками. Вместо колоннады барабан предполагалось окружить низкой массивной аркадой, опирающейся на приземистые пилоны с капителями из плоских волют. Эти пилоны можно соотносить с «аттическими столбами» (квадратные в плане колонны или изображающие их пилястры), к-рые в посл. использовал Воронихин на внешней поверхности барабана купола. В целом оригинальная композиция купольного завершения Казанского собора К. была подобна ранневизант. памятникам церковной архитектуры. Имп. Павел I одобрил конкурсный проект К. (*Grimm. 1963. С. 36*) и 4 нояб. 1800 г. издал указ об оказании архитектору поддержки и помощи в составлении окончательного проекта (Там же. С. 137). Однако через месяц К. был отстранен от работы, и составление проекта было поручено Воронихину, к-рому покровительствовал гр. С. Г. Строганов.

Последним местом работы К. стал пост главного архитектора Адмиралтейств-коллегии (1802): ему принадлежат проект благоустройства г. Кронштадта и проект собора во имя ап. Андрея Первозванного (1804; известен по смете на строительство «большой каменной церкви» в Кронштадте; ныне ЦГАВМФ. Ф. 326. Л. 12573, 12579, см.: *Репников А. Н. Адмиралтейские сооружения в Петербурге XVIII в. и их значение в формировании планировки города. Л., 1954* (рукопись находится в б-ке ЛИСИ). Проект Андреевского собора в Кронштадте был разработан К. в мае 1804 г. Из сметы следует, что собор задумывался 5-купольным с колокольной, увенчанной шпилем. Колонны в портиках собора и колокольни предлагалось сложить из круглых блоков тесаного камня, как было сделано в колоннаде Батуриного дворца (*Козьян. 1987. С. 155*). Интерьер должен был быть украшен колоннами и пилястрами. Вероятно, пятиглавие собора повторя-

ло главную российскую святыню, посвященную ап. Андрею Первозванному, — Андреевскую церковь в Киеве, построенную Ф. Б. Растрелли на месте, где, по преданию, ап. Андрей воздвиг крест. Первый проект К. был отклонен из-за высокой стоимости постройки, и к дек. 1804 г. он выполнил более простой вариант, к-рый и был утвержден (также известен по тексту сметы). План собора был выполнен в форме вытянутого по оси «запад—восток» креста с единственным большим куполом, окруженным ионической колоннадой. Три 6-колонных портика обрамляли входы в храм. Над зап. входом предполагалась 4-ярусная колокольня со шпилем (*Козьян. 1987. С. 155–156*). 31 мая 1805 г. К. объявили об отставке. На его место был назначен архит. А. Д. Захаров, к-рый попытался переработать утвержденный проект собора в сторону его увеличения, однако собор был заложен 20 июня 1805 г. митр. Новгородским и С.-Петербургским Амвросием в присутствии имп. Александра I в соответствии со 2-м проектом К. (*Швидковский. 2001. С. 152, 177*). Захаров сохранил основной замысел К.: крестообразность плана, единственный большой купол (по типу купола собора Александро-Невской лавры в С.-Петербурге, архит. И. Е. Старов), колоннады нефа в виде раннехрист. базилики (как было сделано в Иосифовском соборе в Могилёве архит. Львовым и делалось в это время в Казанском соборе, возводившемся по проекту Воронихина). Колокольня Андреевского собора, будучи памятником российским морякам, напоминала о древнерим. башнеобразных монументах раннехрист. эпохи (*Путятин И. Е. Каллимах в Иосафатовой долине: к мемориальной символике колоколен русского классицизма // Искусствознание. 2007. № 1/2. С. 96–130*). С 1811 г. строительство вел архит. А. Н. Акутин. Андреевский собор был освящен 26 авг. 1817 г. еп. Ревельским Филаретом (Дроздовым; в посл. митрополит Московский; *Исакова Е. В., Шкаровский М. В. Храмы Кронштадта. СПб., 2005. С. 71–95, 292–303*). Андреевский собор оказал влияние на архитектуру рус. ампира (в частности, по его образцу был построен в 1817–1823 собор св. Александра Невского в Ижевске). В 1852–1855 гг. устроены приделы в честь

Покрова Пресв. Богородицы и апостолов Петра и Павла. С 1855 по 1908 г. в соборе служил св. прав. Иоанн Кронштадтский. Собор с его классицистическим интерьером и коринфскими раннехрист. колоннадами являлся святому в юношеских предзнаменованиях о его буд. жизни (*Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе: Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге. М., 2011*). На рубеже XIX и XX вв. собор стал местом паломничества со всей России к св. прав. Иоанну Кронштадтскому. В 1931 г. собор был закрыт, а в 1932 г. снесен.

Совр. исследователи считают, что К. создал в России наиболее близкие к античным дворцы, интерьеры и парковые павильоны. Он проявил себя как талантливый градостроитель, способный, не вторгаясь в уже сложившиеся пространственные структуры, создать новые и взаимосвязанные друг с другом ансамбли; его церковные проекты и сооружения возродили интерес к визант. архитектуре и символике древнего церковного зодчества.

Соч.: *Cameron Ch. The Baths of the Romans Explained and Illustrated: With the restorations of Palladio corrected and improved. L., 1772* (рус. пер.: Термы римлян, их описание и изображение вместе с реставрациями Палладио. М.; Л., 1939).

Изд.: Charles Cameron, 1740–1812: Architectural drawings and photographs from the Hermitage Coll., Leningrad, and Architect. Museum, Moscow. L., 1967.

Лит.: *Петров П. Н.* Значение archit. Камерона // *Зодчий. 1885. № 3/4. С. 17–18*; *Пыляев М. И.* Забытое прошлое окрестностей Петербурга. СПб., 1889, 1994²; *Вильчковский С. Н.* Царское Село. СПб., 1911, 1992²; *Чарльз Камерон: Сб. ст. / Ред.: Э. Голлербах, Н. Лансере. М.; Пг., 1924*; *Талепоровский В. Н.* Чарльз Камерон. М., 1939; *Loukomski G.* Charles Cameron: (1740–1812). L., 1943; *Земцов С. М.* Павловск. М., 1947; *Гримм Г. Г., Петров А. Н.* Петербургские архитекторы посл. четв. XVIII в. // *История рус. искусства. М., 1961. Т. 6: Искусство 2-й пол. XVIII в. / Ред.: В. Н. Лазарев, Т. В. Алексеева. С. 216–225*; *Гримм Г. Г.* Archit. Воронихин. М.; Л., 1963; *Швидковский Д. О.* Archit. Ч. Камерон: Новые мат-лы и исслед.: АКД. М., 1984; *он же.* Последний период творчества archit. Ч. Камерона в документах Адмиралтейства // *ПКНО, 1984. М., 1986. С. 523–530; idem (Shvidkovsky D. O.) The Empress and the Architect: (British Architecture and Gardens at the Court of Catherine the Great). New Haven, 1996; он же.* Archit. Чарльз Камерон при дворе Екатерины II. М., 2001, 2010²; *он же.* Чарльз Камерон и архитектура имп. резиденций. М., 2008; *Козьян Г. К.* Чарльз Камерон. Л., 1987; Павловск: Дворец и парк / Сост.: А. М. Кучумов, М. А. Величко. Л., 1987; *Аленов М. М.* Рус. искусство XVIII — нач. XX в. М., 2002. (История рус. искусства;

кн. 2); *Путятин И. Е.* София константинопольская и «греческий проект» в рус. церковной архитектуре // *Он же.* Образ рус. храма и эпоха Просвещения. М., 2009. С. 116–127.

М. А. Маханько, И. Е. Путятин

КАМЕРОНИА́НЕ [англ. Camero-nians], группа шотл. пресвитериан, сторонников Р. Камерона — см. ст. *Ковенантеры*.

КАМЕРУ́Н [Республика Камерун; франц. République du Cameroun; англ. Republic of Cameroon], гос-во в Центр. Африке. На западе омывается зал. Бонни (часть Гвинейского зал. Атлантического океана). Граничит на северо-западе с Нигерией, на северо-востоке с Чадом, на востоке с Центральноафриканской Республикой, на юге с Республикой Конго, Габон, Экваториальной Гвинеей. Территория — 475 тыс. кв. км. Столица — г. Яунде (1,676 млн чел., 2010 г.). Другие крупные города: Дуала (1,978 млн чел.), Гаруа (519 тыс. чел.), Баменда (485,8 тыс. чел.), Маруа (394,6 тыс. чел.), Бафусам (347,5 тыс. чел.), Нгаундере (282,5 тыс. чел.), Бертуа (265,3 тыс. чел.). К. разделен на 10 провинций. Является членом ООН (1960), Африканского союза (1963), МВФ и МБРР (1963), Организации Исламского сотрудничества (1974), Экономического сообщества государств Центральной Африки (1983), ВТО (1995), Содружества (1995). Официальные языки — французский и английский. **География.** Вдоль побережья зал. Бонни расположена низменность шириной до 150 км, в сев.-зап. части которой находится вулканический массив Камерун (высота 4100 м — высшая точка страны). Берега на севере плоские, песчаные или заболоченные, в юж. части в основном высокие и скалистые. К востоку от прибрежной низменности крутыми уступами поднимаются внутренние плоскогорья, занимающие большую часть страны. В центральной части К. возвышается нагорье Адамава с конусами потухших вулканов. Впадина Бенуэ отделяет нагорье от невысоких гор Мандара (средняя высота 800–1000 м). На крайнем севере страны расположены плоские озерно-аллювиальные равнины — впадины оз. Чад (высотой ок. 300 м). Климат К. экваториальный на юге и субэкваториальный в остальной части страны. Средние температуры самого теплого месяца (февр. или

марта) 24–28°C, самого холодного (июля или авг.) 22–24°C. Количество осадков на севере в районах, прилегающих к оз. Чад, менее 500 мм, часто бывают засухи; во внутренних районах выпадает от 1,5 до 2 тыс. мм осадков в год; на побережье зал. Бонни — свыше 3 тыс. мм, на зап. и юго-зап. склонах массива Камерун, являющегося самым влажным местом в Африке, — до 9655 мм в год.

Речная сеть густая и многоводная. Большая часть страны принадлежит бассейну Атлантического океана, крайний север и северо-восток — бассейну внутреннего стока. Главная река — Санага. Ок. половины территории К. покрыто лесами, в долине р. Бенуэ — типичные саванны, котловину оз. Чад покрывает растительность, характерная для пустыни.

Государственный строй. К. — унитарное гос-во, форма правления — президентская республика. Согласно Конституции, одобренной на референдуме 20 мая 1972 г. и вступившей в силу 2 июня 1972 г. (в янв. 1996 внесен ряд поправок), главой гос-ва является президент, избираемый всеобщим тайным голосованием на 7 лет (количество переизбраний не ограничено). Президент, имеющий большие полномочия, является верховным главнокомандующим вооруженными силами, назначает и смещает членов правительства, включая премьер-министра, а также судей и губернаторов провинций. Высший орган законодательной власти — 2-палатный парламент. Нижняя палата, Национальное собрание, состоит из 180 депутатов, которые избираются на 5 лет всеобщим голосованием. Верхняя палата — сенат, в его составе 100 сенаторов: 30 назначаются президентом, 70 избираются представителями от каждой провинции. Исполнительная власть осуществляется президентом и правительством во главе с премьер-министром. Президент назначает премьер-министра и по рекомендации последнего — др. членов правительства. Президент определяет политику кабинета министров. Законодательство К., будучи наследием колониального периода, сочетает черты как романо-германской, так и англосакс. системы права. Судебная система состоит из верховного и апелляционного суда, высшего суда правосудия и военного трибунала. В К. существует много-



партийная система. Ведущие политические партии — Демократическое объединение камерунского народа (ДОКН), Социал-демократический фронт (СДФ), Национальный союз за демократию и прогресс, Камерунский демократический союз.

Население. В 2010 г. население К. составляло 19,406 млн чел. В этническом отношении большинство населения К. — это народы, говорящие на нигеро-конголезских языках (74,7%). Из них на бантоидных языках говорят 63,2% населения (на банту языках — 50,4%), в т. ч. бамилеке (11%), яунде (7,7%), буду (5,1%), баса (2,5%), бамум (2,3%), видекум (1%), фанг (0,9%), дуала (0,9%), тикар (0,2%), мамбила (0,2%), самба (0,1%). На адамава-убангийских языках говорят 4,1% населения: языки группы адамава преобладают на севере (народы мбум, мумуйе, чамба, лонгуда, фали, тупури, мунданг и др.),

бангийской группы — на юге (народы нгбака, гбайя и др.). На севере страны живут фульбе (7,4%), народы, говорящие на чадских языках (10,9%; из них котоко — 1,4%, будума — 1,1%, музгу — 0,7%, мандара — 0,3% и др.), на нило-сахарских языках (0,7%; из них наиболее крупный народ канури — 0,6%), а также арабы шоа (0,8%). Креолы К. составляют 11,5% населения. Количество иностранцев незначительно (0,2%), в основном это временно работающие в К. граждане Франции и др. стран.

Естественный прирост населения — 22%. Рождаемость составляет 37,2 на 1 тыс. жителей, смертность — 15 на 1 тыс. жителей. Средний возраст населения — 19,3 года, средняя продолжительность жизни 53 года (мужчины — 52, женщины — 54) имеет тенденцию к росту. Средняя плотность населения 41 чел. на кв. км, этот показатель более высокий на запа-

де и севере страны по сравнению с востоком. Городское население составляет более 40%.

Религия. Большинство верующих в К. христиане — ок. 47–50% населения страны. Из них римско-католики составляют 25–27%, протестанты — 22–23%, православные — 0,2%. Ислам суннитского толка является 2-й по численности религией; его исповедуют ок. 20–22% населения, преимущественно на севере страны. Традиц. племенных верований в периферийных сельских районах страны придерживаются от 20 до 40% населения. Более точные данные отсутствуют из-за двоеверия, в основном сельских жителей, приверженцев местных языческих культов, которые одновременно являются членами различных христианских или мусульманских орг-ций. Новые религ. движения представлены бахаизмом (см. *Бахаи религия*) — ок. 0,3%. К проч. религиям и деноминациям (иудаизм, буддизм, индуизм и др.) относят себя ок. 0,4% населения. Не принадлежат ни к одной из религий ок. 0,6% населения, атеистами себя считают не более 0,1% камерунцев.

Православие. На территории К. правосл. общины входят в юрисдикцию Камерунской митрополии Александрийской Православной Церкви (см. *Камерунская митрополия*).

Римско-католическая Церковь, история к-рой началась в К. в 1890 г., имеет в стране 5 митрополий, объединяющих 19 еп-ств. Архиеп-ства Яунде: еп-ства-суффраганы Бафия, Эболова, Криби, Мбальмайо, Обала, Сангмелима; Гаруа: еп-ства-суффраганы Маруа — Моколо, Нгаундере, Ягуа; Дуала: еп-ства-суффраганы Бафусам, Эдея, Эсека, Нконгсамба; Бертуа: еп-ства-суффраганы Батури, Думе — Абонг-Мбанг, Йокадума; Баменда: еп-ства-суффраганы Буза, Кумбо, Мамфе. По данным на 2010 г., в стране действуют ок. 750 католич. приходов, в к-рых служат более 1600 священников (из них более 1 тыс. монашествующие). В К. действует ряд католических монашеских орденов (более 1100 монахов и более 2300 монахинь). Развита сеть образовательных (начальных, средних и высших) учреждений. Активно ведется каритативная, социальная и миссионерская работа. Верховным органом Церкви в стране является Национальная конференция епископов Камеруна, входящая в состав Симпозиума епископских



в качестве миссии амер. (висконсинской) Церкви лютеранских братьев среди племен мунданг и

*Католич. собор Девы Марии
в Яунде.
60-е гг. XX в.*

конференций Африки и Мадагаскара. Общее количество католиков — от 4,8 млн до 5,3 млн чел.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Англиканская Церковь представлена еп-ством, или миссионерским регионом К., в составе церковной провинции Зап. Африка, являющейся членом Англиканского содружества. Диоцез, созданный в 1970 г., насчитывает 5 приходов (700 чел.). Свободная протестантская епископальная Церковь начала миссионерскую работу в К. в 1970 г. По данным на нач. XXI в., в 12 общинах состояло 1,5 тыс. чел. В последнее десятилетие отмечено значительное количество приверженцев т. н. Объединенной англиканской Церкви, возникшей в 2002 г.



масана, насчитывает более 50 тыс. верующих в 800 общинах. В 1965 г. лютеран. церковь была

основана в К. миссионерами амер. Висконсинского евангелическо-лютеран. синода; она насчитывает более 5 тыс. чел. в 32 общинах. Союз евангелических церквей Сев. Камеруна, основанный в 1938 г., насчитывает 40 тыс. чел. в 240 общинах. **Кальвинизм** представлен неск. организациями реформатского и пресвитерианского толка. Евангелическая церковь Камеруна была основана в 1845 г. как одна из первых христ. групп в стране. В наст. время она является самой крупной протестант. конфессией страны и насчитывает более 2 млн чел. в 700 общинах, большинство ее прихожан составляют представители племени бамилеке. Пресвитерианская церковь в Камеруне, основанная в 1885 г.

представителями Базельской миссии, объединяет более 1,8 млн чел. в 300 общинах. В результате деятельности миссионеров

*Пресвитерианская церковь
близ г. Эболова.
Фотография. 2011 г.*

Объединенной пресвитерианской церкви США в 1871 г. была создана Пресвитерианская церковь Камеруна; с 1957 г. она стала автономной;

в результате слияния групп, отколовшихся от традиц. епископальной и англо-католич. церквей. В К. она представлена Второй провинцией. Миссионерская деятельность ведется в сотрудничестве со Свободной пресвитерианской церковью. **Лютеранство** представлено в К. неск. орг-циями. Наиболее крупная — **Евангелическо-лютеранская церковь Камеруна**, существующая самостоятельно с 1970 г.; более 140 тыс. верующих объединены в 900 общин (2010). Братская лютеранская церковь Камеруна, основанная в 1918 г.

в наст. время насчитывает 700 тыс. верующих в 1300 общинах, объединенных в 23 пресвитерии. Ортодоксальная Пресвитерианская церковь Камеруна, отделившаяся в 1967 г. от Пресвитерианской церкви Камеруна, насчитывает 700 общин и более 100 тыс. прихожан. Африканская протестантская церковь, созданная в 1934 г. 2 членами Американской пресвитерианской миссии в Камеруне, является самостоятельной организацией племени нгумба и имеет 32 общины и 10 тыс. прихожан. **Баттисты** составляют самые мно-

гочисленные протестант. орг-ции в К. Впервые они объединились в Союз баптистских церквей Камеруна в 1845 г. благодаря деятельности миссионеров с Ямайки и из Великобритании. Союз насчитывает ок. 75 тыс. чел. и более чем 360 общин (2010). В 1864 г. из союза вышла Баптистская конфедерация Камеруна (7 тыс. верующих, 30 приходов), в 1931 г. стал самостоятельным т. н. Камерунский баптистский союз (2 тыс. чел., 30 приходов). Камерунская баптистская церковь была основана в 1884 г.; в наст. время она имеет 142 общины, ее прихожанами являются 108 тыс. чел. Камерунская баптистская конвенция была создана в 1891 г. амер. миссионерами, ее численность — 80 тыс. верующих, объединенных в 729 приходов. Камерунская библейская миссия действует с 1949 г., насчитывает 375 общин и ок. 2 тыс. верующих. Европейская баптистская миссия, базирующаяся в Швейцарии, начала свою деятельность в К. в 1954 г.; насчитывает 60 общин, 2 тыс. чел. Туземная баптистская церковь появилась в результате длительного процесса создания самостоятельных общин племени баквири (500 общин, 55 тыс. верующих). В стране также существует ряд баптистских независимых африкан. церквей, сформировавшихся в русле пятидесятнической традиции: к подобным организациям относятся Баптистская конгрегация Камеруна (1963; 10 общин, 1 тыс. верующих), Шведская баптистская церковь (1925; 135 общин, 45 тыс. чел.). **Адвентисты** седьмого дня, начавшие свою деятельность в К. в 1928 г., имеют в стране 4 подразделения: Конференцию Сев. Камеруна (312 общин, 49 662 чел.), Конференцию Центрально-Юж. Камеруна (268 общин, 23 356 чел.), Западнокамерунскую миссию (58 общин, 11 731 чел.), Восточнокамерунскую миссию (199 общин, 23 964 чел.). Эти организации входят в состав дивизиона Западно-Центральной Африки Генеральной конференции АСД. Пятидесятничество представлено преимущественно организациями, возникшими в результате работы иностранных миссий (в основном американских) и в меньшей степени орг-ций местного происхождения. Наиболее значительной из них является Миссия полного Евангелия, созданная миссионерами из амер. **Ассамблей Бога** в 1961 г. (400 общин,

36 тыс. верующих). Всемирная пограничная церковь организована в 1960 г. амер. миссионерами из группы Крылья целительства (40 общин, 20 тыс. членов). Апостольская церковь возникла в 1949 г. (143 общины, 20 тыс. верующих). Церковь Бога была основана в 1970 г. проповедниками из Кливленда (США) (57 общин, 12 тыс. чел.). Церкви Христа, с 1957 г. существующие в качестве миссий амер. Церквей Христа, насчитывают 9 тыс. верующих в 120 общинах. Объединенная пятидесятническая церковь, организованная миссионерами из Объединенной пятидесятнической церкви США в 1971 г., имеет 24 общины, 6 тыс. верующих. В 1985 г. также амер. миссионерами созданы приходы Церкви Бога пророчеств, организовавшей в наст. время 10 общин, в которые входят 700 прихожан. К африкан. пятидесятническим церквам относится Вечный священный орден херувимов и серафимов, появившийся в К. в 1950 г. вместе с нигерийскими проповедниками (24 общины, 12 тыс. чел.). *Новоапостольская церковь* объединяет более 5 тыс. приверженцев в 40 приходах. *Иеговы Свидетели*, деятельность к-рых началась в 1935 г., имеют в К. 331 общину и почти 36,5 тыс. верующих. Орг-ции Независимых африкан. церквей (НАЦ), в основном харизматического характера, возникшие в сер. или кон. XX в., часто испытывали влияние местных культов и имеют синкретический характер (ок. 100 тыс. чел.).

Общее количество протестантов в К. на 2011 г. — ок. 4 млн чел. Организацией, объединяющей наиболее значительные протестант. церкви страны, является Совет протестантских церквей Камеруна.

Ислам — 2-я по общественной значимости религия в стране. В нач. XVIII в. на территорию совр. К. с территории совр. Мали и Нигерии проникли торговцы и кочевники-скотоводы, исповедующие ислам. Основными мусульм. этносами в стране являются арабы-шоа и фульбе; большое количество приверженцев ислама есть также среди народов бамум, тикар, вуте, гбайя и бамилеке. Число мусульман в Сев. Камеруне быстро растет под влиянием Саудовской Аравии и ее финансовой поддержки ислам. школ и учреждений, распространенных по всей стране. В К., как и во всей

Центр. и Зап. Африке, доминирует Маликитский мазхаб суннитского ислама; 2 наиболее распространенных направления — Кадирийя и Тиджанийя. Кадирийя, являющаяся старейшим ислам. тарикатом в Зап. Африке, появилась в К. во время мусульм. империи Сокото. Ее султаны Усман, Абдуллахи и Мухаммаду



Большая мечеть Ламидо в Нгаундере.
1983 г.

Белло выступали в качестве наиболее ревностных приверженцев Кадирийи. Центром этого тариката является г. Гаруа на севере страны. Тиджанийя стала распространяться в империи Сокото в кон. XIX в. при правлении султанов Мухаммаду Белло и Абд ар-Рахмана. В отличие от др. тарикатов члены Тиджанийя должны беспрекословно следовать интересам общины. В К. приверженцы Тиджанийи наиболее часто встречаются в городах Нгаундере, Рей-Буба, Тибати, Баньо и Фумбан (региональный центр этого тариката располагается в г. Йола в Нигерии). Камерунские представители Тиджанийи поддерживали тесные связи с известным ислам. богословом, сенегальским лидером Тиджанийя шейхом Ибрагимом Байе Ниассой из Каолака (Сенегал), который посетил К. в 1954 г. В 70-х гг. XX в., во время правления А. Ахиджо, последователей Тиджанийя считали потенциальными противниками власти. С избранием в 1982 г. президента П. Бийя возродилась и деятельность Тиджанийи; наиболее влиятельные ее члены совершали ежегодное паломничество к месту погребения шейха Ниасса в Каолаке.

Третье религ. братство, имеющее влияние в стране (особенно на крайнем севере) — Махдийя. С кон. XX в. в стране стали появляться проповедники ваххабизма, однако число его

приверженцев невелико. Общее количество мусульман в К. составляет от 3,7 млн до 4 млн чел.

Традиционные африканские верования. Различным культам более чем на 90% привержены племена будугум, дурру, гизеи, гизига, гуде, котоко, лака, матакам, мусей, подоково, тигон; более чем на 60% — племена адамава, фунгом, капсики, кунду, ли, мамбила, мунданг, нен, тубури, утанге и вуте. В основном это анимизм и культ предков. Общая численность адептов традиц. африкан. верований составляет от 3,8 млн до 8 млн чел. В нек-рых случаях камерунцы поклоняются Верховному Божеству, при этом духи выступают в роли посредников. Для большинства подобных культов характерны жертвоприношения домашнего скота или птицы духам предков (или др. духам) в надежде на помощь при общении с Верховным Божеством. В нек-рых племенах в качестве прорицателя может выступать кузнец, духовный глава одновременно может быть также гражданским лидером. В каждой деревне есть знахари, к-рые при помощи амулетов и заговоров пытаются противостоять действиям колдунов. Для мн. племен характерно двоеверие.

Новые религиозные движения. Бахаизм, распространенный преимущественно в зап. части страны, характеризуется быстрым ростом количества адептов и насчитывает ок. 60 тыс. приверженцев в 200 общинах (2010).

Распространение ислама и христианства. Наиболее ранние археологические находки, подтверждающие обитание человека на территории совр. К., относятся к эпохе среднего и верхнего палеолита. При раскопках в р-не городов Маруа, Бетаре-Оя, Яунде и Окола обнаружены каменные орудия труда, остатки земляных построек, каменоломни, в некоторых местах — наскальные изображения. Древнейшим населением страны считаются пигмеи, которые на протяжении веков вытеснялись народностями банту. Основными культурными очагами в I тыс. до Р. Х. на территории совр. К. были районы зап. части страны на побережье у горного массива Камерун, а также области на севере страны, прилегающие к оз. Чад. Народы, населявшие эти территории, занимались примитивным земледелием, скотоводством и охотой, а также

обработкой железа и гончарным делом. Они поддерживали связи с культурами народов Средиземноморья, пользуясь сухопутными торговыми путями, пролежавшими через Сахару, и, возможно, морскими путями вдоль побережья. Территория совр. Сев. Камеруна в IX–XV вв. по Р. Х. входила в область распространения оседлой земледельческой культуры Сао, существовавшей с V в. до Р. Х. в междуречье Логона и Шари (территория совр. Чада) и описанной араб. путешественниками в X в. по Р. Х. К XIII в. территория Сев. Камеруна оказалась в подчинении гос-ва Канем. В XVI в. стремительно возникали города-княжества, такие как Макари, Афаде, Гульфей, Куафе, Логон-Бирни.

Впервые в 1472 г. португальские моряки под предводительством Руя ди Сикейры высадились в устье р. Бури, где обнаружили большое количество креветок. Они назвали реку Риу-душ-Камароенш (река креветок), откуда и произошло совр. название страны. В кон. XVI в. в страну стали прибывать нидерланд., с нач. XVIII в. испан. и франц. купцы, в нач. XIX в. — представители англ. компаний. Целью европ. экономической экспансии было установить торговые связи с племенем дуала, пришедшим на атлантическое побережье в нач. XVII в. Основным предметом торговли были рабы, вывозившиеся на американский континент; слоновую кость и пальмовое масло экспортировали в Европу; в Африку ввозили алкоголь, табак, текстиль, огнестрельное оружие.

В то время как европейцы осваивали прибрежные районы, не проникая в центральную часть страны, в сев. регионах совр. К. происходило становление новых гос. образований. В нач. XVII в. здесь возникло раннефеодальное гос-во Мандара, находившееся в зависимости от более крупного гос-ва Борну, которое в свою очередь в XIV в. пришло на смену гос-ву Канем. В 1715 г. в результате эффективной деятельности ислам. проповедников из Борну Мандара стала султанатом; этим годом датируется начало распространения ислама в К.

В кон. XVIII — нач. XIX в. в Сев. и Центр. Камерун с территории совр. Нигерии и Чада вторглись кочевые племена фульбе (фулани), подчинившие себе султанат Мандара и основавшие на его территории княже-

ства (ламидаты). Местное население было вынуждено платить фульбе значительную дань.

В нач. XIX в. духовный лидер фульбе суннитский богослов Осман дан Фодио объявил на подвластных ему территориях *джихад* против немусульм. народностей и тех мусульм. племен, которые продолжали после формального принятия ислама соблюдать нек-рые традиции племенных культов. Военные действия возглавил Модибо Адама, сын одного из вождей фульбе, получивший от Османа дан Фодио титул «ламидо фомбина» (правитель юга). В 1806 г. практически весь совр. Сев. Камерун вошел в состав мусульм. эмирата Адамава, центр к-рого располагался на территории совр. Нигерии. Дальнейшему продвижению фульбе на юг мешали тропические леса, а также сопротивление, оказанное возникшим в нач. XVIII в. сильным феодальным союзом вождей Бамум, на к-рый опирались более мелкие княжества в борьбе против фульбе. В XVIII в. к юго-западу от Бамума сложилось гос. образование Бамилеке, население к-рого пришло с севера в неск. этапов. В XVIII–XIX вв. большая часть народов юж. части совр. К. находилась на разных стадиях развития первобытнообщинного строя; только народность дуала достигла в этот период гос. уровня развития об-ва. Большинство населения территории совр. К. занималось мотыжным подсечно-огневым, переложным земледелием, охотой, рыболовством и собирательством; были распространены кузнечное, ткацкое, гончарное и др. ремесла. Торговлей занимались народности хауса в сев. и центральном районах страны и дуала на юге К.

В 1839 г., после освобождения рабов на Ямайке, часть освобожденных ямайцев-баптистов решили вернуться в Африку, чтобы поддержать освободительную борьбу и проповедовать Евангелие. 22 мая 1840 г. англ. миссионер Уильям Нибб и 2 ямайских баптиста Генри Бекфорд и Эдуард Барретт обратились к руководителям лондонского Баптистского миссионерского об-ва (БМО) с предложением организовать миссию в Зап. Африке. В планы ямайских баптистов входило создание самоуправляемой и самостоятельно развивающейся миссии, независимой от лондонского БМО. Это был своеобразный межконфессиональный проект,

цель к-рого — просвещение и адаптация к новой жизни недавно освобожденных от рабства людей. Кроме того, открытие миссии служило стимулом для репатриации африканцев из Карибского региона в Африку.

Первыми к берегам Зап. Африки отправились Джон Кларк, миссионер БМО на Ямайке, и Джордж К. Принс, врач и бывш. рабовладелец. 1 янв. 1841 г. они прибыли в Порт-Кларенс (ныне Малабо) на о-ве Фернандо-По (ныне Биоко, Экваториальная Гвинея); в 1842 г. из Англии на о-в Фернандо-По прибыл Томас Стерджен. Наиболее яркими сотрудниками миссии были Джозеф Меррик, Александр Маклауд Фуллер и его сын Джозеф Джексон Фуллер, позднее лидером стал Альфред Сейкер. В 1843–1845 гг. они смогли привлечь значительное количество миссионеров-добровольцев с Ямайки, которые много сделали для развития миссии. Вновь прибывшие ямайцы и англичане, проповедуя, обучали местное население грамоте и занимались переводом Библии на язык туземцев. Несмотря на успехи на ранних этапах, после 1846 г. деятельность миссионеров пошла на спад из-за частых болезней сотрудников миссии и требований католич. Испании прекратить работу на острове, предъявленных миссионерам еще в февр. 1843 г. Миссия на Фернандо-По была частью далеко идущих планов по проникновению вглубь континента по р. Нигер, однако осуществить их не удалось, т. к. Принс и Стерджен, посетившие в 1843 г. Олд-Калабар в дельте Нигера, узнали о планах шотл. пресвитериан развернуть миссионерскую деятельность в данном регионе. Баптисты отказались от проектов и сконцентрировали все усилия на прибрежной части совр. К., куда Меррик перебрался в 1845 г. На континенте начинания Меррика с успехом продолжили Фуллер-младший, талантливый лидер ямайцев, и Томас Хортон Джонсон, подающий большие надежды новообращенный из освобожденных рабов. За долгие годы переговоров между миссионерами и вождями племен, обитавших на прибрежных территориях, удалось договориться о создании христ. поселений, что уже давало возможность строить планы проникновения вглубь страны. Меррик развернул свою деятельность вдоль побережья: первые представительства миссии

были открыты на территории племени исубу в Бимбии, а также 2 представительства в Аква-Тауне и Белл-Тауне в устье р. Вури. Не имея представления о препятствиях, которые делают реку практически несудоходной, Меррик надеялся, что по притокам реки можно будет проникнуть вглубь страны. Его задачей было заложить основы для проповеди Евангелия не только среди исубу, но и среди дуала: он строил церкви и школы, изучал языки этих народностей. Как талантливый лингвист он вскоре смог проповедовать на обоих языках.

Освобожденные из рабства уроженцы Вест-Индии, такие как Фуллер и Джонсон, и обращенные ими африканцы сформировали сплоченные общины, создав образцовые христианские поселения. Кроме выполнения своих обязанностей по программе БМО они помогали развивать прогрессивную систему возделывания зерновых культур, в т. ч. привезенных с Ямайки. Миссионеры занимались переводами на местные языки религ. лит-ры, организовали типографию, открыли школы. Они учили африкан. языки, но в своих школах преподавали англ. язык и проводили богослужения в церкви по-английски. Их миссия действительно была межденоминационной, ее считают своей предшественницей 1-я баптистская организация К.—Союз баптистских церквей Камеруна и кальвинистская орг-ция страны — Евангелическая церковь Камеруна. Однако, несмотря на значительный вклад ямайцев и новообращенных африканцев, основной фигурой в миссии с годами стал Альфред Сейкер, к-рому БМО поручило перемещение миссии с Фернандо-По на миссионерскую базу Виктория в К. В 1859 г. он отчитался о завершении работы. На протяжении миссионерского служения Сейкера возникло множество проблем, связанных с авторитарным стилем его управления. В кон. 50-х гг. XIX в. в Викторию прибыл Александр Иннес, шотл. доброволец из Ливерпуля. Он протестовал против жестокости Сейкера в отношениях с чернокожими коллегами, плохого обращения с местным населением и неразумного расходования фондов миссии. В 1864 и 1869 гг. БМО вызывало Сейкера в Лондон в связи с заявлениями Иннеса. В отличие от методов Сейкера Иннес под-

черкивал эффективность проповеди Евангелия туземными баптистами, к-рые основали 18 новых представительств миссии и почти каждую возглавлял наставник и проповедник из местных народностей. Однако БМО не вынес однозначного решения по данному вопросу, и Сейкер практически сохранил все свои полномочия. В это время изменилась политика БМО: оно стало поддерживать интересы зап. коммерческих компаний, проповедовало идеалы зап. цивилизации как основы христ. об-ва, отказывало в предоставлении частичного самоуправления местным орг-циям; его основной задачей стало продвижение вглубь континента. Подобную политику в последние годы работы БМО проводили Джордж Гренфелл (работал в К. в 1875–1878) и Томас Льюис (работал в К. в 1883–1886); они направили проповедников внутрь страны. Главное для представителей офиц. властей БМО было не сохранить миссию, а спасти свои финансовые вложения в К. Они искали новые места для продолжения миссионерской деятельности, но это должны были быть такие районы, которые приносили бы доход БМО, как, напр., территория бассейна р. Конго. Юж. и центральные районы совр. К. находились во власти племенных вождей, самыми влиятельными из которых были вожди дуала. Они предприняли ряд попыток связаться с брит. властями с целью заключения соглашений о переходе своих территорий под протекторат Британской империи, но ответа не получили.

В 1884 г. эmissар герм. правительства Г. Нахтигаль подписал с вождями дуала договоры о переходе под протекторат Германии побережья К. на 30 лет. Границы нем. протектората были окончательно определены рядом англо-герм. и франко-герм. соглашений. В течение 2 лет власти БМО вели переговоры о переносе миссии с нем. Базельским миссионерским обществом. В 1888 г. произошло переподчинение и передача имущества БМО Базельскому миссионерскому об-ву. Новообразованные баптистские общины сопротивлялись власти как герм. правительства, так и лондонских, а позднее и базельских миссионерских начальников в основном, когда это касалось принципов организации приходов, характера богослужений и приходского самоуправления. В разные

годы лидеры баптистов из местного населения, желая добиться полной автономии местных общин, объявляли о своей независимости. Стали образовываться независимые местные баптистские орг-ции, к-рые в наст. время являются крупнейшими протестант. орг-циями страны: Баптистская конфедерация Камеруна, Камерунская баптистская церковь, Туземная баптистская церковь. В это время возник ряд кальвинистских пресвитерианских орг-ций. В 1884 г. англоязычные пресвитериане оказались в подчинении Базельского миссионерского об-ва, с 1879 г. действовала также и франкоязычная пресвитерианская миссия из Парижа, а с 1891 г. в Зап. Камеруне началась деятельность Берлинской баптистской миссии. В кон. XIX в. появились и первые лютеране: сначала Евангелическо-лютеранская церковь Камеруна, основанная амер. и норвеж. миссионерами, а затем — Братская лютеранская церковь Камеруна, основанная миссионерами амер. Висконсинской Церкви лютеранских братьев.

В этническо-религ. отношении К. в кон. XIX — нач. XX в. разделился на христианизированный юго-запад и юг и ислам. север. Нем. коммерсанты установили торговые связи с мусульманами севера страны — с сев. ламидатами, суверенитет к-рых никем не оспаривался. На юге К. европейцы провели карательные экспедиции против местного населения, та же участь ожидала и население сев. территорий. Здесь герм. армия столкнулась с боеспособными и хорошо подготовленными отрядами мусульм. ламидатов и с неорганизованными, но решительно настроенными племенами, исповедующими местные традиц. культы. К 1901 г. вся территория совр. К., включая сев. части страны, перешла под нем. управление. В К. получило развитие плантационное хозяйство (культивировались какао, кофе, каучуконосы), началась разработка природных ресурсов.

Первая попытка проповеди католицизма в К. имела место в 1883 г., когда франкоязычные представители *Конгрегации Св. Духа* пришли с территории совр. Габона, однако им не удалось достичь успеха вслед. противодействия их начинаниям герм. властей. В 1890 г. в стране появились нем. католич. миссионеры, представители ордена *Паллотинцев*. 18 марта

1890 г. была основана апостольская префектура Камеруна, к-рую возглавил еп. Генри Уитер. В янв. 1905 г. она получила статус апостольского викариата, от к-рого позднее отделились др. епархии. В 1914 г. была создана крупная апостольская префектура Адамава, в состав к-рой входили и сев. территории К. Паллотинцы открывали школы, где помимо общеобразовательных дисциплин преподавался нем. язык, что способствовало дальнейшему трудоустройству выпускников на фабриках, открытых немцами. Также велась подготовка буд. священников и катехизаторов: в 1907 г. были открыты 3-летние катехизаторские курсы, в дальнейшем 15 лучших выпускников направили в богословские семинарии. Как протестант., так и католич. миссионеры уделяли внимание развитию образования: если в 1910 г. в школах при миссиях насчитывалось 11 тыс. учеников, то в 1914 г. — уже более 22 тыс.; особенно этот процесс был характерен для юж. регионов страны.

В февр. 1916 г., в период первой мировой войны, К. был оккупирован англо-франц. войсками. По условиям Версальского мирного договора 1919 г. Германия лишилась своих владений в К. В июле 1922 г. Лига Наций передала Вост. Камерун (большую часть страны) под мандатное управление Франции, Зап. Камерун — Великобритании. В 1924 г. Зап. Камерун вошел в состав брит. колонии Нигерия. Эти события повлияли на изменение и в религ. сфере: с 1916 по 1922 г., после ухода из страны немцев, работа миссий практически прекратилась. Католич. миссионеры из Германии (35 священников, 39 монашествующих и 33 монахини) были высланы; им на смену пришли франц. представители Конгрегации Св. Духа и Конгрегации Св. Сердца, а на севере страны — Конгрегации *облатов* миссионеров Непорочной Девы Марии. Католич. Церковь создавала новые епархии: от апостольского викариата Камеруна в 1923 г. отделилась апостольская префектура Буза, в 1931 г. — апостольская префектура Дуала. В том же году апостольское викариатство Камеруна было переименовано в апостольское викариатство Яунде, из к-рого в 1949 г. было выделено апостольское викариатство Думе. В 1934 г. апостольская префектура Адамава (называв-

шаяся с 1923 Фумбан) была преобразована в апостольское викариатство Фумбан, из которого в 1947 г. была выделена апостольская префектура Гаруа.

Лидером католиков в К. в это время был еп. Франсуа Ксавье Вогт, к-рый активно вовлекал местных верующих в дело служения Церкви. Он рукоположил по 4 священ-



*Католич. собор св. Розария
в Мбальмайо.
1-я треть XX в.*

ника из местного населения в Яунде и в Дуала. С 1916 по 1939 г. католич. население в юж. части К. увеличилось в 9 раз. В 1939 г. в апостольском викариате Яунде было 208 тыс. католиков и 91 тыс. катехуменов, Церковь насчитывала 64 священника, 24 монаха, 58 монахинь и 2 тыс. катехизаторов. Спустя десятилетие численность католич. общины выросла до 1,3 млн чел.

Франц. колониальные власти пытались проводить религ. политику, не оказывая протекционизма к.-л. конфессии и деноминации. Это давало возможность разным протестант. группам начать работу в К. Протестант. миссии развивались как за счет приезда новых миссий из Европы и США, так и создания африканцами собственных автономных орг-ций, отделившихся от европ. миссий. Так, в 1925 г. скандинавскими миссионерами была создана Шведская баптистская церковь; в 1931 г. из Союза баптистских церквей Камеруна вышел т. н. Камерунский баптистский союз; в 1934 г. амер. миссионерами была организована Африканская протестантская церковь, в 1938 г. возник Союз евангелических церквей Сев. Камеруна. В это же время в стране начали проповедовать Свидетели Иеговы, Адвентисты седьмого дня, представители Новоапостольской Церкви. Католич. и протестант. миссионеры считали, что необходимым условием успешной деятельности является использование язы-

ков коренного населения, местные пасторы и переводчики, подготовленные ими, помогали миссионерам в изучении языков. В 1943 г. протестант. миссии создали объединенный курирующий орган — Федерацию протестантских церквей и миссий в Камеруне.

Для установления связей с мусульманами севера страны, отношение к которым было настроенным, франц. администрация заручилась поддержкой мусульманских лидеров, лояльных

к франц. власти: с одной стороны, это давало возможность регулировать поток паломников, направлявшихся на хадж

в Саудовскую Аравию, для чего было организовано Бюро по делам мусульман; с др. стороны, это помогало контролировать посещения К. иностранными исламскими учеными, пребывание к-рых на территории страны было важным политическим фактором. Власти К. организовали паломничество султана Сейду Нджимолаха Бамума, преданного союзника Франции. Офиц. лица К. сопровождали шейха Сиди Бенамара, алж. верховного руководителя братства Тиджанийя, во время его пребывания в стране в 1949 г., когда было открыто отделение братства, и в наст. время являющегося наиболее влиятельным тарикатом страны.

В 1946 г. обе части К. получили статус подопечных территорий ООН. Во 2-й пол. 40-х гг. XX в. в Вост. и Зап. Камеруне развернулось движение за воссоединение и независимость. В 1948 г. в Вост. Камеруне был создан Союз народов Камеруна. После запрещения деятельности союза в 1955 г. его члены начали партизанскую борьбу против колониальных властей. В 1957 г. франц. правительство предоставило Вост. Камеруну статус автономной подопечной территории. Первое правительство автономии было сформировано из представителей умеренного Демократического блока К. (основан в 1951). В Зап. Камеруне борьбу за независимость вели Национальная федерация Камеруна (основана в 1949) и Объединенный национальный конгресс

Камеруна (основан в 1951), к-рые в 1953 г. образовали единую партию Камерунский национальный конгресс. В 1954 г. брит. власти признали Юж. Камерун (до 1953 часть вост. района Нигерии) автономным районом в составе брит. Нигерии.

По инициативе папы *Пия XII* архиеп. Марсель *Лефевр* был назначен на должность апостольского легата во Французской Африке, где он должен был представлять Ватикан в 46 епархиях франц. колоний. Его задачей было создание на подопечных землях условий для построения развитой церковной структуры, предполагающей смену временных викарриатств и апостольских префектур на полноценные епархии. На епископские должности могли претендовать и клирики из представителей коренного населения. В 1950 г. была создана первая католич. епархия: апостольская префектура Буэа получила статус еп-ства. В 1955 г. папа Пий XII преобразовал все апостольские викариатства страны в епархии, назначив епископов из европейцев, а апостольское викарриатство Яунде 14 сент. 1955 г. получило статус архиеп-ства, к-рое возглавил Рене Граффен. В том же году произошло поставление 1-го епископа из коренного населения: ауксiliarием (вспомогательным епископом) в Яунде был назначен Поль Этога. В следующем году рукоположили еще одного епископа из местных жителей — Томаса Монго, возглавившего еп-ство Дуала. На Пятидесятницу 1950 г. папа Пий XII принял делегацию камерунских паломников в Риме. В 1951–1975 гг. в К. различными монашескими орденами (бенедиктинцами, доминиканцами, цистерцианцами, кармелитами, кларетинцами) были основаны 3 муж. и 7 жен. мон-рей.

В февр. 1958 г. правительство К. возглавил Ахмаду Б. Ахиджо, лидер созданной им партии Камерунский союз (КС). В 1959 г. Генеральная ассамблея ООН приняла решение о предоставлении независимости Вост. Камеруну 1 янв. 1960 г. была образована независимая Республика Камерун, к-рая в том же году была принята в ООН. По результатам проведенного в Зап. Камеруне в февр. 1961 г. плебисцита население сев. провинций высказалось за присоединение к независимой Нигерии, Юж. Камерун — за воссоединение с Республикой Камерун. 1 окт.

1961 г. была образована Федеративная Республика Камерун (ФРК), в состав к-рой вошли Республика Камерун (Вост. Камерун) и Зап. Камерун (бывш. Юж. Камерун). Президентом и главой федерального правительства стал Ахиджо. 20 февр. 1964 г. установлены дипломатические отношения К. с СССР. В 1965 г. Ахиджо был переизбран на новый срок, в 1966 г. произошло слияние всех действовавших в ФРК политических партий в Камерунский национальный союз (КНС), председателем к-рого стал Ахиджо. В стране установился однопартийный режим. Экономическая политика независимого К. строилась на принципах «планируемого либерализма», сочетавшего гос. регулирование с частным национальным предпринимательством и широким привлечением иностранного капитала на основе 5-летнего гос. планирования, начавшего действовать с момента провозглашения независимости страны. 20 мая 1972 г. по результатам референдума ФРК была преобразована в унитарное государство — Объединенную Республику Камерун (ОРК).

Характерной чертой режима Ахиджо, выходца с севера страны и убежденного мусульманина, в отношении религии и ислама в частности являлось продолжение унаследованной от колониального периода политики «великодушия» и «сдерживания»: с одной стороны, лояльность к мусульм. религ. властям, с другой — стремление контролировать все сферы религ. жизни. В 1963 г. был издан декрет о создании Исламской культурной ассоциации Камеруна. В ее задачи входило создание структуры, управляющей мечетями страны, и системы мусульм. образования на всей территории К.

Примерно такими же принципами власть руководствовалась и в отношении христ. конфессий, хотя поводов для недоверия было больше, т. к. христ. церкви могли ассоциироваться с колониальной властью. Поэтому Ахиджо приветствовал возникновение и рост т. н. Независимых африканских церквей (НАЦ) и ассимиляцию христ. традиций африкан. этно-культурными традициями в миссионерских церквях. К 1957 г. большинство этих церквей стало полностью автономными. Протестант. орг-ции были более популярны в народе ввиду их вклада в обу-

чение местных жителей и в подготовку лидеров из их числа. В 1962 г. в Яунде была открыта Объединенная богословская школа, к-рая позднее была преобразована в Богословский фак-т при ун-те в Яунде для подготовки студентов из всех стран франкоязычной Африки к северу от Конго. В 60–80-х гг. XX в. широко распространилось пятидесятничество, увеличилось количество харизматических движений, как правило синкретического толка, содержащих черты местных племенных культов. В этом процессе большое влияние имели проповедники из Нигерии (Вечный священный орден херувимов и серафимов и др. более мелкие орг-ции), а также миссии из США (Миссия полного Евангелия, Всемирная пограничная церковь, Церковь Бога, Церкви Христа, Объединенная пятидесятническая церковь, Церкви Бога пророчеств). Это оказало значительное влияние на традиц. христ. конфессии, даже на католич. Церковь. Так, священник-иезуит Мейнард Хебга посылал многочисленных поездок по разным странам (США, Франция, Кот-д'Ивуар) и общения с представителями харизматического крыла католич. Церкви и различными пятидесятническими проповедниками решил создать собственную «молитвенную группу». Учрежденное им в сент. 1976 г. харизматическое движение «Эффата» является пятидесятническим, при этом оно формально никогда не порывало с Римско-католической Церковью. Хебга называет свою орг-цию «движением католического харизматического обновления». За неск. лет оно превратилось в широко разветвленную орг-цию, имеющую тысячи приверженцев в разных странах (особенно в Зап. Африке).

В католич. Церкви К. продолжался процесс создания новых епархий, во время правления Римского папы *Иоанна XXIII* были совершены 3 епископских рукоположения, в предстоятельство папы *Павла VI* на новые епархии были назначены 10 епископов, из них 7 из коренного населения. Папа *Иоанн Павел II* инициировал повышение статуса епархий Дуала, Баменда и Гаруа до архиеп-ств: их возглавили соответственно Симон Тонье, Поль Мбийе Вердзекон и Ив Жозеф Мари Плуме. Были созданы новые епархии в Кумбо, Нгаундере, Бертуа, Думе — Абонг-Мбанг, Обала, Ягуа и Мамфе,

для управления к-рыми он рукоположил 10 епископов из числа коренного населения. В 1970 г. был основан верховный орган католич. Церкви в К.— Национальная конференция епископов Камеруна во главе с архиеп. Жаном Батистом Зоа. Иоанн Павел II стал первым Римским папой, посетившим К. с пастырскими визитами в 1985 и 1995 гг.

В 1982 г. Ахиджо подал в отставку; президентом стал премьер-министр Поль Бийя. В 1983 г. Ахиджо уступил ему также пост председателя КНС. 25 янв. 1984 г. страна получила название Республика Камерун. В февр. 1984 г. Ахиджо, находившийся во Франции, был заочно обвинен в организации антиправительственного заговора. После пресечения в апр. 1984 г. попытки переворота Бийя провел серию отставок в высших звеньях гос. и партийного аппарата. В 1985 г. он упразднил КНС, основал партию Демократическое объединение камерунского народа (ДОКН). Бийя стремился к усилению контроля за всеми общественными и политическими процессами в стране.

В 1985 г. камерунское правительство объединило ислам. орг-ции в конфедерацию — Высший исламский совет Камеруна. Несмотря на наличие в этой орг-ции внутренних конфликтов, она строго контролировала религ. и общественно-политическую активность мусульман, к-рые испытывали сильное влияние соседней Нигерии. С кон. 90-х гг. XX в. большое значение для развития в К. системы образования имели отношения с Саудовской Аравией.

В результате экономического кризиса, начавшегося в 80-х гг. XX в. из-за неблагоприятных тенденций в мировой экономике, падения цен на нефть, засухи, коррупции и других причин, правительству К. пришлось принять ряд непопулярных мер по стабилизации положения. По рекомендации международных экономических институтов в 1988 г. правительство отказалось от директив 6-го пятилетнего плана, объявив о переходе к выполнению программы структурной перестройки экономики, предусматривавшей приватизацию ряда отраслей промышленности, сокращение гос. расходов, либерализацию цен и проч. В дек. 1990 г. была введена многопартийная система. В парламентских выборах 1992, 1997, 2002 гг. победу одер-

живала ДОКН. В 1992 г. было отменено ограничение на количество президентских сроков для одного кандидата. На президентских выборах в 1992 и 1997 гг. неизменно побеждал Бийя. С 90-х гг. XX в. в англоговорящих областях юго-запада К. среди членов сепаратистских движений усилилось стремление к большей автономии. В дек. 1999 г. Национальное собрание Юж. Камеруна провозгласило Федеративную Республику Южного Камеруна (Амбазония).

В 90-х гг. XX в. католич. Церковь в К. продолжала активно развивать систему образования. Потребность в 3-м теологическом центре в Зап. и Центр. Африке привела к созданию в 1991 г. католич. ун-та в Яунде (кураторство было поручено иезуитам) для подготовки студентов из К., Габона, ЦАР и Конго. 11 нояб. 1994 г. еп-ство Бертуа получило статус архиеп-ства, его возглавил Ламбертус Йоханнес ван Хейген. В марте 2009 г. Римский папа Бенедикт XVI совершил визит в Африку, посетив К. и Анголу.

Отношения между христ. церквами и гос-вом в К. за прошедшие 2 десятилетия были отмечены интенсивными конфликтами. Заявления глав церквей по поводу ряда вопросов, связанных с реформами, нацеленными на развитие гражданского об-ва, демократических методов управления, соблюдения основных прав и законов, в значительной степени не соответствуют позиции гос-ва. Основные христ. организации (Римско-католическая Церковь, Пресвитерианская Церковь Камеруна, Евангелическая церковь Камеруна, Союз баптистских церквей Камеруна, Камерунская баптистская церковь и др.) выступали за построение демократического общества в К. Местные пятидесятнические церкви занимали более нейтральное положение в дискуссиях по поводу политических и социальных процессов. В 2005 г. Федерация протестантских церквей и миссий в К. была реструктурирована и преобразована в Совет протестантских церквей Камеруна.

11 окт. 2004 г. Бийя выиграл очередной 7-летний срок на президентских выборах, однако оппозиция не согласилась признать их результаты, в первую очередь в англоговорящих областях юга и запада страны. Парламентские выборы 2007 г. вновь завершились победой ДОКН, ко-

торому принадлежит 153 места в Национальном собрании из 180. Действующий президент Бийя переизбран на следующий срок: на состоявшихся 9 окт. 2011 г. президентских выборах он одержал победу, получив 77,99% голосов избирателей.

Религиозное законодательство. Конституция К. гарантирует свободу религии и вероисповедания. В преамбуле провозглашается, что любой гражданин независимо от расы, религии, веры, пола обладает священными правами. Никто не может быть подвергнут гонениям из-за происхождения, религ., философских или политических взглядов или убеждений при условии соблюдения общественного порядка. Конституция утвердила светский характер гос-ва и гарантирует его нейтралитет по отношению ко всем религиям. Взаимоотношения правительства и религиозных общин регулирует закон «О религиозных организациях». Согласно этому закону, все вопросы, связанные с деятельностью религ. орг-ций, находятся в ведении Министерства по вопросам территориальной администрации и децентрализации; в его обязанности входят учет и регистрация религ. общин и обеспечение свободы их деятельности. Без получения соответствующего офиц. разрешения деятельность религ. общин считается незаконной. Но многие небольшие христианские общины, в первую очередь из числа НАЦ, действуют без регистрации, т. к. штрафы за подобные нарушения незначительны, а получение офиц. регистрации является длительным процессом. Также в компетенции мин-ва находится рассмотрение споров между зарегистрированными религиозными общинами или внутри них по вопросам контроля за управлением церквами, школами, др. недвижимым имуществом или финансовыми активами.

В ведении нек-рых религ. орг-ций, как христианских, так и мусульманских, находятся общие начальные или средние школы. Мин-во начального образования и Мин-во среднего образования обязаны обеспечивать соответствие учебной программы, инфраструктуры и подготовки преподавательского состава религ. негос. школ общегос. стандартам. В отношении школ, принадлежащих религ. общинам, надзорную функцию осуществляет Подразде-

ление конфессионального образования при Департаменте начального образования мин-ва; нерелиг. частные школы не включают религиоведение в учебную программу. Правительство предоставляет ежегодные субсидии всем частным учреждениям начального и среднего образования, включая те, что находятся в ведении религ. конфессий. В стране имеется также неск. христ. и ислам. богословских ун-тов. Закон не налагает ограничений на выпуск печатных религ. изданий или на продукцию к.-л. др. средств массовой информации религ. характера. Предметом особого внимания религ. законодательства К. является статус африкан. религ. культов. В соответствии с уголовным кодексом страны занятие магией рассматривается как «колдовство или гадание с целью причинения вреда другому человеку или его собственности» и является уголовно наказуемым преступлением. Правительство не преследует религ. практику местных племен.

Лит.: *Mveng E.* Histoire du Cameroun. P., 1963; *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Юж. Африки. М., 1964; *Grob F.* Temoins Camerounais de l'Évangile: Les origines de l'Église Évangélique. Yaounde, 1967; *Rudin H.* Germans in the Cameroons, 1884–1914: A Case Study in Modern Imperialism. N. Y., 1968; *Kwast L. E.* The Discipling of West Cameroon: A Study of Baptist Growth. Grand Rapids, 1971; *Slageren J., van.* Les origines de l'Église Évangélique du Cameroun: Missions européennes et christianisme autochtone. Leiden, 1972; *Joseph R. A.* Church, State and Society in Colonial Cameroun // Intern. J. of African Historical Studies. N. Y., 1980. Vol. 13. N 1. P. 5–32; *Шпажников Г. А.* Религии стран Африки: Справ. М., 1981; *Nyansako-ni-Nku, ed.* Journey in Faith: The Story of the Presbyterian Church in Cameroon. Yaounde, 1982; *idem, ed.* Cry Justice: The Church in a Changing Cameroon. Buea, 1993; Камерун // Африка: Энцикл. справ. М., 1986. Т. 1. С. 613–625; *Mbuy T. H.* The Impact of Catholic Christianity on the Cameroonian Society. Limbe, 1991; *Stanley B.* The History of the Baptist Missionary Society, 1792–1992. Edinb., 1992; *Weber Ch. W.* International Influences and Baptist Mission in West Cameroon. Leiden, 1993; *Hastings A.* The Church in Africa: 1450–1950. Oxf., 1994. P. 242–275, 408–437; *Okafor G. M.* Christians and Muslims in Cameroon. Würzburg, 1994; *Bediako K.* Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion. Edinb., 1995; *Isichei E.* A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present. L., 1995. P. 187, 264–271; *Nwel P. T.* The Churches and the Democratic Upheaval in Cameroon, 1982–1993 // The Christian Churches and the Democratisation of Africa / Ed. P. Gifford. Leiden, 1995. P. 168–187; *Ardener E., Ardener Sh.* Kingdom on Mount Cameroon: Studies in the History of the Cameroon Coast, 1500–1970. Oxf., 1996; *Gifford P.* African Christianity: Its Public Role. Bloomington (Ind.), 1998. P. 246–289; *Vries J., de.* Catholic Mission, Colonial Government and

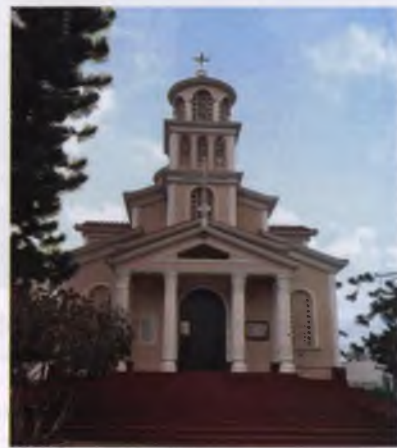
Indigenous Response in Kom (Cameroon). Leiden, 1998; *Sundkler B., Steed Ch.* A History of the Church in Africa. Camb.; N. Y., 2000. P. 259–273, 750–757, 957–959; *Bongmba E. K.* African Witchcraft and Otherness: A Philosophical and Theological Critique of Intersubjective Relations. Albany, 2001; *Regis H. A.* Fulbe Voices: Marriage, Islam, and Medicine in Northern Cameroon. Boulder, 2003; *Parietti G., Ayanz J. A.* Musulmans et Chrétiens au Cameroun // Islamochristiana. R., 2004. Vol. 30. P. 153–170; *Adama H.* Islam and State in Cameroon: Between Tension and Accommodation // Local Practices, Global Controversies: Islam in Sub-Saharan African Contexts. New Haven, 2005. P. 45–68; *idem.* Islamic Associations in Cameroon: Between the Umma and the State // Islam and Muslim Politics in Africa / Ed. B. F. Soares, R. Otayek. N. Y., 2007. P. 227–241; *Mbaku J. M.* Culture and Customs of Cameroon. Westport, 2005; *Messina J.-P., Van Slageren J.* Histoire du Christianisme au Cameroun, des origines à nos jours: Approche oecuménique. Yaounde; P., 2005; *Mouiche I.* Islam, mondialisation et crise identitaire dans le royaume bamoun, Cameroun // Africa. L., 2005. Vol. 75. N 3. P. 378–420; Constitution of the Republic of Cameroon // Human Rights, Peace and Justice in Africa: A Reader / Ed. Ch. Heyns, K. Stefiszyn. Pretoria, 2006. P. 167–169; *Loumpet-Galitzine A.* Njoja et le royaume Bamoun: Les archives de la Société des missions Évangéliques de Paris, 1917–1937. P., 2006; *Taku N.* Cameroon // Encycl. of World Constitutions / Ed. G. Robbers. N. Y., 2007. T. 1. P. 157–161; *Orosz K. J.* Religious Conflict and the Evolution of Language Policy in German and French Cameroon, 1885–1939. N. Y., 2008; *Dronen T. S.* Communication and Conversion in Northern Cameroon: The Dii People and Norwegian Missionaries, 1934–1960. Leiden; Boston, 2009; *Kodji G. T.* Traditional Beliefs in Modern Society. Tromsø, 2009; *Lado L.* Catholic Pentecostalism and the Paradoxes of Africanization: Processes of Localization in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon. Leiden; Boston, 2009; Christianity in Cameroon: Cameroonians Christians, Christian Missionaries in Cameroon, Roman Catholic Dioceses in Cameroon. S. I., 2010; *Daugherty D. B.* The Changing World of Christianity: The Global History of a Borderless Religion. N. Y., 2010. P. 212–224; *DeLancey M. D. e. a.* Historical Dictionary of the Republic of Cameroon. Lanham (Md.), 2010; *Awoh P. A.* The Dynamics and Contradictions of Evangelisation in Africa: An Essay on the Kom Experience. Bamenda, 2011.

Э. Небольсин

КАМЕРУНСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἐκκλῆσιαστικὸν Μητροπολιτικὸν Καμερούν], епархия Александрийской Православной Церкви. Охватывает территории гос-в Камерун, Чад, Центральноафриканская Республика, Экваториальная Гвинея, Демократическая Республика Сан-Томе и Принсипи. Кафедра находится в Яунде (Камерун).

Появление Православия в Зап. Африке связано с приездом сюда в кон. XIX — нач. XX в. греч. эмигрантов. В 20-х гг. XX в. после выселения греков из М. Азии число греческих общин увеличилось. В 1951 г.

французские колониальные власти официально признали присутствие в регионе Греческой Православной Миссии Камеруна (Mission Grec Orthodoxe du Cameroun). В 1951–1955 гг. был построен собор Благовещения Пресв. Богородицы в Яунде, в 1953–1959 гг. — ц. равноапостольных Константина и Елены в Дуале.



Собор Благовещения Пресв. Богородицы в Яунде. 1951–1955 гг.

В 1956 г. в Зап. Африке действовало 4 прихода (Ἐκκλῆσιαστικὸν Ἡμερολόγιον, 1956. Ἀθήναι, 1955. Σ. 231).

23 янв. 1959 г. была образована Аккрская и Западноафриканская митрополия с кафедрой в Яунде. Спустя 5 лет она уже насчитывала 8 храмов, в к-рых служили 4 иерея (Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλῆσίας τῆς Ἑλλάδος, 1964. Ἀθήναι, 1963. Σ. 393). С 1975 г. в Зап. Африке активизировалась правосл. миссионерская деятельность, в 1980 г. была начата проповедь в Сев. Камеруне, куда практически еще не добрались др. христ. конфессии. Катехизаторы сталкиваются со сложностями из-за большого числа местных диалектов (около 220).

28 нояб. 1994 г. Аккрская митрополия была переименована в К. м. В сент. 1997 г. из состава К. м. были выделены Нигерийская и Ганская епископии, а Республика Конго передана Центральноафриканской митрополии. В 2004 г. Нигерийская епископия (Нигерия, Нигер, Бенин и Того) получила статус митрополии. В 2009 г. Ганская епископия (с кафедрой в Аккре) также возведена в ранг митрополии и названа Аккрской. В 2010 г. из Аккрской митрополии была выделена епископия Сьерра-Леоне (Сьерра-Леоне, Либерия, Гвинея, Гвинея-Бисау, Гамбия, Сенегал и Кабо-Верде). После этого в юрисдикции Аккрской

митрополии остались гос-ва Гана, Кот-д'Ивуар, Мали и Буркина-Фасо. В 2010 г. была создана Браззавильская и Габонская епископия (включившая Республику Конго,



Феодор II,
Патриарх Александрийский,
совершает Божественную
литургию
в соборе Благовещения
Пресв. Богородицы в Яунде.
Фотография. 2009 г.

ранее входившую в Центральноафрикан. митрополию, и Габон, принадлежавший К. м.).

12 февр. 2009 г. К. м. официально признана властями Камеруна. В наст. время православная паства превысила 200 тыс. чел. Наибольшее число верующих — в Сев. Камеруне и Юж. Чаде. В Чаде помимо африканцев среди православных есть русские и украинцы. В Центральноафриканской Республике, Экваториальной Гвинее, Демократической Республике Сан-Томе и Принсипи проживает незначительное число православных из Вост. Европы, Румынии, Греции и Ливана. В 2007 г. правосл. миссионеры совершили первые в Центральноафриканской Республике крещения местных жителей и организовали церковные общины.

В 2011 г. в К. м. служило 20 иереев (из них 19 представители коренного населения), в Камеруне существует 42 прихода, 15 каменных храмов, 3 парекклисиона и молитвенные дома, большинство из к-рых сделаны из тростника; в Чаде — 1 каменный храм в Фианге, планируется сооружение 2 церквей в Нджамене и Бонгоре, большинство правосл. общин совершают богослужение в тростниковых молитвенных домах; в Центральноафриканской Республике решено построить ц. Пресв. Богородицы и просветительский центр в Банги. В наст. время организуется муж. мон-рь свт. Григория Паламы и вмч. Мины в Мбальмайо (Камерун).

К. м. оказывает местным жителям материальную и медицинскую помощь (в т. ч. в сельской местности действуют 4 клиники), открывает школы и просветительские центры,

ежегодно предоставляет стипендии более 300 ученикам и студентам, осуществляет бурение артезианских скважин. В К. м. издается богословская лит-ра на франц. и африкан. языках. В епархии действует семинария «Св. Марк», основанная митр.

Иринеем (Талабекосом). С 2005 г. она курируется Православным богословским институтом прп. Сергия Радонежского. При семинарии действует типография. В 2006 г. была открыта катехизаторская школа для женщин «Св. Екатерина Премудрая».

Аккрские и Западноафриканские митрополиты: Евстафий (Евстафиу) (1959–1974), Иринеи (Талабекос) (1975–1990), Петр (Папапетру) (1990–1994).

Камерунские митрополиты: Петр (Папапетру) (1994–1997, затем Александрийский патриарх *Петр VII*), Феодор (Хорефтакис) (1997–2002, ныне Александрийский Патриарх *Феодор II*), Димитрий (Захаренгас) (2002–2004), Григорий (Стергиу) (с 2004 по наст. время). Лит.: *Κωνσταντίνος Γ. Ι. Ἀλεξάνδρεια. Νεωτάτη περίοδος // ΟΝΕ. 1963. Τ. 2. Σ. 75; Δίπτυχα. 2012. Σ. 1112; Ημερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξάνδρείας, 2011. Ἀλεξάνδρεια, 2011. Σ. 247–262; www.metropolisofcameroon.org* [официальный сайт К. м.].

О. В. Л.

КАМЕЯ — см. *Гемма*.

КАМИ [япон.], божества, почитаемые в япон. религии синто (см. ст. *Синтоизм*). Слово «ками» в японском языке происходит, вероятно, от протоалтайского и отдаленно родственно словам, обозначающим обрядовые действия шамана у народов Сибири и Центр. Азии (ср. рус. «камлание»). При усвоении кит. письменности в Японии для записи слова «ками» был принят иероглиф «дух», «божество» (кит. «шэнь»; япон. «син»). Из ранних письменных источников, где отражены представления о К., особенно важными считаются разделы о «веке богов» (камиё) в мифолого-летописных сводах *Кодзики* («Записи о деяниях древности», 712) и «Нихон сёки» («Анналы Японии», 720). В этих текстах описано появление первых

7 поколений «сокрытых» К. и пары богов-прародителей — *Идзанаки* и *Идзанами*; далее говорится о К., обитающих на «равнине высокого неба», и о том, как они подчинили своей власти земных К. Отношения между небесными К. являются образцом для обряда на земле и для распределения ролей между потомками К. — знатными людскими родами в древнем японском гос-ве. В центре этих отношений — солнечная богиня *Аматэрасу Оомиками*, ее «небесный внук» Ниниги и происходящий от Ниниги род япон. государей. Японию именуют «страной богов» (ками-но куни), это понятие означает, что страной правят потомки К., что «горы и реки, деревья и травы» здесь населены божествами и все жители находятся под защитой К. и должны чтить их. Отказ от почитания К. приравнивался к мятежу, и наоборот: все, что угрожало стране (нашествия иноземцев, смуты или действия ее правителей), могло оцениваться как ненавистное богам, способное вызвать гнев К. Считается, что общее число К. — «восемь мириад», т. е. 80 тыс., или же К. «бесчисленны». В каждом святилище почитают различное число К. Имена нек-рых широко почитаемых К. (напр., Инари — носильщик риса, Санно — горный государь) мыслятся как собственные и как собирательные для ряда схожих между собой К.

В описаниях К. в япон. источниках не всегда сообщается внешний облик и пол божества; хотя в имена К. могут входить такие элементы, как «юноша», «дева», «молодой», «дитя», «прекрасный», «мощный» и др., невозможно определить, «бог» это или «богиня». Функции отдельного К. не бывают однозначными. Важно знать место данного божества в генеалогии К., его связь с определенной местностью в Японии (боги Касуга, боги Кумано и др.) и его роль как предка к.-л. семьи или как покровителя к.-л. сообщества (охотников, рыбаков, танцоров и т. д.).

В основном К. противопоставляются божествам иноземного происхождения, таким как *Брахма* и *Индра*, почитаемые в япон. буддизме. Однако есть случаи, когда божество заимствованного культа осмысливается как К. (напр., Хатиман). Состав К. постоянно пополняется: умершие родственники причисляются к родовым К. и их почитают в доме или

семейной молельне; есть святилища, где в качестве К. обожествлены знаменитые полководцы, поэты (напр., Китано Тэммангу), правители (напр., Мэйдзи-дзингу), а с сер. XIX в. — все погибшие за Японскую империю на полях сражений (Ясукуни-дзиндзя). В наст. время к функциям К. добавились покровительство водителям на дороге, пользователям вычислительной техники и др.

По именам богов в мифолого-летописных сводах исследователи подразделяют К. на категории цути, мути, нуси и др. (предположительно божества алтайской группы), моно, тама, хи (возможно, божества австронезийской группы). В сводах представлено 2 версии космологии: условно «алтайская» делит мироздание по вертикали на небо, землю и подземный мир мертвых, для «австронезийской» характерно горизонтальное членение: острова, море, заморская страна «вечной жизни».

Тексты различных святилищ часто приводят другие версии мифов, с иной иерархией К., отличающейся от распространенной в гос. летописях. Так, главным божеством в традициях Идзумо и неск. др. святилищ является не Аматаэрасу, а Оокуни-нуси.

С VIII в. в Японии развивалось «совместное почитание богов и будд» (симбуцу сюго). Вплоть до Нового времени природу К. описывали на языке буддийского учения: богов называли «отпечатками следов будд» (теория кохнди-суйдзяку), или же наоборот: К. считаются «основой», а будды — «отпечатками». В рассуждениях о К. япон. мыслители обращаются к словарю *даосизма*: К. являются в мир, «смягчая свой свет и смешиваясь с пылью» (вако додзин, формулировка из *Дао дэ цзин*).

Строить учение о К. без опоры на иные традиции пытались мыслители XVIII–XIX вв. из школы «национальной науки» (кокугаку-ха), в т. ч. Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ. Во 2-й пол. XIX в., в период «реставрации Мэйдзи», предпринимались попытки «разделения богов и будд» (симбуцу бунри) и выделения «синто» как идеологии возрожденной Японской империи; однако и в наст. время почитание К. включает множество буддийских, даосских и иных материковых элементов.

Существовало неск. классификаций К., но ни одна из них не стала общепринятой. Чаще всего против-

поставлялись боги небесные и земные (дзин-ги), причем небесные К. представляли как носители порядка, а земные — как дикие и непокорные.

«Уложения годов Энги» («Энги-сики», нач. X в.) и др. документы X–XII вв. упорядочивали святилища в зависимости от их роли в гос. обрядности и вводили соответственные эпитеты для К.: «великое светлое божество» (даймэджин), «светлое божество» (мэджин) и др. При этом большинство местных святилищ существовало вне гос. культа, и попытки объединить всех К. в пантеон не имели успеха.

Мыслители XII–XIV вв. делили К. на разряды, исходя из буддийского учения, напр., на «исконно просветленных», «идущих к просветлению» и «непросветленных» («Толкование очищения Накатоми» («Накатоми-но хараэ-кунгэ», кон. XII в.), или на 6 групп по 6 уровням совершенствования *бодхисаттвы* («Собрание листьев, найденных в бурном потоке»), «Кэйран сюэ-сю», сер. XIV в.). Ёсида Канэтомо выделил 3 категории богов: «боги-начала», соотносимые с небесными светилами, «боги-посредники» в телах людей, зверей, деревьев и др. и «боги-духи», чьей деятельностью определяется человеческое сознание, возможность взаимодействия человека с окружающим миром («Сущность божественного пути» («Синто-тайи», 1486)).

В преданиях отдельных святилищ и в трактатах жрецов божество по мере развития учения о нем постепенно приобретает более разнообразные функции. Так, Тоёукэ, К. «внешнего святилища» Исэ, вероятно, изначально почиталась как богиня священных яств, «кормилица» богини Аматаэрасу, а затем стала почитаться как богиня всякой пищи, а также луны и воды и наконец как верховное божество.

Отношения К. с людьми обозначаются понятиями «удзигами» (К. как предок и защитник рода, семьи, общества) и «хитогами» (К. — божество, избравшее отдельного человека). В 1-м случае право быть жрецом определяется происхождением, во 2-м — пророческим даром и др. особыми приметами.

Основу религ. действий в синто составляет ритуал очищения. К скверне, ненавистной богам, относится все, что связано со смертью, с кровью, с нарушением целостности живого тела (увечья, болезни, особенно кож-

ные). Предполагается, что в обыденной жизни человек неизбежно оскверняется, так что при посещении святилища необходимо очищение — водой, солью и др. Цель ритуала обозначается как «связывание» людей с К. (мусуби), как «умиротворение души» К. (тинкон). Соответственно у К. различаются «мягкая душа» (нигимитама), готовая помогать людям, и «буйная душа» (арамитама), насылающая бедствия. Преимущество почитания К. перед буддийскими и др. обрядами определялось так: К. «скоры и ясны» в своих наградах и карах, так что служение им приносит очевидную пользу («Собрание песка и камней» («Сясэкисю», кон. XIII в.)).

О воле К. люди узнают через различные знаки, в т. ч. через вещие сны, слова поэтов (сочинение япон. стихов часто понимается как вдохновленное богами) и др. Вестниками богов считаются священные в синто животные и птицы: олени, обезьяны, вороны, лисы и др., иногда их самих причисляют к К.

Изображения К. в традиц. япон. искусстве сравнительно редки; К. могут иметь обличия будд, бодхисаттв или людей в придворных япон. одеждах (напр., на *мандалах* святилища Касуга). С сер. XIX в. антропоморфные изображения К. появляются чаще, в них сочетаются черты японского и западного искусства.

Обряд почитания К. обозначается общим понятием «мацури»; существуют особые названия для разных видов обрядов. Место обитания божества отмечено воротами тории, обносится священными оградами или окружено соломенной веревкой симэнава. Святилище при этом может не иметь здания.

Во время обряда читают молитвословия норито, исполняют пляски кагура, подносят дары: чаще всего еду, рисовый напиток саке, ткани и нити. В святилище «тело божества» (синтай) скрыто от глаз молящихся, но во время обряда его часто поднимают на носилки и проносят по территории, находящейся под защитой этого святилища. Синтай может представлять собой зеркало, меч, камень, жезл гохэй (деревянный с бумажными складчатými лентами), ветку священного растения, а порой и статую К. в образе будды или бодхисаттвы. Есть и такие святилища, где «телом ками» считается гора, скала, старое дерево и т. д.

Ист.: Норито; Сэммё / Пер. со старояпон., исслед. и коммент.: Л. М. Ермакова. М., 1991; Кодзика: Записи о деяниях древности. Свиток 1: Мифы / Пер. со старояпон., коммент.: Е. М. Пинус. СПб., 1994; Нихон сёки: Анналы Японии / Пер. со старояпон., коммент.: Л. М. Ермакова, А. Н. Мещеряков. СПб., 1997. Т. 1: Свитки 1–16; Синто — путь японских богов. СПб., 2002. Т. 2: Тексты синто.

Лит.: Kuroda Toshio. Shinto in the History of Japanese Religion // J. of Japanese Studies. 1981. Vol. 7. N 1. P. 1–21; Naumann N. Die einheimische Religion Japans. Leiden, 1988–1994. 2 Bde; Hardacre H. Shinto and the State: 1868–1988. Princeton, 1989; Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей: Ритуально-мифологические истоки япон. лит. эстетики. М., 1995; Ямаори Т. Блуждания богов в пространстве японской культуры / Предисл., пер.: Л. М. Ермакова // ВФ. 1998. № 2. С. 80–100; Shintô in History: Ways of the Kami / Ed. J. Breen, M. Teeuwen. Honolulu, 2000; Сонода М. Мир синто. М., 2001; Синто — путь японских богов. 2002. Т. 1: Очерки по истории синто; Накорчевский А. А. Синто. СПб., 2003. С. 63–290; Shinto: A Short History / Ed. I. Nobutaka et al. N. Y.; L., 2003; Боги, святые лица, обряды Японии: Энцикл. синто / Отв. ред.: А. Н. Мещеряков. М., 2010. (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та вост. культур и антропологии; 26); Encyclopedia of Shinto // eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/ [Электр. ресурс].

Н. Н. Трубникова

КАМИЗАРЫ [франц. *camisards*], франц. кальвинисты, проживавшие в районе горного массива Севенны (Лангедок, Юж. Франция) и поднявшие вооруженный мятеж против королевской власти в 1702–1705 гг. Считается, что впервые название «камизары» было употреблено в янв. 1703 г. кальвинист. проповедником Авраамом Мазелем, одним из идейных вдохновителей восстания. Слово «камизары» связано, вероятно, с провансальским *camisa* — рубашка, поскольку отличительным признаком восставших стали белые рубахи, к-рые носили К. По одной из версий, участники восстания якобы оставляли эти рубахи в деревнях для стирки (Энгельгардт Р. Ю. Социально-экономическое положение Франции в кон. XVII — нач. XVIII в. Кишинёв, 1976. С. 91). Согласно др. гипотезе, термин «камизары» восходит к *camisade* — неожиданная ночная атака, во время к-рой участники узнавали друг друга по надетым поверх одежды или доспеха рубахам. В 1703–1704 гг. восстание распространилось на области Виваре, Веле, Руэрг и Оранж. Для его подавления королевской власти пришлось направить в Лангедок значительные воинские подразделения. Во франц. исторической лит-ре восстание К. часто называют Севеннской войной.



Жан Кавалье во главе отряда камизаров. 1864 г. Худож. П. А. Лабушер (Музей Пустыни в Ле Ма Суйбейран, Франция)

В нач. XVIII в. Севеннами помимо собственно горного массива считались области Жеводан, Виваре и Веле, разделенные на 6 католич. еп-ств. Определенным адм. единством регион обладал лишь в глазах кальвинистов: в 1612 г. кальвинист. синодальная пров. Севенны была отделена от Н. Лангедока и насчитывала ок. 80 тыс. гугенотов. Примерно с 1660 г. католич. давление на Севенны возросло. Наряду с мерами, касавшимися всего королевства (в окт. 1685 было отменено действие *Нантского эдикта*, реформатская вера объявлялась нетерпимой во Франции), власть уделяла немало внимания и непосредственно Севеннам: туда направлялись католич. миссионеры, для более плодотворной работы с перешедшими в католицизм гугенотами. В 1694 г. буллой папы Римского *Иннокентия XII* из еп-ства Ним было выделено небольшое еп-ство Алес (у подножия Севенн, к северу от г. Ним). Число обращений в католическую веру росло, однако, несмотря на эти меры и преследование гугенотов, население региона оставалось в значительной степени протестантским.

Недовольство гугенотов королевской политикой оформилось в движение «маленьких пророков» (с 1698): дети, юноши и девушки (нередко визионеры и конвульсионеры) проповедовали необходимость оказывать сопротивление насильственным мерам со стороны администрации и католич. духовенства, призывали к покаению и утверждали, что Господь

обрушит гнев на отрекшихся от протестант. веры. Правительство арестовывало и казнило тех, кто активно противостояли адм. мерам, ввело «драгонады» (принудительный постой войск в домах гугенотов с целью заставить протестантов переходить в католичество). В 1702 г. Ф. де Ланглад, аббат дю Шайла, инспектор католич. миссий в В. Севеннах, начал новое наступление на местных протестантов, сопровождавшееся арестами. Чтобы освободить заключенных, 24 июля 1702 г. в дер. Ле-Пон-де-Монвер толпа из 6 десятков гугенотов под предводительством проповедника А. Мазеля напала на дом Лангледа и убила его.

Летом 1702 г. в Севеннах вспыхнул вооруженный мятеж К., подготовленный движением «маленьких пророков». Восставшие призывали противостоять давлению королевской администрации и католич. духовенства, защитить протестант. религию. В настоящее время вызывает серьезные сомнения характерная для нек-рых историков XX в. трактовка восстания К. как преимущественно антифеодального, вызванного тяжелой жизнью крестьян и увеличением налоговых тягот. Совр. исследования показывают, что положение крестьян в Лангедоке мало отличалось от положения крестьян в др. франц. провинциях, хотя, несомненно, война за «испанское наследство» (1701–1714) ухудшила их положение, став причиной роста налогов. Восстание началось и проходило преимущественно под религ. лозунгами. Среди мятежников были в основном молодые (20–25 лет) гугеноты: крестьяне, пастухи, стригальщики овец, чесальщики шерсти. Во главе восставших был вернувшийся из эмиграции кальвинист, сын крестьянина Жан Кавалье (1681–1740), военный талант к-рого признавали даже его противники. Др. лидером К. стал «пророк» Пьер Лапорт, по прозвищу Ролан (1680–1704), сменивший своего дядю, Г. Лапорта, одного из руководителей мятежников, погибшего осенью 1702 г.

Королевская армия увеличила свое присутствие в регионе, численность войск в разное время доходила до 25 тыс. чел. (включая католич. милицию). Командующий королевскими войсками в Лангедоке ген.-лейтенант гр. В. М. де Брольи (1646–1727; впол. маршал Франции) не смог подавить начавшееся восстание. В нач.

1703 г. во главе королевской армии, выступившей против К., франц. кор. Людовик XIV поставил маршала Франции Н. О. де Ла Боме, маркиза де Монревеля (1645–1716). Неск. сот деревень было уничтожено правительственными войсками. Помимо попыток подавить восстание маршал сделал все, чтобы разжечь вражду между католич. и кальвинист. общинами в регионе. Католиков восстание пугало: К. сжигали католич. церкви, дома духовенства, убивали священников, занимали замки, отнимали у откупщиков и сборщиков собранные ими налоги и церковную десятину. Монревель ввел ответственность общин за жизнь католич. священнослужителей и за сохранность их жилищ, реквизировал продукты, что ограничивало помощь восставшим со стороны местного населения, к-рое нередко голодало. В Севеннах распространялась булла папы Римского *Климента XI* от 1 мая 1703 г., отпускавшая грехи тем, кто примут участие в истреблении еретиков (это позволяет нек-рым историкам говорить об объявлении крестового похода против К.).

Европ. гос-ва внимательно следили за событиями в Севеннах. Протестанты в др. странах расценивали действия К. как сопротивление тирани. Правительства тех стран, которые вели военные действия против Франции, рассматривали мятеж К. как гражданскую войну, сопротивление внутренней политике Людовика XIV, стремившегося собрать все ресурсы, чтобы завладеть «испанским наследством». Существуют свидетельства того, что задолго до мятежа К. в среде протестант. эмигрантов в Англии и Испании вынашивались планы подтолкнуть правительства этих стран к высадке десанта на Средиземноморском побережье Франции, к-рой пришлось бы тогда сражаться в Лангедоке против иноземных войск и против кальвинистов в Севеннах. В июне 1703 г. Англия, Голландия и Савойя официально обсуждали перспективы военных действий во Франции.

Несмотря на уничтожение местных жителей, разорение домов и пашен, победить К. в открытом бою оказалось невозможно. Стараясь удержать регион под контролем, маршал Монревель рассредоточил силы. После неск. поражений правительственных войск кор. Людовик XIV заменил Монревеля отозванным с полей

сражений маршалом Франции маркизом К. Л. Э. де Вилларом. В апр. 1704 г. Виллар объявил об амнистии тех мятежников, к-рые сложат оружие. В мае он вел переговоры с Кавалье и тот передал правительству основные требования восставших: свобода богослужения, освобождение заключенных, облегчение налогового бремени, разрешение восставшим покинуть территорию Франции. Добившись от Виллара санкционированного королем обещания выполнить эти требования, Кавалье сложил оружие (письменно эти договоренности зафиксированы не были). Ролан, отказавшись последовать за Кавалье, через неск. месяцев попал в засаду и был убит (14 авг. 1704), а его ближайшие соратники казнены. Лишившись главных руководителей, большая часть повстанцев приняла новую амнистию, объявленную Вилларом в сент. 1704 г. Неск. месяцев спустя Эспри Флешье, еп. Нима, писал королю: «Вы правы, сударь, что поздравляете нас сейчас со спокойствием, которым мы наслаждаемся. Больше не убивают, не поджигают, дороги почти полностью свободны. Большинство вооруженных фанатиков сдается с оружием» (цит. по: *Блюш Ф.* Людовик XIV. М., 1998. С. 494). Тем не менее в нач. 1705 г. оставшиеся лидеры К. попытались составить заговор со своими сторонниками в Англии и Голландии с целью овладеть Нимом и Монпелье, план предусматривал высадку в Сете иностранного десанта. Заговор был разоблачен, последовали репрессии. К весне того же года восстание К. сошло на нет, хотя отдельные выступления продолжались до 1715 г. (особенно в 1709 в Севеннах и Виваре).

Ист.: *Cavalier J.* Mémoires sur la guerre des Cévennes / Éd. F. Puaux. P., 1918; *Mazel A., Marion E., Bonbonnoux J.* Mémoires sur la guerre des camisards. Montpellier, 1983; *Vidal G., prieur de Mialet.* Lettres et rapports sur la guerre des camisards (1702–1704). Montpellier, 1988.

Лит.: *Court A.* Histoire des troubles des Cévennes ou de la guerre des camisards sous le règne de Louis le Grand. Villefranche, 1760. 3 vol. Nîmes, 2009; *Louvreuil J.-B.* Le fanatisme renouvelé, ou Histoire des sacrilèges, des incendies, des meurtres et des autres attentats que les calvinistes revoltéz ont commis dans les Sevennes, et des châtimens qu'on en a faits. Avignon, 1868³. Montpellier, 2001³; *Коробочко А. И.* Восстание камизаров (1702–1705) // СВ. 1951. Вып. 3. С. 13–28; *Варшавский А. С.* Преследование протестантов и народное восстание 1702–1704 гг. во Франции: Канд. дис. М., 1952; *Энгельгардт Р. Ю.* Новые источники по истории восстания камизаров // УЗ Кишинёвского ун-та. Кишинёв, 1963. Т. 64. С. 143–145;

Chaleil M. Le Sang des Justes: Vie et mort de Rolland, chef camisard. P., 1985. Montpellier, 1998². P., 2011³; *Joutard P.* La légende des Camisards. P., 1985; *Bosc H.* La Guerre des Cévennes. Montpellier, 1985–1993. 6 vol.; *Poujol R.* Bourreau ou martyr?: L'abbé du Chaila (1648–1702): Du Siam aux Cévennes. Montpellier; P., 1986; *Rolland P.* Dictionnaire des camisards. Montpellier, 1995; Les camisards et leur mémoire: 1702–2002: Colloque du Pont-de-Montvert des 25 et 26 juillet 2002 / Sous la dir. de P. Cabanel, Ph. Joutard. Montpellier, 2002; *Carbonnier-Burkard M.* Comprendre la révolte des camisards. Rennes, 2008; *eadem.* La révolte des camisards. Rennes, 2012; *Mouysset H.* Les premiers Camisards: Juillet 1702. Sète, 2010².

Д. Ю. Бовыкин

КАМИЛАВКА [греч. *καμελαύκιον*; лат. *camelaucum*], в совр. практике правосл. Церковей один из головных уборов духовенства, считающийся наградой (РПЦ) или элементом повседневногo облачения (греч. и др. правосл. Церкви). В средневек. Европе — наименование ряда головных уборов.

На Востоке. В Византии словом *καμελαύκιον* (*καμηλαύχιον* и др. формы написания, см.: *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität* / Hrsg. E. Trapp. W., 2001. Fasc. 4. S. 754) назывался один из видов балдахина над имп. тронem (*Const. Porphy.* De cerem. 1. 1, 9, 10, 32 (23), 39 (30), 44 (35); 2. 73 (64), 80 (71); синоним — *σκιάδιον*, см.: *σκιάδιον* // *Hesych. Alex. Lexicon* (Latte) [no TLG]; *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita* / Hrsg. F. W. Sturz. Lpz., 1818. S. 504). Также это слово использовалось для обозначения головных уборов (см.: *κίδωρις* // *Hesych. Alex. Lexicon* (Latte) [по TLG]; *κίδωρις, πλίδιον* // *Suda* [по TLG]; *Theoph. Chron.* P. 444). Чаще всего так называлась невысокая остроконечная шапка из войлока, вероятно персид. происхождения, которую носили военные и охотники (см.: *Niceph. II Phok.* Praec. milit. 1. 3; *Digen. Akrit.* 4. 117). К. в ряде источников именовался и имп. венец (см.: *πίραρις* // *Hesych. Alex. Lexicon* (Latte) [по TLG]; *Achmet.* Oneirocriticon. 88, 168; *Const. Porphy.* De adm. imp. 13). Подробнее см.: *Wessel K., Piltz E., Nicolescu C.* Insignien // RBK. 1978. Bd. 3. Sp. 387–397.

В визант. эпоху головные уборы греч. духовенства назывались *σκιάδια* (*Sym. Thessal.* De sacr. ordinat. 186 (154) // PG. 155. Col. 396). Они представляли собой шляпы с широкими загнутыми полями. В поствизант. эпоху в обиход входит головной



постановление подтвердил и Московский Собор 1674 г. Тем не менее мн. священнослужители ста-

Священники в камилавках на церемонии вручения церковной награды в ц. Преображения Господня в Балашове

ли носить К. в подражание греч. клиру. При этом противники реформ об-

виняли таких священников в подражании римо-католикам.

Указом имп. Павла I от 18 дек. 1797 г. белому духовенству даровалось в качестве награды право ношения К. из бархата фиолетового цвета (ПСЗ. Т. 24. С. 822. № 18273). Порядок награждения определялся Святейшим Синодом (ПСЗ. Т. 25. С. 504. № 18801). К. полагалось носить во время богослужения.

В рус. традиции К. имеют фиолетовый цвет, они выше греческих и расширяются кверху (монашеский клобук имеет черный цвет, в отличие от греч. традиции изначально изготавливается с наметкой). Согласно совр. «Положению о богослужбно-иерархических наградах Русской Православной Церкви» (М., 2011), решение о награждении К. находится в компетенции епархиальных архиереев (по благословению может производить викарный архиерей). К. полагается носить во время богослужения (снимать в случаях, предусмотренных богослужбным уставом), а также во время офиц. и торжественных мероприятий.

Священники награждаются К. не ранее чем через 3 года после награждения *набедренником*. Выпускники духовных учебных заведений, имеющие положительную характеристику от администрации и успешно окончившие полный курс обучения, как и магистры богословия, могут быть удостоены епархиальным архиереем ношения К. Награжденный клирик получает право ношения и скуфьи такого же цвета (право ношения черной скуфьи, как в храме, так и вне храма, принадлежит каждому пресвитеру со дня его хиротонии). Награждение диаконов К. происходит по указу Святейшего Патриарха Московского и всея Руси не ранее чем через 5 лет после возведения в сан протодиакона. Протодиакон, награжденный правом ношения К., может

носить скуфью фиолетового цвета (право ношения черной скуфьи вне храма принадлежит каждому диакону со дня его хиротонии). См. также в ст. *Награды церковные*.

Лит.: *Du Cange Ch.* Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni, 1688. Vol. 1. Col. 560–561; *Невоструев К. И.* О скуфье и камилавке в древней греч. и рус. Церкви // ДЧ. 1867. Ч. 3. Кн. 12. С. 275–287; 1868. Ч. 1. Кн. 3. С. 137–142; *Бр-ч Н.* Заметка о значении названия «скуфья» и «камилавка» // ХЧ. 1892. Ч. 1. № 5/6. С. 474–486; *Дмитриевский А. А.* Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалюемых священным лицам черного и белого духовенства // РукСП. 1902. Т. 1. № 9. С. 247–256; *Папаеуаγγέλου Π. Σ.* Η διαμόρφωσις τῆς ἐξωτερικῆς ἐμφανίσεως τοῦ ἀνατολικοῦ καὶ ἰδιᾶ ἑλληνικοῦ Κλήρου. Θεσσαλονίκη, 1965; *Koliass T.* Kamelaukion // JÖB. 1982. Bd. 32. N 3. S. 493–502.

А. А. Ткаченко

На Западе. В средневек. Европе слово *camelaucum* (также встречаются др. варианты написания: *camelaucium, calamaucum, calamacum*) обозначало тип головного убора. Обычно так называли головной убор ветхозаветных первосвященников (впрочем, у него было немало и др. обозначений: митра, тиара, кидар, просто «шапка» (*pileum*) и проч.). С учетом сохранившихся средневек. изображений библейских сцен можно предположить, что такая К.



Рождество Пресв. Богородицы. Крышка камилавки. 1-я пол. XVII в. (ГММК)

представляла собой невысокий конусообразный колпак. Иногда под К. понимали большую шапку, закрывавшую часть лица, к-рую носили представители низших слоев населения. В таком смысле ее упоминает лат. версия Жития св. Марии Египетской (PL. 73. Col. 655). К. встречается в качестве монашеского головного убора неопределенной формы в грамоте 816 г. из монастыря Санкт-Галлен (*Wartmann H.* *Urkundenbuch der Abtei St. Gallen.*

убор другого типа — *καλλυμαύχιον* (искаженное слово *κατελαύχιον*, которое переосмыслено как происходящее от *καλύμμα* — покров), имеющий тулью цилиндрической формы с плоским верхом (в совр. греч. практике она имеет небольшие поля вверху цилиндра (*ἐπιανοκαλύματιον*)).

Греч. К. всегда черного цвета. Ее носят как представители белого духовенства, так и монахи (греч. монахи поверх К. надевают также черное покрывало — наметку (крепу), подробнее см. в ст. *Клобук*). К. считается символом принадлежности к духовенству и вручается при хиротонии.

На Руси духовенство в повседневной жизни традиционно носило *скуфьи* (небольшие шапочки для прикрытия *гуменца*, имеющие округлую или чашеобразную тулью, в последней традиции — с крестообразными складками наверху) или шапки особого вида. Различие между греч. и рус. головными уборами священства было замечено в XVII в. Большой Московский Собор 1666–



Камилавка (или клобук) прп. Кирилла Белозерского (КБМЗ)

1667 гг. постановил, что скуфьи вручают пресвитерам и диаконам сразу после хиротонии и они должны носить их постоянно (снимать нужно только во время богослужения). Это

Zürich, 1863. Tl. 1. S. 211) и в Житии св. Бурхарда, достопочтенного графа (XI в.) (PL. 143. Col. 849). Имеется ряд свидетельств того, что К., вероятно в подражание визант. императорам, носили нек-рые светские государи: царь готов Тотила (541–552), король Римский Конрад III (1138–1152), императоры Свящ. Римской империи Фридрих I Барбаросса (1155–1190) и Фридрих II (1220–1250), император Латинской империи Балдуин I Фландрский (1204–1205).

К. как особый головной убор Римского папы, который использовался вне богослужения, впервые упоминается в биографии папы Константина I (708–715), составленной в IX в.: сообщается, что папа надел К. во время своего визита в К-поль (LP. Vol. 1. P. 389–391). В толковом словаре Папия (сер. XI в.) говорится, что К. является шапкой полукруглой формы и относится к папским облачениям (*Papias Vocabulista. Elementarium doctrinae rudimentum*. Torino, 1966. S. 46). Вероятно, этот же головной убор мог также называться *frigium* или *regnum*, хотя некоторые исследователи оспаривают такую т. зр. (*Eichmann*. 1951; *Deér*. 1957). Папские головные уборы с данными названиями встречаются в «Константиновом дар» — документе, составленном в сер. VIII или 1-й пол. IX в. (MGH. Font. Iur. T. 10. P. 87–88) и в «Ordo Romanus XXXVI» (кон. IX в.) (*Andrieu. Ordines*. Vol. 4. P. 169–170). Наконец, согласно предположению Й. Брауна, изображенная на монетах Сергия III (904–911) и Бенедикта VII (974–983) конусообразная шапка — это именно папская К. (см.: *Promis D. Monete dei Romani Pontifici avanti il mille*. Torino, 1858. Tav. 7. N 1, 2; Tav. 9. N 12).

Точно установить первоначальный внешний вид К. все же не представляется возможным. Были высказаны гипотезы о том, что она была полусферической и плотно прилегала к голове (J. Deér), конической и остроконечной (J. Braun, P. E. Schramm), и о том, что ее форма не была четко определена и могла варьироваться (B. Sirch, M. A. Бойцов).

Не меньшие споры вызывает и значение папской К. Диапазон предлагаемых здесь версий очень широк — от короны, полученной от визант. императоров (*Schramm*. 1954), и специфического головного убора высшего клира (архиепископов и патри-

архов) (J. Deér) до шапки, покрывавшей голову рим. понтифика во время верховой езды и получившей особое символическое значение лишь позднее (*Бойцов*. 2010). Отчасти связанный с этой проблемой вопрос о том, была ли К. предшественником папской тиары (*Sirch*. 1975) или епископской митры (*Eichmann*. 1951; *Deér*. 1957) или же и тиары и митры одновременно (*Braun*. 1907; *Klauser*. 1948; *Salmon*. 1960), также до сих пор остается открытым.

Нельзя с уверенностью говорить и о наличии связи между К. и камауро (*санауро*) — красной, обрамленной белым мехом шапки прикрывающей уши, к-рую папы используют во время нелитургических церемоний начиная с сер. XV в. С одной стороны, ее название, предназначение и форма говорят о сходстве с К. (*Braun*. 1907; *Deér*. 1957), с другой — ее сравнительно позднее появление скорее подтверждает то, что она не имела прямого отношения к более раннему головному убору рим. понтификов (*Wagner*. 1994). То же самое справедливо и для камауро архиепископов Беневенто, 1-е упоминание о котором относится к 1374 г. (*Barbier de Montault X. Œuvres complètes*. P., 1890. Vol. 3. P. 265) и ношение к-рого запретил им папа Павел II (1417–1471).

Лит.: *Braun J.* Die liturgische Gewandung im Occident und Orient: Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg i. Br., 1907. S. 432; *Klauser Th.* Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte. Krefeld, [1948]; *Eichmann E.* Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter. Münch., 1951. S. 23–27; *Schramm P. E.* Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Stuttg., 1954. Bd. 1. S. 52–55; *Grabar A.* L'archéologie des insignes médiévaux de pouvoir // J. de savants. P., 1956. Janv.–mars. P. 5–19; *Deér J.* Byzanz und die Herrschaftszeichen des Abendlandes // BZ. 1957. Bd. 50. S. 405–436; *Salmon P.* Mitra and Stab: Die Pontifikalinsignien im Römischen Ritus. Mainz, 1960. S. 17. 21. 28–31; *Sirch B.* Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara. St. Ottilien, 1975. S. 48–107; *Wagner J.* *Санауро* // LTK. 1994³. Bd. 2. Sp. 906; *Бойцов М. А.* Зачем папе римскому императорский фригий? // Власть и образ: Очерки постаршей имагологии / Отв. ред.: М. А. Бойцов, Ф. Б. Успенский. СПб., 2010. С. 125–158.

М. В. Панфилова

КАМИН [Каимин; лат. *Caminus*; ирл. *Caimín, Cämmine*] († 652), св. (пам. зап. 24/25 марта), основатель церковного поселения Инис-Келтра (совр. Инишкялтра на о-ве Холи-Айленд, графство Клэр, Ирландия). Метрическое Житие св. К. на ирл. языке (не изд.; инципит: «Caimin do

dhechaidh dar muir») сохранилось в рукописи Brux. 2410 (2324–40). Fol. 264r–273v. Эта рукопись, в которой собраны в основном агиографические произведения, была создана Михалом О Клери между 1627 и 1635 гг. (см.: *Gheyn J., van den.* Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Royale de Belgique. Brux., 1905. T. 5. P. 384–389). О Клери отметил, что Житие К. не обладает высокими лит. достоинствами и перегружено недостоверной информацией (см.: *Vitae Sanctorum Hiberniae* / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1910. T. 1. P. LV).

В сборниках генеалогий ирл. святых приведены 3 версии родословия К. Согласно 1-й версии, наиболее распространенной, К., сын Диммы, был потомком Энды Кеннселаха из рода Катара Мара, легендарного правителя обл. Лаген (Лейнстер). Матерью К. была Куманн; дочь Далбронна, к-рую считали также матерью Гуаре († 662/3), правителя Коннахта, и мн. ирл. святых. По др. версиям, К. принадлежал к племени Киарраге из Зап. Мумана (Мунстера) или к роду И Бриун из Сев. Коннахта (*Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae* / Ed. P. O Riain. Dublin, 1985. N 290. 1–3, 662.177, 700.1–3, 722.8). Согласно данным, приведенным Дж. Колганом, К. прибыл на о-в Инис-Келтра в поисках уединения для аскетических подвигов. Впосл. у него появились ученики, на острове была построена церковь, возник мон-рь. По преданию, друзьями К. были св. Сенан, почитавшийся как основатель церковного поселения на о-ве Инис-Катаг (ныне Скеттери, графство Клэр), и св. Лухтигерн, почитавшийся в Инис-Диамане (ныне Эннистимон, графство Клэр) (*Colgan J.* *Acta Sanctorum... Hiberniae*. Lovanii, 1645. P. 746–747; *O'Hanlon*. 1875. P. 942–943). Нек-рые сведения о К. сохранились в повести «Битва при Карн-Коналле» (нач. X в.), посвященной сражению (649) между правителем Коннахта Гуаре и правителем Диармадом, сыном Аэда Слане из династии И Нейл (см.: *Byrte F. J.* *Irish Kings and High-Kings*. Dublin, 2004^r. P. 239–244). Согласно повести «Битва при Карн-Коналле», Гуаре оскорбил К. и святой предрек ему поражение от Диармада. В ответ на просьбу Гуаре о прощении К. заявил о невозможности снять проклятие, но обещал, что победитель будет к нему благосклонен. Во вставном эпизоде рассказывается о беседе Гуаре,

К. и св. Куммене Фота о том, чем они могли бы наполнить большую церковь, построенную К. Гуаре пожелал наполнить храм золотом и серебром в дар церкви и беднякам, Куммене — книгами для обучения молодежи и наставления верующих, К. — болезнями, чтобы избавить от них мир. Впосл. Гуаре стал могучим правителем, Куммене были дарованы мудрость и знания, а К. постигла мучительная болезнь, от которой он скончался.

В ирл. анналах о кончине К. упоминается под 652 г. (см.: *The Chronicle of Ireland / Transl. T. M. Charles-Edwards. Liverpool, 2006. Vol. 1. P. 147.*) В Мартирологе из Тамлахты (ок. 830) и в глоссах (ок. 1170) к Мартирологу Оэнгуса память святого указана 25 марта (*The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 27; Féilire Oengusso Céili Dé: The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 100.*) В мартирологе, составленном ок. 1170 г. аббатом Маэл Муире О Горманом (Марианом Горманом), и в др. ирл. календарях XII в. поминовение К. указано под 24 марта (*Féilire Húi Gormáin: The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 60–61; Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 49, 140, 176.*) Под тем же числом память К. значится в Мартирологе из Донегола (XVII в.) (*[O'Clery M.] The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 84–87.*)

В ирл. традиции К. был известен гл. обр. как основатель церковного поселения Инис-Келтра. Однако в ряде источников основателем Инис-Келтры назван св. Колум мокку Кремтаннан († 549). В Житии св. Колума сообщается, что до прибытия Колума на о-ве Инис-Келтра жил отшельник Мак Крехе, к-рый по воле ангела уступил остров святому (*Vita S. Columbae abbatis de Tír Dá Glas. 15–20 // Vitae Sanctorum Hiberniae ex Codice olim Salmanticensi nunc Bruxelensi / Ed. W. W. Heist. Brux., 1965. P. 229–230. (SH; 28); см. также: De Paor L. Saint Mac Creiche of Liscannor // Ériu. Dublin, 1979. Vol. 30. P. 98–99.*) В ирл. анналах под 549 г. сообщается о Колуме мокку Кремтаннане и Колуме с о-ва Инис-Келтра как о разных людях, вероятно ошибочно (см.: *The Chronicle of Ireland. P. 99.*) Первые упоминания в ирл. анналах

о церковном поселении Инис-Келтра относятся к VIII в. В кон. X в. обитель пользовалась покровительством Бриана Бору, правителя Дал Кас (978–1014), настоятелем был его брат Маркан († 1010). Ок. 1100 г. в Инис-Келтре была создана т. н. Псалтирь св. Камина, от к-рой сохранилось 6 листов с текстом 118-го псалма и лат. и ирл. глоссами (*Dublin, Univ. College. Franciscan MSS. A.1.*) Эти листы, почитавшиеся как святые, были переданы хранителями Фланном и Бернардом Мак



Церковь св. Камина и башня на о-ве Холи-Айленд (Инишкьялтра). XI–XII вв.

Бруаде (Мак-Броди) Михалу О Клери, который впоследствии вывез их на континент (см.: *Eposito. 1914/1916; McNamara M. Five Irish Psalter Texts // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 2009. Vol. 109. P. 80–93.*)

В нач. XIV в. на о-ве Инис-Келтра существовала приходская церковь. После Реформации церковные здания были заброшены. В источниках XVII в. сообщается, что руины были местом паломничества, иногда здесь скрывалось от преследований католич. духовенство. В нач. XVIII в. местные жители предприняли попытку восстановить некоторые храмы (*Macalister. 1916/1917. P. 109–111.*) На месте раннесредневеков. церковного поселения сохранилась ц. св. К., возможно построенная на рубеже X и XI вв. по указанию Бриана Бору. В XII в. церковь была перестроена, к основному объему добавлены алтарная часть с аркой и портал, украшенные резьбой в гиберно-романском стиле. Рядом с церковью находится круглая башня (высота 22 м), сооружение к-рой, вероятно, не было завершено. Т. н. церковь раненых мужей (*Teampull na bfeangonta*) была построена на рубеже XII и XIII вв.; в нач. XVIII в.

то, что сохранилось от здания, использовалось как спальня рода О'Грейди. Небольшое прямоугольное сооружение, известное как «исповедальня» или «келья отшельника», возможно, служило гробницей. За пределами центрального комплекса расположено небольшая ц. св. Михаила и ц. св. Бригиты (сер. XII в.?) с резным гиберно-романским порталом (реконструирован в 1879), а также однонефная приходская ц. Девы Марии (нач. XIII в.?). На острове сохранились св. источник, фрагменты средневеков. каменных крестов, резные надгробия (*Halpin A., Newman C. Ireland: An Oxford Archaeological Guide to Sites from*

Earliest Times to AD 1600. Oxf.; N. Y., 2006. P. 391–393.) В надписи на одном из крестов сообщается, что он был воздвигнут по указанию «верховного старца Ирландии, т. е. Катасха» († 1111) (*Okasha, Forsyth. 2001. P. 50–55.*)

Лит.: *O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, [1875]. Vol. 3. P. 941–945; Westropp T. J. The Churches of County Clare, and the Origin of the Ecclesiastical Divisions in That County // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. Dublin, 1900/1902. Vol. 22. P. 100–180; Stokes W. The Battle of Carn Conaill // Zschr. für celtische Philologie. Halle, 1901. Bd. 3. S. 203–219; Eposito M. On the So-Called Psalter of St. Caimin // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1914/1916. Vol. 32. P. 78–88; Macalister R. A. S. The History and Antiquities of Inis Cealtra // Ibid. 1916/1917. Vol. 33. P. 93–174; Plummer C. A Tentative Catalogue of Irish Hagiography // Idem. Miscellanea Hagiographica Hibernica. Brux., 1925. N 15, 90. (SH; 15); Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland: An Introduct. and Guide. N. Y., 1929. Vol. 1. P. 384–386; Fernández Alonso J. Caimin, abate di Inis Cealtra // BiblSS. Vol. 3. Col. 644; De Paor L. The History of the Monastic Site of Inis Cealtra, Co. Clare // North Munster Antiquarian J. 1996. Vol. 37. P. 21–32; Okasha E., Forsyth K. Early Christian Inscriptions of Munster: A Corpus of the Inscribed Stones. Cork, 2001. P. 47–104.*

А. К.

КАМИНСКИЙ Александр Степанович (29.11.1829, Волинская (Киевская?) губ. — 17.12.1897, Москва), рус. архитектор. К. род. в малороссийской семье дворян Волинской губ., в 1848 г. окончил Киевскую гимназию. Вслед за старшим бра-

том Иосифом (1818–1898; впол. академик, профессор архитектуры, фактический руководитель работ по возведению храма Христа Спасителя и автор проекта ц. свт. Григория Богослова в Москве (1876–1880, не сохр.)) поступил в АХ в качестве вольноприходящего ученика, учился у К. А. Тона. В 1852 г. за академические проекты получил 1-ю и 2-ю серебряные медали, в 1854 г. — 2-ю золотую медаль за проект Публичной б-ки. В 1856 г. окончил АХ с чином XIV класса, со званием классного художника архитектуры 1-й статьи и с правом на пенсионерскую поездку (пенсионер вел. кнг. Марии Николаевны). В 1857–1860 гг. стажировался за границей; в Риме (по др. сведениям, в Париже) познакомился с П. М. Третьяковым, который приобрел у него неск. акварелей с видами античных руин Рима. После женитьбы 11 нояб. 1862 г. на сестре Третьякова Софье Михайловне К. окончательно поселился в Москве. С 1863 г. жил в приходе Знаменской ц., в Б. Знаменном пер. В семье К. было 3 детей: Александра (1863), Павел (1866) и Елена (1872).

В 1867–1893 гг. состоял архитектором Московского купеческого об-ва. С 23 марта 1879 г. на службе в Мин-ве юстиции в чине коллежского регистратора, по прошению от 24 мая 1884 г. уволен в чине губ. секретаря. 7 окт. 1881 г. К. подал прошение в Московское уч-ще живописи, ваяния и зодчества об определении на должность преподавателя архитектуры, 10 нояб. назначен советом старшим преподавателем. 10 апр. 1885 — 30 янв. 1889 г. занимал должность архитектора Имп. Московского технического уч-ща. За выслугу лет удостоен чина коллежского асессора со старшинством (17 марта 1892) и ордена св. Станислава 3-й степени (14 мая 1895).

Являлся редактором «Художественного сборника работ русских архитекторов (и инженеров)» (1890–1893, совм. с А. А. Нетыксо́й). Выпуски включали художественно-строительный отдел, библиографию, объявления и альбом с комментариями, в котором были помещены увражи работ К. и стилистически близких к нему архитекторов-художников (отца и сына Зыковых, А. П. Попова, Ф. С. и В. Ф. Харламовых, Д. Н. Чичагова, В. О. Шервуда и др.). Создал ряд оригинальных образцов мебели, фарфора, тканей (напр., для Николо-Уг-



А. С. и С. М. Каминские.
Фотография. 60-е гг. XIX в.
(частное собрание Е. С. Хохловой)

решского мон-ря). Среди учеников К. — И. Е. Бондаренко, М. К. Геппнер, Л. Ф. Даукиша, И. П. Машков, Ф. О. Шехтель, С. С. Эйбушиц. Коллеги отмечали его «горячую любовь к искусству, которую он старался вселить и в своих учеников» (Строитель. СПб., 1897. Дек. № 23–24. Стб. 947).

Служебную карьеру К. трудно назвать успешной. Особенно на ней отразилось обрушение 11 окт. 1888 г. дома (Кузнецкий Мост, 10/8), строившегося под наблюдением К. и по его проекту (погибло 11 и было ранено 11 чел.; По делу о катастрофе на Кузнецком мосту // Рус. вед. 1889. 14 апр. № 101. С. 2). К. признали виновным в нарушении строительных норм безопасности и приговорили к «церковному покаянию и шестинедельному содержанию на гауптвахте», замененному затем домашним арестом. К. был уволен с должности архитектора Московского купеческого об-ва, тем более что на суде были обнародованы неблагоприятные методы, к-рыми пользовались заказчики для ускоренной сдачи доходных домов.

При переезде здания Третьяковской галереи К. заболел воспалением легких. Скончался после непродолжительной болезни в доме Малыгина на Садовой-Сухаревской. К. отпевали 20 дек. 1897 г. в приходской ц. свт. Николая Чудотворца в Драчах. Похоронен на кладбище Алексеевского монастыря; в одном из некрологов (Моск. листок. 1897. № 354. С. 3) писали, что там была «в 1891 г. построена громадная цер-

ковь по проекту усопшего» (автором проекта ц. во имя Всех святых традиционно считается архит. А. А. Никифоров); кладбище уничтожено в советское время.

В 1891 г. К. пожертвовал архитектурному отделу Политехнического музея в Москве б-ку — 2 тыс. томов и более 300 рисунков (ныне в ГНИМА). От вдовы К. в 1898–1899 гг. также в дар Московскому уч-щу живописи, ваяния и зодчества поступило собрание книг, оригинальных рисунков и фотографий: 199 томов по искусству России, Франции, Византии, Ср. Азии и др., 2280 рисунков и фото на отдельных листах, включая 12 «превосходных альбомов с композициями и фотографиями с композиций Каминского» (РГАЛИ. Ф. 680. Оп. 1. Д. 467. Л. 184 об.).

Несмотря на то что К. не занимал высоких должностей по службе, по числу реализованных проектов он является одним из самых плодотворных рус. зодчих.

Работы К. в области гражданского строительства в основном связаны с Москвой. При строительстве новых и реконструкции старых особняков он органично соединял пластичные, укрупненные формы классицизма, рус. стиля, необарокко и неоренессанса. Крупные общественные сооружения К. с эклектичной фасадной декорацией часто приобретали подчеркнута репрезентативные, иногда избыточно помпезные формы. В качестве «домашнего архитектора» Третьяковых им были выполнены проекты особняка С. М. Третьякова на Гоголевском бульваре, 6 (1871–1875), залов, пристроенных к дому П. М. Третьякова (1872, 1882, 1885, 1892, ныне Третьяковская галерея, Лаврушинский пер., 10), Третьяковского проезда на Никольскую ул., 19–21 — делового сооружения в форме триумфальной арки, стилизованного под «узорочье» Китайгородской стены (1869–1873), доходного дома П. М. и С. М. Третьяковых с помещениями банка «Лионский кредит» в рус. стиле (Кузнецкий Мост, 13/9, 1889–1892).

К. часто занимался постройкой и перестройкой в репрезентативных формах городских особняков представителей московской, прежде всего купеческой, знати (дома Боткиных (ул. Покровка, 27), Каратаева (Леонтьевский пер., 10), Коншиных (ул. Пречистенка, 16, 20), Лопатиной (Б. Никитская ул., 54),

Матвеевой (ул. Пречистенка, 14), Морозова (ул. Пречистенка, 21/12), Носенкова (Поварская ул., 21/17), Сергеевых (Калашный пер., 12, 17), Спиридоновой (Леонтьевский пер., 8), кнг. Шаховской-Глебовой-Стрешневой (Б. Никитская ул., 19/13), Щаповых (Бауманская ул., 58/25, корп. 12, стр. 2) и мн. др.).

В 1880–1882 гг. вместе с архит. А. Е. Вебером К. принял участие в проектировании и строительстве павильонов Всероссийской художественно-промышленной выставки на



*Третьяковский проезд.
Проект фасада «по проезду
около Китайской стены».
1869 г.*

*(Центральный архив
научно-технической
документации г. Москвы)*

Ходыньском поле (сохр. Царский павильон — Ленинградский проспект, 31, стр. 9). Из др. общественных построек К. наиболее известны биржа (ул. Ильинка, 6/1; 1873–1875); Шуйское подворье (Никольский пер., 6; 1875); Арнольдо-Третьяковское училище для глухонемых детей (Донская ул., 37; 1875–1876); Александро-Мариинское Замоскворецкое уч-ще для бедных детей (ул. Б. Ордынка, 47/7; 1877–1878); химическая лаборатория при Московском ун-те (Никитский пер., 2; 1883–1886); богадель-



*Солодовниковская богадельня
в Москве. 1885–1888 гг.
Фотография. Нач. XX в.*

ня Солодовниковых им. имп. Александра III с больницей и храмом арх. Михаила (ул. Щипок, 6–8; 1885–1888) и Софийская детская больница Ведомства учреждений имп. Марии (Садовая-Кудринская, 15, стр. 9;

1887–1897) с храмом мучениц Софии и Татианы; дом призрения им. Мазуриных с храмом прор. Анны (Котельническая набережная, 17, стр. 1; 1885–1888, храм не сохр.), а также здание Окружного суда в Витебске (1882–1884).

Главным в творчестве К. было храмоздание, причем преимущественно вне Москвы. В церковном зодчестве времени имп. Александра II в сравнении с периодом имп. Николая I значительно расширился круг прототипов, использовавшихся архитекторами, особенно в фасадной декорации. В храмоздательном творчестве

К. ярко проявились важнейшие черты архитектуры его времени: декларативная атектоничность и эклектизм, стремление максимально выразить национальное начало. Среди своих современников — зодчих эпохи зрелой классики — К. выделялся подчеркнутой репрезентативностью построек, необычайным многообразием стилистических прототипов: рус. узорочья XVII в.; характерного для московской и ярославской школ «итальянизирующего» направления архитектуры эпохи кремлевских соборов кон. XV–XVI в., на к-рое ориентировался К. А. Тон; элементов классицизма, визант. и романского стилей, деревянного зодчества. Более однообразны объемно-пространственные ре-

шения спроектированных К. храмов: чаще всего используется тип центричных рус. соборов периода Московского царства,

квадратных или крестообразных в плане; 3-частные осевые композиции, характерные для XVII в. и более позднего времени. Не всегда идеальны найденные К. пропорции. Среди любимых мотивов — завершения

в виде полусферических или яйцевидных центральных куполов и занимающих подчиненное положение луковичных главок на глухих барабанах, а также шатров. Однозначно определить принадлежность К. к направлению рус. зодчества, названному его современником В. Г. Лисовским «русско-романским стилем», не представляется возможным. Лишь некоторые церковные проекты К. выдержаны в романо-визант. стиле, но и в них (напр., в отделке колокольни ц. мучениц Софии и Татианы при бывш. Софийской детской больнице в Москве) присутствуют мотивы рус. узорочья. К. невозможно также назвать апологетом «тоновского» или визант. стиля. Его проекты скорее византийские по композиции и характеру завершения, отделка же более отвечает 2-му этапу развития рус. стиля, включая тенденцию к ковровому заполнению плоскости стены.

География церковных построек архитектора весьма широка. Они многообразны и по типологии: строительство соборов, приходских и домовых храмов (как каменных, так и деревянных, напр. деревянной Успенской ц. в Спиридовской киновии вышневолоцкого Казанского мон-ря, 1877–1878) в городах, селах, мон-рях, часовен (в т. ч. кладбищенских); перестройка старых церквей (создание приделов, трапезных и колоколен, причем с сохранением или реконструкцией стиля первоначальной постройки: напр., придела, ризницы и ограды с воротами Ризоположенской ц. в Москве (1885–1889), приделов Владимирской ц. в пос. Кракове Московской обл. (1894–1895)). К. отделявал интерьеры, сооружал низкие и многоярусные иконостасы, проектировал эскизы росписей, утвари, облачений духовенства.

В 1-м крупном церковном проекте К. (не реализован) — трапезная и колокольня ц. прор. Илии во 2-м Обыденском пер. в Москве (1866–1868) — заметен отход от классицистических форм, к-рые использовал в своем творчестве Тон. Проект отличался дробностью форм (арочки, наборные колонки, кокошники, луковичные главки, ширинки). Трехчастный многоярусный иконостас с сенью и богатым декором в стиле московско-ярославского узорочья в Вознесенском соборе г. Ельца (1875–1889, архит. Тон) выполнен в 1878 г. по проекту К. Он же разработал эскизы стенной живописи (ок. 1887), ут-

вари, в т. ч. священных сосудов, хоругвей, а также дверей собора. Росписи собора и иконы для иконостаса выполнили художники А. И. Корзухин и К. В. Лебедев. К 1890 г. относится разработанный К. проект могильного памятника «для изготовления на заводе Криворотова в Ельце». «Тоновский стиль» храмов определил облик Ельца. Возможно, поэтому в поздний период творчества К. в этом же стиле спроектировал ц. в честь Елецкой иконы Божией Матери (Благовещение) для города (проект — 1891–1892, строительство — 1893–1915). По композиции 5-шатровая церковь с расположенными по оси трапезной и 3-ярусной колокольней над притвором близка к Александро-Невскому соборному храму в Егорьевске (проект Н. Н. Вейса, К. наблюдал за работами в соборе в 1888–1893), в свою очередь ориентированному на сооруженные Тонем Мионовскую ц. в С.-Петербурге и Рождественский собор в Красноярске. Богатый декор в русско-романском стиле, в котором преобладают горизонтальная рустовка и разнообразные по форме кокошники, выполнен с помощью облицовочного кирпича. При сооружении церкви использованы цемент и железобетон.

К той же линии творчества К. можно отнести Спасо-Преображенский собор Николо-Угрешского мон-ря (1879–1894, первоначальный проект Б. В. Фрейденберга, 1877). Наместник монастыря архим. прп. Пимен (Мясников) получил благословение на строительство храма, к-рый в размерах должен был «сообразоваться с Московским Успенским». Собор был заложен 9 авг. 1880 г. Деньги на строительство (ок. 400 тыс. р.) были пожертвованы потомственным почетным гражданином В. В. Пеговым. Вчерне собор окончили в 1889 г. Проект интерьера принадлежит К. С 1890 г. начали установку иконостаса (иконостас выполнен В. А. Астафьевым) и живописные работы (артель М. Н. Сафонова). Освящение собора состоялось в 1894 г. Собор стал архитектурной доминантой не только монастырского ансамбля, но и прилегающего района (высота от земли до верха креста составляла 77 м). Это 4-столпный крестово-купольный храм с 3-частной алтарной апсидой и с массивным луковичным пятиглавием. Прясла стен завершаются полукруглыми законами, в декоративном убранстве



*Спасо-Преображенский собор
Николо-Угрешского мон-ря.
Проект фасада. 1879 г. (ГПИБ)*

использованы мотивы кокошников, лопатки, полуциркульные окна. Центральный барабан украшен аркатурно-колончатый поясом. Стилистика величественного храма соответствует обобщенному типу русского собора кон. XV–XVII в., на который ранее ориентировался Тонем (храм Христа Спасителя в Москве, Введенская ц. в С.-Петербурге, Екатерининский собор в Пушкине (Царском Селе)). Начиная с 1842 г. (проект Вознесенского собора в Ельце) этот тип храма многократно воспроизводили в провинции. Архитектура Спасо-Преображенского собора предвосхитила появление в рус. зодчестве на рубеже столетий типа репрезентативных соборных храмов по подобию Успенских соборов во Владимире и в Московском Кремле, их можно отнести к ретроспективному направлению (Л. Н. Бенуа, А. Н. Померанцев, С. У. Соловьёв и др.). Там же в 1893 г. К. предположительно соорудил 8-гранную Никольскую часовню в визант. стиле (в память основания мон-ря).

В правление имп. Александра II стилистика ряда церковных сооружений предвосхитила торжество «московско-ярославского» стиля в архитектуре. В отличие, напр., от Л. Н. Бенуа К. не вводил детали и не прибегал к объемно-пространственной композиции посадских храмов XVII в. — основного источника вдохновения мастеров «московско-ярославского» стиля 80–90-х гг. XIX в., он не стремился к достижению стилистического единообразия каждой постройки. Но общность творческого метода данных мастеров проявилась уже в ранней работе К. — собо-

ре арх. Михаила в Даховском посаде (ныне Сочи) (1874–1891) — типичном образце рус. церковной эклектики. Собор сооружен в память окончания Кавказской войны (1864) и посвящен небесному покровителю вел. кн. Михаила Николаевича, наместника Кавказа и главнокомандующего Кавказской армией. С его посещением Черноморского края в мае 1871 г. связывают начало строительства собора. Организатором строи-



*Собор арх. Михаила в Сочи.
1871–1891 гг.*

тельства выступил статский советник агроном Н. В. Верещагин, финансирование осуществлял почетный гражданин, купец 1-й гильдии, один из крупнейших землевладельцев Черноморского побережья — Н. Н. Мамонтов. Они и привлекли к проектированию К. 8 апр. 1874 г. Кавказское наместничество одобрило проект собора, 26 мая была совершена закладка храма. Строительство приостанавливалось в окт. 1876 г. из-за нехватки средств, из-за начавшейся в 1877 г. русско-тур. войны и позже — из-за отсутствия финансирования. Весной 1879 г. строительные работы возобновились, в 1881 г. была возведена колокольня, в дек. 1888 г. Синод выделил 10 тыс. р. на завершение строительства, устройство иконостаса и написание икон. 24 сент. 1891 г. еп. Агафодор (Преображенский) совершил освящение храма. Композиция собора достаточно необычна: крестообразный в плане храм (25,6×17 м, высота 34 м) увенчан массивным полусферическим куполом на низком барабане, что вызывает ассоциации с русскими церквями XVIII в. Купол завершён фонариком с луковичной главкой,

4 малые главки размещены также в основании барабана по сторонам света. Над притвором возвышается шатровая колокольня со слухами. В насыщенном декоре (кронштейны, сухарики, поребрик, наличники окон с мотивами рус. деревянной резьбы) присутствуют черты рус. стиля и ренессанса, преобладающего в отделке.

Роскошь декоративной отделки, особенно свойственная купеческому и гражданскому строительству и декоративно-прикладному искусству, в наибольшей степени проявилась в проекте собора вышневолоцкого Казанского жен. мон-ря (1877–1882). В 70–80-х гг. XIX в. в жен. общине, получившей статус мон-ря в 1881 г., развернулось каменное строительство на средства благотворителей (купцов Е. Н. Сивохина из С.-Петербурга и Г. Г. Германова из Москвы). Основной объем, представляющий собой в плане греческий крест, увенчан массивной купольной ротондой с главой, окруженной 14 башенками и малыми главками. Зап. фасад решен в необычных для церковного зодчества формах: в виде огромной арочной лоджии, фланкированной массивными скругленными ризалитами лестничных объемов. Кирпичный, белокаменный и штукатурный декор представлен разнообразными аркатурно-колончатыми поясами, килевидными, стрельчатыми и многолопастными кокошниками, поясами дентикулов.

Ближе всего к типу собора в Вышнем Волочке Успенская соборная ц. в Рдейской пуст. Старорусского у. Новгородской губ. (ныне Холмского р-на Новгородской обл.) (1897–1902). Оба храма строились по заказу купцов-благотворителей. Собор, рассчитанный на 750 чел., сооружался по инициативе и на капитал московского потомственного почетного гражданина А. Н. Мамонтова, был завершен его сыном — А. А. Мамонтовым. Трехпрестольный храм с приделами (восточным (правым) — преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, западным (левым) — прп. Александра, игумена обители Нерусыпающих), как и собор Николо-Угрешского мон-ря, воспроизводит обобщенный тип рус. собора кон. XV–XVII в. Стоимость строительства составила 350 тыс. р.; исполнителем работ, осуществленных после кончины автора проекта, являлся ближайший помощник К. в позд-

ний период творчества, классный художник архитектуры архит. И. Т. Барютин (1868–1928). Мраморный иконостас был выполнен под рук. московского мастера Захарова, иконы написаны в Москве художниками Ведяниным и В. Ф. (?) Корневым. Квадратное в плане здание с боковыми ризалитами увенчано массивным пятиглавием. Завершение, характерное для храмов К., близко к визант. (афонским) прототипам: над куполами полусферической формы возвышаются маленькие луковичные главки на фигурных шейках. Восьмигранные барабаны с полуциркульными окнами также завершаются сложно профилированными килевидными кокошниками. Тройные полуциркульные окна (с повы-



*Собор
в честь Казанской иконы
Божией Матери
в Казанском мон-ре Вышнего
Волочка. 1877–1882 гг.*

шенным средним) на ризалитах разделены простенками, каждое пряшло завершено килевидным кокошником. Здание опоясано горизонтальным рустом, богатый фриз включает сухарики, уступчатые тяги, прямоугольные филенки.

Мотивы отделки фасада вышневолоцкого Казанского монастырского собора присутствовали в оформлении самой большой в Москве часовни — вмч. Пантелеимонова Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне, к-рую построили на участке, пожертвованном братом настоятеля монастыря московским почетным гражданином И. И. Сушкиным (Никольская ул., 25; 1881–1883, не сохр.). Часовня стала высотной доминантой в панорамах Никольской ул. и Лубянской пл. Многообразие архитектурных форм (кокошники, арочки, филенки, шатры) выдержано в традициях русского узорочья XVII в., форма купола вызывает ассоциации с визант. стилем, прежде всего с архитектурой афонских монастырей.

В том же стилистическом ряду — колокольня в Николаевской Берлюковской пуст. близ дер. Авдотьино Богородского у. Московской губ. (ныне Ногинского р-на Московской обл.; 1895–1900). Строительными работами руководил и, возможно, внес изменения в венчающую часть колокольни классный художник архитектуры В. М. Борин. В плане колокольня представляет собой правильный крест и отличается избыточным декором в традиции узорочья: распространенными в творчестве К. треугольными фронтонами, оформленными кронштейнами и сухариками; арочками, филенками разнообразной формы, кокошниками, поребриком.

Более отчетливо композиции, характерные для визант. стиля, можно видеть в созданных К. проектах 2 монастырских храмов. Опыт проектирования в визант. сти-

ле стала для К. работа над постройкой храма во имя свт. Иоанна Златоуста и вмч. Екатерины (1888) — усыпальницы купцов 1-й

гильдии Первушиных в Донском монастыре. Автором проекта этого здания считается А. Г. Венсан, однако постройка этой церкви неоднократно фигурирует в отчетах К. в МУЖВиЗ, а также в «Художественном сборнике...» (1892–1893. Вып. 3). На средства Н. И. Первушина К. выполнил также проекты иконостасов верхней и нижней церковью (1890).

Проект собора во имя св. Александра Невского Троицкой Александро-Невской общины в с. Акатове Клинского у. Московский губ. (1891; в 1902–1904 возведен по проекту И. П. Машкова в русском стиле XVII в.), посвященно памяти императоров Александра II и Александра III, представляет собой 5-главый крестообразный в плане храм со шлемовидными куполами в русско-визант. стиле. Декоративные элементы (рисунок наличников) преимущественно взяты из арсенала рус. деревянного зодчества.

Собор Св. Троицы, первоначально кладбищенская церковь в г. Егорьевске Рязанской губ. (ныне Москов-

ской обл.; 1880–1883 (?), 1885 (?)), сочетает черты тоновского стиля и узорочья XVII в. (венчающая часть собора, представленная четвериком с декоративным пятиглавием). В 1893 г. К. спроектировал колокольню (не сохр.) и в 1897 г. — св. ворота. Строительство церкви (с 1899 мон-ря) велось на средства городского головы Н. М. Бардыгина.

Преображенский кафедральный собор в г. Иваново (до 1932 Иваново-Вознесенск) — образец подражания формам рус. стиля XVII в. 27 авг. 1889 г. в дер. Рылиха близ Иваново-Вознесенска (впосл. вошедшей в состав города) была заложена церковь. Построена на средства фабриканта М. Н. Гарелина и освящена 24 авг. 1893 г. Церковь спроектирована по типу «восьмерик на четверике» (квадратная в плане), имеет пирамидальную композицию, восьмерик над перекрестьем фигурных кровель увенчан глухим луковичным пятиглавием. В местной строительной традиции есть аналоги этому зданию. Фасады основного объема завершены кокошниками, по углам — башенки с шатровым верхом. Богатый декор с преобладанием кокошников отвечает традиции узорочья. С зап. стороны к церкви примыкает высокая шатровая колокольня. Три входа в храм оформлены шатровыми крыльцами. В центральной части был установлен 3-ярусный иконостас, а в приделах прмч. Никона и Иверской иконы Божией Матери (ныне во имя свт. Николая Чудотворца и в честь Казанской иконы Божией Матери) — 2-ярусные иконостасы, созданные по эскизам К. Иконы для них написаны московским худож. Я. И. Ручкиным, настенная живопись выполнена И. В. Белосусовым. В те же годы им был спроектирован дом причта Преображенской ц.

В 1894–1897 гг. с сохранением общей стилистики XVII в. и осевого 3-частного планового решения К. было полностью перестроено здание храма 1672 г. в честь иконы Божией Матери «Знамение» в с. Захарьине (ныне р-н Юж. Бутово Москвы). Был установлен высокий световой 8-гранный барабан с куполом, купол и колокольня увенчаны маленькими луковичными главками. Декоративное решение церкви отличается сочетанием красного и белого цветов, аппликативным использованием наличников из наборного

фигурного кирпича с муфтами и килевидным верхом, а также разнообразием поясов карниза (поребрик, ширинки, кубышки, дентикулы).

В рус. стиле К. соорудил и пятиглавую ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» подворья Старочеркасского Ефремовского жен. монастыря на Крещенском спуске в г. Новочеркасске (1891–1893, не сохр.). Строилась цер-



Преображенский собор
в Иваново.
1889–1893 гг.

ковь в память чудесного спасения царской семьи в Борках по инициативе игум. Иннокентии под наблюдением и под рук. местного епархиального архит. П. С. Студеникина, попечителями были Х. И. Попов и И. В. Дударев. Студеникин спроектировал и соорудил алтарь, св. ворота и колокольню. Иконостас был выполнен в московской мастерской Н. Г. Лебедева, иконы написаны московским живописцем С. К. Швыревым.

Церковь во имя прп. Серафима Саровского в Саровской пуст. также выдержана преимущественно в рус.



Церковь во имя
прп. Серафима Саровского
в Саровской пуст.
1897–1907 гг.
Фотография. Нач. XX в.

стиле XVII в., но возведена в кирпиче. Первоначально предполагалось освятить храм во имя Св. Троицы. 25 тыс. р. на постройку были собраны игум. Иосифом (Шумилиным) и в 1890 г. переданы преемни-

ку игум. Рафаилу (Трухину), строительство велось при игум. Иерофее (Мелентьеве, с 1894). Храм был построен меньшего размера, чем был указан в плане. Закладка состоялась в 1897 г., за несколько лет до канонизации прп. Серафима Саровского, над кельей, где преподобный жил последние годы. Храм освящен митр. Антонием (Вадковским) 21 июля 1903 г., стал первым храмом с посвящением прп. Серафиму Саровскому. Церковь увенчана массивным шлемовидным куполом с луковичной главкой, фланкирован-

ной такими же 4 главками на глухих барабанах (высота 35 м). Центральная часть здания выделена 3 большими полуциркульными окнами; пряс-

ла, в к-рых они расположены, отделены $\frac{3}{5}$ -ными спаренными колонками и завершены килевидными кокошниками. Храм снаружи не оштукатурен, разнообразные многопрофильные и полуциркульные кокошники преобладают в его декоре.

Сооружения К. разнообразны по типологии. Он выполнил проекты часовен над склепами почетных граждан Мамонтовых (60-е гг. XIX в.), доктора, коллежского советника Я. В. Сукочева (после 1880), почетных граждан Сорокоумовских (до 1891) в Алексеевском мон-ре и семьи Кошкиных в Ростове-на-Дону (1892); церкви при общине Красного Креста в Варшаве и деревянной

церкви в лагере Кадетского корпуса под Новочеркасском (1885–1888, все не сохр.); занимался внутренней отделкой церковью свт. Николая Чудотворца в Хлынове близ Б. Никитской ул. (1885–1886, не сохр.), Вознесения Господня (Большое Вознесение) у Никитских ворот (1887, отделка не сохр.) и собора

Симонова мон-ря (1892–1893, не сохр.) в Москве; перестройкой (?) ц. Пресв. Троицы в с. Борисове с колокольной (Борисовский проезд, 15, корп. 4) в Москве; внутренней от-



Эскиз бронзового фонаря.
1891 г.

делкой Спасо-Преображенского собора в Сумах (1890), пристройки к церкви Спасо-Богоявленского монастыря (1886, не сохр.); возвел 2 деревянные колокольни в Малороссии (1890?), выполнил проекты монастырской церкви для Эфиопии (1888), приделов Троицкой ц. в с. Астафьеве Подольского у. Московской губ. (1892); отделку ц. Успения в Иваново-Вознесенске (1892–1893, отделка не сохр.), проекты церкви в имении Ладыжинского в Орловской губ. (1892) и часовни-усыпальницы Асеевых в с. Рассказове (ныне город Тамбовской обл.; 1893, не сохр.).

Один из основоположников рус. архитектурно-исторической науки — Л. В. Даль отмечал, что все произведения К. чрезвычайно оригинальны, в них нет «банальности и заученных форм», и это он считал благом для Москвы.

Ист.: РГАЛИ. Ф. 680. Училище живописи, ваяния и зодчества (Москва, 1832–1918). Оп. 1. Д. 301, 467, 666.

Лит.: Освящение храма в Казанском мон-ре близ г. В. Волочка. Тверь, 1882; *Пимен (Благово), архим.* Утреша. М., 1883². С. 52–53; *Шубин Н., прот.* Историческое описание нового соборного храма во имя Вознесения Господня в г. Ельце. Орёл, 1889. С. 29–30, 52, 53, 73; *Художественный сборник работ рус. архитекторов и инженеров.* М., 1890. Вып. 1; 1891. Вып. 1–6; 1892–1893. Вып. 1–5; С. А. П. Александров-Невская жен. община при сельце Акаково Клинского уезда Моск. губ. М., 1896.

С. 7–9, 13–15; [Некрологи] // Рус. вед. 1897. 19 дек. № 350. С. 1; Моск. вестн. 1897. № 351. С. 3; № 352. С. 3; Рус. листок. 1897. 21 дек. № 350. С. 3; Моск. вед. 1897. 18 дек. № 348. С. 1; 19 дек. № 349. С. 3; 20 дек. С. 3; 21 дек. № 351. С. 4; Моск. листок. 1897. № 352. С. 2; № 354. С. 3; Саратовская общежительная пуст. М., 1908. С. 185, 188, 196–198, 220; *Дьяконов М. В.* К биограф. Словарю моск. зодчих XVIII–XIX вв.: (Извлеч. из архивов) // Русский город. М., 1980. Вып. 3. С. 261–262; *Кириченко Е. И.* Русская архитектура 1830–1910-х гг. М., 1982; она же. Русский стиль. М., 1997; она же. Архитектурное наследие А. С. Каминского в Москве. М., 2010; *Боткина А. П.* П. М. Третьяков в жизни и искусстве. М., 1993⁴. С. 35–36, 38, 47, 68, 238–239, 249, 251; *Паламарчук П. Г.* Сорок сороков. М., 1994. Т. 2; *Тихомиров А. М.* Храмы Иваново-Вознесенска. Иваново, 1996. С. 79–81; *Рогачёв А. В., Сайгина Л. В.* Каминский А. С. // Зодчие Москвы времени эклектики, модерна и неоклассицизма (1830-е — 1917 гг.). М., 1998. С. 124–126; СПАМИР: Ивановская область. М., 1998. Ч. 1; Памятники архитектуры Моск. обл. М., 1999. Вып. 2. С. 9–12; Вып. 3. С. 230–231, 238; 2009. Вып. 4. С. 135–136; Егорьевский уезд: Храмы Егорьевского и Шатурского районов / Сост.: святи. О. Пэнэжко. [М.], [2001]; Памятники архитектуры Тверской области. Тверь, 2002. Кн. 2. С. 221–224; *Клоков А. Ю., Найдёнов А. А., Новосельцев А. В.* Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Елец. Липецк, 2006. С. 63–128, 298–309, 492–493, 499; *Лисовский В. Г.* Архитектура России XVIII — нач. XX в.: Поиски нац. стиля. М., 2009; *Филиппова Л. А.* О Рдейской пустыни // Новгородский архивный вестн. Вел. Новгород, 2009. Вып. 8. С. 159–171; Архитектор А. С. Каминский: Ист.-докум. выст.: [Буклет] / Рук. проекта: Е. В. Агеева, Е. М. Варга, А. Фараго. М., 2010. (Моск. истории); Архитектор А. С. Каминский и церк. архитектура XIX в.: Сб. тр. науч. конф. М., 2011.

Свящ. Александр Берташ

КАМИСИЙ [греч. *καμίσσιον*], в средние века на правосл. Востоке богослужебная одежда церковнослужителей. К. представлял собой длинную широкую льняную одежду белого или пурпурного цвета, покрывавшую тело от головы до пят и имевшую широкие и длинные рукава, стягивавшиеся у самых кистей рук (*Дмитриевский*. 1903. С. 123–124). Прототипом К. являлась рим. *tunica talaris* (подробнее см.: *Braun*. 1907. S. 63–73). Согласно кн. «О церемониях византийского двора» имп. *Константина VII Багрянородного*, К. входил в парадный гардероб придворных (остиариев, кувикулариев, нотарииев, асикритов) и высшей знати (анфипатов, патрикиев) (*Constantini Porphyrogeniti De caeremoniis aulae byzantinae* / Ed. J. J. Reiske. Bonn, 1829. Vol. 1. P. 574–575). К. был самой простой торжественной одеждой, т. к. поверх него могли быть надеты др. облачения, приличествующие рангу

сановника. Церковные чтецы и певцы, являясь в имп. дворец, также облачались в К. (*Ibid.* P. 755). Об этом говорится и в трактате Псевдо-Кодина «О придворных чинах» (не ранее сер. XIV в.): за богослужением в канун Рождества Христова в имп. дворце чтецы и певцы были облачены в К., причем у протопсалта и доместика он был белого цвета, а у певцов — пурпурного (*Ps.-Codin. De offic.* 1966. P. 190). К., как правило, был однотонным, не декорировался (*Дмитриевский*. 1903. С. 124). Для удобства при ношении К. могли подпоясывать (Там же. С. 126).

Согласно толкованию свт. Симеона, архиеп. Фессалоникийского († 1429),



Ангел с потиром
в сиреновом камисии.
Роспись кафоликона мон-ря
Дионисиата на Афоне.
1546–1547 гг.
Мастер Зорзис

К. символизирует начаток (*ἀπαρχή*) священства и подаваемую от Бога защиту; К. пурпурного цвета сопоставляется с багрянницей Христа, белый — указывает на чистоту священства и исходящее от Бога сияние (PG. 155. Col. 396).

В наст. время в правосл. Церкви К. не употребляется: обычной богослужебной одеждой чтецов является *стихарь* (малая *фелонь*, некогда вместе с К. составлявшая богослужебную одежду чтеца, использует-

ся лишь при его хиротесии), к-рый исторически был принадлежностью *диаконов* и *иподиаконов*. В лат. традиции К. соответствует *альба*.

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Богослужебные одежды священно-церковно-служителей // *РукСП.* 1903. № 22. С. 122–131; *он же.* *Ставленник.* К., 1904. С. 20–22; *Braun J.* Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. Freiburg i. Br., 1907. S. 63–73.

Е. Е. Макаров

КАМЛАННИЕ — см. ст. *Шаманизм*.

КАМПАЛЬСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Καμπάλας], епархия *Александрийской Православной Церкви*. Юрисдикция К. м. распространяется на территорию гос-ва Уганда. Кафедра в Кампале, кафедральный собор освящен во имя свт. Николая Чудотворца.

История распространения Православия в Уганде. Уганда и Кения являются колыбелью Православия в Чёрной Африке. Начало распространению Православия в Уганде положили не миссионеры, а коренные африканцы. В 20-х гг. XX в. чернокожий англиканин Реубен Мукаса Себанза, или Сесбанджа (известен под псевдонимом Спартас; 1899–1982), и неск. его единомышленников, среди которых были Кабанка Басаджикитало и Артур Гатуна, решили познакомиться с православным учением. В 1925 г. Спартас написал письмо Джорджу Александру Макуайру, патриарху Африканской Православной Церкви в Америке, ошибочно сочтя ее одной из канонических правосл. Церквей. Патриарх рекомендовал Спартасу обратиться к еп. Даниелу Уильяму Александру из Юж. Африки. Тот крестил Спартаса с именем Рувим, Басаджикитало — с именем Овадия, а Артура Гатуну — с именем Георгий. В 1932 г. еп. Даниел Уильям Александер приехал в Уганду и рукоположил их во иереев. В том же году Уганду посетил клирик К-польского Патриархата архим. Никодим (Сарикас), к-рый наставил о. Рувима и его единомышленников в правосл. вере и посоветовал им обратиться в Александрийский Патриархат, чтобы т. о. обрести материнскую Церковь. С этой целью было написано письмо Патриарху Мелетию II (1926–1935), к-рый выразил свое согласие. В Уганду отправили правосл. лит-ру на англ. языке, но вскоре Патриарх скончался, не успев предпринять к.л. адм. шаги. Богослужебные книги

угандийским православным послал и его преемник Николай V (1936–1939). В 1942 г. Александрийский патриарх Христофор II направил в Вост. Африку для изучения состояния Православия в этом регионе Николая, митр. Аксумского.

15 нояб. 1943 г. о. Рувим и о. Георгий подписали 1-й устав Африканской Православной Церкви в Уганде. В 1945 г. 4 кандидата из Уганды были посланы на обучение в Александрию. В 1946 г. в ходе визита о. Рувима в Александрию патриарх Христофор II и Свящ. Синод объявили о признании устава и принятия православных приходов Уганды (под наименованием Африканская Греко-Православная Церковь) в полное каноническое общение с Александрийской Православной Церковью. К этому времени число обращенных в Православие о. Рувимом и о. Овадией в Уганде превысило 10 тыс. чел. и составило 56 общин.

В 1953 г. Африканская Греко-Православная Церковь была официально признана колониальными властями в Уганде. В 1958 г. была образована Восточноафриканская и Иринупольская митрополия Александрийского Патриархата, охватывшая территории совр. гос-в Кения, Танзания и Уганда. В 1959 г. в митрополита новой епархии был хиротонисан Николай (Варелопулос) (1959–1968; впол. Патриарх Александрийский Николай VI). На момент основания новой митрополии в Уганде было только 2 правосл. иерея. В 1959 г. митр. Николай рукоположил еще 7 чел. В 1961 г. он освятил в Уганде 1-й правосл. храм.

В 1972 г. в Александрии состоялась 1-я в истории архиерейская хиротония 3 коренных африканцев: о. Рувим был наречен в епископстве Христофором Нилопольским, его ученик Феодор (Нанкияма) стал епископом Навкратидским, а о. Георгий — епископом Нитрийским. Все 3 архиерея являлись викарными епископами Восточноафриканской и Иринупольской митрополии. Епископ Нилопольский окормлял Уганду, епископ Навкратидский — Танзанию, епископ Нитрийский — Кению. В 1992 г. титулярный епископ Навкратидский стал именоваться Угандийским.

В 1960–1966 гг. в Уганде вел миссионерскую деятельность архим. Хризостом (Папасарандопулос). Он крестил множество местных жите-

лей, строил церкви, школы, перевел на суахили богослужебные тексты (Божественную литургию, утреню и читаемые за ними евангельские и апостольские перикопы, малое повечерие, Акафист Пресв. Богородице, тропари важнейших праздников) и катехизис. В 1971 г. в Вост. Африку приехала американка греч. происхождения Ставрица Захариу (1916–2000), к-рая писала иконы и обучала африканцев основам домоводства. На собранные пожертвования она основала ок. 50 церквей в Кении, Уганде и Конго (Заире).

Современное состояние. 28 нояб. 1994 г. Восточноафриканская и Иринупольская митрополия была переименована в Кенийскую и Иринупольскую, с выделением из нее территории Уганды, где была образована К. м. Митрополитом был избран Феодор (Нанкияма), получивший образование на богословском фак-те Афинского ун-та и с 1961 г. несший пастырское, а затем архиерейское служение в Уганде. В 1995 г. он открыл в Кампале 1-ю семинарию.

Его преемник митр. Иона (Лванга), внук о. Овадии Басаджикитало, окончил богословский и филологический фак-ты Афинского ун-та. В 1981 г. он был рукоположен во диакона, в 1982 г. — во иерея, 27 июля 1992 г. хиротонисан в митрополита Букобского, 12 мая 1997 г. избран митрополитом Кампальским. Благодаря его активной миссионерской деятельности значительно увеличилось число православных верующих. Если в нач. 90-х гг. XX в. оно составляло более 200 тыс. чел., то в 2004 г. — 1,5 млн чел.

В 1998 г. в К. м. насчитывалось 30 приходов, 19 иереев и 1 диакон (Ἱερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 1999. Ἀλεξάνδρεια, 1999. Σ. 132), в 2010 г. — 80 приходов, 38 иереев и 9 диаконов (Ἱερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2011. Ἀλεξάνδρεια, 2011. Σ. 115). Мн. правосл. общины не имеют храмов и священников (в таком случае верующими руководит катехизатор). Большинство клира состоит из представителей коренного населения. Богослужение ведется на греч., англ. или на одном из местных языков (луганда, суахили и др.).

В епархии действуют 24 православные начальные школы, 12 гимназий, лицей, 14 приютов, 2 семинарии, 13 больниц (крупнейшая больница «Честной Крест» устроена при

миссионерском центре в Кампале), детские сады, молодежные центры и организации поддержки матерей. Митрополия осуществляет программу по борьбе со СПИДом. 13 марта 2011 г. был основан 1-й в Уганде мон-рь, освященный во имя прп. Марии Египетской. Монахини Мария, Фавория, Феосемна получили опыт монашеской жизни в мон-ре Пресв. Богородицы Хрисопиги близ Ханьи на Крите.

Митрополиты Кампальские: Феодор (Нанкияма) (28 нояб. 1994 (избрание) — 17 янв. 1997); Иона (Лванга) (с 12 мая 1997 по наст. время).

Лит.: Κωνιδάρης Γ. Γ. 'Αλεξάνδρεια. Νεωτάτη περίοδος // ΟΗΕ. 1963. Τ. 2. Σ. 75; 'Αρχιμανδρίτης Χρυσόστομος Παπασαραντόπουλος (1903–1972). Θεσσαλονίκη, 1974; *Theodoros (Nankyama)*, Вр. The Orthodox Church in Uganda // *Martyria/Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today* / Ed. I. Bria. Geneva, 1980; *Κοτταδάκης Α.* 'Ιεραποστολικό Συναξάρι τοῦ εἰκοστού αἰώνα. Ἀθήνα, 1992. Τ. 1: Ἀφρική; Χρυσόστομος Παπασαραντόπουλος, Κοσιμάς Ἀσλανίδης-Γρηγοριάτης. Σ. 33–56; *Hayes S.* Orthodox Mission in Tropical Africa // *Missionalia*. Pretoria, 1996. Τ. 23. Ν 3. Ρ. 383–398; *Стамулис И.* Восточноправославное богословие миссии сегодня // Православная миссия сегодня / Сост.: прот. В. Федоров. СПб., 1999. С. 91–291; *он же.* Православное богословие миссии сегодня. М., 2002. С. 144–153; 'Ημερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 1999. 'Αλεξάνδρεια, 1999. Σ. 132–133; *Пальчева А.* Православие в Уганде // Нескучный сад. 2004. № 4(11). С. 14–28; *Makarios (Tillyrides)*, metr. Adventures in the Unseen. Rollinsford, 2004. Т. 1; 2007. Т. 2; 'Ημερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2011. Ἀλεξάνδρεια, 2011. Σ. 115–116; Δίπτυχα. 2012. Σ. 1110; www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/church_history/makarios_tillyrides_east_africa.htm [*Makarios (Tillyrides)*, metr. The Origin of Orthodoxy in East Africa]; ierapostoli.wordpress.com/2008/10/26/uganda_orthodoxy/; ierapostoli.wordpress.com/2011/03/12/patriarxis_orthodoxuganda; www.orthodoxytz.com/MissionInEastAfrica.asp [*Ritsi M.* A Mission without a Missionary (History in Uganda)]; www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40988.htm [Электр. ресурсы].

О. В. Л.

КАМΠΑΝ [церковнослав. **кампа̀нъ**], название колокола в слав. богослужебных книгах. Происходит от средневеков. лат. названия этого инструмента — самрана или сампанум. В античный период этим словом называлась любая бронзовая утварь, производившаяся в италийской обл. Кампания (напр.: самрана supellex — *Horat.* Serm. 1. 6. 118). Обозначение этим словом колокола встречается в средневеков. лат. текстах широкой хронологии и локализации: в Житии ирл. св. Дага († 586) (*ActaSS.* Aug. Т. 3. Ρ. 657, 659), в «Церковной истории англоv» (4. 23) *Беды Досто-*

почтенного († 735) (*PL.* 95. Col. 211; рус. пер. В. В. Эрлихмана: СПб., 2001. С. 139), в Житии св. Галла († ок. 650) (2. 4), написанном *Валафридом Страбоном* († 849) (*MGH. Scr. Mer.* Т. 4. Ρ. 315), к-рый в др. сочинении приводит объяснение термина самрана, замечая, что колокола меньшего размера называют tintinnabula — по их звучанию и polae — по г. Нола в Кампании (*Walafrid. Strabo. Liber de exordiis.* 5 // *PL.* 114. Col. 924; *Idem* // *MGH. Capit.* Т. 2. Ρ. 479), в «*Liber Pontificalis*», где записано, что папа Стефан II (752–757) на построенной им колокольне базилики св. Петра поместил 3 колокола (*LP.* Vol. 1. Ρ. 454), а папа Лев IV (847–855) построил колокольню для ц. св. Андрея и повесил там колокола (*Ibid.* Vol. 2. Ρ. 119), в «Деяниях фонтанелльских аббатов» (10) (1-я пол. IX в.) (*MGH. Script. Rer. Germ.* [Т. 28]. Ρ. 33), в «Венецианской хронике» диак. Иоанна (нач. XI в.), где сообщается о дарении в кон. 70-х гг. IX в. дожем Орсо визант. имп. Василию I Македонянину 12 колоколов для построенной последним в К-поле Новой ц. (*PL.* 139. Col. 910), в «Деяниях Карла Великого» (1. 29) *Ноткера Зауки* (884–887) (*MGH. Script. Rer. Germ. N. S.* Т. 12. Ρ. 39), в «Хронике» (6. 12, 40) *Титмара*, еп. Мерзбургского († 1018) (*MGH. Script. Rer. Germ. N. S.* Т. 9. Ρ. 140, 158), в «Продолжении Хроники св. Галла» (6) *Эккхарда IV* Санкт-Галленского († после 1057) (*MGH. SS.* Т. 2. Ρ. 112), в грамоте герм. кор. *Генриха IV* жителям г. Пизы (1081) (*MGH. Dipl. Reg. Imp.* Bd. 6. Tl. 2. Ρ. 443. N 336), в 58-м каноне IV Латеранского Собора (1215) (*Mansi.* Т. 22. Col. 1045) и др. Этим словом называли колокола, сделанные не только из меди, но и из др. металлов, — см. «Историю Иерусалимского похода» (6. 40) (1100–1140) *Альберта Ахенского* (*PL.* 166. Col. 557). Встречается уменьшительная форма — самранулюм, напр. в Житии св. Эммерам, написанном *Арнольдом Санкт-Эммерамским* (сер. XI в.) (*PL.* 141. Col. 1017). В поэме «Войны града Парижа» мон. и диак. *Аббона* из Сен-Жермен-де-Пре († после 921) для обозначения колоколов используются слова самрана и metalla (*MGH. Poet.* Т. 4. Fasc. 1. Ρ. 87, 105).

Соответственно колокольню, а также литейную мастерскую для колоколов в средние века на Западе называли сампанариум (*Ekkehardus Sangallensis IV.* Casuum S. Galli con-

tinuatio prima. 3 // *MGH. SS.* Т. 2. Ρ. 99; *Notkeri Balbuli Gesta Karoli Magni imperatoris.* 1. 29 // *Ibid. Script. Rer. Germ. N. S.* Т. 12. Ρ. 40; *Gesta pontificum Cameracensium* [ок. 1041–1043 гг.]. 2. 1–2 // *PL.* 149. Col. 123–124; *Idem* // *MGH. SS.* Т. 7. Ρ. 455; *Leo Marsicanus, Petrus diaconus.* Chronica monasterii Casinensis. 1. 17 // *MGH. SS.* Т. 7. Ρ. 593; *Petrus Aldenburgensis.* Tractatus de ecclesia [после 1084 г.]. 18 // *Ibid.* Т. 15. Pars 2. Ρ. 871; *Continuatio Burburgensis* [ad Sigeberti Chronographiam] [1118, 1143 гг.] // *Ibid.* Т. 6. Ρ. 456, 457; *Hildebertus, episcopus Cenomannensis.* Vita sancti Hugonis abbati Cluniacensis [1121 г.]. 4. 27 // *PL.* 159. Col. 877; *Burchardus Urspergensis.* Chronicon. Anno 1157 // *MGH. Script. Rer. Germ.* Т. 16. Ρ. 45; *Honor. August.* Gemma anim. 1. 144 [XII в.] // *PL.* 172. Col. 589), campanar (Gesta episcoporum Tullensium usque ad a. 1107. 47 // *PL.* 157. Col. 472–473; *Idem* // *MGH. SS.* Т. 8. Ρ. 647), campanal (*Angelrannus.* Eadem historia [relationis S. Richarii abbati Centulensis] metrice descripta // *ActaSS.* Apr. Т. 3. Ρ. 460) или campanile (*Leo IV* (847–855) // *LP.* Vol. 2. Ρ. 119; *Leo Marsicanus, Petrus diaconus.* Chronica monasterii Casinensis. 3. 69 // *MGH. SS.* Т. 7. Ρ. 750; *Chronicon Salernitanum.* 97 // *Ibid.* Т. 3. Ρ. 516; *Continuatio Aquicinctina* [ad Sigeberti Chronographiam, 1204 г.] // *Ibid.* Т. 6. Ρ. 437).

Звонарь по-латыни — campanarius (*Chronicon Hildesheimense* [XI в.] // *PL.* 141. Col. 1266; *K. Heinrich V.* beschäftigt die alten Rechte der Canoniker zu Lutlich und Mastricht. 4 [1109 г.] // *Waitz G.* Urkunden zur deutschen Verfassungsgeschichte im 11. und 12. Jh. Kiel, 1871. N 7/8. S. 21; *Heinrici IV* Diplomata. N 336 [1081 г.] // *MGH. Dipl. Reg. Imp.* Т. 6. Tl. 2. Ρ. 443; *Die Urkunden Heinrichs des Löwen.* N 27 [1154 г.] // *MGH. Dipl. C 3: Laienfürsten- und Dynastenukunden der Kaiserzeit.* Lpz., 1941. Bd. 1. Stück 1. N 27. Ρ. 38; *Muller S., Bouman A. C.* Oorkondenboek van het Sticht Utrecht tot 1301. Utrecht, 1920. Т. 1. N 440. Ρ. 394 [1163 г.]), campanator (так же мог называться литейщик колоколов; см.: *Blaise.* 1975. Ρ. 131) или campanista (*Vita S. Yvonis* // *ActaSS.* Maii. Т. 4. Ρ. 598); иногда словом campanarius обозначался мальчик-певчий (*Concilium Coloniense* [1260 г.]. Canon 8; см.: *Blaise.* 1975. Ρ. 131). Слово campanaria могло означать должность звонаря (*Concilium Trevirense* [1227 г.]. 6. 52 // *Martène E., Durand U.* Veterum

scriptorum et monumentorum... amplissima collectio. P., 1733. T. 7. Col. 113; известна и др. форма — campanarius), а также жену звонаря или лейтейщика колоколов (см.: *Du Cange*. 1883. P. 58).

С заимствованием колоколов с Запада в Византию в кон. IX в. рассматриваемый термин вошел в греч. язык в форме *καμπάνα* (см., напр., опись движимого имущества монастыря Ксилургу от 1142 г.: *καμπ(ά)ν(α) μ(ε)γ(ά)λ(η) μία (καί) μικ(ρ)ή μία* — *Actes de Saint-Pantéléemôn / Éd. dipl. par P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković. P., 1982. T. 1. P. 74. (AgAth; 12); Νυσταζοπούλου Μ. Ἡ ἐν τῇ Ταυρικῇ Ἡεροσονήσῳ πόλις Σουδαία ἀπὸ τοῦ γ' μέχρι τοῦ ιε' αἰώνος. Ἀθήναι, 1965. Σ. 147) или реже *καμπανον* (*Anecdota Atheniensi et alia / Ed. A. Delatte. Liège; P., 1927. T. 1: Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions. P. 418*). В этот период он использовался наряду с термином «кодон». Однако еще в кон. XII в. патриарх Антиохийский *Феодор IV Вальсамон* писал об использовании колокола как об исключительно зап. обычае и приводил отличающееся от упомянутого выше объяснение происхождения термина — от слова *καμπός* (лат. *campus* — поле): «Как поле для желающего путешествовать не представляет препятствий, так и высокий звук медноязычного кодона разнесится всюду» (*Theod. Balsam. Medit. // PG. 138. Col. 1076; см. также: Казанский. 1871. С. 305, 316. Примеч. 21; Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 9–10*). В Типиконе греч. монарха св. Варфоломея в Тригоне (Италия), написанном на калабрийском диалекте греч. буквами (составлен, вероятно, ок. 1132; сохр. список 1571 г.: *Università di Palermo. Istituto di Studi Bizantini e Neo-Ellenistici. Perris di Angri. 180*), используются термины *καμπάνα* (колокол или колокольный звон; в описании служб на Пасху — *Fol. 60v, 65, 65v, 318*) и *καμπανέλλα* (колокольчик; в монашеском правиле: в описаниях пробуждения братии, начала утрени и монастырской трапезы — *Fol. 318, 318v; см.: Doulatani K. Il Typikon del Monastero di S. Bartolomeo di Trigona. R., 2003. P. 260, 262, 263, 302. (OCA; 269)*). В наст. время в Греции *καμπάνα* обозначает колокол весом более 1,2 кг.*

Как и в латыни, в греч. языке существуют различные производные от термина «кампан». Колокольная в визант. период могла называться *κα-*

πανάριον (*Delehaye H. Deux typica byzantins [ок. 1300 г.] // Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Cl. des lettres. Ser. 2. Brux., 1921. T. 13. [Pt.] 4. P. 104; Anonymus de locis Hierosolymitanis [XV в.?] // PG. 133. Col. 973A; [Chronik] 98B [1450 г.] // Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1975. Bd. 1. S. 647*), на понтийском диалекте — *καμπανареῖον* (*καμπανареῖος*); в сообщениях визант. хроник о строительстве колокольной собора св. Марка в Венеции использован термин *καμπανέλι* ([*Chroniken*] 36, 50B, 51. [1149 г.?] // *Schreiner P. S. 291, 363, 368*). В совр. греч. языке колокольная обозначается словом *καμπαναρίο* (*καμπανареῖο*), звонарь — *καμπανάρης* (см., напр.: Святогорский устав. С. 58. Примеч. 1), используются также слова *καμπανίζω* — «бить в колокол», *καμπανιά* или *καμπανίσμα* — «звон колокола», *καμπανιστός* — «звонкий», «заливающийся».

Позднее рассматриваемое слово перешло в слав. языки (напр., в болг. — *камбана*). Колокольная в слав. странах может называться «камбанарня». В совр. рус. язык вошло также слово «камpanила» как название стоящей отдельно от храма колокольной-башни (круглой или 4-гранной, многоярусной) в итал. архитектуре средневековья и Возрождения.

В рус. богослужебных книгах слово «кампан» стало использоваться сравнительно поздно. В списках Студийско-Алексиевского устава и в ранних списках Иерусалимского устава встречаются только термины «било» (великое, железное), «древо» (великое, малое), «клепалце» (малое) (напр.: РГБ. Троиц. № 242. Л. 69, 202 об.—203, 205, 217–217 об., 221, 364 об.—365 об., 408 об. и др., 1-я пол. XVI в.). В рус. списках Устава форма «камбан» и ее производные эпизодически появляются в XV в., присутствуют и в старообрядческих Уставах (см.: *Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 240*). Согласно списку 2-й пол. XVI в. РГБ. Троиц. № 244, в начале пасхальной службы «...другой [параекклесиарх]... ударяет с сущими с ними в камбанарии напрасно, и во вся древа и железное, и тяжкаа [к]амбаны, и клеппет доволно» (Л. 373). В рус. печатном Типиконе 1610 г. термин «кампан» используется в описаниях той же службы (Л. 128 об.) и воскресной утрени: во время пения степенн «...параекклесиарх исшед ударяет во един камбан

или в железное било» (Л. 15). По Типикону 1633 г. на воскресном всенощном бдении перед великой вечерней кандиловжигатель «...исходит и ударяет в великий камбан, тяжких, 12, покосну» (Л. 2 об.); повторяется здесь и приведенное выше описание звона перед пасхальной утрени (Л. 243 об.—244). В Типиконе 1641 г. «камбан» упоминается в связи со степенями на воскресной утрени (Л. 15 об.) и в связи с началом пасхальной службы (Л. 29). В Чиновнике новгородского Софийского собора (между 1626 и 1634) для дня Пасхи содержится указание: «Благовест к утрени за 4 часа дни в большой камбан доволно» (см.: *Голубцов. 1899. С. 209*).

В печатном издании Типикона 1695 г., которому соответствует Типикон, принятый в наст. время в РПЦ, слово «кампан» как единственное обозначение колокола встречается часто, заменив в большинстве случаев термины «било» и «древо»: на воскресной службе перед малой вечерней параекклесиарх «...изшед клеппет в малый кампан» (Гл. 1. Л. 1), перед началом великой вечерни он же «ударяет в великий кампан не скоро, поя непорочны, или глаголя псалом 50, тихо 12-ю... И тако паки изшед клеппет во все кампаны» (Гл. 2. Л. 2–2 об.), по чтении Деяний св. апостолов перед началом утрени он «...клеппет в великий, и в прочия кампаны» (Гл. 7. Л. 7 об.), во время воскресной службы без всенощного бдения «церковник» (т. е. параекклесиарх) перед началом повечерия и полунощницы «...клеппет в малый кампан, или в ручное клепало, по обычаю» (Л. 14 об.), на вседневном богослужении в начале и в конце 9-го часа кандиловжигатель соответственно «знаменует в кампан» и «знаменует в два, или в 4 кампана, по уставу» (Гл. 9. Л. 16 об.) и т. д.

В Требнике, изданном митр. *Петром (Могилой)*, содержится «Чин благословения кампаны, си есть колокола, или звона» (*Εὐχολόγιον, албо Молитвослов, или Требник. К., 1646. Ч. 2. С. 136*). В более поздних изданиях Требника «кампана» (жен. рода) была заменена на «кампан» (*Дополнительный Требник. К., 1863. Л. 73; Никольский К., свящ. Учебный устав богослужения. М., 1999. Т. 1. С. 50–51*). В рус. церковной лит-ре слово «кампан» может обозначать и металлическое било.

В сочинении архиеп. Холмогорского и Важского *Афанасия (Любимова)* «Щит веры» (1690), составленном по благословению патриарха *Иоакима*, употреблена форма «кимпан» (см.: *Вениамин*. Новая Скрижаль. С. 197; *Горский*, *Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 497–503).

Некоторые исследователи считали термин «тяжкая» равнозначным выражению «великий кампан» (предположительно перевод лат. *campana grandior*), поскольку в слав. Типиконе с его помощью переводится греч. выражение τὰς βαρέας (*Никольский К., свящ.* Учебный устав богослужения. Т. 1. С. 53. Примеч. 1; *Скабланович*. Типикон. Вып. 2. С. 8). Лит.: *Du Cange Ch.* Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni, 1688. 2 t.; *idem*. Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Niort, 1883. Т. 2. Р. 55–58; *Казанский П. С.* О призыве к богослужению в Восточной Церкви // Тр. I Археол. съезда в Москве 1869 г. М., 1871. Т. 1. С. 300–318; *Голубцов А. П.* Чиновник Новгородского Софийского собора // ЧОИДР. 1899. Кн. 2. С. 1–XX, 1–270; *Bloch O., Wartburg W., von*. Dictionnaire étymologique de la langue française. P., 1932, 1950²; *Meyer-Lübke W.* Romanisches etymologisches Wörterbuch. Hdlb., 1935³. N 1556; *Παπαδόπουλος Α. Α.* Ἱστορικὸν λεξικὸν τῆς Ποντικῆς διαλέκτου. Ἀθήναι, 1958. Т. 1. Σ. 399; *Blaise A.* Lexicon latinitatis mediae aevi. Turnhout, 1975. P. 131; *Niermeyer J. F.* Mediae latinitatis lexicon minus. Leiden, 1976. Vol. 1. P. 122; *Κριαράς Ε.* Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημόσιου γραμματείας, 1110–1669. Θεσσαλονίκη, 1980. Т. 7. Σ. 320–321; 1982. Т. 8. Σ. 423; *Μπαμπινιώτης Γ. Δ.* Λεξικὸ τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας: Με σχόλια γιὰ τὴ σωστὴ χρῆση τῶν λέξεων. Ἀθήνα, 1998. Σ. 832; *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots. P., 2001^r. P. 90; *Trapp E.* Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jh. W., 2001. Fasc. 4. S. 755–756.

М. В. Есипова, С. И. Никитин

КАМПАНЕЛЛА [итал. Campanella] Томмазо (5.09.1568, Стили, Калабрия — 21.05.1639, Париж), итал. католич. теолог, философ, ученый, поэт, общественный деятель; член монашеского ордена *доминиканцев*.

Жизнь и сочинения. При крещении К. получил имя Джованни Доменико. К. происходил из бедной семьи. Его отец был неграмотным сапожником; мать К. умерла, когда ему было 5 лет. Уже в детстве К. проявлял необычные способности: имел прекрасную память, в 13 лет писал стихи и произносил речи.

В 1583 г. вопреки воле отца, который хотел видеть его юристом, К. стал монахом-доминиканцем, приняв в постриге имя Фома (итал. Томмазо) в честь католического теолога

Фомы Аквинского († 1274). Его определили в монастырь в Сан-Джорджо-Морджето, где он 3 года изучал философию. Осенью 1586 г. К. был переведен в монастырь в Никастро, где обучался еще 2 года. В монастыре К. проводил свободное время за чтением книг и старинных рукописей. По его свидетельству, он на протяжении 5 лет изучал взгляды древнегреч. философов *Пифагора*,



Томмазо Кампанелла.
Гравюра. 1654 г.

Эмпедокла, Зенона Элейского, Демокрита, Эпикура; сочинения *Платона* и платоников, *Аристотеля* и перипатетиков, *Луcreция* и др. античных мыслителей. К. также внимательно читал трактаты средневековых теологов *Альберта Великого*, *Фомы Аквинского* и др., сочинения христ. мистиков, араб. и евр. мыслителей, натурфилософов *Ренессанса*, в т. ч. *М. Фичино* и *Б. Телезио*, идеи которых оказались близки его собственным.

К. отличался непокорным характером и независимостью мышления: он говорил своим учителям, что считает ошибочной философию Аристотеля в интерпретации его схоластических комментаторов, поскольку она далека от реальной жизни и является лишь словесной игрой и софистикой (*Ernst. Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*. 2010. P. 4). Чтение философов привело К. к убеждению, что истину следует искать не в схоластических трактатах, а в «книге природы», в самих вещах (*Ibid.* P. 7). Узнав, что сходное учение развивает Телезио, К., желая учиться у него, в 1588 г. отправился в Козенцу, однако не застал Телезио в живых. В 1589 г. К. без разрешения руководства доминиканского ордена покинул мон-рь

и уехал в Неаполь, где еврейский каббалист и астролог Абрахам познакомил его с астрологией и другими герметическими дисциплинами (*Ibid.* P. 15).

Первым опубликованным сочинением К. стал трактат «Философия, доказанная чувствами» (*Philosophia sensibus demonstrata*, 1591), в котором К. защищал учение Телезио и критиковал взгляды схоластов. Это привело к преследованию К. *инквизицией* и тюремному заключению за еретические мнения в мае 1592 г. Однако узнавший о его удивительных способностях в разных науках вел. герц. Тосканский Фернандо I Медичи (1549–1609) принял его под свое покровительство, и через неск. месяцев с условием возвращения в калабрийский монастырь и отказа от пропаганды взглядов Телезио К. был освобожден (*Ibid.* P. 20–21). Вместо Калабрии К. отправился сначала в Рим, затем — во Флоренцию, где занимался в б-ке Лауренциана, в к-рой хранилась уникальная коллекция рукописей, а потом — через Болонью в Падую, где жил в мон-ре св. Августина и слушал лекции в Падуанском ун-те (*Ibid.* P. 24); здесь же он познакомился с *Г. Галилеем*.

В Падуе К. вновь был арестован, на этот раз по ложному обвинению в содомии, однако вскоре оправдан. Несмотря на преследования, К. не отказывался от защиты взглядов Телезио: в первые месяцы пребывания в Падуе он создал трактат «Апология Телезио» (*Apologia pro Telesio*, 1593), в к-ром гл. обр. рассматриваются различные медицинские вопросы (*Ibid.* P. 27–28). В нач. 1594 г. К. был арестован инквизицией; ему инкриминировали вовлечение еврея в дискуссию о христ. вере, сочинение богохульного сонета о Христе и владение колдовской книгой. По мере продвижения инквизиционного следствия, в ходе к-рого к К. применялись пытки, к этим обвинениям добавились и другие (*Ernst. Tommaso Campanella: The Book...* 2010. P. 31).

В окт. 1594 г. дело К. было передано в ведение римской инквизиции, после чего К. отправили в Рим, где одновременно с ним в тюрьме инквизиции находились философ Дж. Бруно (1548–1600) и обвинявшийся в еретическом учении о всеобщем спасении теолог-гуманист Ф. Пуччи (1543–1597), с к-рыми К. удавалось поддерживать связь (*Ibid.*

р. 33–34). В течение 1595 г. в тюрьме К. написал трактат «Компендиум о природе вещей» (*Compendium de rebus naturae*) и неск. др. небольших философских и политических трактатов. Под пытками К. согласился публично осудить приписывавшиеся ему ереси; после этого он был помещен под надзор в доминиканский мон-рь св. Сабины (*Ibid.* P. 35). Здесь по побуждению руководства доминиканского ордена К. в знак раскаяния написал итал. полемический трактат «Политический диалог против лютеран, кальвинистов и прочих еретиков» (*Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*). Наряду с этим К. занимался в монастыре исследованием поэтики и написал большое число стихов. В кон. 1596 г. К. был оговорен преступником в ходе инквизиционного процесса и вновь помещен в тюрьму, однако следствие не подтвердило обвинений, поэтому в 1597 г. он был освобожден с предписанием немедленно вернуться в Калабрию (*Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 44*). По дороге в Калабрию К. на несколько месяцев задержался в Неаполе, где им был написан итал. естественнонаучный трактат «Большой эпилог» (*Epilogo magno*; анализ содержания см.: *Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 46–50*).

В сер. 1598 г. К. возвратился в Стили. Здесь, видя нищету и страдания народа, К. создал утопичный план политико-социальных реформ; в 1598–1599 гг. он стал духовно-интеллектуальным лидером и организатором заговора, целью которого было свержение испанского правления в Неаполитанском королевстве и создание в Калабрии теократической республики. В заговоре участвовали монахи, дворяне, крестьяне и разбойники; предполагалась также помощь турецкого флота. Выступление планировалось на 10 сент. 1599 г., но вследствие предательства заговор был раскрыт (подробнее о заговоре см.: *Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 67–72*).

6 сент. 1599 г. К. был схвачен по обвинению в руководстве мятежом против короля, к которому вскоре добавилось обвинение в ереси и колдовстве, и доставлен в темницу Неаполя. Даже под жесточайшими пытками К. отказывался признавать справедливость выдвинутых против

него обвинений. На обвинения в заговоре он отвечал, что не замыслил свергать верховную власть, но лишь предвидел ее свержение благодаря имеющемуся у него пророческому дару, связанному с умением различать и толковать природные знамения (см.: *Ibid.* P. 78–79).

Понимая, что ему грозит смертная казнь, К. начиная с апр. 1600 г. симулировал безумие: в течение неск. месяцев он лежал на полу и бормотал бессвязные слова, чтобы убедить в подлинности психического заболевания наблюдавших за ним следователей. Для проверки было решено подвергнуть К. жестоким пыткам, длившимся непрерывно 36 часов (*Ibid.* P. 80–81). Так и не признав своей вины в гос. измене, К. избежал казни и был приговорен к пожизненному заключению.

За время пребывания в тюрьмах К. создал ряд наиболее значительных сочинений: «Город Солнца» (*La città del Sole*, 1602; лат. пер. К. был опублик. в 1623, итал. оригинал был опублик. только в 1904), «Апология Галилея-математика» (*Apologia pro Galilaeo mathematico*, 1616; опублик. в 1622; подробнее о трактате см.: *Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 159–164*), «О смысле вещей и о магии» (*Del senso delle cose e della magia*, 1604; подробнее о трактате см.: *Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 114–127*), «Побежденный атеизм» (*Ateismo trionfato*, 1606–1607; подробнее о трактате см.: *Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 127–136*); множество др. трактатов по религ. философии, теологии, политике, военному делу, астрономии, астрологии, медицине, экономике (см.: *Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 181–210*), а также многочисленные поэтические произведения: мадригалы, сонеты, канцоны, метафизические гимны и любовные поэмы, которые составили сб. «Избранная философская поэзия» (*Scelta di alcune poesie filosofiche*, 1622). Благодаря другу и ученику К. немецкому лютеранину Т. Адаму (1581–1643) начиная с 1612 г. сочинения К. становятся известными и публикуются в протестант. Германии; постепенно они также распространяются в Италии, во Франции, в Англии, Испании, Нидерландах. В 10–20-х гг. XVII в. К. активно работал над монументальной «Теологией» (*Theologia*) в 30 книгах, которую он за-

вершил в 1624 г. Это сочинение не было опубликовано при жизни К. и долго считалось утраченным, однако в XX в. было обнаружено 2 рукописных экземпляра, на основе которых начиная с 40-х гг. XX в. осуществляется научное издание сочинения (*Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 210–212*; обзор содержания см.: *Ibid.* P. 212–214); к наст. времени неизданными остаются 3 книги.

После 27 лет пребывания в тюрьмах Неаполя (все попытки побега были неудачными) 23 мая 1626 г. К. был освобожден из тюрьмы и помещен в доминиканский мон-рь, откуда по приказу инквизиции он был доставлен в Рим, в папскую тюрьму, с целью окончательного рассмотрения вопроса о признании его еретиком (*Ibid.* P. 215). Судьба К. могла быть весьма плачевной, если бы не благоприятное стечение обстоятельств: папа Урбан VIII (1623–1644), напуганный предсказаниями астрологов о грозящей ему скорой смерти, обратился к К. как к знатоку астрологии и магии, для того чтобы он составил гороскоп и отвел от папы смерть, используя средства естественной магии, описанные К. в трактате «Как избежать фатума звезд» (*De siderali fato vitando*). Папа последовал рекомендациям К. и, посчитав, что смерть не наступила благодаря вмешательству К., поверил в его тайные знания и особый дар астролога. По указанию папы в нач. 1629 г. К. был полностью оправдан и освобожден. Вскоре генеральный капитул доминиканского ордена присвоил К. звание магистра теологии. Тем не менее инквизиция продолжала исследовать тексты К. с целью обнаружения в них ереси и препятствовала изданию его новых трактатов.

В 1634 г. один из учеников К. был обвинен в ереси и казнен в Неаполе. Опасаясь, что власти вновь начнут процесс против него, К. по совету папы Урбана бежал во Францию (*Ernst. Tommaso Campanella: The Book... 2010. P. 241*). Там ему удалось заручиться покровительством кор. Людовика XIII и кард. Армана Жана Ришельё, к-рый назначил ему значительную пенсию; они видели в К. великого астролога и мыслителя, способного осуществить синтез христианства и герметических наук, прежде всего астрологии и магии. В Париже К. опубликовал часть

своих ранее написанных сочинений; он также продолжал писать новые трактаты, участвовал в философских дискуссиях, вел активную переписку со многими европейскими аристократами, священнослужителями и учеными (Ibid. P. 244–248). К. предсказал, что он умрет 1 июня 1639 г., в день солнечного затмения, но умер в своей келье за 10 дней до этого.

Философско-богословские взгляды. В своем учении К. стремился совместить теологию католицизма с неоплатонической философией, а также с гуманизмом и герметизмом Ренессанса. Наследие К. в соответствии с подготовленным им списком включает 88 произведений, составляющих более 30 тыс. страниц текста (подробный список с описанием рукописей и изданий до 1940 г. см.: *Firpo*. 1940). Труды К. неоднократно привлекали внимание исследователей; они отличаются большим тематическим разнообразием, широкой эрудицией, богатством и глубиной идей. При этом во всех работах К. прослеживается общая философская система мысли, которая может быть охарактеризована как разновидность христ. неоплатонизма.

Согласно К., на вершине иерархической структурированного бытия находится бестелесный Бог — первая Причина, первая Мудрость, Творец, создавший из ничего конечный мир; Бог есть чистое несотворенное Бытие, бесконечное и простое. Бог абсолютно чужд небытию, к-рое характеризуется бессилием, мраком и ненавистью (*odium*). Затем следует сфера 3 первичностей (*primalitates*), или 3 превосходств (*eminenze*): Мощи, Мудрости и Любви, к-рые лежат в основе как Божественного, так и тварного бытия: это одновременно Лица Св. Троицы и действующие первопринципы, конституирующие существование всякого сущего. Далее располагается «математический» и «телесный» мир, находящийся в пространстве, к-рое есть «бестелесная субстанция», и во времени (см.: *Campanella*. *Opera latina*... 1975. Vol. 2. P. 575–577). В самом низу иерархии — материальный мир прямого чувственного восприятия, данного расположения вещей. К. видит в материи сущее, обладающее субстанциальным бытием; из нее образуется все находящееся в мире. К. указывает, что Бог создал пассивную материю и природные начала, из которых возникли все вещи. Они

причастны Божественной мудрости, мощи и любви, но, происходя из ничто, состоят из смешения бытия и небытия. Природа соединяет в себе мощь, мудрость и любовь, т. е. является действием первичностей: любое сущее состоит из возможности бытия, ощущения бытия и любви к бытию, подобно Богу, образ Которого оно имеет (ср.: *Ernst*. *Tommaso Campanella* (1568–1639): *The Revolution*... 2010. P. 147–149). Божественное начало, имманентное и разделяемое конечными природами, является принципом, основанием бытия и мерой совершенства развития природ в пространстве и во времени. Весь мир есть «чувствующее животное», все части к-рого наслаждаются общей жизнью. Он оживляется, направляется и управляется всемирной чувствующей и разумной душой. Ощущение, непосредственно связанное с принципом самосохранения, присутствует во всем: в материальных вещах, в металлах, в воздухе, в деревянных предметах, в свете и т. д.

В сенсуалистической теории познания К., повторяя аргументацию блж. *Августина*, еп. Гиппонского, указывал, что сама способность человека к заблуждению служит доказательством возможности достоверного знания о его бытии и мышлении (см.: *Campanella*. *Metaphysica*. 1638. Pars 1. P. 32). Согласно К., бытие постигается индуктивно: от мира конкретных вещей разум переходит к лежащим в их основе структурам и принципам. Знание общего (т. е. универсалий) формируется на основе знания частных. Любое дискурсивное знание возникает из предшествующего ощущения. К. подчеркивал особую роль практики в познании, понимая под практикой любое действие. Он указывал, что любое знание начинается с практики и к ней возвращается, и признавал важность непосредственного наблюдения за природой и экспериментального познания природы. Антропология К. в основных чертах вполне традиционна: человек свободен и богоподобен; его душа, вложенная в него Богом, бессмертна. От животных (которые, согласно К., имеют свою форму расщепления, языка и даже религии) человек отличается наличием нематериального, имеющего божественное происхождение ума (*mens*), способностью к познанию, творчеству и почитанию Бога.

Проблему соотношения философско-научного знания и религиозной веры К. решал с помощью концепции «двух книг»: существует 2 божественных кодекса, т. е. 2 источника истинного знания для людей, созданных Богом. Один — это природа, к-рая познается ощущениями и разумом, наукой и философией Другой — Свящ. Писание, наставляющее в нравственности и вере. Между этими 2 книгами нет никакого противоречия, т. к. в Библии не следует искать ответ на вопрос об устройстве мира, поскольку она учит только тому, что относится к спасению. В «Апологии Галилея-математика», защищающей свободу философствования (*libertas philosophandi*) не только Галилея, но и Любимого христ. философа-естествоиспытателя, К. высказывал мысль, что Христос в Евангелии никогда не спорил о физике или об астрономии; Он говорил только о том, что касается нравственности и достижения вечной жизни. Т. о., область рационального знания и науки автономна относительно религ. веры.

Вопрос о том, менялись ли религ. взгляды К. в течение жизни и насколько они совпадали с офици. католич. вероучением, остается дискуссионным среди исследователей. В ходе различных инквизиционных процессов К. обвинялся во множестве ересей, при этом обвинения подкреплялись доносами свидетелей, будто бы лично слышавших проповедь К. соответствующих еретических и антихрист. положений. Напр., в относящихся к неапольскому процессу (1600) протоколах допросов свидетелей по делу К. утверждается, что К. не верит в божественность Христа; отрицает догматическое учение о Св. Троице; считает христианство изобретением человека, а таинство Евхаристии — суеверием; намеревается написать новый «закон», к-рый будет лучше, чем христианский; полагает, что Бог — это природа, не верит ни в демонов, ни в бессмертие души, ни в рай, ни в ад (см.: *Amabile*. 1882. Vol. 3. P. 421–446). Тем не менее К. не признавал справедливость большинства обвинений против него, а из его сохранившихся сочинений можно сделать вывод не о радикальном отрицании им христианства, но лишь о нек-рых неортодоксальных идеях, о попытках видоизменить и оригинально истолковать положения христ. догматики.

В связи с этим наиболее обоснованной представляется позиция Р. Америо, к-рый признает, что в ранний период К. действительно высказывал еретические и даже антирелиг. мнения (кульминацией этого периода является написание «Города Солнца»), однако впоследствии он вернулся к католической ортодоксии и к признанию христианства единственно истинной и абсолютной религией (см.: *Amerio*. 1947. С. 15, 217–218, 221–225). Сходную оценку давал и А. Х. Горфункель, отмечая при этом, что, хотя К. вполне искренне считал себя католиком, теоретические взгляды философа были не во всем приемлемы для католической ортодоксии, поскольку К. стремился к созданию новой теологии, преобразованной в соответствии с изменениями в естественных науках (ср.: *Горфункель*. 2010. С. 91–92).

К. считал, что основные истины христ. религии могут быть доказаны и защищены от нападок атеистов с помощью рациональных доводов. Попытку рациональной защиты христианства он предпринял в трактате «Побежденный атеизм». В начале трактата К. идентифицирует себя с «человеческим разумом» (*intellectus humanus*), задачей к-рого является обозреть все существующие формы религ. культа и все аргументы, выдвигавшиеся когда-либо против религии сторонниками *атеизма* (см.: *Campanella*. *L'ateismo trionfato*. 2004. P. 14–19; ср.: *Ernst*. Tommaso Campanella (1568–1639): *The Revolution...* 2010. P. 138–139). Последних К. также называет макиавеллистами по имени Н. Макиавелли (1469–1527), защищавшего в своих сочинениях религ. индифферентность и моральный релятивизм. К. был убежден, что естественного разума достаточно для богопознания и что верно следующий своему разуму человек способен самостоятельно достичь той истины, которая содержится в религиозном откровении христианства (см.: *Ernst*. Tommaso Campanella (1568–1639): *The Revolution...* 2010. P. 140). Рассуждения К. о роли естественного разума в богопознании во многом превосходят последующие концепции приверженцев *деизма* и сторонников учения о *естественной религии*, однако в отличие от них К. считал, что истинной религией является не абстрактная вера в Бога, а историческое христианство. К. вы-

делял 6 признаков истинности религии: 1) чудеса; 2) исполнившиеся предсказания пророков; 3) способность верующих пророчествовать; 4) готовность верующих претерпеть гонения и мучения за веру; 5) подтверждение веры праведным образом жизни; 6) существование религии в течение длительного времени (см.: *Campanella*. *L'ateismo trionfato*. 2004. P. 186–187). По убеждению К., все вместе эти признаки могут быть найдены только у христианства, поэтому оно единственная истинная религия. При этом религия для К. есть не столько набор определенных вероучительных истин, сколько жизнь сообразно вере: «Религия есть наипервейшее правило нашей жизни» (*arte principale del viver nostro* — *Ibid*. P. 166), поэтому она также есть высшая «мудрость» (*sapienza*) человека (*Ibid*. P. 73).

Религ. образ жизни К. рассматривал как основание христ. политического устройства общества, лишь при наличии к-рого возможна счастливая жизнь всех людей в единстве и единомыслии. Как и в случае религии, божественный закон и естественный закон совпадают, поскольку природа является не отчужденной от Бога, но динамично соединенной с Ним и зависящей от Него в своем существовании (см.: *Ernst*. Tommaso Campanella (1568–1639): *The Revolution...* 2010. P. 155–156). К. пытался создать политическую теорию, в к-рой личная мораль и публичная политика были бы неразрывно связаны. По его убеждению, высшим законом является закон Божественной любви, от к-рого происходят все человеческие законы. В качестве носителя и гаранта этого закона выступает Сам Господь Иисус Христос, «Который, управляя всеми вещами, есть разум или мудрость» (*Ibid*. P. 100). Поэтому жить согласно закону разума, по мнению К., означает жить сообразно той любви к Богу и ближнему, к-рая заповедана Христом. Опираясь на эту концепцию христ. милосердия и любви как высшего общественного закона, К. защищал идею равномерного распределения имущества, привилегий и обязанностей между всеми членами общества, поскольку, как правило, люди враждуют из-за несправедливого распределения благ. По мысли К., если такая общность и такое равенство будут достигнуты, «весь мир станет Церковью, [наста-

нут] мир и победа святых» (*Campanella*. *L'ateismo trionfato*. 2004. P. 112).

То, что К. был убежденным сторонником католич. веры, подтверждает его последовательная и непримиримая полемика с протестантизмом, начатая в ранних публикациях и продолжавшаяся до конца его жизни. К. лично убедил неск. протестантов в Неаполе, Риме и Париже стать католиками. Критика протестантизма присутствует в трактате «Город Солнца», где К. с этой целью применял астрологию и писал: «...в Германию, Францию, Англию и во всю почти Северную Европу проникает из-за господствующих там Марса, Венеры и Луны зловещая ересь, спутница похоти... и искоренительница свободной человеческой воли. Испания же и Италия благодаря их знакам Стрельца и Льва твердо сохранились в истинном христианском законе во всей его чистоте» (*Кампанелла*. *Город Солнца*. 1947. С. 113). К. выступал за обращение в католицизм всех народов. Он разработал план создания под властью папы всемирной теократической монархии, в случае успешного осуществления к-рого, по его мнению, мог бы реализоваться идеал всеобщего религ. единства.

Соч.: *Universalis philosophiae, seu metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, partes tres. Parisiis, 1638* [= *Metaphysica*]; *Lettere* / Ed. V. Spampiano. Bari, 1927; *Epilogo magno* / Ed. C. Ottaviano. R., 1939; *La città del Sole: Testo italiano e testo latino*. Torino, 1941 (рус. пер.: *Город Солнца* / Пер. с лат.: Ф. А. Петровский. М.; Л., 1947); *Opera latina Francofurti impressa annis 1617–1630* / Ed. L. Firpo. Torino, 1975. 2 vol.; *Articoli prophetales* / Ed. G. Ernst. Firenze, 1977; *Philosophia sensibus demonstrata* / Ed. L. De Franco. Napoli, 1992; *Monarchie d'Espagne. Monarchie de France* / Ed. G. Ernst. P., 1997; *Le poesie* / Ed. F. Giancotti. Torino, 1998; *Apologia pro Galileo* / Ed. M.-P. Lerner. P., 2001; *Opuscoli astrologici* / Ed. G. Ernst. Mil., 2003; *L'ateismo trionfato* / Ed. G. Ernst. Pisa, 2004; *Del senso delle cose e della magia* / Ed. G. Ernst. Bari, R., 2007; **рус. пер. отрывков из сочинений**: Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 180–192; О прекрасном. О превосходстве человека над животными и о божественности его души // *Эстетика Ренессанса*. М., 1981. Т. 1. С. 413–427; *Поэтика* // Там же. Т. 2. С. 171–215.
Лит.: *Amabile L. Fra Tommaso Campanella: La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*. Napoli, 1882. Vol. 1–3; *idem*. *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma, ed in Parigi*. Napoli, 1887. Vol. 1–2; *Firpo L. Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*. Torino, 1940; *Amerio R. Campanella*. Brescia, 1947; *idem*. *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*. Mil.; Napoli, 1872; *Di Napoli G. Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica*. Padova, 1947; *Bonanseca B. The Theory of Knowledge of*

Tommaso Campanella: Exposition and Critique. Wash., 1954; *idem*. Thommaso Campanella: Renaissance Pioneer of Modern Thought. Wash., 1969; *Рутенбург В. И.* Кампанелла. М., 1956; *Corsano A.* Tommaso Campanella. Bari, 1961; *Baddaloni N.* Tommaso Campanella. Mil., 1965; *Штекли А. Э.* Кампанелла. М., 1966³; *он же.* «Город Солнца»: Утопия и наука. М., 1978; *Горфункель А. Х.* Томмазо Кампанелла. М., 1969, 2010⁴; *Femiano S.* Studi sul pensiero di Tommaso Campanella. Bari, 1973; *Bock G.* Thomas Campanella: Politisches Interesse und philosophische Spekulation. Tüb., 1974; *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978, 1998; *For-michetti G.* Tommaso Campanella: Eretico e mago alla corte dei papi. Casale Monferrato, 1999; *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000; *Ponzo P.* Tommaso Campanella: Filosofia della natura e teoria della scienza. Bari, 2001; *Tuscano P.* Del parlare onesto: Scienza, profezia e magia nella scrittura di Tommaso Campanella. Napoli, 2001; *Sola E.* La conjura de Campanela. Madrid, 2007; *Lacone I.* La morale sociale nel libro X della Theologia di Tommaso Campanella. Vat., 2008; *Ernst G.* Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature. Dordrecht, 2010; *eadem.* Tommaso Campanella (1568–1639): The Revolution of Knowledge from the Prison // *Philosophers of the Renaissance* / Ed. P. R. Blum. Wash., 2010. P. 256–274.

Г. В. Хлебников

КАМПАНОПЕТРА [греч. Καμπανοπύτρα], раннехристианская базилика, выдающийся памятник кипрской архитектуры. Расположена на юго-вост. окраине Саламина (Констанции), с внутренней стороны городской стены. К. не упоминается в источниках, древнее посвящение неизвестно. Совр. название, по одной версии, происходит от построенных на развалинах К. каменных хижин (καμπάνα — хижина, πέτρα — камень). По др. версии, оно связано с тем, что обрушившаяся сев. опора центрального входа в атриум напоминала звонницу (καμπάνα — колокол). Сохранились стены на высоту до 3 м, пол и часть колонн.

Типологические особенности коринфских капителей т. н. феодосианского типа указывают на то, что К. была построена в кон. V — нач. VI в., возможно в связи с подтверждением автокефального статуса Кипрской Православной Церкви при имп. *Зи-ноне*, когда архиеп. Анфемий извел близ Саламина базилику во имя ап. Варнавы. Как отмечает Ж. Ру (*Roux*. 1998. P. 235), по описанию в Энкомии ап. Варнаве авторства мон. *Александра Кипрского* атриум базилики ап. Варнавы весьма схож с атриумом К. (*Nagiographica Cypria*. 1993. IV 44–46). Судя по находкам монет имп. *Константа II*, выпущенных после 651 г. (*Roux*. 1998. P. 250), К. уцелела

после 1-го нападения халифа Муавии на Саламин. Вероятно, она пришла в запустение после его 2-го рейда (653–654), когда большинство жителей Саламина покинули город. Незадолго до разрушения базилики был начат ее ремонт, к-рый так и не смогли завершить. Византийцы по-



Базилика Кампанопетра,
Саламин.
Кон. V — нач. VI в.

янием, дошедшим через М. Азию (*Delvoye*. 1976. P. 12–13. Not. 6, 25; *Pageorghiou*. 1986. P. 492).

В свою очередь 3 прохода (центральный очень широк, боковые находятся по осям коридоров) соединяют нартекс с прямоугольным зап. атриумом (40×36 м), обнесенным по периметру колоннадой. В центре атриума был большой круглый фиал из мрамора с 8-гранным киворием. Снаружи с севера, запада и юга атриум (а нартекс — с севера и юга) окружали 2-этажные ряды комнат, выходивших дверями в атриум, причем сев. комнаты соединены проходами между собой. По всей видимости, это были жилища служителей К. и паломников, а также помещения для хозяйственных нужд. Судя по фрагментам напольной мозаики из каменных тессер, на 2-м этаже были также и парадные помещения. С запада к К. примыкал еще один двор такого же размера, как и атриум, с колоннадами с севера, востока и юга.

С востока к апсидам и коридорам К. примыкал 2-й атриум (28×28 м), огороженный простой стеной, с поперечным коридором с востока. По осям, продолжающим линию стен между базиликой и коридорами, шли колоннады. С востока центральная часть колоннады заменена стеной, у к-рой с запада располагались кивории на 6 опорах, предназначенный, очевидно, для хранения какой-то святыни. Вост. часть вост. атриума устлана наборным полом в технике opus sectile. К востоку от К., за вост. атриумом, располагались термы. Они находились на более низком уровне и почти достигали моря. Их пол был выстлан цветной мраморной плиткой.

Базилика фланкирована с севера и юга 2 коридорами, предназначенными для прохода в вост. атриум. Такие же коридоры были устроены в базиликах свт. Епифания в Саламине и Хрисополитиссы в Пафосе, а также в епископской базилике Курриона. В VI в. к юж. коридору с востока пристроили апсиду и помеще-

Вост. атриум уникален для кипрских базилик и имеет, по мнению Ш. Дельвуа, аналог — вост. атриум иерусалимского храма Гроба Господня времени равноап. имп. Константина I Великого. Впрочем, предположение этого исследователя, что в К. хранилась частица Честного Креста, остается гипотезой: поздние источники (XIII–XIV вв.), сообщающие о даровании равноап. *Еленой* частиц Креста кипрским храмам, ничего не говорят о К. Однако очевидно, что К. была паломнической базиликой, подобно базилике ап. Варнавы. Не вызывает сомнения у исследователей и зависимость архитектуры К. от к-польского зодчества. На это указывают выступающие наружу апсиды, высокий синтрон, хоры, нартекс с нишами в торцах, а также проконесский мрамор и др. детали.

На более позднем этапе к К. с севера был пристроен баптистерий в форме небольшого зального храма с 3 помещениями перед ним, а еще позднее — ряд помещений к востоку от него и у сев.-вост. и юго-вост. углов вост. атриума.

Единственная сохранившаяся in situ декорация К. — выложенный мраморной плиткой пол в базилике (нартекс, пастофории), в вост. атриуме и в баптистерии (пол в др. помещениях К. был устлан желтыми плитами из сланца). Особенно роскошен наборный мраморный пол в технике opus sectile с чисто геометрическими мотивами, в т. ч. с мотивом пересекающихся кругов. Стены были отделаны большими плитами разноцветного мрамора.

Лит.: *Delvoye Ch.* La place de Chypre dans l'architecture paléochrétienne de la Méditerranée // *Πρακτικά τοῦ Πρωτοῦ Διεθνoῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου*. Λευκωσία, 1972. Т. 2. Σ. 17–21; *idem.* L'Art paléochrétien de Chypre // XV^e Congrès Intern. d'Études Byzantines: Rapports and co-rapports. Athènes, 1976. P. 1–52 (var. pag.); *Papageorghiou A.* L'architecture paléochrétienne de Chypre // *Corso di cultura sull'arte Ravennate e Bizantina*. Ravenna, 1985. Vol. 32. P. 299–324; *idem.* Foreign Influences on the Early Christian Architecture of Cyprus // *Acts of the Intern. Archaeol. Symposium «Cyprus between the Orient and the Occident»*. Nicosia, 1986. P. 490–497; *idem.* (Παλαεωγραφία Α.). Καμπανόπετρας βασιλικῆς // ΜΚΕ. 1987. Т. 6. Σ. 224–225; *Hagiographica Cypria: Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e Menologio Imperiali deprompta; Vita Sancti Auxibii* / Ed. P. Van Deun, J. Noret. Turnhout; Leuven, 1993. P. 208–236. (CCSG; 26); *Roux G.* La Basilique de Campanopetra. P. 1998. (Salamine de Chypre; 15).

А. Ю. Виноградов

КАМПИТЫ [от лат. campus — поле] (нач. IV–V в.), редко употребляемое наименование группы раскольников в древней Александрийской Церкви, последователей еп. *Мелетия* Ликопольского (Н. Египет; † 326), который отрекся от веры во время гонения имп. Диоклетиана (нач. IV в.) и был низложен. Сторонники Мелетия не признали его осуждение, отказывались вступать в общение со свт. *Петром I*, еп. Александрийским (300–311), и позднее со всей *Александрийской Православной Церковью*. Будучи изгнаны из городов, они собирались в сельской местности, часто в открытом поле; осуждены *Вселенским I Собором* в Никее в 325 г. (*Socr. Schol. Hist. eccl.* I 6, 9). Более известны как *мелетиане*.

CAMPUS CRUSADE FOR CHRIST [«Крестовый поход за Христа»], амер. межденоминационная миссионерская орг-ция, основана в 1951 г. — см. ст. «*Новая жизнь*».

КАМСКО-БЕРЕЗОВСКИЙ В ЧЕСТЬ КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МИССИОНЕРСКИЙ МОНАСТЫРЬ, находился в 1 версте от с. Николо-Березовка Бирского у. Уфимской губ., на левом берегу р. Камы, на границе Вятской, Уфимской и Пермской губерний. Основан указом Синода от 19 дек. 1900 г. на базе Камско-Николаевского подворья *уфимского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. Первоначально мужской.

Мужской монастырь. По нек-рым сведениям, в XVI в. на территории близ с. Николо-Березовка находился общежительный муж. мон-рь в честь Преображения Господня. Об основании этой обители известно из копии писцовой книги 1596 г. (хранилась в церкви села до 1917), составленной по наказу казанского воеводы кн. Ивана Воротынского на земли жителей Никольской слободы (впосл. с. Березовка (Николо-Березовка)). В писцовой книге указано, что в 2 верстах от села, за р. Камой, «стоит часовня черного попа, священноинока Ионы Пошехонца и старца Арсения Мезенца», к-рые «строят» мон-рь в честь Преображения Господня и во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (*Игнатъев*. 1873. С. 191). По преданию, в XVII в., во время одного из башкир. бунтов, мон-рь был разорен.

В 1852 г. настоятель Троицкого храма с. Николо-Березовка прот. Григорий Иоаннович Челноков и заводовладелец М. Г. Сведомский (дядя знаменитых художников братьев Сведомских, владелец Михайловского Завода в Красноуфимском у. Пермской губ.) выступили с инициативой возобновления Преображенской обители. При этом Сведомский отвел для мон-ря 150 дес. земли и леса за р. Камой, в 40 верстах от Николо-Березовки, на границе Бирского и Осинского уездов. Но указанная местность оказалась болотистой, и в 1858 г. Удельное ведомство, к-рому принадлежало село, отвело для мон-ря 15 дес. земли в непосредственной близости от с. Березовка, на левом берегу р. Камы. Однако в связи с переводом в 1859 г. прот. Г. Челнокова на др. приход дело об устройстве обители приостановилось.

В 70-х гг. XIX в. строительство К.-Б. м. возобновилось на средства землевладельца и хозяина заводов в Осинском у. Павла Дмитриевича Дягилева. В 1871–1873 гг. на отведенной Удельным ведомством земле Дягилев построил 2-этажный деревянный дом с хозяйственными службами, всю усадьбу обнес бревенчатой оградой. Он взял на себя продовольственные расходы и выплачивал жалованье первым трудникам. В 1882 г. еп. Уфимский *Никанор (Бровкович)* выразил Дягилеву «сердечную признательность».

Указом Синода от 21 июля 1878 г. К.-Б. м. «впредь до окончательного устройства» был приписан к уфимскому Успенскому мон-рю. Подворье, именовавшееся Камско-Николаевским (или Никольским), подчинялось настоятелю Успенской обители и управлялось иеромонахом. 1 янв. 1879 г. за литургией в уфимском кафедральном Воскресенском соборе еп. Никанор (Бровкович) рукоположил во иерея мон. Павла, к-рый стал первым настоятелем подворья. Поскольку в 1881–1893 гг. Успенский мон-рь был приписан к архиерейскому дому, Камско-Николаевское подворье в этот период именовалось подворьем Уфимского архиерейского дома. В 1880 г., при иером. Павле, на средства Дягилева на верхнем этаже братского корпуса была устроена и осенью 1881 г. освящена домовая ц. во имя свт. Николая Чудотворца. За труды по благоустройству подворья 27 окт. 1881 г. иером.

Павел был награжден набедренником, а 25 февр. 1885 г. — наперсным крестом. С 1896 г. подворье возглавлял иером. Макарий, с 1899 г. — иером. Герман. В кон. XIX в. в обители проживало от 2 до 10 чел. братии.

По ходатайству Уфимского еп. *Антония (Храповицкого)* указом Синода от 19 дек. 1900 г. обитель была преобразована в заштатный «общезительный монастырь с наименованием Богородицким» — в честь Казанской иконы Божией Матери. 18 февр. 1901 г., в Неделю Торжества Православия, в присутствии местных властей и при большом стечении народа состоялось его открытие. Были отслужены всенощное бдение и литургия, молебен Спасителю и Божией Матери с крестным ходом вокруг мон-ря; прочитаны 2 молитвы — «на обновление храма», посвященного Казанской иконе Божией Матери, и краткая молитва XVII в. «о начале монастыря». В монастырской церкви был помещен список местночтимой иконы свт. Николая Чудотворца (Никола Берёзовского), хранящийся в Троицком храме с. Никола-Берёзовка. Этот образ почитался не только православными, но и местными мусульманами.

Предполагалось, что главной целью учреждения К.-Б. м. должно было стать распространение Православия среди язычников (удмуртов, черемисов-марийцев, отчасти чувашей) и мусульман (татар и башкир) Уфимской и Вятской губерний, в т. ч. через подготовку грамотных миссионеров. От гос-ва К.-Б. м. получал скромное финансирование — 300 р. «на призрение крещаемых при монастыре инородцев». Миссионерский период истории монастыря связан гл. обр. с деятельностью 1-го настоятеля — игум. Анастасия, выходца из черемисской (марийской) семьи, педагога и ревностного миссионера, ученика Н. И. *Ильминского*. В янв. 1901 г. игум. Анастасий прибыл в К.-Б. м. и уже 19 марта 1901 г. в помещении монастырской гостиницы открыл черемисскую церковноприходскую миссионерскую школу. В 1901 г. обер-прокурор Синода К. П. *Победоносцев* отмечал, что «из миссионерских учреждений в Уфимской епархии заслуживает внимания Камско-Берёзовский Богородицкий миссионерский монастырь — этот еще недавно возникший монастырский стан. При монастыре имеется миссионерская школа, в ко-



Игу́м. Анастасий.
Фотография. 1910 г. (ГПИБ)

торой в первый год обучалось 52 мальчика: дети ежедневно бывали за литургией и вечерним правилом в монастырской церкви, а в праздники и за бдением, составляя из себя хор певчих. Длительное, в 3–4 часа, монастырское бдение дети примерно выстаивают, и ученики-язычники подают в этом отношении даже пример» (Всеподданнейший отчет. 1905. С. 124–125). Игу́м. Анастасий сумел добиться от Училищного совета при Синоде хорошего финансирования школы — 500 р. в год на содержание 2 учителей (затем 600 р.). Кроме того, 500 р. выделяло Уфимское пра-



Еп. Нафанаил (Троицкий)
и братия мон-ря с учениками
миссионерской школы.
Фотография. 1910 г. (ГПИБ)

восл. миссионерское об-во, поддержку оказало и епархиальное Братство Воскресения Христова.

Первым учителем стал уроженец дер. Кушни «из ново-просвещенных черемис» Н. А. Шитов, игум. Анастасий вел уроки по дидактике и педагогике. Сначала школа была одноклассная, со 2 окт. 1901 г. — 2-классная; в 1904 г. открылось 3-е, дополнительное отд-ние 2-го класса — для подготовки учителей в инородческие школы, окончившие к-рое могли сдать экзамен в педагогической комиссии Казанской учительской

семинарии на звание учителя инородческих уч-щ. В 1904–1905 гг. школу посещали 78 детей, в 1907 г. — 80, в 1909/10 уч. г. — 120. Все школьники содержались на полном коште мон-ря, сироты обеспечивались бельем и обувью. При школе действовали переплетная, портняжная, столлярная, иконописная мастерские.

В школе учились дети различных национальностей: в 1910 г. среди 90 мальчиков было 25 русских (по-видимому, из Вятской губ.), 2 чуваша, крещеный татарин и 62 марийца. Отец Анастасий в первую очередь приглашал на учебу марийских детей: игумен «целыми днями обходил черемисские деревни, увещевая их жителей не чуждаться русской школы и церкви» (Уфимские ЕВ. 1902. № 9. С. 584). Преподавались Закон Божий, церковный устав, русский язык, история, география, арифметика и др. предметы. «В школе чистота и порядок, — свидетельствовал еп. *Нафанаил (Троицкий)*, посетивший К. м. в 1909 г. — Везде все выкрашено. Пред иконами, убранными цветами, горят лампы, а на стенах — географические карты» (Второе миссионерское путешествие. 1909. С. 57). Дети постепенно знакомились с христианскими обрядами и основами православной веры. Богослужения совершались

при пении всех учащихся, в числе к-рых весьма значительную часть составляли язычники. Пес-

нопения исполнялись как на церковнославянском, так и на марийском языке. В среднем в год в школе

принимали Православие от 2 до 7 чел.; к 1910 г. в школе крестились 58 марийцев-язычников и 15 татар-мусульман.

Ежегодно неск. человек, окончивших школу при К.-Б. м., сдавали экзамены в Казанской учительской семинарии и получали учительские свидетельства. К 1910 г. было подготовлено более 25 учителей для школ грамоты и более 15 псаломщиков для инородческих приходов. Для обеспечения достойного уровня подготовки учащихся игум. Анастасий пригласил квалифицированных педаго-

гов, в т. ч. выпускников Казанской учительской семинарии В. Алексева, Н. Петрова, Н. Кельбедина, выпускника центральной марийской школы Братства свт. Гурия Н. Яковлева. Школа К.-Б. м. считалась лучшей среди миссионерских школ Прикамья, Поволжья (Нижегородской, Казанской, Вятской губ.) и Урала (Пермской губ.).

Игум. Анастасий организовал прекрасный хор из учащихся, который участвовал в богослужениях, совершавшихся как на церковнославянском, так и на черемисском языке. С 1901 г. в мон-ре устраивались внебогослужебные беседы и народные чтения, состоявшие из докладов на актуальные церковные темы, в перерывах ученики школы исполняли церковные песнопения на черемисском (марийском) языке. За заслуги по духовному ведомству 14 апр. 1904 г. игум. Анастасий был награжден наперсным крестом, от «Св. Синода выдаваемым».

Для осуществления своих проектов игум. Анастасий планировал перестроить небольшой мон-рь и увеличить число насельников. К 1903 г. в обители проживало ок. 50 чел., в т. ч. 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 3 мантийных монаха. Братия имела смешанный национальный состав: помимо русских в обители подвизались 15 марийцев, 2 удмурта, чуваш. В 1903 г. игумен составил грандиозный план (со сметой до 240 тыс. р.) строительства 2-этажного собора, колокольни со св. воротами и др. зданий. 13–14 сент. 1903 г. временно управляющий Уфимской епархией Балахнинский еп. Нестор (Фомин) осуществил закладку каменного многопрестольного собора в честь Казанской иконы Божией Матери, во имя свт. Николая Чудотворца, свт. Тихона Задонского, новопрославленного прп. Серафима Саровского, в честь Воскресения Христова. При этом на место буд. храма была принесена Берёзовская икона свт. Николая. Летом 1904 г. началось строительство, а 5 июля 1909 г. Уфимский еп. Нафанаил (Троицкий) освятил в честь Воскресения Христова главный престол нижнего храма в строящемся соборе. По замыслу строителей нижний храм должен был стать усыпальницей; в день Пасхи крестный ход из верхнего храма, главный престол которого предполагалось посвятить Казанской иконе Божией Матери (по др.

сведениям, прп. Серафиму Саровскому), сходил бы в нижний, возвещая и «сушим во гробех» радость Воскресения. В освящении участвовал и ректор Уфимской ДС архим. смчч. *Мефодий (Красноёров)*.

Строительные работы требовали больших затрат. На пароходной пристани была поставлена монастырская часовня, где пред копией Берёзовской иконы свт. Николая для пассажиров служились молебны, пожертвования от к-рых летом приносили до 1500 р. В 1905 г. мон-рю было выделено казной к имеющимся 150 дес. еще 147 дес. лугов. Свое пожертвование прислал прот. *Иоанн Кронштадтский*. Среди благодотворителей К.-Б. м. были и житель Николо-Берёзовки земский начальник С. В. Мацнев с супругой. На средства семьи Мацневых содержались школьный учитель и 15 учеников. Сарапульский купец Н. В. Смагин в 1909 г. пожертвовал 3 тыс. кирпичей, 100 пудов хлеба и 1950 р., в 1911 г. — 100 пудов ржаной муки. В 1909 г.



Вел. кнг.
Елисавета Феодоровна
с клириками Уфимской
епархии и братией мон-ря.
Фотография. 1910 г.

купец г. Тетюши Казанской губ. А. И. Пушкин пожертвовал 200 р. на мон-рь и 200 р. на содержание учеников школы. Свящ. Феодор Комаров пожертвовал 40 р. в виде ежегодной стипендии на содержание одного из учеников миссионерской школы. Тем не менее средств на строительство мон-ря и развитие миссионерского дела не хватало.

Между тем еще в 1903 г. духовенство Уфимской епархии разработало проект офиц. Уфимской миссии среди язычников, к-рых в сев. волостях Бирского и Белебеевского уездов насчитывалось более 100 тыс. чел. В поисках средств на миссионерский мон-рь в 1909 г. супруги Мацневы посетили *Марфо-Мариинскую московскую обитель*, рассказали вел. кнг. прмц. *Елисавете Феодоровне* о положении миссио-

нерского дела в Уфимской епархии, о нуждах К.-Б. м. и передали ей приглашение посетить мон-рь.

8 июля 1910 г. вел. кнг. Елисавета Феодоровна посетила с. Николо-Берёзовка и К.-Б. м. в сопровождении гофмейстера А. П. Корнилова и сестер Марфо-Мариинской обители. Гостей встречали губернатор и еп. Уфимский Нафанаил (Троицкий), возглавивший соединенный крестный ход из сельского и монастырского храмов с участием ок. 60 священников и сестер жен. мон-рей епархии. Княгиню приветствовал игум. Анастасий на черемисском (марийском) языке. Вечером гостя молилась за всеобщим бдением, проходившем в мон-ре под открытым небом на специально устроенном деревянном помосте. Пели черемисский, татар. и чуваш. хоры певчих. Песнопения; чтения ектений и возгласы попеременно звучали на 4 языках: церковнославянском, черемисском, татарском и чувашском. Это небывалое для нач.

XX в. богослужение произвело огромное впечатление и на великую княгиню, и на прихожан.

9 июля вел. кнг. Елисавета присутствовала при освящении в нижнем храме строящегося собора правого придела во имя прп. Сергия Радонежского (в память об убитенном супруге княгини вел. кн. *Сергее Александровиче*), затем подарила обители икону прп. Сергия, освященную в *Троице-Сергиевой лавре* у мощей преподобного. В храм был доставлен и др. великокняжеский дар — богатая ризница. По завершении богослужения княгиня посетила монастырскую школу, ознакомилась с выставкой рукодельных работ (шитьем золотом, жемчугом и шелками и проч.) из всех 10 жен. мон-рей епархии.

В тот же день в Николо-Берёзовку возвращалась чудотворная икона свт. Николая, встречаемая на пристани крестными ходами из сельского храма и мон-ря. Приложившись к чудотворному образу, вел. кнг. Елисавета Феодоровна приняла еп.

из рук еп. Нафанаила и несли 2 версты от пристани до мон-ря. В К.-Б. м. сразу же началось всеобщее бедствие — вновь на открытом воздухе. После чтения шестопсалмия были произнесены заранее составленные и отпечатанные для молящихся поучения на 5 языках: русском, черемисском, вотском, татарском и чувашском. 11 июля вел. кнг. Елисавета Феодоровна участвовала в проводах Берёзовской иконы в г. Саранск, а затем уехала в Казань. В телеграмме, отправленной на имя еп. Нафа-



Проект ц. прп. Серафима Саровского с колокольней.
Литография. 1910 г. (ГПИБ)

наила, великая княгиня выразила стремление принести посильную пользу «святому делу миссионерства».

После посещения К.-Б. м. вел. княгиней решение по вопросу о создании в Уфимской епархии внешней и внутренней миссии было принято. По сообщению обер-прокурора Синода от 27 июля 1910 г., имп. Николай II разрешил принять «Православную миссию в Уфимской епархии под Августейшее покровительство Ее Императорского Высочества великой княгини Елисаветы Феодоровны» (Уфимские Ев. 1911. № 12. С. 498). С этого времени и до 1917 г. Уфимский комитет правосл. миссионерского об-ва находился под ее непосредственным покровительством. Новоучрежденная Уфимская епархиальная миссия приступила к деятельности по специально разработанной программе, финансируемой Синодом. В частности, с осени 1910 г. на базе монастырей епархии стали проводиться краткосрочные специализированные миссионерские курсы (для крещеных татар, для чувашей, для мордвы, для черемисов, отдельно мужские и женские). Центром проведения первых «противо-



Нафанаил (Троицкий), еп. Уфимский.
Фотография. Нач. XX в. (РГИА)

языческих» миссионерских курсов стал К.-Б. м. Игумен Анастасий принимал участие и в работе миссионерских курсов, проходивших в авг. 1911 г. в г. Бирске и в Бирском у. во Владимирском муж. мон-ре.

17 нояб. 1910 г. игум. Анастасий в составе делегации от духовенства Уфимской епархии и правосл. миссии во главе с еп. Нафанаилом посетил Москву и поднес вел. кнг. Елисавете Феодоровне копию Берёзовской иконы свт. Николая. 18 и 19 нояб. сотрудники миссии приняли участие в служении литургии в Марфо-Мариинской обители, причем некоторые возгласы подавались на черемисском, мордов. и татар. языках. 24 нояб. 1910 г. игум. Анастасий принимал участие в представлении де-



Берёзовская икона
свт. Николая Чудотворца.
Литография. 1910 г. (ГПИБ)

путации в Царском Селе, когда имп. Николаю II подарили копию Берёзовской иконы. Вел. кнг. Елисавета Феодоровна оказывала постоянную поддержку К.-Б. м. и др. миссионер-

ским мон-рям Уфимской епархии. По ее ходатайству имп. Николай II прислал 4 тыс. р. на завершение строительства собора. 7 апр. 1911 г. вел. княгиня передала мон-рю образ Спасителя — Царя Славы, выполненный ею собственноручно. С ее разрешения икона временно была поставлена в иконостас кафедрального Воскресенского собора Уфы, а 15 апр. передана в мон-рь и установлена в строящемся соборе.

При внешних успехах миссионерского дела в К.-Б. м. во внутренней жизни монашеской общины накапливались серьезные проблемы. Активная миссионерская деятельность о. Анастасия не встречала поддержки со стороны большей части братии — простых монахов. Масштабные проекты при отсутствии надежного финансирования не способствовали улучшению экономического положения монастыря. Еще в 1906 г. посетивший Николо-Берёзовку еп. Уфимский Христофор (Смирнов) застал обитель, «терзаемую раздорами». В 1908 г. еп. Христофор лишил о. Анастасия игуменского звания и должности. Однако бывш. игумен подал жалобу в Синод и после разбирательства был не только оправдан, но и награжден орденом св. Анны 2-й степени, а указом Синода от 21 апр. 1909 г. восстановлен в должности. Тем не менее престарелый игум. Анастасий уже не мог должным образом управлять братией. Пьянство и упадок нравственной жизни иноков стали причиной сокращения пожертвований благотворителей, уменьшения числа богомольцев. Родители уже не хотели отдавать детей в миссионерскую школу, опасаясь дурного влияния нечестивых монахов (в 1912 число учеников уменьшилось до 30). В К.-Б. м. приостановились строительные работы, хозяйство было доведено «чуть не до окончательного разорения». При этом лесная дача в Пермской губ. «вследствие полной бесхозяйственности монастырской братии и отдаленности ее от монастыря (40 верст) подверглась беспощадному истреблению» (Уфимские Ев. 1912. № 14. С. 600–601; № 16. С. 693, 699, 700).

Женский монастырь. 3 апр. 1912 г. еп. Нафанаил предложил Синоду ликвидировать муж. обитель. Указом Синода от 28 мая 1912 г. мон-рь был преобразован в Камско-Берёзовский Богородицкий миссионерский жен. мон-рь. Братия (игумен,

5 иеромонахов, 2 иеродиакона, 3 монаха и схимонах) была переведена в др. мон-ри Уфимской епархии, игум. Анастасий поселился в Одигитриевском мон-ре Белебеевского у. Ядро новой общины К.-Б. м. составили 30 сестер *Уфимского в честь Благовещения Пресв. Богородицы женского монастыря* — многолюдной и процветавшей обители. Настоятельницей стала игум. Мария (Максимович). 20 июля 1912 г. новый Уфимский еп. Михай (Алексеев) торжественно «при громадном стечении народа из ближних и дальних селений — русских и марийцев» открыл жен. мон-рь. «Новооткрытая обитель, — писал архиерей в телеграмме на имя вел. кнг. Елисаветы по случаю открытия жен. мон-ря, — была воодушевлена самым горячим желанием послужить великим миссионерским задачам края среди окружающего ее языческого населения чрез свои молитвенные подвиги, святость и чистоту жизни, просветительную и благотворительную деятельность». Вскоре было получено неск. телеграмм от великой княгини с пожеланиями новому мон-рю «окрепнуть и возрасти в широкую плодотворную ниву» (Там же. № 15. С. 641–642).

Летом 1914 г. вел. кнг. Елисавета Феодоровна вновь посетила Николо-Берёзовку и К.-Б. м. 10 июля 1914 г. на пристани возле часовни состоялась торжественная встреча гостей, прибывших на пароходе «Межень». Вместе с вел. кнг. Елисаветой Феодоровной приехала ее сестра принцесса Баттенбергская Виктория с дочерью, принцессой Луизой. После молебна в часовне на пристани гости направились в мон-рь. По пути их встретил крестный ход во главе с еп. Уфимским *Андреем (Ухтомским)*. На службе пели 4 хора: монашествующих, детей монастырской школы, крещено-татарский из Мензелинского у. и черемисский. Нек-рые ектении и песнопения еucharистического канона за литургией были исполнены поочередно крещено-татар. и черемисским хорами; по свидетельствам очевидцев, служба произвела на молящихся глубокое впечатление. Великая княгиня осмотрела строящийся храм, выслушала доклад еп. Андрея о делах Уфимской миссии и по окончании всенощной службы под открытым небом покинула мон-рь. Из Верхотурья она отправила телеграм-

му настоятельнице: «С удовольствием усмотрела вчера, что ваша юная обитель процветает. Да пошлет вам всем Господь крепости и сил на святое дело молитвы и распространения православия между инородцами. Передайте сестрам, что надеюсь в будущем еще посетить вашу обитель и застать их крепкими духом и работающими к дальнейшему процветанию обители» (*Тюнин*. 1915. С. 30).

В 1914 г. монастырская школа была преобразована в женскую. Кроме общих предметов девочек (57 чел., в т. ч. 19 из инородцев) обучали церковному пению и рукоделию (шитью, вышиванию, вязанию), а в старших классах — кройке белья и платья. В 1915 г. осталось только 19 учениц, поскольку желающим проходить обучение теперь требовалось платить по 45 р. в год, иметь свои одежду, обувь, постельное белье. В июле 1914 г. в память о посещении обители вел. кнг. Елисаветой Феодоровной были назначены 2 стипендии для лучших учениц (по 40 р.) и открыт приют для 15 девочек-язычниц. В том же году при мон-ре устроили приют для новокрещеных, к-рым после крещения небезопасно было оставаться среди сородичей; их предполагалось поселять при обители или принимать в число насельниц. В годы первой мировой войны мон-рь помогал армии и тылу. В 1914 г. монахини устроили приют для 20 солдатских детей. В 1915 г. учителя и учительницы школы собрали немного денег, на которые купили материалы, и ученицы изготовили 53 пары чулок, 160 пакетов с табаком и курительной бумагой. Вместе с подарком от монастыря (30 холщовых рубах и 41 полотенце) все было отправлено на фронт. В февр. 1917 г. устроили платный литературно-вокальный вечер в пользу местного кружка по снабжению армии и 9 беднейших учениц школы — дочерей призванных на войну. Часть собранных средств была потрачена на 7 пачек почтовой бумаги и 800 конвертов, к-рые отправили в армию.

К 1917 г. в К.-Б. м. проживало 57 насельниц (5 монахинь и 52 послушницы), на территории обители находились 2 храма (ветхий деревянный и строящийся каменный), деревянная колокольня, келья, 2-классная церковно-учительская школа для марийцев. С сев.-вост. стороны к обители примыкала принадлежа-

щая монастырю сосновая роща. На ее опушке стоял дом для учителей школы, а близ св. ворот — гостиница. Ок. 1914 г. в монастырской трапезной была освящена домовая Крестовоздвиженская ц. Остался недостроенным нижний каменный храм в честь Воскресения Христова. Мон-рю также принадлежали 2 деревянных 2-этажных корпуса, деревянный корпус с мезонином, полукирпичный 2-этажный корпус, флигели, надворные постройки, конюшни, бани, сарай, а также 297 дес. земельных угодий.

1918–2012 гг. Весной 1918 г. началось изъятие земельных угодий у монастырей Уфимской епархии. Национализация земель в К.-Б. м. и др. жен. обителях сопровождалась не только конфискацией сельхозинвентаря, но и реквизицией семян, продовольствия, притеснениями насельниц. В марте 1918 г. сестры «Кружка сотрудниц» Уфимского епархиального братства Воскресения Христова составили ходатайство на имя патриарха Тихона «о принятии мер к защите женских обителей от насилий и к сохранению за ними земельных угодий» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Л. 21 об.), оставшееся по обстоятельствам времени без рассмотрения. Весной 1918 г. некоторые насельницы под давлением властей покинули обитель и переселились в с. Николо-Берёзовка и соседнюю дер. Пенза. В 1920 г. оставшиеся монахини (в соответствии с инструкцией Наркомюста от 24 авг. 1918) зарегистрировали в волостном Совете религ. общину при Казанской ц. «Камско-Березовского монастыря, находящегося близ села Николо-Березовки и деревни Пензы» — т. о., монастырь был помянут в официальных документах как существующий. Члены общины (т. н. двадцатка) указывали местом своего проживания как монастырь, так и окрестные селения.

5 окт. 1920 г. община заключила офиц. договор с Касевским волостным Советом о принятии в бессрочное и бесплатное пользование находящихся в мон-ре церковных зданий — храмов с богослужебными предметами, причтового дома с надворными постройками и др. домов религ. общины «со всеми пристройками». Т. о., насельницам передавались по описи все строения на территории К.-Б. м., но не земельные угодья. Сестры обязались беречь

переданное им «народное достояние» и пользоваться им исключительно для «удовлетворения религиозных потребностей»; в частности, не допускать «политических собраний враждебного Советской власти направления... произнесение проповедей и речей, враждебных Советской власти... совершение набатных тревог — для созыва населения, в целях возбуждения его против Советской власти»; за нарушение принятых обязательств члены общины предупреждались об уголовной ответственности «по всей строгости революционных законов». За пользование имуществом с общины взимался большой денежный налог; сестры должны были оплачивать ремонт, отопление, страхование, охрану, «местные обложения».

В кон. 1920 или 1921 г. договор был расторгнут Советом и монастырь официально ликвидирован, хотя несколько монахинь продолжали проживать в кельях. В июне 1922 г. адм. отдел БашНКВД сообщал, что «на территории Башкирской АССР монастырей нет, за исключением бывшего Эннатского...» (ЦГИА РБ. Ф. 1252. Оп. 4. Д. 291. Л. 40). Автор заметки «Давно пора», опубликованной в газ. «Власть труда» 30 янв. 1923 г., писал: «Ввиду того, что фактически женский монастырь в селе Николо-Берёзовка, Бирского кантона, закрыт и здание представлено на общепользные надобности, Бирским кантисполкомом предложено Касевскому ВИК немедленно выселить из монастыря монахинь, а здание представить в распоряжение Марийского педагогического техникума». Сестры были окончательно изгнаны из бывшего монастыря, но, поселившись в окрестных селениях, продолжали нести монашеские послушания, участвовали в богослужениях в Троицкой ц. с. Николо-Берёзовка, служили певчими, профессорницами, алтарницами и проч. (до закрытия храма в 1934). Сохраняла связь с монахинями и престарелая игум. Мария (Максимович), проживавшая в г. Бирске.

22 июня 1931 г. в с. Николо-Берёзовка произошел сильный пожар близ зданий райкома ВКП(б) и райотдела ГПУ. По делу о поджоге арестовали 35 «антисоветских элементов», в их числе 6 сестер. Всех задержанных отправили в Уфу и 8 июля заключили в Башкирский центральный исправдом (уфимскую тюрьму).

Монахинь обвинили по ст. 58–10, 11 УК в антисоветской агитации, срыве коллективизации, тайных собраниях, выступлениях против закрытия сельского храма. Постановлением тройки при ПП ОГПУ по Башкирской АССР от 24 сент. 1931 г. к высылке в Ср. Азию были приговорены бывшие насельницы К.-Б. м. Китивания Дормидонтовна Сухина (63 лет) и Прасковья Федоровна Мелехова (46 лет), а также Анна Григорьевна Дымова (45 лет), Феония (видимо, Хиония) Гавриловна Васенькина (45 лет; ухаживала за больными в Николо-Берёзовской сельской больнице). Вместе с ними были посланы и проживавшие в Николо-Берёзовке насельницы других обителей.

Помещения и территорию К.-Б. м. использовал Марийский педтехникум (с 1934 Областной марийский педагогический техникум, с 1938 Краснокамское марийское педагогическое уч-ще). В неск. домах обустроили квартиры. Позднее здесь располагался кожно-венерологический диспансер.

В 2012 г. на территории бывш. мон-ря, в центре с. Николо-Берёзовка находился парк. 22 мая 1999 г. был совершен водосвятный молебен и освящено место, на к-ром находился колодец мон-ря (считается, что воду из него пила прмц. Елисавета). 8 нояб. 2003 г. архиеп. Уфимский и Стерлитамакский Никон (Васюков) освятил восстановленный монастырский колодец, получивший именование «Елизаветин кладезь», и каменную часовню во имя прмц. Елисаветы Феодоровны. Сохранился сводчатый цокольный (полуподвальный) этаж недостроенного монастырского собора. 31 июля 2003 г., к столетию со дня прославления прп. Серафима Саровского, у сводов храма был воздвигнут памятный поклонный крест.

Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 80. Д. 422. Отд. 2. 1910 г. Л. 125 об.—126; Арх. УФСБ РФ по Респ. Башкортостан. АСД № ВФ—17891.

Ист.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора Свят. Синода К. Победоносцева по Ведомству правосл. исповедания за 1901 г. СПб., 1905. С. 124–125; То же, за 1911–1912 гг. СПб., 1913. С. 96.

Лит.: *Игнатъев П. Г.* Краткое известие о бывших мон-рях в Уфимской губ. // Памятная кн. Уфимской губ. Уфа, 1873. Ч. 2. С. 191–192; Уфимские Ев. 1879. № 3. С. 90; 1881. № 24. С. 791; 1882. № 11. С. 333–334; 1883. № 24. С. 798; 1885. № 8. С. 247; 1899. № 21. С. 911–912; 1901. № 6. С. 360; № 10. С. 585–587; № 12. С. 754–755; 1902. № 1. С. 35–39; № 3. С. 161–162; № 4. С. 250; № 6. С. 350–352;

№ 7. С. 450–452; № 9. С. 583–590; № 20. С. 1268; № 23. С. 1559–1560; 1903. № 2. С. 98–99; № 4. С. 228; № 12. С. 787; № 15. С. 1012; № 17. С. 1151; № 19. С. 1320–1324; № 20. С. 1397–1400; 1904. № 6. С. 348–349; № 7. С. 699; 1905. № 12. С. 920–921; № 13/14. С. 994–996; 1906. № 13. С. 844; 1907. № 15. С. 858; 1908. № 14. С. 14, 23–25; № 17. С. 17; 1909. № 11. С. 490; № 19. С. 928–934; 1910. № 4. С. 106, 109–110, 115; № 7. С. 260, 302; 1911. № 4. С. 137–139; № 6. С. 203; № 10. С. 377, 382, 413–415; № 11. С. 443; № 12. С. 495–499; 1912. № 8. С. 331; № 9. С. 391; № 11. С. 493–495; № 13. С. 565–578; № 14. С. 593, 599–600; № 15. С. 641–642; № 16. С. 681, 692–709; № 18. С. 811–812; 1914. № 15. С. 267–274; № 19. С. 395; № 20. С. 406; № 23. С. 484–485; 1915. № 10. С. 426; № 23. С. 956, 961, 976–979; № 24. С. 1062; *Желателев П., прот.* Мон-ри Уфимской епархии // Справочная книжка Уфимской губ. Уфа, 1883. С. 37; Адрес-календарь и справочная книжка Уфимской губ. на 1899 г. Уфа, 1899. С. 18–19, 109; То же, на 1904 г. Уфа, 1904. С. 81; Адрес-календарь Уфимской губ. и справочная книга на 1911 г. Уфа, 1911. С. 61; То же, на 1916 г. Уфа, 1916. С. 121; Адрес-календарь Уфимской губ. на 1912 г. Уфа, 1912. С. 106; То же, на 1914 г. Уфа, 1914. С. 118–119; То же, на 1915 г. Уфа, 1915. С. 121; То же, на 1917 г. Уфа, 1917. С. 118; *Златоверховников И. Е.* Уфимская епархия: Геогр., этногр., адм.-ист. и стат. очерк. Уфа, 1899. С. 54, 133–134; Ведомость муж. и жен. мон-рям и общинам за 1901 г. СПб., 1902. С. 112–113; *Чичерина С. В.* У приволжских инородцев. Каз., 1905. С. 33–34; *Шестаков И. В., свящ.* История Камско-Берёзовского Богородицкого миссионерского черемисского муж. общежит. мон-ря Уфимской епархии. СПб., 1906; *он же.* Выдающиеся духовные писатели и деятели по религ.-нравственному возрождению в духе церковном Пермско-Вологодско-Вятско-Уфимско-Уральского края. Пермь, 1914; Миссионерское путешествие по епархии преосв. Нафанаила, еп. Уфимского и Мензелинского (24 июня — 9 июля 1909 г.). Уфа, 1909; Второе миссионерское путешествие по епархии преосв. Нафанаила, еп. Уфимского и Мензелинского (14 сент. — 3 окт. 1909 г.). Уфа, 1909; Под молитвенным покровом свт. Николая: ЕИВыс. Елисавета Феодоровна у черемис язычников 8, 9, 10 и 11 июля 1910 г. в Николо-Берёзовке Уфимской епархии. М., 1910; Альбом для изучения церк. истории Пермско-Камского края: Пособие для семьи, школы и народных чтений. М., 1915. Л. 31; *Тюнин И. П.* К посещению ЕИВыс. вел. кнг. Елисаветой Феодоровной с. Николо-Берёзовки, Бирского у., в 1908 и 1914 г. Уфа, 1915; Власть труда. Уфа, 1923. № 22, 30 янв.; *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Сов. России: (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 158; *Роднов М. И., Васильева О. В.* История Николо-Берёзовки. Уфа, 1997. С. 132–165; *Тетерев В. Г.* Страница моя, сторонуща. Уфа, 1997. С. 68–85; Правосл. мон-ри России: Кр. справ. Новосиб., 2000. С. 201; *Зырянов П. Н.* Рус. мон-ри и монашество в XIX и нач. XX в. М., 2002². С. 161; *Егоров П. В.* Судьба собора Серафима Саровского Камско-Берёзовского Богородицкого мон-ря // Вера без дел мертва есть: [Сб.]. Уфа, 2004. С. 52–59; *Мохов А. В.* Мон-ри и монашество в Уфимской земле (1799–1917 гг.) / МДА. Серг. П., 2005. Ркп.; *Сергеев Ю. Н.* Камско-Берёзовский Богородицкий муж. мон-рь // Башкирская энцикл. Уфа, 2007. Т. 3. С. 297.

Н. П. Зиминая, свящ. А. В. Мохов

КАМУЛАК [Камелак; лат. *Samulacus, Camelacus*] (V–VI вв.), св. (пам. зап. 3 нояб.). В сочинении Тирехана о св. *Патрикии* (Патрике) (2-я пол. VII в.) К. упоминается среди 450 епископов, якобы рукоположенных св. Патрикием. В том же источнике говорится о посещении св. Патрикием обл. Тетба (совр. графство Лонгфорд, Ирландия); с вершины холма Гранарет (ныне Гранард) он указал К. (*Samulacum Commiensium*) место для церкви Ратан (*locum... id est aeclesiam Raithin*) в долине Куми. К. посвящен алфавитный гимн из 24 строк, сохранившийся в Бангорском антифонари (Ambros. C 5 inf., кон. VII в.), где святой назван Камелаком Кумийским (*Camelaci Cumiensis*). Фактические данные о К. в гимне отсутствуют, прославляются его аскетические подвиги, смирение, добровольная бедность и радостное служение Христу. Исследователи неоднократно указывали на сходство между гимном К. (инципит «*Audite bonum exemplum*») и др. гибберно-лат. алфавитными гимнами, напр. св. Патрикию (АНМА. Vol. 51. N 252; инципит «*Audite omnes amantes*») и св. *Комгаллу* (Ibid. N 244; инципит «*Audite πάντες τὰ ἔργα*»), к-рые также содержатся в Бангорском антифонари. Наблюдается известное сходство и с гимнами св. *Бригите* (Ibid. N 241; инципит «*Alta audite τὰ ἔργα*»), св. Монинне (Ibid. N 250; инципит «*Audite sancte studia*»; Ibid. N 251; инципит «*Audite fratres*») и ап. Петру (Ibid. N 254; инципит «*Audite fratres famina*»). По мнению большинства исследователей, самым ранним из этих произведений, послужившим образцом для др. гимнов, был гимн св. Патрикию, составленный скорее всего не позднее сер. VII в. (Orchard. 1993. P. 164–165). Предположение о том, что гимны св. Патрикию и К. принадлежат св. Колману Эло († 611) (Carney. 1961. P. 44–46; Curran. 1984. P. 46), остается недостаточно обоснованным (Orchard. 1993. P. 161–162).

В более поздней ирл. традиции нет точных сведений о К. В мартирологе, составленном ок. 1170 г. аббатом Маэл Муире О Горманом (Марианом Горманом), 3 нояб. указано поминовение св. Каэмлаха, которого собиратель рукописей терциарий Михал ОКлери († 1643) отождествил с К. и внес его память в Мартиролог из Донегола. Дж. Карни отождествил К. с Комлахом, «про-

каженным Патрикия», сведения о котором сохранились в составе цикла преданий о св. Киаране (*The Tripartite Life of Patrick, with Other Documents Relating to That Saint* / Ed. W. Stokes. L., 1887. Vol. 2. P. 556; *Carney*. 1961. P. 121; *Curran*. 1984. P. 209; *Doherty*. 1991. P. 60; см.: *Féilire Oengusso Céili Dé: The Martyrology of Oengus the Culdee* / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 204).

Исследователи сходятся во мнении, что К. скорее всего был одним из ранних христ. проповедников в Ирландии. Имя К. имеет кельтское происхождение, оно засвидетельствовано в рим. Британии (*Birley A. The People of Roman Britain*. Berkeley; Los Ang., 1980. P. 133, 201). Вероятно, К. происходил из Британии или Галлии, хотя его имя допустимо считать латинизированной формой древнеирл. *Cáemlach* (*Cóemlach*) (*Byrne F. J., Francis P. Two Lives of St. Patrick: «Vita Secunda» and «Vita Quarta»* // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. 1994. Vol. 124. P. 81; *Mac Eoin G. The Four Names of St. Patrick* // *Ogma: Essays in Celtic Studies in Honour of P. Ní Chatháin* / Ed. M. Richter, J.-M. Picard. Dublin, 2002. P. 310).

Эпитет К. «Кумийский» (*Cumiensis*) или «Коммийский» (*Commiensis*) в гимне и в сочинении Тирехана обычно интерпретируется как указание на туат, в пределах к-рого находилась церковь К. в долине Куми (напр.: *Kenney*. 1929). В др. источниках это название отсутствует, Э. Хоган связывал его с топонимом Балликоуэн (барония близ Тулламора, графство Оффали) (*ApBoll*. 1883. T. 2. P. 44). Эта гипотеза согласуется с идентификацией ц. Ратан, основанной К., как раннесредневек. церковного поселения Ратан (ныне Рахан, графство Оффали). В позднейшей традиции основателем Ратана считался св. Мохуту († 637) (*Vita sancti Carthagi sive Mochutu episcopi de Less Mor*. 3, 19–20 // *Vitae Sanctorum Hiberniae* / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1910. T. 1. P. 170–171, 177–178). По мнению Дж. Кенни, основателем церковного поселения был К., но память о нем была в посл. утрачена (*Kenney*. 1929. P. 451). Другие исследователи отмечали, что Ратан находился на значительном расстоянии от Гранарета, поэтому свидетельство Тирехана о том, что св. Патрикий указал К. место для строительства церкви с вершины холма Гранарет, вы-

глядит неправдоподобным. На этом основании Хоган предложил локализовать упомянутую Тиреханом ц. Ратан в окрестностях совр. сел. Гранард, Дж. Мак-Нами помещал ее на месте совр. сел. Аббилара (от ирл. *Leath Ráth*), в 3 км от Гранарда (см.: *Gwynn A., Hadcock R. N. Medieval Religious Houses: Ireland*. L., 1970. P. 401).

Иср.: *The Patrician Texts in the Book of Armagh* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 128, 136; *The Antiphony of Bangor* / Ed. F. E. Warren. L., 1895. Vol. 2. P. 19, 57–58; АНМА. Vol. 51. N 243; *Féilire Húi Gormáin: The Martyrology of Gorman* / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 210; *The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland* / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 296.

Лит.: *Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland*. N. Y., 1929. P. 260–261; *MacNamee J. J. History of the Diocese of Ardagh*. Dublin, 1954. P. 34–35, 37, 39, 58–60, 541; *Carney J. The Problem of St. Patrick*. Dublin, 1961. P. 42–44, 121; *Binchy D. A. Patrick and His Biographers, Ancient and Modern* // *Studia Hibernica*. 1962. N 2. P. 7–173; *Del Re N. Camulaco, vescovo di Raithin* // *BiblSS*. Vol. 3. Col. 729; *Curran M. The Antiphony of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*. Dublin, 1984. P. 44–46; *Doherty Ch. The Cult of St. Patrick and the Politics of Armagh in the Seventh Century* // *Ireland and Northern France*. A. D. 600–850 / Ed. J.-M. Picard. Dublin, 1991. P. 53–94; *Orchard A. «Audite omnes amantes»: A Hymn in Patrick's Praise* // *Dumville D. et al. Saint Patrick*. A. D. 493–1993. Woodbridge, 1993. P. 153–173.

А. А. Королёв

КАМУЛИАНСКАЯ ИКОНА — см. *Нерукотворные образы Спасителя*.

КАМЧАТСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ, миссия РПЦ, действовавшая на территории совр. Дальн. Востока. Основана в 1742 г. Первоначально относилась к Иркутской епархии, в 1761 г. была упразднена, в 1912 г. возрождена в составе Владивостокской епархии, с 1916 г. — в составе Петропавловской епархии (с 1916 по 1922 Камчатская и Петропавловская епархия, с 1993 *Петропавловская и Камчатская епархия*). Перестала существовать после установления в 1922 г. советской власти на Дальн. Востоке.

Предыстория учреждения К. д. м. Камчатка была одним из самых дальних географических и социальных объектов миссии РПЦ. Первыми на северо-восток России приходили служилые (казаки, стрельцы) и промышленные люди, которых влекла надежда на быстрое обогащение. Промысловые артели пополнялись добытчиками морского и пушного

зверя за счет крещеного коренного населения. Хозяин артели, получив разрешение епископа или благочинного, крестил коряка, ительмена, алеута или чукчу, давал ему свое имя и фамилию, тем самым как бы вводя в свою семью. Миссионер или приходский священник появлялись на этой территории после того, как возводились остроги и процесс присоединения к России укреплялся



Вид г. Петропавловска.
Литография К. И. Поль-Пети
по рис. Ф. Денисьева.
Сер. XIX в. (ГПИБ)

сменными или стационарными военными и казачьими гарнизонами.

В 1705 г. по благословению митр. Тобольского и всей Сибири *Филофея (Лещинского)* на Камчатку с миссией проповедника прибыл архим. Мартиниан. За 12 лет его служения крестилось ок. 100 местных жителей. В это время происходили казачьи бунты в камчатских острогах, поднимались восстания большерецких камчадалов. В 1717 г., при архим. Мартиниане, первопроходец, первооткрыватель Курильских о-вов казак Иван Петрович Козыревский принял монашеский постриг с именем



Петропавловская гавань
Камчатки.
Литография по рис. Жакобе.
XIX в. (ГИМ)

Игнатий. Между Нижним острогом и р. Ключевкой он основал пустынь в честь Успения Пресв. Богородицы с богдельней и мастерскими. В 1717 (1718?) г. архим. Мартиниан мученически погиб, возможно, был убит «собственными людьми, по наущению

какого-то казака» (*Громов. 2000. С. 4*) либо камчадалами.

Опыт 1-й миссии выявил главную проблему в распространении Православия на Камчатке — наличие языкового барьера. Миссионерам необходимо было овладеть языками аборигенов, чтобы общаться с ними и совершать богослужения на понятном им языке. В то же время нужно было открывать школы и обучать

рус. языку детей и взрослых.

Такую задачу поставил Синод перед новой миссией. Определением

от 22 дек. 1730 г. Сенат дозволил давать крестившимся льготу при выплате ясака на 10 лет. Было

решено послать на Камчатку образованного священнослужителя.

В 1732 г. посольство возглавил учитель Московской славяно-лат. академии игум. Варфоломей (Филёвский). Его миссия не достигла полуострова, но 200 букварей, к-рые везли миссионеры, все же попали на Камчатку. Серьезное влияние на становление Православия на п-ове Камчатка оказали и 2 научно-географические экспедиции В. Беринга — А. Чирикова (1725–1730 и 1733–1741). По итогам докладов в Сенате капитан-командора Беринга на Камчатку вновь была отправлена духовная миссия. Корабельные иеромонахи окрестили более 1,5 тыс. ительменов. В гавани, названной имена-

ми апостолов Петра и Павла (ныне г. Петропавловск-Камчатский), была оставлена корабельная ц. в честь Рождества

Пресв. Богородицы, в ней служил диак. Филипп Волков.

XVIII в. Указом Сената от 2 янв. 1742 г. по инициативе еп. Тобольского и Сибирского *Никодима (Сребницкого)* на Камчатку направлялась новая миссия, главой которой 7 окт.

1742 г. был назначен иером. *Иоасаф (Хотунцевский)*, возведенный в сан архимандрита Камчатского. В миссию вошли иеромонахи Иоасаф (Свяжцев) из *Законоспасского в честь Нерукотворного образа Спасителя московского мон-ря*, Пахомий из *московского в честь Богоявления мон-ря*, иеродиак. Александр из *Донской иконы Божией Матери московского мон-ря*, а также студенты Славяно-лат. академии, избранные для преподавания в школах для новокрещеных и письмоводства, В. Кочуров, П. Логинов, С. Никифоров, Ф. Серебряков, П. Грязной, А. Ласточкин и Д. Камшигин. 7 дек. 1742 г. Синод утвердил инструкцию для К. д. м., в которой, в частности, определил: «Никаких не употреблять насильственных мер к привлечению иноверцев к крещению, но располагать к тому кротким и постоянным убеждением и объяснением заслуг Искупителя» (Инструкция архим. Хотунцевскому // Приб. к Иркутским Ев. 1868. № 50. С. 584). Положения инструкции отражали не только терпимость правительства, но и боязнь бунтов «инородцев», а также нежелание массовой христианизации Камчатки, т. к. язычники-кочевники платили ясак мехами, а крещенные получали право жить оседло в поселениях и заниматься земледелием. Помимо утвари, облачений и книг миссия была снабжена более чем 210 тыс. натальных крестов и 50 тыс. игл для подарков. Архим. Иоасаф добился повышенного жалованья для членов миссии (100–500 р. в год) и для камчатских причтов (40–80 р.). В 1744 г. миссионеры получили «хлебную дачу» крупой и мукой, местные власти распорядились выстроить для них дома, а для обучения детей — школы, выделить для перевода проповедей толмача из солдат.

9 авг. 1745 г. миссия достигла Камчатки, 13 авг. прибыла в Большерецкий острог. Первая школа была открыта уже 23 авг. 1745 г. Через 5 дней учителя разъехались в др. населенные пункты Камчатки. Школы начали работать в Большерецком, Верхнекамчатском и Нижнекамчатском острогах. В 1746 г. открылись школы в Шемячинском остроге, в 1748 г. — в Тигильском, Ичинском и Хайрюзовском острогах, в гавани апостолов Петра и Павла. Всего 15 школ, в т. ч. и на Курильских о-вах. Школы посещали 239 учеников, в большинстве своем дети местного насе-



точников (бунтовщики не рушили крестов). Во время беспорядков мест-

*Поселение камчадалов.
Иллюстрация к 1-му изданию
С. П. Крашенинникова
«Описание Земли Камчатки».
XVIII в. (РГБ)*

ных жителей были убиты иером. Флавиан, посланный крестить чукчей, студент Кочуров, дьячок

Ф. Смирнов, пономарь В. Решетков, а также 40 солдат и 12 сборщиков ясака.

В мае 1750 г. архим. Иоасаф покинул Камчатку в связи с хиротонией во епископа Иркутского (на место еп. *Иннокентия (Неруновича)*, скончавшегося в 1747). Миссию возглавил иером. Пахомий. Он же стал «управителем» камчатскими церквями и причтами, сменив на этом служении умершего 28 марта 1749 г. свящ. Ермолая Иванова. 7 марта 1751 г. архим. Иоасаф сообщал в Синод о крещении почти всех коренных камчатских жителей (за исключением кочевавших в малодоступных удаленных местах): «Окрещенных на Камчатке всех прежде и вновь окрещенных ясашных и неясашных обоего пола иноземцев 7776 человек» (*Промов. 2000. С. 45–46*). 31 дек. 1761 г. на Камчатку доставили указ Синода от 22 июня 1758 г.

*Охотский порт.
Иллюстрация к 1-му изданию
С. П. Крашенинникова
«Описание Земли Камчатки».
XVIII в. (РГБ)*

об упразднении миссии. Иркутский свт. *Софроний (Кристалевский)* писал в Синод, что церквами на полуострове управляет член

К. д. м. прот. Стефан Никифоров. Весной 1762 г. иером. Пахомий с иеродиак. Авксентием и несколькими студентами покинули полуостров. Студенты П. Логинов и П. Грязной по собственному желанию остались на Камчатке для дальнейшего служения. К нач. 60-х гг. XVIII в. на Камчатке насчитывалось 7 церквей с 9959 прихожанами.

К особенностям этого периода следует отнести тесное сотрудничество миссионеров с приходскими священ-

никами и клиром. Миссионеры совершали требы в обширнейших по территории приходах, а приходские священники обустроивали внутреннюю церковную жизнь новообращенных, крестили взрослых ительменов и коряков, оленеводов, сменивших кочевой образ жизни на оседлый, полуоседлых коренных жителей, «гуляющих с места на место» в поисках рыбных промыслов. Невзирая на то что приходские клирики подчинялись Иркутскому епископу, а миссия — Синоду, в целом церковной жизнью на полуострове руководил архим. Иоасаф (Хотунцевский). Он обладал большими полномочиями и авторитетом как среди причта, русского населения и абorigенов, так и среди атаманов, офицеров, приказных, «закащиков», промышленников и проч. По форме такая организация духовной жизни напоминала епархиальное викариатство. «Камчатский архимандрит» в доношениях в Синод поднимал вопрос об учреждении на Камчатке отдельной епархии.

Значителен вклад в миссионерскую деятельность приходских священников. С нояб. 1764 по апр. 1765 г. настоятель ключевской церкви свящ. Максим Лазарев крестил в бассейне р. Карага и в олюторских острожках 69 коряков (олюторов). Посетив о-в Карагинский, Лазарев крестил 50 ительменов и коряка, а по возвращении — 6 алеутов, завезенных промышленниками на Камчатку. В 1777 г. свящ. Иоанн Миронов крестил население о-ва Карагинский. В 1779 г. тигильский свящ. Петр Попов побывал на реках Подкагерной и Пустой (отстоящих от Тигиля за 400 и 500 верст соответственно) «и положил начало озарения христианством кочующих там коряков», крестив 11 чел. В 1742 г. свящ. Ермолай Иванов, приняв участие в походе на судах М. П. Шпанберга (офицер экспедиции В. Беринга), посетил Курильские о-ва. С 1733 по 1741 г. он крестил на Камчатке 878 чел. К 1744 г. трудами приходских священников Камчатки и иеромонахов экспедиции Беринга численность новообращенных христиан на полуострове составляла более 6 тыс. чел., т. е. $\frac{2}{3}$ камчадалского населения. Порой крещение осуществлялось и мирянами. Так, на Курильских о-вах «некто из Иркутска сын боярский Матвей Новограбленный [сборщик ясака]... в 1740 году, через дозволенное мирянину крещение

ления. Эти учебные заведения готовили грамотных людей для работы в церквах, школах, приказах, в помощь промышленным людям и тойонам (местная знать). По просьбам архим. Иоасафа и иером. Пахомия «учащимся детям, указом Сената 1764 г. января 13, постановлено... выдавать хлеб, одежду, обувь и даже жалование. По выходе учащихся из училища [школы], они освобождались от ясака, а при назначении в ряды служилых и в церковнослужашие, им отдавалось преимущество [перед детьми казаков и промышленников]» (*Маргаритов. 1899. С. 19*). Т. о., начался процесс формирования своего рода национального сословия грамотных людей. По ходатайству начальника миссии и по его чертежам построены церкви на реках Тигиле, Иче и Ключевке, в Верхнекам-



чатском остроге молитвенный дом преобразован в церковь. Благодаря усилиям миссионеров крестилось ок. 4 тыс. жителей Камчатки.

Архим. Иоасаф совершил 4 путешествия по п-ову Камчатка. В янв.—февр. 1746 г. на севере Камчатки произошел бунт коряков, юкагиров и алюторцев, к которым присоединились крещенные ительмены. Но причиной бунта послужили злоупотребления казаков и сборщиков ясака, а не христианизация, как безосновательно указывается в ряде ис-

«собрал в церковь Христову 122 души сих простодушных островитян»» (Там же. С. 28, 29, 54, 58).

XIX в. В 1822 г. было основано Камчатское духовное правление (благочиние). В 30-х гг. XIX в. Сенат и Синод по ходатайству начальника Камчатки капитана 2-го ранга А. В. Голенищева и Иркутского еп. *Михаила (Бурдукова)* приняли решение об усилении деятельности Камчатского благочиния по христианизации коряков, чукчей и других сев. народов. В этих целях за счет казны были построены и освящены церкви в национальных острожках Дранка (вост. побережье полуострова) и Лесная (зап. побережье), находившихся на расстоянии неск. сот километров от Тигиля и Ключей. Вновь возведенная дранкинская церковь 16 февр. 1836 г. была освящена во имя свт. Иннокентия Иркутского, лесновская церковь 12 февр. 1837 г. — во имя свт. Николая Чудотворца. В мест. Гижига вместо обветшавшей была построена новая ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя. В местах проживания оседлых коряков и на путях традиц. кочевков оленеводов были основаны опорные пункты для миссионерской деятельности. В 1839 г. священники лесновской и дранкинской церквей крестили первых чукчей, кочевавших в этих краях. Первым чукчей-христианином стал тойон Чинник. Причиной столь неожиданного и долгожданного события было проведение благоприятной национальной политики в отношении коренного населения, а также продемонстрированный миссионерами благотворный пример новой жизни камчадалов, принявших не только христианство, но и рус. культуру. Они проживали в рубленых домах, занимались огородничеством и разведением домашнего скота, что гарантировало круглогодичное пропитание даже в «безрыбные годы».

В 1840 г. была образована *Камчатская, Курильская и Алеутских о-вов епархия*. Ее первым епископом стал прот. Иоанн Попов-Вениамин, принявший постриг с именем Иннокентий и возведенный в сан архимандрита. 30 янв. 1841 г. свт. Иннокентий посетил Троице-Сергиеву лавру и МДА, где уговорил нек-рых студентов вместе с ним отправиться на Камчатку.

Свт. Иннокентий учил юных миссионеров тому, что не только молит-



Свт. Иннокентий (Вениамин), митр. Московский и Коломенский. Литография. 1868 г. (РГБ)

ва, исполнение треб и проповедь Слова Божия могут привлечь в Православие коряков и чукчей, долго сопротивлявшихся продвижению веры в приполярные районы. Большое значение имеют благочестивая жизнь священника, его нелицемерное служение людям и Богу, трудолюбие, нравственные устои и любовь к пастве. Примером стало служение свящ. Стефана Попова-Вениаминова, родного брата свт. Иннокентия, к-рый прибыл на Камчатку с малолетним сыном в сент. 1834 г. и вскоре был назначен настоятелем в строящуюся Николаевскую ц. в с. Лесная. Отец Стефан обучил коряков разведению домашнего скота, строительству домов, объяснил устройство печей. При помощи учеников, прихожан-коряков, он основал поселок и «благотворную церковь» по русскому образцу (*Барсуков. 1997. С. 165–166*). В 1843 г. по благословению еп. Иннокентия эта церковь была перенесена на р. Палану и стала называться лесновско-паланской Николаевской. В том же году он отправил на 3 года в Анадырь свящ. Романа Верещагина. В 1844–1849 гг. о. Роман с пономарем И. Трифоновым крестил ок. 225 чукчей. В 1844 г. на базе гижигинской Спасской ц. была создана Анадырская миссия.

Необходимость личного участия в делах миссий и приходов побуждала свт. Иннокентия совершать далекие рискованные путешествия по Камчатскому краю и Вост. Сибири. В 1842–1843 гг. он объехал всю епархию: 8 мая 1842 г. он выехал из Новоархангельска (ныне Ситка, шт. Аляска, США), посетил острова Уналашка, Еловый (ныне Спрус), Атка, Унга,

Прибылова и Беринга; 19 авг. прибыл в Петропавловск (ныне Петропавловск-Камчатский), служил в соборе св. апостолов Петра и Павла, в к-ром 17 сент. освятил придельный храм. Затем совершил переход через Чукотку и добрался до Охотска на собаках и оленях. Занимался устройством епархиальных дел и организацией миссий среди местных народов. Преодолев более 5 тыс. верст, 6 сент. 1843 г. вернулся на о-в Баранова. В 1845–1846 гг. свт. Иннокентий осуществил 2-е путешествие по Камчатской епархии: 2 июня 1845 г. прибыл в Петропавловск, 1 дек. того же года открыл в Новоархангельске ДС на базе уч-ща вместо закрытой ранее семинарии в Петропавловске. 2 июля 1845 г. святитель писал обер-прокурору Синода Н. А. Протасову, что задачей просвещения должно быть укоренение прежде всего благочестия и нравственности среди детей: «Измерение просвещения народного числом грамотеев, кажется, очень может быть ошибочно, потому что грамотность без нравственности у простого народа есть то же, что нож у своеговольного ребенка. Кто, большею частью, является причиной различных расколов? — Безнравственные грамотеи. И, следовательно, кто опаснее для спокойствия Отечества? — Безнравственные грамотеи» (*Избранные труды свт. Иннокентия. М., 1997. С. 202*). Святитель считал необходимым обучение детей при церквях и возложение преподавания на священников под надзором благочинных и архиереев.

С мая 1846 по авг. 1847 г. свт. Иннокентий путешествовал по Охотско-Камчатскому краю с остановкой в Аяне, занимался обозрением и строительством церквей и часовен. К 1848 г. под его наблюдением в Новоархангельске был возведен 3-престольный кафедральный собор во имя арх. Михаила; в 1841–1850 гг. построены церковь в архиерейском доме и церковь для тлинкитов в Новоархангельске, храмы в Кенае, Нушагаке и Куикпаке. В мае 1849 — апр. 1850 г. еп. Иннокентий совершил 4-е путешествие для обозрения Камчатской епархии, об обстоятельствах и о результатах к-рого доложил Синоду в отчете от 5 мая 1850 г. Он предлагал открыть новые миссии для тлинкитов и чукчей, прислать миссионеров и предоставить больше средств, оказать помощь в устройении

мон-ря и правосл. братства на Камчатке, увеличить оклады клирикам камчатских и охотских храмов; указывал на недостаток на Камчатке церквей, а также больниц и богаделен при храмах, отмечал увеличение правосл. паствы в епархии (с 16 268 чел. в 1841 до 23 130 чел. в 1849). В авг. 1850 — апр. 1851 г. свт. Иннокентий учредил на Камчатке Гижигинскую миссию во главе со свящ. Львом Поповым. В янв.—мае 1852 г. неофициально посетил Якутск, ознакомился с положением церковных дел в Якутской обл., к-рая готовилась к переводу из Иркутской епархии в Камчатскую.

В письме 21 мая 1851 г. митр. Московскому и Коломенскому свт. Филарету (Дроздову) еп. Иннокентий сообщал, что «из всех разноплеменных инородцев, обитающих в пространстве Гижигинского округа, доныне просвещены св. крещением одни только Тунгусы (все до одного) и несколько Коряков... а с 1844 г. начали креститься чукчи, живущие вблизи реки Анадыри. Все же прочие инородцы... бродячие Коряки и другие, живущие оседло на берегах Берингова моря, между Олюторцами и устьев р. Анадыри, и даже Пареньцы и Каменцы... остаются еще во тьме и сени смертной... И потому, призвав в помощь Спасителя мира, я поручил вновь определенному к Гижигинской церкви священнику Льву Попову проповедывать Евангелия Корякам и прочим инородцам, обитающим в Гижигинском округе, делая для этого разъезды» (Барсуков. 1997. С. 295–297). Святитель писал, что с 1844 по 1851 г. крестилось 2940 «чукоч обоего пола». Епископ отмечал изменения «на лучшее», происшедшие с 1843 г. с коряками: они «стали кротче, приветливее и усерднее». Такой перемене более всех содействовал свящ. Лев Попов, «которого они очень полюбили» (Там же. С. 298–299).

В 1862 г. на пожертвования гижигинского купца П. П. Брагина при помощи местных жителей в с. Марково была построена ц. свт. Николая Чудотворца, при храме «стала действовать новая Анадырская миссия; Гижигинскую походную церковь перенесли в Корякскую миссию» (Хаховская. 2004. С. 6). Однако после назначения в 1868 г. свт. Иннокентия на Московскую кафедру миссионерская деятельность на Камчатке пришла в упадок: активизирова-

лись шаманы, появились жертвенники и деревянные истуканы.

XX в. В 1898 г. Камчатская, Курильская и Благовещенская епархия была разделена на 2. В состав вновь учрежденной Владивостокской епархии вместе с 12 церквями Гижигинского и Петропавловского округов (благочиний) и Командорских о-вов вошли и 2 миссии: Гижигинская походная (Корякская) и Анадырская (с. Марково) (см.: Мизь, Буяков. 1999. С. 6–7).

Активная деятельность К. д. м. возрождалась стараниями иером. Нестора (Анисимова), к-рый прибыл на Камчатку в 1907 г. по благословению своего духовника архим. Андрея (Ухтомского) и св. прав. Иоанна Кронштадтского. Архиеп. Владивостокский и Камчатский Евсевий (Никольский) направил молодого миссионера в Гижигу на должность настоятеля Спасской ц. и миссионера 11-го (Гижигинского) благочиннического округа, включавшего и стан Гижигинского корякского миссионера.

Предшественник о. Нестора миссионер свящ. Петр Лонгинов в основном помогал совершать богослужения и требы священникам, которые долгое время не могли попасть в села округа. Миссионерский округ объединял национальные (корякские) села: Гижига, Пусторецк, Тилички, Култушино, Олюторка, Вывенка, Ветвей, Кичига. Миссия работала преимущественно с тунгусами и коряками. На рубеже XIX и XX вв. общая численность коряков составляла 7530 чел., в т. ч. в Гижигинском окр. — 4434, в Петропавловском — 2675, в Охотском — 244, в Анадырском — 177 чел. (Иохельсон. 1997. С. 40). Но немногочисленные коренные жители, к-рые приняли крещение много лет назад, не помнили даже своего христ. имени. Основная их масса — кочевники — пребывала в язычестве. Чукчи, с небольшим исключением, вообще не были крещены. Коренные жители Камчатки голодали, вымидали от эпидемий, трудных условий жизни. Иером. Нестор одновременно с проповедью и просвещением стремился оказывать посильную медицинскую помощь местному населению.

В 1908 г., овладев неск. языками коренных жителей, иером. Нестор перевел на корякский язык Божественную литургию, молитвы, проповеди и беседы, нек-рые главы из Еван-

гелия, составил русско-корякский словарь и разговорник. На тунгусский (эвенкийский) язык он перевел молитву «Отче наш», заповеди Моисея и заповеди блаженства.

Возрождению К. д. м. предшествовала организация Камчатского правосл. братства, к-рое возникло по инициативе о. Нестора с целью привлечения внимания общества к тяжелому положению коренных жителей полуострова и инициирования сбора средств для помощи им. Иером. Нестор стал свидетелем катастрофических последствий наводнения в Гижигинском у. (авг. 1907), обречшего население на голодную смерть. Он решил привлечь внимание правительства и общественности к проблемам Камчатки, отправив письма во Владивостокскую епархию, в Ка-



Нестор (Анисимов),
еп. Камчатский.
Фотография. 10-е гг. XX в.

заны, своему духовному учителю еп. Уфимскому Андрею (Ухтомскому) и св. прав. Иоанну Кронштадтскому. Иером. Нестор убеждал адресатов, что для объединения усилий в миссионерских делах нужна самостоятельная духовная миссия на полуострове, отдельная от Владивостокской: приходы размещались на огромной территории и управлять ими не только из Владивостока, но и благоучинному из Петропавловска было сложно. Архиеп. Владивостокский Евсевий (Никольский) и св. Иоанн Кронштадтский оказали молодому миссионеру поддержку в этом начинании.

В 1909 г. о. Нестор тяжело заболел цингой и вынужден был просить об отпуске, которым воспользовался для подготовки создания Камчатского благотворительного братства во имя Всемилового Спаса.

С этой целью он отправился в С.-Петербург. Архиеп. Евсевий телеграммой от 11 янв. 1910 г. просил Синод поддержать ходатайство иером. Нестора о нуждах К. д. м. Во время пребывания в столице иером. Нестор представил в Синод подробный доклад о проблемах края: условия жизни на Камчатке требовали создания миссионерских станов, объединенных в одну миссию. Стойбища туземцев были разбросаны на площади ок. 650 тыс. кв. верст. За неимением средств 2 священника-миссионера не успевали объехать всех коренных жителей. Иером. Нестор просил Синод способствовать созданию 5 миссионерских станов на севере Камчатки, где существовало лишь 2 стана — Корякская походная миссия и Анадырская миссия с 2 священниками-миссионерами. Стан должен был иметь небольшую отапливаемую церковь, школу для обучения грамоте, квартиру священника и аптеку. Т. о., предполагалось устроить центры не только духовного просвещения, но и обучения местных жителей и оказания пастве медицинской помощи. Иером. Нестор предложил конкретные места для устройства станов, соответствующие расположению кочующих и оседлых туземцев: Наяхан, Владимировка, Камешек и бухта Корфа. Два стана — в Пенжине и Маркове — уже существовали. На первое время о. Нестор предлагал за неимением священника поселить в станах псаломщиков-учителей, знавших туземные языки и привычных к трудным условиям жизни Сев. Камчатки. Но Синод счел возможным (принимая во внимание указанное в его докладе отсутствие священников, к-рых будут заменять псаломщики-учителя) открыть лишь 2 новых миссионерских стана, выделив на их обустройство по 3 тыс. р., с назначением псаломщиков.

Вместе с тем общегосударственное значение проектов иером. Нестора по достоинству оценил председатель Совета министров Российской империи П. А. Столыпин. 5 февр. 1910 г. в письме обер-прокурору Синода С. М. Лукьянову он отметил, что «для органического приобщения этого в высшей степени важного в государственном и экономическом отношениях края к остальной России и противодействия проникающему в него японскому влиянию со стороны Государственной власти должно быть



Св. прав. Иоанн Кронштадтский.
Икона. 2000 г.

Иконописец И. А. Мельничук
(Свято-Иоанновский мон-рь
в С.-Петербурге)

обращено особое внимание на духовно-просветительскую деятельность». В качестве ближайших задач Столыпин назвал учреждение кафедры викарного епископа с пребыванием на Камчатке, увеличение миссионерских станов, открытие в Петропавловске церковно-учительской школы, организацию работы по переводу религ., церковных и «общеполезных книг» на местные языки (РГИА. Ф. 797. Оп. 80. Отд. 2. Д. 23. Л. 3–4).

В столице идеи молодого миссионера поддержали мн. влиятельные люди, в т. ч. члены Гос. думы, Гос. совета, профессора, директор Гос. банка, генералы. За короткое время были собраны пожертвования от 200 лиц, ставших учредителями Камчатского братства. Большую поддержку иером. Нестору оказали имп. св. мч. Николай II и имп. мц. Александра Феодоровна, вдовствующая имп. Мария Феодоровна. 5 апр. 1910 г. миссионер был приглашен в Царское Село на аудиенцию к императору. Высочайшая поддержка способствовала утверждению устава Камчатского правосл. братства в Синоде. 7 апр. 1910 г. имп. Александра Феодоровна подарила иером. Нестору церковное облачение, предметы церковной утвари, 100 шейных образков и 50 малых Евангелий (Там же. Отд. 2. Д. 23. Л. 13).

Решением Синода от 8 и 24 апр. 1910 г. был утвержден устав Камчатского правосл. братства (основано 14 сент. 1910), а вполсл. — нагрудные знаки братства. Миссионерам предоставлялось право ежегодно бесплатно перевозить вагон предметов и вещей, жертвуемых в пользу К. д. м. и братства. В С.-Петербурге, Москве, Киеве, Перми были созданы отделения братства; духовенство и миряне др. городов просили прислать им подписные листы, желая послужить духовному возрождению далекой окраины. Из Перми на Камчатку посылались медикаменты, в которых население полуострова нуждалось больше всего. Иером. Нестор вдохновил на подвижничество служение 3 сестер милосердия Пермской Мариинской общины Красного Креста: начальницу этой общины А. М. Урусову, А. А. Кашину и М. Г. Волкову-Жукову, отправившихся добровольно в Камчатскую обл. Вслед за ними на Камчатку прибыли медсестры Т. Казанцева, Иванова, А. И. Томсон. Затем из С.-Петербурга в разные места области отправились 15 сестер милосердия.

9 апр. 1911 г. на Камчатку доставили первые пожертвования — 30 пудов одежды, в т. ч. 80 детских платьев — дар воспитаниц Алексеевской жен. гимназии. «Доброфлот» ежегодно бесплатно перевозил на Камчатку 100 пудов благотворительного груза. Члены братства дарили детям местных жителей учебные тетради, книги религиозно-нравственного содержания, иконы, крестики и церковную утварь. На собранные братством средства были построены в сел. Тилички миссионерский дом-приют для бедных детей кочующих коряков, а также для престарелых и больных, церковноприходская школа, церковь в сел. Кичиги, причтовый дом в сел. Ново-Мариинск (ныне г. Анадырь — адм. центр Чукотского окр.), др. храмы и приходские школы; оказана помощь семьям воинов и раненых; закуплены аптеки для миссии.

3 авг. 1911 г. иером. Нестор внес на рассмотрение Синода проект создания на Камчатке единой Духовной миссии, одобренный архиеп. Владивостокским и Камчатским Евсеем (Никольским) (РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 12. Л. 11). Иеромонах предложил организовать 4 миссионерских стана в местах компактного проживания и кочевания коряков: в Гижиге,

Маркове, Дранке, Палане. Указом от 4 нояб. 1911 г. К. д. м. была учреждена в составе 4 станов. Синод постановил организовать К. д. м. и распространить ее деятельность на всю новообразованную Камчатскую обл. с каноническим подчинением ее архиепископу Владивостокскому. Синод приказал увеличить содержание миссионерам до 1200 р. в год и разъездные выплаты до 600 р. в год. Иером. Нестор вновь был принят имп. Николаем II, к-рый назначил покровителем братства цесаревича св. мч. *Алексия Николаевича* по достижении им 7-летнего возраста. Император благосклонно отнесся к проекту строительства в глухой части Камчатской обл. (сел. Тиличики близ Гижиги, где было лишь 8 корякских юрт) ц. во имя свт. Иоасафа Белгородского. Вернувшись на Камчатку, иером. Нестор приступил к созданию миссионерского С.-Петербургского стана в сел. Тиличики, где были построены ц. во имя свт. Иоасафа Белгородского и школа. Средства Камчатского братства шли на постройку в селениях церквей, школ, школы-приюта для детей кочующих оленеводов, на походные аптеки. На берегу моря, в Раковой бухте, в 9 верстах от Петропавловска, он создал колонию для больных проказой, устроив в этой колонии ц. во имя св. Иова Многострадающего.

В апр. 1912 г. иером. Нестор привез на Камчатку миро и частицы мощей для новых церквей. В конце того же месяца архиеп. Евсевий ходатайствовал перед Синодом об утверждении начальником миссии иером. Нестора, «как человека, вполне знакомого с Камчаткой и с положением миссионерского дела там и проявившего уже ревностное усердие в сем деле» (РГИА. Ф. 796. Оп. 192. Отд. 6. Стол 3. Д. 123. Л. 16). 24 мая 1912 г. последовало утверждение этой кандидатуры Синодом. Так было положено начало возрождению К. д. м.

Под миссионерское окормление иером. Нестора передавалась обширная территория Камчатской обл. (за исключением Охотского у., территорию к-рого по определению Синода включили в состав Якутской викариальной епархии). Иером. Нестор на территории благочиний, совпадающих с границами уездов, мог реализовывать свои планы миссионерской помощи, не испрашивая на то разрешения начальников уездов и

благочинных, а только ставя их в известность. Светская власть и церковные иерархи на территориях, включенных в К. д. м., обязывалась оказывать всяческое содействие миссионеру.

Сразу же после назначения начальником К. д. м. иером. Нестор освободился от обязанностей настоятеля гижигинской Спасской ц., прихода и благочинного 11-го благочиннического округа. В связи с этим он принял решение о переносе центра миссии в бухту Корфа, в корякское сел. Тиличики, чтобы т. о. максимально приблизиться к олюторским корякам, к-рые кочевали от р. Анадырь на вост. побережье полуострова до р. Тигиль — на западном. В сент. 1912 г. в сел. Тиличики состоялось освящение ц. во имя свт. Иоасафа Белгородского и школы с приютом, а также крещение коренных жителей, преимущественно оседлых и кочевых коряков (алюторцев, пенжинцев, паланцев, карагинцев, апукинцев, паренцев). В том же селении на собранные отделом пожертвования был устроен 1-й С.-Петербургский миссионерский стан на Камчатке. На торжестве освящения иером. Нестор крестил ок. 1 тыс. чел. Участники торжества обратились к губернатору Камчатской обл. с просьбой переименовать сел. Тиличики в Иоасафовское. Просьба была удовлетворена (прежнее название возвращено в 1930).

С.-Петербургское отделение Камчатского братства содействовало устройству церкви в сел. Пенжино, в сел. Начики церковь была перестроена из существовавшей там часовни. Сюда отд-нием были посланы пожертвованные гр. С. С. Игнатьевой иконостас, церковная утварь, богослужебные книги и т. п. В 1913 г. отд-ние передало в распоряжение о. Нестора 1600 р. на устройство и оборудование приюта-пансиона для корякских детей, богадельни и больницы в С.-Петербургском стане в сел. Иоасафовское.

В 1913 г. иером. Нестор просил архиеп. Евсевия ходатайствовать в Синоде об открытии неск. миссионерских станов, наиболее удаленных от приходских храмов (в селениях Наяхан, Кичиги, Иоасафовское и Ново-Мариинское, при устье р. Анадырь), и о выдаче 8 тыс. р. на постройку храма во имя равноап. Марии Магдалины. Однако Синод разрешил лишь перенос приходов

из селений Пенжино в Наяхан и из Паратунка в Иоасафовское.

В марте 1913 г. в С.-Петербурге состоялось собрание Камчатского братства, на котором присутствовали члены Синода, обер-прокурор В. К. *Саблер*, Антиохийский патриарх *Григорий IV*, архиеп. Евсевий и ген.-губернатор Н. Л. Гондатти. Члены братства приветствовали о. Нестора, в ответ он присылал телеграммы с описанием своего быта. В частности, он сообщил, что при 12-дневной поездке в Гижигу был застигнут бураном: «Собаки, олени дважды сбрасывали с утесов. Чувствительно разбился. Объехал весь полуостров. Оканчиваю объездом гижигинского анадырского уездов, много перенес горя и радости... умоляю отзывчивых братчиков и всех добрых людей ходатайствовать, где можно, хотя бы пятнадцать тысяч рублей на устройство, оборудование в петербургском стане приюта пансиона отделами бедных убогих больных» (РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 12. Л. 20–22). С.-Петербургское отд-ние братства поддержало его просьбу.

Весьма значительную поддержку братству оказывал ген.-губернатор Приамурской обл., член-учредитель Благотворительного Камчатского братства Н. Л. Гондатти, крупный исследователь-этнограф народностей Зап. и Сев.-Вост. Сибири. Он считал, что «в Камчатке надо бороться не только с невежеством, часто с идиологией и его влиянием, но и серьезным значением еще более важным для русской государственности, японцев и американцев, которые за многие годы своего бесконтрольного там хозяйничества привыкли считать там себя господами положения; даже и в этом отношении миссия и монастырь могут и должны принести громадную пользу всему русскому делу на далекой окраине государства» (Там же. Л. 31 об.).

14 янв. 1914 г. в сел. Кичиги иером. Нестор освятил ц. во имя прп. Нестора Летописца и сщмч. Евсевия. Богослужение совершалось на слав. и корякском языках. Перевод литургии на корякский язык был выполнен иером. Нестором. В апр. 1914 г. с иером. Нестором были отправлены из Петрограда большой сосуд св. мира и частицы мощей для новых православ. церквей на Камчатке.

С 18 по 24 февр. 1914 г. в сел. Иоасафовское прошел I Камчатский миссионерский съезд. В начале работы

председательствующий иером. Нестор проинформировал участников съезда о поддержке царской семьей создания на Камчатке особой Духовной миссии. В работе съезда приняла участие коренные жители — коряки. Делегаты съезда по предложению иером. Нестора рассмотрели вопрос о признании всех собравшихся коренных жителей не только участниками, но и членами съезда с правом обсуждения и голосования. Признание всех прибывших коряков в сел. Иоасафовское на съезде участниками съезда с правом совещательного голоса, а тойонов, старост национальных сел и старшин юрт (семей) кочевников — членами съезда с правом решающего голоса стало одним из событий съезда. Кочевники и оседлые коряки оказались в числе тех, кому было доверено решать чрезвычайно важные духовные и этнические проблемы, вопросы народной дипломатии, связанные с взаимоотношениями коренного населения и рус. людей. Задачей съезда стали составление программы деятельности К. д. м. и координация действия всех миссионеров. Главным условием миссионерской работы было признано проведение богослужений и церковных бесед с коренным населением, особенно с кочующими оленеводами, на их родном языке. Во время работы съезда шла напряженная работа по переводу основных молитв и треб на коряцкий язык. В этом деле особенно потрудились коренные жители Камчатки — священник, псаломщики и учителя Лонгиновы. Съезд проходил в новом здании школы, где обучались 30 учащихся, в т. ч. 20 коряков.

Делегатам съезда были прочитаны тексты телеграмм имп. Николая II на имя архиеп. Владивостокского и Камчатского Евсевия с пожеланием успеха К. д. м. и иером. Нестору, прмц. *Елисаветы Феодоровны*, ген.-губернатора Приамурского края Гондатти и др. Иером. Нестор говорил о необходимости более тесной и постоянной связи между крещеными и священниками. Для этого необходимо строить церкви, часовни, школы, молитвенные дома, миссионерские станы и передвижные миссии. Он рассказывал о случаях негативного влияния рус. населения на местных уроженцев. Не христ. вера, а жажда наживы часто руководила людьми, вступающими в общение

с коряками или тунгусами. Вместе с тем, соседствуя с язычниками, рус. люди легко перенимали элементы их материальной культуры (одежду, пищу). Отец Нестор рассказал о преобразении жизни в Иоасафовском селении: с постройкой храма и школы прекратились ритуальные сожжения умерших на кострах, реже стали совершаться жертвоприношения животных и заклинания злых духов, люди реже обращались к колдунам, не использовали заговоры, многоженство уступало место христ. браку.

Камчатское братство и К. д. м. поддерживали прав. Иоанн Кронштадтский, царственные мученики, прмц. Елисавета Феодоровна, священномученики *Владимир (Богоявленский)*, *Иоанн Восторгов*, *Дамаскин (Щедрик)*, пострадавшие за веру епископы *Арсений (Жадановский)* и *Андрей (Ухтомский)* и др. В целом деятельность К. д. м. под рук. иером. Нестора способствовала вхождению коренного населения Камчатского п-ова в состав России, а также формированию духовных, организационных предпосылок для учреждения на полуострове высшей формы церковного управления — Камчатской и Петропавловской епархии. Определением Синода от 12 авг. 1916 г. архим. Нестор был избран на Камчатскую и Петропавловскую кафедру. «К 1917 году, — вспоминал о. Нестор, — на Камчатке было уже 32 церкви и прихода, 60 часовен, приписанных к другим приходам, и 45 школ, а в г. Петропавловске была второклассная учительская школа и высшее начальное училище, получившие существование при содействии братства» (Камчатка, 1740–1940: Юбил. сб. в память 200-летия основания г. Петропавловска-на-Камчатке. Шанхай, 1940. С. 56).

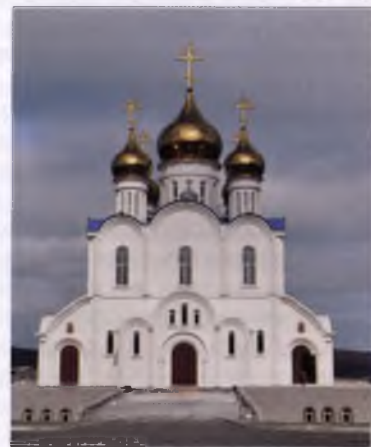
После установления советской власти (1922–1931) на полуострове не осталось ни одной действующей церкви и церковноприходской школы, все духовенство было репрессировано.

Кон. XX — нач. XXI в. В 80–90-х гг. XX в., в период возрождения духовной жизни на полуострове, Камчатское благочиние (прот. Ярослав Левко) и Петропавловская и Камчатская епархия (еп. *Нестор (Сансай)*) занимались в основном «внутренней» миссией: крестили слав. население полуострова, устраивали церкви, создавали общины и приходы, учили



Церковь в честь иконы Божией Матери «Животный источник» в с. Паратунке Елизовского р-на. 2005 г.

основам канонической церковной жизни. В нач. XXI в. архиеп. *Игнатий (Пологрудов)* организовал ежегодный выезд миссионерских экспедиций приходского духовенства на север Камчатки, в национальные районы Корякского АО и на Командорские о-ва. Участники экспедиций сочетали функции миссионеров с обязанностями приходских священников, а также с благотворительной деятельностью. Архиеп. Игнатий поддержал проект создания Музея



Троицкий собор Петропавловска-Камчатского. 2001–2010 гг.

истории Православия на Камчатке и в Русской Америке, учреждение епархиального изд-ва. Еженедельно он выступал на телевидении, по его благословию были опубликованы 3 тома истории Петропавловской и Камчатской епархии.

С 2011 г. Петропавловской и Камчатской епархией управляет еп. Артемий (Снигур). При нем образован Миссионерский отдел (руководитель иером. *Феодор (Малаханов)*). *Петропавловский во имя вмч. Пантелеи-*

мона муж. мон-рь получил статус миссионерского (9 насельников являются миссионерами). Три группы миссионеров трудятся в Пенжинском, Олюторском, Карагинском, Тигильском, Алеутском районах. Крупные поселения сев. районов посещаются работниками миссии раз в 2–3 месяца, создаются стационарные миссионерские станы в пос. Палана, пос. Оссора, сел. Тилички, на Командорских о-вах, строятся храмы и жилые дома для населения. По распоряжению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла ежегодно сроком на полгода на Камчатку прибывают группы студентов миссионерской кафедры Белгородской ДС. Они трудятся в соответствии с планами Миссионерского отдела и под его руководством.

Арх.: РГИА. Ф. 753. Оп. 1. Д. 12. Л. 2 об.; Ф. 796. Оп. 191. Отд. 6. Стол 3. Д. 123; Оп. 192. Отд. 6. Стол 3. Д. 123; Ф. 797. Оп. 80. Отд. 2. Стол 3. Д. 23, 38; Ф. 799. Оп. 15. Д. 1109; Ф. 965 (А. А. Козен). Оп. 1. Д. 72; РГИА Дальнего Востока. Ф. 244. Оп. 3. Д. 323; ГА Камчатского края. Ф. 220. Оп. 1. Д. 9.

Лит.: Сгибнев А. С. Исторический очерк главных событий в Камчатке // Морской сборник. СПб., 1869. Т. 102. № 5. Неофиц. отд. С. 53–84; Маргаритов В. П. Камчатка и ее обитатели. Хабаровск, 1899; Дитмар К. Поездки и пребывание в Камчатке в 1851–1855 гг. СПб., 1901. Ч. 1; 1-й Камчатский миссионерский съезд // Владивостокские Ев. 1914. № 19. С. 273–280; № 20. С. 295–302; № 21. С. 328–336; № 22. С. 352–360; № 23. С. 376–385. № 24. С. 418–424; Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. СПб.; Петропавловск-Камчатский, 1994. Т. 2; Нестор (Анисимов), митр. Мои воспоминания: Мат-лы к биографии, письма / Публ.: М. И. Одинцов. М., 1995; он же. Моя Камчатка: Записки православ. миссионера / Публ., фотографии, предисл. и коммент.: С. В. Фомин. М., 1995; Барсуков И. П. Иннокентий, митр. Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997; Иохельсон В. И. Коряки: Материальная структура и соц. организация. СПб., 1997; Мизь Н. Г., Буяков А. М. Вековой юбилей: К 100-летию епархии. Владивосток, 1999; Громов П. В., прот. Историко-стат. описание Камчатских церквей. Петропавловск-Камчатский, 2000; Хавховская Л. Н. Охотские церкви в XIX — нач. XX в.: (Гижигинская, Тауйская, Ямская и Ольская) // Материалы по истории Севера Дальнего Востока. Магадан, 2004. С. 5–25; Фомин С. В. Апостол Камчатки: Митр. Нестор (Анисимов). М., 2004; Артемьев А. Р. Из истории крещения Камчатки: К 300-летию первой правосл. миссии // Вестник Дальневосточного отд. РАН. 2005. № 4. С. 85–94; Белашов А. И. Камчатское православие: Трехсотлетний путь, 1705–2005: Иллюстр. хронология событий. Петропавловск-Камчатский, 2005; он же. Очерк истории Петропавловской и Камчатской епархии. Петропавловск-Камчатский, 2003–2009. 3 кн.; Вернувшийся домой: Жизнеописание и сб. тр. митр. Нестора (Анисимова) / Авт.-сост.: О. В. Косик. М., 2005. 2 т.; Косик О. В. «Призыв послужить

вере Христовой на Камчатке я с любовью принимаю...» // 300 лет Православия на Камчатке: Миссия Церкви в прошлом и будущем: Мат-лы науч.-богосл. конф. М., 2005. С. 196–209; Новые док-ты об истории Камчатского Правосл. братства и Камчатской Правосл. миссии / Вступ. ст., публ., коммент.: О. В. Косик // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История, История РПЦ. 2005. Вып. 1. С. 197–219; Витер И. В. Православная Церковь на Камчатке в XIX в. // 300 лет Православия на Камчатке: 4-е междунар. ист. и св.-Иннокентьевские чт. Петропавловск-Камчатский, 2006. С. 67–75; Геготаулина Л. А. Просветительская деятельность духовной миссии И. Хотунцевского на Камчатке // Там же. С. 80–84; Ефимов А. Б. Камчатская миссия и митр. Нестор (Анисимов) // Он же. Очерки по истории миссионерства Рус. Правосл. Церкви. М., 2007. С. 213–240.

А. И. Белашов, О. В. Косик

КАМЧАТСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Петропавловская и Камчатская епархия*, РПЦ.

КАМЧАТСКАЯ, КУРИЛЬСКАЯ И АЛЕУТСКИЕ ОСТРОВОВ ЕПАРХИЯ — см. статьи *Благовещенская епархия*, *Владивостокская епархия*, РПЦ.

«КАМЧАТСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц. издание *Камчатской епархии*, выходящее в г. Благовещенске при семинарии с 1894 по май (№ 9) 1899 г. 2 раза в месяц. После разделения Камчатской епархии на Благовещенскую и Владивостокскую с мая 1899 г. в Благовещенске издавались *«Благовещенские епархиальные ведомости»*, продолжившие нумерацию «К. е. в.», а с 1903 г. во Владивостоке — *«Владивостокские епархиальные ведомости»*. Инициатором издания «К. е. в.» был Камчатский еп. Макарий (Дарский) (Камчатские Ев. 1897. Офиц. отд. № 17. С. 145–148; Неофиц. отд. № 18. С. 377–382; № 20. С. 409–418; № 23. С. 451–457). Редактором в 1894–1895 г. был ректор семинарии прот. Вячеслав Мстиславский, с 1896 г. его сменил преподаватель П. В. Верещагин. Каждый номер состоял из официального и неофициального отделов, с отдельной пагинацией. С. Г. Рункевич сообщал, что подборка материалов для официального отдела осуществлялась секретарем консистории, но подписи последнего в издании нет. В официальном отделе печатались Высочайшие манифесты, определения и указы Синода, обер-прокурора, распоряжения епархиального начальства, объявления «От правления

Благовещенской ДС», постановления и отчеты училищного совета, выписки из журнала духовной консистории, известия о присоединении к Православию и др.

В неофиц. отделе печатались проповеди местного духовенства (священников Сергия Пашковского, Петра Протодиаконова, Николая Чистякова и др.), оригинальные и заимствованные из др. журналов статьи, «Известия», «Хроника», письма в редакцию и объявления. Мн. статьи представляют несомненный интерес для изучения истории церковной жизни на Дальн. Востоке и для местного краеведения, в т. ч.: «Материалы для истории Камчатской епархии» (1894. № 2. С. 23–36; № 3. С. 49–55; № 4. С. 68–75; № 13. С. 291–299; № 16. С. 333–343; № 17. С. 351–359; 1895. № 5. С. 111–126; № 6. С. 142–153) и «Высокопреосвященный Иннокентий, 1-й архиепископ Камчатский» (1897. № 17. С. 341–357; № 18. С. 361–377) А. Кириллова, «К истории Южно-Уссурийского края» священ. Павла Мичурина (1894. № 15. С. 324–330; № 17. С. 360–364), «Колонизация Сибири и значение монастырей» иером. Алексия (Осколкова) (1894. № 20. С. 443–446), «Религиозно-обрядовый быт переселенцев Зазейского края» священ. Владимира Венчаева (1896. № 17. С. 337–345; № 18. С. 359–364; № 20. С. 399–402; № 22. С. 441–446; 1897. № 3. С. 47–53); описания неск. городских церквей — «Сказания (старожила) о первом в г. Благовещенске храме во имя свт. Николая» прот. Александра Сизого (1894. № 1. С. 13–19), «Историко-статистические сведения о Градо-Благовещенской кладбищенской церкви» священ. Петра Протодиаконова (1894. № 2. С. 36–41; № 12. С. 247–252), «К истории хабаровской церкви» священ. Афанасия Протодиаконова (1894. № 19. С. 415–423; № 21. С. 465–471), а также нескольких сельских церквей епархии. Важным источником сведений для церковной истории являются подробные описания путешествий по епархии Камчатского еп. Макария и путевые заметки его спутника священ. С. Тихвинского (1894–1897), описание церквей епархии, составленное священ. Александром Гаркиным (1898–1899), а также очерки из жизни сектантов и инородцев и материалы по миссионерской тематике, среди них: «Поездка к зазейским молоканам» священ. Алексия

Диakoнова (1894. № 6. С. 119–129; № 8. С. 163–170; № 9. С. 187–193); «Явление царя царей: Страничка из жизни амурских прыгунов» (1895. № 1. С. 5–11; № 2. С. 34–38; № 3. С. 62–69; № 4. С. 89–95), «Амурские прыгуны или духовные христиане» (1897. № 6. С. 111–120; № 7. С. 131–137; № 9. С. 171–179; № 10. С. 187–197; № 12. С. 235–245; № 13. С. 260–266; № 16. С. 319–330; № 19. С. 385–402; № 22. С. 437–443) и «Материалы истории христианской миссии на Амуре, со времени присоединения его к России до 1865 г.» (1896. № 1. С. 1–10; № 3. С. 47–59; № 6. С. 113–124; № 23. С. 461–468; № 24. С. 481–495) А. Кириллова; «Миссия среди китайцев и маньчжур» (1894. № 9. С. 193–196) и «Несколько слов о Маньчжурской миссии» (1895. № 24. С. 524–528) иером. Стефана; статья о гольдах и гиляках «Иногородцы Горинского стана (Приморской обл.)» свящ. Алексия Троицкого (1895. № 4. С. 95–100; № 5. С. 126–130; № 7. С. 167–172); «Иногородцы на острове Сахалин в отношении к Православной Церкви и Русскому государству» свящ. Н. Попова-Кокоулина (1896. № 5. С. 98–107), а также ежегодные отчеты о состоянии и деятельности Камчатской духовной миссии, заметки из путевого журнала начальника миссии свящ. А. Протодиakoнова (1894) и описание его поездки к орочам (1896–1897), отчеты Благовещенского братства, многочисленные заметки о собеседованиях миссионеров со старообрядцами.

Единственная оригинальная богословская статья — исследование Верещагина «Пастырь Церкви как попечитель о бедных и руководитель христианской благотворительности по примеру отцов Церкви I–VI вв.» (1894. № 18. С. 379–396; № 19. С. 407–415; № 20. С. 429–438; № 21. С. 455–465; № 22. С. 479–487; № 23. С. 497–506; № 24. С. 517–526; 1895. № 1. С. 1–5; № 2. С. 29–34; № 3. С. 55–62; № 4. С. 83–89; № 7. С. 160–167; № 8. С. 177–181; № 10. С. 211–222; № 14. С. 273–284; № 15. С. 297–306; № 16. С. 323–331; № 17. С. 353–358; № 18. С. 379–387; № 19. С. 401–408; № 20. С. 423–431; № 21. С. 453–463; № 22. С. 473–482; № 23. С. 489–502; № 24. С. 511–524).

Лит.: Рункевич С. Г. Камчатские Ев // ПБЭ. Т. 8. Стб. 235; Андреев. Христианская периодика. № 298.

Прот. Александр Троицкий

КАМЧАТСКИЙ КРАЙ, субъект РФ в составе Дальневосточного федерального округа. Территория — 464,3 тыс. кв. км. Центр — Петропавловск-Камчатский. К. к. расположен на крайнем востоке азиат. части России, на п-ове Камчатка, который омывается водами Охот-



Памятник св. апостолам Петру и Павлу в Петропавловске-Камчатском. 2005 г.

ского (на западе) и Берингова (на востоке) морей, Тихого океана (на юго-востоке), К. к. включает также Командорские о-ва и о-в Карагинский (в Беринговом м.), граничит с Магаданской обл. и Чукотским АО. Природу края определяют приморское положение территории, большая (1800 км) протяженность с северо-востока на юго-запад, преобладание горного рельефа и активное проявление вулканизма (160 вулканов, в т. ч. 29 действующих). Население — 322 тыс. чел. (2010). Национальный состав: русские — 85%, представители коренных народов — ок. 5



Петропавловская гавань. Гравюра к 1-му изданию С. П. Крашенинникова «Описание земли Камчатки». XVIII в. (РГБ)

(коряки — 6,6 тыс. чел., ительмены — 2,3 тыс. чел., камчадалы, чукчи, эвены, алеуты — ок. 7 тыс. чел.), украинцы — 3,9, татары — 0,8, белорусы — 0,7% и др.

История, административное устройство. Археологические находки, относящиеся к эпохе позднего палеолита и раннего неолита (раскопки у Ушковского оз.), свидетельствуют о древнем освоении человеком территории К. к. Среди более поздних археологических культур выделяют древнеительменскую, древнекорякскую и др. культуры, относящиеся к I тыс. по Р. Х. Для культур II тыс. характерны обширные связи с народами Курильских и Алеутских островов.

В сер. XVII в. началось проникновение на территорию К. к. рус. землепроходцев (экспедиции М. В. Стадухина в 1650, И. М. Рубца (Бакшеева) в 1661–1663 и др.). Экспедиция В. В. Атласова, проникшая в 1696–1699 гг. в глубь Камчатского п-ова, составила 1-е описание края и заложила 1-е рус. поселение — Верхнекамчатский острог. Камчатские земли были присоединены к России в 1708–1731 гг., входили в Якутский у. Сибирской губ., население Камчатки в этот период не превышало 25 тыс. чел. Освоение сев.-вост. земель Российской империи продолжилось в XVIII в. военными и географическими экспедициями, во время которых были построены крепости: Нижнекамчатский (1703) и Большерецкий (нач. XVIII в.) остроги и др. Освоение новых земель нередко сопровождалось конфликтами с местными народами, эксплуатацией коренных жителей. С 1731 г. территория К. к. входила в Охотское приморское управление в составе Сибирской (с 1764 Иркутская) губ. В XIX — нач. XX в. на камчатских землях трижды (1803–1812, 1849–1856, 1909–1922) создавалась отдельная Камчатская обл., в последнее время они входили в состав Иркутской

губ. и Приморской обл. В 1912 г. в Камчатской обл. постоянно жило ок. 35 тыс. чел., в адм. цент-

ре Камчатки — Петропавловске насчитывалось ок. 500 жителей, менее 150 зданий. Советская власть на территории К. к. установилась в 1922 г., тогда же была образована Камчат-



с богадельней и мастерскими (пустынь была приписана к якутскому Преображения Господня муж. монастырю). В июле 1716 г. по просьбе полковника Ельчина решением митр. св. *Филофея (Лещинского)* «в Якутск и камчадалские остроги для исправления духовных треб» был послан иером. *тобольского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ря Иосиф (Лазарев)* с сыном Андреем. Первый постоянный церковный причт появился на Камчатке в 1722 г. при Николаевском храме в Нижнекамчатском остроге (близ совр. с. Ключи). *Тобольский митр. Антоний (Стаховский)* в 1723 г. послал «в три камчадалские острога» якутского свящ. Ермолая Иванова. Свящ. Ермолай был назначен настоятелем 2 храмов — действующего Николаевского в Нижнекамчатском остроге и второго, предназначенного к строительству, а также настоятелем Успенской пуст., часовен в Большерецком и Верхнем острогах (близ совр. с. Мильково). В донесении В. Беринга в Адмиралтейств-коллегию от 5 апр. 1730 г. говорилось о наличии на п-ове Камчатка церкви, священника и о начале строительства монастыря. 21 июля 1731 г. ительмены в долине р. Камчатки восстали против российской администрации, захватили и сожгли Нижнекамчатский острог, была разорена также Успенская пуст.

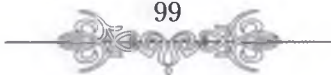
Третья Камчатская духовная миссия (1742–1761) во главе с архим. *Иоасафом (Хотунцевским)* была наиболее многочисленной (11 чел.) и имела особое задание от Синода — открывать школы для представителей местных народов. Ко времени ее прибытия (1745) на Камчатке действовали 3 церкви: Никольская в Нижнекамчатском остроге (1737), Успенская в Большерецком остроге (1739) и открытая Берингом до 1740 г. походная корабельная ц. Рождества Пресв. Богородицы в Петропавловской гавани, а также 2 часовни: в Верхнекамчатском остроге и в устье р. Камчатки. Крещеных камчадалов насчитывалось «в ведомствах Большерецкого острога — 1870, Нижнекамчатского — 1724 и Верхнекамчатского — 2473, всего 6067 человек обоего пола». К 1745 г. имелись школы в Большерецком, Верхнекамчатском, Нижнекамчатском острогах. Благодаря усилиям сотрудников 3-й Камчатской миссии

ская губ., вошедшая в 1926 г. в Дальневосточный край. В 1932–2007 гг. существовала Камчатская обл., из к-рой в 1993 г. был выделен самостоятельный субъект РФ — Корякский АО, в 2007 г. Камчатская обл. и Корякский АО объединились в К. к. Во 2-й пол. XX в. население Камчатки быстро росло: в 1959 г. здесь жило более 220 тыс. чел., в 1989 г. — 466 тыс. чел., с нач. 90-х гг. XX в. идет отток населения из региона.

Религия. К 1 мая 2011 г. в К. к. были зарегистрированы 53 религ. орг-ции: 35 общин РПЦ (принадлежат к *Петропавловской и Камчатской епархии*; имеются также незарегистрированные общины), община Русской православной старообрядческой церкви (см. *Белокриницкая иерархия*), римско-католич. приход, 2 прихода *баптистов* (имеются также 4 незарегистрированных группы), неск. общин др. протестант. деноминаций (действуют также незарегистрированные группы), 3 группы *Иеговы свидетелей*

(и столько же незарегистрированных общин). Немногочисленны в регионе приверженцы буддизма, ислама, иудаизма, новых религ. движений и др. Последователи бывш. правосл. Анадырского и Чукотского еп. *Диомида (Дзюбана)* организованы в 4 многочисленных группы в городах Петропавловске-Камчатском, Елизово и в сел. Милькове.

Русская Православная Церковь. Православие на территорию К. к. было принесено отрядами первопроходцев. В 1696 г. отряд Атласова установил на р. Канучь крест как свидетельство присоединения этих земель к России. В XVIII–XIX вв. плодотворно действовала *Камчатская духовная миссия*, начало к-рой в 1705 г. положил архим. Мартиниан. Первая церковь была построена в 1713 г. на р. Ключевке правителем Камчатки есаулом И. П. Козыревским, спустя 4 года принявшим монашество с именем Игнатий и основавшим на этом месте пустынь в честь Успения Пресв. Богородицы



были открыты еще 15 школ, освящены 4 храма: в острогах Ичинском, Тигильском и Нижнекамчатском, в сел. Ключи, в церковь была преобразована часовня в Верхнекамчатском остроге. Глава миссии посещал Курильские о-ва: в 1749 г. он открыл на одном из них школу «для обучения курильских отроков», тогда же на о-ве Шумшу была сооружена небольшая часовня во имя свт. Николая Чудотворца. К нач. 60-х гг. XVIII в. на Камчатке насчитывалось 8 церквей, 7 приходов с 9959 прихожанами, проживавшими в 76 населенных пунктах. Однако после завершения деятельности миссии правительство перестало выделять средства на поддержание школ, и к 1783 г. в крае вновь не было ни одной школы.

В 1761 г. по решению Святейшего Синода на Камчатке была введена новая форма организации церковной жизни — протоиерейское правление, в следующем году получившее официальное название Камчатской проповеднической свиты. Первым руководителем Камчатской проповеднической свиты стал прот. Стефан Никифоров, участник Камчатской миссии, москвич. В 1808 г. Камчатскую проповедническую свиту ревизовал иером. Александром-Невской лавры Гедеон, зафиксировавший «в Камчатке» 8 сильно обветшавших церквей: «В городе Нижнекамчатске две... в Большерецком остроге... в Верхнекамчатском остроге... в Петропавловской гавани... в Тигильской... в Ключевском селении... в Ичинском остроге» (РГИА. Ф. 796. Он. 90. Д. 273 Л. 83). 24 февр. 1816 г. вышел указ об учреждении на Камчатке духовного уч-ща. Оно просуществовало более 20 лет, его окончили 122 чел., лучшие выпускники направлялись в Иркутскую ДС; 7 выпускников уч-ща служили священниками на Камчатке.

В 1822 г. Синод принял решение об упразднении Камчатской проповеднической свиты и об учреждении Камчатского духовного правления (благочиния) Иркутской епархии. Центр духовного правления переместился из Нижнекамчатска в Петропавловск. 24 нояб. 1826 г. в Петропавловске был освящен собор во имя св. апостолов Петра и Павла. 1 дек. того же года по просьбе начальника Камчатки А. В. Голенищева Святейший Синод, приняв во внимание удаленность полуострова



Успенская ц.
в Нижнекамчатском остроге. 1864 г.

от центра епархии, назначил камчатского протоиерея благочинным всех церквей Камчатки и руководителем духовенства. Вскоре за счет казны были построены и освящены храмы в национальных острожках Дранка (вост. побережье полуострова) и Лесная (зап. побережье) и др. В местах проживания оседлых коряков и на путях традиц. кочевий оленеводов были основаны опорные пункты миссионерской деятельности.

15 дек. 1840 г. была образована Камчатская, Курильская и Алеутских о-вов епархия (в 1870–1898 Камчатская, Курильская и Благовещенская епархия). В состав новой епархии вошли колонии Российской-Американской компании на Аляске, п-ов Камчатка, Охотское приморское управление, вскоре к территории епархии был присоединен Удский о-в, затем Якутская обл. Первым Камчатским епископом стал свт. *Иннокентий (Вениаминов)*. В 1841 г. иждивением Российской-Американской компании были построены часовни: во имя свт. Иннокентия Иркутского на о-ве Беринга (1841), в честь Преображения Господня на о-ве Медном (1847). В 1845 г. Камчатское ДУ было переведено в Новоархангельск на Аляске (с 1867 Ситка, ныне в США) и присоединено к семинарии. В 1868 г. архиеп. Иннокентий был назначен митрополитом Московским и Коломенским, Камчатскую кафедру занял еп. *Вениамин (Благонаравов)*. В 1876 г. в Петропавловском окр. действовали 9 церквей и 30 часовен (все деревянные). В округе проживали 6330 православных, 321 язычник, 10 лютеран и 2 иудея.

5 июля 1898 г. Камчатская епархия была разделена на Благовещенскую и Владивостокскую епархии, Камчатка вошла в качестве благочиния в состав Владивостокской епархии.

14 сент. 1910 г. было основано православное миссионерское Камчатское братство. При содействии братства к 1916 г. на Камчатке было построено 7 церквей, открыто 8 школ, сумма собранных пожертвований превысила 400 тыс. р. 4 нояб. 1911 г. восстановлена Камчатская миссия (в составе 4 станом). Синод решил распространить деятельность миссии на новообразованную Камчатскую обл. (включала Петропавловский, Охотский, Гижигинский, Анадырский, Чукотский уезды и Командорские о-ва) с подчинением Владивостокскому и Камчатскому епископу. Начальником миссии был утвержден иером. *Нестор (Анисимов)*. В 1914 г. в сел. Иоасафовское под рук. иером. Нестора прошел 1-й Камчатский миссионерский съезд.

В 1912 г. в Камчатской обл. жили 34 492 чел.: православные — 55,3%, язычники — 42,5, конфуцианцы и буддисты — 1,2, мусульмане — 0,8, протестанты (преимущественно лютеране) — 0,8, католики — 0,23%. В церковном отношении Камчатская обл. входила в 3 епархии: Якутскую (Охотский у.), Владивостокскую (Петропавловский, Гижигинский, Анадырский уезды и Командорские о-ва) и Аляскинскую (Чукотский у.). Численность духовенства составляла 154 чел. На территории области числилось 15 церквей и 41 часовня, из них на п-ове Камчатка (Петропавловский у. и благочиние) — 10 церквей и 36 часовен. В 1911/12 уч. г. в области действовали 32 низших учебных заведения, в т. ч. 29 церковноприходских школ.

12 авг. 1916 г. было учреждено *Петропавловское и Камчатское викариатство* Владивостокской епархии, во главе которого встал еп. Нестор (Анисимов). Викариатство прекратило существование после эмиграции еп. Нестора в Японию в 1920 г. К 1926 г. на Камчатке действовали 35 церквей, 38 часовен и 42 школы. Самостоятельность Камчатская епархия обрела в 1922 г. по решению Дальневосточного епископского совещания. После установления в 1922 г. на Камчатке советской власти начались аресты духовенства и закрытие храмов. В 20–30-х гг. XX в. 45 священно- и церковнослужителей (почти весь клир епархии) были репрессированы, из них 11 расстреляны. В 1923–1931 гг. на Камчатке закрылись все молитвенные здания (30 церквей и 33 часовни) и церковноприходские школы.

В 1920 г. еп. Нестор переехал из Японии в Китай (Харбин), где в следующем году создал Камчатское подворье с церковью в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и домом милосердия и трудолюбия. В 1933 г. Нестор был



Часовня над братской могилей у подножия Никольской сопки в Петропавловске-Камчатском. 1912 г. Фотография. 2011 г.

возведен в сан архиепископа Русской Православной Церкви за границей. 27 дек. 1945 г. по решению Свящ. Синода РПЦ Камчатская и Петропавловская епархия «в изгнании» (Камчатское подворье) была упразднена, «как не имеющая собственной территории в пределах государства Китая» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 75. Л. 84–88). Территория К. к. вошла в образованную в 1946 г. Хабаровскую и Приамурскую епархию. Архиеп. Нестор (Анисимов) в 1946 г. был назначен экзархом Московской Патриархии в Юго-Вост. Азии с возведением в сан митрополита. К 1947 г. на территории К. к. не было ни одной церкви и ни одного священника.

Первым на Камчатке в 1984 г. был возрожден храм в честь Успения Пресв. Богородицы в Петропавловске-Камчатском. В нояб. 1984 г. на Камчатку прибыл свящ. Ярослав Левко, открывший в Петропавловске-Камчатском молитвенный дом во имя св. апостолов Петра и Павла. В 1989 г. было начато строительство Петропавловского храма, который был освящен в 1992 г. В 1990 г. Камчатка вошла в воссозданную Владивостокскую и Приморскую епархию, в 1991 г.— в Ма-

гаданскую и Камчатскую епархию. В 1992–1994 гг. в К. к. было открыто 5 храмов.

По решению Свящ. Синода от 23 февр. 1993 г. была учреждена самостоятельная Петропавловская и Камчатская кафедра. В 1993 г. Камчатку впервые посетил Первосвященитель Русской Церкви — патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. 6 марта 1994 г. во епископа Петропавловского и Камчатского хиротонисан *Нестор (Сапсай)*. В 1995 г. в помещении бывшего кинотеатра «Родина» был устроен кафедральный собор во имя свт. Николая Чудотворца. В настоящее время епархия имеет 47 храмов, 10 часовен, 2 монастыря (мужской во имя вмч. Пантелеимона в Петропавловске-Камчатском и женский в честь Казанской иконы Божией Матери в Елизовском р-не). 22 марта 2011 г. во епископа Петропавловского и Камчатского был хиротонисан Артемий (Снигур). С первых дней его управления епархией возрождается Камчатская духовная миссия.

А. И. Белашов, Д. Л. Кульков

Римско-католическая Церковь.

В 1912 г. в Камчатской обл. жило ок. 80 римско-католиков, в документах за 1924 г. католич. община не упоминается. 22 дек. 1999 г. в Петропавловске-Камчатском был зарегистрирован католич. приход св. Терезы, община включает ок. 20 постоянных прихожан.

Протестантские церкви, деноминации и секты. В 1912 г. в Камчатской обл. жило ок. 2,5 тыс. последователей различных протестант. деноминаций, большинство из них исповедовали *лютеранство*. После установления советской власти в 1922 г. протестант. группы в регионе не отмечались (кроме общины *адвентистов* седьмого дня). Появление протестант. общин на Камчатке в 90-х гг. XX в. связано с деятельностью проповедников из США и Юж. Кореи.

В 2004–2010 гг. действовала незарегистрированная лютеран. община св. Андрея Первозванного, существующая группа лютеран входит в Сибирскую евангелическо-лютеранскую церковь. Баптисты представлены 4 орг-циями (зарегистрированы 2), входящими в Объединение церковью евангельских христиан-баптистов Дальн. Востока, а также 2 незарегистрированными группами в Петропавловске-Камчатском

и в пос. Палана, не входящими в названное объединение. *Инициативники* имеют молитвенный дом в Петропавловске-Камчатском. В К. к. существуют 2 незарегистрированных общины евангельских христиан (см. *Баптисты*), община пресвитериан (см. *Пресвитерианство*), 3 зарегистрированных общины христиан веры евангельской (см. *Пятидесятники*).

Присутствие на Камчатке адвентистов было зафиксировано в 70-х гг. XX в., в настоящее время адвентисты имеют зарегистрированную организацию в Петропавловске-Камчатском, входящую в Дальневосточный союз церкви христиан-адвентистов седьмого дня. Иеговы свидетели представлены 3 зарегистрированными организациями в городах Петропавловск-Камчатский, Елизово и Вилючинск и 6 незарегистрированными группами, из них 2 в Петропавловске-Камчатском. Общее число последователей — более 500 чел. В крае имеется незарегистрированная община *Новоапостольской церкви*.

Наиболее активное и многочисленное движение харизматического толка на Камчатке — Церковь полного Евангелия (см. *Христиане полного Евангелия*), созданная в 1991 г. В 1999 г. 6 зарегистрированных групп движения из различных населенных пунктов учредили централизованную орг-цию «Благовестие», в Петропавловске-Камчатском началось строительство молитвенного здания. В отдаленных населенных пунктах края действуют еще 9 незарегистрированных групп объединения.

Ислам. В 1912 г. в Камчатской обл. жило ок. 2,5 тыс. мусульман. В 1999 г. была создана местная религ. орг-ция мусульман К. к., объединившая представителей узбек., татаро-башкир., азерб., чечен., дагестан., киргиз. общин. Организация входит в Духовное управление мусульман азиатской части России. С 2006 г. отмечается тенденция увеличения числа мусульман на Камчатке за счет возросшего потока трудовых мигрантов. В 2010 г. на Камчатку прибыл 1-й постоянный имам.

Буддизм. Деятельность группы буддистов в К. к. (ок. 10 чел.) тесно связана с бурятским землячеством «Байкал».

Иудаизм. «Петропавловск-Камчатская еврейская религиозная община» Федерации евр. общин России была зарегистрирована в 2001 г., на то время в К. к. насчитывалось

ок. 300 последователей иудаизма. В 2011 г. община прекратила деятельность.

Язычество. В 1912 г. более 40% жителей Камчатской обл. придерживались традиц. языческих верований (шаманизм у коряков, анимизм, тотемизм, фетишизм у ительменов). В наст. время язычество в крае почти исчезло.

Новые религиозные движения. В регионе действуют община *Бахаи религии* и сайентологический «Центр дианетики» (см. *Сайентология*), в Мильковском р-не существует небольшое поселение виссарионовцев (см. *Последнего завета церковь*).

Ист.: Обзор Камчатской области за 1912 г. Петропавловск-на-Камчатке, 1914.
Лит.: *Иннокентий (Веняминов)*, митр. Автобиографическая записка // Творения. М., 1886. Кн. 1. С. 1–7; *Нестор (Анисимов)*, митр. Моя Камчатка. Серг. П., 1995; *Громов П., прот.* Историко-стат. описание камчатских церквей: Слова и речи / Предисл.: еп. Игнатий (Пологрудов). Петропавловск-Камчатский, 2000; *Белашов А. И.* Очерк истории Петропавловской и Камчатской епархии. Петропавловск-Камчатский, 2006–2009. Кн. 2–3.

Д. Л. Кульков

КАМЫШИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Саратовской епархии, учреждено не позднее 1926 г. с центром в Камышине (совр. Волгоградская обл.) для противодействия распространению *обновленчества* (с 1923 существовало обновленческое Камышинское викариатство, во главе к-рого в 1923–1926 находился Сергей Волков, впоследствии раскольническая кафедра не замещалась — ВССПРЦ, 1927. № 2. С. 16). Первым каноническим Камышинским епископом был *Петр (Соколов)*; 1928–1930 или 1926–1928). В 1930–1931 гг. (или в 1928–1931) К. в. управлял еп. *Иракий (Попов)*, в 1931–1933 гг. — еп. *Иоанникий (Попов)*. 13 авг. 1933 г. во епископа Камышинского был хиротонисан *Георгий (Садковский)*, но городские власти запретили ему служить в Камышине, и 24 авг. того же года епископ возглавил *Вольское викариатство* Саратовской епархии.

В нач. 30-х гг. были закрыты все правосл. храмы в Камышине, в связи с чем находившийся в Камышине в ссылке заштатный еп. *Иоасаф (Попов)* создал в 1933 г. в частной квартире домовую церковь. В 1934 г. вместе с еп. *Иоасафом* в этой церкви служил архиеп. сщмч. *Прокопий (Титов)*, также высланный в Камышин. В 1935 г. обоих архиереев при-

говорили к различным срокам тюремного заключения по обвинению в создании «Камышинского филиала Истинно-православной церкви», после чего церковная жизнь в городе прекратилась.

Во 2-й пол. XX в. в Камышине находилась кафедра *Русской Древле-православной Церкви* (старобрядцев-беглопоповцев), ее занимали епископы *Иона (Изюмов)*; 1962–1978), *Иринарх (Чулков)*; 1988–1999).

Лит.: ВССПРЦ. 1927. № 2. С. 16; *Губонин*. История иерархии. С. 204.

КАМЫШЛОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Каменской и Алапаевской епархии), находится в г. Камышлов Свердловской обл. Основан решением Свящ. Синода от 9 июня 1998 г. при камышловском соборе в честь Покрова Пресв. Богородицы, возведенном в память победы в Отечественной войне 1812 г. Указом Синода с момента закладки храма был присвоен соборный статус. Согласно клировой ведомости, к 1820 г. на 1-м этаже собора находились теплые приделы: во имя святителей *Василия Великого*, *Григория Богослова* и *Иоанна Златоуста* (правый) и вмц. *Екатерины* (левый); на 2-м этаже — во имя *Всемилоственного Спаса* (центральный), *свт. Тихона Амафунтского* (правый) и преподобных *Зосимы* и *Савватия Соловецких* (левый). Во всех приделах стояли иконостасы «столярной работы, частичные резные и позолоченные». В 1821 г. (по др. данным, 12 или 18 июня 1828) был освящен главный престол в честь Покрова Пресв. Богородицы. Иконостас Покровского престола изготовил в 1825–1828 гг. мастер *С. Д. Гольшев*, приехавший в Екатеринбург из Москвы. Рядом с собором находилась колокольня, на которой было 7 колоколов.

Через 12 лет после постройки храма на верхнем этаже обрушился потолок, в сводах нижнего этажа обнаружались значительные повреждения, поэтому с 1833 по 1854 г. богослужения в соборе не совершались. В 1854 г. средняя часть храма была разобрана до основания, в 1855–1856 гг. перестроена и значительно расширена: с правой стороны пристроены помещения для ризницы и б-ки, с левой — сторожка. Из 3 алтарей 2-го этажа был оставлен один —

во имя *свт. Тихона Амафунтского* (освящен 19 июня 1870). На нижнем этаже собора освящены приделы: 18 нояб. 1856 г. — *Трехсвятительский*, 29 нояб. 1857 г. — *Екатерининский*, 20 сент. 1877 г. был освящен *Покровский престол*. Колокольня, к-рая «заметно покосилась и угрожала падением» (Начало нынешнего г. Камышлова // *Пермские ГВ*. 1885. № 80–83), в 1890 г. была перестроена. В 1879 г. собор был расписан. Поновленные в 1892 г. росписи сохранились.

С 1891 г. при соборе действовала церковноприходская школа (в 1899 преобразована из смешанной в женскую), в 1913 г. построен дом с квартирами для диакона и псаломщика.

В 1922 г. в ходе кампании советских властей по *изъятию церковных ценностей* из собора было вывезено 5 пудов 1 фунт 61 золотник серебра (82,5 кг). До нач. 30-х гг. XX в. в храме совершались регулярные богослужения, духовенство и прихожане сохраняли верность Святейшему Патриарху *св. Тихону* и Патриаршему Местоблюстителю митр. *Сергию (Страгородскому)*. В 1932 г. Покровский храм был закрыт, здание переоборудовано под склад. После закрытия собора вся церковная утварь пропала.

В нач. 80-х гг. XX в. верующие Камышлова при поддержке архиеп. Свердловского и Курганского *Платона (Удоенко)* инициировали процесс возвращения собора Церкви. 30 апр. 1984 г. состоялось освящение временного Покровского молитвенного дома, при котором сложилась община Покровского собора. 17 мая 1990 г. здание Покровского храма было возвращено верующим. 12 окт. 1990 г. состоялось его освящение.

Жен. мон-рь, основанный в 1998 г. при Покровском соборе, просуществовал около года. В 1999 г. в обители проживала 1 монахиня, к 2012 г. в монастыре насельниц нет. Покровский собор действует как приходский храм.

Арх.: ГА Свердловской обл. Ф. 6 (Екатеринбургская духовная консистория). Оп. 2. Д. 440; Ф. 285 (Собор, г. Камышлов). Оп. 1. Д. 1–94.

Лит.: *Дмитриев А. А.* Начало нынешнего г. Камышлова // *Пермские ГВ*. 1885. № 80–83; *Екатеринбургские Ев*. 1901. Отд. офиц. № 21. С. 429; 1902. Отд. неофиц. № 1/2. С. 24–36; 1914. Отд. офиц. № 22. С. 181; № 44. С. 423; Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 373–374; Определение Свящ. Синода // *ЖМП*. 1998. № 7. С. 5; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург

бург, 2001. С. 250, 319; Исполнилось 20 лет возрождения Православия в Камышловле // Правосл. газ. Екатеринбург. 2004. № 12(285). С. 13; СПИК Свердловской обл. Екатеринбург, 2008. Т. 2: Свердловская обл. С. 428–429; История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 313.

Прот. Петр Мангилёв

КАМЮ [франц. Camus] Альбер (7.11.1913, Мондови, ныне Дреан, Алжир — 4.01.1960, окрестности Вильблевена, Франция), франц. писатель и драматург, публицист, философ, общественный деятель; ведущий представитель франц. экзистенциализма; лауреат Нобелевской премии по лит-ре (1957).

Жизнь и сочинения. К. происходил из семьи французов, переселившихся в Сев. Алжир в 1-й пол. XIX в.; предки К. по линии отца, Люсьена Огюста Камю (1885–1914), были выходцами из Бордо и Юж. Франции; предки по линии матери, Катрины Сентес (1882–1960), были уроженцами испан. о-ва Мальорка (см.: *Lottman*. 1997. Р. 9–13). Вскоре после рождения К. его отец был призван на военную службу; он получил тяжелые ранения в битве на Марне (5–12 сент. 1914) и скончался в военном госпитале 11 окт. 1914 г. Т. о., К. знал отца лишь по семейным воспоминаниям; тема отсутствующего отца прослеживается во мн. сочинениях К. вплоть до его последнего, неоконченного романа «Первый человек» (подробнее см.: *Sarocchi J.* *Albert Camus et la recherche du père.* Lille, 1979).

Детские годы (1915–1924). После смерти отца К. жил с бабушкой, матерью, ее братом и со своим старшим братом, Люсьеном Камю (1910–1983), в небольшой трехкомнатной квартире в рабочем квартале г. Алжира — Белькур. Материальные условия жизни были довольно тяжелыми: К. с матерью и братом занимал одну маленькую комнату; в квартире не было ни водопровода, ни электричества. Не менее тягостной была и домашняя обстановка: власть в семье принадлежала бабушке К., строгой и грубой женщине, при необходимости приносящей к внукам физические наказания, хотя по-своему любившей их и требовавшей от них ответной любви (см.: *Камю.* *Ирония* // Соч. Т. 1. С. 86).

Мать К., после смерти мужа ставшая крайне замкнутой и молчаливой, работала уборщицей и отдавала все свои силы заботе о семье. Во

многих сочинениях К. присутствует сложный образ матери, в к-ром горечь от осознания отчужденности между матерью и сыном соединяется с глубоким сыновним уважением и привязанностью к матери, упорно выполняющей свой жизненный долг (*Gay-Crossier*. 1988. Р. 114). С течением времени образ матери у К. все более идеализировался: если в раннем сборнике эссе «Изнан-



Альбер Камю в Париже.
Фотография И. Бидерманаса.
1952 г.

ка и лицо» (*Lenvers et l'endroit*, 1937) мать предстает как несчастная женщина, сломленная превратностями судьбы и повседневным тяжелым трудом (см.: *Камю.* *Ирония* // Соч. Т. 1. С. 85–86), то из набросков к роману «Первый человек» видно, что в последние годы жизни К. переосмыслил свой детский опыт и стал считать мать этическим и, более того, религ. идеалом: «В ней — все лучшее, что есть на земле» (Соч. Т. 4. С. 419). В одном из фрагментов К. предлагал парадоксальный тезис: «Его мать есть Христос» (Там же. С. 406), смысл к-рого раскрывает др. фрагмент: «Мама: как неученый Мышкин (К. имеет в виду главного героя романа Ф. М. Достоевского «Идиот». — Д. С.). Она ничего не знает о жизни Христа, кроме распятия. Но кто из людей ближе к нему, чем она?» (Там же. С. 412). Т. о., в матери К. видел реализацию христ. идеала человека, выраженную не в словах, а в самой жизни; при этом он одновременно преклонялся перед этим идеалом и оспаривал его. Известно, что в конце жизни мать К. стала весьма религиозной; именно во фрагментах, посвященных религиозности матери, обычное негативное отношение К. к христианству сменя-

ется попыткой понять христианство, поняв простую и выстраданную веру матери (см., напр.: Там же. С. 417).

Семья К. была сильно ограничена в средствах, однако, по его собственным словам, он не чувствовал нищеты и не страдал от стесненных жизненных условий. Свободное от учебы и домашних обязанностей время он проводил в играх со сверстниками, наиболее популярной из которых был футбол. Возможно, именно в детском опыте жизни К. берет начало его представление о простом и в то же время строгом «кодексе чести», который необходимо неукоснительно соблюдать при любых обстоятельствах (*Gay-Crossier*. 1988. Р. 114–115).

Начальное образование К. получил в муниципальной школе (*école communale*), находившейся недалеко от дома; по воспоминаниям одноклассников, он был довольно застенчив и робок, избегал грубых игр и ничем не выделялся среди сверстников (см.: *Lottman*. 1997. Р. 31–32). Однако один из его учителей, Луи Жермен, смог разглядеть зачатки таланта в застенчивом ребенке; он настаивал на том, чтобы К. продолжил образование в алжирском Большом лицее (впосл. лицей Бюжо), убедил в необходимости этого семью К. и выхлопотал стипендию для оплаты обучения (*Ibid.* Р. 34–35). Впосл. К. в знак благодарности посвятил учителю издание своей Нобелевской речи; сразу после получения Нобелевской премии К. писал ему: «Без Вас, без Вашей доброй руки, которую Вы протянули когда-то нищему мальчишке, без Ваших уроков и Вашего примера, ничего бы этого не произошло» (см.: *Camus.* *Le premier homme.* 1994. Р. 353; рус. пер.: *Камю.* Соч. Т. 4. С. 428).

Формально вся семья К. принадлежала к католич. Церкви, однако никто не был практикующим христианином; по словам К., в гуще повседневных забот «места для религии почти не оставалось» (*Камю.* *Первый человек* // Соч. Т. 4. С. 321). Вся религия сводилась к суевериям и внешней религиозности, проявлением к-рой были «четыре обряда», сопровождающие жизнь человека: «крещение, первое причастие, венчание и последнее помазание» (Там же; ср.: *Lottman*. 1997. Р. 35). Известно, что К. был крещен, однако в детстве «его самого Бог ни сколько не интересовал» (*Камю.*

Первый человек // Соч. Т. 4. С. 322). С первым причастием К. связана грустная история, рассказанная им в набросках к роману «Первый человек» (Там же. С. 322–327). Для допуска к причастию требовалось двухлетнее изучение катехизиса; опасаясь, что это помешает поступлению К. в лицей, бабушка уговорила священника сократить срок обучения до месяца. Преподававший катехизис священник требовал от учеников дословного затверживания вероучительных формулировок; К., обладавший прекрасной памятью, запоминал все быстро, поэтому во время ответов других учеников «он мечтал, ротозейничал или строил рожи» (Там же. С. 325). Однажды оскорбленный таким поведением священник «вызвал его, поставил перед всеми и... без лишних слов с размаху ударил по щеке» (Там же).

Возможно, именно негативный детский опыт определяющим образом повлиял на формирование у К. неприязненного отношения к историческому христианству: на интуитивном уровне христианство оказалось связано для него с пустой и показной обрядностью, навязываемыми малопонятными формулами и лицемерным поведением религ. людей, от проповеди любви легко переходящих к практическому насилию (ср.: *Lottman*. 1997. P. 35).

Само первое причастие К. описывал как радостный опыт, однако не столько религиозного, сколько экзистенциального характера: во время торжественной церемонии «он впервые ощутил собственную силу, свою неисчерпаемую способность побеждать и жить» (*Камю*. Первый человек // Соч. Т. 4. С. 326). Л. Жермен в письме К. от 30 апр. 1959 г. вспоминает, как К. и его сверстники пришли к нему сияющими и радостными после первого причастия (Там же. С. 430). В этом письме Жермен также свидетельствует, что образование, которое К. получал в школе, было целиком светским, вспоминая о том, что старался придерживаться при обучении нейтральной религ. позиции: «Когда речь заходила о Боге... я обычно говорил, что некоторые в Него верят, некоторые нет, и что каждый имеет право свободно принимать решение в этом вопросе» (Там же); эта религиозная индифферентность, возможно, во многом передалась и юному К. (ср.: Там же. С. 347).

Обучение: лицей и университет (1924–1936). Многие подробности о лицейских годах К. известны из романа «Первый человек», в котором он описывает свои детские приключения и переживания (см.: Там же. С. 344–398). Учеба в лицее давалась К. легко, однако внешние условия были довольно тягостными: его учебу оплачивали богатые меценаты, с презрением относившиеся к выходцу из рабочего квартала; большинство его товарищей по учебе были представителями богатых семей алжирской буржуазии, так что общение с ними не могло не привлечь внимание К. к проблематике социального неравенства (*Кушкин*. 1982. С. 16). По настоянию бабушки летние каникулы К. вынужден был проводить не отдыхая, а работая (сначала в скобяной лавке, потом у портового маклера — *Камю*. Соч. Т. 4. С. 386); позднее К. писал о «безрадостных трудовых каникулах» (Там же. С. 394).

В последние годы учебы в лицее К. с жадностью впитывал новые веяния французской культуры; он внимательно читал популярные литературные произведения того времени, постепенно переходя от дешевой бульварной литературы к серьезным романам и повестям А. Жида (1869–1951), М. Барреса (1862–1923), М. Пруста (1871–1922) и др. Однако с неменьшей силой его влекли море, солнце, футбол, простые радости молодой жизни. Юный К. был заядлым футболистом, вратарем юношеской футбольной команды. В спорте и в прогулках с друзьями К. нашел ту напряженную жизнь, которой ему не доставало в семье и в лицее; по словам К., командный спорт на практике научил его, что такое моральный долг и совместная борьба ради общей цели (см.: *Lottman*. 1997. P. 40–41). Впоследствии К. писал о себе и своих товарищах этого времени: «...они росли под жгучим неистовым солнцем, с примитивной моралью, которая запрещала, к примеру, воровать и предписывала защищать мать, но не давала ответов на множество вопросов, касающихся женщин, отношений со старшими и т. п.; это были дети, не ведавшие Бога и не ведомые Ему, не способные представить себе потустороннюю жизнь, настолько неисчерпаемой казалась им жизнь земная, подчиненная равнодушным божествам солнца, моря и нищеты»

(*Камю*. Первый человек // Соч. Т. 4. С. 349).

В окт. 1930 г. начался последний год обучения К. в лицее; он приступил к занятиям философией. Их вел незадолго до этого приехавший в Алжир из Парижа молодой преподаватель философии и лит-ры Ж. Гренье (1898–1971), которому было суждено стать не только наставником К., но и его верным другом на долгие годы. Однако в дек. 1930 г. К. неожиданно вынужден был прервать учебу; мучившие его весь год приступы кашля обострились, и вскоре у него был обнаружен туберкулез (*Lottman*. 1997. P. 42–43), с к-рым К. попал в больницу для бедняков. Этот тягостный опыт К. в посл. описал в небольшом наброске «Лечебница для бедных» (*L'hôpital du quartier pauvre*, 1933). Хотя через нек-рое время его здоровье улучшилось, болезнь не оставляла К. до конца его дней (*Кушкин*. 1982. С. 17; *Lottman*. 1997. P. 47). Во время болезни К. сблизился со своим дядей Г. Ако, образованным и состоятельным владельцем мясной лавки, который дал ему хорошо оплачиваемую работу и ввел его в круг завсегдаев алж. кафе (*Lottman*. 1997. P. 49–51). Лишенный возможности продолжать занятия спортом, К. стал вести активную светскую жизнь, начал элегантно одеваться, завел новые знакомства среди алж. молодых интеллектуалов и представителей культурной богемы, с которыми проводил много времени в кафе, а также в прогулках по Алжиру и его окрестностям.

Осенью 1931 г. К. вернулся в лицей, где возобновил занятия философией с Гренье. Гренье в то время работал над поэтическим сб. «Острова» (*Les Îles*, 1933), который в посл. стал его самым известным сочинением. Сложная по строению и содержанию поэзия Гренье была пронизана философскими и религ. исканиями; в ней преобладали свойственные экзистенциалистской философии этого времени темы одиночества, смерти и отчаяния (*Кушкин*. 1982. С. 17–18). Хотя Гренье был католиком, его религиозность не имела ничего общего с официальным церковным христианством и выражалась скорее в особом рода экзистенциальном «переживании божественного». В посл. (в 1959) К. написал предисловие к изданию «Островов», в котором, в частности, отмечал, что

главным, чему он научился у Гренье, было «непрекращающееся сомнение», позволившее ему не стать «современным гуманистом», т. е. «человеком, ослепленным недалекими твердыми убеждениями» (*Camus. Œuvres. T. 4. P. 622*). Именно под влиянием Гренье у К. появляется систематический интерес к философским произведениям: в последний год обучения в лицее К. перечитывает трактаты Ф. Ницше (1844–1900), знакомится с сочинениями блж. Августина, еп. Гиппонского († 430), Б. Паскаля (1623–1662), С. Киркегора (1813–1855), А. Шопенгауэра (1788–1860) и др. философов и религ. мыслителей. Постоянным чтением К. был также популярный парижский лит. журнал «Nouvelle Revue Française», в котором печатались в т. ч. и эссе Гренье. Под влиянием Гренье К. начал пробовать свои силы в лит-ре: его первыми ученическими опытами были небольшие эссе, опубликованные в 1932 г. в альманахе «*Sud*» (*Lottman. 1997. P. 57–58; ср.: Кушкин. 1982. P. 20–22*). Занятие лит. творчеством К. пока еще не рассматривал в качестве основного. Его эссе, заметки и статьи в это время имели малооригинальный характер, стилистически были близки к произведениям Гренье и в основном являлись выражением впечатлений К. от той философской и художественной лит-ры, с которой он ознакомился (*Lottman. 1997. P. 60–62*).

В июне 1932 г. К. окончил лицей, получив степень бакалавра, и по совету Гренье решил продолжить образование на философском факте Алжирского ун-та. Свободный год, дававшийся на самостоятельную подготовку к университетским занятиям, К. посвятил чтению. Он перечитывал многие произведения франц. и мировой лит-ры, в частности вновь обратился к творчеству Жиды, которое оказалось созвучным мировоззренческим исканиям юноши. По позднейшему признанию К., Жид «царствовал над всей его молодостью» (*Camus. Œuvres. T. 3. P. 882*); наибольшее влияние на него оказало написанное изысканной ритмической прозой раннее сочинение Жиды «Яства земные» (*Les pourritures terrestres, 1897*), где Жид стремился показать героя свободным от любых социальных, религ. и мировоззренческих оков, избавление от которых, по убеждению

Жиды, впервые открывает перед человеком первородную чистоту эмоций и полноту жизни (см.: *Кушкин. 1982. С. 24–26*). Проводимое Жидом «освобождение» героя воспринималось молодым К. как «евангелие оголенности» (*l'évangile de dénuelement — Camus. Œuvres. T. 3. P. 882*), как призыв к индивиду высвободиться «из узких рамок его традиционного существования, отбросить все личины, чтобы... выявилось его истинное лицо, обнажилось его Я» (*Кушкин. 1982. С. 25*). Более поздние романы Жиды «Имморалист» (*L'immoraliste, 1902*), «Подземелья Ватикана» (*Les caves du Vatican, 1914*) и «Фальшивомонетки» (*Les Faux-monnaieurs, 1925*) были менее близки К., который не признавал проводимый в них Жидом принцип «абсолютного имморализма» и считал ошибочным отношение Жиды к жизни как к игре, эгоистично разыгрываемой индивидом, отмечая: «Я хочу быть тем, что делает из меня моя жизнь, а не превращать эту жизнь в эксперимент» (*Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 48*).

Летом 1933 г. произошла ссора К. с дядей (*Lottman. 1997. P. 67*), в результате чего К. был вынужден самостоятельно искать источники заработка; в течение нескольких лет ему приходилось работать мелким клерком, давать частные уроки, даже заниматься продажей деталей для автомобилей (*Ibid. P. 68, 79; Кушкин. 1982. С. 19*). Причиной ссоры была любовная связь К. с алжирской красавицей Симоной Йе (1914–1970), которая имела прозвище Сирена Алжира и отличалась скандальным поведением, шокировавшим алжирских буржуа. 16 июня 1934 г. Йе стала женой К.; в нач. 1935 г. супруги поселились в съемном доме (*Lottman. 1997. P. 78–80*). В 1935 г. К. и Симона совершили короткую поездку на Балеарские о-ва, а в 1936 г. они отправились в продолжительное путешествие по Центр. Европе. Однако брак К. не был долгим и счастливым: увлечение Симоны наркотиками и ее внебрачные связи привели к тому, что уже к кон. 1936 г. супруги прекратили совместную жизнь (подробнее см.: *Ibid. P. 118–126*). Вместе с тем К. сохранил хорошее отношение к бывшей жене и никогда не позволял дурно отзываться о ней; он продолжал материально поддерживать ее даже после официального

развода, который был оформлен в 1940 г. (*Ibid. P. 126*).

После года подготовительных занятий осенью 1933 г. К. приступил к изучению философии в Алжирском ун-те. В соответствии с алжирской системой образования (во многом копировавшей французскую) за первые 2 года университетского обучения студент должен был прослушать и успешно сдать 4 общих гуманитарных курса по своему выбору, получив соответствующие «сертификаты»; К. выбрал следующие области: мораль и социология, психология, классическая лит-ра, логика и общая философия (*Ibid. P. 68*). 3-й год обучения отводился на написание магистерской диссертации; после ее успешного представления выдавался диплом о высшем образовании, обладатель которого мог в дальнейшем сдать экзамены для приобретения права на преподавание, а также продолжить научные занятия с целью получения докторской степени. К. рассчитывал, что после защиты диплома он сможет преподавать философию и избавиться от необходимости поиска посторонних заработков.

Для магистерской диссертации К. избрал тему «Христианская метафизика и неоплатонизм» (*Métaphysique chrétienne et néoplatonisme, 1936; опубл. в 1965*). Некоторые исследователи видят в этом влияние Гренье, хотя формально руководителем работы был университетский профессор философии Р. Пуарье; другие считают, что К. избрал тему, далекую от философских интересов Гренье и Пуарье, намереваясь продемонстрировать собственную философскую самостоятельность (см.: *Todd. 1997. P. 43*). Работа была сдана 8 мая 1936 г.; 25 мая К. был извещен, что его работа получила 28 баллов из 40, вследствие чего принято положительное решение о выдаче ему диплома. Невысокое количество баллов свидетельствует о том, что философское содержание работы К. не вызвало особого восхищения у его наставников; так, в сохранившемся тексте диссертации имеется примечательная пометка Пуарье: «Более писатель, чем философ» (*Lottman. 1997. P. 116*). Проведенный П. Ж. Аршамбо анализ источников текста диссертации (см.: *Archambault. 1972*) показал, что в тексте присутствует значительное число неоговариваемых заимствований;

и хвалили способность К. вовлечь зрителя в происходящее на сцене. Почти не интересовавшийся театром до начала работы над постановкой, К. открыл для себя новую область художественного творчества; он начинает усиленно изучать различные теоретические работы о театре, знакомится с модными и популярными течениями французской театральной режиссуры. С этого времени и до конца жизни работа в театре и для театра становится неотъемлемой частью его творческого мира (Lottman. 1997. P. 100–104). В соавторстве с другом И. Буржуа К. была создана для театра пьеса «Мятеж в Астурии» (*Révolte dans les Asturies*, 1936), посвященная событиям революции 1934 г. в Овьедо и имевшая острый политический характер. Постановка пьесы была запрещена мэрией г. Алжира, однако друзья К. помогли ему издать пьесу, которая, хотя и не была выпущена под его именем, стала его первым опубликованным драматургическим сочинением (см.: Кушкин. 1982. С. 45–46; Lottman. 1997. P. 106–111). В кон. 1936 г. при участии К. в качестве режиссера и актера в театре ставится пьеса М. Горького «На дне»; впоследствии были осуществлены постановки по произведениям Эсхила («Проклятый Прометей»), Б. Джонсона («Эписин, или Молчаливая женщина»), А. С. Пушкина («Каменный гость»).

Поиски призвания и первые сочинения (1937–1939). После окончания ун-та К. предпринял несколько попыток получить допуск к конкурсным экзаменам на право преподавать философию, однако они были безуспешными: государственные чиновники отказывали ему из-за проблем со здоровьем (Кушкин. 1982. С. 46). К. вынужден был зарабатывать частными уроками; он также получил сдельную работу на Алжирском радио, где участвовал в радиопостановках и выездных представлениях для жителей мелких городов Алжира. Он продолжал читать просветительские лекции; одной из ведущих тем лекций К. в 1937 г. становятся размышления о «средиземноморском духе», носившие ярко выраженный антифашистский характер и направленные против «присвоения» понятия «средиземноморье» идеологами испанского фашизма. Согласно К., «дух средиземноморья» необходимо искать не путем созда-

ния громких и пустых националистических лозунгов, а путем исследования характерных черт народной жизни средиземноморцев. Это — «торжествующий вкус к жизни, избыток сил, душа, открытая радостям жизни — свету, солнцу и морю» (Там же. С. 47), а также «замечательный коллективизм», способность сообщать трудиться и радоваться (Там же. С. 48).

Своеобразной попыткой выразить эти теоретические положения в художественных образах являются рассказы, над которыми К. работал в 1936–1937 гг. Для них характерны попытки выделить нечто уникальное, уловить особую, неповторимую индивидуальность в жизненно близких ему людям, вещах, событиях. Мысль рассказчика идет от конкретного к абстрактному, от бытовой детали к обобщающей лирической медитации (Там же. С. 93). Почти все эти рассказы, составившие вышедший из печати 10 мая 1937 г. небольшим тиражом (350 экз.) 1-й сборник К. «Изнанка и лицо», посвящены описанию его детских и юношеских переживаний, а также впечатлений от поездки за границу в сер. 30-х гг. К. впоследствии говорил, что нигде в его творчестве «не содержится столько любви», сколько в этих еще неловких страницах (Там же), однако алж. критика приняла книгу К. холодно и упрекала его в том, что вошедшие в нее произведения «слишком личные» и однообразно пессимистические (Lottman. 1997. P. 145–146). В центре внимания и осмысления К. здесь находится неразрешимое противостояние «простых радостей жизни», к-рым предаются дети или неграмотные островные жители, и тех отчужденности и одиночества, к-рые стали особенно очевидны для К. в шумных городах Европы, описываемых им в духе произведений Ф. Кафки. Вновь и вновь на различном материале сопоставляя «абсурд» и «радость», К. все более осознает, что жизнь нельзя сводить ни к ее темной «изнанке», ни к ее светлому «лицу», но следует воспринимать сливаясь со всем сущим в его бытийной сложности (Кушкин. 1982. С. 98).

Целительность непосредственно-чувственного восприятия окружающей действительности, снятие жизненных противоречий путем слияния с природой и растворения в ней становятся главными темами худо-

жественных размышлений К. в сборнике эссе «Брачный пир» (Noces; опубли. в 1939), над к-рым он работал в 1937–1938 гг., в период кульминации его увлеченности идеей «средиземноморской культуры». Описывая солнечные и полные жизни средиземноморские пейзажи, К. с их помощью «устанавливает связь между человеком и миром», преодолевает чувство отчужденности, «чужеродности человека по отношению ко всему сущему» (Кушкин. 1982. С. 103). В чувственном, язычески-пантеистическом слиянии с природой, в «наслаждении жизнью» (Камю. Брачный пир в Типаса // Соч. Т. 1. С. 121) К. видит единственное доступное человеку счастье — счастье живущих одним днем земляков-алжирцев, которое он противопоставляет кажущемуся ему ложным христ. представлению о греховной чувственности и духовной природе счастья: «Я узнал, что нет сверхчеловеческого счастья... я не нахожу смысла в счастье ангелов» (Камю. Лето в Алжире // Там же. С. 137). На самом деле, утверждает К., «грешно... возлагать надежды на жизнь загробную и уклоняться от безжалостного величия здешнего, земного бытия» (Там же. С. 138). Смерть неизбежна, делает вывод К., но ее неизбежность не повод отказываться от полноты жизни, а повод полностью отдаться поиску посюстороннего, земного счастья, пусть даже оно будет кратким. Жизнь вопреки смерти К. воспринимает как бунт против неизбежности: «Жить — значит не смиряться» (Там же).

Тема «поиска счастья» является смысловым центром создававшегося К. с 1936 по 1938 г. романа «Счастливая смерть» (*La Mort heureuse*; опубли. в 1971), в к-ром К. стремился в духе идей Ницше, Жида, Мальро и Монтерлана представить своеобразную феноменологию последовательного индивидуализма. Смыслом жизни героя К. становится желание перед лицом абсурда найти счастье любой ценой. Он убивает другого человека, чтобы получить его деньги и тем самым обрести то счастье, к которому он стремился: возможность наслаждаться жизнью. Добытое с помощью преступления счастье длится недолго: герой заболевает и умирает. Хотя он достиг искомого счастья, описание последних дней и минут его жизни у К. говорит скорее об экзистенциальной

«пустоте» и «окаменелости», чем о счастье. Анализ набросков и планов К., сохранившихся в его записных книжках, показывает, что первоначально роман должен был рассказывать о «счастливой» жизни и «счастливом» принятии ранней смерти, развивая тем самым тематику «Брачного пира», однако во время работы над романом у К. возникает образ преступления, являющегося неизбежной платой за индивидуалистическое счастье (Кушкин. 1982. С. 132–133). К. осознает, что освобождение от «бессильного смирения» морали с неизбежностью приводит к «преступному имморализму» (Там же. С. 129), достигаемое внутри которого счастье оказывается основывающимся на несчастье др. людей. Хотя К. не желает подчинять героя «нравственному закону», он вместе с тем не готов принять в качестве идеала «счастье вседозволенности»; не находя разрешения этого противоречия, К. отказался от публикации романа и признал его своей неудачей.

Политическая деятельность К. в кон. 30-х гг. была сопряжена с рядом сложностей. Во время вступления К. в ФКП алж. руководство партии поддерживало освободительную и антиколониальную активность мусульм. населения Алжира; исполняя партийные поручения, К. сблизился и подружился со мн. деятелями националистического алж. мусульм. движения. Однако к 1937 г. под давлением Коммунистической партии СССР и лично И. В. Сталина, заинтересованного в то время в налаживании хороших отношений с франц. правительством, ФКП изменила офиц. позицию по вопросу освободительной борьбы в Алжире и осудила мусульм. борцов за независимость как «нацистов» и «фашистов». Активно поддерживавшему борьбу мусульман против колониализма в выступлениях и публикациях К. было предложено «покаяться» и осудить свои «ошибочные» взгляды. После отказа К. был обвинен в «троцкизме» и в ноябре 1937 г. на заседании руководителей районных отделений алж. бюро ФКП исключен из партии (Lottman. 1997. Р. 164–166). Во франц. и в советской коммунистической лит-ре обычно утверждалось, что К. вышел из ФКП сам (см., напр.: Кушкин. 1982. С. 33–34; Руткевич. 1990. С. 9), однако это не соответствует действительности (Lottman. 1997. Р. 168).

Исключение К. из партии и отход от коммунистических идей многих его друзей привели к прекращению деятельности «Театра труда». Однако уже в конце 1937 г. К. организовал новую театральную труппу, на этот раз не связанную ни с какими политическими движениями. Первой постановкой нового театра, получившего название «Театр команды» (Théâtre de l'Equipe), стала пьеса режиссера испан. драматурга Ф. де Рохаса «Селестина». В 1938 г. под рук. К. труппой были поставлены спектакли по сочинениям Жюль-Верна («Возвращение блудного сына»), Достоевского («Братья Карамазовы») и др.

Начиная с сент. 1938 г. К. активно сотрудничал с организованной в Алжире парижским литератором П. Пиа (1903–1979) левой газетой «Alger Républicain»: он писал передовицы, возглавлял литературный отдел, предлагал анализ событий алж. и мировой политики (Кушкин. 1982. С. 80). В 1938–1939 гг. К. опубликовал ряд документально-очерковых материалов о бедственном положении, нищете и трудных условиях жизни мусульм. населения Алжира; он выступал в защиту крестьян и рабочих-забастовщиков; критиковал коррумпированную франц. администрацию и отсутствие справедливости в судебной системе Алжира (Там же. С. 80–82; подробнее см.: Lottman. 1997. Р. 201–214).

К. в годы второй мировой войны (1939–1945). В сент. 1939 г. на фронт были призваны брат К. и многие из его друзей. Хотя К. не ощущал в себе тяги к боевому героизму, «из чувства солидарности» он также посетил призывной пункт, но получил отказ по состоянию здоровья (Кушкин. 1982. С. 83). В дневниках К. оценивал начавшуюся войну как высшее торжество бесчеловечного абсурда, замечая: «Настало царство зверей; чувствуешь, как закипают в душах людей ненависть и слепая сила... кругом одни звери, злые лица европейцев» (Camus. Carnets... 1962. Р. 170). Война для К. становится своеобразной кульминацией человеческого одиночества: «Она в страшном одиночестве того, кто сражается, и того, кто остается в тылу, в позорном отчаянии, охватившем всех, в том одиночании, которое со временем проступает на лицах» (Ibidem). Однако пессимистические ощущения соединяются у К. с верой в возможность добиться мира и с осозна-

нием необходимости работать для этого: «...можно прекратить войну и жить в мире, если желать этого как следует — сильно и долго» (Ibid. Р. 171).

Военная обстановка осложнила работу К. в «Alger Républicain»: цензура в Алжире была еще более жестокой, чем в континентальной Франции; любые неугодные правительству материалы и мнения запрещались; часто газета появлялась с белыми пятнами и даже белыми полосами вместо статей (Кушкин. 1982. С. 142). В сент. 1939 г. ввиду невозможности по политическим и экономическим причинам продолжать издание полноформатной газеты «Alger Républicain» Пиа и К. организовали выпуск двухстраничной вечерней газеты «Le Soir Républicain». Газета «Alger Républicain» была закрыта цензурой 28 окт. 1939 г., «Le Soir Républicain» просуществовала до 10 янв. 1940 г. (см.: Кушкин. 1982. С. 142–145; Lottman. 1997. Р. 223–227). В многочисленных публицистических статьях этого времени К. занимает выраженную антивоенную позицию. При этом он критикует не только развязавших войну нем. нацистов, но и потворствующие войне европ. правительства. Офиц. франц. пропаганде, восхваляющей «мужественную и героическую этику войны» (Кушкин. 1982. С. 143), К. противопоставляет требование отказаться от насилия по отношению к «свободе и независимости духовной жизни людей», осуждает войну как «коллективное самоубийство». По словам К., «война представляет собой деградацию и уничтожение всех человеческих ценностей, материальных и духовных», поэтому К. призывает своих читателей защищать «человеческую правду, ту, которая останавливается перед страданием и зовет к радости» (цит. по: Там же. С. 143–144).

Лишившийся работы после закрытия алж. газет, К. безуспешно искал для себя новое место в Алжире. В марте 1940 г. при помощи Пиа он получил должность технического редактора в парижской газете «Paris-Soir». Из-за развития военных действий К. был вынужден вместе с редакцией газеты в июне переехать из Парижа в Клермон-Ферран, а затем — в Лион. Здесь 3 дек. 1940 г. он вступил в брак с Франсин Фор (1914–1979), отношения с к-рой у него завязались еще в Алжире. Вскоре К.

лишился работы из-за сокращения штатов газеты; в начале янв. 1941 г. он был вынужден вместе с женой вернуться в Алжир, в ее родной г. Оран. Здесь К. жил с янв. 1941 по авг. 1942 г., зарабатывая деньги частными уроками и занимаясь лит. творчеством: он заканчивает роман «Посторонний», трактат «Миф о Сизифе» и трагедию «Калигула», а также начинает работу над романом «Чума» (*La peste*; опубл. в 1947) (*Lottman*. 1997. P. 253).

В сер. 1941 г. при поддержке Пиа и Гренье К. договорился о публикации «Постороннего», «Мифа о Сизифе» и «Калигулы» с крупным парижским издательством «Галлимар», продолжавшим работать в оккупированном немцами Париже, но подчиненном нацистской цензуре (*Ibid.* P. 262–265). Цензура не возражала против публикации; «Посторонний» увидел свет в июне 1942 г., «Миф о Сизифе» был опубликован в октябре (из последнего произведения при публикации по настоянию цензуры была изъята глава о Ф. Кафке). В нач. 1942 г. К. перенес очередное обострение туберкулеза; по рекомендации врачей летом он вместе с супругой отправился во Францию, в расположенное в предгорьях Альп небольшое поместье ее родственников. В сер. окт. жена К. вернулась в Алжир; он также планировал вскоре покинуть Францию, однако этому помешала начавшаяся 8 нояб. 1942 г. операция союзников «Факел», в ходе к-рой англо-амер. десант высадился на побережье Алжира и гражданское сообщение между Францией и Алжиром было прекращено. В ответ на это герм. войска с согласия вишистского правительства полностью оккупировали сохранявший до этого видимость независимости юг Франции, в результате чего К. оказался на оккупированной территории (*Ibid.* P. 279–280).

Оставшийся без средств к существованию и работы К. добрался до Лиона, где на помощь ему пришел Пиа, договорившийся с издательством «Галлимар» о должности чтеца рукописей и корректора для К. В Лионе К. познакомился со многими франц. интеллектуалами, активно участвовавшими в подпольной деятельности Сопrotивления: с поэтами Ф. Понжем (1899–1988) и Р. Лейно (расстрелян как участник Сопrotивления в 1944), с католическим свящ. Р. Л. Брюкберже (1907–1998), а так-

же с представителями коммунистического Сопrotивления: Л. Арагоном (1897–1982) и Э. Триоле (1896–1970), в доме к-рых он часто бывал на встречах противников нем. оккупации. Общаясь с ними и воочию наблюдая бесчеловечность оккупации, К. приходит к уверенности в том, что и он не может оставаться в стороне от Сопrotивления (*Кушкин*. 1982. С. 179).

Выражая свою поддержку идеям Сопrotивления и размышляя о его историческом смысле, в 1943–1944 гг. К. создал неск. эссе, позднее объединенных в сб. «Письма к немецкому другу» (*Lettres à un ami allemand*; опубл. в 1948); 2 из них были опубликованы в журналах Сопrotивления. К. не отказывается от прежних пацифистских мыслей, однако с горечью констатирует, что «разум оказался бессилён перед мечом» (*Камю*. Письма к немецкому другу // *Он же*. Бунтующий человек. 1990. С. 105) и рассматривает борьбу с оккупацией как вынужденное «действие разума в союзе с мечом» (Там же). По словам К., те, кто сражаются ради победы над нацизмом, делают это вопреки собственной ненависти к войне (Там же. С. 104), сражаются не ради внешней победы, но ради «спасения человека». «Спасти человека» означает для К. перестать «уродовать его, дать ему шанс найти справедливость» (*Camus*. *Lettres à un ami allemand* // *Œuvres*. Т. 2. P. 27).

Осенью 1943 г. К. получил постоянную работу редактора в издательстве «Галлимар» (он занимал эту должность до конца жизни) и переехал в Париж. Работа в крупном издательстве способствовала многочисленным встречам К. с представителями парижского лит. мира; он лично знакомится с кумирами своей юности Жидом и Мальро; одним из наиболее важных для К. стало знакомство с Ж. П. Сартром и его подругой Симоной де Бовуар (1908–1986), которое вскоре переросло в дружбу. К. и Сартр обсуждали в парижских кафе лит.-ру и политику, строили планы издания совместного журнала, делились идеями и набросками буд. сочинений (см.: *Lottman*. 1997. P. 313–315). Находившийся в Париже Пиа предложил К. участвовать в издании подпольной газеты «Combat», выпускавшейся участниками одноименной группы Сопrotивления. К. координировал деятельность редакции и сам напи-

сал несколько антифашистских статей. К. также вступил в объединявший антифашистски настроенных французских писателей подпольный «Национальный комитет писателей» (*Comité national des écrivains*), в работе которого он участвовал до кон. 1944 г., когда покинул его из-за несогласия с коммунистически ориентированным руководством комитета (*Ibid.* P. 327–329, 355–356).

В 1944 г. К. завершил основную работу над романом «Чума» и начал делать первые наброски для будущего трактата «Бунтующий человек»; в мае из печати вышли 2 трагедии: «Калигула» и «Недоразумение» (*Le malentendu*). Главной темой последней пьесы оказываются трагическая разобщенность и одиночество людей: мать и дочь в течение многих лет грабят богатых постояльцев, подсыпая им снотворное, и очередной жертвой становится не узнанный ими их сын и брат. К. пытался найти в оккупированном Париже театр, который согласился бы поставить его пьесы; осуществить постановку «Недоразумения» согласился режиссер театра «Матюрен» М. Эрран; одну из ведущих ролей получила известная парижская трагическая актриса Мария Касарес (1922–1996), ставшая в посл. на долгие годы близкой подругой К. Премьера пьесы состоялась 24 июня 1944 г.; парижская публика приняла пьесу довольно холодно (*Lottman*. 1997. P. 336–337), реакция прессы была более благожелательной (*Ibid.* P. 339–340). Гораздо больший успех имела постановка «Калигулы», осуществленная уже после войны, в сент. 1945 г., режиссером П. Эттли; главную роль в ней играл известный франц. актер Жерар Филип (1922–1959).

Освобождение Парижа в авг. 1944 г. сделало возможным открытие издание газ. «Combat». К. продолжал принимать активное участие в подготовке ее выпуска; в 1-м после освобождения Парижа номере была опубликована программная статья К. «От сопротивления к революции», в к-рой К. призывает соединить освобождение Франции от оккупантов с переустройством общественно-политической жизни на новых принципах, гарантирующих свободу, справедливость и реформы, направленные на улучшение жизни простого народа Франции (*Ibid.* P. 349).

В многочисленных статьях кон. 1944 г. К. неоднократно обращался

к теме наказания для коллаборационистов. Отвергая выдвинутый некоторыми католич. публицистами, в частности Ф. Мориакком (1885–1970), принцип «прощения» и «забвения», К. предлагал руководствоваться принципом «справедливости», к-рая должна быть «неотвратимой» и «беспощадной» и касаться всех слоев общества (Ibid. P. 357–359). К этой теме К. вынужден был еще раз вернуться в янв. 1945 г., когда к нему обратились с просьбой подписать петицию о помиловании приговоренного к смертной казни за активное сотрудничество с оккупантами писателя Р. Бразийака (1909–1945). После напряженных размышлений К. поддержал петицию, обосновав это своим твердым убеждением в принципиальной недопустимости смертной казни по этическим соображениям (Ibid. P. 368–369). Петиция не имела успеха, и приговор был приведен в исполнение, однако избранной им во время ее подписания позиции К. неизменно придерживался и впосл., оставаясь до конца жизни убежденным противником смертной казни.

Трилогия абсурда: «Посторонний», «Миф о Сизифе», «Калигула». Начатые незадолго до войны и опубликованные в годы войны сочинения К. объединены общей проблемой, рассмотрение к-рой К. пытался осуществить в различных лит. формах: что есть абсурд, как может и как должен относиться к нему человек. Внутреннее единство этих сочинений в качестве «цикла абсурда» К. отмечал в дневниковой записи, посвященной окончанию работы над «Мифом о Сизифе»: «Закончен «Сизиф». Все три Абсурда завершены» (Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 135).

Роман «Посторонний», по словам К., описывает «наготу человека перед лицом абсурда» (Там же. С. 170). В центре романа находится история Мерсо, к-рый совершает полностью абсурдное убийство: не по злобе, не ради к.-л. цели, а в силу причудливым образом сложившихся обстоятельств. В лит. критике было предложено множество интерпретаций образа Мерсо и объяснений особенностей его характера и поведения в романе. Несомненно, что главной его чертой, к-рую подчеркивал в т. ч. и К. в высказываниях о своем сочинении, является «нежелание лгать». Мерсо наделен особой «моралью ис-

кренности»: он лишен любых социальных масок и штампов, не понимает значения условностей, на которых держится общественная жизнь, не задумывается о правилах, по которым организовано совместное существование людей (Кушкин. 1982. С. 160). Он живет целиком природно, инстинктивно, «как камень, или ветер, или море под солнцем», к-рые «никогда не лгут» (Camus. Appendice de l'Étranger // Œuvres. Т. 1. P. 1269; ср. также: Камю. Предисловие к американскому изданию «Постороннего» // Соч. Т. 1. С. 319).

Однако по мере соприкосновения героя с обществом отказ от лжи закономерно оборачивается борьбой с обществом, интенсивность к-рой нарастает на всем протяжении романа. К. подчеркивал, что те критики, к-рые увидели в романе проповедь пассивности и беспомощности одинокого человека, не верно интерпретировали образ Мерсо: «...они думают, будто отрицание — свидетельство беспомощности, а это осознанный выбор» (Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 167). К. демонстрирует экзистенциальную эволюцию героя: если в начале романа его борьба с абсурдом имеет характер инстинктивного отказа от лжи, то по мере развития повествования происходит рациональное осознание героем абсурдности как отсутствия определенных и точных ответов на жизненно важные вопросы человеческого существования. Такие ответы, по мысли К., человек должен получить в собственной экзистенции, а не механически заимствовать от других людей; именно поэтому Мерсо отвергает в качестве ответа христианскую концепцию «спасения», предлагаемую ему сначала следователем, а потом тюремным священником.

Совершаемое Мерсо убийство является точкой, разделяющей роман на 2 части: в 1-й К. показывает полноту «инстинктивной жизни» вопреки абсурду, во 2-й — ее столкновение с абсурдом. Олицетворением абсурда выступает бюрократический судебный ритуал, описания которого у К. напоминают «Процесс» Кафки. Судьям нет дела до Мерсо — они лишь выполняют положенный ритуал, находясь внутри абсурда. Он же, напротив, при приближении смерти все яснее осознает ценность собственной жизни, о к-рой он не задумывался прежде. Эту ценность простого земного существования не

может заменить надежда на иную жизнь, которую предлагает Мерсо в качестве утешения тюремный священник. В обращенной к священнику лихорадочной речи Мерсо, единственной его длинной речи на протяжении всего романа, К. излагает ответ на абсурдность жизни и неотвратимость смерти: ценность жизни не вовне ее, а в ней самой, какой бы она ни была. «Все люди на свете — избранные» (Камю. Посторонний // Соч. Т. 1. С. 395), и потому единственное доступное человеку счастье — это стоическое принятие как своей жизни, так и своей смерти (ср.: Кушкин. 1982. С. 172–173).

О важности образа Мерсо для художественного и философского мира К. свидетельствует его высказывание: «...я попытался изобразить в лице моего героя единственного Христа, которого мы заслуживаем» (Камю. Предисловие к американскому изданию «Постороннего» // Соч. Т. 1. С. 320; различные интерпретации см.: Maher. 1998; Scherr. 2009). Мерсо «умирает за правду», за свое нежелание «облегчить себе жизнь», согласившись жить по лжи (Соч. Т. 1. С. 319). Однако ключевое отличие Мерсо от Христа, которое ясно видел К., — его одиночество как в жизни, так и в смерти. Мерсо существует вне человеческой общности — в этом его сила, но в этом и его слабость, поскольку лишь обращенность вонне себя, к другому человеку, создает возможность любви и самопожертвования, о которых К. все чаще размышляет в этот период в своих записных книжках и которых лишены его «герои абсурда».

Трактат К. «Миф о Сизифе» имеет раскрывающий существо его содержания подзаголовок «Эссе об абсурде». По утверждению К., мир абсурден, поскольку он не дает ответа на самый насущный вопрос человека: зачем жить. Бессмысленность и иррациональность жизни, по-видимому, оправдывают самоубийство, которое К. объявляет «единственной по-настоящему серьезной философской проблемой» (Камю. Миф о Сизифе. 1990. С. 24). В неск. эссе, составляющих трактат, К. предлагает анализ ответов, дававшихся различными философами и писателями. Последовательно отвергая практическое (самоубийство) и религиозное (вера в Бога) решения проблемы абсурда, К. в качестве собственного решения создает образ героического

«человека абсурда», который, подобно античному Сизифу, «работает и творит ни для чего», признает «глубочайшую бесполезность индивидуальной жизни» и вместе с тем «полностью погружается в нее» (Там же. С. 87–89).

Поиск начала, которое можно было бы противопоставить абсурду, К. продолжает в пьесе «Калигула», содержание которой основывается на исторических сообщениях о рим. имп. Калигуле (37–41). Здесь таким началом выступает безусловная и аморальная свобода индивида. По убеждению полностью разочаровавшегося в жизни Калигулы, весь мировой порядок ведет к абсурду, смысловое содержание к-рого Калигула выражает в виде формулы «люди умирают, и они несчастны» (Камю. Калигула // Соч. Т. 1. С. 259). Чтобы сломить абсурд, делает вывод Калигула, необходимо уничтожить этот порядок, сделав смерть банальностью и повседневностью, заставив людей не избегать мыслей о смерти, а постоянно думать о ней (ср.: Кушкин. 1982. С. 137). Убивая других и надеясь тем самым преодолеть абсурд посредством утверждения собственной неограниченной свободы, Калигула в то же время медленно убивает себя, собственную душу, понимая, что его злодеяния не могут продолжаться бесконечно и не приносят счастья и спокойствия. По точному замечанию С. Великовского, «в Калигуле с его максималистским «все или ничего», тварь дрожащая или божество, бессмертие или самоуничтожение, крепко сидит «христианин навыворот» — охваченный тоской безбожник ницшеанского толка» (Великовский. 1973. С. 141). По мере работы над пьесой отношение К. к образу Калигулы менялось. Героический максимализм бунта был близок К., однако уже ко времени издания пьесы в 1944 г. К. окончательно откасался от идеи индивидуалистического счастья «вопреки всем» и вложил в уста Калигулы в финальной сцене признание: «Моя свобода — ложная» (Камю. Калигула // Соч. Т. 1. С. 316). Такому переосмыслению образа Калигулы как сверхчеловека-имморалиста несомненно способствовал военный опыт К., столкнувшегося с последствиями отказа от нравственных ценностей: не с метафизическими, а с реальными бесчеловечными преступлениями и убийствами. Это пере-

осмысление К. впоследствии выразил в собственной оценке образа Калигулы: «Если правда Калигулы — в его бунте, то его ошибка — в отрицании людей. Нельзя все разрушить, не разрушив самого себя» (Camus. Œuvres. Т. 1. Р. 447).

Послевоенная литературная деятельность (1945–1950). Вскоре после освобождения Парижа К. смог воссоединиться с женой, к-рая приехала из Алжира в кон. 1944 г.; в сент. 1945 г. у них родились близнецы Жан и Катрин. В апр. 1945 г. К. посетил родной Алжир; в созданных в это время публицистических заметках он призывал франц. правительство обратить внимание на бедственное положение коренного населения Алжира и обеспечить ему равные с франц. населением права (прежде всего — широкое избирательное право, а в перспективе — адм. независимость), видя в этом единственный путь к предотвращению восстаний мусульманского населения и гражданской войны (Lottman. 1997. Р. 374–375).

В первые послевоенные месяцы К. продолжал занимать ведущее положение в «Combat», ставшей одной из наиболее влиятельных парижских газет, однако постепенно он отошел от написания редакционных статей; окончательно сотрудничество с «Combat» К. прекратил в 1947 г. Впосл. он не был связан обязательствами с к.-л. печатным органом и публиковал свои заметки и статьи в журналах и газетах различной политической ориентации; многие из этих публикаций были собраны в 3 подготовленных К. тематических сборниках «Актуальное» (Actuelles).

Одной из последних заметок К. в «Combat» в 1945 г. стал отклик на атомную бомбардировку Хиросимы: он считал ее важной для принуждения Японии к капитуляции, однако отмечал, что из этой «тяжелой ситуации» должен быть сделан единственный правильный вывод: необходимо с полной отдачей работать над построением справедливого международного сообщества, существование к-рого исключило бы возможность повторения ужасов войны (Lottman. 1997. Р. 382). Уже в это время у К. нередко случаются размолвки с недавними товарищами по Сопротивлению и соавторами в «Combat», многие из которых постепенно перерастали в открытые конфликты. Соединенные

необходимостью борьбы с оккупацией, после окончания войны французские интеллектуалы нередко занимали несовместимые позиции по различным вопросам устройства политической и общественной жизни Франции. Попытки К. выступать с позиции «общечеловеческой справедливости» не находили понимания ни у многочисленных левых сторонников коммунистического мировоззрения, поскольку К. открыто осуждал тоталитарный сталинский режим в СССР; ни у ориентированных на сильное гос-во и крупный капитал франц. правых консерваторов, поскольку он последовательно защищал принципы равенства и социальной справедливости; ни у представителей традиционно влиятельного во франц. литературе лагеря католических писателей и публицистов, считавших его противником организации общественной жизни на религ. началах.

В 1946 г. К. при поддержке франц. правительства совершил поездку в США, выступив с серией успешных лекций в крупных амер. ун-тах (подробнее см.: Ibid. Р. 397–417). К. неоднократно выступал на различных конференциях и собраниях и во Франции. Одним из таких выступлений стала его программная речь «Неверующий и христиане» (L'incroyant et les chrétiens; на рус. язык не переводилась), произнесенная в парижском мон-ре св. Доминика на бульваре Латур-Мобур, к-рая наряду с дневниковыми записями является важным источником сведений об отношении К. к христ. вере и католич. Церкви в послевоенное время (Lottman. 1997. Р. 431).

10 июня 1947 г. вышел из печати роман «Чума», фабулу к-рого составляет рассказ об эпидемии бубонной чумы, внезапно охватившей небольшой городок. Подробно описывая развитие эпидемии и гибель от нее людей, К. прослеживает реакцию на чуму различных персонажей, выражающих разные т. зр. по вопросу необходимости борьбы с природным злом, с безжалостной и неотвратимой смертью. Наряду с этим, «буквальным», прочтением романа возможно и его метафорическое прочтение в качестве притчи о европ. фашизме и борьбе с ним. Признавая это толкование, К. вместе с тем расширял его: «Говоря о чуме, я хочу показать ту удушливую и грозную атмосферу изгнания, в ко-

торой мы жили и от которой страдали. Одновременно я хочу распространить эту картину на все существование в целом» (*Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 196*). Именно последний, аллегорически-философский смысл романа К. считал наиболее важным.

Чума — еще одно имя для «абсурда», исследованием к-рого К. занимался в ранних сочинениях: «...каждый человек носит чуму в себе» (*Он же. Чума // Соч. Т. 2. С. 384*). Ответ К. на эту абсурдность, наступающую на человека в виде болезни и смерти, в виде природного или общественного насилия, который он предлагает с помощью образа доктора Ризэ, радикально отличается от предшествующих ответов: доктор не заботится о своем счастье, о выживании любой ценой, он также не принимает стоически свою участь и не застывает в покорности судьбе, но упорно и непреклонно совершает свое служение людям, движимый любовью и состраданием к ним; бок о бок с теми, кто готовы совершать это служение вместе с ним (ср.: Там же. С. 385–386). Как бы ни была сильна чума, человеческая взаимопомощь и солидарность сильнее; чума может убить отдельного человека или множество людей, но неспособна уничтожить дух человечности, пока будет оставаться хотя бы один его носитель, — таков главный позитивный вывод К.

Особый интерес у христ. критиков в романе вызывал образ католического священника Панлю, обращающегося к страдающим от чумы жителям с 2 проповедями, а в посл. умирающего от чумы. В первой проповеди Панлю рассматривает чуму в духе традиц. церковной интерпретации природных бедствий: как карающий «бич Божий» и призыв для людей обратиться к Богу (см.: Там же. С. 259–263). Однако затем он сам начинает помогать умирающим от чумы и сталкивается со смертью невинного ребенка, после чего произносит вторую проповедь, в которой говорит о вере вопреки разуму, о «добродетели безоговорочного приятия», которая, однако, не исключает повседневной активности в борьбе со злом: «...надо потихоньку пробираться в потемках... и пытаться делать добро... что же касается всего остального, в этом надо положиться со смирением на Господа» (Там же. С. 363). В романе

К. нет осуждения этой позиции священника; скорее речь идет об уважении к нему за его стойкость в убеждениях и готовность идти до конца в его доверии Богу. Примечательно, что в первоначальных набросках к роману смерть ребенка от чумы заставляет Панлю потерять веру в Бога, однако в опубликованном романе этого не происходит (ср.: *Onimus. 1970. P. 46*). Благодаря собственной чуткости художника К. смог понять, что безоговорочное доверие Богу тоже есть способ борьбы с чумой. К. не признает его единственно верным и основным, но и не отвергает как ошибочный, а оставляет в качестве возможности для тех, кто способны пойти по пути всецелого предания себя в руки Бога: «Любовь к Богу — трудная любовь» (*Камю. Чума // Соч. Т. 2. С. 363*).

Кон. 40-х гг. XX в. для К. был временем напряженной работы над философским трактатом «Бунтующий человек», мн. части к-рого К. предвременно публиковал в виде эссе в парижских журналах. Художественное воплощение темы «Бунтующего человека» нашли в созданных в это время 2 пьесах: «Осадное положение» (*L'état de siège, 1948*) и «Праведники» (*Les justes, 1949*). Содержание «Осадного положения» во многом перекликается с романом «Чума»: действие пьесы происходит в вымышленном городе, где диктаторскую власть получили персонафицированная Чума и сопровождающая ее Секретарша-Смерть, к-рые символизируют тоталитарное насилие и подавление человеческой свободы. Единственным способом победить Чуму оказывается бунт: одного человека, преодолевшего свой страх и отказавшегося от покорности, достаточно для того, чтобы Чума ушла из города.

Центральной темой пьесы «Праведники» является вопрос о том, можно ли убивать, «чтобы построить такой мир, где никто больше не будет убивать» (*Камю. Праведники // Соч. Т. 3. С. 16*), т. е. допустимо ли убийство ради благой цели, прежде всего ради свержения тиранической власти. Исторической основой «Праведников» является убийство вел. кн. *Сергея Александровича Романова (1857–1905)*, организованное в 1905 г. террористической группой Б. Савинкова (1879–1925). Взгляды самого К. в пьесе выражает террорист

Каляев, готовый совершить убийство, но отказывающийся убивать князя вместе с его маленькими детьми. Ему противостоит Степан, в уста которого К. вкладывает взгляды своих оппонентов-коммунистов: милосердие к врагу недопустимо и останавливаться перед жертвами означает «не верить в революцию... которая излечит все болезни» (Там же. С. 26). Устами Каляева К. уверенно заявляет о том, что революция и та справедливость, на достижение которой она направлена, не являются единственными высшими ценностями: «Если когда-нибудь революция окажется несоместима с честью, я отвернусь от революции» (Там же. С. 27). Т. о., по мысли К., бунт как политическое убийство оправдан и допустим лишь в том случае, если он исключает гибель невинных людей и предполагает в совершающем его готовность пожертвовать собственной жизнью, «искупить» то убийство, которое он совершает во имя любви к людям.

«Бунтующий человек» (1951). Обострение туберкулеза во время поездки в Лат. Америку летом 1949 г. заставило К. почти на год покинуть Париж. Он решил пройти курс лечения в Кабрисе в Приморских Альпах; здесь были созданы заключительные главы «Бунтующего человека». Окончательную подготовку рукописи к печати К. осуществил уже после возвращения в Париж, в 1-й пол. 1951 г.; 18 окт. трактат вышел в свет. Основное внимание критиков оказалось сосредоточенным на последней части сочинения. Расходясь в оценках, и прокоммунистически и антикоммунистически настроенные публицисты видели в ней демонстрацию того, как революционный идеализм индивидуального бунта превращается в общие мировоззренческие формулы, открывающие дорогу политическому насилию и террору, в качестве наглядного примера к-рых для читателей К. выступал сталинский коммунистический режим (*Lottman. 1997. P. 523*). Сам К., однако, вовсе не считал смысловым центром трактата содержащуюся в его заключительной части критику коммунизма. Как следует из рассуждений К. в предисловии к сочинению и из его последующих объяснений, его главной целью при написании «Бунтующего человека» было исследовать, почему бунт человека против насилия

оказывается сам неразрывно связан с насилием, выявить природу связи между бунтом и убийством и дать ответ на вопрос о том, «должен ли всякий бунт завершаться оправданием всеобщего убийства» (*Камю. Бунтующий человек. 1990. С. 126*).

С т. зр. содержания сочинение К. распадается на 2 смысловые части. В 1-й части К. прослеживает историю метафизического бунта против Бога и связанного с ним отвержения религ. и моральных ценностей. В творчестве маркиза де Сада, в поэзии романтиков, проклятых поэтов и сюрреалистов, в размышлениях героев романов Достоевского, в философских исканиях М. Штирнера и Ницше К. видит поступательное движение европ. разума к нигилистической максиме «все дозволено» (ср.: *Руткевич. 1990. С. 18*). Выраженное в ней самообожествление человека, согласно К., является тем поворотным пунктом, к-рый делает из бунтаря — убийцу, по своему произволу вершащего судьбы других людей: «...обожествивший себя человек выходит за пределы, в которых держал его бунт, и неудержимо устремляется по грязному пути террора» (*Камю. Бунтующий человек. 1990. С. 254*). Исследованию природы и способов проявления этого террора посвящена 2-я часть произведения К. В качестве теоретической основы, оправдывающей совершающийся от имени гос-ва террор, К. рассматривает сочинения Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса, в которых он находит учение о «тотальности истории», становящейся «неумолимым идолом, которому приносятся все новые жертвы» (*Руткевич. 1990. С. 19*). Соединение с абсолютизацией истории практической дозволенности убийства, наиболее явными проявлениями к-рой К. считает якобинский и рус. революционный террор, создает предпосылки для появления бесчеловечного сталинского режима, внутри к-рого обещанный людям идеальный «град свободы и братства» превращается во «вселенную судилищ», где «беспредельная субъективность» обожествляющего себя «вождя» насильственно навязывается всем как подлинная объективность, как всеобщий закон исторического развития (*Камю. Бунтующий человек. 1990. С. 305, 307*).

Последние годы жизни (1952–1960). Летом 1952 г. в издававшемся под рук. Сартра ж. «Les temps мо-

dernes» была опубликована подробная негативная рецензия Ф. Жансона на трактат К. «Бунтующий человек». Главный упрек Жансона К. состоял в том, что, увлекшись «трансцендентальными» построениями и исторической философией (*Jeanson. 1952. P. 2072–2073*), К. искажил в своем трактате действительное содержание учений Гегеля и Маркса (см: *Ibid. P. 2086–2087*), проигнорировал реальные социально-политические процессы, связанные с зарождением и развитием советского коммунизма, заменив их искусственной схемой; вообще «покончил с историей», подменив ее метафизикой (*Ibid. P. 2084*). Как содержание рецензии, так и ее высокомерно поучительный тон возмутили К.: он направил Сартру свой ответ, в к-ром указывал на несостоятельность «защиты истории», предпринимаемой Жансоном, поскольку тот уходит от обсуждения конкретных фактов, на основании к-рых строится сочинение К., к идеологическим конструкциям, игнорируя реальное положение дел, судьбы конкретных людей, к-рые приносятся в жертву идеологии. Жансон, по словам К., готов бунтовать против чего угодно, но только не против коммунистической партии и коммунистического гос-ва (*Camus. Œuvres. T. 3. P. 427*). Вскоре письмо К. было опубликовано в сопровождении двух ответов: от Сартра и от Жансона. В полном личном нападке на К. ответе Сартр переключает внимание с произведения К. на него самого: «Бунтующий человек» плох, поскольку К. вообразил, будто у него есть право стоять над историей, выступать с позиции судьи или учителя, владеющего абсолютной моральной нормой, обязательной для всех (ср.: *Sartre. 1952. P. 334–335*). По утверждению Сартра, К. забыл о том, что бунт лишен смысла как абстрактная позиция и приобретает смысл лишь в практической поддержке угнетенных, в следовании практической программой переустройства общества, к-рую предлагает коммунизм, пусть даже и со всеми его недостатками. Прямого печатного ответа Сартру К. не дал, однако в посл., косвенно отвечая Сартру, Жансону и др. критикам-коммунистам в различных статьях и заметках, К. подчеркивал свое намерение всегда оставаться верным человеческой свободе, тем правам и тем обязанностям, которые с ней связаны; недопусти-

мость для него того, чтобы «любой великий человек, любая сильная партия думала за тебя и определяла твоё поведение» (ср.: *Lottman. 1997. P. 620*); нежелание закрывать глаза на страдание одних людей ради построения счастья других (подробнее об истории отношений К. и Сартра см.: *Aronson. 2004*).

Резкое выступление Сартра стало своеобразной отмашкой для др. прокоммунистически настроенных публицистов, со стороны которых в адрес К. стали все чаще раздаваться упреки в моральном идеализме и ригоризме, в буржуазности, в нежелании считаться с исторической реальностью, в отрыве от жизни трудящегося народа. Нередко к этому добавлялись также утверждения о том, что К. исписался и его последние сочинения свидетельствуют о деградации его некогда крупного лит. таланта. На большинство критики в его адрес К. не отвечал, однако его дневниковые записи и воспоминания его друзей свидетельствуют, что он крайне болезненно переживал эти нападки (ср.: *Lottman. 1997. 538–539*). Вместе с тем К. не отказывался от критики советского коммунизма и неизменно осуждал в статьях и выступлениях проявления насилия по политическим мотивам, в частности подавление советскими войсками забастовки рабочих в Вост. Берлине (1953), антикоммунистических выступлений в Польше (1956) и Венгерского восстания (окт. 1956 — см.: *Ibid. P. 619–620*). Однако советский режим был не единственным объектом гуманистической критики К.: он также выступал с осуждением нарушений прав человека в подчиненной диктатуре Франко Испании, в маоистском Китае.

Центром политической и публицистической активности К. начиная с сер. 50-х гг. XX в. становится ситуация в Алжире. В 1954 г. радикальные алж. сепаратисты объявили о начале активной борьбы за независимость страны. На систематические партизанские и террористические атаки алжирцев, направленные на различные франц. военные и гражданские объекты, франц. правительство отвечало жестокими карательными мерами и расстрелами. Вскоре Алжир оказался зоной постоянных боевых действий, с разной интенсивностью шедших в течение всех 50-х гг. К. не мог оставаться безучастным

к тяжелым новостям, приходившим с родины, и начал выступать с публицистическими заметками, в к-рых предлагал анализ ситуации в Алжире с гуманистических позиций. Поддерживая мусульман Алжира в их борьбе за гражданские права, К. отмечал, что в обострении ситуации во многом виновато франц. правительство и франц. буржуазия Алжира, к-рые в течение долгого времени пренебрежительно относились к коренному населению, вынужденному выживать в тяжелых условиях. Вместе с тем К. не соглашался с радикальными алж. националистами-мусульманами в том, что все без исключения французы являются «оккупантами» и поэтому должны покинуть Алжир. Он рассматривал себя, свою семью, семьи своих алж. друзей как полноправных жителей Алжира и считал возможным найти компромисс, который бы позволил французам и алжирцам мирно жить на общей земле. Наблюдая за дальнейшим развитием войны в Алжире, К. вынужден был признать неудачу своих гуманистических призывов; тем не менее он продолжал осуждать как фанатизм сепаратистов, для привлечения внимания мировой общественности санкционировавших террористические акты против мирного французского населения, так и жестокость правительства по отношению к борцам за независимость. В 1957 г. К. писал: «Моя позиция неизменна... я способен понять борцов за свободу и даже восхищаться ими, но к убийцам женщин и детей я могу испытывать только отвращение» (цит. по: Ibid. P. 622).

Интенсивность лит. творчества К. в 1-й пол. 50-х гг. XX в. значительно снижается. Во многом под влиянием враждебной критики он стал сомневаться в своей способности создать новые значительные произведения. Возможно, именно желанием преодолеть этот творческий кризис объясняется обращение К. к театру: он решает всерьез заняться театральной режиссурой, сотрудничает со мн. театрами Франции, пытается (безуспешно) при поддержке правительства организовать собственный небольшой театр. Многочисленные постановки К. в разных театрах неизменно привлекали внимание интеллектуалов и часто высоко оценивались критикой, однако широкого интереса у публики не вызывали. Наиболее успешными были сценические

адаптации «Реквиема по монахине» У. Фолкнера в 1956 г. и «Бесов» Достоевского в 1959 г.

Опубликованный в 1956 г. роман «Падение» (*La Chute*) отражает интеллектуальное одиночество и изоляцию, которые переживал К.; одновременно он является попыткой преодоления этого отчуждения путем лит. саморефлексии. Сочинение имеет форму монолога от 1-го лица, который герой романа Кламанс адресует невидимому и неназванному собеседнику (возможно, самому себе), превращая тем самым роман в особого рода исповедь. Кламанс — это новый герой абсурда, носитель «духа времени»; в одном из предварительных вариантов романа К. поместил в качестве эпиграфа слова из предисловия к «Герою нашего времени» М. Ю. Лермонтова: «...это портрет, составленный из пороков всего нашего поколения, в полном их развитии» (*Lottman. 1997. С. 591*). Одновременно Кламанс — иронический автопортрет К., ответ разом на всю враждебную критику 50-х гг. Не желая быть судимым другими, в своем монологе Кламанс (т. е. сам К.) судит себя сам, рассказывая о своих пороках («...и женщины, и гордыня, и тоска, и злопамятство» — *Камю. Падение // Соч. Т. 3. С. 539*), о тщеславном стремлении к власти над умами людей. Суду человека над самим собой противопоставляется суд, к-рый пытается вершить над ним общество. К. пародирует те упреки, к-рые ему предъявляли с разных сторон; он высмеивает как морализирующих христиан («...они верят только в смертный грех, но никогда не поверят в благодать» — Там же. С. 535), так и коммунистов, боящихся подлинной свободы и готовых преклоняться перед очередным «вождем» («...все наконец объединятся, правда стоя на коленях и склонив голову» — Там же. С. 536). Virtuозно выстроенный монолог героя завершается отождествлением рассказчика, слушателя и читателя: «Все мы похожи друг на друга, говорим без умолку, в сущности не обращаясь ни к кому, и всегда стalkerваемся с одними и теми же вопросами, хотя заранее знаем ответы на них» (Там же. С. 541).

Мн. размышления К., связанные со сложной ситуацией в Алжире, нашли свое художественное отражение в рассказах сборника «Изгнание и царство» (*L'Exil et le Royaume,*

1957). По словам самого К., в центре каждого из рассказов находится тема «изгнания», предельного внутреннего одиночества, к-рое дает возможность человеку понять самого себя и «родиться вновь» свободным, отвергнув как соблазн рабства, так и соблазн обладания (*Lottman. 1997. P. 624*). Наиболее личным в сборнике является рассказ «Иона, или художник за работой», в котором К. выразил отношение к собственной судьбе. Герой рассказа, художник Иона, добивается успеха и признания, однако они не приносят ему счастья. Постепенно он отдаляется от общества, становится затворником; он работает над холстом, на к-ром, однако, не в состоянии ничего изобразить, и лишь неразборчиво пишет одно слово: «не то «отъединение» (*solitaire*), не то «объединение» (*solidaire*)» (*Камю. Иона, или художник за работой // Соч. Т. 4. С. 90*). Двойственность слова подчеркивает двойственность судьбы любого подлинного художника: он стремится к единению с людьми, но всегда остается в одиночестве.

В окт. 1957 г. стало известно о решении Нобелевского комитета присудить К. Нобелевскую премию по литературе; согласно формулировке Нобелевского комитета, премия была вручена за «важность литературного творчества, в котором с пронзительной серьезностью высвечиваются проблемы человеческой совести нашего времени» (*Lottman. 1997. P. 637*). В интервью К. заявлял, что он едва ли заслуживает этой награды; сам он проголосовал бы за присуждение премии Мальро. Широкую известность получили выступление К. на церемонии награждения и речь, произнесенная в это же время в Упсальском ун-те, опубликованные в посл. под общим заглавием «Шведские речи» (*Discours de Suède, 1958*). В них К. заявлял о необходимости отхода от нигилизма и тоталитаризма, грозящих гибелью всему человечеству, о непреходящей ценности «истины и свободы» (*vérité et liberté — Camus. Œuvres. Т. 4. P. 242*). По словам К., его премия — это награда, к-рой достойны все те «миллионы одиночек, чьи творения и труды каждодневно отрицают границы и прочие грубые миражи истории, чтобы помочь хотя бы на миг ярче воссиять истине» (*Ibid. P. 265*).

Денежную составляющую премии К. использовал для приобретения

дома на юге Франции, в Лурмарене. Здесь К. провел значительную часть 1959 г.; здесь же им был начат роман «Первый человек», в к-ром он стремился художественными средствами воссоздать образы отца и матери, картины своего детства и отрочества. Одновременно роман был ответом на ситуацию в Алжире: с его помощью К. надеялся продемонстрировать, что он и подобные ему алж. французы — не чужаки в Алжире, но дети этой земли, вскормленные и воспитанные ею. Рукопись неоконченного романа была в портфеле К. в момент его смерти; 2 написанные главы и сохранившиеся наброски были опубликованы только в 1994 г.

На новогодние праздники 1960 г. К. пригласил в Лурмарен своего давнего парижского друга М. Галлимара с супругой и дочерью. 3 янв. 1960 г. он решил ехать в Париж не поездом, как собирался раньше, а вместе с Галлимарами на их автомобиле. Недалеко от небольшого городка Вильблевен автомобиль сошел с дороги из-за неисправности и на полной скорости врезался в дерево. К. погиб мгновенно, Галлимар скончался через неск. дней в госпитале, его супруга и дочь получили легкие травмы. 6 янв. К. был похоронен в Лурмарене (Lottman. 1997. P. 695–706).

В ноябре 2009 г. Президент Франции Н. Саркози выступил с инициативой в ознаменование 50-летия со дня смерти К. перенести его останки во франц. Пантеон, где покоятся мн. известные общественные и культурные деятели Франции (*Leparmen-tier A. Camus au Panthéon, «un symbole extraordinaire» // Le Monde. 2009. 21 nov. P. 13*). Эта идея была критически воспринята мн. исследователями творчества К.; против перезахоронения выступил также сын К., согласие к-рого было необходимо для начала процедуры, заявив, что публичные почести противоречат тем жизненным идеалам, к-рые последовательно отстаивал его отец (*Idem. L'entrée de Camus au Panthéon compromise // Ibid. 24 nov. P. 23*). Под влиянием общественного мнения власти отказались от проведения перезахоронения.

Основные философские идеи. Большинство исследователей, занимающихся анализом философских воззрений К., отмечают необычайную сложность их представления в систематическом виде (см., напр.: *Mélançon. 1983. P. 2*). Основ-

ная проблема связана с тем, что философия К. растворена в его лит. произведениях, в репликах и рассуждениях его персонажей, философские размышления и беседы к-рых отражают как взгляды самого К., так и те философские позиции, к-рым он оппонировал. Кроме того, хотя К. получил философское образование, даже его философские произведения по стилю и способу изложения далеки от монографий академических философов и примыкают скорее к традиции философской эссеистики, представленной, напр., в сочинениях М. Монтеня, Б. Паскаля, Ф. Ницше и др. Философы-профессионалы нередко указывали на отсутствие у К. точных философских определений, на недостаточную глубину и строгость понятийного анализа, на нередкие неточности в передаче и в интерпретации воззрений мыслителей прошлого (ср.: *Руткевич. 1990. С. 5*). Однако внутренняя убедительность и последовательность, «интуитивная точность» несомненно свойственны мышлению К.

Хотя К. традиционно причисляют к философам-экзистенциалистам, сам он в различных статьях и интервью отказывался от такого определения (см.: *Lottman. 1997. P. 496, 498*). Во многом это связано с тем, что в послевоенной Франции термин «экзистенциализм» оказался прочно связан с философским творчеством Сартра и его последователей, в произведениях которых индивидуальное человеческое существование объявлялось единственным основанием философствования, вне которого не существует никаких ценностей или идеалов (изложение этой позиции см.: *Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 319–344*). «Экзистенциализм» К., не принимавшего такого радикального индивидуализма, заключался прежде всего в том, что для него философия была неотделима от жизни, от тех ценностей и убеждений, которые человек реализует в своем повседневном поведении: «Философия значит столько, сколько значит философ» (*Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 29*).

Главную философскую задачу для себя К. видел в построении секулярной этики, к-рая бы придавала смысл человеческому существованию в безрелиг. мире. Тезис о том, что его философия — это не система понятий, а этическая рефлексия

о жизни, К. сформулировал в одном из интервью: «Я не философ. Я не верю в разум достаточно для того, чтобы поверить в возможность [философской] системы. Меня интересует знание о том, как [человеку] надлежит поступать; более точно — как надлежит вести себя человеку, который не верит ни в Бога, ни в разум» (*Camus. Œuvres. T. 2. P. 659*).

При всем разнообразии философских тем, к-рые затрагивал в своих произведениях К., определяющими для его размышлений являются 2 понятия: «абсурд» и «бунт» (*Mélançon. 1983. P. 2–3*). Хотя с внешней т. зр. тема абсурда возникает у К. раньше, чем тема бунта, и в послевоенный период уходит на задний план, в действительности внутреннее взаимодействие этих двух основных понятий может быть прослежено на всем материале его творчества.

Философия абсурда. В наиболее широком смысле «абсурд» — это объективное состояние противоречия, к-рое существует между человеком и миром, будь то природным или общественным, и субъективное переживание этого противоречия (ср.: *Ibid. P. 3, 8*). Согласно К., абсурд первоначально возникает как некое чувство и лишь затем становится предметом интеллектуального осмысления (*Камю. Миф о Сизифе. 1990. С. 24, 28–29*). Абсурд переживается как ощущение человеком себя «чужаком в мире, где ни для чего нет объяснения или смысла» (*Mélançon. 1983. P. 4*). Попытки рефлексии над этим чувством приводят, по утверждению К., к выявлению человеком неких реалий, создающих структуру переживаемой им абсурдности. Во-первых, это временность и конечность: человек стремится «длиться», он желает непрерывности своей жизни и связанных с ней чувств, но осознает, что он подчинен времени, смерти и уничтожению: «...абсурд сводится к противопоставлению долговечного и недолговечного» (*Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 198*). Во-вторых, это отчуждение: человек чувствует себя чужаком как в мире природы, так и в обществе себе подобных: он не способен понять язык природы и не видит смысла в «бесчеловечной» общественной жизни, наполненной глупостью, алчностью, преступлениями и пороками. В области чистого разума проявлением абсурда является «ограниченность разума»,

осознание человеком того, что, несмотря на все его усилия, он может получить лишь набор «истин», но никогда не достигнет предельной «истины» (см.: Камю. Миф о Сизифе. 1990. С. 31–34). Т. о., образуется тройственная структура абсурда: на одном полюсе находится наделенный разумом человек, ищущий ясного и отчетливого знания; на другом полюсе находится «закрытый», «раздробленный», неразумный и непонятный мир; между этими двумя полюсами возникает отношение абсурда, к-рое К. характеризует как «разлад», «раскол» и «борьбу» (см.: *Mélançon*. 1983. P. 7).

Поскольку абсурд понимается К. как вызов человеческому разуму, осмысляя абсурдность, разум вместе с тем ищет пути ее преодоления. В «Мифе о Сизифе» К. заявляет, что существует 3 возможных решения проблемы абсурда: 1) физическое самоубийство; 2) философское самоубийство; 3) сохранение абсурдности и поиск способа сосуществования с ней. Хотя самоубийство внешне решает проблему абсурда и является разумным способом его преодоления (в соответствии с логикой: если смерть неизбежна, лучше умереть по своей воле, чем подчиняясь враждебному миру), К. отвергает его как «отступление» и «трусость», как отказ от диалога или борьбы с миром (см.: *Ibid*. P. 10–13). Философское самоубийство — это, по мнению К., решение проблемы абсурда путем подчинения разума внешнему авторитету, придающему смысл бессмысленности, т. е. Богу как *Абсолюту*. Поскольку логический, интеллектуальный переход от абсурдности мира к Богу невозможен, К. называет это решение проблемы «прыжком», «скачком» (Камю. Миф о Сизифе. 1990. С. 41). В «Мифе о Сизифе» он показывает, как различным образом такой прыжок осуществляют религ. экзистенциалисты: К. Ясперс, Киркегор, Шестов, Достоевский. Так, напр., у Киркегора абсурд оказывается оправдан, поскольку переосмысливается как способ взаимоотношения Бога и мира; «антиномия и парадокс оказываются критериями религии», поэтому то, что когда-то приводило в отчаяние, «придает теперь жизни истинность и ясность» (Там же. С. 43).

Отвергая 2 самоубийства, К. предлагает собственный ответ на проблему абсурда: «В этом состоянии аб-

сурда нужно жить» (Там же. С. 45). Решение К. проистекает из его убежденности в абсолютной ценности жизни. Абсурд толкает человека к смерти, поэтому единственным правильным способом отношения к нему может быть утверждение жизни: если невозможна жизнь без абсурда, то возможна жизнь в непрерывном взаимодействии с абсурдом, в к-ром абсурд принимается как данность, но отвергается его власть над человеком. Такое взаимодействие с абсурдностью — это бунт (Там же. 1990. С. 53–54), понимаемый в общем смысле волевого отказа как от растворения в безликой толпе, боящейся помыслить абсурд, так и от трансцендентного преодоления абсурда в религ. вере (ср.: *Mélançon*. 1983. P. 16). Такой бунт всегда индивидуален: каждый по-своему переживает абсурд и по-своему борется с ним (К. предлагает в качестве «людей абсурда» образы любовника, актера, писателя), однако всякий «человек абсурда» наделен «безразличием к будущему» и «желанием исчерпать все, что дано» (Камю. Миф о Сизифе. 1990. С. 56); он живет «без Бога», принимает собственную временность и ограниченность и не ищет надежды на что-то вне себя.

Философия бунта. Высшее экзистенциальное значение абсурда, по убеждению К., состоит в том, что он провоцирует человека на бунт. Сам по себе абсурд негативен: он исключает выбор, предполагает нигилистическое отношение к жизни, к моральным ценностям и не предлагает никаких правил действий взамен: «Единственной ценностью становится ясность видения и полнота переживания» (Руткевич. 1990. С. 15; ср.: *Mélançon*. 1983. P. 24). Однако в результате столкновения с абсурдом человек обретает ясность в отношении своего положения в мире, исходя из к-рой он может выстраивать собственную жизнь, «каждодневный бунт» (Камю. Миф о Сизифе. 1990. С. 54). В «Мифе о Сизифе» этот бунт осмысливается как личное дело одинокого индивида, тогда как в «Бунтующем человеке» и последующих сочинениях К. происходит переосмысление бунта, к-рый становится не только индивидуальным ответом на вызов абсурдного мира, но и коллективным ответом на вызов абсурдного общества.

Анализ метафизического и исторического положения человека, по мыс-

ли К., приводит к выводу об абсурдной несправедливости человеческого удела (см.: *Mélançon*. 1983. P. 31–58). Одиночество, болезнь, смерть, убийства, казни, насилие, войны — все это многообразные облики несправедливости, столкновение с которой вызывает у человека желание ее преодолеть. Такое преодоление, по мысли К., метафизически осуществляется как бунт против Бога, а исторически — как бунт против власти. Любой бунт, согласно К., характеризуется двойственной структурой: в нем есть то, что отвергается («против чего»), и то, что утверждается («ради чего»). Бунтовщик выступает против любой власти, угнетающей его, реализуя тем самым свое право не быть угнетаемым, которое, по убеждению К., есть фундаментальное свойство человеческой природы (*Ibid*. 1983. P. 60). В этом смысле любой бунт есть утверждение человеческой природы и ее прав как высшей ценности и высшего блага. Отказ от рабского удела одновременно утверждает свободу, равенство и человеческое достоинство каждого (Руткевич. 1990. С. 18).

Однако именно в связи с этим утверждением возникает главный парадокс бунта, который выделяет К.: бунт ведется ради человека вообще (ср.: *Mélançon*. 1983. P. 61–62), однако всякий ведет его как индивид, реализуя свою свободу. Из этой абсолютной свободы возникает главный соблазн бунтовщика — занять место того, против кого он бунтует. Бунт против Бога начинается признанием несправедливости установленного Богом миропорядка, а завершается отвержением существования Бога, богоборчеством и поставлением на место Бога самого бунтовщика (ср.: *Ibid*. P. 68–71). Сходным образом происходит и бунт против власти: вначале отрицается ее авторитет и легитимность, а затем она упраздняется и замещается властью самого бунтовщика. Если такая замена происходит, угнетаемый становится новым угнетателем; из жертвы насилия он превращается в источник насилия (*Ibid*. P. 62–63).

Анализируя исторические примеры такого превращения, К. приходит к выводу: бунт не может быть безусловным. Свобода бунтовщика должна быть ограничена, в противном случае бунтовщик становится тираном. При этом речь идет не о внешнем ограничении, но о внутреннем

самоограничении, о сознательном отказе человека от самоутверждения за счет других людей. Вслед этого центральное место в философии бунта К. занимает вопрос об убийстве, т. е. о том, может ли протестующий против несправедливости человек платить за счастье одних людей жизнями других. Ответ самого К. однозначно отрицателен: готовность бунтовщика убивать обесмысливает бунт, превращая его в революцию, в которой легитимизируется совершение очевидного зла ради благой цели (ср.: *Ibid.* Р. 64–65).

Фундаментальную ошибку «бунтовщиков» и революционеров Нового времени, следствием к-рой стали бесчеловечные тоталитарные режимы, К. видит в замене идеала человека идеалом сверхчеловека, или «человекобога», к-рый ставит себя выше любых экзистенциальных и моральных ценностей, прежде всего — выше ценности др. равных ему людей, к-рых он начинает рассматривать не как своих братьев, а в качестве объектов для достижения своих целей, пусть даже и благих. Отвергая этот путь, К. призывает сохранять «дух бунта», т. е. готовность всегда восстать против несправедливости, однако отказаться от совершения зла ради благих целей: «Вместо того чтобы убивать и умирать ради созидания бытия, каковым мы не являемся (т. е. некоего «сверхчеловека» или «человека будущего». — *Д. С.*), мы должны жить и животворить ради созидания того, чем мы являемся» (*Камю. Бунтующий человек. 1990. С. 315*). Т. о., единственный справедливый и морально оправданный бунт — это твердое противостояние личному и общественному злу любыми способами, не ведущими к нарастанию в мире зла и насилия.

Такой справедливый бунт К. считает способствующим подлинной человеческой солидарности, поскольку противостоящий злу индивид вовсе не является для самого себя той ценностью, к-рую он намерен защищать. Более того, он готов пожертвовать своей индивидуальной жизнью ради тех, с кем его объединяет бунт. Поэтому, утверждает К., «в бунте, выходя за свои пределы, человек сближается с другими» (Там же. С. 130).

Этика. Разворачивающиеся параллельно метафизическому осмыслению человеческой экзистенции в понятиях абсурда и бунта этические размышления К. характеризу-

ются движением от ницшеанских представлений об абсолютности реализующего свою свободу индивида к гуманистическим идеалам любви к человеку, солидарности и диалога (подробный анализ см.: *Orme. 2007*).

Признавая центральную этической проблемой вопрос о наличии жизненных ценностей, задающих абсолютные правила отношения одного человека к другому, К. в раннем творчестве решительно отвергал их необходимость. При осмыслении абсурда «другой» — это всегда враг, поскольку его закрытость для человеческого сознания делает его частью противостоящего человеку абсурдного мира. «Человек абсурда» всегда имеет дело лишь с самим собой, поэтому его высшей этической ценностью является индивидуальная свобода, предельная самореализация. Напротив, вводимый в послевоенном творчестве К. в качестве этического идеала «человек бунта» выходит за пределы себя и обращается к другим людям, в силу чего его свобода уже не абсолютна, но ограничена его сверхиндивидуальными целями, высшей из которых является достижение справедливости: «...свобода обязана... требовать справедливости» (*Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 242*). Однако свободная борьба за справедливость сама по себе не задает способа отношения к «другому» — ради справедливости можно как самому умирать за людей, так и убивать людей, напр., с целью установления справедливого общественного строя. Размышления над этой проблематикой, К. приходит к заключению, что свобода и справедливость должны быть ограничены любовью к каждому конкретному человеку, наличие которой у человека не позволит ему сделать других людей объектами для достижения собственных целей.

Т. о., свою подлинную природу человек обретает путем движения от свободы «человека абсурда» через справедливость «человека бунта» к солидарности «человека любви»: «Начав с абсурда, невозможно пройти через бунт, не придя в результате... к переживанию любви» (Там же. С. 269). В этом смысле собственную задачу художника К. видел в том, чтобы «воскресить любовь в абсурдном мире» (Там же. С. 198). Размышления К. о любви к человеку и солидарности с каждым человеком в его страдании во многом были вдохновлены евангельской этикой. Так,

в «Дневниках» К. встречается таковой сюжет ненаписанного рассказа: «Святой человек, который всю жизнь провел в грехе... ибо, — не в силах смириться, что хотя бы одна душа будет проклята, — тоже хотел заслужить проклятие. То была величайшая любовь — любовь человека, отдающего душу свою за други своя» (Там же. С. 292; ср.: Ин 15. 13; Рим 9. 3).

Именно абсолютизация «любви к человеку» была менее всего понятна современникам К. и вызывала наибольшее число враждебной критики, упрекавшей К. в том, что он изменил моральному и политическому идеалу справедливости. Отвечая на подобный упрек на пресс-конференции в Стокгольме в дек. 1957 г., К. произнес ставшую широко известной фразу: «Я верю в справедливость, но я стал бы защищать свою мать даже вопреки справедливости» (*Camus A. Œuvres. Т. 4. Р. 289*). По убеждению К., та справедливость, ради к-рой, напр., алж. борцы за независимость совершали террористические акты против мирного населения — это морально ущербная справедливость, и ей следует предпочесть кажущуюся «несправедливость» любви: «Любовь несправедлива, но одной справедливости недостаточно» (*Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 365*).

Идею любви к каждому конкретному человеку и уважения его прав К. кладет в основу своей политической этики. Любые гос-ва, социальные и общественные институты, группы людей не могут рассматривать человека как средство для достижения своих целей; напротив, это они суть средства для того, чтобы человеческая личность могла достичь своей цели (ср.: *Mélançon. 1983. Р. 93*). Эта цель — полное раскрытие экзистенциальных и духовных возможностей, заложенных в человеческом существовании, важнейшей из к-рых является возможность свободы. Тоталитарное насилие есть предельная форма несправедливости, т. к. оно имеет целью «не только разрушение личности, но и уничтожение заложенных в ней возможностей, таких, как способность к мышлению, тяга к единению, призыв к абсолютной любви» (*Камю. Бунтующий человек. 1990. С. 260*).

Т. о., в поздний период жизни К. приходит к представлению об определенной иерархии фундаментальных ценностей: главенствующее

место в ней занимают любовь к человеку и признание ценности каждой человеческой жизни, которые предполагают отказ от любого рода насилия. Свобода и справедливость как нравственные и политические идеалы должны быть подчинены этой любви; именно в силу этого К. отвергал как индивидуалистическое стремление к реализации собственной свободы любой ценой, так и такую общественно-политическую борьбу за свободу и справедливость, к-рая приводит к гибели невинных людей и увеличению насилия. Зло не побеждается злом, а насилие не преодолевается насилием — таков итог нравственных размышлений К.

Этот вывод К. близок христ. этике, но в существенных чертах отличается от нее: любовь к человеку не связана у К. с любовью к Богу и с признанием высшего, выходящего за пределы земной жизни смысла человеческого существования. В отличие от этики христианства, этика К., предписывая делать добро и любить человека, не дает никаких оснований для выбора такого поведения и никакой надежды на то, что подобный этический выбор может что-либо улучшить в положении конкретного человека или человеческого общества.

К. и христианство. Отношение К. к христианству часто привлекало внимание исследователей; этой проблематике посвящено неск. монографий (см.: *Onimus*. 1965; *Hermet*. 1976; *Simons*. 1979) и значительное число научных статей (см.: *Hanna*. 1956; *Martin*. 1961; *O'Brien*. 1963; *Devaux*. 1968; *Di Méglío*. 1982; *Dramm*. 2002; *Scherr*. 2009). Соглашаясь в том, что К. никогда не рассматривал христианство в качестве религии, к которой мог бы принадлежать он сам, ученые расходятся в оценке причин такого полного неприятия К. христианства и в вопросе о том, каким было в целом отношение К. к христианскому мировоззрению и христ. Церкви. В литературе наличествуют полярные оценки: К. объявляли как убежденным атеистом, антиатеистом и антихрист. мыслителем, так и «нерелигиозным христианином», т. е. сторонником евангельских моральных идеалов, отвергавшим лишь церковную сторону христианства. Последнюю т. зр. поддерживал в числе прочих Ф. Мориак, хотя и неоднократно полемизировавший с Камю, однако характеризовавший его тер-

туллиановским выражением «душа по природе христианская» (*anima naturaliter christiana* — см.: *Di Méglío*. 1982. Р. 38). В смысловом аспекте проблематика отношения К. к христианству распадается на неск. взаимосвязанных частей: 1) личное отношение к христианству; 2) философское отношение к христианскому вероучению; 3) отношение к историческому христианству: как к христ. Церкви вообще, так и к ее представителям.

В дневниковой записи осени 1945 г. К., обсуждая собственный экзистенциальный выбор, отмечал: «...если я совершаю выбор, выступая и против Бога, и против истории, я становлюсь свидетелем, который дает показания в пользу чистой свободы» (*Камю*. Дневники // Соч. Т. 5. С. 254). В разные периоды жизни К. озвучивал разные основания того, что путь преодоления абсурдности мира, предлагаемый христианством, для него закрыт, но неизменно подчеркивал, что основной причиной неприятия им христианства является нежелание отказываться от абсолютной индивидуальной свободы. В ранние годы под влиянием ницшеанских идей К. считал, что христианство налагает на человека искусственные моральные требования, мешающие его самореализации и достижению им «земного» и «чувственного» счастья (см.: *Onimus*. 1970. Р. 17–18). Отказ от абсолютизации счастья и размышления К. над теми абсурда и смерти заставили его переосмыслить основание собственного неприятия тех решений, к-рые предлагает христианство; таким основанием теперь объявляется иррациональность христианства: «...в основе ответов, которые оно дает, не разум, а мифология, мифология же требует веры» (*Камю*. Дневники // Соч. Т. 5. С. 253). В военный и послевоенный период К. наиболее часто обосновывал свое несогласие с христианством, обращаясь к понятию надежды: христианство предлагает надежду на то, что несправедливость и зло будут побеждены когда-то: в будущей жизни, в Царстве Небесном. Эта трансцендирующая надежда, по убеждению К., мешает человеку активно действовать «здесь и сейчас», делает его терпимым к злу, лишает готовность бороться до конца, в т. ч. и жертвуя собой; именно поэтому К. отказывался от такой надежды (ср.: *Onimus*.

1970. Р. 43). По-видимому, в конце жизни К. наиболее отчетливо понимал причину собственного сопротивления христианству, объясняя его уже не метафизически, а психологически; так, в набросках к роману «Первый человек» встречается весьма характерный фрагмент: «Мы дети без Бога и отца, и наставники, которых нам предлагали, были нам противны. Мы жили без высшего закона.— Гордость» (*Œuvres*. Т. 4. Р. 945; Соч. Т. 4. С. 426). В понятии «гордость» (*orgueil*) воедино сводятся все основания, по к-рым христианство оказалось чуждым К., и одновременно подчеркивается лежащее в основе его внутренней борьбы с христианством принципиальное нежелание подчинять себя и свой разум высшему авторитету Бога, в какой бы форме он не проявлялся.

Отношение К. к христ. догматике не в аспекте личного религ. выбора, а как к абстрактной системе мировоззрения характеризуется своего рода религ. агностицизмом. К. отказывался выносить к.-л. суждение об объективной истинности христ. вероучения, заявляя лишь, что он не может считать его субъективно истинным для себя: «Я никогда не исходил из принципа, что христианская истина призрачна (*illusoire*), но всегда заявлял лишь о том факте, что я не могу присоединиться к ней» (*Camus*. *L'incroyant et les chrétiens*. 2006. Р. 470). Из этого разъяснения К. видно, что критика им тех или иных христ. догматов не является попыткой заявить об их абсолютной ложности, но лишь разъясняет основания отказа самого К. от их принятия.

Христианство, по убеждению К., — наиболее человеческая религия, оно глубоко затрагивает каждого «благодаря тому, что его Бог принял облик человека» (*Камю*. Дневники // Соч. Т. 5. С. 124). К. близок образ страдающего и гибнущего за истину Христа (подробнее см.: *Di Méglío*. 1982. Р. 14–20), однако он отказывается принимать продолжение евангельской истории, поскольку зло в ней преодолевается «мифически»: «Правда и величие этого Бога кончаются на кресте, в тот миг, когда Он вопит о своей покинутости. Вырвем последние страницы из Евангелия, и перед нами окажется человеческая религия, культ одиночества и величия. Конечно, она невыносимо горька. Но в этом ее правда,

а все остальное — ложь» (Камю. Дневники // Соч. Т. 5. С. 124). Для К. оказывается неприемлемой идея сверхъестественного вмешательства в ход событий, «исправляющего» их, а значит, и все мистическое содержание христианства: воскресение Христово, чудеса, таинства, молитвы и т. п. (см.: *Mélançon*. 1983. P. 72). Отделенная от воскресения, смерть Христа является апофеозом господства зла в мире; в возгласе богооставленности на Кресте К. видел подтверждение того, что вера во всемогущего Бога невозможна в качестве рациональной: если Бог всемогущ, то Его «безответность» перед лицом страдания невинных людей не может быть совмещена с представлением о любящем людей Боге, Которого проповедует христианство (ср.: *Onimus*. 1970. P. 50–51).

Единственное преодоление этого парадокса К. справедливо видел в признании христ. учения о Христе как о совершенном Боге и совершенном человеке, в к-ром Бог сострадает человеку в единстве с ним (ср.: *Hanna*. 1956. P. 227). Однако для такого признания требуется готовность человека к «прыжку» веры, о котором писали Тертуллиан, Паскаль, Киркегор и др. христ. мыслители, противопоставлявшие веру разуму. Человек должен либо отказаться от разума и остаться с Богочеловеком Христом, либо подвергнуть христианство рациональной критике, «разбожествив» Христа и приняв неизбежность своего страдания в абсурдном мире: «в той мере, в какой отрицается божественность Христа, мучения становятся участью человека» (Камю. Бунтующий человек. 1990. С. 144).

К. считал, что христианство действительно способно предложить человеку веру и вытекающую из нее надежду. Однако страдания людей являются зримым опровержением и этой веры, и этой надежды (Там же. С. 354). Предлагаемая христианством надежда «выносит за рамки истории вопрос об избавлении от зла и убийства», однако люди страдают от них «в истории», поэтому ответ христианства К. считал неприемлемым для тех страдающих от несправедливости людей, к-рым нужна помощь сейчас, а не обещание блаженства «потом» (Там же). Не осуждая тех, кто находят решение проблемы абсурда и страдания в христ. вере, К. вместе с тем настаивал, что этот от-

вет может быть только итогом собственного пути духовных исканий человека и не должен навязываться ему извне. В «Постороннем» К. присутствует описание того, как носитель религ. убеждений насильственно требует от героя «поверить в Бога», признать факт «спасения». Такого рода «духовное насилие» было неприемлемо для К., считавшего его наиболее позорным извращением христианства (ср.: *Onimus*. 1970. P. 39).

Отвергая в качестве способа решения экзистенциальных и общественных проблем христ. веру, К. вместе с тем признавал значимость христ. этики, в т. ч. и для формирования его собственного этического идеала. В качестве примера положительного влияния этических идеалов христианства на его собственное мировоззрение К. приводил дискуссию о наказании для коллаборационистов и смертной казни с католиком Мориаком, в результате к-рой К. увидел свою неправоту и отказался от защиты смертной казни, признав ее бесчеловечность (см.: *Camus. L'incroyant et les chrétiens*. 2006. P. 470–471). Именно в этической высоте и чуткости христианства К. видел одинаково важное для верующих и для неверующих положительное значение христ. проповеди в совр. мире.

Признавая важность для общества тех моральных и духовных идеалов, к-рые проповедует христ. Церковь, К. отмечал, что человечество ожидает от Церкви ясного и недвусмысленного обличения любого зла в мире, независимо от того, кто его несет, и полного отказа от собственного участия в этом зле. Вместе с тем, по утверждению К., католич. Церковь часто не соответствует этим ожиданиям и предпочитает «договориться» со злом. В качестве примера такого соглашательства К. приводил уклонение Ватикана от ясного и безоговорочного осуждения итал. и нем. фашизма (Ibid. P. 471–472). Еще более антихрист., по его мнению, являлась позиция испан. католич. епископов и священников, не только не осуждавших диктатуру Франко, но и с одобрением принимавших участие в различных гос. мероприятиях, в т. ч. и в связанных с репрессиями по отношению к инакомыслящим (см.: *Di Méglio*. 1982. P. 24–25). В таком поведении К. видел измену христианству со стороны тех, кто призваны олицетворять хри-

стианство, и заявлял: «Когда испанский епископ благословляет казни по политическим мотивам (*exécutions politiques*), он перестает быть епископом, христианином и вообще человеком; он становится такой же собакой, как тот, кто под прикрытием некой идеологии отдает приказ об этом, сам уклоняясь от грязной работы» (Ibid. P. 472). Призывая всех христиан, и в особенности выступающих от лица христ. Церкви ее руководителей, прямо обличать любое зло и насилие, К. предупреждал, что в случае отказа от этого и выбора пути «компромисса» со злом «христиане продолжают существовать, но христианство умрет» (Ibid. P. 474).

В католич. публицистике наиболее точно положение К. по отношению к христианству характеризовал Р. Л. Брюкберже, в 40-х гг. XX в. бывший соратником К. по Сопrotивлению. В рецензии на трактат «Бунтующий человек» он хвалил точность, с к-рой К. смог с внеконфессиональных позиций описать духовный кризис Европы и проследить его истоки в богоборчестве и обожествлении человека (см.: *Bruckberger*. 1953. P. 620–630). С одобрением отзываясь о призывах К. к гуманизации и к возвращению человеческой личности ее ценности, Брюкберже отмечал, что, справедливо протестуя против насилия в отношении человека, К. не предлагает ничего, чем можно было бы обосновать человека как абсолютную ценность. К. верит в то, «что изгнан из общества Бога, можно сохранить в нем человека», — и в этом его главная ошибка, поскольку лишенный Бога человек неизбежно «расчеловечивается» (Ibid. P. 620–621). Секулярная этика К., по мнению Брюкберже, является «ностальгией» по христ. учению о человеке, в к-ром достоинство и ценность человеческой природы раз и навсегда утверждены фактом Боговоплощения. Как альтернативу предлагаемому в качестве идеала у К. образу бунтаря Брюкберже предлагал образ святого — человека, не разрушающего, а преображающего мир в сорботничестве с Богом (Ibid. P. 635–636).

С правосл. т. зр. критическую оценку мировоззрению К. давал серб. богослов XX в. прп. *Иустин (Попович)*, к-рый видел средоточие философских исканий К. в «до уродства искаженном желании без Бога стать святым» (*Иустин (Попович)*, прп. Из писем: «Святительство» Камю без

Бога // *Он же*. На богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 179; ср. слова Тарру из романа «Чума»: «Сейчас для меня существует только одна конкретная проблема — возможно ли стать святым без Бога» — Камю. Чума // Соч. Т. 2. С. 386). По словам прп. Иустина, «если бы Камю шире и глубже постиг трагедию человека без Богочеловека, он нашел бы в себе смирение возопить молитвою к Богу, хотя бы и неведомому» (*Иустин (Попович), прп.* Из писем: «Святительство» Камю без Бога // *Он же*. На богочеловеческом пути. 1999. С. 179). Философия К. является, согласно прп. Иустину, показательным примером «философии по человеку», т. е. уклонения мысли от Бога, которое заканчивается «безысходностью, отчаянием и сатаническим солипсизмом» и может быть преодолено лишь смиренным сознанием собственного несовершенства и обращением к Богу за помощью в устройении как собственной жизни, так и жизни всего человеческого сообщества (Там же. С. 179–180). Соч.: *собрания*: Œuvres complètes. P., 2006. Т. 1: 1931–1944; 2006. Т. 2: 1944–1948; 2008. Т. 3: 1949–1956; 2008. Т. 4: 1957–1959. (Bibliothèque de la Pléiade) [= Œuvres]; Соч. X., 1997–1998. 5 т.; *отдельные сочинения и сборники работ*: Le mythe de Sisyphe. P., 1942 (рус. пер.: Миф о Сизифе: Эссе об абсурде / Пер.: А. Руткевич // Бунтующий человек. М., 1990. С. 23–100; То же / Пер.: В. Великовский // Соч. Т. 2. С. 5–112); L'Étranger: Roman. P., 1942 (рус. пер.: Посторонний / Пер.: Н. Галь // Соч. Т. 1. С. 317–396); La Peste. P., 1947 (рус. пер.: Чума / Пер.: П. Жарков // Соч. Т. 2. С. 185–426); Actuelles: Chroniques 1944–1948. P., 1950; L'homme révolté. P., 1951 (рус. пер.: Бунтующий человек / Пер.: Ю. М. Денисов, Ю. Н. Стефанов // То же. М., 1990. С. 119–356; То же // Соч. Т. 3. С. 59–360); Actuelles II: Chroniques 1948–1953. P., 1953; Actuelles III: Chroniques algériennes 1939–1958. P., 1958; Discours de Suède. P., 1958 (рус. пер.: Шведские речи / Пер.: И. Волевич // Бунтующий человек. М., 1990. С. 358–376; То же / Пер.: И. Кузнецова // Соч. Т. 4. С. 171–196); Carnets: Mai 1935 – février 1942. P., 1962. (рус. пер.: Записные книжки: Тетрадь 1–3 // Соч. Т. 5. С. 7–152); Carnets II: Janvier 1942 – mars 1951. P., 1964 (рус. пер.: Записные книжки: Тетрадь 4–6 // Соч. Т. 5. С. 153–384); Carnets III: Mars 1951 – décembre 1959. P., 1989; Le premier homme. P., 1994 (рус. пер.: Первый человек / Пер.: И. Кузнецова // Соч. Т. 4. С. 209–430); L'incroyant et les chrétiens // Œuvres. 2006. Т. 2. P. 470–474; Métaphysique chrétienne et néoplatonisme // Œuvres. 2006. Т. 1. P. 999–1082 (англ. пер.: Christian Metaphysics and Neoplatonism / Transl., introd.: R. D. Srigley. Columbia, 2007). Ист.: Jeanson F. Albert Camus ou l'âme révoltée // Les temps modernes. P., 1952. N 79. P. 2070–2090; Sartre J.-P. Réponse à Albert Camus // Ibid. N 82. P. 334–353; Camus A., Grenier J. Correspondance: 1932–1960. P., 1981; Camus A.,

Pia P. Correspondance: 1939–1947. P., 2000; Camus A., Char R. Correspondance: 1946–1959. P., 2007. Библиогр.: Roeming R. F. Camus: A Bibliography. Madison, 1968 [впсл. библиогр. дополнялась и переиздавалась в виде микрофильма, последнее изд.: Milwaukee, 2000¹⁵]; Gay-Crosier R. Albert Camus: [Critical Bibliography] // A Critical Bibliography of French Literature. Syracuse (N. Y.), 1980. Vol. 6. P. 1573–1679; *idem*. Bibliographie sélective et cumulative des travaux récents consacrés à Albert Camus (1990–2011) // <http://www.clas.ufl.edu/users/gaycros/Bibliog.htm> [Электр. ресурс]. Лит.: Bruckberger R.-L. L'agonie spirituelle de l'Europe // Revue Thomiste. P., 1953. T. 53. N 3. P. 620–636; Mounier E. Albert Camus ou l'appel des humiliés // *Idem*. L'espoir des désespérés. P., 1953. P. 82–145 (рус. пер.: Мунье Э. Альбер Камю, или Воззвание к смиренным // *Он же*. Надежда отчаявшихся. М., 1995. С. 73–129); Hanna T. L. Albert Camus and the Christian Faith // The Journal of Religion. Chicago, 1956. Vol. 36. N 4. P. 224–233; Martin A.-G. Albert Camus et le christianisme // La Revue Réformée. Saint-Germain-en-Lage, 1961. T. 12. P. 30–50; O'Brien E. Camus and Christianity // The Personalist. Los Ang., 1963. Vol. 44. N 2. P. 149–163; Lazzari F. Camus e il cristianesimo. Napoli, 1965; Onimus J. Camus. Bruges, 1965 (англ. пер.: Albert Camus and Christianity / Transl.: E. Parker. Dublin, 1970); Devaux A.-A. Albert Camus devant le christianisme et les chrétiens // Science et esprit. Montréal, 1967. T. 20. N 1. P. 9–30; Hardré J. Camus' Thoughts on Christian Metaphysics and Neoplatonism // Studies in Philosophy. Chapel Hill, 1967. Vol. 64. P. 97–108; Archambault P. Augustin et Camus // RechAug. 1969. T. 6. P. 193–221; *idem*. Camus' Hellenic Sources. Chapel Hill, 1972; *idem*. Camus: Le problème du mal et ses «solutions» gnostiques // La Revue des Lettres Modernes: Albert Camus. P., 1979. T. 9. P. 27–42; Grenier J. Albert Camus: Souvenirs. P., 1968; Singleton M. Teilhard on Camus // International Philosophical Quarterly. N. Y., 1969. Vol. 9. N 2. P. 236–247; Яхшина Ю. Я. Три Камю // Мастерство перевода. М., 1971. Сб. 8. С. 255–286; Dunwoodie P. Chestov et «Le mythe de Sisyphe» // La Revue des Lettres Modernes: Albert Camus. P., 1971. T. 4. P. 43–50; Goldstain J. Camus et la Bible // Ibid. P. 97–139; Великовский С. И. Грани «несчастливого сознания»: Театр, проза, философская эссеистика, эстетика А. Камю. М., 1973; Hermet J. Albert Camus et le christianisme. P., 1976; Mélançon J. M. Albert Camus: Analyse de sa pensée. Fribourg, 1976 (англ. пер.: Albert Camus: An Analysis of His Thought. Ottawa, 1983); Кушкин Е. П. Достоевский и Камю // Достоевский в зарубежных литературах. Л., 1978. С. 81–116; *он же*. Альбер Камю: Ранние годы. Л., 1982; *он же* (Kouchkine E.). Reception de l'oeuvre de Camus en USSR // La Revue des Lettres Modernes: Albert Camus. P., 1999. T. 18. P. 7–38; Lottman H. R. Albert Camus: A Biography. Garden City (N. Y.), 1979. Corte Madera, 1997; Simons Th. Albert Camus' Stellung zum christlichen Glauben. Königstein, 1979; Brody E. C. Dostoevsky's Presence in Camus' Early Works // Neohelicon. Bdpt., 1980. Vol. 8. N 1. P. 77–118; Di Méglio I. Camus et la religion: Antireligiosité et cryptothéologie // La Revue des Lettres Modernes: Albert Camus. P., 1982. T. 11. P. 7–48; Walker I. H. Camus, Plotinus, and «Patrie»: The Remaking of a Myth // The Modern Languages Review. Belfast, 1982. Vol. 77. N 4. P. 829–839; Gay-Crosier R. Albert Camus // Dictionary of Literary Biography. Detroit, 1988. Vol. 72: French Novelists, 1930–

1960. P. 110–135; Sprintzen D. A. Camus: A Critical Examination. Phil., 1988; Руткевич А. М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 5–22; Todd O. Albert Camus: Une vie. P., 1996 (англ. пер.: Albert Camus: A Life / Transl. B. Ivry. L., 1997); Davison R. Camus: The Challenge of Dostoevsky. Exeter, 1997; Maher E. Camus' Meursault: The Only Christ that Modern Civilisation Deserves? // Studies: An Irish Quarterly Review. Dublin, 1998. Vol. 87. N 347. P. 276–281; Favre F. Montherlant et Camus: Une lignée nietzschéenne. P., 2000; Albert Camus und die Christen: Eine Provokation / Hrsg. S. Dramm, H. Düringer. Fr./M., 2002; Dramm S. Camus und die Christen: Kontroverse und Dialog jenseits von Lästerung und Gebet // Ibid. S. 99–120; Aronson R. Camus and Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel That Ended It. Chicago; L., 2004; Sartre and Camus: A Historic Confrontation / Ed. D. Sprintzen, A. Van den Hoven. Amherst (N. Y.), 2004; Orme M. The Development of Albert Camus' Concern for Social and Political Justice. Madison, 2007; The Cambridge Companion to Camus / Ed. E. J. Hughes. Camb.; N. Y., 2007; Dictionnaire Albert Camus / Sous la dir. de J. Guérin. P., 2009; Scherr A. Meursault's Dinner with Raymond: A Christian Theme in Albert Camus's L'Étranger // Christianity and Literature. Seattle, 2009. Vol. 58. N 2. P. 187–210.

Д. В. Смирнов

КАНА ГАЛИЛЕЙСКАЯ [греч. Κανα, от евр. קַנְהָא], согласно Евангелию от Иоанна, небольшая деревня в Галилее к западу от Галилейского моря, место, где Иисус Христос совершил чудо претворения воды в вино (Ин 2. 1–11) (см. *Брак в Кане*).

Новый Завет. К. Г. упоминается только в Евангелии от Иоанна. В евангельском тексте нет топографических деталей, сообщается только, что дом, где была свадьба, принадлежал некоей иудейской семье (ст. 6). Однако из повествования об исцелении в Кане сына «царедворца» в Ин 4. 46–54 можно сделать вывод, что в Кане мог быть правитель, назначенный царем (Avi-Yonah. 1977. P. 94). Один из 12 апостолов, Нафанаил (или *Варфоломей*), был родом из К. Г. (Ин 21. 2).

Античные и средневековые источники. Уже ранние источники упоминают 4 места с наименованием Кана. Город с таким названием есть в окрестностях *Тира*. В Книге Иисуса Навина (Нав 19. 28) упоминается Кана в предгорьях хребта Ливан, в уделе колена *Асира*. В Галилее есть 3 места, которые предлагались для идентификации с евангельской К. Г.: Айн-Кана, к-рая находится в 1,5 км севернее Назарета, рядом с дер. Рейна (*Thomsen*. 1907. P. 77); Кафр-Кана — большое поселение, расположенное на расстоянии

ок. 5 км на северо-восток от Назарета (*Bagatti*. 2001. P. 42–47), и Хирбет-Кана — ныне руины на вершине холма, примерно в 14 км на север от Назарета (*Robinson*. 1841. P. 204; *Dalman*. 1924). После публикации работы Г. Дальмана (*Dalman*. 1924) в научной лит-ре утвердилось мнение, что евангельскую К. Г. нужно отождествлять с Хирбет-Каной.

Кана в Галилее упоминается уже в ранних иудейских источниках. Иосиф Флавий (*Ios. Flav. Vita*. 16, 86) писал, что во время антирим. восстания он останавливался в дер. Кана. (Согласно *Tabula Imperii Romani*, около Каны произошла битва между отрядом Иосифа и римлянами (TIR: *Iudaea—Palaestina*. 206).) После разрушения

ревне недалеко от Назарета (*Wilkinson*. 1977. P. 153). Свт. Епифаний Кипрский сообщал о чуде в *Герасе* (Иордания), которое каждый год происходило в христ. храме, построенном на месте святилища Диониса: в день памяти чуда в К. Г. вода в фонтане атриума превращалась в вино (*Ephiph. Adv. haer.* [Panagion]. LI 30. 1–2). Паломник Феодосий (нач. VI в.) указывает, что расстояние от Диокесарии (т. е. *Сепфориса*) до К. Г. 5 рим. миль (ок. 8 км). Такое же расстояние, по его подсчетам, отделяет К. Г. от Назарета. Сообщения паломника из Пьяченцы (ок. 570) несколько отличаются, хотя он двигался по Галилее тем же маршрутом, что и Феодосий (со стороны Кесарии Приморской). По его наблюдениям, от Диокесарии до К. Г. было 3 рим. мили (ок. 5 км), что соответствует расстоянию

ка, там ничего не сохранилось (Путешествие *Зевульфа* в Святую Землю / Пер.: П. В. Безобразов // ППС. 1885. Т. 3. Вып. 3. С. 287).

Доминиканский паломник Бурхард с Сионской горы в «Описании Святой Земли» (*Descriptio Terrae Sanctae exactissima*, 1283) сообщает, что в К. Г. он побывал в трапезной со столами, где совершалось свадебное торжество и Христос превратил воду в вино, видел все 6 сосудов, упоминаемых в Евангелии от Иоанна. На севере от К. Г., по его сведениям, находилась «круглая гора». От подножия горы до Сепфориса простиралась плодородная равнина, которую Иосиф Флавий называл Кармелион (*Descriptio terrae sanctae* // *Laurent J. C. M. Peregrinatores medii aevi quatuor*. Lipsiae, 1864, 1873². P. 19–94).

Позднее локализация евангельской Каны в Кафр-Кане стала устойчивой. Так, в нач. XVII в. Ф. Кварезмий, посол папы Римского в Палестине, отмечал, что в Галилее было 2 Каны. Первая (Хирбет-Кана) находилась на северо-западе от Назарета, на холме Завулонской равнины. Эта небольшая деревня, в которой, по описанию автора, было лишь неск. домов и отсутствовали к.-л. следы церковных сооружений, располагалась в 6 рим. милях (ок. 9 км) от Сепфориса и в 10 рим. милях (ок. 15 км) от Назарета. Вторая К. Г. (автор приводит название — Кафр-Кана) находилась на холме в красивой долине, в 4 рим. милях (ок. 6 км) от Назарета. В ней была церковь (*Ibid*. P. 102).

Англ. ученый Г. Мондрелл, судя по всему, идентифицировал К. Г. с Хирбет-Каной (запись в дневнике путешествия от 20 апр. 1697 — *Ibidem*). Э. Робинсон также считал, что Кафр-Кана не может быть местом евангельского чуда, и указывал на руины в Кенет-эль-Джалиль (др. название Хирбет-Каны) как на остатки евангельской К. Г. (*Robinson*. 1841. P. 204–206).

В наст. время и Кафр-Кана, и Хирбет-Кана рассматриваются в качестве претендентов на идентификацию древней К. Г. Совр. Кафр-Кана — большой поселок с населением ок. 15 тыс. чел. Несмотря на плотную застройку, не только сохранились остатки древних, но и построено неск. новых христ. церквей различных конфессий. Поселок остается одним из главных центров паломничества



Брак в Кане Галилейской.
Роспись ц. Вознесения
мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.

до Кафр-Каны. В К. Г. он вместе с группой паломников поклонился св. сосудам. Из 6 сосудов на тот момент сохранилось только 2. Один из них паломник наполнил вином и возложил на алтарь в качестве приношения.

На каменном ложе он написал имена своих родителей и совершил омовение в источнике, водой из которого, как считалось, были наполнены когда-то сосуды, упомянутые евангелистом (*Wilkinson*. 1977. P. 79).

Св. *Виллибальд* приблизительно в 724 г. посетил К. Г., где, по его описанию, находилась большая церковь, а в ее алтаре был один из сосудов. Из него паломники пили вино (*Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis* // *ActaSS. Iul. Vol. 2*. P. 505). Согласно датированной 808 г. «Памятной записке о домах Божиих, или монастырях» (*Commematorium de casis Die vel monasteriis*), в К. Г. был мон-рь (число монахов неизв., т. к. запись повреждена). Англ. паломник Зевульф, совершивший в 1102–1103 гг. путешествие на Св. землю, писал, что К. Г. расположена на горе, приблизительно в 6 рим. милях (ок. 9 км) к северо-востоку от Назарета. Кроме мон-ря Архитриклиний к тому времени, по словам паломни-

в 70 г. римлянами Иерусалимского храма священническая семья Элиашиба (одна из 24 семей) поселилась в «Кане» (*Klein*. 1909; Мишмарот. 11). Это свидетельство подтверждается найденным в *Кесарии Палестинской* списком мест расселения священнических семей после разрушения храма (*Avi-Yonah M. A List of Priestly Courses from Caesarea* // *IEJ*. 1962. Vol. 12. P. 137–139; *Edwards*. 2002. P. 102).

Кана упоминается в Иерусалимском Талмуде (Терумот. 46b) как деревня, откуда был родом разбойник Эли (*Klein*. 1928. S. 49).

Евсевий Кесарийский говорит о городах с названием Кана: один — «до Сидона великого, жребия Асирова», другой — там, где Господь совершил Свои чудеса (*Euseb. Opomast*. 589). Евсевий при этом допускает неточность и помещает 2-ю Кану также на территории колена Асира, тогда как в действительности она была в пределах колена *Завулона*. Блж. Иероним (*Hieron. Ep.* 46; *Idem. Ep.* 108) говорил о К. Г. как о де-

на Св. земле. Его расцвет, судя по всему, был обусловлен выгодным расположением на пути между 2 главными центрами Галилеи — *Тивериадой* (Тиверией) и Сепфорисом. Хирбет-Кана — заброшенное поселение вдали от главных магистралей региона. Именно потому, что поселение было оставлено жителями, его территория и окрестности изучены археологами гораздо лучше, чем территория Кафр-Каны.

Идентификация К. Г. с Айн-Каной в Галилее, рядом с Назаретом, и с Каной в Ливане, недалеко от Тира, не имеет широкой поддержки ученых.

Кафр-Кана. Некоторые археологические находки, хранящиеся в Музее францисканцев в Назарете, свидетельствуют о существовании поселения в Кафр-Кане уже в бронзовом веке (см. также: *Alexandre. 2009; Idem. 2011; Feig. 2009*). Но наиболее активное строительство здесь начинается в римскую эпоху.

На север от совр. Кафр-Каны по дороге Назарет—Тиверия, в районе Карм-эр-Раса, обнаружены древние руины (о том, что в Карм-эр-Раса сохр. базы 5 колонн древней синагоги, сообщал уже Б. Мейстерман (*Meistermann B. Guide to the Holy Land. L., 1923. P. 518; ср.: Bagatti. 2001. P. 41*)). В 1955 г. Б. *Bagatti* исследовал это место (*Bagatti. 2001. P. 41*) и обнаружил там следы построек, архитектурные элементы, которые, по его мнению, принадлежали синагоге т. н. галилейского типа (с 3 рядами колонн — 2 параллельными рядами и поперечным с ориентацией главного фасада на юг).

Фрагменты мозаичного пола с декоративным мотивом плетенки были раскрыты еще в 1901 г. к северу от алтаря францисканского храма (остатки древней синагоги). На мозаике сохранилась надпись на араб. языке, в к-рой упоминаются Иосиф, сын Танхума, сын Ботаха и его сынновья (ктитор мозаики). Характер надписи и стилистика мозаичного декора позволяют предположить, что мозаика принадлежала синагоге т. н. византийского либо промежуточного типов, появившихся под влиянием церковного зодчества IV–VI вв. К. Дофен датирует постройку III–IV вв. (*Dauphin. 1998. P. 726*), однако в мозаиках есть элементы, характерные только для V в. (напр., гирлянды из повторяющегося мотива бутона, образующие на поверхности сеть из ромбов; ср. антихий-

скую мозаику V в. со львом, к-рая хранится в Музее искусств в Балтиморе (*Dunbabin K. M. D. Mosaics of the Greek and Roman World. Camb., 2006⁴. P. 179*)), что позволяет отнести комплекс к нач. V в.

Францисканская церковь. Упоминания о христ. храме и мон-ре в К. Г. VIII и IX вв. скорее всего относятся именно к Кафр-Кане. В 1641 г. францисканцы купили в Кафр-Кане участок земли с домом, но только в 1881 г. здесь удалось завершить строи-



Францисканская церковь в Кафр-Кане. 1881–1906 гг.

тельство и освятить храм. В 1889 г. была построена церковь на месте, где, как считают, стоял дом ап. Варфоломея. Обстоятельства не позволили Э. Гейслеру, назначенному руководителем раскопок, провести их в полной мере, однако ему удалось обнаружить остатки мозаичного декора христ. часовни, мраморные фрагменты, в т. ч. часть блюда из пурпурного порфира, добывавшегося под Асуаном, а также цистерну (*Ibid. P. 45*).

Рядом с францисканским храмом, там же, где находились фрагменты мозаики с араб. надписью, в 1893 г. К. Р. Кондером и Г. Г. Китченером были открыты двор V–VI вв. со вторично использованными квадратами рим. эпохи, фрагменты мозаик того же периода и под ними — более ранние, относящиеся к IV в. (*Hoade. 1996. P. 719*). В 1901 г. раскопки были продолжены францисканцами. Ш. С. *Клермон-Ганно* предложил предварительную реконструкцию христианской базилики (ср.: *Ovadiah. 1970. P. 100*): это было крупное прямоугольное здание (прибли-

зительно 25×17×50 м) с 3 нефами (3,75×10×3,75 м), с внешней апсидой с сев. стороны. В 1969 г. группа францисканских археологов под рук. С. Лоффреды проводила исследование базилики. Лоффреда предположил (*Loffreda. 1969*), что апсида являлась частью архитектурной композиции триконха. Храмы подобного типа в Сиро-Палестинском регионе известны, напр., на горе *Нево*, в Вифлееме (юстиниановская базилика). Оба они имели мемориальный характер и могли повлиять на менее значимые постройки Палестины, в частности в Кафр-Кане. Поэтому теория Лоффреды заслуживает доверия. Две параллельные колоннады в храме, поднятые на стилобат, имели по 6 колонн в каждой, возможно, дополнялись 3-м поперечным рядом вдоль вост. стены. Если реконструкция верна, то это единственный в Палестине пример влияния архитектуры синагог «галилейского типа» на архитектуру базилики (Капернаум, *Хоразин*, Кафр-Кана и др.). Подобные же образцы плана церквей часто встречаются в Египте (ц. святых Сергия и Вакха и ц. св. Варвары в Каире, базилика на о-ве Филе, V–VII вв.), с той лишь разницей, что поперечная колоннада располагалась вдоль зап. стены.

В 1997 г. в связи с ремонтом францисканцы провели небольшие раскопки в церкви и проверили прежние реконструкции. Единственная апсида церкви обнаружена с сев. стороны. В апсиде найдено христ. захоронение (могила основателя?), расположенное по оси «запад—восток». находка этой апсиды позволила предположить существование апсидного «трилистника». По этому реконструированному плану построена совр. церковь (*Alliata E. Archaeological Excavations at Cana of Galilee // Holy Land. 2004 Summer*).

С. В. Тарханова

Православная церковь вмч. Георгия Победоносца. По преданию, этот храм построен на месте дома ап. *Симона Кананита*. Впервые его упоминает в 1347 г. Никколо из Поджибонси (*Poggibonsi N., da. A Voyage beyond the Seas, 1346–1350 / Ed. T. Bellorini, E. Hoade. Jerusalem, 1993⁵. P. 66*). Видимо, к этой постройке относятся находящиеся на территории храма 2 небольшие капители с рядом крупных листьев аканфа и небольшими условными

волотами. Время сооружения меньшей по размеру церкви на месте прежней — 2-я пол. XVI в. — археологи определили благодаря найденным в ее основании 17 талерам 1556 г. (Bagatti. 2001. P. 43). От постройки XVI в. сохранилась лишь капитель, украшенная с обеих сторон декоративными вазонами с канеллированной поверхностью.

Состояние этой церкви, обветшавшей к сер. XIX в., вызвало обеспокоенность у рус. церковных деятелей. Архим. Порфирий (Успенский), посетивший К. Г. в 1844 г., писал в дневнике: «Православная церковь, построенная в пределах древней огромной разрушенной церкви, мала, низка, убога и крайне нечиста. Четыре или шесть малых икон, коих лики почти изгладились от времени, стояли на полке, выделанной в каменном иконостасе или, лучше, в перегородке. Сор, воск, пролитое масло, пыль... Душа моя плакала при виде такого убогого и грязного святилища» (Порфирий (Успенский). 1894. С. 500–501). Бедность правосл. церкви объяснялась тем, что «русские паломники, посещающие палестинские святыни, весьма немногие бывают в Кане Галилейской, а от туземных полунагих жителей священнику нечего ожидать на украшение храма» (Логвинович. 1873. С. 36). Тем не менее архим. Антонин (Капустин) 6 нояб. 1880 г. отметил в дневнике наличие в этой церкви русских икон и колокола: «В убогой церкви есть и русские иконы, а над входными дверями висит пудовый колокол» (Антонин (Капустин), архим. Дневник за 1880 г. // Б-ка ГМИР. ИППО. Б. IV. 853/22. С. 203). Писатель Е. Л. Марков, побывавший на Св. земле в 1885 г., отметил состояние правосл. церкви («Бедность, грязь, неприглядность обстановки этого православного и притом исторического храма превосходят всякое описание. Изумительно, как в соседстве богатого Назарета, сплошь населенного христианами, можно сказать, под самым крылом греческого митрополита и на обычном паломническом пути из Назарета в Тивериаду и на Фавор — может существовать такое возмутительное пренебрежение одной из прославленных евангельских святынь, положившей начало чудесам Христовым» (Марков. 1891. С. 407)) и указал, что в приходе тогда состояло 300 верующих (Там же. С. 409). «Прежде было мно-

го больше, — рассказывал священник (церкви вмч. Георгия. — *Авт.*), — но католики отнимают ежегодно. Недавно еще совратили в свою веру 70 человек православных» (Там же.



Церковь вмч. Георгия Победоносца в Кафр-Кане. 80-е гг. XIX в.

С. 409–410). По данным 1912 г., из 1008 жителей Каны «православных числилось 226 душ, латинян — 83, протестантов — 16, греко-униатов — 186, а остальные — магометане» (Стасевич. 1912. С. 176).

Новый правосл. храм на месте старого был построен на средства Императорского Палестинского православного общества (ИППО) в 80-х гг. XIX в. (освящен в 1889). Основатель и секретарь ИППО В. Н. Хитрово писал из С.-Петербурга А. Г. Кезме в Назарет: «Прошу Вас немедленно послать кого-нибудь в Кефр Кенна и узнать там, получен ли во вновь строящейся там церкви иконостас и образа для него и поставлены ли на



Каменный водонос в ц. вмч. Георгия Победоносца в Кафр-Кане

место. Как иконостас, так и образа были доставлены еще в первых числах сентября, по желанию Патриарха, в Акру тамошнему митрополиту Патрикию. Если иконостас и образа

доставлены в Кефр Кенна, но не поставлены на место, нужно немедленно принять меры» (Письмо В. Н. Хитрово к А. Г. Кезме от 9 сент. 1889 г. // Архив Сергиевского подворья в Иерусалиме: Письма В. Н. Хитрово к начальнику Назаретской муж. учительской семинарии А. Г. Кезме. Авг. 1888 — сент. 1890, листы в деле не нумерованы). 20 окт. 1889 г. Хитрово по поручению председателя ИППО вел. кн. Сергея Александровича присутствовал на церемонии освящения ц. вмч. Георгия. После этого Нифонт, митр. Назаретский, получил от патриарха Иерусалимского, как писал Хитрово, «страшный нагоняй» «за освящение церкви, за оказанные мне почести, за русское пение и т. п.» (Письмо В. Н. Хитрово к А. Г. Кезме от 2 дек. 1889 г. // Там же). Образа прп. Сергия Радонежского и прав. Елисаветы, небесных покровителей Сергея Александровича и его супруги Елисаветы Феодоровны, украшали юж. и сев. врата иконостаса до реставрации 2007 г., когда они были убраны греч. духовенством. Храм вмч. Георгия имеет статус мон-ря (Ἁγιοταφίτικον ἱερολόγιον: 2012. Ἱεροσολίμη, 2011. Σ. 120). В 1991–1996 гг. настоятелем его был игум. Феофил (с 22 авг. 2005 Иерусалимский патриарх Феофил III).

Главной святыней храма являются 2 каменных водоноса: один сильно поврежденный, другой совсем целый, стоящие слева и справа от алтаря. Судя по описанию Гейслера, они первоначально использовались для крещения, а после были перенесены в церковь (Bagatti. 2001. P. 44). В кон. XIX в. местные жители говорили, что в прежние времена их было больше (Марков. 1891. С. 410).

Русские участки в Кафр-Кане. В 80-х гг. XIX в. архим. Антонин (Капустин) предпринял попытку приобрести участок в К. Г. В 1881 г. он взял на свое содержание местную правосл. школу (Расписка С. Хури от 17 апр. 1881 г. в получении от архим. Антонина денег за первое полугодие // Архив РДМ. П. 56. Д. 1074, листы в деле не нумерованы). Затем он купил участок земли площадью ок. 1 денюма (900 кв. м) рядом с католич. участком и близ правосл. церкви. Из дневника архим. Антонина (Капустина) от 26 июня 1883 г. известно, что был получен от российского консульского агента в Хайфе Селима Хури кушан (временная купчая. — *Авт.*) на этот участок. Несмотря на «угро-

зу франков отнять купленное... место», архимандрит продолжил приобретения: 8 окт. Хури сообщил, что им куплен для архим. Антонина дом ап. Симона Кананита (*Антонин (Капустин), архим.* Дневник за 1883 г. // Б-ка ГМИР. ИППО. Б. IV. № 853/25. С. 97, 106, 153; последнее сведение др. источниками не подтверждается).

Однако приобретенный архим. Антонином участок удалось отсудить францисканцам. По словам управляющего консульством в Иерусалиме А. Г. Яковлева, «когда... Хури купил этот участок на свое имя (по поручению о. Антонина), то католики, владевшие смежным участком, обождали законный срок, предъявили на участок свое «право соседа», и вследствие неявления Селима Хури в суд, получили заочное решение в свою пользу с обязательством уплатить г-ну Хури истраченные им 500 франков» (Донесение А. Г. Яковлева послу в К-поле А. И. Нелидову от 12 июня 1895 г. // АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/7. Д. 24. Л. 57–75). Тяжба продолжалась до самой кончины архим. Антонина (Донесение архим. Антонина в Св. Синод от 28 окт. 1885 г. // Там же. Оп. 873/11. Д. 2. Л. 16–17; Отношение его же к консулу в Иерусалиме Д. Н. Бухарову от 18 нояб. 1886 г. // Там же. Ф. Греч. стол. Оп. 497. Д. 2579. Л. 97–100 об.; Декларация драгомана РДМ Я. Е. Халеби о земельной собственности архим. Антонина. Иерусалим, 2 апр. 1894 г. // Там же. Ф. РИППО. Оп. 873/11. Д. 5. Л. 15–18 об.) и обошлась ему в 4–5 тыс. франков. Католики окружили захваченное место стеной и выстроили на нем небольшой приют и ц. ап. Варфоломея. В 1893–1894 гг. они предлагали архим. Антонину 8 тыс. франков за прекращение тяжбы по мировому соглашению. 25 нояб. 1895 г. Яковлев констатировал, что участок «надо признать потерянным, как захваченный латинянами по судебному решению, своевременно не опротестованному» (АВПРИ. Ф. Греч. стол. Оп. 497. 1895 г. Д. 2421 (Ч. 1). Л. 234–236). 23 апр. 1895 г. ИППО открыло в Кане русскую школу смешанного типа — для мальчиков и девочек (Отчет секретаря ИППО В. Н. Хитрово по учебным и врачевным учреждениям Общества за сент. 1899 г. // АВПРИ. Ф. Посольство в К-поле. Оп. 517/2. Д. 3347. Л. 352). Она размещалась в специально арендованном здании, принадлежавшем се-

мейству Гиреев (ныне собственность наследников Д. Фариды). Конкуренция в сфере образования на фоне напряженного, возраставшего с сер. XIX в. конфессионального противостояния в К. Г. была особенно острой. В небольшом селении перед первой мировой войной кроме рус. школы действовало 7 школ: 4 мужские (православная греческая, католическая, униатская и протестантская) и 3 женские (греческая, латинская и протестантская) (*Стасевич.* 1912. С. 177–179). В авг. 1914 г. школа ИППО в Кане, как и все российские учреждения на Св. земле, была закрыта тур. властями, а рус. преподаватели высланы или интернированы.

ИППО в 1896 г. приобрело в К. Г. участок земли в сев. части поселка, к-рый был огорожен каменной стеной (Доклад управляющего рус. подворьями в Палестине П. И. Ряжского. 1915 г. // АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 733. Л. 1–12 об.). В 1913 г. у южного въезда в К. Г. архим. Леонид (Сенцов) приобрел участок, получивший название «русский сад». В 1922 г. он был перерегистрирован на имя РДМ (в юрисдикции РПЦЗ).

Н. Н. Лисовой

Хирбет-Кана (Кенет-эль-Джалиль), поселение в долине Бейт-Нетофа, в 9 км севернее Кафр-Каны. Систематические археологические исследования, проведенные в 1997–

ласть (акрополь), нижнюю на юж. склоне и окружающий весь холм с 3 сторон некрополь (*Edwards.* 2002. Р. 106). Эдуардс по-разному описывал размеры памятника. В 1-й статье площадь акрополя оценивалась им приблизительно в 5 га (более 12,5 акра), нижней области — в 4 га (10 акров), а всей области, включая некрополь, — в 47 га (115 акров) (*Idem.* 2001. Р. 109). Позднее площадь нижней области он определил в 2 га (4,8 акра), общий размер деревни, за исключением некрополя, — до 5–7 га (12–16,8 акров) (*Idem.* 2002. Р. 106).

Поселение Хирбет-Кана расположено на холме; основная дорога к нему вела с востока. Со всех сторон от него, кроме западной, обнаружены гробницы некрополя рим. периода. Всего исследованы 13 могил, 18 камер и ок. 100 мест для захоронения, т. н. локулы, или кохим. На основании количества могил общая численность населения деревни определяется в 750–1200 чел. По строгости планировки и простым интерьерам без декоративных украшений это типичные для периода Второго храма гробницы, к-рые распространены повсюду в древнем Израиле (напр., в *Иерусалиме*). Особенностью ряда гробниц в Хирбет-Кане является устройство их входа, которое отражает влияние финик. культуры. Так, в одном из захоронений был сделан не коридор со ступеньками (т. н. *dogmos*), а канал глубиной неск. метров без к.-л. средств для спуска (можно пред-



Руины поселений рим. и визант. периодов в Хирбет-Кане

положить использование деревянной лестницы). Основная масса гробниц имеет традиц. оформление, указывающее на то,

2001 гг. под рук. Д. Р. Эдуардса, показали, что поселение на этом месте непрерывно существовало с каменного века. Высокого уровня развития оно достигло в эллинистический, рим. и визант. периоды (*Richardson.* 2000. Р. 73) и пришло в упадок после араб. завоевания. По анализу керамики ученые установили, что в 363–640 гг. в Хирбет-Кане был экономический расцвет.

Исследователи выделяют в археологическом памятнике верхнюю об-

что в рим. период евреи здесь составляли большинство населения. Финикийцы также могли селиться в городе, если учесть активные торговые связи Хирбет-Каны с Тиром и Акко (Птолемаидой) в эллинистический и рим. периоды, что подтверждается находками финик. монет.

Как и в др. небольших поселениях Галилеи раннерим. периода, в Хирбет-Кане помимо характерных иудейских погребений обнаружены и др. «этнические маркеры» иудейского

присутствия. Поселение заметно расширяется в поздний эллинистический и раннерим. периоды. Получили распространение также хасмонейские монеты (*Idem.* 2001. P. 110; *Syon, Yavor.* 2002; *Richardson.* 2002. P. 329), каменная посуда (*Richardson.* 2000. P. 73), устроены ступенчатые бассейны, идентифицируемые с миквами (бассейнами для культовых омовений) (*Ibidem;* *Edwards.* 2001. P. 110). То, что Хирбет-Кана в раннерим. время была иудейской деревней (*Richardson.* 2002. P. 328), подтверждается и находкой остракона с евр. абecedарной надписью (*Edwards.* 2002. P. 116).

В зап. части холма были устроены сельскохозяйственные террасы; здесь выращивали ячмень, пшеницу, кунжут, фрукты и овощи. На террасах обнаружено ок. 60 частных и общественных цистерн для сбора дождевой воды. Часть из них имеет традиционную для Палестины колоколообразную форму, снаружи у цистерн было небольшое круглое отверстие с каменным уступом (как в Назарете, Йодфате, Гамле, Сусите и др.). Др. цистерны, более крупные, имели ступенчатый спуск. На вост. склоне холма найдены колумбарии для разведения голубей.

На территории, ограниченной со всех сторон гробницами и террасированными полями, жилая застройка была сконцентрирована в основном в 2 местах: на акрополе и в нижней деревне на юж. склоне холма. Дома иногда располагались на востоке и западе холма. Они аналогичны постройкам в Гамле и Йодфате, насколько можно судить по сохранившимся после военных действий 67 г. по Р. Х. руинам. Поселение Хирбет-Кана в отличие от соседних городов во время войны не пострадало и может быть реконструировано с большей надежностью.

Ландшафт местности определил особенности планировки домов. Всего археологи выделяют 3 ее типа. Первый применялся при застройке зап. и вост. крутых склонов. Дома были 2-этажные, стояли очень тесно друг к другу, часто имели одну общую стену. Открытых дворов не было. Постройки, расположенные выше, опирались на крыши нижестоящих для увеличения жилого пространства (подобные конструкции в Гамле описывает Иосиф Флавий — *Richardson.* 2004. P. 328).

Второй тип планировки домов — с боковыми дворами — использовался при застройке более ровной местности, в основном на севере Хирбет-Каны. Здесь нет сложной многоярусной системы зданий, зато к основному помещению пристраивается большой открытый двор с цистерной. В одном из домов, датированном византийским периодом, была устроена миква, что может свидетельствовать о присутствии иудеев.

Дома с планировкой 3-го типа — с центральными дворами — расположены прежде всего на вершине холма и частично на сев. склоне. Наиболее крупное и хорошо сохранившееся здание этого типа найдено в сев.-вост. части акрополя, оно состоит из большой комнаты (12×8 м) и пристроек. С сев. стороны к жилому помещению примыкает прос-



Цистерна (слева)
и миква визант. периода
в Хирбет-Кане

торный двор, а с западной — коридор, ведущий в соседнюю постройку. В центральной комнате обнаружена пилястра, расширяющаяся кверху. Скорее всего она поддерживала пол 2-го яруса. Большая часть здания датируется раннерим. периодом, в визант. эпоху просторные по-



Пилястра с капителью
в здании раннерим. периода
в Хирбет-Кане

мещения были поделены перегородками. Среди исследователей нет согласия по вопросу функций этой постройки: в ней видят либо общественное здание (*Edwards.* 2002.

P. 111), либо дом богатого человека (*Richardson.* 2002. P. 328; *Idem.* 2004. P. 67).

Хотя в целом в Хирбет-Кане никогда не было оборонительных сооружений, небольшая территория (ок. 45×75 м) на вершине холма была огорожена стенами. Ранее считалось, что это остатки визант. монастыря, однако позднее было доказано, что это визант. укрепление VII в., откуда можно было контролировать передвижение на дорогах.

Внутри стен, в юго-зап. части, обнаружены фрагменты прямоугольного здания с пристройкой. Главное помещение (10×15 м по: *Idem.* 2004. P. 66; но 20×15 м по: *Edwards.* 2002. P. 111) делилось колоннами на центральный неф (5×5 м) и на боковые (2,5×5 м), а вдоль одной из стен снаружи были устроены сиденья. От колоннад частично сохранились базы и монументальная капитель псевдоионического ордера (*in situ*, хотя использована

вторично). С сев.-вост. стороны обнаружена также пристроенная комната меньшего размера (3×4 м) со скамьями вдоль 3 стен.

Данные исследования керамики и результаты радиоуглеродного анализа органических остатков позволяют отнести весь комплекс к раннерим. времени (*Ibid.* 2002. P. 113). Робинсон и Эдуардс предложили идентифицировать найденное здание с синагогой, к которой пристроен «Бет мидраш» (в переводе с иврита — «дом учения»); в пользу этого, по их мнению, сви-

детельствуют найденные куски изящной черепицы, покрытые штукатуркой скамьи, базы колонн и капители в псевдоионическом стиле (*Ibid.* P. 114). По архитектурным особенностям синагога напоминает аналогичные постройки в Гамле, Хоразине, Капернауме и Хирбет-Шеме.

В 50-х гг. XX в. на юж. склоне, рядом с нижней деревней, обнаружена паломническая пещера. В ней было 4 отдельных помещения, расположенных по оси «восток—запад»



Капитель из постройки раннерим. периода в Хирбет-Кане

фы были покрыты золотыми листьями. Также сохранился фрагмент позолоченного деревянного грифона с всадником.

и связанных друг с другом небольшими коридорами. В пещеру вели 2 входа (заложены при мамлюках), чтобы обеспечить доступ паломникам (аналогично была устроена пещера в Вифлеемском храме, со входом и с выходом в сев. и юж. сторонах). В основном помещении обнаружено 4 слоя штукатурки на стенах, 3 из которых покрыты многочисленными граффити и надписями, преимущественно христианскими (в 3 пещерах граффити не обнаружены). Последний слой, относящийся ко времени мамлюков, был самым тонким и представлял собой простую побелку. Пол во всех помещениях также имел неск. слоев штукатурной обмазки с включением отдельных слоев из мелкого гравия. По периметру пещеры устроены скамейки вдоль юж. и зап. сторон. С востока примыкает небольшая апсида, а в сев. части располагается каменный престол, сделанный из крышки саркофага. На ней выгравировано 3 креста (изначально они украшали нижнюю часть плиты, но в пещере она использовалась как лицевая). Поверхность престола сохранила следы штукатурки, к-рая единым слоем покрывает еще потолок и стену, поэтому не вызывает сомнения, что престол до сих пор находится на первоначальном месте (in situ). Штукатурка очень гладкая, отполированная, вероятно, в результате частых возлияний или возложения рук на нее. Также на обмазке видны остатки оснований 2 каменных сосудов, 3-й помещался на полу, а вся комната предназначалась для 6 сосудов. В пещере кроме этого найдены осколки сероватого мрамора

с частично сохранившимися изображениями креста и аканфа. Эти фрагменты легко реконструируются как часть престола, алтарной преграды или нижней облицовки стен на основе многочисленных параллелей в византийском мире, в т. ч. в Галилейском регионе (храмы в Курси, Иппосе (Сусите)). Релье-

Обнаружен фрагмент стекла, скорее всего от окна в зап. части пещеры. Через него паломники могли наблюдать за происходящим внутри.

Устройство этой пещеры напоминает описание паломника из Пяченцы, к-рый еще видел мон-рь. Хотя на вершине холма следов христ. сооружений не обнаружено, вполне вероятно, что небольшой мон-рь был в нижней деревне, недалеко от паломнической пещеры. При раскопках в пещере найдены следы хозяйственной деятельности, относящиеся ко времени мамлюков. Они использовали ее как хранилище для продуктов или как стойло для скота, после чего место было навсегда заброшено.

М. Авиам отметил, что в визант. период христ. население в этом районе жило в основном на севере и северо-западе, в долине Бейт-ха-Керем (Aviam M. Remains of Churches and Monasteries in Western Galilee in the Byzantine Period // Qadmoniot. 1995. Vol. 28. N 109. P. 47–59 (на иврите); Edwards. 2002. P. 119). Евреи же жили в Вост. Галилее и на Голанах. Т. о., Хирбет-Кана находился на границе между 2 различными в конфессиональном отношении регионами. Население здесь было смешанным.

Кана в Ливане. В наст. время это деревня, расположенная в Юж. Ливане, в 10 км от Тира и в 12 км от границы с Израилем. Почитается как священная пещера, рядом с которой сохранился камень с древними рельефными изображениями человеческих фигур (апостолов?). Большинство населения (общее число 10 тыс. чел.) — мусульмане-шииты, но есть и христ. община. В 1994 г.

Набих Бери, спикер ливан. парламента, для привлечения туристов хотел основать здесь христ. храм. Проект так и не был осуществлен.

С. В. Тарханова

Ист.: Логвинович В. И. Путешествие во Св. Землю и др. места Востока: Из паломнического дневника. К., 1873; Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. СПб., 1894. Т. 1: Годы 1841–1844; Марков Е. Л. Путешествие по Св. Земле: Иерусалим и Палестина, Самария, Галилея и берега М. Азии // Он же. Путешествие на Восток. СПб., 1891. Лит.: Robinson E. Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai, and Arabia Petraea. L., 1841. Vol. 3; Neubauer A. La Géographie du Talmud. P., 1868. Hildesheim, 1967; Thomsen P. Loca Sancta: Verzeichnis der im I. bis VI. Jh. n. Chr. erwähnten Ortschaften Palästinas mit besonderer Berücksichtigung der Lokalisierung der biblischen Stätten. Halle, 1907; Klein S. Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Lpz., 1909; idem. Galiläa von der Makkabäerzeit bis 67. W., 1928; Стасевич А. А. Кана Галилейская // СИППО. 1912. Т. 23. Вып. 2. С. 176–179; Dalton G. Orte und Wege Jesu. Gütersloh, 1924³; Bagatti B., Loffreda S. Le Antichità de Kh. Qana e di Kefr Kenna in Galilea // LA. 1964/1965. Vol. 15. P. 251–292; Loffreda S. Scavi a Kafr Kanna // LA. 1969. Vol. 19. P. 328–348; Ovadiah A. Kafr Kanna // Idem. Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970. P. 99–100; Avi-Yonah M. Gazetteer of Roman Palestine. Jerusalem, 1976; idem. The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest. Grand Rapids, 1977; idem. Synagogues: Kafr Kana // EAEHL. Vol. 4. P. 1136; Wilkinson J. Jerusalem Pilgrims Before the Crusades. Warminster, 1977; Hourani Y. E. Cana of Galilee in South Lebanon. [Beirut], 1995; Hoade E. Guide to the Holy Land. Jerusalem, 1996. P. 716–723; Dauphin C. La Palestine Byzantine: Peuplement et Populations. Oxf., 1998. Vol. 1; Herrojo J. Nuevas aportaciones para el estudio de Kh. Qana // LA. 1998. Vol. 48. P. 345–356; idem. Cana de Galilea y su localización: Um examen crítico de las fuentes. P., 1999; Россия в Св. Земле. М., 2000. Т. 1. С. 301, 306, 311–313, 711, 721; Richardson P. First-Century Houses and Q's Setting // Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of D. R. Catchpole / Ed. D. G. Horrell, Chr. M. Tuckett. Leiden, 2000. P. 63–83; idem. What Has Cana to Do with Capernaum? // NTS. 2002. Vol. 48. N 3. P. 314–331; idem. Khirbet Qana (and Other Villages) as a Context for Jesus // Idem. Building Jewish in the Roman East. Waco, 2004. P. 55–72; idem. Khirbet Qana's Necropolis and Ethnic Questions // The Archaeology of Difference: Gender, Ethnicity, Class and the «Other» in Antiquity: Stud. in Honor of E. M. Meyers / Ed. D. R. Edwards, C. T. McCollough. Boston, 2007. P. 257–266; Bagatti B. Ancient Christian Villages of Galilee. Jerusalem, 2001. P. 41–45; Edwards D. R. Cana (Khirbet) // Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land / Ed. A. Negev, Sh. Gibson. N. Y.; L., 2001. P. 109–110; idem. Khirbet Qana: From Jewish Village to Christian Pilgrim Site // The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeol. Research / Ed. J. H. Humphrey. Ann Arbor, 2002. Vol. 3. P. 101–132; idem. Walking the Roman Landscape in Lower Galilee: Sepphoris, Jotapata, and Khirbet Qana // A Wandering Galilean: Essays in Honour of S. Freyne. Leiden; Boston, 2009. P. 219–236; Richardson P., Edwards D. R. Jesus and Palestinian Social Protest: Archaeol. and Literary Perspectives // Handbook of Early

Christianity: Social Science Approaches / Ed. A. J. Blasi e. a. Walnut Creek, 2002. P. 247–266; *Syon D., Yavor Z. Gamla* 1997–2000 // *Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel*. Jerusalem, 2002. Vol. 114. P. 2–5; *Alexandre Y. Kafr Kanna: Final Report* // *Ibid.* 2009. Vol. 121. [Electron Ed.]; *eadem. Kafr Kanna: Final Report* // *Ibid.* 2011. Vol. 123; *Feig N. Kafr Kanna: Final Report* // *Ibid.* 2009. Vol. 121; *Sick D. H. The Architraklinos at Cana* // *JBL*. 2011. Vol. 130. N 3. P. 513–526; *Лисовой Н. Н. Откровение Св. Земли: Опыт правосл. путешественника*. М., 2012.

КАНАДА [англ. Canada; франц. Le Canada], гос-во в Сев. Америке. Занимает сев. часть континента и многочисленные примыкающие к нему острова, в т. ч. Ванкувер, Королевы Шарлотты и др. (на западе), острова Канадского Арктического архипелага, о-в Баффинова Земля, острова Гудзонова зал. (на севере), острова Ньюфаундленд, Антикости, Принца Эдуарда (на востоке). На юго-западе К. омывается Тихим океаном, на севере — м. Бофорта Сев. Ледовитого океана, а также Гудзоновым зал., на востоке — морями Баффина и Лабрадор Атлантического океана. Имеет сухопутную границу с США на юге и северо-западе (шт. Аляска), морские границы на северо-востоке с Данией (о-в Гренландия) и на востоке с Францией (о-ва Сен-Пьер и Микелон). Территория — 9,9847 млн кв. км. Столица — Оттава (1,676 млн чел. — 2010 г.). Др. крупные города — Торонто (6,324 млн чел.), Монреаль (3,763 млн чел.), Ванкувер (2,254 млн чел.), Калгари (1,141 млн чел.), Эдмонтон (1,32 млн чел.). К. — федерация в составе 10 провинций (Онтарио, Квебек, Нов. Шотландия, Нью-Брансуик, Манитоба, Британская Колумбия, о-в Принца Эдуарда, Саскачеван, Альберта, Ньюфаундленд и Лабрадор) и 3 территорий (Северо-Западные территории, Юкон, Нунавут) федерального подчинения. К. является членом ООН (1945), МВФ (1945), МБРР (1945), НАТО (1949), ОБСЕ (1973), АТЭС (1989), ОАГ (1990), ВТО (1995). Официальные языки — английский и французский. **География.** Сев. часть страны занимает Канадский Арктический архипелаг. Его многочисленные острова имеют в основном холмисто-равнинный рельеф и разделены сложной системой проливов. Острова вост. части архипелага преимущественно гористые, с обширными ледниковыми куполами. Общая площадь оледенения К. — свыше 195 тыс. кв. км, в т. ч. 146,5 тыс. кв.

км на островах Канадского Арктического архипелага. Вост. и центральная части материковой суши холмистые, реже низменные равнины и плато. Более половины ее занимает Лаврентийская возвышенность (средние высоты 200–500 м). По зап. и юж. ее окраинам располагаются ряд крупных озер, имеющих ледниково-тектоническое и ледниковое происхождение, — Б. Медвежье, Б. Невольничье, Атабаска, Виннипег, Верхнее, Гурон и др. На западе К. вдоль тихоокеанского побережья протянулся горный пояс Кордильеры высотой 3000–3500 м (Береговой хребет, Скалистые горы, горы Св. Ильи) и шириной от 600 до 1 тыс. км. Наивысшая точка страны — гора Логан (6050 м). Между вост. подножиями Кордильер и Лаврентийской возвышенностью находится пояс Великих равнин К., снижающихся с запада на восток от 1 тыс. до 200 м. Крайний юго-восток К. занимают Сев. Аппалачи — волнистое плоскогорье высотой 400–600 м.

Разнообразие климатических условий К. определяется значительным широтным протяжением и особенностями рельефа. Страна расположена в арктическом, субарктическом и умеренном климатических поясах. На островах полярного архипелага большую часть года держится снежный покров, земля промерзает на большую глубину; лето короткое и холодное, осадки незначительны. По направлению к югу климат становится более мягким. Район Великих озер и р. Св. Лаврентия находится в умеренно-теплом климатическом поясе, зима отличается обилием осадков и частыми снежными бурями. На вост. побережье зима более мягкая, лето прохладное (1000–1200 мм осадков). Тихоокеанское побережье отличается мягкой дождливой зимой и прохладным летом. Здесь выпадает наибольшее количество осадков (до 2500 мм в год и более). На Великих равнинах климат резко континентальный и засушливый. На крайнем севере Канадского Арктического архипелага средняя температура янв. достигает -35°C , на атлантическом побережье — $7-12^{\circ}\text{C}$ ниже нуля, на тихоокеанском от 0 до -4°C ; средняя температура самого теплого месяца, июля, составляет в тех же регионах соответственно 4°C , $18-21^{\circ}\text{C}$, $13-16^{\circ}\text{C}$. Реки К. впадают в основном в Атлантический и Сев. Ледо-

витый океаны, нек-рые — в Тихий. Наиболее крупная судоходная р. Св. Лаврентия с многочисленными притоками соединяет бассейн Великих озер с Атлантическим океаном. Др. крупные реки — Маккензи, Фрейзер, Нельсон, Саскачеван. Значительны запасы гидроэнергии.

Население. Согласно переписи населения К., проведенной в 2011 г. Гос. статистическим агентством страны, население составляет 33,476 млн чел. По оценкам ООН на 2010 г. — 34,017 млн чел.

По переписи населения 2006 г. в этническом отношении наиболее значительной группой в К. являются франко-канадцы (32,22%), проживающие в основном в Квебеке, и англо-канадцы (ок. 28%), неравномерно занимающие проч. территории страны. Представители этих групп населения чаще идентифицируют себя как «канадцы». Др. наиболее крупные национальные группы: англичане — 21,03%, французы — 15,82, шотландцы — 15,11, ирландцы — 13,94, немцы — 10,18%. Менее значительные группы: итальянцы — 4,63%, китайцы — 4,31, индейцы Сев. Америки — 4,01, украинцы — 3,8, голландцы — 3,3, поляки — 3,15, индусы (говорящие на языках панджаби, тамильском, малаялам, гуджарати) — 3,08, русские — 1,6, арабы — 1,51, валлийцы — 1,41, филиппинцы — 1,40, норвежцы — 1,38, португальцы — 1,32, метисы — 1,31%. По проценту или менее составляют выходцы из Испании, США, шведы, венгры, евреи, эскимосы (инуиты) и др. Характерной особенностью является быстрое изменение соотношения этнических групп ввиду высокой иммиграции из развивающихся стран. Естественный прирост населения составляет 1,09% и обеспечивается в основном за счет иммиграции. Рождаемость — 12,9 на 1 тыс. жителей, смертность — 7,7 на 1 тыс. жителей. Средний возраст населения 40,6 года. Доля детей до 15 лет составляет 16,7%, лиц трудоспособного возраста (15–64 года) — 68,5, пожилого возраста (65 лет и старше) — 14,8%. Средняя плотность населения 3 чел. на кв. км. Характерной особенностью является неравномерность расселения жителей в регионах страны: более $\frac{2}{3}$ населения проживают на юге и юго-востоке страны, в зоне сосредоточения наиболее крупных городов. Степень урбанизации составляет более 80%.



Православная Церковь

- ⦿ Патриаршее подворье Русской Православной Церкви
- ⦿ Кафедральный собор в м. Варвары Русской Православной Церкви
- ⦿ Центр Канадской архиепископии Православной Церкви в Америке

- ⦿ Центр Торонтской митрополии Американской архиепископии Константинопольского Патриархата
- ⦿ Центр епархии Оттавы, Восточной Канады и северной части штата Нью-Йорк Антиохийского Патриархата
- ⦿ Центр Канадской епархии Сербской Православной Церкви

Нехалкидонские восточные церкви

- ⦿ Центр Канадской епархии Армянской Апостольской Церкви
- ⦿ Центр Патриаршего викариатства Канадского архидиоцеза Сирийской яковитской Церкви
- ⦿ Центр Канадской епархии Ассирийской Церкви Востока

Римско-католическая Церковь

- ⦿ Центры архиепископств
- ⦿ Центры епископств

Протестантская церковь

- ⦿ Центры епископств Канадской англиканской церкви

Государственное устройство. К. — федеративное парламентское гос-во с конституционно-монархической формой правления. Входит в Содружество. Основными документами, регулирующими правовой статус гос. устройства страны, являются акты о Брит. Сев. Америке 1867, 1871, 1886, 1907, 1915 гг., акт о парламенте 1875 г., Вестминстерский статут 1931 г. и Конституционный акт 1982 г., ставший последним конституционным законом К., принятым брит. парламентом, предоставившим К. право самостоятельно вносить поправки в Конституцию и дополнившим ее Хартией прав и свобод.

В соответствии с Конституционным законом 1982 г. офиц. главой гос-ва является брит. монарх (кор. Елизавета II носит титул «королева Канады»). Представитель монарха в К. — генерал-губернатор, назначаемый им по предложению премьер-министра. Генерал-губернатор, исполняющий свои полномочия в течение 5 лет, назначает премьер-министра и высших должностных лиц, утверждает законопроекты, созывает нижнюю палату парламента и вправе распустить ее до истечения срока полномочий. Он решает вопросы внешней политики: ратифицирует международные договоры, производит назначения дипломати-

ческих представителей. Ему принадлежит право помилования. Деятельность генерал-губернатора в значительной степени имеет формальный характер, ввиду того что де-факто все его функции выполняет правительство.

Законодательная власть принадлежит монарху в лице генерал-губернатора и 2-палатному парламенту. Нижней палатой является палата общин, состоящая из 301 депутата, избираемого на всеобщих выборах по мажоритарной системе сроком на 5 лет. Верхняя палата — сенат, члены которого назначаются генерал-губернатором по рекомендации премьер-министра из регионов. Сенаторы

представляют интересы своих провинций и состоят на службе до достижения ими 75 лет. Палаты обладают равными правами. У парламента широкие полномочия, в число к-рых входят подготовка законопроектов, принятие бюджета, формирование правительства и контроль за его деятельностью, решение вопросов внешней политики. После одобрения к.-л. закона обеими палатами его передают на утверждение генерал-губернатору.

Исполнительная власть принадлежит монарху, представленному в лице генерал-губернатора, и осуществляется правительством — кабинетом министров, в состав которого входят премьер-министр, министры, возглавляющие отдельные мин-ва, и министры без портфелей. По назначению генерал-губернатора премьер-министром становится лидер партии, получившей на последних выборах большинство мест в палате общин. Правительство от имени генерал-губернатора созывает и распускает парламент, назначает на высшие гос. должности, вырабатывает основные направления внутренней и внешней политики, руководит армией и федеральной полицией. Также правительство обладает исключительной прерогативой вносить на рассмотрение парламента финансовые законопроекты. Правительство подотчетно парламенту, в случае выражения недоверия со стороны палаты общин оно обязано уйти в отставку.

Правовая система К. вслед. исторических причин в значительной мере сформировалась под влиянием системы англ. общего права, согласно к-рой решения судов высокого ранга (принятые как на территории К., так и в Великобритании) получали обязательную силу судебного прецедента. В правовой и отчасти в судебной системе франкоязычной пров. Квебек, сформировавшийся в русле франц. традиций, сохраняются особенности, характерные для франц. права.

Провинции обладают значительными атрибутами самоуправления: имеется своя конституция, действует выборная легислатура, управление осуществляется местным правительством и назначаемым центральной властью лейтенант-губернатором. Круг полномочий органов местного управления в таких сферах, как здравоохранение, социальное обеспечение, использование при-

родных ресурсов на территории провинции, налогообложение и др., определяется в соответствии с федеральным и провинциальным законодательством.

В К. существует многопартийная система. Ведущие политические партии: Либеральная партия, Консервативная партия, Квебекская партия, Новая демократическая партия.

Религия. Христианство является доминирующей религией в К., его исповедует 74,8% населения (2006). В их числе — католики лаг. и вост. обрядов, являющиеся наиболее многочисленной христ. конфессией, — 42,5%; протестанты различных направлений — от 27,6 до 30%; православные различных юрисдикций — 1,7%. Второй по численности религией является ислам, распространенный преимущественно среди выходцев из стран Ближ. Востока и Сев. Африки; его приверженцы составляют 2,7% населения. В числе проч. религий: индуизм (1,2%), сикхизм (1,2%), буддизм (1,1%), иудаизм (1,1%). Новые религ. движения представлены бахаизмом (верой Бахаи), неоязыческой религией викка и др. культами, их приверженцев насчитывается ок. 0,4%. Значительное количество граждан (ок. 17,5% населения) не принадлежат к к.-л. религии, являются агностиками или атеистами.

Православие в К. стало распространяться в 90-х гг. XIX в. Канад. правительство предлагало переселенцам для освоения степные области с плодородными землями на юго-западе страны в провинциях Манитоба, Саскачеван и Альберта. Это привлекло большое количество карпатороссов (русинов) — членов Греко-католической Церкви из наиболее отсталых в экономическом отношении областей Австро-Венгерской империи — Закарпатья, Галиции и Буковины, а также безземельных укр. крестьян из Российской империи. Местные власти предоставляли иммигрантам участки земли площадью до 100 акров и более при условии, что в 3-летний срок будет построена церковь в местах компактного проживания новоприбывших. В среде иммигрантов-униатов начался активный процесс поиска возможных путей перехода в Православие. Всего с 1890 по 1914 г. в сельские районы К. прибыло ок. 250 тыс. переселенцев. Настоятельная потребность в пастырском окорм-

лении заставила переселенцев обратиться к церковному священноначалию Буковины (вероятно, это был митр. Буковинский Сильвестр (Морару-Андриевич)) с просьбой о поставлении им священников. Однако переселенцы получили отказ, который был мотивирован нехваткой средств для их присылки. В офиц. ответе им было предложено обратиться в православную миссию Русской Церкви в Америке для обсуждения возможной перспективы присоединения к ней. В 1897 г. карма-



Церковь Успения Пресв. Богородицы в Макнате. 1960 г.

тороссы-униаты из поселения Лаймстон-Лейк (совр. Восток), пров. Альберта, обратились к еп. Алеутскому и Аляскинскому Николаю (Зиорову) из православной миссии РПЦ в Сан-Франциско с просьбой прислать священника. 18 июля 1897 г. свящ. Димитрий Каменев из Сизтла и псаломщик Владимир Александров отслужили на ферме крестьянина Федора Немирского первую Божественную литургию на канадской земле. Ок. 600 жителей поселения воссоединилось с Православием, а поселение в посл. было переименовано в Восток в ознаменование того, что отныне верующие «стали истинными и православными чадами Востока», как было отмечено в ж. «Американский православный вестник». Божественная литургия была совершена также в доме Ф. Фура, и тогда же к правосл. Церкви присоединились еще 99 чел.

В сент. 1897 г. свящ. М. Маляревский посетил православных в провинциях Манитоба и Саскачеван. В Лаймстон-Лейке несколько прихожан имели религиозное образование, среди них были Антон Савка, Константин и Федор Немирские,

Иван Лакуста, к-рые в отсутствие священника совершали богослужения мирским чином. Нередко их собрания и богослужения посещали представители др. христ. конфессий.



Собор вмц. Варвары в Эдмонтоне. 1959 г.

Поселенцы обратились в Департамент внутренних дел К. с заявлением, в котором просили о предоставлении 40 акров земли для церковного участка и 120 акров для строительства жилых помещений для духовенства. Прошение было удовлетворено.

4 июня 1898 г. в основание 1-го православного храма на канад. земле был положен закладной камень с надписью, извещающей о времени начала постройки храма и посвящении его Св. Живоначальной Троице. Весной 1899 г. было начато строительство храма, в следующем году построен алтарь. Параллельно



Интерьер собора апостолов Петра и Павла в Монреале

продолжались работы по отделке фасадов храма, одновременно приобреталась богослужбная утварь. 20 мая 1901 г., в день праздника Пятидесятницы, архиеп. Североамериканский и Аляскинский Тихон (Беллавин; вполн. патриарх Московский и всея Руси) в сослужении еп. Николая (Зиорова) освятил новопостроенную церковь. На богослужении молилось ок. 500 чел., как православных, так и униатов. Летом того же года была завершена построй-

ка священнического дома. Приход возглавил свящ. Иаков Корчинский, к-рый прибыл 1 сент. 1900 г. в К. из Сан-Франциско; ему было поручено окормлять общины канадских карпатороссов. Поселившись в Эдмонтоне (пров. Альберта), свящ. Иаков купил для проживания дом, в к-ром освятил часовню во имя вмц. Вар-

вары. Полтора года он трудился в пров. Альберта по возвращению в Православие униатов и устройству в местах их компактного проживания приходских храмов. В мае 1902 г. свящ. Иаков отбыл на новый приход, на его место был назначен свящ. Михаил Скибинский, выпускник Холмской ДС. Новый настоятель открыл б-ку с читальным залом, проводил катехизаторские беседы и давал уроки церковного пения. В окт. 1907 г. храм сгорел, однако прихожанами недалеко от старого храма был возведен новый, рядом сооружена звонница. Вскоре неподалеку был основан мон-рь с небольшим деревянным храмом в честь Воздвижения Креста Господня. Немногочисленная братия монастыря в составе 5–6 чел. организовала для всех желающих регулярные занятия по основам правосл. веры. Сведений об истории монастыря со-

хранилось крайне мало. Известно, что в 1918 г. настоятелем Кресто-Воздвиженского мон-ря был иером. Георгий (Сичев). В 1946 г. мон-рь был упразднен, монастырский деревянный храм разобран.

Количество православных приходов за годы управления Североамериканской епархией архиеп. Тихоном (Беллавиным) значительно выросло. В авг. 1901 г., во время поездки по К., свт. Тихон освятил 3 церкви в пров. Альберта; в 1904 г. он совершил пастырский визит в провинции Манитоба и Саскачеван. В 1900–1904 гг. церковные общины были

образованы в поселениях Сифтон, Смоки-Лейк, Сачава, Восток-Буковина, Санди-Лейк, Уэйсел, Мандэр, Стенен, Рейн, Чахор, Кисилев, Пакан. Во время правления свт. Тихона, а также после его отбытия с континента городские общины возникли также в крупных городах, среди которых были Виннипег (собор Св. Троицы, 1904), Монреаль (собор апостолов Петра и Павла, 1907), Торонто (собор Христа Спасителя, 1916; постоянное местопребывание обрел в 1930), Оттава (собор Св. Троицы, окормлявший выходцев из Буковины, 1919) и Ванкувер (храм в честь Воскресения Христова, 1924). С 1867 по 1897 г., в период фактического самоуправления К., в страну в больших количествах переселялись греки, увеличился поток правосл. иммигрантов из Юго-Вост. Европы — сербов, македонцев, болгар, албанцев и др., а также правосл. арабов и сирийцев с Ближ. Востока.

В февр. 1907 г. в Мейфилде (Пенсильвания, США) состоялся Всеамериканский Церковный Собор, который в значительной степени определил дальнейшие направления развития приходов на континенте вообще и в К. в частности. На Соборе свт. Тихон говорил о необходимости изыскания средств для обеспечения материальной независимости епархии с целью усиления и расширения влияния правосл. Церкви на Американском континенте. В 1908–1910 гг. благочинным канад. правосл. приходов и настоятелем Свято-Троицкого собора в г. Виннипег был назначен игум. Арсений (Чаговец), возвративший в Православие многих униатов. Одной из его важных инициатив стало издание церковного ж. «Канадская нива». В 1916 г. была образована Канадская епархия, ее первым архиереем стал назначенный 6 июля того же года еп. Александр (Немоловский), с 1917 г. временно управлявший (с 1919 правящий архиерей) Североамериканской епархией. Он продолжал дело обращения в христианство и принятия в лоно правосл. Церкви укр. и карпаторосских униатов, а также оказывал поддержку проч. правосл. иммигрантам.

Революционные события в России 1917 г. и окончание первой мировой войны привели к значительным изменениям в жизни православной Церкви на континенте: общины этнических меньшинств стали

стремиться к церковно-адм. самоуправлению. Различные национальные Церкви стали учреждать собственные епархии на Североамериканском континенте и присылать туда епис-



Церковь
свт. Николая Чудотворца
в Валь-д'Оре, пров. Квебек
(ныне музей). 1954 г.

копов. Греческая, Сирийская, Сербская, Болгарская, Украинская, Румынская, Албанская и др. диаспоры заявили о своих правах на отдельное существование, и начался процесс образования церковных организаций по этническому признаку.

В наст. время в К. осуществляют служение следующие правосл. Церкви. **Православная Церковь в Америке**, являющаяся правопреемницей рус. правосл. миссии, созданной в Америке в XIX в. и получившей в 1970 г. автокефалию от РПЦ (приходы в составе *Канадской архиепископии, Румынской епископии, Бол-*

К-польскому Патриархату принадлежит *Торонтская митрополия*, Миссионерский приход в Торонто Албанской православной епархии Америки, *Украинская Православная Церковь Канады*. Приходы *Антиохийского Патриархата* в составе Антиохийской православной архиепископии Аме-

рики действуют в епархии Игл-Ривер и Северо-запада К. (в Брит. Колумбии — 2 прихода, в Альберте — 3, в Саскачеване — 1) и в епар-

хии Оттавы, Вост. Канады и сев. части шт. Нью-Йорк (в Нов. Шотландии — 1 приход, в Онтарио — 7, на о-ве Принца Эдуарда — 1, в Квебеке — 4). На территории К. также существуют *Румынская Православная Архиепископия обеих Америк; Канадская епархия Сербской Православной Церкви*; Епархия США, Канады и Австралии Болгарской Православной Церкви; Американо-Канадская епархия не признанной др. правосл. Церквями Македонской Православной церкви.

В К. также имеется 3 прихода русских старообрядцев общей численностью до 3,5 тыс. чел. Отдельной группой являются *духоборцы*, при содействии Л. Н. Толсто-

Церковь
апостолов Петра и Павла
в Боннивилле. 1952 г.

го в 1898–1899 гг. эмигрировавшие в К., в неосвоенные районы пров. Саскачеван, позднее Брит. Колумбии. В настоящее

время приверженцами учения духоборов остаются ок. 5 тыс. чел.

Нехалкидонские восточные церкви. *Коптская Церковь*, окормляющая коптов-монофизитов, приезжавших в К. начиная с 50-х гг. XX в., насчитывает до 50 тыс. членов, проживающих преимущественно в провинциях Онтарио, Квебек, Ньюфаундленд и Лабрадор, Альберта, Брит. Колумбия и др. 46 общин К. входят в архидиоцез Сев. Америки Копт-

ской Церкви. В течение последних лет ввиду сложной политической обстановки в Египте большое количество коптов переселилось в Сев. Америку: согласно данным ООН, с весны 2011 г. более 20 тыс. коптов прибыли в К.

Армянская Апостольская Церковь представлена в К. общинами Канадской епархии ААЦ с центром в Монреале, находящимися в юрисдикции Эчмиадзинского католикосата. Местная арм. диаспора состоит из крупных общин, гл. обр. в Монреале и Торонто. Новоприбывшие в значительной степени превосходят по численности тех армян, к-рые эмигрировали в К. в кон. XIX — нач. XX в. С 50-х гг. XX в. армяне переезжали на постоянное жительство в США и К. в основном из стран Ближ. Востока и Турции. Армянская Церковь объединяет 100 тыс. верующих в 17 общинах.

Сирийская яковитская Церковь в К. окормляет приходы христиан-яковитов — эмигрантов из Сирии, Ливана, Ирака и др. стран Передней Азии. На территории страны действует Патриаршее викариатство Канадского архидиоцеза Сирийской яковитской Церкви, насчитывающей ок. 5 тыс. чел. в 7 общинах.

Православная сирийская церковь Востока (см. в ст. *Индия*, разд. «Нехалкидонские восточные церкви») во многом следует западносир. традиции и объединяет малабарских христиан из Юж. Индии, приезжавших в К. на заработки с сер. XX в. На территории провинций Онтарио и Квебек существуют 3 общины, которые входят в состав епархии Сев.-Вост. Америки с центром в Нью-Йорке. Богослужение совершается как на сир. языке, так и на языке малаялам. Общая численность верующих Православной сирийской церкви Востока в К. составляет ок. 5 тыс.

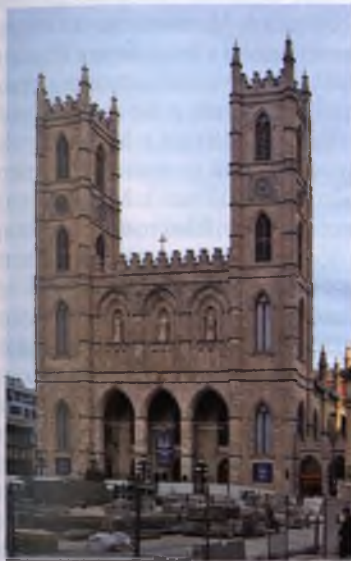
Ассирийская Церковь Востока (см. в ст. *Церковь Востока*) представлена в К. 2 орг-циями. Большая часть приходов относится к юрисдикции Тегеранского патриархата, возглавляемого патриархом, проживающим в Чикаго (США). Приходы на территории К. подчинены Канадской епархии Ассирийской Церкви Востока с центром в Монреале, насчитывающей ок. 5 тыс. чел. в 4 общинах. Богослужение совершается по григорианскому календарю. Др. часть приходов, отделившаяся в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XX в. из-за споров кано-



гарской епископии (см. *Болгарская православная архиепископия в Америке*). Патриаршие приходы РПЦ представлены в К. патриаршим подворьем РПЦ в Торонто (приход свт. Тихона), приходом Покрова Пресв. Богородицы в Оттаве, кафедральным собором вмц. Варвары в Эдмонтоне и 2 приходскими округами с 22 приходами в провинциях Альберта и Саскачеван. РПЦЗ представлена *Канадской епархией РПЦЗ*;

нического и литургического характера и принявшая название Древняя Церковь Востока, подчинена католикосу-патриарху, проживающему в Багдаде. На территории К. создано 2 общины; общее количество верующих составляет ок. 3 тыс. чел. Богослужение совершается по юлианскому календарю.

Римско-католическая Церковь в К. насчитывает 18 архиеп-ств: Ванкувер (епископства-суффраганы Камлупс, Нельсон, Принс-Джордж, Вик-



Собор Нотр-Дам в Монреале.
1829–1888 гг.

тория); Виннипег; Квебек (суффраганы Шикутими, Сент-Анн-Де-Ла-Покатер, Труа-Ривьер); Галифакс — Ярмут (суффраганы Антигониш, Шарлоттаун); Гадино (суффраганы Эймос, Мон-Лорье, Руэн-Норанда); Груар — Мак-Леннан (суффраганы Маккензи — Форт-Смит, Уайтхорс); Кивотин — Ле-Па (суффраганы епархия Черчилл — Гудзонов залив, Мусони); Кингстон (суффраганы Александрия — Корнуолл, Питерборо, Су-Сент-Мари); Монктон (суффраганы Батерст, Эдмундстон, Сент-Джон); Монреаль (суффраганы Жольет, Сен-Жан — Лонгёй, Сен-Жером, Валлифилд); Оттава (суффраганы Херст, Пемброк, Тимминс); Реджайна (суффраганы Принс-Альберт, Саскатун); архиеп-ство св. Германа в Римуски (суффраганы Бекмо, Гаспе); архиеп-ство Сент-Бонифейс; Сент-Джонс (суффраганы Корнер-Брук и Лабрадор, Гранд-Фолс); Торонто (суффраганы Гамильтон, Лондон, Сент-Катаринс, Тандер-Бей); Шербрук (суффраганы Николе, Сент-Иасент); Эдмон-

тон (епископства-суффраганы Калгари, Сент-Пол в Альберте).

Для пастырского окормления военнослужащих канад. армии и членов их семей действует Военный ординариат Канады.

Восточнокатолич. церкви на территории К. представлены общинами 4 церквей. Наиболее значимой и многочисленной является *Украинская греко-католическая Церковь*, окормляющая католиков визант. обряда, в разные периоды с кон. XIX в. переселявшихся в К. с территорий совр. Зап. Украины. Приходы церкви действуют в составе архиепархии Виннипега (Виннипегской митрополии) и подчиненных ей епархий Эдмонта (с 1956, основана в 1948 как апостольский экзархат), Нью-Уэстминстера (1974), Саскатуна (с 1956, основана в 1951 как апостольский экзархат) и Торонто (с 1956, основана в 1948 как апостольский экзархат). Общее количество украинцев греко-католиков на территории К. составляет от 90 до 100 тыс. чел. в 316 приходах.

Приходы *Маронитской католической Церкви* в стране объединены в епархию св. Марона в Монреале, учрежденную Римским папой *Иоанном Павлом II* в авг. 1982 г. Верующие Маронитской католической церкви преимущественно являются эмигрантами (или потомками эмигрантов) с Ближ. Востока, прибывавшими в К. в сер. XIX — кон. XX в. В наст. время общая численность маронитов в К. составляет ок. 80 тыс. чел. в 14 приходах.

Мелькитская католическая Церковь, прихожанами которой являются эмигранты из Сирии, Ливана и Палестины, представлена епархией Христа Спасителя в Монреале, учрежденной в 1980 г. в качестве Апостольского экзархата, в сент. 1984 г. преобразованной в самостоятельную епархию. Общее количество последователей в К. составляет ок. 33 тыс. чел., окормляемых в 4 приходах.

Словацкая греко-католическая Церковь в К. представлена епархией святых Кирилла и Мефодия в Торонто, учрежденной папским указом в окт. 1980 г. Общее количество греко-католиков — выходцев из бывш. Чехословакии (в основном словаки и русины) составляет ок. 2,4 тыс. чел., окормляемых в 6 приходах.

Халдейская католическая Церковь представлена общинами выходцев

из Ирака, объединенными в епархию Мар-Аддай в Торонто, созданную в июне 2011 г.

Помимо этого на территории К. имеются приходы восточнокатолич. церквей в составе епархий, центры к-рых находятся в США. Так, приходы *Армянской католической Церкви* относятся к епархии Пресв. Девы Марии Нарег в Нью-Йорке (10 тыс. чел. в 2 приходах — Монреаль и Торонто). Общины *Сирийской католической Церкви* включены в состав епархии Пресв. Девы Марии Избавительницы в Ньюарке (ок. 14 тыс. чел. в 9 приходах). *Сиро-малабарская католическая Церковь* в К. представлена епархией св. ап. Фомы с центром в Чикаго, обладает независимым статусом и объединяет все приходы малабарской церкви в Сев. Америке. Общее количество последователей в К. составляет ок. 50 тыс. чел., приход Торонто-Миссисога.

На территории К. действует ряд католич. монашеских орденов, развита сеть образовательных (начальных, средних и высших) учреждений, ведется каритативная, социальная и миссионерская работа. Верховным органом церкви в стране является Канадская конференция католических епископов, имеется 4 региональных подразделения: Атлантическая епископская ассамблея, Ассамблея католических епископов Квебека, Ассамблея католических епископов Онтарио, Ассамблея католических епископов Запада. Общее количество католиков до 13,5 млн.

Старокатолики в К. представлены Канадской епархией т. н. Польской национальной католической Церкви, возникшей в шт. Пенсильвания (США) в кон. XIX в. в связи с негативным отношением верующих к решениям I Ватиканского Собора. Общее количество верующих ок. 1 тыс. чел. Значительной старокатолической организацией является Христианская католическая Церковь Канады, созданная в 1858 г. группой франко-канадцев, эмигрировавших в США, в нач. XX в. они активно организовывали общины в К.

Старокатолическая церковь Канады была преобразована из епархии Гамильтона Североамериканской Староримско-католической церкви Карфоры в самостоятельную церковь на синоде 3–5 сент. 1960 г. В 1962–1963 гг. от нее отделилась

группа клириков, создавших Староримско-католическую церковь Онтарิโอ. Т. н. Международная католическая Церковь Христа, образованная в результате объединения в дек.



Канадские мученики.
Витраж капеллы Иезуитов в Квебеке.
1916 г.

1992 г. 3 старокатолич. орг-ций: Либеральной католической Церкви Онтарิโอ, Либеральной католической церкви Канады и Католической церкви Христа.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Англиканская церковь Канады (см. ст. *Канадская Англиканская Церковь*) входит в состав Англиканского сообщества. Является 3-й по величине христианской церковью в стране, включающей 30 церковно-административных единиц (29 епархий и общины Центрального региона), подразделенных на 4 церковные провинции по территориальному признаку. Общее количество англикан составляет более 2 млн чел., окормляемых в 1700 приходах, в т. ч. 10 франкоязычных.

Лютеранство представлено в К. 6 орг-циями. В состав *Всемирной лютеранской федерации* входят Евангелическая лютеранская церковь Канады, наиболее крупная лютеранская орг-ция страны, имеющая 650 общин и более 210 тыс. верующих, основанная в 1880 г., автономная с 1966 г., а также Эстонская еван-

гелическо-лютеранская церковь за границей, объединяющая в 13 общинах 7 тыс. выходцев из Эстонии. Международный лютеранский совет составили более консервативные лютеранские орг-ции, такие как Лютеранская церковь Канады (349 общин, 85 тыс. чел.). Помимо этого в К. действуют Латвийская евангелическо-лютеранская церковь за пределами Латвии (8 общин, 5 тыс. чел.), окормляющая эмигрантов из Латвии; канадские приходы Висконсинского евангелическо-лютеранского синода, входящего в Конфессиональную евангелическую лютеранскую конференцию (17 общин, 1,5 тыс. чел.); Церковь лютеранских братьев (7 общин, 800 чел.) и др. лютеран. орг-ции.

Кальвинизм представлен несколькими орг-циями реформатского и пресвитерианского толка. Наиболее значительная из них — *Объединенная церковь Канады*, в 1925 г. в нее вошла часть канад. методистов, подавляющее большинство конгрегационалистов и 70% пресвитериан. Церковь является самой крупной протестантской организацией страны: она включает 13 региональных конференций, подразделяемых на 85 районных пресвитерий, насчитывающих в общей сложности более 3,2 тыс. общин. Общее количество верующих превышает 3 млн чел. Ряд орг-ций кальвинист. толка не вошел в состав Объединенной церкви; в их числе — Христианские реформатские церкви в Канаде, объединяющие выходцев из Нидерландов, отделившихся от центра в США (235 общин, 90 тыс. верующих); Нидерландские реформатские конгрегации в Сев. Америке, оставшиеся в подчинении центральных органов управления в США (10 общин, 5 тыс. чел.); Пресвитерианская церковь в Канаде (1 тыс. общин, 215 тыс. чел.); Реформатская церковь в Канаде (41 община, 6,7 тыс. чел.); Реформатская церковь Квебека (20 общин, 5 тыс. чел.).

Меннониты в К. представлены рядом орг-ций, как входящих в Меннонитскую всемирную конференцию, так и не зависящих от нее. Членами конференции являются Канадская конференция меннонитских братских церквей (245 общин, 37,8 тыс. чел.); Евангелическая меннонитская конференция (Канада) (60 общин, 7,2 тыс. чел.); Меннонитская церковь Канады (221 община, 32 тыс. чел.); Генеральная конференция братьев во

Христе (Сев. Америка) (43 общины, 3,5 тыс. чел.); Евангелическая меннонитская миссионерская конференция (23 общины, 4,2 тыс. чел.). Не входят в состав конференции Бергталерская меннонитская церковь (5 общин, 800 чел.); Меннонитская конференция Хортицера (15 общин, 1,8 тыс. чел.); Бергталерская меннонитская церковь в Ла-Крите (7 общин, 1 тыс. чел.); Конференция Мархам — Ватерлоо (14 общин, 1,4 тыс. чел.); Новая Рейнландская меннонитская церковь Онтарิโอ (1 община, 330 чел.); Меннонитская церковь старой колонии в Альберте (8 общин, 3 тыс. чел.); Меннонитская церковь старой колонии в Брит. Колумбии (2 общины, 348 чел.); Меннонитская церковь старой колонии в Манитобе (3 общины, 500 чел.); Меннонитская церковь старой колонии в Онтарิโอ (11 общин, 5,1 тыс. чел.); Меннонитская церковь старой колонии в Саскачеване (1 община, 278 чел.); Амиши старого порядка (35 общин, 2,1 тыс. чел.); Меннониты старого порядка в Онтарิโอ (18 общин, 4 тыс. чел.); Рейнландское братство меннонитской церкви в Онтарิโอ (3 общины, 725 чел.); Рейнландская меннонитская церковь в Альберте (4 общины, 312 чел.); Рейнландская меннонитская церковь в Манитобе (6 общин, 3 тыс. чел.); Саммерфельдская меннонитская церковь (13 общин, 2,3 тыс. чел.). Помимо этого существует ок. 80 самостоятельных общин, не подчиняющихся к.-л. меннонитской организации (более 4 тыс. чел.). Общая численность меннонитов разного толка в К. составляет ок. 180 тыс. чел.

Баптисты имеют в К. такие организации, как Канадские баптистские министерии (1336 общин, 173 тыс. верующих) и Канадская конвенция южных баптистских церквей (248 общин, 11,5 тыс. верующих) — члены *Баптистского всемирного альянса*. Орг-циями, не входящими в альянс, являются Братство евангелических баптистских церквей в Канаде (492 общины, 110 тыс. верующих), Североамериканская баптистская генеральная конференция (123 общины, 32 тыс. верующих); Канадская баптистская конференция (110 общин, 13 тыс. верующих); Баптистская генеральная конференция Канады (75 общин, 10 тыс. верующих); Прimitивная баптистская конференция Нью-Брансуика (15 общин, 9 тыс. верующих); Ассоциация регулярных баптистских церквей Канады (15 об-

шин, 6,5 тыс. верующих); Конвенция регулярных баптистов Британской Колумбии (22 общины, 1,2 тыс. верующих).

Методисты, не вошедшие в состав Объединенной церкви Канады, представлены Британской методистской епископальной церковью, созданной в результате отделения в 1856 г. канад. приходов от Африканской методистской епископальной церкви, действовавшей в США; церковь объединяет темнокожих верующих, насчитывает 3 общины, ок. 5 тыс. чел. Также в стране действует быстро растущая Евангелическая миссионерская церковь (методистская) (82 общины, 70 тыс. верующих). Проч. методистские орг-ции насчитывают ок. 25 тыс. чел.

Движение святости объединяет в К. несколько орг-ций, наиболее значительная из которых — Христианский миссионерский альянс в Канаде (327 общин, 76 тыс. верующих); альянс действует в К. с 1887 г. Проч. перфекционистские орг-ции: Церковь Назарянина (157 общин, 19 тыс. чел.); Миссионерская церковь в Канаде (100 общин, 15 тыс. чел.); Свободная методистская церковь в Канаде (135 общин, 13 тыс. чел.); Церковь Бога (с центром в Андерсоне, США) (51 община, 6,3 тыс. чел.); Уэслианская методистская церковь Америки и Канады (82 общины, 5 тыс. чел.); Объединенные братья во Христе в Канаде (9 общин, 2 тыс. чел.); Христианская конгрегация (9 общин, 1,5 тыс. чел.); Библейское движение святости (30 общин, 1,5 тыс. чел.); Апостольская христианская церковь (назарейская) (15 общин, 1,5 тыс. чел.); Независимая церковь святости (13 общин, 1 тыс. чел.); Ассоциация независимых церквей движения святости (15 общин, 800 чел.).

Братья создали ряд организаций разного типа. **Плимутские братья** представлены Ассоциированными Евангельскими церквами (123 общины, 17 тыс. чел.); также имеются общины т. н. открытых Христианских братьев (600 общин, 50 тыс. чел.) и Исключительных Христианских братьев (338 общин, 11 тыс. чел.).

Адвентисты седьмого дня (АСД), имеющие самостоятельную орг-цию в К. с 1932 г., разделились на 7 территориальных конференций: Альберты, Брит. Колумбии, Манитобы — Саскачевана, Приморскую, Онтарио, Квебека и Церковь АСД в Нью-

фаундленде и Лабрадоре. По данным на 2012 г., на территории К. у них 358 общин, объединяющих 62,8 тыс. чел.

Квакеры (Религиозное общество друзей), появившиеся в К. в 1790 г., насчитывают более 3 тыс. прихожан в 90 общинах.

Пятидесятники представлены мн. орг-циями, первые из к-рых появились в нач. XX в. в результате работы проповедников из США. Самой значительной орг-цией являются Пятидесятнические ассамблеи Канады (1069 общин, 237 тыс. верующих). Другие орг-ции: Апостольская церковь Пятидесятники в Канаде (126 общин, 70 тыс. верующих); Пятидесятнические ассамблеи Ньюфаундленда (160 общин, 32 тыс. верующих); Объединенная пятидесятническая церковь Канады (197 общин, 24 тыс. верующих); Международная пятидесятническая церковь святости (43 общины, 12 тыс. верующих); Церковь Бога в Канаде (81 община, 7,5 тыс. верующих); Церковь Бога пророчества в Канаде (55 общин, 7 тыс. верующих); Итальянская пятидесятническая церковь Канады (21 община, 5 тыс. верующих); Международная церковь четырехстороннего Евангелия (45 общин, 4,5 тыс. верующих); Новозаветная Церковь Бога (68 общин, 2,7 тыс. верующих); Апостольская церковь в Канаде (14 общин, 1,6 тыс. верующих); Апостольская миссия веры в Канаде (10 общин, 1,5 тыс. верующих). Проч. менее значительные пятидесятнические группы насчитывают ок. 200 тыс. верующих.

Армия Спасения имеет на территории К. подразделения во всех штатах, сгруппированные по территориальному принципу в 9 дивизионов; общее количество приверженцев составляет от 85 до 90 тыс. в 400 общинах.

Новоапостольская церковь с центром в Цюрихе объединяет в К. более 6,5 тыс. чел. в 102 приходах. Помимо англо- и франкоговорящих общин есть множество общин, в к-рых собрания проходят на испан., кит. и кхмерском языках.

Иеговы Свидетели, появившиеся в К. с 80-х гг. XIX в., имеют 1358 общин с общим числом адептов ок. 114 тыс. чел. (2011).

Мормоны представлены в К. 2 организациями: Церковью Иисуса Христа святых последних дней (102 тыс. адептов) и Реорганизованной Церковью Иисуса Христа святых последних дней (ок. 3 тыс. адептов).

Помимо этого в стране существуют малочисленные протестантские орг-ции, среди них — Африканская методистская епископальная церковь, Ассамблейные холл-церкви, Ассоциация церквей Виноградника, Церковь Первожденного, Ассамблеи последнего дождя, Туземная американская церковь Канады, Ассамблеи братства обновления, Стандартные церкви Америки, Протестантская церковь Победы, Всемирная церковь Бога и др., численность которых составляет от 30 до 35 тыс. чел. За последние 2 десятилетия значительно выросло количество независимых церквей (преимущественно харизматического характера), насчитывающих в общей сложности от 1 до 1,5 млн чел. Общее количество протестантов в К. от 9,5 до 10,5 млн чел.

Орг-цией, объединяющей 24 наиболее значительные церкви страны, является Канадский совет Церквей, действующий с 1944 г.

Ислам. Распространение ислама на территории совр. К. начинается с кон. XIX в. в результате активной миграции большого количества мусульман из Боснии. После окончания второй мировой войны мусульманское население пополнялось за счет миграции из новообразованной СФРЮ, а также из Албании. В крупных городах (Торонто, Монреаль, Оттава) албанцы и мусульмане-боснийцы основывали мечети по национальному признаку. Переломным моментом стало изменение миграционного законодательства К. в кон. 60-х гг., ликвидировавшее приоритет иммиграции в К. в первую очередь европ. населения: после 1968 г. в страну началась крупномасштабная эмиграция мусульман из стран Азии и Африки. По результатам переписи населения, проведенной в К. в 1971 г., количество проживающих в стране мусульман составляло 33 тыс. чел., в 1981 г. было зарегистрировано уже 98 тыс. мусульман, в 1991 г. — более 253 тыс. чел. К 2001 г. численность ислам. общины в К. увеличилась до 579 тыс. чел. Согласно подсчетам, проведенным в ходе переписи населения 2006 г., количество мусульм. населения достигало 800 тыс. чел. и сохраняло высокий рейтинг роста. В стране существует ряд мусульм. орг-ций, наиболее значительная из которых — Мусульманская ассоциация Канады, созданная с целью адаптировать традиц. исламские законы

шариата к условиям совр. общественно-политической жизни К. Проч. мусульм. орг-ции: Канадский исламский конгресс, Канадская Ассамблея Ахлул Байт, Канадский совет по американо-исламским отношениям, Мусульманский канадский конгресс, Канадский мусульманский союз, а также ряд др. орг-ций. Большинство данных орг-ций (за исключением Мусульманской ассоциации Канады) не являются массовыми и координируют работу региональных мусульм. сообществ на местах. По данным мусульм. орг-ций на 2010 г., в К. проживало 940 тыс. мусульман, из них примерно 65% составляли сунниты, 15% — шииты; в стране открыто более 40 мечетей, преимущественно в Онтарио и Квебеке; существует система как начального, так и высшего религ. образования.

Помимо этого существует незначительное количество приверженцев псевдоислам. секты Ахмадия, возникшей в IX в. в Индии и не признанной ислам. сообществом.

Иудаизм в К. исповедует евр. диаспора, неоднородная по составу. Большой частью евр. община в К. состоит из евреев-ашкеназов, эмигрировавших из стран Центр. и Вост. Европы в нач. XIX в., а также их потомков, родившихся в К. В меньшей степени канад. иудаизм представлен евреями-сефарадами и евреями-мизрахи; характерен процесс обращения в иудаизм неевреев. Большинство евреев в К. говорят на англ. языке. В пров. Квебек существует четкое разграничение между общинами ашкеназов и сефардов: ашкеназы преимущественно говорят на англ. языке, сефарды в большинстве — по-французски. За счет притока евреев из Израиля значительно увеличилось количество людей, говорящих на иврите, причем язык используется для общения, а не только для совершения религ. обрядов. В нек-рых замкнутых общинах консервативных евреев-ашкеназов сохраняется традиция использования идиша. Главными евр. орг-циями К., курирующими в т. ч. и религ. вопросы, являются правозащитная орг-ция Бнай Брит Канада и Канадский еврейский конгресс, учрежденные в 1919 г. на средства Объединенного еврейского фонда — крупнейшей евр. благотворительной компании в К. В религиозно-богословском отношении иудаизм в К. представлен разными течениями:

большинство евреев являются приверженцами ортодоксального иудаизма, чуть меньшее число верующих исповедует консервативный иудаизм, в значительном меньшинстве — приверженцы реформистского иудаизма. В стране действуют более 80 синагог различных направлений (преимущественно в крупных городах, большинство в Торонто, Оттаве, Монреале, Виннипеге); имеется развитая структура религиозных учебных заведений. Численность канадцев, исповедующих иудаизм, по данным на 2006 г., составляла более 315 тыс. чел.

Индуизм в К. представлен неск. различными группами. Первую группу преимущественно составляют инд. иммигранты, к-рые начали прибывать в Брит. Колумбию в кон. XIX — нач. XX в. Данный процесс продолжается и в наст. время: индуисты из Индии иммигрируют в К. в основном из штатов Пенджаб и Гуджарат. Вторую группу индуистов составляют мигранты, прибывшие в К. из др. стран. В результате либерализации канад. иммиграционной политики в кон. 60-х гг. XX в. в крупных городах (Монреаль, Торонто, Оттава) стали создаваться общины индуистов из Пакистана, Бангладеш, Маврикия, Фиджи, Тринидада и Тобаго, Гайаны, а также выходцев из восточноафрик. стран (Кения, Уганда и Танзания). В последние годы в К. осели непальцы бутанского происхождения, большинство к-рых являются индуистами. Из-за внутренних беспорядков 1983 г., направленных против тамильского меньшинства на Цейлоне, ускорился исход индуистов-тамиллов из Шри-Ланки в К. Отдельную группу составляют канад. неопиты, вступившие в религ. секты неоиндуистского толка. В последние 50 лет мн. коренные канадцы, принадлежащие к различным этническим группам, обратились к инд. религ. традиции благодаря деятельности Международного об-ва сознания Кришны, орг-ции Арья Самадж и др. псевдоиндуистских орг-ций, а также в результате миссионерских визитов инд. гуру — Махараджа, Сатьи Саи Баба, Бхагван Шри Раджниша и др. Усилиями этих орг-ций было создано более 1000 храмовых обществ по всей стране, к-рые по существу функционируют как общественные орг-ции.

Самой известной орг-цией, объединяющей представителей различных индуистских общин в К., является

Индуистская канадская сеть. В наст. время Индуистская молодежная сеть представляет собой крупнейшее молодежное движение индуистского толка в К., ряды к-рого насчитывают 6 тыс. чел.; под ее началом состоят свыше 80% студенческих индуистских объединений по всей стране.

По результатам переписи населения К. 2001 г. индуизм исповедовали более 297 тыс. чел. По оценкам некоммерческой орг-ции «Ассоциация канадских исследований», к 2006 г. численность индуистского населения выросла почти до 373 тыс. чел.

Сикхизм распространен среди выходцев из инд. штатов Пенджаб и Харьяна, крупная диаспора которых начала складываться в Сев. Америке к 80-м гг. XIX в. Полномасштабная эмиграция сикхов в К. началась после второй мировой войны. В 1984 г. зарегистрировано Канадское отделение Всемирной сикхской орг-ции. В наст. время в К. насчитывается более 80 гурдвар (сикхских богослужебных сооружений), являющихся также центрами религиозной и социальной жизни сикхской общины, в которых организованы многочисленные культурные и образовательные учреждения. Сикхи являются самой многочисленной этноконфессиональной группой среди канадцев индийского происхождения. Согласно переписи населения 2001 г., в К. насчитывалось более 278 тыс. сикхов; в 2006 г. их число достигло 384 тыс. чел.

Буддизм исповедовали кит. чернорабочие, прибывавшие на канад. территории в XIX в.; в кон. XIX — нач. XX в. началась эмиграция японцев в К. Со временем одна из школ япон. буддизма, Йодо Шиншу («Истинная вера чистой страны»), стала доминирующей формой буддизма в К. и сформировала крупнейшую буддистскую орг-цию на ее территории. Значительное распространение буддизма в К. началось в 60-х гг. XX в., после либерализации иммиграционного законодательства К. Важную роль в распространении буддизма сыграла популярность тибет. далай-ламы XIV, провозглашенного почетным гражданином К. В последние неск. десятилетий мн. канадцы, не являющиеся выходцами из азиат. стран, охотно принимали буддизм. В наст. время в К. насчитывается более 500 буддистских орг-ций, включая храмы, дацаны и молитвенные дома, культурные центры, общест-

венные объединения, дома престарелых, благотворительные орг-ции и проч. Представлены все школы и учения буддизма: Тхеравада, Махаяна, Ваджраяна и более новые школы Новайяны. Нек-рые ун-ты предлагают расширенные и подробные программы по буддистским исследованиям. Быстро растущие общины эмигрантов формируются по этническому принципу: в стране представлено кит., тибет., лаосский, япон., корейский и вьет. буддизм. По данным переписи 2001 г., более 300 тыс. канадцев назвали буддизм исповедуемой ими религией; по предварительным подсчетам, к 2012 г. эта цифра может увеличиться вдвое.

Новые религиозные движения. Бахаизм (см. *Бахаи религия*), существующий в К. с 1898 г., характеризуется быстрым ростом количества adeptов и насчитывает, по данным на 2011 г., ок. 30 тыс. приверженцев. Руководящим органом является Национальная духовная ассамблея бахаистов Канады, созданная в 1949 г. и базирующаяся в Торонто. Неоязыческие культы, такие как викка, пытаются воссоздать дохрист. языческие верования. В их числе наиболее влиятельна т. н. Одиссейская викка — направление, основанное в кон. 70-х гг. XX в. в Торонто супругами Тамарой и Ричардом Джеймс. Большинство одиссейско-викканских общин находятся в пров. Онтарио, однако последователи этого религ. течения есть и в США. Одиссейская школа отличается от первоначальных викканских традиций тем, что в основном занимается подготовкой духовенства. Одиссейская викка испытывает влияние Гарднерианской, Александрийской, Континентальной ветвей, а также традиции Синей звезды. Большую часть приверженцев Одиссейской традиции составляют бывш. прихожане Викканской церкви Канады, высшим органом организации является Совет Одиссейского священства. Одиссейская традиция, связанная с Викканской церковью Канады, созданная Джеймсами, достигла расцвета в 1992 г., когда существовали 4 храма (в Торонто, Оттаве, Гамильтоне и Китченер-Уотерлу) и 3 протохрама (в Брамптоне, Ошаве и Монреале). Авторитет Викканской церкви Канады снизился за последнее десятилетие, тогда как влияние Одиссейской традиции, наоборот, возросло. В наст. время у Викканской церк-

ви Канады есть только 2 храма: основной — в Торонто и храм в Гамильтоне (Онтарио). Общее количество последователей викки и проч. разновидностей неоязычества достигает 5–7 тыс. чел.

Среди ирокезов и др. индейцев имеются последователи синкретического нехрист. культа скандиарио, возникшего в кон. XVIII в. и получившего название по имени индейца, его создателя. Вероучительные особенности культа заключаются в сочетании древних индейских традиций с нек-рыми внешними элементами христианства. Обряды совершаются в т. н. длинных домах, особых молитвенных помещениях. В течение года отмечаются 6 ирокезских праздников: середины зимы, или Нового года, клена, посева, земляники, зеленой кукурузы и урожая. Характерно, что праздники посещают не только adeptы скандиарио, но и ирокезы-христиане. Погребение усопших совершается по ирокезскому обряду огиве. Общая численность последователей скандиарио в К. составляет от 1 до 2 тыс. чел.

Э. Небольсин

Исторический очерк. Канада с древнейших времен до кон. XV в. Заселение территории К. человеком началось приблизительно 25–30 тыс. лет назад и было связано с переселе-



Поселение викингов в Л'Анс-о-Медоуз, Ньюфаундленд

нием выходцев из Азии в Зап. полушарие по т. н. Беринговому мосту (перешейку, располагавшемуся на месте совр. Берингова прол.). Именно тогда в границах совр. К. поселились предки той части ее коренного населения, к-рую в европ. традиции было принято называть индейцами. К началу контактной эпохи их насчитывалось по разным оценкам от 220 тыс. до неск. млн чел. («официально признанная» в наст. время канад. властями цифра — 500 тыс.). Индейские сообщества находились на различных стадиях родового строя (от примитивных промысловых объ-

единений до предгос. «военной демократии»). Основным занятием индейцев были охота, рыболовство и собирательство. В отдельных местах встречалось примитивное земледелие. Индейские языки чрезвычайно разнообразны и относятся к различным языковым семьям. Традиционно индейцев подразделяют на жителей сев.-вост. лесов (woodland), прерий, тихоокеанского побережья, субарктического и арктического региона.

Во II тыс. до Р. Х. на канад. север также из Азии пришли представители т. н. арктических монголоидов, к-рых долгое время было принято называть эскимосами (в наст. время слово «эскимос» считается устаревшим, вместо него употребляется самоназвание «инуит»). Они расселились по побережью Сев. Ледовитого океана, где создали уникальную субкультуру полярных морских охотников. Инуиты, индейцы и образовавшиеся позднее сообщества метисов официально именуется «первыми нациями» К.

Существует множество гипотез о плаваниях европейцев к вост. побережью совр. К. в Доколумбову эпоху (в списке возможных первооткрывателей ирл. монахи VIII–IX вв., а также англичане, итальянцы, французы, немцы, датчане, поляки). Достоверным считается утверждение, что в нач. XI в. берега Ньюфаундленда и Лабрадора посещали жители скандинавских поселений, кото-

рые существовали в то время в Гренландии. Археологические находки, сделанные в 60-х гг. XX в.

норвеж. исследователем Х. М. Ингстадом в бухте Л'Анс-о-Медоуз (Ньюфаундленд) подтвердили эти сведения. В исландских сагах первые плавания в Сев. Америку (Винланд) возглавляли Лейф Эйриксон и Торфин Карлсефни, однако прямых доказательств этому нет.

Эпоха исследования К. с кон. XV до нач. XVII в. Первым (после скандинавов) документально подтвержденным плаванием европейцев к берегам К. (и вообще Североамериканского континента) была экспедиция Дж. Кабота, генуэзца на английской службе, который в 1497 г. пересек

Атлантический океан и высадился в месте, названном им Terra prima vista (Первая увиденная земля). Скорее всего это был о-в Ньюфаундленд либо др. участок побережья Вост. Канады между п-овами Нов. Шотландия и Лабрадор (Кабот, однако, полагал, что достиг «оконечности Азии»). Кабот обратил внимание на изобилующие треской отмели (банки), расположенные близ открытого им побережья. В последующие десятилетия рыбаки из разных европ. стран, прежде всего испанцы, португальцы, французы, англичане, стали регулярно ходить на промысел в этот район, получивший название «Тресковые земли».

В 1500–1501 гг. у берегов Ньюфаундленда и Лабрадора побывали португ. экспедиции братьев Г. и М. Кортириал, а в нач. 10-х гг. XVI в. португальцы предприняли попытку основать постоянное поселение на о-ве Кейп-Бретон. В 1524 г. побережье Атлантического региона К. посетила франц. экспедиция под командованием флорентийца Дж. Верраццано, впервые на практике доказавшего, что открытая к тому времени испанцами Флорида и «Тресковые земли» — это части одного и того же континента.

В 1534, 1535–1536 и 1541–1542 гг. состоялись 3 экспедиции франц. мореплавателя Ж. Картье, который открыл и исследовал залив и р. Св. Лаврентия и прилегающий к ним район. Он привез в Европу индейское слово «канада» (на языке ирокезов — «деревня»), к-рое стало названием открытой им страны. В 1542–1543 гг. французы под рук. Ж. Ф. де Роберваля предприняли неудачную попытку создать колонию в К.

Во 2-й пол. XVI в. в освоении Североамериканского континента в целом и канад. побережья в частности наступила длительная пауза, связанная в значительной степени с тем, что в К. не удалось обнаружить месторождений драгоценных металлов и камней или к.-л. ценных экзотических товаров, т. е. всего того, что в первую очередь интересовало европ. колонизаторов той эпохи. Найденные Картье камни и куски породы, внешне похожие на алмазы и золотую руду, оказались кристаллическим кварцем и пиритом. Постепенно внимание европейцев привлекли другие богатства К., прежде всего пушнина. На рубеже XVI и XVII вв. во Франции возникло неск.



Крест, установленный Ж. Картье в зал. Гаспе (атлантическое побережье Канады). 1534 г.

торговых компаний, специализировавшихся на скупке мехов (преимущественно бобровых шкур) в районе зал. Св. Лаврентия.

Эпоха французского колониального господства (нач. XVII в. — 1760 г.). С нач. XVII в. французы более активно старались закрепиться в К. В 1603–1605 гг. экспедиция во главе с П. Дюгом де Моном и С. де Шамплейном основала колонию



С. де Шамплейн.

Гравюра из кн.: Guizot M. A Popular History of France from the Earliest Times. Boston, 1874. Vol. 6. P. 190

Акадия (на территории нынешнего Атлантического региона К. — провинции Нов. Шотландия, Нью-Брансуик, Остров Принца Эдуарда) с центром в Пор-Руайаль (ныне Аннаполис-Ройал, пров. Нов. Шотландия). Однако стремление утвердиться на водных путях, ведущих вглубь континента, привело к смене приорите-

тов в деятельности французов в К. В 1608 г. Шамплейн и де Мон на р. Св. Лаврентия основали поселение Квебек, ставшее центром франц. К. (Нов. Франции) и главным опорным пунктом французов в Сев. Америке. В последующие несколько лет французам удалось наладить контакты с большинством индейских племен лесного северо-востока (гуронами, вост. алгонкинами и др.), которые стали для них одновременно поставщиками пушнины и военными союзниками. Однако тогда же у французов появился опасный враг — могущественная Лига ирокезов (или Союз пяти племен), наиболее крупное племенное объединение региона. Лига с 20-х гг. XVII в. поддерживала торговые связи с голландскими колонистами из Нов. Нидерландов, а после перехода этой колонии в руки англичан (в 1664) надолго стала союзницей последних.

Шамплейн, вошедший в историю как «отец Новой Франции», организовал исследование и картографирование обширных областей, прилегающих к р. Св. Лаврентия.

В ходе англо-франц. войны 1627–1629 гг. Квебек был захвачен англ. каперами. Однако при активном участии Шамплейна франц. правительство, возглавлявшееся кард. Ришельё, добились возвращения колонии при заключении мирного договора в Сен-Жермен-ан-Ле (1632).

Первоначально франц. правительство предпочитало управлять К. посредством создания привилегированных торговых компаний, в состав к-рых входили представители дворянства и купечества. Юридически эти компании становились феодальными собственниками Нов. Франции. Предполагалось, что компании будут заниматься комплексным освоением колонии, однако на практике их в лучшем случае интересовала только торговля пушниной, приносящая быструю прибыль. Наиболее крупной компанией была созданная в 1627 г. по инициативе кард. Ришельё Компания Нов. Франции, известная также как Компания ста участников.

Активным участником колониального процесса в К. являлась католическая Церковь, в особенности орден иезуитов. Его представители развернули широкую миссионерскую деятельность среди индейцев. На первых порах им удалось добиться ощутимых успехов и обра-



Католич. св. Иоанн де Бребёф.
Витраж собора Нотр-Дам
в Квебеке. Нач. XX в.

тить в христианство значительную часть гуронов (в их стране было создано более десятка миссионерских станций). Иезуиты внесли большой вклад в изучение индейских языков, совершили ряд ценных открытий. С сер. 30-х гг. XVII в. во Франции регулярно печатались «Донесения» иезуитов из Нов. Франции, где сохранилась разнообразная информация о колонии.

В кон. 40-х гг. XVII в. христ. Гурония была почти полностью уничтожена ирокезами. Вместе со своей паствой мученическую смерть приняли Иоанн де Бребёф, Исаак Жог и др. миссионеры, впосл. причисленные католич. Церковью к лику святых. Однако миссионерская деятельность продолжалась, хотя и не столь интенсивно. Кроме того, католич. Церковь стремилась максимально укрепить свои позиции и во франц. колонии среди поселенцев, превратить ее в своего рода оплот Контрреформации. В 1658 г. в колонию был назначен апостолический викарий Ф. К. де Монморанси Лаваль; в 1674 г. он стал епископом Квебека. Епископы Нов. Франции (в особенности Лаваль) были более независимы от представителей светской власти, чем прелаты в метрополии, и неоднократно открыто конфликтовали с ними. В целом К. в эпоху франц. колониального господства отличала религ. однородность. Еще с 1627 г. туда был запрещен въезд протестантов, в К. почти не было евреев.

В первые десятилетия XVII в. франц. колония в К. была одновременно торговой факторией, военным фортом и миссионерской стан-

цией. Поначалу никто из ее немногочисленных обитателей не занимался сельским трудом. Однако с 30-х гг. XVII в. в К. постепенно возникали крестьянские хозяйства. Из Франции в Сев. Америку была перенесена сеньориальная система, однако там она приобрела колониальный характер. Положение канадских



Еп. Ф. К. де Монморанси Лаваль.
Худож. К. Франсуа. 1672 г.
(Музей семинарии, Квебек)

крестьян было существенно легче, чем у их французских собратьев.

В 1663 г. монополия Компании участников была ликвидирована (население колонии насчитывало всего ок. 2,5 тыс. чел.), и в К. было введено прямое королевское управление. Наряду с губернаторами туда стали назначаться интенданты (как и во все франц. провинции). В метрополии ее дела ведало Морское министерство.

В посл. трети XVII в. развитие французской колонии в К. ускорило (сказывался общий подъем



Битва ирокезов и алгонкинов.
Гравюра из кн.: Parkman F.
Historic Handbook of the
Northern Tour. Quebec, 1885

франц. абсолютизма при Людовике XIV). Несколько увеличился приток поселенцев за счет добровольной иммиграции, наделяния землей отставных военных и такой специфической меры, как отправка партий «королевских невест» (воспитанниц

приютов, к-рые выдавались замуж за поселенцев). Благодаря активной деятельности Ж. Талона, первого интенданта Нов. Франции, в К. появились первые ростки промышленности.

Несмотря на относительный прогресс, франц. колонии в Сев. Америке были менее развиты по сравнению с английскими (по численности населения те превосходили Нов. Францию в десятки раз). На всем протяжении эпохи франц. колониального господства К. представляла собой небольшое сельскохозяйственное ядро, располагавшееся в долине р. Св. Лаврентия (между Квебеком и Монреалем), которое было окружено огромной «индейской страной», где были образованы небольшие военные посты, торговые фактории и миссии. В состав франц. владений входили огромные территории, однако контроль над ними был крайне слабым. Огромное значение для французов имело поддержание дружественных контактов с индейскими племенами, к-рые служили для них одновременно торговыми партнерами, военными союзниками и объектом миссионерской деятельности. Отношения между индейцами и французами были гораздо более мирными и гармоничными, нежели отношения между индейцами и англичанами.

В XVII в. на территории К. имело место и англ. присутствие. В 20-х гг. XVII в. была предпринята попытка основать в Атлантическом регионе К. (где уже была франц. Акадия) колонию Нов. Шотландия (на одноименном полуострове). Она закончилась неудачей, но англичане стали претендовать на эти земли. В 1670 г. англ. торговцами была основа-

на Компания Гудзонова залива (КГЗ), к-рая стремилась установить контроль над этим районом канад. севера. Еще одним местом ожесточенного соперничества англичан и французов стал о-в Ньюфаундленд.

В кон. XVII — нач. XVIII в. К. оказалась втянута в войну Аугсбургской лиги (1688–1697) и войну за

Америке», где основным источником напряженности в колониях называл противостояние «двух рас», т. е. англо- и франко-канадцев, и предлагал наряду с либерализацией режима принять меры для скорейшей ассимиляции последних. В 1840 г. в соответствии с рекомендациями Дарема был принят Акт о союзе, который объединил В. и Н. Канаду в одну провинцию К. со столицей в г. Кингстон. Единственным офици. языком был назван английский.

В 40-х гг. XIX в. в английской и во французской частях колонии К. Р. Болдуин и Л. И. Лафонтен возглавили оппозиционное реформистское движение, главным требованием которого было формирование в колонии правительства, ответственного перед местной ассамблеей. В 1847 г. в К. прибыл новый ген.-губернатор лорд Элгин, к-рый пошел на уступки оппозиции и провел серию реформ, в частности отменил исключительное положение англ. языка. Он также впервые поручил формирование правительства лидерам парламентского большинства (1-е правительство Болдуина—Лафонтена). В 1854 г. было объявлено о продаже церковных земель, началась постепенная отмена сеньориальной системы во Французской К. (крестьяне получили право выкупать землю и повинности, однако этот процесс затянулся на мн. десятилетия).

К сер. XIX в. более заметным стал разрыв между англо- и франко-канадскими сообществами. Основную массу франко-канадцев составляли крестьяне, средний слой образовывали лица свободных профессий и рядовые священники, на верхних ступенях общества находились сеньоры-землевладельцы и высшие церковные сановники. Среди франко-канадцев было мало предпринимателей, инженеров, квалифицированных рабочих, гос. служащих. Ведущее положение в их обществе занимала католич. Церковь. Господствующей идеологией франко-канадцев стал т. н. старый национализм, провозглашавший главной целью их национальное «выживание» и базировавшийся на «трех столпах»: антиэтатизме, мессианизме и агрикультурализме. Т. о., франко-канадцы объявлялись негос. народом, выполняющим особую миссию сохранения католич. религии и лат. культуры во враждебном (во всех смыслах) окружении, для чего им следовало не «гнаться»

за соседями, а вести патриархальный сельский образ жизни. Объективно это было на руку господствующей англ. верхушке, но в то же время способствовало сохранению и развитию самобытной франко-канад. культуры (в это время появляется оригинальная лит-ра, национальная историография и т. д.).

В 50-х — 1-й пол. 60-х гг. XIX в. существенно ускорилось экономическое развитие БСА, и прежде всего провинции К. Благодаря притоку англ. капитала началось железнодорожное строительство, налаживалось пароводное сообщение, постепенно формировался внутренний рынок. В 1858 г. в К. был введен в обращение канадский доллар. Развивались торговые контакты с США (в 1854 был подписан 1-й «договор о взаимности»). В 1859 г. по инициативе провинциального министра финансов А. Т. Голта впервые были введены меры по защите канад. экономики (в т. ч. и от брит. конкуренции). Однако связи между отдельными провинциями БСА оставались слабыми, ведущую роль в ее экономике играл аграрный сектор и производство сырья. На западе находились огромные территории, являвшиеся собственностью КГЗ, не заинтересованной в их освоении. Это создавало угрозу безопасности представителям этой компании. В сер. XIX в. на западе проживало всего неск. тысяч белых поселенцев, в основном служащих КГЗ, а также ок. 10 тыс. преимущественно франкоговорящих метисов. Особенно остро эта проблема встала в 50-х гг. XIX в., когда начавшаяся на тихоокеанском побережье «золотая лихорадка» привлекла множество старателей из США. В этой ситуации в 1851 г. брит. правительство выкупило у КГЗ стратегически важный о-в Ванкувер, а в 1858 г. — обширную территорию между Скалистыми горами и тихоокеанским побережьем, на к-рой была образована колония Британская Колумбия. Тогда же было установлено, что земли, расположенные между провинцией К. и Британской Колумбией пригодны для сельскохозяйственного освоения, встал вопрос об их открытии для свободного заселения.

С кон. 50-х гг. XIX в. брит. власти и колониальная элита провинций БСА пришли к решению о необходимости объединения колоний в единую автономную структуру.

Этому способствовали как внутренние (потребность создания единого рынка, освоения западных земель, привлечения эмигрантов), так и внешние (обеспечение безопасности) факторы. В 1857 г. в Лондоне представители колонии К. поставили вопрос о начале объединительного процесса. В 1861—1862 гг. в провинциях БСА прошли совещания по вопросу установления режима свободной торговли. В 1864 г. в провинции К. было сформировано т. н. правительство великой коалиции, в к-рое вошли представители всех основных консервативных и умеренно-либеральных политических группировок, выступавшие за объединение колоний (его лидерами стали Дж. А. Макдональд, Ж. Э. Картье и Дж. Браун). В сент. 1864 г. в Шарлоттаун на конференцию представителей атлантических колоний прибыли делегаты провинции К. с предложением создать объединение всех колоний. Для обсуждения этого предложения в окт. 1864 г. была созвана конференция в Квебеке, делегаты к-рой вошли в историю как «отцы конфедерации». Они разработали и приняли 72 резолюции, в к-рых излагалось основное содержание объединительного проекта. Его центральной идеей было создание сильного единого гос-ва. Однако эта идея подверглась резкой критике, особенно в приморских провинциях и среди франко-канадцев. В результате первоначальный проект был скорректирован в сторону федерации. После этого в 1865—1866 гг. 72 резолюции были ратифицированы колониальными ассамблеями и переданы на рассмотрение британским властям. В нач. 1867 г. на Вестминстерской конференции (с участием представителей колоний) был разработан окончательный текст Акта о Британской Сев. Америке, к-рый был принят парламентом 29 марта 1867 г., а 1 июля того же года вступил в силу.

Акт о Британской Сев. Америке провозглашал создание нового автономного гос. образования в рамках Британской империи — доминиона Канада, состоящего из 4 провинций: Онтарио (бывш. В. Канада), Квебек (бывш. Н. Канада), Нов-Шотландия и Нью-Брансуик. Столицей стал небольшой г. Оттава (до 1855 Байтаун) на границе провинций Квебек и Онтарио. Доминион получал фактически полный суве-

решителен во внутренних делах, но его внешняя политика (а также ряд др. вопросов, в частности, внесение изменений в конституцию, вопросы гражданства и др.) оставалась в ведении Лондона. Акт о Британской Сев. Америке до наст. времени остается важнейшей частью канад. конституции (сейчас он официально называется Конституционным актом 1867 г.). Именно он зафиксировал федеративный характер гос-ва и конституционно-монархическую форму правления. В то же время в К., как и в Великобритании, имеются существенные различия между формальной и реальной конституцией, большую роль играют традиции, обычаи и прецедентное право.

Доминион К. в составе Британской империи (1867–1931). В 1867 г. в доминионе были проведены первые парламентские выборы. Победу на них одержала консервативная партия. Правительство сформировал ее лидер — один из «отцов конфедерации» — Дж. А. Макдональд. Период пребывания у власти 1-го правительства (1867–1873) был временем интенсивного гос. строительства, создания гос. аппарата, расширения территории доминиона. В 1869–1870 гг. канад. правительство договорилось с КГЗ о выкупе принадлежащих ей земель, которые становились федеральными территориями. Однако при этом не были учтены интересы проживавших там метисов и индейцев. В окт.—нояб. 1869 г. в районе р. Ред-Ривер началось движение метисов, которое возглавил Л. Риель. Было сформировано временное правительство и принята «Декларация», где оговаривались условия вступления занимаемых метисами земель в состав доминиона. Опасаясь эскалации конфликта, федеральные власти пошли на переговоры и в июле 1870 г. согласились на создание новой пров. Манитоба, однако столкновений между метисами и новыми (англоязычными) поселенцами избежать не удалось. В Манитобу были направлены войска, большая часть метисов ушла дальше на запад, Риель эмигрировал в США.

В 1871 г. в состав доминиона вошла Британская Колумбия — основным условием ее присоединения было строительство трансконтинентальной железной дороги. В 1873 г. к доминиону присоединилась колония Остров Принца Эдуарда. В 1872 г. был принят закон о земельных участ-

ках (гомстедах), согласно которому любой британский подданный за символическую плату мог получить участок 160 акров, через 3 года при условии его использования участок переходил в его собственность. Это положило начало заселению западных земель. В 1872 г. был подписан «контракт века» на строительство Канадской Тихоокеанской железной дороги (КТЖД), самой протяженной магистрали того времени. Однако вскоре выяснилось, что при заключении этого контракта имели место злоупотребления, эти факты заставили кабинет Макдональда уйти в отставку. В нояб. 1873 г. к власти в К. впервые пришли либералы под рук. А. Макензи. Последнему не удалось справиться с начавшимся тогда экономическим кризисом, и в 1878 г. консерваторы вернулись к власти. Второе правительство Дж. А. Макдональда (1878–1891) выдвинуло национальную программу развития доминиона. В 1885 г. было завершено строительство КТЖД. Благодаря освоению новых пространств и наличию коммуникаций К. стала крупнейшим производителем и экспортером пшеницы в мире. В первые десятилетия после создания доминиона происходило становление англо-канад. культуры и национального самосознания. Возникло интеллектуальное движение «Канада превыше всего», участники которого выдвинули тезис о канадцах как о новой сев. расе («Мы — северяне Нового Света»). Однако пробрит. настроения в Англ. Канаде оставались сильными.

В 1884–1885 гг. произошли последние крупные выступления франкоязычных метисов и индейцев на канад. западе (на р. Норт-Саскачеван), стремившихся защитить свои земли и образ жизни от посягательств новых поселенцев. В марте 1885 г. франкоязычные метисы сформировали собственное правительство во главе с Г. Дюмоном; из эмиграции вернулся Риель. Федеральное правительство направило на запад войска, которые подавили сопротивление метисов и индейцев. Добровольно сдавшийся властям Риель был отдан под суд, приговоривший его к смертной казни. Среди франко-канадцев развернулась мощная кампания в поддержку Риеля; против казни также выступали либеральные круги Англ. К., общественность др. стран.

Под давлением властей приговор был приведен в исполнение, что привело к обострению межнациональных отношений в стране.

После смерти 1891 г. Дж. А. Макдональда консерваторы не смогли выдвинуть из своей среды нового общенационального лидера. В 1891–1896 гг. сменилось 4 консервативных премьера, а затем к власти пришли либералы во главе с У. Лорье (наполовину франко-канадцем по происхождению). Пребывание у власти Лорье (1896–1911), олицетворявшего собой компромисс умеренных группировок Англ. и Франц. К., было временем дальнейшего развития страны. Министр финансов К. Сифтон разработал новую иммиграционную программу, позволившую организовать быстрое заселение канадских прерий. За короткий срок население страны увеличилось более чем в 1,5 раза. В 1903 г. была открыта 2-я трансконтинентальная железнодорожная линия. В 1905 г. на западе были созданы новые провинции Саскачеван и Альберта. На рубеже XIX и XX вв. К. стала активно привлекать иммигрантов из Центр. и Вост. Европы. Они расселялись в основном на западе, где сохраняли мн. элементы своей национальной самобытности, а «французский фактор» стал постепенно исчезать (в т. ч. и под нажимом федеральных властей); языком межнационального общения был английский.

В нач. XX в. К. добилась значительных успехов в гос. строительстве. Доминион начал более активно действовать на международной арене, в К. был создан собственный Департамент внешних дел, началось формирование военно-морского флота, были закрыты последние брит. военные базы и т. д.

Однако канад. экономика развивалась в значительной мере благодаря брит. капиталовложениям. Несмотря на попытку либералов развивать торговые связи с США, это не всегда удавалось, поскольку последние рассматривали К. скорее как конкурента.

Во Франц. Канаде (к-рая теперь сузилась до пров. Квебек и прилегающих территорий) также началась индустриализация, однако она шла медленными темпами за счет англо-канадского капитала. В нач. XX в. в пров. Квебек возникло движение «Канадизма» (лидер — журналист А. Буррасса), его представители

выступали за укрепление национального суверенитета К. как 2-национального гос-ва.

В 1911 г. к власти в Оттаве пришли консерваторы во главе с Р. Борденом, взявшие курс на укрепление имперских связей и наращивание военного потенциала. В 1914 г. К. вместе с Великобританией вступила в первую мировую войну. В ходе войны в вооруженные силы было призвано до 630 тыс. чел. (при населении страны ок. 8 млн). Уже осенью 1914 г. началась переброска канад. войск в Европу, на Зап. фронт. Канад. войска, с 1915 г. сведенные в канад. корпус, принимали участие во всех основных сражениях вместе с брит. войсками (2-я битва на Ипре, битва на Сомме, Пашендальское сражение, Амьенская операция). Отличились канадцы и в знаменитой битве при Аррасе (бой у Вими-Риж).

Во время войны стремительно развивалась канад. промышленность. В стране были размещены крупные военные заказы стран Антанты. Несколько сократился объем британских капиталовложений (с 72 до 57%), а амер. увеличился (с 23 до 39%).

Первоначально канад. войска комплектовались на добровольной основе, однако в 1917 г. встал вопрос о введении всеобщей воинской повинности. Во 2-й пол. 1917 г. Борден добился принятия соответствующего закона и передал неск. министерских портфелей поддерживавшим его либералам. Единственный раз за всю историю страны правительство стало объединенным. Большинство населения страны поддержало введение всеобщей воинской повинности, но франко-канадцы выступили против. В дек. 1917 г. в Канаде были проведены «выборы хаки» (по новому закону о выборах военного времени), на к-рых победу одержали сторонники Объединенного правительства. В апр.—мае 1918 г. в ходе призывной кампании в Квебеке произошли стычки и массовые демонстрации под пацифистскими и антибрит. лозунгами. В города пров. Квебек были введены федеральные войска.

В 1920 г. Объединенное правительство раскололось, а в 1921 г. консерваторы проиграли выборы и к власти пришли либералы. Новый лидер либералов У. Л. Макензи Кинг трижды возглавлял правительство (1921–1926; 1926–1930; 1935–1948,



Собор св. Иосифа в Монреале.
1917–1967 гг.

в общей сложности 21 год — абсолютный рекорд в истории К. и всего Содружества). Макензи Кинг последовательно проводил курс на укрепление суверенитета страны. В 1926 г. он вступил в конфликт с ген.-губернатором лордом Бингом (т. н. кризис Бинга—Кинга), к-рый пытался вмешаться в политический процесс, отказав в проведении выборов. В итоге Кингу удалось добиться отзыва Бинга, после чего деятельность генерал-губернаторов стала ограничиваться в основном выполнением представительских функций.

В 20-х гг. XX в. правительство проводило протекционистскую политику. Развивалось фермерское кооперативное движение, в 1928 г. был создан Объединенный пшеничный пул К.— крупнейший экспортер пшеницы в мире. В 1927 г. в К. был принят пенсионный закон, положивший начало формированию системы социального обеспечения.

Великая депрессия 1929–1933 гг. в большей степени затронула зап. провинции К. Начало кризиса застало либералов врасплох, и в 1930 г. к власти пришли консерваторы. Однако принятые правительством Р. Беннета законы оказались неэффективными, как и попытка создания «рабочих лагерей». В стране возросла социальная напряженность, стали создаваться орг-ции безработных. В 1935 г. правительство Беннета объявило о начале осуществления широкомасштабной программы реформ (по образцу Нового курса Ф. Д. Рузвельта в США). Были приняты законы о социальном страховании, 8-часовом рабочем дне, обязательных выходных и т. п. Но на выборах 1935 г. консерваторы потерпели поражение, и к власти снова пришел Макензи Кинг. Непопулярные меры были свернуты, гос-во

стало более активно вмешиваться в экономику. Во 2-й пол. 30-х гг. XX в. канад. экономика постепенно вышла из кризиса.

В результате первой мировой войны существенно возрос международный авторитет К. Ее делегация приняла участие в работе Парижской мирной конференции, подписании Версальского договора и создании Лиги наций. В 20-х гг. XX в. К. являлась одним из главных носителей центробежных тенденций в Британской империи, хотя она никогда не стремилась к полному разрыву с Великобританией. К. осуществляла политику лавирования между США и Великобританией.

Начиная с 1922 г. канад. правительство придерживалось принципа, что только канад. парламент может решать вопрос об участии канадских войск в боевых действиях. Это означало, что решение вопросов войны и мира стало прерогативой исключительно канад. властей. В 1923 г. К. впервые самостоятельно (без санкции Великобритании) заключила международный договор. В 1926 г. в т. н. Докладе Бальфура была признана полная автономия доминионов не только во внутренних, но и в иностранных делах. В 1927 г. были установлены прямые дипломатические отношения К. и США (в 1928 туда был назначен 1-й канад. посол). К. самостоятельно подписала Пакт Бриана—Келлога и приняла участие в ряде международных конференций. В 1931 г. вступил в силу Вестминстерский статут, к-рый окончательно подтвердил внутри- и внешнеполитический суверенитет брит. доминионов. Именно с этого момента К. может считаться полностью независимым гос-вом.

К. после 1931 г. Суверенная К. продолжала проводить политику в интересах как Лондона, так и Вашингтона. В годы Великой депрессии, когда США закрыли свой рынок, К. сотрудничала с Британской империей, однако к кон. 30-х гг. XX в. усилились ее контакты с США, и соответственно — амер. присутствие в экономике К. (к 1939 доля брит. вложений в К. снизилась до 25%). После визита в К. президента США Ф. Д. Рузвельта (1938) были установлены «особые соседские отношения» между США и К. Тем не менее при решении основных мировых проблем Оттава занимала позиции, схожие с британскими. Первонач-

чально она придерживалась курса на умиротворение герм. агрессии в Европе, но 10 сент. 1939 г. объявила войну гитлеровской Германии. Вступив в войну, правительство Макензи Кинга обещало не вводить всеобщую воинскую повинность, в случае если не возникнет непосредственной угрозы канад. территории. Первоначально (кон. 1939 — 1-я пол. 1940) К. отводилась вспомогательная роль поставщика стратегического сырья и продовольствия для стран, воюющих против Германии. Однако к лету 1940 г., после того как почти вся континентальная Зап. Европа оказалась под герм. контролем, К. осталась практически единственным союзником продолжавшей войну Великобритании. Положение К. снова изменилось после нападения Германии на СССР и вступления в войну США. С этого момента К. играла роль «моста» между Великобританией и США. Канад. войска участвовали в рейде на Дьеп (18–19 авг. 1942), в боевых действиях в Италии (1943), в освобождении территорий Франции, Бельгии и Нидерландов (1944–1945). Вооруженные силы К. к весне 1945 г. насчитывали до 700 тыс. чел.; ее военные потери во второй мировой войне составили ок. 42 тыс. чел. (меньше, чем в первой мировой). В годы войны К. развивала сотрудничество с другими странами антигитлеровской коалиции, подписала Декларацию Объединенных Наций, приняла активное участие в создании ООН. 12 июня 1942 г. К. установила дипломатические отношения с СССР. В годы войны в К. быстро развивалась военная промышленность (4-е место по производству военной продукции в антигитлеровской коалиции). В 1942 г. правительство Кинга вынесло вопрос о введении всеобщей воинской повинности на общенациональный референдум. Большинство канадцев высказались «за» (кроме традиционно пацифистски настроенного Квебека, где 72% избирателей проголосовало против). На практике закон о всеобщей воинской повинности стал применяться только с дек. 1944 г.

В первое послевоенное десятилетие К. продолжала укреплять свою государственность. В 1946 г. был принят Закон о канадском гражданстве, в 1949 г. в состав К. вошла 10-я провинция — Ньюфаундленд (ранее это была отдельная брит. колония, за-

тем доминион, затем снова колония), в 1952 г. ген.-губернатором впервые стал уроженец К. Винсент Мэсси. Во время пребывания у власти либералов (Макензи Кинга на посту премьера сменил Л. Сен-Лоран, 1948–1957)) экономика страны находилась на подъеме за счет развития новых отраслей и интенсивного со-



Здание
квебекского парламента.
1877–1886 гг.
Архит. Э. Таше

трудничества с США. В 1945–1950 гг. К. приняла большое количество иммигрантов из Европы, в основном из числа бывших перемещенных лиц.

На выборах 1957 г. победу одержала обновленная прогрессивно-консервативная партия во главе с Дж. Дифенбейкером. Его правительство (1957–1963) попыталось снизить зависимость канад. экономики от США (политика «экономического национализма») и возобновить связи с Великобританией. Было начато освоение ресурсов сев. районов страны («северная стратегия»). Столкнувшись с подъемом национального движения среди франко-канадцев и повышением социальной активности канадцев неангл. и нефранц. происхождения (аллофонов), Дифенбейкер впервые пошел на предоставление им высших гос. постов (в 1959 ген.-губернатором впервые был назначен франко-канадец — ген. Ж. Ванье).

После окончания второй мировой войны канадское правительство взяло курс на развитие сотрудничества с западными странами, и в первую очередь с США. В 1949 г. К. стала одной из стран-основательниц блока НАТО. Параллельно активно развивалось 2-стороннее канадско-амер. политическое и экономическое сотрудничество. Связи с Великобританией в основном были утрачены, хотя и сохраняли важное символическое значение. Отношения К. и СССР в первые годы «холодной войны» были весьма натянутыми.

В 1957 г. было заключено канадско-амер. соглашение о противоздушной обороне Североамериканского континента (НОРАД). В то же время К. выдвинула идею об особой роли «средних держав» в условиях «холодной войны». Глава канад. МИД был первым министром иностранных дел страны-члена НАТО, к-рый посетил СССР (в 1955). Именно К. в 1956 г. во время Суэцкого кризиса стала инициатором про-

ведения миротворческих операций под флагом ООН. Автор этой идеи, глава внешнеполитического ведомства К. Л. Б.

Пирсон, был удостоен Нобелевской премии мира. К. заняла сдержанную позицию во время Карибского кризиса, она никогда не разрывала дипломатических отношений с Кубой. В 1963 г. обсуждение вопроса об оснащении размещенных на территории К. ракет «Бомарк» ядерными боеголовками спровоцировало правительственный кризис. Выборы в парламент 1963 г. вошли в историю как «ядерные» (либералы выступали за ввод ядерных боеголовок, консерваторы — против). В итоге победу одержали либералы под рук. Пирсона, и на территории К. впервые появилось ядерное оружие. Кабинет Пирсона (1963–1968) активизировал сотрудничество с США.

К числу важнейших достижений кабинета Пирсона следует отнести создание в 1963 г. Королевской комиссии по двуязычию и двум культурам, к-рая подробно исследовала положение франко-канад. сообщества и франц. языка. В дек. 1964 г. в К. был принят новый гос. флаг с изображением кленового листа.

В 1968 г. Пирсона на посту премьер-министра и лидера Либеральной партии сменил П. Э. Трюдо. Во время его пребывания у власти («эра Трюдо» 1968–1979 и 1980–1984) значительную угрозу для страны представлял Квебекский сепаратизм. Правительство жестко отреагировало на попытку радикалов, объединенных во Фронт освобождения Квебека, дестабилизировать обстановку в пров. Квебек (октябрьский кризис 1970).

В провинцию были направлены федеральные войска, введен в действие Закон о мерах военного времени. Еще в 1969 г. был принят Закон об официальных языках, английский и французский стали официальными языками страны. На федеральном уровне стала осуществляться программа двуязычия. При этом Трюдо выступил категорически против признания 2-национального или 2-культурного характера Канадского гос-ва, считая, что в стране существует только одна нация и не может быть господствующей культуры или культур. В 1972 г. федеральным правительством была провозглашена политика многокультурности, направленная на поддержку всех без исключения этнокультурных групп. В социально-экономической сфере Трюдо предпринял меры для «выравнивания» положения Квебека (в провинцию были направлены крупные инвестиции). В масштабах всей страны усилия правительства были направлены на построение «справедливого общества», на повышение уровня жизни и благосостояния граждан. Большое внимание стало уделяться вопросам экологии. Правительство национализировало ряд крупных предприятий, приняло меры по ограничению проникновения иностранного (в первую очередь амер. капитала) в экономику (принятие Национальной энергетической программы, создание Агентства по проверке иностранных инвестиций).

В 1982 г. Трюдо провел конституционную реформу, включавшую «патриацию» конституции, то есть передачу канад. парламенту права вносить поправки и пересматривать основной закон страны, а также принятие «Канадской хартии прав и свобод». Эти и нек-рые др. изменения были зафиксированы в Конституционном акте 1982 г., который стал частью Канадской Конституции наравне с др. образующими ее документами.

В 60–80-х гг. XX в. обострились проблемы, связанные с пров. Квебек. Вплоть до кон. 50-х гг. пров. Квебек и франко-канад. сообщество в целом были наиболее отсталой частью страны. Благодаря индустриализации изменилась социальная структура Франц. Канады (наиболее многочисленной группой стали рабочие), однако уровень жизни франко-канадцев был ниже, чем в среднем по стране; возможности для их



*Собор Нотр-Дам в Квебеке.
1647–1923 гг.*

продвижения по социальной лестнице напрямую зависели от способности интегрироваться в англоязычную среду. Политическая элита Квебека (партия Национальный союз во главе с М. Дюплесси, находившаяся у власти в 1936–1939 и 1944–1960) придерживалась националистических и консервативно-охранительных установок. В провинции католич. Церковь определяла деятельность разных сфер общественной жизни — от образования до рабочего движения (в Квебеке были очень сильны католич. профсоюзы). В то же время в 30–60-х гг. XX в. сформировалась идейная основа т. н. нового франко-канад. национализма (Л. Гру), появились идеи создания особого франко-канад. государства. В 1960 г. с приходом к власти в Квебеке местной либеральной партии под рук. Ж. Лесажа в провинции начались реформы, секуляризация общественной жизни и подъем национального движения, вошедший в историю под названием «тихая революция». Поскольку добиться паритета с англо-канадцами в масштабе всей страны франко-канадцам было практически невозможно, именно пров. Квебек с этого времени стала рассматриваться ими как «национальный очаг» или «квази-государство». С кон. 60-х гг. XX в. все большую популярность в провинции приобретают сепаратистские идеи. В 1968 г. была создана Квебекская партия, быстро ставшая заметной политической силой в провинции. В основе ее программы был проект «су-

веренитет—ассоциация», предполагавший провозглашение политического суверенитета Квебека при сохранении тесного экономического союза с «остальной Канадой». В 1976 г. партия победила на провинциальных выборах в Квебеке. Правительство, возглавляемое лидером Квебекской партии Р. Левеком (1976–1985), стало проводить политику, направленную на усиление роли «провинциального» сектора в экономике, а также на закрепление исключительно франкоязычного характера Квебека. В 1977 г. был принят Закон № 101 («Хартия французского языка»), объявивший франц. язык единственным офиц. языком провинции. Провинциальное правительство начало осуществлять программу «офранцузивания» различных областей жизни провинции. В 1980 г. в Квебеке был проведен референдум об изменении политического статуса провинции на базе проекта «суверенитет—ассоциация». Однако 60% участников референдума высказались «против». Тем не менее правительство Квебекской партии оставалось у власти в провинции до 1985 г. В 1982 г. оно отказалось признать изменения, внесенные в канад. конституцию федеральным правительством, поскольку в ней не был отражен 2-национальный характер страны, что породило конституционный кризис.

Внешнеполитический курс Трюдо был направлен на укрепление международных позиций К. и повышение ее самостоятельности. В нач. 70-х гг. XX в. был взят курс на определенное дистанцирование от США (политика «третьей альтернативы»), притом что Оттава и Вашингтон оставались ближайшими союзниками и партнерами. Трюдо добился вывода ядерного оружия с канад. территории, сократил численность вооруженных сил. В 1977 г. К. стала членом форума ведущих индустриально-развитых стран — «Большой семерки» (G7), что свидетельствовало о росте ее международного престижа и экономической мощи. Динамично развивались отношения К. и СССР. В нач. 80-х гг. Трюдо выдвинул ряд важных мирных инициатив (за что был номинирован на Нобелевскую премию мира).

С нач. 60-х гг. XX в. прогрессивно-консервативной партии долгое время не удавалось составить серьезной конкуренции либералам, к-рые ста-

ли позиционировать себя как основная центристская политическая сила страны. Место на левом фланге с 1961 г. занимала Новая демократическая партия (НДП), единственная крупная партия социал-демократического толка в Сев. Америке. Лишь в 1979–1980 гг. к власти на неск. месяцев пришел кабинет молодого лидера прогрессивно-консервативной партии (ПКП) Дж. Кларка, пытавшегося проводить неоконсервативный внутри- и внешнеполитический курс. Только после ухода Трюдо из большой политики в 1984 г. ПКП смогла снова надолго прийти к власти. Преемник Трюдо Дж. Тёрнер не смог выиграть выборы 1984 г. Победу одержала ПКП во главе с Б. Малруни (1984–1993). В области конституционной политики его правительство взяло курс на отход от конфронтации с Квебеком и урегулирование конституционной проблемы. В 1987 г. в результате переговоров федерального премьера и премьеров всех провинций были заключены Мич-Лейкские соглашения, предусматривавшие предоставление Квебеку статуса «особого общества». Однако данные соглашения не вступили в силу, т. к. не были ратифицированы всеми провинциями. В 1991 г. был выработан новый вариант компромисса — Шарлоттаунское соглашение, к-рое в 1992 г. было вынесено на общенациональный референдум; однако большинство его участников проголосовали против.

В экономике Малруни стремился оздоровить финансы и инвестиционный климат. Его правительством в стране была также осуществлена масштабная денационализация. Такая политика вызвала неодобрение значительной части общества.

Во внешней политике одной из важнейших задач правительства ПКП было улучшение отношений с США. В 1987 г. было заключено канадско-амер. соглашение о свободной торговле, затем началась подготовка более широкого соглашения с участием Мексики. В 1993 г. Североамериканское соглашение о свободной торговле было подписано и с 1 янв. 1994 г. вступило в силу. При Малруни также было принято решение о вступлении К. в ОАГ. В 1986 г. К., а также провинциальные правительства Квебека и Нью-Брансуика приняли участие в первом саммите Международной организации Франкофонии.

В 1993 г. либералы во главе с Ж. Кретьеном одержали победу, 2-е место (благодаря мажоритарной системе) неожиданно занял Квебекский блок Л. Бушара, созданный квебекскими сепаратистами для выражения их интересов на федеральном уровне. Тогда же впервые заявила о себе Партия реформ П. Мэннинга — правая популистская партия, первоначально выступавшая за интересы жителей стремительно развивающихся и богатееющих западных провинций, недовольных засильем в Оттаве выходцев из Онтарио и Квебека. В 2000 г. она была преобразована в общенациональную партию Канадский консервативный альянс реформ (или просто Канадский альянс). ПКП после поражения на выборах 1993 г. оказалась в глубоком кризисе. В поисках выхода партия объединилась с набирающим популярность Канадским альянсом. В 2003 г. они официально объединились в новую Консервативную партию Канады (КП).

Либеральное правительство Ж. Кретьена (1993–2003) вернулось к активной социальной политике, хотя и сохранило нек-рые непопулярные налоги, введенные ПКП. В сер. 90-х гг. XX в. либералам вновь пришлось столкнуться с квебекской проблемой. После провала Шарлоттаунского соглашения в пров. Квебек начался подъем сепаратизма. На провинциальных выборах 1994 г. к власти вернулась Квебекская партия во главе с Ж. Паризо (1994–1996). В окт. 1995 г. провинциальное правительство провело 2-й референдум о суверенитете, на к-ром против отделения высказалось 50,58% участников (за — 49,42%), т. е. разрыв был минимальным (54 288 голосов). Федеральное правительство, встревоженное таким результатом, добилося принятия специального закона «О ясности», который подтвердил право канад. провинций на выход из состава страны, но при очень жестких (и труднодостижимых) условиях. В то же время была организована широкомасштабная кампания по укреплению связей между Квебеком и «остальной Канадой». Во внешней политике при Кретьене происходил определенный переосмотр приоритетов. В связи с окончанием «холодной войны» канад. войска были выведены из Европы. Первостепенными задачами стали привлечение инвестиций и техно-

логий, экономическое сотрудничество, продвижение в мире «канадских ценностей». После событий 11 сент. 2001 г. К. поддержала антитеррористическую операцию США в Афганистане. В то же время Кретьен уклонился от участия в войне с Ираком (подавляющее большинство канадцев поддержали его решение).

В дек. 2003 г. после отставки Кретьена с поста премьера его преемником стал представитель умеренного крыла либеральной партии П. Мартин-мл., (дек. 2003 — янв. 2006).

В янв. 2006 г. победу на парламентских выборах одержала КП Канады под рук. С. Харпера, сформировавшего правительство меньшинства. После выборов 2008 г. ситуация не изменилась, на выборах 2011 г. консерваторы получили «чистое» большинство.

К. относительно успешно (по сравнению с др. зап. странами, в т. ч. США) прошла через кризис 2008–2009 гг. и продолжала занимать лидирующие позиции по мн. важнейшим показателям (Индекс человеческого развития ООН и др.). К. проводит активную иммиграционную политику, и ее население стремительно растет. В стране заметно увеличивается количество выходцев из Азии и Лат. Америки, часто стали назначать генерал-губернаторами канадцев неангл. и нефранц. происхождения. Так, в 1990–1995 гг. этот пост занимал потомок укр. иммигрантов Р. Дж. Гнатышин, в 1999–2005 гг. генерал-губернатором была уроженка Гонконга (Сянган) Э. Кларксон, в 2005–2010 гг. — иммигрантка с о-ва Гаити М. Жан.

С кон. 90-х гг. XX в. сепаратистское движение в Квебеке идет на убыль. В 2003 г. к власти в провинции пришла местная либеральная партия во главе с Ж. Шаре. Его правительство проводит в целом профедералистский курс, однако при этом постоянно подчеркивает культурную и языковую уникальность Квебека. Квебек ведет собственную внешнеполитическую деятельность, развивает 2-сторонние связи с Францией, участвует в деятельности Франкофонии, имеет собственного представителя в составе канад. делегации в ЮНЕСКО. В 2006 г. федеральный парламент страны сделал важный символический жест, официально признав квебекцев «нацией» в составе К.

Лит.: Канада, 1918–1945: Ист. очерк / Отв. ред.: Л. В. Поздеева. М., 1976; *Тышков В. А., Кошелев Л. В.* История Канады. М., 1982; *Сороко-Цюпа О. С.* История Канады. М., 1985; *Данилов С. Ю., Шило В. Е.* Политико-государственный механизм совр. Канады: Сравн.-ист. иссл. М., 1991; *Bumsted J. M.* The Peoples of Canada. Toronto; N. Y., 1992. 2 vol.; *Акимов Ю. Г.* Очерки ранней истории Канады. СПб., 1999; *Gillmor D., Turgeon P.* Canada: A People's History. Toronto, 2000–2001. 2 vol.; *Lacourcière J., Provencher J., Vaugeois D.* Canada—Québec: Synthèse historique, 1534–2000. Sillery, 2001; *See S. W.* The History of Canada. Westport (Conn.); L., 2001; Канада: взгляд из России: Экономика, политика, культура / Отв. ред.: В. И. Соколов. М., 2002; *Данилов С. Ю.* История Канады. М., 2006; *Коленеко В. А.* Французская Канада в прошлом и настоящем: Очерки истории Квебека XVII–XX в. М., 2006; *Bothwell R.* The Penguin History of Canada. Toronto, 2007; *Linteau P.-A.* Histoire du Canada. Paris, 2007³.

Ю. Г. Акимов

Религиозное законодательство. Законодательство К., сформированное на базе ряда юридических актов, издававшихся с 1763 по 1982 г., имеет сложносоставной характер; в его основу легли такие документы, как Парижский договор 1763 г., Королевская декларация 1763 г., акт о Квебеке 1774 г., Конституционный акт 1791 г., акт о союзе 1840 г., акт о Брит. Сев. Америке 1867 г., Вестминстерский статут 1931 г. и акт о Канаде, принятый в 1982 г. Совр. конституционная юриспруденция К. преимущественно основывается на Конституционном акте 1867 г., акте о Канаде 1982 г. с приложениями, включая Конституционный акт 1982 г., и использует поправки к данным документам; помимо этого важным фактором конституционного законодательства является т. н. неписаная конституция, к-рая состоит, в частности, из конституционных соглашений.

Конституционный акт 1982 г. является актом Парламента К., зафиксировавшим полную политическую и законодательную независимость от Соединенного Королевства. Часть I документа представляет собой Канадскую хартию прав и свобод, определяющую базовые политические права и свободы канад. гражданина. Хартия утверждает, что каждый человек имеет право на отправление религ. культов без к.-л. ограничения или вмешательства; на свободу совести, вероисповедания, убеждений и их выражения, включая свободу печати и проч. средств массовой информации; на свободу мирных собраний и свободу объединения в различные орг-ции при условии соблюдения установленных законом разумных пределов, определенных демократичес-

ким обществом. Подобные юридические принципы, отражающие традиционную для канадского общества веротерпимость, гарантируют равенство всех граждан перед законом, а также равную правовую защищенность без дискриминации по признаку расы, национального или этнического происхождения, цвета кожи, религии, пола и проч. условий.

В преамбуле говорится, что К. основана на принципах, к-рые признают верховенство Бога, однако данное утверждение не обладает юридической силой и было подвергнуто значительной критике как противоречащее принципам свободы совести и религии, провозглашенным в ст. 2, поскольку оно якобы ущемляет права тех, кто придерживается атеистических либо политеистических убеждений или исповедуют буддизм.

Религ. орг-ции не обязаны регистрироваться в гос. органах. Тем из них, которые занимаются благотворительностью, правительство предоставляет статус льготного налогообложения в органах Управления благотворительными учреждениями, что позволяет этим орг-циям значительно уменьшить налоговые выплаты в федеральную и провинциальную казну. Согласно Кодексу о налогообложении, представители духовенства, как члены благотворительных орг-ций, располагают различными федеральными льготами: напр., они могут рассчитывать на предоставление жилья по низкой цене, на ускоренную обработку документов в органах миграционных служб и т. д. Частные жертвователи, оказывающие материальную поддержку свободным от налога религ. организациям, получают соответствующий документ, к-рый дает им право на сокращение федерального подоходного налога.

Правительственных органов, курирующих межрелиг. диалог, не существует, однако правительство выделяет средства на отдельные проекты, связанные с религ. жизнью: напр., в марте 2009 г. был выпущен отчет о правительственных мерах, направленных на борьбу с проявлениями религ. нетерпимости и терроризмом.

Согласно федеральному законодательству, система образования находится в ведении провинциальных органов власти. Конституционные законы защищают права и привилегии нек-рых религ. конфессий (при-

существовавших в стране на момент принятия акта 1867 г.) в сфере образования, обеспечивают гос. содержание приходских религ. учебных заведений. Так, Онтарио является единственной провинцией, которая финансирует католич. религ. образование, не выделяя средств для финансирования религ. школ др. конфессий. Вопрос о расширении гос. финансирования некатолич. религ. начального образования в провинции был предметом внутреннего судебного разбирательства с 1978 г. Закон гарантирует право родителей обучать детей на дому или в частных школах по религ. мотивам. Частичное финансирование нек-рых религ. школ брали на себя 6 из 10 провинций К. Характерно, что местные органы власти имеют право принимать поправки к Конституции, касающиеся жизни религ. конфессий. Так, в 1997 г. в пров. Квебек власти приняли поправку в сфере образования: отделы среднего образования, относящиеся к религ. конфессиям, заменили отделами, организованными по языковому принципу. Поправка к Конституции, принятая в 1998 г. в Ньюфаундленде, прекратила действие религ. квот для религ. классов.

В марте 2010 г. провинциальным собранием Квебека вынесены на обсуждение законопроекты, установившие основные принципы удовлетворения просьб о получении жилья, в т. ч. для представителей различных религ. орг-ций. Важным моментом обсуждения законов стала дискуссия о получении полной информации обо всех лицах, фигурирующих в запросах, с целью их идентификации и обеспечения безопасности. В связи с этими положениями законопроекта может быть отказано в предоставлении этих услуг женщинам, носящим хиджаб и паранджу. Правительство отмечает, что данный законопроект подтверждает положения устава Квебека в области прав человека о гендерном равенстве и религ. нейтральности гос-ва и находится в полном соответствии с уставом Квебека о правах и свободах, а также с конституционными правами, защищающими религ. свободы, федеральной Канадской хартии прав и свобод.

Гос. праздниками являются Страстная пятница, Светлый понедельник и Рождество.

Э. Небольсин

КАНАДСКАЯ АНГЛИКАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ [англ. The Anglican Church of Canada с 1955; франц. l'Eglise Anglicane du Canada с 1977], Англиканская Церковь Канады, провинция *Англиканского содружества*. Третья по величине и значению христианская религиозная организация в Канаде, член *Всемирного Совета Церквей* (с 1948).



Ч. Инглис.

Портрет. Нач. XIX в.

Худож. Р. Филд (Национальная портретная галерея, Лондон)

Прежние названия — Церковь Англии в Сев. Америке, Церковь Англии в доминионе Канада (Церковь Англии в Канаде).

Первое документированное упоминание о службе, проведенной англикан. священнослужителем в буд. Канаде относится к 3 сент. 1578 г., когда Мартин Фробишер возлагал экспедицию к заливу, позже названному его именем, и капеллан Роберт Вулфол совершил литургию на о-ве Баффинова Земля. Капелланы в Сев. Америке начинали служение в англ. военных гарнизонах и временных поселениях, ставших позднее населенными пунктами, в которых строились церкви и школы. Первая англиканская конгрегация подобного рода образовалась в Сент-Джонсе (о-в Ньюфаундленд). В 1758 г. *Англиканская Церковь* стала официальной на территории совр. Канады. После установления независимости США (1783) в буд. Канаду мигрировало большое число лоялистов, что обусловило необходимость создания новой епархии. 11 авг. 1787 г. жалованной грамотой кор. Георга III был учрежден диоцез Нов. Шотландия на зависимых территориях, епископом новой епархии Церкви Англии в Сев. Америке и первым

заморским епископом Церкви Англии стал Чарлз Инглис (1787–1816). Первая церковная провинция Канады была учреждена в 1860 г. Старейшая из сохранившихся церквей К. А. Ц. — ц. св. Павла в г. Галифакс, адм. центре пров. Нов. Шотландия. Камень в основание этого здания был заложен губернатором Нов. Шотландии 13 июня 1750 г., и с момента назначения Инглиса эта церковь стала кафедральным собором; с 1864 г., после возведения нового собора, является приходской. Церковь Англии в Брит. Сев. Америке существовала в основном за счет финансовой поддержки англ. миссионерских об-в (до 1839), таких как Общество по распространению христианского знания (1698), Объединенное об-во распространения Евангелия (1701) и Церковное миссионерское об-во (1799).

1700 приходов объединены в 30 диоцезов (епархий), управляемых епископами, которые избираются Синодом провинции, состоящим из духовенства и мирян. Диоцезы объединены в 4 церковные провинции по территориальному признаку (не совпадают с адм. делением Канады): Канада (создана в 1860, 7 диоцезов: Монреаль, Квебек, Фредериктон, Нов. Шотландия и Остров Принца Эдуарда, Зап. Ньюфаундленд, Центр. Ньюфаундленд, Вост. Ньюфаундленд), Онтарио (создана в 1912, 7 диоцезов: Алгома, Гурон, Мусони, Ниагара, Онтарио, Оттава, Торонто), Земля Руперта (создана в 1875, 10 диоцезов: Атабаска, Арктика, Брандон, Земля Руперта, Киватин, К'Аппелль, Саскатун, Саскачеван, Калгари, Эдмонтон), Брит. Колумбия и Юкон (создана в 1914, 5 диоцезов: Каледония, Нью-Уэстминстер, Брит. Колумбия, Кутеней, Юкон, а также англикан. приходы внутренних районов (включая бывший диоцез Карибу). Англикане Канады считали свою церковь миссионерской орг-цией, распространяющей веру в заморских колониях Великобритании. Это выразилось в практике устройства школ для коренного населения, в миссионерской работе с ним. В 70-х гг. XX в. выпускники школ обратились с многочисленными жалобами на злоупотребления со стороны церковного персонала учебных заведений и обвинили Церковь в нежелании сохранять культуру и самобытность коренных народов. Итогом кризиса стали ликвидация диоцеза Карибу

и учреждение в 1975 г. Англиканского совета коренных народов.

Высший орган управления К. А. Ц. — Генеральный синод (с 1893) — собирается раз в 3 года и состоит из епископов, духовенства и представителей мирян от каждого диоцеза. Его президентом является глава К. А. Ц. — примас с титулом архиепископа, избираемый Генеральным синодом. 22 июня 2007 г. 13-м примасом К. А. Ц. избран Фредерик Джеймс Хилц. В период между заседаниями Генерального синода дела ведут Совет генерального синода и его Постоянные комитеты. Заседания совета Генерального синода проходят дважды в год.

К. А. Ц. признает 3 Символа веры: Апостольский, Никейский и Афанасиев.

В июле 2001 г. Евангелическо-Лютеранская Церковь в Канаде и К. А. Ц. подписали «Декларацию Ватерлоо» — соглашение об установлении полного общения между ними. В наст. время К. А. Ц. ведет миссионерскую работу в странах Африки, в Индии, Пакистане, Малайзии, Сянгане (Гонконге), Японии.

По офиц. данным, в 2001 г. в приходских списках К. А. Ц. числилось 641 845 чел.

Офиц. печатный орган, «Anglican Journal», издается с 1875 г. и выходит 10 раз в год.

К. А. Ц. является одной из самых либеральных Церквей Англиканского содружества. На Генеральном синоде 1943 г. было принято решение о возможности избрания женщин делегатов от Синодов диоцезов, и на следующем заседании (1946) первая женщина приняла участие в его работе. Однако дискуссия о возможности включения женщин, делегатов от приходов, в Синоды диоцезов продолжалась до кон. 60-х гг. XX в. После дебатов 1962–1967 гг. К. А. Ц. приняла обновленный канон относительно брака, согласно к-рому разрешалось при определенных обстоятельствах повторное церковное благословение браков. В К. А. Ц. действует институт диаконисс и признается жен. священство. Впервые женщины были рукоположены 30 нояб. 1976 г. одновременно в неск. диоцезах. Избранная викарием епископом Торонто в 1993 г., Виктория Мэтьюз в февр. 1994 г. стала 1-й женщиной, возведенной в сан епископа. В 2002 г. Синодом диоцеза Нью-Уэстминстер было принято решение благословлять

однопольные союзы (первая церемония проведена в мае 2003). 19 окт. 2004 г. Ламбетская комиссия по церковному общению (*Ламбетские конференции*) опубликовала Виндзорский доклад, в котором подвергла критике решение диоцеза Нью-Уэстминстер о благословении однополых союзов как поспешное. Подчиняясь рекомендациям доклада, еп. Нью-Уэстминстера Майкл Ингем согласился более не поощрять и не инициировать благословение однополых союзов на приходах диоцеза. Однополые браки в Канаде признаны законными с 20 июля 2005 г., теологическая комиссия К. А. Ц. рассмотрела вопрос об их благословении и выразила свою позицию в документе «Мишель Репорт», в к-ром признавалось, что благословение однополых союзов является ближайшим аналогом брака, поэтому церкви предстоит принять решение о допустимости подобного. В 2007 г. Генеральный синод К. А. Ц. согласился с выводом теологической комиссии и рекомендовал ей внести предложения о пересмотре брачного канона, о разрешении вступать в церковный брак всем лицам, состоящим в законном гражданском браке. Диоцез Нью-Уэстминстер расценил это решение как одобрение своей практики. Действия К. А. Ц. повлекли за собой протест консервативно настроенных национальных англиканских Церквей, в частности в Уганде и Нигерии, отказавшихся от общения с К. А. Ц.

В наст. время К. А. Ц. не приняла окончательного решения по вопросам гомосексуализма. Благословение однополых союзов совершается лишь в неск. приходах.

Лит.: Peake F. A. *The Anglican Church in British Columbia*. Vancouver, 1959; Carrington P. *The Anglican Church in Canada*. Toronto, 1963; Grove L. *Pacific Pilgrims*. Vancouver, 1979; Rawlyk G. A. *The Canadian Protestant Experience: 1760–1990*. Burlington, 1990; Religion and Public Life in Canada: Historical and Comparative Perspectives / Ed. M. Van Die. Toronto, 2001; Hayes A. L. *Anglicans in Canada: Controversies and Identity in Historical Perspective*. Urbana (Ill.), 2004; Wackerow A. *Anglicanism in Overseas: Challenges of the Anglican Church in Canada in the Past and in the Future*. [Münch.], 2004; Chapman M. *Anglicanism: A Very Short Introduction*. Oxf., 2006; Christianity and Ethnicity in Canada / Ed. P. Bramadat, D. Seljak. Toronto; L., 2008.

В. Н. Ефанова

КАНАДСКАЯ АРХИЕПИСКОПИЯ [англ. Archdiocese of Canada], епархия Православной Церкви в Америке. Приходы К. а. располо-

жены на территории Канады в провинциях Брит. Колумбия, Альберта, Саскачеван, Манитоба, Онтарио, Квебек, Нов. Шотландия и на территории Юкон. Кафедральный собор епархии в честь Благовещения Пресв. Богородицы расположен в Оттаве (пров. Онтарио). Администрация К. а. находится в Спенсервилле близ Оттавы. В епархии 5 благочиний: Брит. Колумбия, Альберта, Манитоба—Саскачеван, Онтарио, Квебек.

К. а. существует с 1970 г., когда РПЦ даровала автокефалию Православной Церкви в Америке. До 1978 г. епархией управлял еп. Эдмонтонский Иоасаф (Антонюк). С 1981 по 1989 г. администратором К. а. был Митрополит всей Америки и Канады Феодосий (Лазар). В 1990–2010 гг. правящим архиереем был архиеп. Оттавский и Канадский Серафим (Сторхейм), 1 окт. 2010 г. Свящ. Синод назначил администратором епархии викарного еп. Квебекского Иринея (Рошона).

В 2007 г. по благословению архиеп. Серафима на епархиальном соборании было основано Свято-Тихоновское об-во попечителей Канадской Архиепископии. Его основная задача — обеспечение финансовой поддержки и помощь пастырскому окормлению К. а. Ежеквартально епархия издает *The Canadian Orthodox Messenger*. В сент. 2003 г. в Виннипеге (пров. Манитоба) открылся Правосл. христианский богословский ин-т св. Арсения. В 2010 г. в Монреале был открыт Ин-т правосл. богословия (*L'Institut de Théologie Orthodoxe de Montréal, Montreal Institute of Orthodox Theology*). В февр. 2010 г. для жителей юго-зап. части пров. Квебек в Водрей-Суланж был организован православный миссионерский приход во имя свт. Иоанна Златоуста.

На территории К. а. действуют монастырь Всех святых в земле Американской просиявших в Дьюдни (пров. Брит. Колумбия) и скиты: свт. Антония Великого в Уэстпорте (пров. Онтарио), Благовещения Пресв. Богородицы в Уотфорде (пров. Нов. Шотландия), Покрова Пресв. Богородицы в Эдмонтоне (пров. Альберта), Преображения Господня в Гибсонсе (пров. Брит. Колумбия), а также монашеская община св. Силуана Афонского в Спенсервилле (пров. Онтарио).

Лит.: *Orthodox America, 1794–1976*. N. Y., 1975; www.archdiocese.ca [Электр. ресурс].

КАНАДСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Эдмонтонская и Канадская епархия* (в составе Экзархата Сев. и Юж. Америки).

КАНАДСКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Канадска епархија; англ. Diocese of Canada] Сербской Православной Церкви (СПЦ). Объединяет приходы СПЦ на территории Канады. К. е. была выделена решением Собора СПЦ 26 мая 1983 г. из состава Восточноамериканской и Канадской епархии (см. ст. *Восточноамериканская епархия*). Кафедральный собор во имя свт. Николая Чудотворца находится в г. Гамильтон близ Торонто (пров. Онтарио). Правящий архиерей — еп. *Георгий (Джокич)*, на кафедре с 14 окт. 1984 г. Поделена на 2 наместничества. Имеет 33 прихода (в т. ч. 21 храм), на которых служат 24 священника, монах и 2 диакона. Действует муж. мон-рь в честь Преображения Господня близ г. Милтон. В епархии организовано сестричество (Савез кола српских сестара), созданы благотворительный фонд «Св. царь Лазарь» и изд-во, выходит газ. «Источник».

История. Появление сербов в Канаде относится к сер. XIX в., в основном это были молодые мужчины из Боки-Которска и с юж. побережья Адриатического м., к-рые приезжали в страну для работы на лесозаготовках. Большинство серб. эмигрантов регистрировались как австрийцы, венгры или турки (в зависимости от гос-ва, в котором они жили ранее), поэтому установить их точное число в этот период сложно. Впервые национальность «сербия» упоминается в переписи населения Канады в 1901 г. В 1900 г. значительное число сербов переехало в Канаду из обл. Воеводина, а в 1907–1908 гг. — из США. В межвоенный период, в 1926–1929 и 1934–1939 гг., многочисленные серб. эмигранты, покинувшие родину из-за экономических проблем, селились в индустриальных центрах Канады, напр. в Торонто, где в 1928 г. проживало ок. тысячи сербов. Серб. эмигранты, переехавшие в Канаду в 1947–1953 гг., после установления коммунистического режима в Югославии, отличались высоким уровнем образования. Последняя волна серб. эмиграции пришлась на 90-е гг. XX в., она была вызвана распадом Югославии и началом военных действий на территории ее бывших республик. В 2006 г. в Канаде проживали 72 690 сербов.

Процесс формирования серб. правосл. церковных общин в стране шел медленно из-за отсутствия священников и тяжелого экономического положения переселенцев. Первая серб. правосл. община была учреждена в 1912 г. в г. Реджайна (пров. Саскачеван) и объединила 48 членов. По благословению еп. Аляскинского Александра (Немоловского; в посл. митрополит Брюссельский и Бельгийский) в 1915 г. община начала строительство храма Св. Троицы, к-рый был освящен в 1916 г. и до 1947 г. находился в юрисдикции РПЦЗ. Вторая серб. община возникла в 1913 г. в г. Гамильтон. Для совершения богослужений в частном доме община приглашала правосл. священников разных юрисдикций, а в 1917 г. построила храм во имя свт. Николая Чудотворца (2-й серб. храм в этом же городе, также во имя свт. Николая, был построен в 1965).

В 1921 г. серб. общины, действовавшие на территории Канады, вошли в состав *Американо-Канадской епархии* СПЦ. Когда в 1925 г. главой епархии был избран архим. *Мардарий (Ускокович)*; в посл. епископ), в стране не было ни одного серб. священника. Владыка обращался к Североамериканскому митр. Платону (Рождественскому) с просьбой направить рус. священника в общину в Гамильтоне, но рус. священники лишь иногда приезжали для окормления сербской паствы. По ходатайству еп. Мардария и Синода СПЦ в 1935 г. Мин-во социальной политики и здравоохранения Королевства Югославия выделило ежемесячное жалование для серб. священника-миссионера в Канаде, к-рое было определено свящ. Мано Момчиловичу. В 1935 г. сербы из Монреаля (пров. Квебек) обратились к архиеп. Североамериканскому и Канадскому Виталию (Максименко) с просьбой рукоположить для их общины священника в юрисдикции РПЦЗ. Против этой инициативы выступил еп. Мардарий, который считал, что рукоположение священника для серб. общины должно произойти в юрисдикции СПЦ. Американо-Канадский еп. Дионисий (Миливоевич; 1939–1963; см. ст. *Миливоевич Д.*) 14–29 окт. 1940 г. посетил серб. общины в Канаде и назначил на приход в Гамильтоне синкелла Димитрия (Балача), но канад. власти не впустили священника в страну. Чуть позже в Канаду

приехал о. Владимир Мрвичин. После окончания второй мировой войны были основаны серб. церковные общины и построены храмы в городах Торонто, Уинсор и Ниагара-Фолс в пров. Онтарио, а также в Ванкувере (пров. Брит. Колумбия), Летбридже (пров. Альберта), Монреале.

Под влиянием политических серб. эмигрантов-диссидентов еп. Дионисий в 1963 г. обвинил иерархию СПЦ в пособничестве югославскому коммунистическому режиму и основал т. н. Свободную Сербскую Церковь (или Новограчаницкую митрополию). Раскол привел к разделению нек-рых приходов и формированию параллельных церковных структур. Для преодоления раскола в том же году была основана Восточноамериканская и Канадская епархия СПЦ, в к-рую вошли приходы, сохранившие единство с СПЦ. При еп. *Стефане (Ластавице)* была учреждена серб. церковная община в г. Лондон (пров. Онтарио) и освящено неск. храмов, в т. ч. во имя Св. Троицы в Монреале (1965). За время управления епархией еп. *Саввой (Вуковичем)*; в посл. епископ Шумадиийский; 1967–1978) были основаны церковно-школьные серб. общины в Эдмонтоне (пров. Альберта), Тан-дер-Бее, Ошаве, Китченере и Оттаве (пров. Онтарио), освящены храмы в Виннипеге, Лондоне. Важной заслугой еп. Христофора (Ковачевича; 1978–1983) стало возвращение из раскола в лоно СПЦ прихода Св. Троицы в Реджайне, при нем же возникла инициатива об учреждении отдельной серб. епархии в Канаде.

При еп. Георгии (Джожиче) были основаны объединение серб. сестер (1985), епархиальные изд-во и газета (дек. 1987), освящены храмы в Калгари (1986), Эдмонтоне (1987), Китченере (1989) и Оттаве (1990), возникли серб. церковные общины в Уитби (1993), Оттаве (1994), Виннипеге (1997), построены храм в Миссиссоге (2002) и часовня в Келоуне (2003). После начала военных действий на территории бывш. Югославии в епархии был основан благотворительный фонд «Св. царь Лазарь» (1992) для помощи пострадавшим.

15 февр. 1992 г., во время 1-го визита в К. е. патриарха Сербского *Павла (Стойчевича)*, был преодолен раскол и 6 приходов вернулись в лоно СПЦ, а 12 июня 1994 г., во время 2-го визита, освящен собор монастыря в честь Преображения Господня.

В 1995 г. была построена резиденция епископа с домовою ц. во имя Трех святителей в Кэмпбелвилле близ г. Торонто.

Лит.: *Марковић О. Б.* Досељавње Срба у Канаду и њихова активност. Виндзор, 1965; Шематизам Епархије Канадске. Торонто, 1986–2003. 3 књ; Споменаца Манастира Св. Преображења у Милтону. Торонто, 1995; *Пузовић П., прот.* Прилози за историју Српске Православне Цркве. Ниш, 1997. С. 359–360; *Спасовић С.* Историја Српске Православне Цркве у Америци и Канади, 1941–1991. Торонто, 1997; *Sava (Vuković), bishop.* History of the Serbian Orthodox Church in America and Canada, 1891–1941. Kragujevac, 1998; Статут Српске православне епархије Канадске // ГлСПЦ. 2011. Год. 92. Бр. 9. С. 348–370.

*Иером. Игнатиј (Шестаков),
А. М. Прашчевич*

КАНАДСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦЗ, расположена на территории Канады. Кафедральный город — Монреаль. Правящий архиерей — еп. Монреальский и Канадский Гавриил (Чемодаков). До 1917 г. правосл. приходы на территории Канады входили в состав *Алеутской и Североамериканской епархии* РПЦ. В 1905 г. по представлению Североамериканского еп. свт. *Тихона (Беллавина)*; в посл. патриарх Московский и всея России) была открыта Канадская миссия. 6 июля 1916 г. на основе миссии было учреждено Канадское викариатство Североамериканской епархии во главе с еп. *Александром (Немоловским)*; в посл. митрополит), ранее возглавлявшим *Аляскинское викариатство*. С 1917 г. еп. Александр пребывал в Нью-Йорке, временно управляя всей Североамериканской епархией, в 1919 г. стал ее правящим архиереем, оставив Канадскую викариатскую кафедру вакантной.

24 окт. 1922 г. во епископа Канадского был хиротонисан благочинный православных приходов в Канаде архим. *Адам (Филипповский-Филипенко)*; в посл. архиепископ). Хиротония, к-рую провели руководитель миссии среди бывших униатов-карпатороссов в Сев. Америке Питтсбургский еп. Стефан (Дзюбай) и Моравско-Силезский еп. Сербской Православной Церкви сщмч. *Горазд (Павлик)*, была совершена без согласия митр. *Платона (Рождественского)*, избранного Всеамериканским церковным Собором главой объявленного автономным *Митрополичьего округа в Сев. Америке* и утвержденного в должности Архиерейским Собором РПЦЗ. 10 февр. 1924 г. митр. Платон назначил на викариатскую Канадскую кафедру с титулом «епископ

Виннипегский» *Аполлиария* (Кошевого; вполн. архиепископ). 14 дек. того же года еп. Аполлиарий был переведен на викарную Сан-Францисскую кафедру. 6 июня 1926 г. по просьбе канадской паствы и по представлению митр. Платона в Белграде во епископа Виннипегского и Канады был хиротонисан архим. Арсений (Чаговец), бывший в 1908–1910 гг. благочинным приходов в Канаде. С прибытием в Виннипег (пров. Манитоба) еп. Арсения церковная жизнь в Канаде активизировалась, начал издаваться ж. «Канадский православный миссионер».

31 янв. 1927 г. митр. Платон и 4 из 5 викарных архиереев Североамериканской епархии, в т. ч. Виннипегский еп. Арсений, обратились к амер. пастве с заявлением о неканоничности Архиерейского Синода РПЦЗ в Сремски-Карловци. Заявивший о своей поддержке Синода РПЦЗ Сан-Францисский еп. Аполлиарий (Кошевой) 1 февр. того же года от управления кафедрой был уволен митр. Платоном. 31 марта Синод РПЦЗ признал это увольнение неканоничным и поручил еп. Аполлиарию временное управление новообразованной Североамериканской епархией РПЦЗ (утвержден постановлением Архиерейского Собора РПЦЗ 5 сент. 1927). Часть приходов Канады после церковного разделения по-прежнему окормлялась викарием митр. Платона Виннипегским еп. Арсением. Те общины, к-рые находились в юрисдикции РПЦЗ, первоначально подчинялись непосредственно еп. Аполлиарию (с 14 мая 1929 архиепископ). 11 июня 1930 г. определением Синода РПЦЗ в Канаду был назначен викарный архиерей с титулом «епископ Монреальский». Им стал настоятель храма свт. Николая в Монреале (пров. Квебек) архим. *Иоасаф* (Скородумов; вполн. архиепископ), архиерейская хиротония которого состоялась 12 окт. 1930 г. в Белграде. Ввиду немногочисленности в то время правосл. паствы на востоке Канады еп. Иоасаф перенес свое местопребывание в зап. часть страны, где проживало большинство правосл. украинцев и русских. Резиденцией еп. Иоасафа стал г. Калгари (пров. Альберта), храм Всех святых был освящен в городе в 1934 г. При еп. Иоасафе в Блафтоне (пров. Альберта) был основан скит в честь Покрова Пресв. Богородицы (с 1953 приписан к Владимир-



Гавриил (Чемодаков), архиеп. Монреальский и Канадский. Фотография. 2012 г.

скому жен. мон-рю в Сан-Франциско, с 1980 самостоятельная обитель).

В нояб. 1935 г. на Архиерейском Соборе в Сремски-Карловци было принято «Временное положение о Русской Православной Церкви Заграницей», по к-рому возглавлявшийся митр. *Феофилом* (Пашковским) Митрополичий округ в Сев. Америке воссоединился с РПЦЗ с признанием его автономии. В состав округа вошли епархии РПЦЗ, находившиеся на территории США и Канады. В мае 1936 г. под председательством митр. Феофила в Питтсбурге состоялся объединенный Собор русских православных архиереев в Сев. Америке. Определением Собора было образовано 2 самостоятельные епархии в Канаде. Еп. Иоасаф (Скородумов) стал правящим архиереем Западноканадской епархии. На Монреальскую и Восточноканадскую кафедру был назначен еп. *Иероним* (Чернов). 11 окт. 1937 г. еп. Иероним был перемещен на Детройтскую и Кливлендскую кафедру. В том же году кафедральным центром Западноканадской епархии стал г. Эдмонтон (адм. центр пров. Альберта). В 1938 г. еп. Иоасаф приобрел в Эдмонтоне здание бывш. протестант. церкви, где был устроен кафедральный собор во имя св. кн. Владимира, основано архиерейское подворье. Постановлением Архиерейского Собора Североамериканского митрополичьего округа в июне 1940 г. была образована Канадская епархия с центром в Эдмонтоне, включившая приходы на всей территории страны.

В нояб. 1946 г. в г. Кливленде Собор духовенства и мирян Американской митрополии принял решение о прекращении адм. подчинения Североамериканской митрополии Синоду РПЦЗ. Часть делегатов Собора, к-рых возглавляли 4 архиерея, ранее находившиеся в юрисдикции РПЦЗ, в их числе Эдмонтонский и Канадский архиеп. Иоасаф (Скородумов; возведен в этот сан 29 окт. 1946), подписали заявление, в к-ром назвали разрыв с Синодом РПЦЗ антиканоничным и вышли из подчинения Североамериканской митрополии. Постановлением Синода РПЦЗ от 4 марта 1947 г. было принято решение о восстановлении в Сев. Америке административной структуры РПЦЗ. В том же году Канадская епархия РПЦЗ была разделена на 2 самостоятельные епархии: Восточноканадскую с центром в Монреале и Западноканадскую с центром в Эдмонтоне. Правящим архиереем Западноканадской епархии остался архиеп. Иоасаф (Скородумов). Восточноканадская епархия перешла под управление еп. Григория (Боришкевича; с 1952 архиепископ).

С кон. 1950 г. архиеп. Иоасаф был командирован в Аргентину и 24 сент. 1951 г. освобожден от управления Эдмонтонской кафедрой. Правящим архиереем Западноканадской епархии был определен архиеп. *Пантелеимон* (Рудык), но указ о назначении не разглашался до его прибытия в Эдмонтон, т. к. Синод РПЦЗ опасался противодействия со стороны многочисленных в Зап. Канаде укр. автокефалистов. До прибытия архиеп. Пантелеимона на место служения в нояб. 1952 г. обязанности администратора епархии временно исполнял архим. Антоний (Медведев). По свидетельствам архим. Антония, дела в епархии в это время были расстроены. Кроме Эдмонта регулярные богослужения совершались лишь в 3 приходах: в Ванкувере, Калгари, Виннипеге, а также в Покровском жен. скиту. Часть приходов РПЦЗ окормлялась клириками др. юрисдикций. В Вост. Канаде количество правосл. приходов увеличивалось за счет прибытия бывш. советских граждан, перемещенных во время второй мировой войны.

26 февр. 1954 г. Монреальский и Восточноканадский архиеп. Григорий (Боришкевич) был переведен на Чикагскую кафедру. Западноканадский архиеп. Пантелеимон (Рудык)

перешел на Монреальскую кафедру, а Эдмонтонскую кафедру занял еп. *Виталий (Устинов)*; вполн. митрополит, первоиерарх РПЦЗ). В 1955 г. недалеко от Эдмонта еп. Виталий устроил Успенский скит для размещения прибывшей с ним из Бразилии братии и для устройства типографии. 1 мая 1957 г. архиеп. Пантелеимон (Рудык) был уволен Синодом РПЦЗ на покой. Вполн. он был принят в юрисдикцию Московского Патриархата и возглавил *Эдмонтонскую и Канадскую епархию РПЦ*. 23 авг. 1957 г. Восточноканадская и Западноканадская епархии РПЦЗ были вновь объединены в одну епархию во главе с Монреальским еп. Виталием (Устиновым; с 1958 архиепископ). Для управления приходами Зап. Канады был назначен викарный еп. Эдмонтонский *Савва (Сарачевич)*, архиерейская хиротония которого состоялась 28 сент. 1958 г. После того как в сент. 1971 г. еп. Савва ушел на покой, новых назначений на Эдмонтонскую викарную кафедру не последовало.

В годы правления архиеп. Виталия в Монреале было приобретено и обустроено здание для кафедрального собора во имя свт. Николая Чудотворца (храм сгорел в 1997, в наст. время восстановлен). В Монреале также было обустроено архиерейское подворье. В Эдмонтоне было построено новое здание для Владимирского собора. Правосл. храмы были построены и в др. канад. городах. В Мансонвилле (пров. Квебек) был основан Преображенский муж. скит, издавался епархиальный «Православный вестник в Канаде». Наиболее чтимой святыней епархии являлась мироточащая Монреальская Иверская икона Божией Матери, привезенная в 1982 г. с Афона Иосифом Муньосом (бесследно исчезла в 1997, после убийства в Греции ее хранителя И. Муньоса). В 1984 г. по представлению архиеп. Виталия было установлено празднование Монреальской Иверской иконе Божией Матери 24 нояб., в день, когда она начала мироточить. После избрания архиеп. Виталия (Устинова) в янв. 1986 г. первоиерархом РПЦЗ с возведением в сан митрополита Нью-Йоркского и Восточноамериканского правящий архиерей на Монреальскую кафедру назначен не был. Канадская епархия оставалась под непосредственным попечением митр. Виталия. 12 июля 1996 г. состоялась

хиротония игум. *Михаила (Донскова)* во епископа Торонтского, викария Монреальской и Канадской епархии.

10 июля 2001 г. на заседании Синода РПЦЗ митр. Виталий дал согласие уйти на покой в связи с преклонным возрастом, однако в ночь на 26 окт. того же года был вывезен группой духовенства и мирян в Преображенский муж. скит в Мансонвилле. 27 окт. от имени митр. Виталия было распространено «Чрезвычайное заявление», содержащее отказ от передачи полномочий избранному Архиерейским Собором РПЦЗ новому первоиерарху митр. *Лавру (Шкурле)*. Понимая, что престарелый митр. Виталий оказался заложником интриг своего окружения, Торонтский еп. Михаил (Донсков) пытался оградить бывш. первоиерарха от влияния изолировавшей его в Мансонвилле группировки, но эти попытки оказались неудачными и привели лишь к обострению ситуации.

29 нояб. 2001 г. в целях урегулирования обстановки в Канадской епархии решением Синода РПЦЗ еп. Михаил был переведен из Канады. Позднее он получил назначение на Бостонскую викарную кафедру. Приходы на востоке Канады временно пе-



Церковь Пресв. Богородицы Канакарии. Кон. V–XII в.

решили под окормление Манхаттанского еп. Гавриила (Чемодакова), викария Восточноамериканской епархии. Приходы на западе Канадской епархии подчинялись Сан-Францисскому и Западноамериканскому еп. *Кириллу (Дмитриеву)*. 14 мая 2008 г. еп. Гавриил (Чемодаков) стал правящим архиереем Монреальской и Канадской епархии. Решением Архиерейского Собора РПЦЗ 10–17 мая 2011 г. он был возведен в сан архиепископа. В наст. время Канадская епархия насчитывает более 20 приходов. Функционирует 2 дома престарелых: Свято-Владимирский (Оттава) и Смоленской иконы Божией Матери (Джэксонс-Пойнт, пров. Он-

тарио). В епархии действуют школа псаломщиков и фонд молодежи.

Арх.: Фонд Канадской епархии в архиве Арх. Синода РПЦЗ в Нью-Йорке.

Лит.: РПЦ в Сев. Америке: Ист. справка. Джорд., 1954. С. 4, 18, 28–31, 54–59, 66–67, 70–71, 74–75, 124–127; Послание Собора епископов РПЦЗ о церковных разделениях // Правосл. Русь. 1959. № 23. С. 3–4; Из деяний Архиерейского Собора РПЦЗ, 18 окт.–14 нояб. 1959 г. Джорд., 1960. С. 134–136; Рус. Правосл. Церковь Заграницей: 1918–1968 / Ред.: А. А. Соллогуб. [Н.-Й.], 1968. Т. 2. С. 805–861; Архиеп. Иоасаф (Скородумов) в восп. его современников. Буэнос-Айрес, 1977. С. 30–50, 115–117; Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad. Munich, 1990. P. 154–156; *Скурлат К. Е.* История Поместных Правосл. Церквей. М., 1994. Т. 2. С. 270–273; Список архиереев, священнослужителей и приходов Рус. Зарубежной Церкви с их адресами. Джорд., 2010. С. 30–34.

И. Е. Каменный

КАНАКАРИИ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЦЕРКОВЬ [греч. Παναγία τῆς Κανακαρίας], расположена близ дер. Литрангоми на п-ове Карпатия (Кипр).

История. Построенная в кон. V в. К. ц. могла принадлежать раннехрист. поселению, располагавшемуся севернее на горном склоне. Она уцелела во время первых араб. нашествий VII в. и в эпоху иконоборчества. После возвращения Кипра под власть Византийской империи (965) церковь была перестроена. Вероятно, это

произошло в XII в., в период расцвета Кипра при династии Комнинов. Однако первые письменные свидетельства о К. ц. по-

являются значительно позже установления на острове лат. владычества (1191).

К XV в. местность уже имела наст. название. Дер. Канакария упоминается в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) и в заметке о тур. набеге 1451 г. в рукописи Paris. gr. 1626. Деревни Канакария и Литрангоми были частью королевского домена Лузиньянов, о чем свидетельствует «Описание Кипрского королевства» (Relatione del Regno di Cipro), составленное вскоре после перехода острова под власть Венецианской республики (1489). Источники эпохи Лузиньянов ничего не говорят о статусе храма. Согласно

местному преданию, одно время он использовался совместно православными и католиками, что не было на Кипре редкостью. Совр. облик церковь приобрела, вероятно, в кон. XV — нач. XVI в., в период активного восстановления и обновления греч. храмов. В это время в люнете над юж. входом была создана фреска Божией Матери с Младенцем с надписью: «Богоматерь Канакария».

Есть основания полагать, что незадолго до тур. завоевания 1570–1571 гг. храм перешел в юрисдикцию Фамагустской епископии и был превращен в мон-рь. Когда в нач. XVII в. вместо этой епархии была учреждена Киринийская, монастырь был подчинен архиепископу. Он продолжал существовать до кон. XVIII в., что подтверждается неск. свидетельствами. В надписи 1779 г. над зап. порталом упоминается игум. Хрисанф, отремонтировавший храм. Из имущественных документов архиепископии известно, что в 1780 г. были отпущены средства на ремонт церкви и келий. В «Хронологической истории острова Кипр», изданной архим. Киприаном в 1788 г., Канакария значилась как мон-рь. Этот статус сохранялся за ней вплоть до XX в., хотя с сер. XIX в. монастырские земли стали сдаваться в аренду сначала монахам, потом мирянам. Когда в 1895 г. К. ц. посетил рус. ученый Я. И. Смирнов, впервые обследовавший этот памятник, насельники в мон-ре отсутствовали. Дер. Канакария перестала существовать, а жители Литрангоми, несмотря на то что там была церковь, стали использовать К. ц. как приходский храм.

Название «Канакария», вероятнее всего, происходит от греческого слова *κανάκι* (ласка). В существующей форме оно могло бы быть эпитетом Богородичного образа «Ласкающая», т. е. синонимом более распространенного эпитета *ὑλκοφιλοῦσα*. В 1895 г. Смирнов записал предание, согласно к-рому название обители происходит от тур. слов *kan* (кровь) и *akar* (текущая). По одной из версий предания, кровь источал мозаичный образ Богоматери, пронзенный арабом. Подобное чудо с неким кипрским образом известно по средневек. источникам, однако его связь с К. ц. не может быть доказана и скорее всего является предположением собеседника Смирнова. Тур. этимология названия церкви также не поддерживает критики, поскольку на-

звание закрепилось за храмом задолго до османского завоевания.

Архитектурный ансамбль и фрески. Перед храмом имеется двор, в который с запада ведут ворота. С юж. стороны двор замыкает 2-этажное здание в традиц. кипрском стиле (его зап. часть в наст. время находится в руинированном состоянии). Ниже расположены каменные стойла и складские помещения, выходящие в крытый портик с аркадой из низких стрельчатых арок, над ними — кельи, к к-рым ведет внешняя лестница. С сев. стороны двора находятся развалины одноэтажных зданий. Остатки более ранних построек видны также в др. местах двора. Юж. корпус, вероятно, построен на основании более древнего, а с зап. стороны, возможно, был еще ряд келий. С вост. стороны двора стоит церковь, вокруг к-рой есть неск. захоронений. Вход в комплекс, очевидно, долгое время был с юж. стороны церкви, поскольку там сохранился притвор и с этой же стороны есть проем в ограде, выходящий на дорогу.

Здание церкви представляет собой 3-нефную 3-апсидную базилику с добавленными позднее нартексом с запада и купольным притвором на колонках со стороны юж. фасада. Над средней частью центрального нефа расположен купол на высоком барабане с 4 окнами. Вима и центральная ячейка нартекса перекрыты низкими куполами без барабанов, зап. и вост. части центрального нефа и боковые нефы — цилиндрическими сводами. Боковые части нартекса имеют поперечные (относительно оси базилики) цилиндрические своды. На вост. стене сохранились остатки фресок. Из нартекса в наос вели 3 двери, северная заложена. Центральный неф отделен от боковых столбами, несущими узкие аркады; некогда к столбам примыкали плоские пилястры, поднимавшиеся до сводов. На столбах, в софитах арок и на стенах над аркадами остались фрагменты росписей. От первоначального убранства храма сохранились мозаики в апсиде.

Полное систематическое изучение памятника стало возможным после реставрационных работ, проведенных по инициативе архиепископии и Департамента древностей Кипра. После землетрясения 1941 г. некр-ые участки кладки в вост. части церкви и в куполе были укреплены бетоном.

В 1949 г. то же было сделано в зап. части здания. В 1950 г. реставрационные работы возглавил А. Х. С. Миго. В 1950 г. он раскрыл большую часть мозаик, в 1952 и 1954 гг. расчистил и укрепил их. Работы были завершены в 1970 г. Исследования, проведенные во время реставрации, позволили воссоздать сложную историю строительства К. ц.

Согласно реконструкции Миго, первоначальная церковь была возведена в кон. V в. и представляла собою 3-нефную базилику со стропильным перекрытием, с 1 или 3 апсидами, с колоннадами, разделявшими нефы, и, возможно, с атриумом. В апсиде базилики находились епископский престол и синтрон (их убрали между 1914 и 1920, но их изображения были опубл. Смирновым — Смирнов. 1897. С. 68, 71). Синтрон не был полукруглым: к трону вели 3 широкие прямые ступени. Формы неск. капителей, оставшихся от колонн первоначальной базилики, также соответствуют датировке кон. V в. В начале правления имп. Юстиниана I (возможно, ок. 526–530, после сильного землетрясения, разрушившего мн. здания на Кипре) базилика была отремонтирована (неф отделен от вимы триумфальной аркой) и украшена мозаиками.

Вероятно, после первых араб. набегов (не ранее 700) колоннады были заменены аркадами на столбах с приставными пилястрами; скорее всего в это время был устроен 3-частный алтарь с проходами в диаконник и жертвенник, сделанными в стенах вимы. Возможно, тогда же над вимой было возведено высокое перекрытие, либо стропильное, либо купольное. Аналогичная реставрация базилики св. Епифания в Саламине косвенно подтверждает дату 1-й перестройки К. ц. в нач. VIII в.

В результате 2-й перестройки, которую на основании стилистического анализа можно отнести к XII в., храм получил сводчатые перекрытия над вимой (низкий купол неправильной формы на парусах) и нефами (цилиндрические своды). Над центральной частью главного нефа был возведен купол на парусах (ныне существующий купол относится к одной из следующих перестроек). Тогда же добавлен нартекс. Сохранились некоторые фрески этого периода: вмц. Варвара в одной из арок и арх. Гавриил в юж. нефе. Эти росписи были выполнены в XII в., на за-

вершающей стадии работ по обновлению храма. Именно в этот период на Кипре наибольшее распространение получили купольные церкви.

Юж. неф еще раз перестраивался, вероятно в XIII в. В результате его свод стал значительно выше свода сев. нефа, а юж. стена была полностью переделана. На ней имеется 2 изображения вмч. Георгия Победоносца, одно поверх другого. Нижнее по стилю может быть отнесено к XIII в., верхнее — к кон. XV или нач. XVI в. На верхнем изображении сохранились граффити 1598 г. В сев. части центральной купольной ячейки главного нефа видны фрагменты сцены «Страшный Суд», сделанные до 3-й перестройки, возможно в XIV в.

Третья реставрация (кон. XV — нач. XVI в.), видимо, была связана с переделкой главного купола, барабана и подпружных арок, после чего церковь снова была расписана. Фрески сохранились в виме и в др. местах. К этому же слою относятся «Благовещение» на триумфальной арке, образ Божией Матери «Канакария» в лонете юж. вестибюля и изображение вмч. Георгия с граффити 1598 г. на юж. стене. Вероятно, эта реставрация прошла в первые годы венецианского правления, возможно после сильного землетрясения 1491 г. Датировка кон. XV — нач. XVI в. соответствует стилю фресок.

К 1750 г. купол был разрушен и возведен заново, очевидно в 1779 г. игум. Хрисанфом. Тогда же, вероятно, были заштукатурены части стен и отремонтирована зап. стена с главным порталом, над к-рым находится надпись с упоминанием игум. Хрисанфа. В 1888 г. достроена отдельно стоящая колокольня.

Последний ремонт храма в 1920 г. был связан с появлением трещины в конхе апсиды. Возможно, тогда убрали синтрон и епископский престол и заложили ниши, оставшиеся от боковых окон апсиды.

Мозаики. В апсиде церкви до недавнего времени сохранялось мозаичное убранство VI в., занимавшее всю внутреннюю поверхность конхи. Мозаика представляла собой единое поле, ограниченное бордюром и разделенное орнаментальной лентой на 2 части. В софитах апсидной арки шла полоса с погрудными образами апостолов в медальонах. Очевидно, мозаики были также на триумфальной арке над апсидой, но сейчас эти участки стен закрыты позднейшими



Иисус Христос.
Фрагмент композиции
«Богоматерь с Младенцем на троне».
Мозаика
ц. Пресв. Богородицы Канакарии. VI в.

конструкциями, видны только фрагменты еще одной орнаментальной ленты.

Центральную часть конхи занимало изображение Богоматери с Младенцем на троне, в мандорле славы, с 2 архангелами по сторонам, на фоне райского пейзажа. Изображение правого архангела почти полностью утрачено, левая часть фигуры Богородицы и голова тоже не сохранились. Трон имеет спинку в виде лиры. Младенец с крещатым нимбом, одетый в синий хитон и



Архангел.
Мозаика ц. Пресв. Богородицы
Канакарии. VI в.

кремовый гиматий, восседает на колонях Богоматери строго фронтально и держит в руках свиток.

Изображение Богоматери с Младенцем как символ Боговоплощения было излюбленной темой визант. храмовой декорации в доиконборчское время и часто помещалось в конхе апсиды. Оно фигурирует во

всех 3 кипрских мозаичных ансамблях этого периода — в *Ангелоктисты Панагии церкви*, в ц. Панагии Киры в сел. Ливади и в К. ц. Иконография Богоматери с Младенцем на троне и с архангелами, вероятно, имела к-польское происхождение и к VI в. получила повсеместное распространение (напр., энкаустическая икона из *Екатерины великомученицы монастыря на Синае*, мозаика ц. Сант-Аполлинаре-Нуово (см. *Аполлинария священномученика базилики в Равенне*), мозаика базилики Евфрасия в Порече и др.).

Особенностью мозаики К. ц. является мандорла, окружающая не только Младенца, но и Богородицу. Мандорла является знаком Божественной сущности Христа. Как полагает М. Сакопуло, появление в мозаике К. ц. мандорлы, включающей фигуру Богоматери, является отражением борьбы с монофизитством, распространенным на близких к Кипру территориях Сирии и Египта. Еще один элемент композиции, обычно сопровождавший изображение Христа во славе в апсидах раннехрист. церквей, — райский пейзаж (фигуры архангелов фланкируют деревья, напоминающие пальмы).

Медальоны с образами апостолов соединены лентой растительного орнамента в виде побегов аканфа. С сев. стороны арки сверху вниз располагались изображения апостолов Павла (поврежденное), Андрея, Матфея, Фаддея, Марка, Фомы, с юж. стороны в 2 верхних несохранившихся медальонах — вероятно, Петра и Иоанна и затем Филиппа (образ сохр. наполовину), Луки (плохой сохранности), Иакова и Варфоломея. В зените арки должен был быть 13-й медальон, в к-ром могла размещаться хризма. Каждое изображение сопровождается разделенная на 2 столбца надпись с именем. Все апостолы представлены на синем фоне, облачены в разноцветные хитоны и гиматии; евангелисты держат в руках Евангелия.

Иконография образов апостолов в К. ц. соответствует сложившейся к VI в. традиции (ср. мозаики ц. Сан-Витале в Равенне, базилики монастыря вмч. Екатерины на Синае и др.). Сочетание изображений апостолов с центральной композицией, вероятно, восходит к переработанной раннехристианской иконографии «Вознесения» — «Второго пришествия». О том, что такие алтарные композиции были, свидетельствуют ампулы

Монцы 1, 10, 11 и Боббио 13 (согласно нумерации А. Грабара — *Grabar A. Les ampoules de Terre Sainte: Monza, Bobbio. P., 1958*), римские мозаики (ц. Сан-Венанцио, VII в.), фрески *Бауита* (VI в.), коптская ткань из Музея искусств в Кливленде (VI в.). Последняя особенно близка по смыслу к мозаике К. ц.: верхнее поле занимают фигуры ангелов, возносящих



Евангелист Матфей.
Мозаика ц. Пресв. Богородицы
Канакарии. VI в.

мандорлу с Христом, ниже помещен образ Богородицы с Младенцем на троне и с архангелами, на нижнем и на боковых полях представлены апостолы (*Megaw, Hawkins. 1977. P. 73, 76*). Если эта ткань действительно воспроизводит некую алтарную композицию, то понятно, почему на ее верхнем поле нет медальонов с апостолами. Верхняя часть композиции (с возносящимся Христом) очень подходит для оформления триумфальной арки над апсидой, и, вероятно, именно такой сюжет украшал триумфальную арку в К. ц. Т. о., апостолы на мозаике К. ц. присутствуют и как свидетели Боговоплощения, и, возможно, как свидетели Вознесения и пророчества о Втором пришествии.

Притом что характер центральной композиции торжественный и иератичный, в движении архангелов, в трактовке драпировок и особенно ликов много живости и натуральности. Все образы выполнены в одной технике и единой цветовой гамме. При сравнительно небольшом масштабе изображений они наabrаны довольно крупными тессерами, что ведет к нек-рой живописной небрежности и «импрессионистической» неровности поверхности. Черты лиц некрупные и простые по формам, в них отсутствуют характерные для зрелого VI в. симметрия, жесткость линейной проработ-

ки, преувеличенный размер глаз. Все это сближает мозаики К. ц. с мозаиками церкви монастыря *Осиос Давид* (посл. четв. V в.), нек-рыми мозаиками *Димитрия Солунского великомученика бализики в Фессалонике* (2-я пол. V в.) и отличает их от мозаик 1-й пол. VI в. в Равенне, Риме, Порече. Из памятников VI в. в качестве аналогии может быть предложен фрагмент мозаики из ц. Санта-Мария-Формоза в Пуле. В ранне-византийский период классическое направление продолжало существовать параллельно с более строгим, условным стилем, поэтому отмеченные различия могли быть связаны не столько с хронологической дистанцией, сколько со спецификой местной традиции, тяготевшей к классическим, эллинистическим в своей основе началам. Производство мозаики на Кипре было хорошо развито еще в античности. Как свидетельствуют сохранившиеся памятники и археологические находки, в ранне-визант. период здесь создавались десятки мозаичных ансамблей. Нет оснований предполагать, что в К. ц. работали приезжие, и наиболее вероятным представляется авторство местных мастеров, а временем создания мозаик — начало правления имп. Юстиниана I.

В 1979 г., после тур. оккупации Сев. Кипра (1974), К. ц. была разграблена, мозаики частично разрушены, частично сняты со стены и вывезены.

В 1985 г. были обнаружены и возвращены на Кипр медальоны с изображениями апостолов Луки и Варфоломея, в 1989–1991 гг. — фрагменты образа Богородицы с Младенцем, изображения головы арх. Михаила, апостолов Матфея и Иакова, в 1997 г. — апостолов Фаддея, Фомы, правой руки арх. Гавриила и левой руки Богородицы. В наст. время они хранятся в Византийском музее архиеп. Макария III в Никосии.

Лит.: *Смирнов Я. И.* Христианские мозаики Кипра // ВВ. 1897. Т. 4. С. 1–93; *Sacopoulo M. A.* Mosaïque de Kanakaria (Chypre): Essai d'exégèse de la «Mandorla» // Actas del VIII Congreso intern. de arqueología Cristiana. Barcelona, 1972. P. 445–446; *eadem.* La Theotokos à la mandorle de Lythrankomi. P., 1975; *Megaw A. H. S., Hawkins E. J. W.* The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus: Its Mosaics and Frescoes. Wash., 1977. (DOS; 14); *Megaw A. H. S.* Mosaici parietali paleobizantini di Cipro // XXXII corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina: Seminario intern. di studi su «Cipro ed Mediterraneo orientale». Ravenna, 1985. P. 173–198; *Stylianou A., Stylianou J.* The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. L., 1985. P. 43–48;

Лазарев В. Н. История визант. живописи. М., 1986. С. 48, 207. Примеч. 42; *Kyrris K. P.* The Kanakaria Documents, 1666–1850: Sale and Donation Deeds. Nicosia, 1987; *Chatzidakis N.* Greek Art: Byzantine Mosaics. Athens, 1994. P. 231. Figs. 19–20; *Sophokleous S.* Icons of Cyprus: 7th–20th Cent. Nicosia, 1994. P. 12–14.

А. В. Захарова

КАНДАЛАКШСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в Кольском у. Архангелогородской пров. и губ., на сев.-зап. побережье Белого м., у морского залива, названного по имени р. Канды. Местные народности, лопари и корела, называли залив Кандалахти («Кандский залив»), рус. поселенцы — Кандалакшская губа. По церковному преданию, монастырь основан прп. *Феодоритом Кольским*, вероятно, в сер. XVI в. (см.: Житие прп. Феодорита. Мурманск, 2006).

Христианское просвещение жителей сев.-зап. побережья Белого м. связано с миссией, организованной архиеп. Новгородским свт. *Макарием*, в составе «священника с сеней от Рождества Христова инока Илии» и просветителя лопарей прп. Феодорита. Под 1526 г. Софийская летопись сообщает: «Приехал к Москве лопляне с моря Окияна, из Кандалакшской губы, усть Нивы реки, из дикой лопи и били челом государю и просили антиминос и священников церковь свящати, и просветити их святым крещением, и государь велел архиепископу Макарию послати из Новагорода от соборных церкви священника и диакона, и они ехавши свящали церковь Рождества Иоанна Предтечи и многих лоплян крестиша» (ПСРЛ. Т. 6. С. 289). Возведение храма близ устья р. Нивы стимулировало рус. крестьян и промышленников основать поселение, что привело к возникновению рус. «волости» (села) Кандалакша. Место Кандалакша известно с давних времен как поселение корелы; в период новгородского владычества они собирали дань «мягкой рухлядью» с аборигенов края — саамов (лопарей). Кандалакша на западе Белого м. и вост. поселение Варзуга являлись «отчинами родов корельских» и центрами сбора дани с зап. и вост. части Кольского п-ова соответственно. В 1517 г. этот порядок был подтвержден грамотой вел. кн. *Василия III Иоанновича*. В писцовой книге («Васильевой книге Агалина») в 1574 г.

Иоанно-Предтеченская ц. уже не упоминалась, говорилось лишь о монастырском дворе, который в кон. XVI в. пребывал в запустении. Но на карте голл. купца С. ван Салингена 70-х гг. XVI в. храм на левой стороне р. Нивы присутствует (*Харузин*. 1890. С. 460; Utsnitt av Simon v. Salingen kart over det nordligste Europa. [S. l.], 1601).

К. м. считается наследником более древнего, т. н. Кокуева, мон-ря, к-рый появился, возможно, в результате миссионерской деятельности прп. *Евфимия* Корельского († после 1492?) среди корелы на побережье Белого м. и на Кольском Севере. Впервые информацию о древнем Кокуевом мон-ре обобщил в 1836 г. соловецкий архим. *Досифей* (*Немчинов*): «Кокуев, упраздненный мужской монастырь, находившийся на Белом море, при устье реки Порья, от Усть-Умбы в 50, а от устья реки Нивы в 80 верстах». Самое раннее упоминание этого мон-ря сохранилось в «Книге Большого чертежу»: «А от усть реки Порьей, у моря монастырь Кукуев». Усиление в сер. XVI в. влияния Московской державы на зап. земли Кольского Севера (Кандалакша, Кола, Печенга) позволило перенести Кокуев мон-рь из уединенной губы Порья «на усть реки Нивы на наволок», где уже правили царские «кондолошские таможенные целовальники» (*Харузин*. 1890. С. 459). Экспансия рус. населения на побережье Белого м. распространялась с востока на запад. Вост. берега рек изначально назывались «двинскими» и относились к Новгороду. Наличие рус. монастыря в Кандалакше играло важную роль в утверждении Российской державы на сев. рубежах.

До 1-го разорения в 1589 г. мон-рь еще сохранял посвящение свт. Николаю Чудотворцу первоначального Порьегубского монастыря. Об этом свидетельствуют посвящения монастырских церквей: «Николы Чудотворца да два предела Петр и Павел, да Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев, да теплая церковь Рождество Пречистыя Богородицы» (Там же).

Название Кокуев (Коков, Кукуев) монастырь связано с тем периодом, когда корельское население численно преобладало на берегах Белого м. Вся территория Корелии (Карелии), в т. ч. и Кольское побережье Белого м., управлялась 5 имениты-

ми корельскими родами — «детьми корельскими». Одной из знатных фамилий на Кольском Севере были потомки «боярина корельского» Васеля Кокуя. В купчей грамоте, датируемой 1447–1456 гг., сообщается о его обширных владениях на побережье Белого м., завещанных дочери Ховре Кокуевой. Васель владел участками земли и «ловлями» даже на Соловецких о-вах. Его сын Григорий также преуспел в освоении земель на побережье Белого м. Со 2-й пол. XVI в., во времена, близкие к деятельности прп. Феодорита Кольского и строительству К. м., среди тех, кто «управлял Лапландией, пока не было еще здесь бояр», был царский сборщик податей Митрофан Кукин, внук Васеля Кокуя. За годы пребывания на царской службе Митрофан не только значительно приумножил владения Кукиных (Кокуевых) — пожни, мельницы, варницы (особенно в районе р. Нивы и губы Порья), но и в дальнейшем жертвовал свои имения в мон-ри Кольского Севера. Значительные вклады от его имени зафиксированы в жалованной грамоте *Трифонову Печенскому мон-рю*, также и в писцовых книгах Алая Михалкова можно видеть щедрое пожертвования «Митрофана Григорьева, сына Кукина, Поморца Кандалакшанина, Пречистенским старцам Кокуева монастыря». Возможно, именно потомки рода Кукиных (Кокуевых) еще при прп. Евфимии Корельском, когда совершались первые крещения корелы в XIV–XV вв., являлись ктиторами обители сначала в губе Порья, а затем и в Кандалакше, что и закрепилось в названии Кокуев мон-ря. Последнее пожертвование Кукина мон-рю отмечено в 1599 г.: «...дал два лука... в Колвице» (Арх. СПбИИ РАН. Колл. 115. № 900 [Вкладная книга Кандалакшского мон-ря]). Ок. 1603 г. М. Кукин принял постриг в Кокуевом мон-ре с именем Марк. К. м. продолжали называть Кокуевым, иногда Коковым, и позднее.

Настоятели и насельники. Вероятно, 1-й строитель К. м. игум. Феодорит был переведен в обитель «в Кандалашской губе на усть реки Нивы на наволоке» Новгородским архиепископом ок. 1548 г., после конфликта с насельниками Кольского Свято-Троицкого монастыря, недовольными строгостью Феодоритова устава (*Курбский А.* История о великом князе Московском // ПЛДР: 2-я пол.

XVI в. М., 1986. С. 380). В монастырских документах упомянуты строители Василий (1563) и Варлаам (1567), игум. Питирим (1572), Сильвестр (1582), игум. Сильвестр (1589), Василий (1592), игумены Зосима (1603), Сильвестр (1604), Ферапонт (1633), Сильвестр (1639), Иов (1643), Феодосий (1645–1650), Иоасаф (1655), Иоаким (1661), Иоасаф (1685), Василий (1695), Товия (1696), Дионисий (1703), Александр (1705), Павел (Кольнин; 1710), Пахомий (1729), Арсений (1732). В составе собора монастырских старцев, к-рый часто менялся, были и рядовые насельники обители. В годы расцвета мон-ря (напр., в 1611) в братию входили «игумен, да поп черной, да старцов с больничными 28 человек... да в монастыре трудников 31 человек, да по службам наемных солеваров и дровосеков и дровозовов 70 человек. И всего дьячков и трудников и всяких 104 человека» (*Харузин*. 1890. С. 459, 460; *Никонов*. 2011. С. 121). В нач. XVIII в. в К. м. проживало 11 чел.: строитель Пахомий, келарь Питирим, казначей Алексей и рядовые монахи, в 1710–1711 гг. — 8 чел.

Хозяйственная деятельность. Грамотой 1553–1554 гг. царь *Иоанн IV Васильевич* пожаловал братии 7 с четв. кв. саж. промысловых лугов и угодий «для монастырского строения и для лопского крещенья». В 1575 г. Г. Штаден писал, что на берегу реки стоит «незащищенное селение с небольшим монастырем. Жители кормятся от моря вместе с монахами и их слугами». В челобитной 1696 г. строителя иером. Товии с братией говорится: «Изстари, государь, то твое, царское богомолье самое скудное пустынное место, безвотчинный монастырь, крестьянских и бобыльских дворов и никаких пашенных земель и угодий нет» (*Штаден Г.* О Москве Ивана Грозного. Л., 1925. С. 63; *Ушаков*. 1993. С. 158). Царь Феодор Иоаннович 20 янв. 1585 г. повелел выдавать ежегодно из государственной казны денежное содержание в размере 23 р. 18 к. «в ругу, и на фиам, и на ладан». В 1586 г. царь Феодор Иоаннович пожаловал К. м. право беспощлинно покупать на Двине и Онеге нужное количество «хлеба и всякого запаса и товару, сукон и холстов и железа», беспрепятственно продавать продукты своих промыслов. Обители отдавались казенный «двор и дворовое место» в Холмогорах, на Глинском посаде, в полное

владение без платежа дани, оброка и пошлин. Ежегодная руга мон-рю устанавливалась в размере 23 р. 70 к. (Ушаков. 2002. С. 52). Насельники могли беспошлинно продавать в Вел. Устюге, Тотьме и Вологде соли до 10 тыс. пудов. В сер. XVII в. монастырь продавал свыше 13 тыс. пудов (за пуд соли давали 3 пуда муки).

В архивах сохранилось 7 описей монастырского имущества, разной степени полноты начиная с 1705 г., а также вкладная книга мон-ря, содержащая информацию об объемах и о видах пожертвований с 1563 г.: «Лета 7071. Дал вкладу при строителе Василье, при священнике Саве Кирило Иванов сын полсема (т. е. 6 с половиной.— *Авт.*) рубли... Лета 7086. Дал вкладу Павел сапожной мастер 6 рублей. Да опять дал 3 рубля... да 7096 году придал при строителе Селивестре и при всей братии судно удобное в Коле со всею снастью и с парусом за 5 рублей... 7089 году. Дал вкладу при игумени Петериме Захарей Федоров сын из Колы 5 рублей... Того же лета дал вкладу при игумени Петериме и при всей монастырской братии Сергии Осипов сын двор Усть-Колы за 15 рублей... 7094 году дал вкладу в монастырь Семен Ус судно удобное на Мурманском да и парус со всею снастью, да тысячу трески. И все то за 7 рублей» (Арх. СПбИИ РАН. Колл. 115. № 900 [Вкладная книга Кандалакшского мон-ря]).

Как поминальные вклады в монастырь были переданы книги Апостол, Ефрем, Златоуст, Ермолай — каждая стоимостью 2 р. Олфер Филиппов сын в 1581 г. пожертвовал «варницу и с клетми и с двором за 20 рублей». Лопин Василий дал 3 оленя; Терентий Лихачев — 4 р. деньгами «да 10 бочек ржи за 6 рублей», др. крестьянин — 8 пудов муки «да сам промышлял весну на Мурманском». Кондратий Алексеев дал «пять локтей сукна черного за рубль да мерина серого с саями и хомутом за четыре рубля» (1585). Жертвовались иконы, серебряные кресты, нерпичьи кожи, смола, котлы, скот, рыба («тысячу сигов» за 2 с половиной рубля), промысловые снасти, пушнина, домашняя утварь (Там же).

По жалованной грамоте от 4 июля 1597 г. кольским властям запрещалось взимать платежи с монастыря («в Кольской острог целовальников и подвод и проводников и кормов

и никаких расходов иметь не велено»), в то же время плату за пользование промысловыми угодьями и налог с варниц, мельниц, покосов и лесов монастырю предписывалось вносить «у города Архангельского за все по 70 рублей на год» (Ушаков. 2002. С. 49).

К 1608 г. в К. м. действовали 4 варницы (2 — в Лувеньге и 2 — в Колвице), мельница на р. Лупце, 4 промысловых стана на Зап. Мурмане (в Лавышеве, Лок-Наволоке и Кегорах). Увеличилось землевладение: монахи «покупали у кандалашских же жильцов, а иные угодья им даваны по душам» (в поминание усопших). «И всего за пречистенскими старцы Кокуева монастыря старых и новоприбылых 18 луков с полулуком» (Харузин. 1890. С. 461). При К. м. были «коровий двор», пошивочная мастерская («швальня»), поварня и проч. службы. «Да что оне на море и по тоням и на реки Нивы и по малым речкам и по озерам ловят рыбу красную и белую, и на Мурманском море удят треску и палтус на монастырский обиход, десятыя рыбы выделявати не велели, и в Кандалакше на монастырский обиход купити и продати и сменити вольно».

В нач. XVII в. на реках и по морскому берегу К. м. владел 8 тонями (участками на берегу с жильем и инфраструктурой рыбного промысла). До кон. XVIII в. основным видом промысла Кандалакшской вол. оставался лов семги и др. видов речной и озерной рыбы в 3 реках волости: Ниве, Колвице и Лувеньге (Никонов. 2011. С. 173). В совместном владении «монастыря братии и волости людей» находилось 16 морских луковых тоней. Кандалакшские крестьяне и «пречистенские старцы» занимались промыслом на 10 становищах «Мурманского конца» (берега Баренцева м.).

Пожни К. м. составляли «9 с четвертью лука угодий» и в основном располагались на островах Кандалакшского зал. Единичным примером владения земельной собственностью за пределами Кольского у. являлась «Кехоцкая деревня» — крупный земельный надел в Двинском у.

В нач. XVIII в. при К. м. имелся скотный двор с 2 «келейками», действовало 5 варниц: в Лувеньгской, Колвицкой, Княжей, Широкой и Кукиной губах; «в тех усольях поставлено 10 изб для приходу работных

людей, а приходят в те их усолья работать — дров сечь и соль варить кандалакшские крестьяне и иных волостей всякие люди из найму». По переписи 1712 г., в К. м. «и в усольях их монастырских работников, кои тружуются из платья, 25 человек да 3 бобыльских дворишка, а в них бобыльков... детей и недорослей 30 человек». Каждое усолье состояло из неск. хозяйственных заведений. Так, «в Колвицкой губе соляной промысел, в нем двор и кельи и со всем дворовым строением; конюшенный двор, 8 лошадей езжалых со всею конскою снастью. Варница со всем варничным строением и с анбаром соляным, церен (железный противень для выпаривания морской воды.— *Авт.*), да рогатого скота в том усолье 3 коровы дойных. Медной посуды 8 котлов, 4 меденика, братина да ставчик все красной меди, весом всего 2 пуда 10 фунт. Невод озерной... да 40 сетей, 2 судна озерных, в шалги дров сеченых 1600 сажен».

К. м. имел подворья в Коле, Холмогорах и Вологде — с жилыми постройками, амбарами, банями. Монастырю принадлежали 2 мореходных судна — «лодь и корелки».

Новые промышленные и государственно-экономические условия на Крайнем Севере в кон. XVII в. привели к упадку традиц. форм деятельности братии: сев. соль «морянка» была вытеснена материковой «пермянкой», рыбный промысел монахов не выдерживал конкуренции с уловом крупных рыболовческих артелей. В результате, как писал игум. Иоаким, «хлебной неотдачи, соляных и морских рыбных промыслишков отбыли, великими долгами обдолжали и в конец погигли» (РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Д. 16. Л. 1).

Разорения XVI–XVII вв. и закрытие монастыря в XVIII в. Местность, примыкавшая к Кандалакше, соседствовала с Вост. и Сев. Ботнией — землей, населенной «каянскими немцами», или финнами, подданными швед. короны. К 1589 г. швед. кор. Юхан III разработал «восточную программу» — план захвата рус. побережья Мурманского и Белого морей. Срок перемирия России со Швецией истек в дек. 1589 г., до этого времени регулярные войска шведов боевых действий не предпринимали. Однако разбойные формирования «каянских немцев» под предводительством Пекки Весайнена уже

26 мая 1589 г. атаковали Кандалакшу. *Соловецкая летопись* сообщает, что «того же году на Петрово заговейно в ночи приходили немецкие люди к морю в Кандалакшскую волость и на монастырь на Кандалакшской. И в монастыре братию и в волости всех людей присекли, а иные в реце тонули, и монастырь, и церкви все и волость пожгли и животы поимали все, а людей побили 450 человек» (Тихомиров. 1951. С. 229).

Смута нач. XVII в. затронула и Кандалакшу. Грабительские шайки, потерпев поражение в центре страны, устремились на север. Согласно *Соловецкой летописи*, зимой 1612/13 г. «приходили до Кандалакши черкасы и русские изменники под именем литовских людей и Поморие воевали». В результате этого набег серьезно пострадала прилегавшая к К. м. «Кандалакшская волостишка»: было разорено 25 крестьянских дворов, жители были «посечены и дворы пожжены» (РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. Д. 231. Л. 343). Через 2 года обитель подверглась особо жестокому разорению. В челобитной царю Михаилу Феодоровичу Романову игум. Сильвестр с братией писали: «Во 123 году приходили к нам литовские и немецкие люди и русские воры, и монастырь выграбили и государевы жалованью грамоты и всякие крепости сожгли». Однако в конце этого злополучного года («о Рождестве Христове») уцелевший монастырский старец Тихон писал царю, что «приходили в Поморие войною литовские люди и черкасы, и монастырь весь до основания разорили и выжгли, соляные промыслы с солью выжгли, и игумена и старцов и слуг мучили и посекли, и казну монастырскую всю пограбили, и хлебные запасы конями вытравили» (Веселовский. 1908). По челобитной братии правительство подтвердило прежние привилегии и льготы мон-ря, «чтобы то украинное богомолье не запустело».

В 1680 и 1686 гг., во время сильных бурь, погибли суда, следующие в Холмогоры с солью, и потонуло судно, идущее обратно с хлебом. Царской грамотой мон-рю была дана отсрочка в платеже долгов разным «заимодавцам, потому что по воле всемогущего Бога ему учинились великия убытки и разорения от морского потопления». В 1693 г. К. м. сгорел «без остатка» по вине мон. Иринарха Чистых.

По переписи 1710 г., в 2 бобыльских дворах насчитывалось 10 чел. мужского и 7 чел. жен. пола. «Деловых людей 5 человек: двое на поварне, которые на братью пищу варят, и трое на скотном дворе». Сверх того, «живет для зимних государевых подво наемный допин». Согласно отчету 17 нояб. 1724 г., хозяйство К. м. пребывало в упадке: единственная соляная варница, в которой «пред сего варили соль, ныне за хлебною скудостью стоит впусе. А вотчин и пахотных земель и крестьян за Кандалакшским монастырем нет». По ревизии 1722 г., у монастыря числились «одна душа» и 7 чел. наемных работников. Имелась «ветхая» мореходная сойма со всей снастью. На мурманские промыслы посылался лишь один карбас, выловленную рыбу продавали в Архангельске, а на вырученные деньги покупали «хлебные запасы на монастырской обиход четвертей [кулей] по 35 и по 40». В год вылавливалось семги на 45 р. На речке Лупце работала мельница «на одном поставе», которая давала доход 2 р. 25 к. в год, «а иных доходов никаких, сверх объявленных, в Кандалакшском монастыре не бывает, понеже других торгов и промыслов нет». Для собственного потребления монахи ловили озерную рыбу; сена снималось в год до 100 возов, имелись 5 коров и бык, 6 лошадей, 15 оленей. Мон-рь не был избавлен от мирских повинностей: «...с помольных денег платит в Кольскую канцелярию четвертую долю... подводы ямские ставит с кандалакшскими крестьянами вряд». К 1722 г. на территории К. м. помимо храмов располагались 5 ветхих келий, 2 хлебных амбара, конюшенный и «коровий» дворы.

Обитель постоянно находилась в долгах. В сент. 1730 г. иером. Пахомий занял для покупки хлеба 42 р. у холмогорца Я. Жеребцова, обязавшись в счет этих денег отдать ему в аренду р. Колвицу с монастырской избой, семужьей тоней и лесом на 6 лет. В 1738 г. в суде рассматривалось дело о взыскании с монахов 28 р. заимодавцу А. Яковлеву. Однако оказалось, что «за крайнюю их нищетою ни по которой мере взыскать тот долг невозможно, понеже... они претерпевают глад и нужду». 14 апр. 1742 г. указом архиеп. Архангелогородского и Холмогорского Варсонофия (Васина) К. м. был приписан к *Соловецкому в честь Преображе-*

ния Господня мон-рю «за необходимыми нуждами и скудостью и за неумением братии и служителей» вести дела. В 1764 г. угоды К. м. отошли местным крестьянам.

Библиотека. К кон. XIX в. в Архангельском хранилище древних книг находился рукописный Требник нач. XVI в., принадлежавший К. м. На Требнике написана молитва на учение грамоте: «Господи!.. Настави раба своего (имя рек), научи его псалмов книжных, яко ты еси, отверзая ему очи...» и т. д. (АОКМ. Отд. хранения муз. колл. Инв. № 1372). Со времени основания в К. м. существовала общецерковная б-ка. Кроме того, книги имелись и в личной собственности монахов. Число книг в монастырской б-ке постоянно росло. Иногда ими пользовались и сторонние читатели. Так, напр., в 1682 г. в Коле «ссылной стрелец Пронька Ледуношников стольнику и воеводе Василью Эверлакову писал книгу Гранограф, а списывал с книги Кандалакшского монастыря».

По описи 1705 г., в б-ке числилось 158 книг, из них 88 находилось в Богородице-Рождественской ц. Помимо набора богослужебных книг были Уложение (1649), «Летописец» («письмо мелкое, в десть»), 2 Граматики (печатная и рукописная), «Письменные сборники». Из духовной лит-ры — книги «О вере», «Увет духовный» архиеп. Холмогорского Афанасия (Любимова), «Жезл правления» Симеона Полоцкого, «Изложение на еретики», «Прение со Арием еретиком». Значительное место занимали сочинения святителей Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, Кирилла Иерусалимского, преподобных Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Дионисия Ареопажита, Феодора Студита, трактаты «Слова Нила Сорского», «Зерцало о душе и плоти», 4 Пролога, «Книга Апокалипсиса, а в ней писаны иные повести многая» и др. Имелись Жития свт. Николая Чудотворца, преподобных Сергия Радонежского, Зосимы и Савватия Соловецких, свт. Филиппа, митр. Московского, «Патерик Печерский и иных преподобных отец». В приходских церквях до революции хранилось 2 на престольных Евангелия XVI в.

Храмы и другие постройки. К 1575 г. в К. м. находилась ц. во имя свт. Николая Чудотворца с приделами апостолов Петра и Павла и преподобных Зосимы и Савватия

Соловецких, а также теплый храм Рождества Пресв. Богородицы, в котором «образы и книги да колокол один строение царя и великого князя (Иоанна IV Грозного.— *Авт.*), а три колокола поставил строитель того же монастыря». После разорения 1589 г. была восстановлена лишь теплая шатровая Богородице-Рождественская ц. с трапезной и келарской, и с тех пор мон-рь стал именоваться Кокуевым Пречистенским. «В церкви образы и книги и ризы, да три колокола строение монастырское, а четвертый колокол государев» (*Харузин*. 1890. С. 459). После «прихода войною литовских людей и черкасов» в 1615 г. была построена одноименная деревянная 5-главая церковь, «высота ее была 8 саж., а длина — 14 саж.». Тогда же отстроили и волостную Предтеченскую ц. Отдельное здание колокольни («на рубленном анбаре») возвели в 1711 г., при игум. Павле (Колянине) (ГААО. Ф. 831. Оп. 1. Д. 2168. Л. 20).

После пожара 1693 г., согласно описи, в 1705 г. на территории обители стояла деревянная Богородице-Рождественская ц., «о пяти верхах, с трапезою и келарскою теплыми, главы обиты чешуею», с 18 окнами, папертью. В храме устроен 3-ярусный иконостас, «царские двери и сени и столбцы резные, золоченые... образа в серебряных окладах... привесы жемчужные». В 1751 г. была получена грамота-разрешение на ремонт обветшавшей приходской Предтеченской ц. В 1786 г., убедившись в нецелесообразности ремонта старого здания, прихожане «своим иждивением» начали строительство нового храма, который был освящен в 1801 г. Храм отличался необычной для Поморья конструкцией. В нач. XX в. искусствовед И. В. Евдокимов писал, что «он четырехъярусный, с чередующимися двумя восьмигранниками и четвериками, увенчанный огромной чешуйчатой луковницей... Чередование его ярусов... оставляет впечатления шатра... При церкви находится деревянная, одноярусная колокольня, высота ее 10 саж., устроена осьмериком». Высота церкви была 7 саж., а длина — 10 саж.

После упразднения К. м. в 1764 г. Богородице-Рождественская ц. стала приходской. В 1818 г. по благословению еп. Архангельского Парфения (Петрова) на средства местных крестьян были отремонтированы крыша и потолок, но разобрана

на «церковные дрова» монастырская келарная. В 1848 г. на средства кандалакшанина А. Жидких в храме были проведены ремонтные работы. Во время Крымской войны, 6 июля 1855 г., 70 англичан на 2 баркасах высадились на левом берегу р. Нивы. Под защитой артиллерийского огня с корабля захватчики ворвались в ц. Рождества Пресв. Богородицы, разграбили ее и сожгли. В 1865 г. на Высочайше пожалованную сумму была построена новая одноименная церковь с колокольней.

В Предтеченском храме совершались богослужения вплоть до ареста 4 июня 1940 г. последнего священника в Кандалакше прот. Феодора Михайловича Миролубова. 5 сент. 1940 г. по постановлению Мурманского облисполкома и по ходатайству «большинства населения села» Предтеченская и Богородице-Рождественская церкви были закрыты «с использованием церквей... под стационарный кинотеатр и... под районный клуб» (ГА Мурманской обл. Ф. 405. Оп. 1. Д. 39. Л. 11; Ф. 146. Оп. 2. Д. 89. Л. 331). В 1942 г. здание монастырской церкви («как служившее ориентиром для фашистской авиации») разобрали. В приходской церкви размещался кинотеатр «Маяк». По воспоминанию очевидца Г. Ф. Жидких, в сент. 1948 г. из колокольни вынесли книги и иконы, сложили на площади перед кинотеатром «Маяк» и подожгли. Однако часть святынь, вероятно, спрятали местные жители. В кон. 70-х гг. XX в. помещение кинотеатра было передано Кандалакшскому заповеднику. К стенам алтаря была пристроена клетка, в которой содержались 2 медведя. В 1984 г. по вине работников заповедника возник пожар, уничтоживший здание Предтеченской ц.

В 2006 г. на месте монастырской Богородице-Рождественской ц. установлен памятный крест. К 2012 г. ц. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи возрождена на небольшом расстоянии от первоначального ее местонахождения, где стоят памятный крест и часовня.

Арх.: РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. Д. 231. Л. 343; Ф. 159. Оп. 3. Д. 3379, 4245; Ф. 248. Оп. 3. Д. 78; Ф. 350. Оп. 2. Д. 1476; Ф. 1434. Оп. 1; РГБ. Ф. 353. № 11. Д. 28; Q.IV. № 364; ГА Мурманской обл. Ф. 405. Оп. 1. Д. 39. Л. 11; Ф. И-20. Оп. 1. Д. 118; ГА Мурманской обл. Филиал в г. Кандалакше. Ф. 146. Оп. 2. Д. 89. Л. 331; ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 4. Д. 6218; Ф. 31. Оп. 3. Д. 6228; Ф. 831. Оп. 1. Д. 2168, 1763, 1765, 1979, 2719; Ф. 1025. Оп. 3. Д. 27; Оп. 5. Д. 168,

442; Ф. 1408. Оп. 2. Д. 29; Арх. СПбИИ РАН. Колл. 115. № 900 [Вкладная книга Кандалакшского мон-ря], № 20; Колл. 47. Оп. 2. Д. 169. Ист.: *Тихомиров М. Н.* Малоизвестные летописные памятники // ИА. 1951. Т. 7. С. 217–236; ПСРЛ. Т. 6. С. 289; Жалованная несудимая грамота Кандалакшскому Богородицкому мон-рю // РИБ. 1873. Т. 2. Стб. 686–693; Сб. грамот Коллегии экономии. Л., 1929. Т. 2, № 136. Стб. 437–442; Сб. мат-лов по истории Кольского п-ова XVI–XVII вв. Л., 1930; Таможенные книги Московского гос-ва XVII в. М.; Л., 1950–1951. 3 т.; Писцовые книги Рус. Севера. М., 2001.

Лит.: *Харузин Н. Н.* Русские лопари. Прил. № 2: Писцовая книга Алая Михалкова «Кольский острог». М., 1890. С. 458–462; Краткое ист. описание приходов и церквей Архангельской епархии: Кандалакшский приход. Архангельск, 1896. Вып. 3. С. 190–195; Путеводитель по Северу России / Сост.: Д. Н. Островский. СПб., 1898. С. 78; *Веселовский С. Б.* Семь сборов запросных и пятинных денег в первые годы царствования Михаила Федоровича. М., 1908. Прил. № 35, 36. С. 134–135; *Евдокимов И. В.* Север в истории рус. искусства. Вологда, 1921. С. 112; *Андреев А. И.* Очерк колонизации Севера в XVI и XVII вв. // Очерки по истории колонизации Севера. Пг., 1922. Вып. 1. С. 39; *он же.* Ист. материалы о Кольском п-ове монастырских архивов // Сб. мат-лов по истории Кольского п-ова в XVI–XVII вв. 1930. С. 3–14; *Савич А. А.* Главнейшие моменты монастырской колонизации Рус. Севера XIV–XVII вв. // Сб. Об-ва ист. филос. и соц. наук при Пермском ун-те. 1929. Вып. 3. С. 75; *Ушаков И. Ф.* «Философ» из Кандалакши // ВИ. 1976. № 3. С. 216–221; *он же.* Феодорит, креститель лопи // Север. Петрозаводск, 1993. № 1. С. 150–160; *он же.* Избр. произв. Мурманск, 1998. Т. 3. С. 32–51; *он же.* Кольский Север в досоветское время: Ист.-краевед. словарь. Мурманск, 2001. С. 93; *он же.* Православие на Кольском Севере в досоветское время. Мурманск, 2002; *Митрофан (Баданин), иером.* Блж. Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Мурманск, 2002; *Житие прп. Феодорита, просветителя Кольского / В изложении иером. Митрофана (Баданина).* Мурманск, 2006; *Иванов В. И.* Мон-ри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVIII вв. СПб., 2007. С. 159–161; *Никонов С. А.* Промысловые становичи Кандалакшского Пречистенского мон-ря на Мурманском берегу во 2-й пол. XVI — 1-й трети XVIII в. // УЗ Петрозаводского гос. ун-та. Сер.: Обществ. и гуманитар. науки. Петрозаводск, 2010. № 7(112). С. 14–22; *он же.* Кандалакшский мон-рь в XVI–XVIII вв.: Исслед. и мат-лы. Мурманск, 2011. Ч. 1.

Игумен Митрофан (Баданин)

КАНДИД, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

КАНДИД (Канидий), мч. Трапезундский (пам. 21 янв.) — см. в ст. *Евгений, Кандид, Валериан и Акила, мученики Трапезундские*.

КАНДИД [лат. Candidus] (III в.), гностик, последователь Валентиниана (см. в ст. *Гностицизм*). Блж. *Иероним Стридонский* (IV–V вв.) в «Апо-

логии против книги Руфина» упоминает, что читал диспут *Оригена* с К., посвященный теме рождения Сына от Отца. В этом сочинении блж. Иероним выступает как противник Оригена, т. к. последний при опровержении мнения К., доказывавшего, что Сын — это эманация Отца, впал в строгий субординационализм и заявил, что Сын — творение Отца. Далее, выступая против дуализма К., его тезиса о существовании зла как самостоятельной субстанции и того, что диавол должен погибнуть в силу своей злой природы, Ориген становится на позицию защитников свободы воли. Он доказывает, что и грех и злоба диавола не свойство его природы, а свободное волеизъявление, и даже он имеет возможность покаяния и последующего спасения. *Руфин Аквилейский* (IV–V вв.) в соч. «О подделке книг Оригена» приводит отрывок послания Оригена, из которого явствует, что диспут был обнародован К., а не Оригеном. Этот факт Руфин использует в защиту тезиса, что мнения Оригена часто искажались, в данном случае валентинианином К. Ориген упоминает о схожем диспуте в одном из посланий к друзьям в Александрии, отрывки которого известны блж. Иерониму. То место, где блж. Иероним помещает описание этого диспута — сразу после цитаты из упомянутого письма Оригена, позволяет сделать вывод, что диспут состоялся в Афинах ок. 228 г. Ист.: *Hieron. Adv. Rufin.* II 18–19; *Rufin. De adult. lib. Orig.* // CCL. Vol. 20. P. 11–12. Лит.: *Salmon G. Candidus* (2) // DCB. Vol. 1. P. 395; *Crouzel H. Candidis the Valentinian* // EEC. Vol. 1. P. 141.

Д. В. Зайцев

КАНДИДА [греч. *Κανδίδα*] (кон. IV — нач. V в.), прп. (без дня пам.). Сведения о К. содержатся в «Лавсаике» *Палладия*, еп. Еленопольского. Там сообщается, что К. была дочерью военачальника Траяна. Она вела праведную жизнь, соблюдала строгий пост и много трудилась (молола муку и пекла просфоры днем и по ночам, украшала церкви). Воспитав дочь в христианской вере, К. отправила девушку в монастырь, а вскоре, раздав все имущество, сама последовала за ней. О месте и времени кончины К. не сообщается.

Архиеп. Филарет (Гумилевский) привел рассказ о К. из «Лавсаика», поместив его в раздел о к-польских подвижницах, однако точных указа-

ний на ее происхождение в тексте нет. Кроме того, краткая заметка о К. с поучительными комментариями содержится в сборнике житий святых, изданном в XVIII в. (*Bourgoin de Villefore*. 1715. P. 98–100); нек-рые сведения отличаются от сведений «Лавсаика» (так, К. названа не дочерью, а вдовой Траяна; сообщается также, что дочь К. умерла в юном возрасте).

Архиеп. Сергей (Спасский) внес К. в список святых, дни памяти которых не содержатся в месяцесловах и синаксарях. Составители словаря «Христианство» также приводят К. в перечне святых правосл. Церкви, кроме того, там указан день памяти святой — 29 авг. Однако эта дата не является общепризнанной и обоснованной. В Иеронимовом и Римском Мартирологах 29 авг. упоминается некая Кандида, но нет указаний на то, о какой именно святой, носившей это имя, идет речь. Болландисты считают, что скорее всего имеется в виду *Кандида*, мц. Римская (ActaSS. Dec. T. 1. P. 368).

Ист.: *MartHieron.* P. 475; *MartRom.* P. 367; *Palladius. Lausiac.* § 57; *Палладий.* Лавсаик. 126. Лит.: *Bourgoin de Villefore J. F. Les vies des SS. Pères des déserts d'Orient.* P., 1715. Vol. 3: *Les vies des saintes solitaires d'Orient et d'Occident.* P. 98–100; *Филарет (Гумилевский).* Жития подвижниц. С. 209–210; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 537, 640; *Христианство: ЭС.* Т. 3. С. 633.

Т. А. Артюхова

КАНДИДА [лат. *Candida*], мц. (пам. зап. 3 окт.), пострадала в Риме. Самое раннее упоминание о К. содержится в Иеронимовом мартирологе (V–VI вв.), где 3 окт. указана память мученицы в Риме. Принимая во внимание более поздние рукописи, А. Кантен и И. Делеэ предположили, что в тексте Иеронимова мартиролога первоначально содержалось указание и на место погребения К. — кладбище Понтиана (ad

Ursum Pileatum) на Портовой дороге (*MartHieron. Comment.* P. 538; *Quentin.* 1908. P. 41). Кроме того, в Иеронимовом мартирологе поминается рим. мц. К. значится под 29 авг. и 1 и 2 дек. (по мнению Делеэ, эти указания ошибочны). Под 1 и 2 дек. в мартирологе указана также память мч. Пимения (Пигмения). Благодаря этому обстоятельству, а также непосредственной близости гробниц обоих мучеников на кладбище Понтиана образ К. был включен в агиографическое сказание о Пимении, где она представлена как матрона, похоронившая тело мученика (*Dufourcq A. Étude sur les «Gesta martyrum» romains.* P., 1900. [Т. 1]. P. 240–241). Руководствуясь ошибочным прочтением имени *Candidi* в нек-рых рукописях Иеронимова мартиролога, *Узуард* и вслед за ним кард. Цезарь *Бароний* в Римском мартирологе указали 3 окт. память мч. Кандида, погребенного на кладбище Понтиана.

Болландисты предложили отождествить К. с мученицей, упомянутой в Мученичестве святых Марцеллина и Петра (BHL, N 5230–5231), — женой Артемия, стража темницы, куда были заключены мученики. Под влиянием Марцеллина и Петра Артемий, К. и их дочь Павлина приняли крещение, исповедали Христа и были приговорены гонителями к смерти (ActaSS. Iun. T. 1. P. 172–173).

О почитании гробницы К. на кладбище Понтиана упоминается в источниках VII–VIII вв. В «Заметке о церквях города Рима» (*Notitia ecclesiarum urbis Romae*; VII в.) сообщается о церкви и гробнице св. девы К. Согласно Малмсберийскому итинерарию (VII в.), мощи К. почитали в церкви вместе с мощами Феликса, Александра, Абдона и Сеннена и других мучеников (*Itineraria et alia geographica.* Turnhout, 1965. Vol. 1. P. 309, 327. (CCSL; 175)). В «*Liber Pontificalis*», в жизнеописании папы Римского *Адриана I* (772–795), гово-

Интерьер
скальной ц. мц. Кандиды
близ Бару. VIII–XII вв.



рится, что по указанию папы были восстановлены храмы на кладбище Понтиана, в т. ч. базилика К. (LP. T. 1. P. 219, 509).

Мц. Кандида упоминается в надписи, выполненной при папе *Пасхалии I* (817–824), среди святых, чьи мощи были перенесены с пригородных некрополей в ц. Санта-Прасседе. Неясно, следует ли отождествить эту мученицу с К., чья гробница почиталась на кладбище Понтиана. В Римском мартирологе поминовение св. Кандиды, мощи к-рой были перенесены при Пасхалии I в Санта-Прасседе, указано под 29 авг., вероятно, на основании Иеронимова мартиролога, где под этой датой ошибочно приведена память К. (см.: *Burchi P. Candida // BiblSS. Vol. 3. Col. 733*).

В 1677 г. мощи рим. мц. Кандиды из катакомб Кириаки на Тибуртинской дороге были перенесены в Вену, а затем в аббатство Кремсмюнстер. Более подробные сведения об этой мученице отсутствуют (см.: *Fusconi G. M. Candida // BiblSS. Vol. 3. Col. 735*).

Ист.: *ActaSS. Aug. T. 6. P. 515; Oct. T. 2. P. 7–8; MartHieron. Comment. P. 474–475, 538, 630–632; MartUsuard // PL. 124. Col. 533–534; MartRom. Comment. P. 367–368, 432.*

Лит.: *Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908; Delehaye. Origines. P. 290; Ferrua A. Il catalogo dei martiri di S. Prassede // Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Ser. 3. 1957/1959. Vol. 30/31. P. 129–140; Amore A. Candida // BiblSS. Vol. 3. Col. 736.*

А. К.

КАНДИДИЙ, мч. Египетский (пам. 5 авг.) — см. в ст. *Кантидий, Кантидиан и Сивел*, мученики Египетские.

КАНДИДОВ Борис Павлович (1902–1953), один из организаторов антирелиг. кампаний в СССР, автор работ по истории Церкви. Во время гражданской войны служил в Наркомате юстиции, занимался вопросами адм. контроля за деятельностью Церкви. В 1923 г. организовал антирелиг. выставку в помещении Московской военно-инженерной школы. Через неск. месяцев выставка прекратила работу, но К. по личной инициативе сохранил экспонаты на своей квартире, и в 1929 г. они стали основой для Центрального антирелиг. музея, открытого в помещениях бывш. *Страстной иконы Божией Матери жен. мон-ря* в Москве. В кон. 20-х — 30-х гг. XX в. К. опубликовал большое количество статей по атеистической и антицерковной тематике. Оправдывал репрессии против верующих, исходя из выдвинутого им тезиса: «Каждая церковь —

крепость контрреволюции, каждый церковник — ее агент и шпион!» (Голод 1921 г. и церковь. 1932. С. 18). Книга К. «Церковь и шпионаж» выдержала в 1937–1940 гг. 5 изданий. Автор ряда исследований, посвященных «разоблачению реакционной деятельности церковников» в период революции и гражданской войны. В работах К. иногда содержались ценные документальные материалы, отсутствующие в др. источниках.

К. как пропагандист атеизма занимал среди соратников крайние позиции, боролся против «примиренческого отношения к поповщине». Осенью 1939 г., после присоединения к СССР Зап. Украины и Зап. Белоруссии, выступил за немедленное проведение антицерковной кампании на этих территориях, что, однако, не было одобрено вышестоящими структурами. К. был раскритикован за «перегиб», его статьи перестали публиковать в центральных изданиях. Во время Великой Отечественной войны К. был лектором в Сибири, Поволжье, на Урале, в Казахстане и Ср. Азии.

В 1945 г., находясь в Казани, выступил против смягчения политики Советского гос-ва по отношению к Церкви и продолжал обличать «реакционность» религии. Обращался с письмом к секретарю ЦК ВКП(б) А. А. Жданову, предлагая вновь развернуть антирелиг. кампанию. Направил в Управление пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) докладную записку, в которой оценивал патристическую деятельность Русской Церкви в годы Великой Отечественной войны как «саморекламу и обман», осуждал руководителей *Совета по делам РПЦ* и *Совета по делам религиозных культов* за «повторение поповских утверждений», требовал от партийных органов «перейти от самоуспокоения к борьбе с церковниками». В офиц. отзыве Управления пропаганды и агитации было указано, что К. «живет старыми взглядами». Его деятельность как лектора была резко раскритикована в газ. «Правда», после чего К. отстранили от пропагандистской работы. В кон. 40-х гг. он выступал как рецензент книг на антицерковную тематику.

Арх.: ГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. 407.

Соч.: *Церковь и 1905 г. М., 1926; Обоимотворение дома Романовых. М., 1927; Церковный фронт в годы мировой войны. М., 1927; Крепость и нагайкой: (Почаевская лавра и черносотенное движение). М., 1928; Легенда о Хри-*

сте в классовой борьбе. М., 1928; Религия в царской армии. М., 1928; Монастыри-музеи и антирелигиозная пропаганда. М., 1929; Церковь и Октябрьская революция. М., 1929; Религиозная контрреволюция 1918–1920 гг. и интервенция: (Очерки и мат-лы). М., 1930; Религиозная травля в Польше. М., 1930; Церковно-белогвардейский Собор в г. Ставрополе в мае 1919 г.: Мат-лы по вопросу организации церк. контрреволюции в годы гражданской войны. М., 1930; Церковь и контрразведка: Контрреволюционная и террористическая деятельность церковников на юге в годы гражданской войны. М., 1930; Церковь и московское восстание 1905 г. М., 1930; Вредительство, интервенция и церковь. М., 1931; Кого спасал храм Христа-Спасителя. М.; Л., 1931; Меншевики и поповщина в борьбе против Октябрьской революции: (Очерки). М.; Л., 1931; Октябрьские бои в Москве и церковь. М., 1931; Церковь и Врангель. Х., 1931; Церковь и гражданская война на юге: (Мат-лы к истории религ. контрреволюции в годы гражданской войны). М., 1931; Голод 1921 г. и церковь. М.; Л., 1932; Японская интервенция в Сибири и церковь. М., 1932; Империалистическая война и религия. М., 1933; Церковь и Февральская революция: Классовая позиция Православной церкви в период февр.—авг. 1917 г.: Мат-лы и очерки. М., 1934; Церковь и шпионаж: О некоторых фактах контрреволюционной и шпионской деятельности религиозных организаций. М., 1937; Церковная агентура польских панов // *Антирелигиозник*. 1937. № 10. С. 14–28.

Лит.: О вредных лекциях и притуплении политической бдительности // *Правда*: Газ. М., 1945. 23 июня; *Атеистический словарь*. М., 1983. С. 211; *Кривова Н. А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церк. ценности и полит. подчинение духовенства. М., 1997; Одинцов М. И. РПЦ в XX в.: История, взаимоотношения с гос-вом и обществом. М., 2002. С. 128, 248, 249; он же. Вероисповедная политика советского гос-ва в 1939–1958 гг. // *Власть и церковь в СССР и странах Вост. Европы, 1939–1958: Дискуссионные аспекты*. М., 2003. С. 7–68; *Ханутина З. В. Неизвестные терракотовые статуэтки из собр. Генриха Шлимана в античном фонде Гос. музея истории религии // Археол. вести. М., 2004. Вып. 11. С. 377.**

Д. Н. Н.

КАНДИЛО [греч. кандήλα], подвесной на цепях светильник в виде чаши. Название происходит от лат. *candela* — свеча. К. были широко распространены в древнем мире. Терракотовые и медные К. различных форм в большом количестве были найдены в христ. катакомбах. Вспл. они стали неотъемлемым атрибутом христ. храма.

К. в виде подвесных чаш представляют самый распространенный тип церковных светильников. В источниках К. может также называться «лампада», «свеча», «свещник», «свеча» (см.: *Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008². С. 309–310*). Большие К., состоящие

из неск. свечей или лампад, именуется «поликандило» (πολύς — многий и κανδήλα — свеча) и представляют собой светильник, имеющий от 7 до 12 свечей, и «паникандило» (πάς — весь и κανδήλα — свеча) — более 12 свечей (*Вениамин. Новая Скрижаль. С. 33; Никольский. Устав. С. 45*).

Визант. бронзовые и серебряные К. V–VII вв., подвешенные на 3 цепях, изготавливались в виде сосудов полусферической, цилиндрической или фигурной формы, ваз с поддоном или с небольшими ножками (См.: Byzanz, das Licht aus dem Osten: Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jh.: Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn. Mainz, 2001; *Залесская. 2006. С. 126. Кат. 227, 228; Византийский Херсон: Кат. выст. к XVIII Междунар. конгрессу византистов / Сост.: Л. А. Голофаст; ред.: И. С. Чичуров. М., 1991. С. 33. № 18*). Поддон и ножки, крепящиеся в нижней части подвесных К., были необходимы для установки светильников на плоскость при заполнении их маслом и смене фитиля. Подобная конструкция подвесных на цепях бронзовых литых светильников была известна еще в искусстве Др. Рима I в. (см.: *Bailey. 1996. № Q 3659, Q 3720*). Цепи визант. бронзовых К. VI–XI вв. сводились к цепедержателю, кольцу или крюку.

К. и др. типы церковных светильников были заимствованы из Византии и появились на Руси вместе с иконами и предметами богослужебной утвари. В нач. XII в. рус. игум. Даниил сообщал, что во время паломничества в Иерусалим видел К., в к-рые вливают масло и ставят фитили в оловянных держателях. Он же поставил на гробе Господнем «свое» К. «от всей Русской земли» (см.: *Житие и хождение Даниила, игумена Русской земли // Путешествия в Святую Землю. М., 1995. С. 45*).

Древнерус. К. по форме и конструкции повторяли визант. образцы. Меднолитые К. XI–XIII вв. изготавливались в виде небольших гладких полусферических чашечек на невысоком поддоне с 3 ажурными цепями (иногда с крестиками), к-рые крепились сверху к кольцу. Такие К. по форме похожи на кадила без кровли (см. ст. *Кадило*).

Древнерус. К. отливались из бронзы, олова, выковывались из меди,



Кандило.
1568 г. (СПГИАХМЗ)

медных сплавов, серебра и золота. Цепи К. в верхней части крепились к чашечке, сделанной в форме полусферы или колокольчика с кольцом для подвешивания. Чашечки назывались «копильник» или «иорданка» («иердань») из-за их сходства с иорданской сенью (*Забелин. 1853. С. 65*). К. подвешивали на цепях к железному кованому кронштейну, укрепленному на стене, или к верхней части *киота*. В XVII–XVIII вв. кронштейны часто изготавливались фигурной формы, в виде ветвей с цветами, отростками, крестами, коронами, с изображениями ангелов, птиц, драконов (см.: *Жизневский. 1888. С. 134–135*). У иконостаса над царскими дверями К. обычно подвешивалось на шнуре, что позволяло при необходимости его опускать и поднимать (см.: *Забелин. Там же*).

Помимо подвесных также известны поставные, или напольные, К. Они изготавливались в виде полусферических серебряных или медных чаш, которые часто крепились на высоких медных или оловянных стоянках в виде балясин или на железных кованых т. н. шандалах. Подобные напольные светильники использовались в новгородских храмах в XVI–XVII вв. (см.: *Игошев. 2008. С. 182*).

В К. в виде полусферических чаш возжигали масло или воск (Там же. С. 172). Чашу К. наполняли оливковым («древяннм») маслом, и зажигали фитиль. Из такого К., поставленного на блюдо с зернами пшеницы, брали елей при совер-

шении таинства *Елеосвящения* (*Никольский. Устав. С. 734*).

В чашу К. нередко насыпали речной песок, в к-рый ставились и возжигались свечи. Изображения подвесных К. с горящими свечами имеются на древнерус. иконах и миниатюрах рукописных книг XIII–XV вв. (см.: *Лазарев. 1983. Ил. 62; Стерлигова. 2000. Ил. 13*). В чашах К. с воском одновременно могло гореть несколько фитилей (*Речменский. 1913. С. 21; Олсуфьев. 1926. С. 120; Троицкий. 1928. С. 36; Овсянников. 1968. С. 130*; Описание строений и имущества Кирилло-Новозерского монастыря 1657 г. / Публ.: Т. В. Сазонова // *Белозерье: Краевед. альм. Вологда, 1998. Вып. 2. С. 146*).

В XVII–XVIII вв. древнейший тип подвесных К. в виде открытой полусферы изменился: на чашах появились крышки с гнездами для свечей, на крышках, как правило, крепились небольшие выступающие свечники, а в центре — свечник большого диаметра или подлампдник, в к-рый ставили стеклянный стакан с маслом (см.: *Игошев. 2009. С. 180; Костина. 2003; Кат. 61. С. 87–88; Кат. 269. С. 327–329; Кат. 317. С. 316*). В таких светильниках одновременно могли возжигать и свечи, и масло. Формы чаш К. постепенно усложнялись, они становились более крупными и обильно украшенными, с плоскими или выпуклыми чеканными ложками и растительным орнаментом, надписями и вязью, изображениями креста, херувимов и серафимов и др. (*Игошев. 2007. С. 470–473*). Форма серебряных К. из полусферической со временем была преобразована в шлемовидную, чаша стала глубокой и украшалась чеканными, гравированными или сканными узорами.

Серебряные К. XVII–XVIII вв. достигали более полуметра в диаметре. Такие К. подвешивались перед большими храмовыми иконами, и за каждым из них закреплялось соответствующее название: «кадило Спасово», «кадило Богоматери» и др. (*Он же. 1997. С. 56*).

В рус. храмах также использовались иностранные К. Так, согласно Описи новгородской ц. Параскевы Пятницы на Торгу 1685 г., перед чудотворным образом вмц. Параскевы висела «лампада медная большая с насвечником и с поддоном заморского дела» (*Он же. 2008. С. 165*). В XVII–XVIII вв. К. в подражание

металлическим вытачивались из дерева, украшались резьбой и частично оковывались металлом (*Соболев*. 2000. С. 271).

В Новое время К. делали из драгоценных и цветных металлов, украшали эмалью, драгоценными камнями, золочением. Отдельные части К. могли изготавливаться в разных техниках. В металлическую чашу К. часто помещали стакан цветного стекла.

Порядок возжигания К. и др. светильников и их размещение в храме регулировались особым образом (см.: *Никольский*. Устав. С. 46–50; *Сарабьянов*. 2000. С. 333, 334 (примеч. 107); *Мельник*. 2011. С. 443–473). Количество возжигаемых К. зависело от торжественности совершаемого богослужения. Для возжигания высоко подвешенных К. и др. светильников использовались специальные шесты с фитилем, пропитанным воском. Для гашения К. применялись «гасила», сделанные в виде небольшого полого медного или железного конуса на длинной рукояти (*Игошев*. 2009. С. 181–182. Ил. 184.) или железные щипцы (см.: Отписная книга Воскресенского девичьего Горлицкого монастыря. 1661 г. // Кириллов: Ист.-краевед. альм. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 273). К нижней части К. могли прикрепляться разнообразные подвески: ворварка с кистью из шелковых и золотных нитей, стеклянный шар, деревянное или металлическое яблоко, которое в XVII в. трансформировалось в перевёрнутую луковичную главку. К К. нередко подвешивались страусовые яйца как символ Воскресения Христова. Их приносили в храм вместе с пасхальными дарами и привешивали в нижней части К., а в греч. храмах помещали над светильниками.

В правосл. храмах К. являются символом «света духовного», просвещающего мир. За богослужением К. горят всегда, даже при солнечном свете. В Скрижали говорится, что К. «...знаменует церковь и милость, и просвещение, еже даётся во все человечество, ибо лепо есть приносить свет чести ради ко истинному свету Богу, и елей щедрот ради, а масло милости его» (*Скрижаль*. М., 1656. С. 35).

Лит.: *Забелин И. Е.* О металлическом производстве в России до XVII ст. СПб., 1853; *Жизневский А. К.* Описание Тверского музея. М., 1888; *Реченский А. И.* Собрание памятников церк. старины в ознаменование 300-летия царствования Дома Романовых. М., 1913;

Олсуфьев Ю. А. Опись древнего церковного серебра б. Троице-Сергиевой Лавры (до XVIII в.). Сергиев, 1926; *Троицкий В. И.* Словарь московских мастеров золотого, серебряного и алмазного дела XVII в. Л., 1928. Вып. 1; *Овсянников Ю. М.* Ново-Девичий монастырь: [Альбом]. М., 1968; *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до нач. XVI века. М., 1983; *Bailey D. M.* A Catalogue of the Lamps in the British Museum. L., 1996. [Vol.] 4: Lamps of Metal and Stone, and Lampstands; *Игошев В. В.* Ярославское художественное серебро XVI–XVIII вв. М., 1997; *он же.* Типология церковных светильников XVI–XVII вв. // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 465–489; *он же.* Новгородская церковная утварь XVI–XVII вв.: типология, стилистические и технологические особенности // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода: Художественный металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008. С. 99–193; *он же.* Драгоценная церк. утварь XVI–XVII вв.: Вел. Новгород. Ярославль. Сольвычегодск. М., 2009; *Сарабьянов В. Д.* Новгородская алтарная преграда домонгольского периода // Иконостас: Происхождение – развитие – символика: Сб. / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 312–359; *Соболев Н. Н.* Русская народная резьба по дереву. М., 2000²; *Стерлигова И. А.* Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV вв. М., 2000; *Костина И. Д.* Произведения московских серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003; *Залеская В. Н.* Памятники византийского прикладного искусства IV–VII вв. СПб., 2006; *Мельник А. Г.* Драматургия огня в пространстве русских храмов в XVI–XVII вв. // Пространственные иконы: Перформативное в Византии и Древней Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2011. С. 443–473.

В. В. Игошев

КАНДИНСКИЙ Алексей Иванович (24.02.1918, Москва – 4.10.2000, там же), музыковед-историк, исследователь рус. муз. культуры. Он вырос в семье, в которой соблюдались православные традиции (К. вспоминал о частых посещениях церковных служб вместе с родственниками, об их прекрасном знании богослужения и участии в клиросном пении). В 1935–1939 гг. обучался в муз. училище им. М. М. Ипполитова-Иванова (класс фортепиано проф. В. Н. Аргамакова). В 1948 г. окончил историко-теоретический факультет Московской консерватории (специальный класс проф. Г. В. Келдыша), в 1956 г. защитил канд. дис. «Проблема народности в оперном творчестве Н. А. Римского-Корсакова 60–70-х годов» (научный руководитель Келдыш), в 1984 г. — докт. дис. «Н. А. Римский-Корсаков». В 1948–2000 гг. преподавал историю рус. музыки в Московской консерватории; в 1959–1992 гг. — зав. кафедрой истории рус. музыки. Круг научных интересов К. составляли общие вопросы развития рус. муз. искусства,

творчество отдельных рус. композиторов (Н. А. Римского-Корсакова, М. П. Мусоргского, С. В. Рахманинова, а также М. И. Глинки, А. С. Даргомыжского, М. А. Балакирева, А. К. Лядова, А. К. Глазунова, Н. И. Пейко), проблемы сценической интерпретации рус. оперной классики. Интерес ученого к истории взаимодействия рус. муз. классики с правосл. культурой нашел отражение в работах о творчестве Римского-Корсакова



А. И. Кандинский.
Фотография. 1969 г.

(прежде всего об опере «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии»), Рахманинова («Колокола» и «Симфонические танцы»), в главе о Балакиреве для нового учебника по истории русской музыки (кон. 90-х гг. XX в., изд. в 2009) и особенно в последних статьях об операх «Псковитянка» Римского-Корсакова и «Хованщина» Мусоргского (опубл. в 2000 и 2002).

К. одним из первых музыковедов советского периода обратился к изучению духовной музыки Рахманинова. В ст. «Памятники русской культуры» (1968) наряду с историко-стилистическими обобщениями он указал на древнерусские истоки мелоса в творчестве композитора в целом и в литургических циклах в частности (особое внимание уделено «Всенощному бдению»). Впосл. К. осуществил развернутое исследование духовно-муз. наследия Рахманинова, опубликовав монографические очерки о «Всенощном бдении» (1991, на основе статьи-послесловия в издании произведения (1989)) и о «Литургии» (1993). В этих работах помимо подробного технического анализа содержится история создания и исполнения этой музыки. Изучая в ГЦММК им. М. И. Глинки автограф «Литургии» Рахманинова, К. обратил внимание на первоначаль-

ный вариант хора «Благослови, душе моя, Господа» (изд. в 1994).

К. принадлежит более 150 работ по истории рус. музыки, в т. ч. монографии, статьи, главы в учебниках, предисловия в нотных изданиях. К. — составитель и редактор более 30 научных сборников, учебных программ и различных коллективных трудов.

Соч.: Дорога в Китеж // Театр. 1966. № 10. С. 100–106; Памятники русской культуры // Сов. музыка. 1968. № 3. С. 74–79; О симфонизме Рахманинова: Очерк 1 // Сов. музыка. 1973. № 4. С. 83–93; Симфонизм Рахманинова и его поэма «Колокола»: Очерк 2 // Там же. 1973. № 6. С. 88–98; № 7. С. 86–98; История русской музыки. М., 1979. Т. 2: 2-я пол. XIX в. Кн. 2: Н. А. Римский-Корсаков; То же. М., 1984²; Расширяется сфера исследований: [«Памятники русской хоровой культуры»] // Сов. музыкант. 1982. № 9 (999), 2 июня. С. 4 (совм. с Т. Ф. Владышевской); Жанр «славянских» произведений в русской музыке: Их культурно-исторические и муз. истоки // Нек-рые проблемы отеч. муз. культуры: (Генезис и эволюция жанров. Свообразие творческой личности): Сб. науч. тр. / МГК. М., 1987. С. 141–161; Научные связи советских и болгарских музыковедов // Сов. музыкант. 1987. № 5 (1088), 25 марта. С. 2; Проблематика докладов: [Памятники рус. хоровой музыки: По материалам II науч.-метод. конф.] // Там же. 1987. № 13 (1096), 30 сент. С. 2; «Всенощное бдение» Рахманинова и рус. искусство рубежа веков: (К вopr. об интерпретации памятника) // Рахманинов С. В. Всенощное бдение. М., 1989. С. 73–78; «Симфонические танцы» Рахманинова: (К проблеме историзма) // Сов. музыка. 1989. № 1. С. 92–100; № 2. С. 76–84; Мусоргский и русская музыка нач. XX в.: Нек-рые параллели и сопоставления // М. П. Мусоргский: Совр. проблемы интерпретации: (К 150-летию со дня рождения): Сб. науч. тр. / МГК. М., 1990. С. 5–27; Цена подлинника: [о постановке 1-й ред. оперы «Борис Годунов» Мусоргского] // Сов. музыка. 1990. № 8. С. 42–49; «Всенощное бдение» Рахманинова и рус. искусство рубежа веков // Сов. музыка. 1991. № 5. С. 4–9; № 7. С. 91–97; Песнопения всенощного бдения в интерпретации Рахманинова: (Из истории памятников рус. хоровой музыки) // Муз. культура Средневековья. М., 1992. Вып. 2. С. 183–186; О трагическом в «Борисе Годунове» Мусоргского // О композиторском и исполнительском творчестве рус. музыкантов. М., 1993. С. 88–107. (Науч. тр. МГК; Сб. 3); Литургия св. Иоанна Златоуста [Рахманинова] // Муз. академия. 1993. № 3. С. 148–155; Хоровой цикл ор. 31 С. В. Рахманинова в контексте литургического богослужения // С. В. Рахманинов: К 120-летию со дня рождения (1873–1993). М., 1995. С. 15–29. (Науч. тр. МГК; Сб. 7); О Литургии ор. 31 Рахманинова // Келдышевский сб.: Муз.-ист. чт. памяти Ю. В. Келдыша. 1997 / ГИИ. М., 1999. С. 176–183; Хоровые циклы Рахманинова // Традиционные жанры рус. духовной музыки и современность: Сб. ст., исслед., интервью. М., 1999. Вып. 1. С. 66–117; История и легенда: Образ Псковитянки в опере Римского-Корсакова // Н. А. Римский-Корсаков: К 150-летию со дня рождения и 90-летию со

дня смерти. М., 2000. С. 9–36. (Науч. тр. МГК; Сб. 30); О религиозно-нравственной основе «Хованщины» М. П. Мусоргского // Из истории рус. муз. культуры: Памяти А. И. Кандинского. М., 2002. С. 7–30. (Науч. тр. МГК; Сб. 35); М. А. Балакирев // История русской музыки. М., 2009. Вып. 2. Кн. 1. С. 227–320; Статьи о русской музыке. М., 2010. Изд.: Рахманинов С. В. «Благослови, душе моя, Господа». М., 1994.

Лит.: Ямпольский И. М. Кандинский А. И. // Муз. энциклопедия. М., 1974. Т. 2. Стб. 685; Муз. энцикл. словарь. М., 1990. С. 231–232; Sorokina Y. G. Kandinsky, Aleksey Ivanovich // NGDMM. L., 2001. Vol. 13. P. 348–349; Московская консерватория в годы Великой Отечественной войны. М., 2005. С. 87; Алексей Иванович Кандинский: Воспоминания. Статьи. Материалы. М., 2005 (в т. ч.: список трудов К.: С. 233–245; список лит-ры о К.: С. 249–250); Лотош Е. С., Рябуха А. М. Кандинский А. И. // Московская консерватория: От истоков до наших дней: 1866–2006: Биогр. энцикл. словарь. М., 2007. С. 217–218; Савкина Н. П. Об А. И. Кандинском // Кандинский А. И. Статьи о русской музыке. М., 2010. С. 4–10.

А. М. Рябуха

КАНДИЯ (кандея), церковная утварь в форме чаши или глубокого блюда, используемая в качестве трапезных чаш, колокольчиков или чаш для водоосвящения. Название, возможно, происходит от греч. *κωντιον* — колокольчик (*Du Cange*. 1688. P. 708), *κωντιον* — чаша (см.: *Lampe*. *Lexicon*. P. 700) или лат. *candes* — глиняная ваза (*Du Cange*. 1678. P. 84). В рус. словарях встречаются различные написания и определения этого слова. В. И. Даль дает 2 написания и 2 значения: «кандея» — светский сосуд (ендова, жбан, деревянная чашка, чашечка) и «кандия» — церковный колокольчик, ендова (*Даль*. 1955. С. 84, 152; ср.: *Фасмер*. 1986. С. 179). Прот. Григорий Дьяченко приводит только написание «кандия» и определяет ее как металлический сосуд, используемый в храмах для малого освящения воды, упоминая и обычай удара в К. за богослужением (*Дьяченко*. 1899. С. 244). Согласно русским письменным источникам и надписям на предметах, К. могли называться: «кандея», «кондея», «кандия», «кандейка», «кандийка», «ясак», «звонок», «звонка».

К. как церковный колокольчик. Описывается как чаша на ножке с поддоном, по к-рой ударяют металлическим ударником-молоточком, или как алтарный колокольчик (*кодон*) в виде опрокинутой чаши с молоточком сверху. Согласно описанию П. С. Казанского, на Афоне удар в такой колокольчик слу-

жил сигналом для начала поминовения монахами своих близких на проскомидии и для совершения поклона во время перенесения Св. Даров на Преждеосвященной литургии (*Казанский*. 1871. С. 316). Еще в XIX в. в ризнице Соловецкого монастыря сохранялась бронзовая К. 1483 г. Во вкладной надписи, гравированной по ее венцу крупной вязью, она названа «звонок игумена Исаии» (см.: Наследие Соловецкого монастыря в музеях Архангельской области: Кат. / Сост. Т. М. Кольцова. М., 2006. С. 108). Ниже надписи на чаше гравированные изображения стилизованных животных в кругах, образованных вьющимся стеблем с листьями в виде головок птиц. Эта ныне утраченная бронзовая К., вероятно, была изготовлена новгородским мастером, поскольку ее форма, напоминающая песочные часы, аналогична новгородским серебряным потирам и К. XIV–XVI вв.

В церковных описях XVI–XVII вв. нередко упомянуты медные чаши, к-рые также именуются «звонки». Так, в Описи 1514 г. Соловецкого монастыря отмечены 2 медные К.: «Да в киларьской два звонки медь запрудная» (Описи Соловецкого монастыря XVI в. / Сост.: З. В. Дмитриева, Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб., 2003. С. 36).

В греч. и древнерус. мон-рях металлическая К. использовалась как трапезная чаша, при этом она часто выполняла функции небольшого колокола. Согласно древним Уставам, в греч. и рус. мон-рях во время трапезы игумен ударом лжицы о край металлической К. извещал о начале и об окончании трапезы, смене блюд, разрешении пить вино (*Скабалланович*. Типикон. С. 61, 68; *Макарий*. 1860. С. 247–248). Подобные указания об использовании К. содержатся в Типиконе, принятом в наст. время в РПЦ: на дневной трапезе — «*На кождо же послѣженіе предлагаемыхъ, настоятель сударетъ въ кандію или звонечъ... Трапезѣ же совершившейся, настоятель сударетъ въ кандію, и всѣмъ воставшимъ, абѣ глѣютъ благодареніе*», на вечерней трапезе — «*Таже настоятель сударитъ в кандію, и глаголютъ: Идѣтъ субозн и насытатса...*» (Типикон. Ч. 1. С. 90–91, 94).

Традиция ударять в чашу или блюдо или звонить в колокольчик во время монашеской трапезы, чтобы не нарушать безмолвия в обители, известна с древнейших времен (см.:

Древности Российского государства. М., 1849–1853. Отд. 1. С. 111; см. также: *Казанский*. 1871. С. 316). Этот обычай сохраняется до настоящего времени в древних греч. мон-рях, напр. в мон-ре вмц. Екатерины на Синае.

За богослужением удары по краю К. служили сигналом звонарю о том, что пора звонить на колокольне. В описи Иосифова Волоколамского мон-ря 1545 г. говорится, что К. предназначена для звона по большим праздникам на литургии перед чтением Евангелия (Опись Иосифова Волоколамского монастыря 1545 г. // *Георгиевский В. Т.* Фрески Ферапонтова мон-ря. СПб., 1911. С. 7).

В Новгородском музее сохранилась небольшая бронзовая К. 1570–1571 гг., сделанная в виде гладкой полусферической несколько уплощенной книзу чаши, соединенной коротким круглым в сечении стержнем с гладким полусферическим поддоном (см.: *Игошев*. 2003. С. 383–384). При К. имеется небольшой металлический стержень, напоминающий язычок колокола, к-рым звонили во время чтения каждой части Евангелия в 1-й день Пасхи. Эта К. после упразднения Николаевской Новой Боровинской Мавриной пуст. близ Тихвина, к-рой она изначально принадлежала, была передана в новго-



Кандия.
1570–1571 гг. (НГОМЗ)

родский Софийский собор. В Чинovníке Софийского собора 1626–1634 гг. говорится об использовании К. для подачи сигнала перед началом и по завершении чтения Евангелия (см.: *Голубцов*. 1899. С. 214–215). К., служащая для этой цели, могла также именоваться «ясак» (т. е. колокольчик — см.: *Пыляев*. 1897). В XIX в. традиция ударять в К. сохранялась в русском монастыре вмц. Пантелеимона на Афоне. В современных изданиях Типикона и Цветной Триоди вышеприведенное указание частично повторено: «И на всаком възгласѣ или статїи евлїа, ударяютьъ въ цѣкви по единойды въ

кандїю» (Типикон. Ч. 2. С. 942; см. также: *Триодь Цветная*. Л. 13).

К. как чаша для водоосвящения и переноски святой воды. Исторические источники содержат сведения (не позднее IV в.) о том, что древние христиане освящали и использовали св. воду, следов., уже тогда существовали специальные сосуды для ее хранения. В то время большинство из них были стационарными и сделаны из камня (преимущественно мрамора) или были



Кандия.
1702 г. (ГММК)

терракотовыми. Сохранилось неск. подобных экземпляров IV–VI вв. На некоторых из них помещены соответствующие надписи, напр.: «*μυσάεινος προσεύχου* (Помолись, когда умываешься)» или «*ἀντλήσατε ὕδωρ μετὰ εὐφροσύνης ὅτι φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων* (Почерпите воду с радостью — Ис 12. 3; т. к. глас Господа на водах — Пс 28. 3)» (см.: *DACL*. Vol. 2. Col. 763–768). Для переноски св. воды, к-рая требовалась при совершении экзорцизма, чинов над болящими и т. п., вероятно, применялись К. из металла. Наиболее древние единичные сохранившиеся экземпляры (IV–V вв.) выполнены из свинца и бронзы (см.: *Ibid.* Col. 768–770).

К. часто упоминаются в источниках со времени, когда окропление св. водой стало частью общецерковного богослужения. Так, на Западе это произошло не раньше IX в. (*Braun*. 1932. S. 585). В зап. инвентарях начиная с XIII в. К. упоминается под различными названиями: *vas* (обязательно с уточнением *ad aquam benedictionis*), *urceus*, *situla* (*situlus*), *benedictorium*, *apersorium*, *caldarotium* (см.: *Ibid.* S. 581–583).

К. изготавливались из различных металлов. Большинство средневековых сохранившихся сосудов выполнены из бронзы. Позже основным материалом стала латунь. К., сделанные из драгоценных металлов, в частности из серебра, часто отмечены в ин-

вентарных описях XI–XII вв. Золото также применялось для изготовления К., но такие экземпляры единичны. Сохранилось неск. К. кон. X в., сделанных из слоновой кости; одна из них находится в Эрмитаже. Существуют единичные экземпляры из хрусталя, яшмы и стекла (см.: *Ibid.* S. 586–590).

Форма К. менялась в зависимости от эпохи. Предметы из слоновой кости кон. X в. и металлические предметы XII–XIII вв. имеют форму ведра. Высота этих К., как правило, не превышает 30 см; диаметр всегда меньше высоты. Большинство таких сосудов оснащены ручкой для переноски; некоторые из них имеют ножку-подставку. В эпоху Возрождения К. видоизменились: они стали округлыми и приобрели форму котла. Для таких К. характерна подставка в виде неск. маленьких ножек или одной ножки с широким основанием. Диаметр К. превышал ее высоту. Начиная с XVI в. большинство сохранившихся К. имеют именно такую форму (см.: *Ibid.* S. 590–594). Видоизменение К. на Востоке, вероятно, существенных особенностей по сравнению с тем, что было на Западе, не имело.

К. могли богато декорироваться. Помимо растительного и животного орнамента и христ. символики на К. зачастую присутствуют рельефные изображения Христа, Пресв. Богородицы, ангелов, апостолов и святых, библейские сюжеты, сцены из церковной жизни. Также на К. могли наноситься связанные с водой библейские цитаты и др. соответствующие тексты (см.: *Ibid.* S. 595–598).

Среди древнерус. церковной утвари встречались чаши, сделанные и задуманные первоначально как заздравные, трапезные или просфирные; они поступали в мон-ри или храмы как вклады и использовались для водосвятия. Так, в Сергиево-подсадском музее сохранилась серебряная заздравная чаша 1564 г., к-рая в Троице-Сергиевом мон-ре использовалась для водосвятия; др. чаша 1581 г. изначально была двойного назначения и применялась как просфирная и водосвятная (*Николаева*. 1968. С. 208–209, 234–236; *Игошев*. 2003. С. 382–383). В Эрмитаже имеется медная водосвятная чаша 1603 г. новгородской работы из Рождественского монастыря в Вымоченицах на р. Оять в Обонежской пятине (Декоративно-прикладное искус-

ство Великого Новгорода: Художественный металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост. И. А. Стерлигова. М., 2008. С. 393. Кат. 119; *Игошев*. 2009. С. 150). Очевидно, эта чаша, издающая при ударе чистый продолжительный звук, использовалась не только для освящения воды, но также и для созыва игуменом братии (*Косцова*. 1980. С. 34).

В монастырях России находили применение крупные К., напоминающие водосвятные чаши, и К. небольших размеров. Напр., в описи имущества Кириллова Белозерского монастыря 1601 г. отмечено наличие «8 кандей меденых болших и малых» (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года. СПб., 1998. С. 179). Подобные предметы могли изготавливаться из специального привозного медного сплава, который назывался «медь — кандильная (кандельное), казылбашская (казымбаские)» (*Гренберг*. 1998. С. 302, 366).

Медные, булатные и оловянные К. упоминаются в монастырских описях XVI–XVII вв., причем отдельные предметы восточной работы были изготовлены с крышкой («кровлей») и украшены растительным орнаментом. Так, в 1597 г. в трапезной Соловецкого мон-ря имелись «кандея булатная с кровлею с травами, арапское дело, да кандея старая, весу полсеми гривенки, да две кандеи: оловяная да медная лужена» (Описи Соловецкого монастыря XVI в. 2003. С. 166). Известно, что *Варлаам* (*Рогов*), митр. Ростовский, пожертвовал Зосимо-Ворбозомскому Благочестивому мон-рю «кандеи булатные» (после 1589 г.) (см.: *Успенский*. 1894. С. 713). Булатные К. также упоминаются в описях других мон-рей (*Суворов Н. И.* Опись Свяяжского Богородицкого муж. мон-ря, составленная в 1614 г. // ИИАО. 1863. Т. 4. Стб. 559; Кормовая книга [Вологодского] Спасо-Прилуцкого мон-ря // ИИАО. 1861. Т. 3. Стб. 310; *Суворов Н. И.* Опись Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии. 1663 г. // ИИАО. 1865. Т. 5. Вып. 4. Стб. 293, 297). По толкованию, приводимому в правосл. лит-ре, К. как сосуд для освященной воды символизирует купель у Овечьих ворот в Иерусалиме, в к-рую ежегодно сходил ангел и «возмущал воду», делая ее целебной (Ин 5. 2–4), а также купальню Силоам, после умовения в к-рой прозрел исцеленный Христом слепой (Ин 9. 7–11) (см.: *Дьяченко*. 1899. С. 244).

Лит.: *Du Cange*. Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. P., 1678. Vol. 2; *idem*. Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. L., 1688. Vol. 2; *Макарий* (*Мирлобов*), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2; *Успенский Н. П.* Зосимо-Ворбозомский Благочестивый мон-рь, упраздненный по штатам 1764 г. // Новгородские Ев. 1894. № 15. С. 709–715; *Казанский П. С.* О призыве к богослужению в Восточной Церкви // Тр. I Археол. съезда в Москве, 1869. М., 1871. Т. 1. С. 300–318; *Пыляев М. И.* Исторические колокола // Старое житье. СПб., 1897. С. 288–320; *Голубцов А. П.* Чиновник Новгородского Софийского собора // ЧОИДР. 1899. Кн. 2. С. 1–XX, 1–270; *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1899; *Braun J.* Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. Münch., 1932; *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорус. языка. М., 1955. Т. 2; *Николаева Т. В.* Собрание древнерусского искусства в Загорском музее. Л., 1968; *Косцова А. С.* Чаша и крест начала XVII в. с надписями и датами // Сообщ. Гос. Эрмитажа. Л., 1980. Вып. 45. С. 34–35; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986². Т. 2. С. 179; *Гренберг Ю. И.* Свод письменных источников по технике древнерусской живописи, книжного дела и худож. ремесла в списках XV–XIX вв. СПб., 1998. Т. 2; *Игошев В. В.* Новгородские церковные чаши XVI–XVII вв. // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 382–393; *он же.* Драгоценная церк. утварь XVI–XVII вв.: Вел. Новгород. Ярославль. Сольвычегодск. М., 2009.

*В. В. Игошев, Е. Е. Макаров,
М. В. Есипова*

КАНЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Киевской епархии. Названо по г. Каневу (ныне Черкасская обл., Украина). Епископская кафедра в Каневе в домонг. период названа в летописи единственный раз под 1154 г., когда ее занимал еп. *Дамиан*, к-рый в 1147 г. упоминается как епископ Юрьевский. В 1154 г. киевляне, ожидая нападения половцев, послали находившегося в то время в Киеве Каневского еп. Дамиана к черниговскому кн. Изяславу Давидовичу, союзнику половцев, с просьбой занять киевский стол. Благодаря посредничеству архиерея передача власти в Киеве прошла мирно. На том основании, что Каневская епархия больше в источниках не названа, историки (в частности, Я. Н. *Щапов*) отождествляют ее с Юрьевской кафедрой (см. *Юрьевская епархия*), к-рая известна с 1072 г. По мнению *Щапова*, миссия еп. Дамиана в 1154 г. свидетельствует «об особой, не только епархиальной, но и киевской, компетенции главы пограничной с Полем кафедры» (*Щапов*. С. 46). Возможно, Юрьевские (Каневские) епископы являлись викариями Киевского

митрополита. По-видимому, в сер. XII в. кафедра была перенесена в Канев, поскольку г. Юрьев (ныне Белая Церковь Киевской обл., Украина), находившийся в среднем течении р. Рось, подвергался частым набегам половцев. В визант. перечне русских епархий 60-х гг. XII в. центром епископии назван Канев (*Darrouzés*. Notitiae. P. 367. Note 768). В XIII в. Юрьевская (Каневская) епархия была присоединена к Киевской митрополичьей епархии.

22 дек. 1884 г. указом Святейшего Синода было учреждено К. в Киевской епархии. Каневский епископ стал 3-м викарием, его резиденцией был *киевский Братский в честь Богоявления мон-рь*. Как правило, Ка-



Собор вмч. Георгия (Успенский)
в Каневе. 1147, 1805–1810 гг.
Фотография. 2008 г.

невские епископы являлись также ректорами КДА. Последний Каневский еп. *Василий* (*Богдашевский*) был арестован в апр. 1923 г., в дек. того же года Каневская кафедра была передана под рук. Черкасского еп. *Филарета* (*Линчевского*).

С 7 февр. 1922 по 1923 г. «епископом Каневским и Богуславским» в юрисдикции неканонической *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ) являлся Конон Бей, который ранее был благочинным приходов УАПЦ в Каневском у.; в 1923–1924 гг. Каневской епархией УАПЦ управлял Владимир Самборский. В Каневе имелись также кафедры др. раскольнических движений: *обновленчества* («епископ» Серапион Сперанцев; 1925–1926), *григорианского раскола* («епископ» Феодосий Григорович-Борисов; упом. в мае 1934).

Архиереи: еп. Дамиан (упом. в 1154), еп. Сильвестр (Малеванский; 20 янв. 1885 — 14 апр. 1906), еп. Иннокентий (Ястребов; 29 июня 1906 — 11 июля 1914), Василий (Богдашевский; 6 авг. 1914 — 1923 в сане епископа; 1926–1933 вторично, в сане архиепископа).

Лит.: Мухин Н. Ф. Киево-Братский училищный мон-рь: Ист. очерк. К., 1893; Титов Хв., свщ. Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX ст. К., 1924; Шапов Я. П. Гос-во и церковь Др. Руси: X–XIII вв. М., 1989. С. 45–46; Євсєєва Т. М. Російська Православна Церква в Україні 1917–1921 рр.: Конфлікт національних ідентичностей у православному полі. К., 2005; Губонин. История иерархии. С. 205–206.

В. Г. Пидгайко

КАНИ [в южноарав. эпиграфике (преимущественно сабейской) — *qn'*; греч. Κανή; лат. Cane; араб. قنی], крупнейший порт древнего государства *Хадрамаут* на побережье Аравийского м. в I в. до Р. Х. — 1-й пол. I тыс. по Р. Х. Принятое ныне чтение «Кани» вместо прежнего «Кана» основано на греко-лат. и араб. формах топонима. Городище, распо-



Останец Хусн-эль-Гураб,
у подножия к-рого
располагался порт Кани

и датировал 2-й пол. IV в. (Виноградов. 1989; Sedov. 1992. P. 135–136). Г. Бауэр-сок настаивал на том, что

выражения, содержащиеся в надписи, характерны для памятников греч. эпиграфики, составленных иудеями (Bowersock. 1993; Qāni'. 2010. P. 393–396), но не учел, что Косма — типично христ. имя и что ни одного случая использования греч. языка иудеями на юге Аравии не зафиксировано. Поскольку данные археологии не позволяют однозначно отождествить ни «раннюю постройку», откуда происходит надпись, ни сменившую ее «позднюю постройку» с синагогами, сооружение, следуя мнению Виноградова, можно рассматривать как христ. часовню.

Хорошо прослеживаемое по эпиграфическим памятникам взятие и разграбление К. сабейским царем Шааром Аутаром (*š'r^m / 'wtr*) в ходе сабейско-хадрамаутской войны во 2-й пол. 20-х гг. III в. (Iг 13. § 13; Ry 533/8–9; Ja 632/2–3; Sh 17/10–12) не подтверждается археологически. Возможно, полному разрушению порт не подвергся: в надписях го-

более 100 построек, в т. ч. и помещения хозяйственного назначения, очевидно, складские. Количество жителей К. изменялось в зависимости от сезона, т. к. это был торговый порт, а на интенсивность морской торговли влияло направление муссонных ветров.

Судя по археологическим материалам и сведениям «Перипла Эритрейского моря» (ок. 70-х гг. I в. по Р. Х.), в т. н. нижний период (2-я пол. I в. до Р. Х. — сер. — кон. I в. по Р. Х.) К. был связан торговлей с западом (Испанией, Сицилией, Италией) и востоком Средиземноморья (Египтом, Палестиной, М. Азией), Месопотамией и районом Персидского зал. В т. н. средний период (II–V вв.) К. достиг наибольшего расцвета. К этому времени относится раскопанное Седовым здание, идентифицированное им как синагога. На обломках упавшей с его стены штукатурки была обнаружена фрагментарная греч. надпись некоего Космы, к-рую издатель Виноградов считал скорее христианской, чем иудейской,

ворится лишь о сожжении находившихся на рейде кораблей (Iг 13. § 13) — 47 самбук и фелюг (Ry 533/8–9; это древнейшее упоминание данных типов морских судов — *Лундин.* 1975). Упадок К. приходится на т. н. поздний период (VI — нач. VII в.), когда он входил в состав обширных владений рода Язан (BR-Yanbuq 47; апр. 515). Надпись CИH 621 (февр. 630) освещает один из заключительных эпизодов *химвяро-эфипонских войн*. Судя по археологическим данным, порт К. прекратил существование в нач. VII в., однако топоним сохранялся в арабо-мусульманской традиции еще в нач. XIV в. Паломники, направлявшиеся в Мекку в XVII–XVIII вв., использовали руины городища в качестве укрытий.

Неоднократно предпринимавшиеся попытки отождествить с К. топоним Хане, упоминаемый в Иез 27. 23, не выдерживают критики, поскольку в VI в. до Р. Х., к к-рому относится данный библейский текст, до основания К. оставалось еще полтысячелетия. Кроме того, с лингвистической т. зр. вряд ли можно убедительно обосновать переход звука *q* (*qn'*) в звук *k* (*kanne^h*). Возможно, речь идет о *Кане Галилейской* (Седов. 2005. С. 307).

Ист.: **античные:** Casson L. The Periplus Maris Erythraei: Text, introd., transl., comment. Princeton, 1989. § 24, 27–28, 32, 33, 36, 57 (рус. пер.: Бухарин М. Д. Неизвестного автора «Перипл Эритрейского моря»: Текст, пер., коммент., исслед. СПб., 2007); *Plin. Sen. Natur. hist.* VI 104; *Ptolem. Geogr.* VI 7.10, VIII 22.9; **южноарав.:** Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes. Louvain, 1986. T. 2: Le Musée d'Aden. Fasc. 1. P. 205–208 [CIAS 95.11/p.8 n°1]; *Jamme A.* Sabaeen Inscriptions from Mahram Bilqis (Mārib). Baltimore, 1962. P. 134–135 [Ja 632]; *Ryckmans G.* Inscriptions sud-arabes: 12^{ème} série // Le Muséon. 1955. Vol. 68. P. 297–308. Pl. 1 [Ry 533]; *al-Iryāni M.* 'A. Fi tārikh al-Yaman. Al-Qāhirah, 1973. P. 75–86 [Ir 13]; *Šaraf al-Din A. H.* Tarikh al-Yaman al-ḥaqāfi. Al-Qāhirah, 1967. Pt. 3. P. 68–69 [Sh 17]; *Bājaqih M., Robin Ch.* Inscriptions inédites de Yanbuq (Yémen Démocratique) // Raydān. 'Adan, 1979. T. 2. P. 48–57 [BR-Yanbuq 47]; *Robin Ch., Gajda I.* L'inscription du wādī 'Abadān // Ibid. 1994. T. 6. P. 113–129. Pl. 49–57 ['Abadān 1]; CIS 4. 1929. T. 3. P. 54–59, 144–146 [CIN 621, 727, 728]; Répertoire d'épigraphie sémitique. P. 1950. T. 7. P. 508 [RES 5093]; **арабо-мусульм.:** Le Livre des Revenus du sultan rasulide al-Malik al-Mu'ayyad Dāwūd b. Yūsuf (m. 721/1321) / Éd., introd. M. Abd al-Rahim Jamiz. Sanaa, 2008. P. 132, 395.

Лит.: *Лундин А. Г.* К истории слов «сундук» и «фелюга» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XI годичная науч. сессия ЛО ИВ АН СССР: (Кр. сообщ. и автоаннот.). М., 1975.

[Ч.] 1. С. 111–115; *Виноградов Ю. Г.* Греческая надпись из Юж. Аравии // ВДИ. 1989. Т. 189. № 2. С. 162–167; *Седов А. В.* Археол. комментарий // Там же. С. 167–169; *idem.* (Sedov) New Archaeological and Epigraphical Material from Qana (South Arabia) // Arabian Archaeology and Epigraphy. Copenhagen, 1992. Vol. 3. N 2. P. 110–137 [with an Addendum by Yu. G. Vinogradov]; *он же.* Древний Хадрамаут: Очерки археологии и нумизматики. М., 2005. С. 307–356. (Тр. Рос. археол. миссии в Респ. Йемен; 3); *idem.* Temples of Ancient Hadramawt. Pisa, 2005. P. 161–171. (Arabia Antica; 3); *Bowersock G. W.* The New Greek Inscription from South Yemen // To Hellenikon: Studies in Honor of S. Vryonis / Ed. J. S. Langdon e. a. New Rochelle (N. Y.), 1993. Vol. 1: Hellenic Antiquity and Byzantium. P. 3–8; *Hulton J.* South Arabia: The «Palinurus» Journals / Ed. W. A. Hulton. Camb.; N. Y., 2003. P. 56–65; *Frantsouzoff S. A.* Temples, Tribes, Rulers and Military Campaigns of Ancient Hadramawt: Harmony and Disagreement between Archaeological Material and Epigraphic Data // Arabia. P., 2004. Vol. 2. P. 73–85, 217–221; *Qâni'*. Le port antique du Hadramawt entre la Méditerranée, l'Afrique et l'Inde: Fouilles Russes 1972, 1985–1989, 1991, 1993–1994 / Dir. J.-Fr. Salles, A. V. Sedov. Turnhout, 2010.

С. А. Французов

КАНИД [греч. Κανίδης] († между 452 и 468), прп. (пам. греч. 10 июня). Краткое Житие К. содержалось в визант. Синаксарях семейства В (по классификации И. Делеэ) и в посл. было включено в греческую печатную Минею (Венеция, 1591) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. К. род. в Каппадокии в правление имп. Феодосия I Великого (379–395). Его родители, Феодот и Феофано, отличались благочестием и богобоязненностью. Младенец не брал левую грудь, а когда Феофано принимала скоромную пищу, то вовсе отказывался от материнского молока. Достигнув отроческого возраста, К. покинул родительский дом и поселился в пещере в горах. Он подвизался в суровой аскезе, посте и молитве, лишь раз в неделю вкушая сырые овощи без соли. В пещеру К. по склону стекала вода, и из-за сырости у преподобного сгнили волосы на голове и в бороде. Он скончался в возрасте 73 лет. В слав. и рус. календарях память К. отсутствует.

Ист.: ActaSS. Iun. 1698. Т. 2. P. 277; PG. 117. Col. 493; SynCP. Col. 741–744; *Νικόδημος Συναξαριστής*. 1998⁴. Т. 5. Σ. 206–207; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ιερομόν.* Νέος Συναξαριστής Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2008⁴. Т. 10: Ἰούνιος. Σ. 127.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 176; *Jean E. Canide* // DHGE. 1949. Vol. 11. Col. 741; *Moreschini A.* Canide // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 747; *Παπαδοπούλου Σ.* Κανίδης // ΘНЕ. 1965. Т. 7. Σ. 299; *Σαχρρόνιος (Εὐσταθιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 247.

КАНИЗИЙ [лат. Canisius] Петр (8.05.1521, Неймеген, совр. Нидерланды – 21.12.1597, Фрибур, совр. Швейцария), св. католич. Церкви (пам. 21 дек.), иезуит, богослов, полемист, проповедник; в католич. Церкви К. присвоен титул *Doctor Ecclesiae*.

Жизнь и церковная деятельность.

Источники. Наиболее важными источниками сведений о К. являются его воспоминания, представленные в «Исповеди» и «Завещании», его обширная переписка, разнообразные рукописные документы, сохра-



Петр Канизий.
Гравюра Д. Кустоса. 1599 г.

нившиеся в архиве ордена иезуитов и др. архивах, а также жизнеописание К., наиболее ранние из к-рых были составлены в нач. XVII в. и содержат воспоминания лиц, знавших К. при жизни (см.: *Schmid*. 1996). Научное издание полного корпуса писем К. и извлечений из др. источников, известных на кон. XIX в., было осуществлено нем. иезуитом Отто Браунсбергером, опубликовавшим 8-томный корпус «Письма и деяния Петра Канизия» (*Beati Petri Canisii, societatis Iesu, Epistulae et Acta*. 1896–1923. (= PCEA); об истории изд. см.: *Begheyn*. 2000. S. 303–307). На основании представленных в PCEA материалов англ. иезуит Джеймс Бродрик составил 1-ю подробную научную биографию К. (*Brodrick*. 1935), в посл. неоднократно переиздававшуюся без изменений и переведенную на нем. и франц. языки. В XX – нач. XXI вв. публиковались многочисленные общие обзоры биографии К. (см., напр.: *Schneider*. 1959; *Donnelly*. 1981; *Aspwald*. 1996; *Haub*. 2004)

и специальные работы по отдельным периодам его жизни с учетом открытых в архивах и б-ках документов (см., напр.: *Buxbaum*. 1973; *Begheyn*. 1986; *Diez*. 1987; *Delgado*. 2010). С нач. XX в. неск. ученых поочередно вели работу по подготовке дополнительного 9-го тома PCEA, где предполагалось опубликовать отсутствующие в предыдущих томах письма и документы (их список см.: *Begheyn*. 1986. P. 142–143; ср. также: *Buxbaum*. 1973. S. 239–244), однако до наст. времени этот том остается неизданным (см.: *Begheyn*. 2000. S. 307–309; *Begheyn, Foresta, Maryks*. 2000. P. 223–225).

Образование и вступление в орден иезуитов. К. происходил из семьи влиятельного жителя г. Неймеген Якоба Каниса († 1543). Хотя исследователями выдвигались предположения, что фамильное имя Канис (букв. пер. с лат. яз. – собака) является латиниз. формой для нем. фамилии Hund или нидерланд. Hondt (с тем же значением), к наст. времени на основании архивных документов установлено, что это имя происходит непосредственно от лат. слова canis и встречается лишь в латиниз. форме Canis, Kanis или Canijs. Связь между именем и образующим его лат. словом была закреплена в фамильном гербе Канисов, где в верхнем поле изображена бегущая гончая собака (*Begheyn*. 1996. S. 11). В посл. от фамильного имени К. образовал лат. форму Canisius (Канизий), которую обычно и использовал как собственную подпись (*Ibid.* S. 10–11). Отец К. изучал право в Кёльне и в Орлеане; он долго служил воспитателем при дворе герц. Рене II Лотарингского, затем неск. раз избирался бургомистром Неймегена. Мать К., дочь богатого аптекаря Йелис (Эгидия) ван Хауэнинген († 1526), была весьма религиозна и благочестива. Начальное обучение К. получил в лат. школе Неймегена при ц. мч. Стефана (Синт-Стевенскерк). Неск. лет он посещал школу *братьев общей жизни*, где велось духовное образование и воспитание детей в соответствии с идеалами католич. религ. движения *Devotio moderna* (PCEA. Vol. 1. P. 13). В 1535 г. отец отправил К. в Кёльн продолжать обучение в ун-те. 18 янв. 1536 г. в матрикул ун-та была внесена запись: «Петр Канес из Новимагия [допускается к занятиям] искуствами» (*Petrus Kanes de Novimago ad artes – Die Matrikel der*

Universität Köln. Bonn, 1919. Bd. 2. S. 935); вскоре К. приступил к занятиям на фак-те искусств. К. входил в число студентов коллегии Монтанум, куда определялась большая часть дат. и нидерланд. студентов. Особенностью коллегии было то, что философское обучение в ней велось по сочинениям *Фома Аквинского*, тогда как в др. коллегиях главным авторитетом оставался наиболее известный кельнский схоласт — *Альберт Великий* (*Brodrick*. 1935. P. 23–26; *Oswald*. 1996. S. 22). К кон. 1536 г. К. получил степень бакалавра искусств, в 1538 г. стал лицензиатом, т. е. приобрел право преподавать на фак-те искусств.

Во время обучения в Кельне К. жил в доме теолога Андреаса Херля близ ц. мч. Гереона (Санкт-Гереон). Здесь собирался кружок богословов и священников, по своим религ. убеждениям близких к движению *Devotio moderna* (см.: *Diez*. 1987. S. 42–63). Особое влияние на К. оказал часто бывавший в доме католический пресв. Николаус ван Эссе (1507–1578), духовный наставник общины *бегинок*, возглавляемой представительницей католич. мистицизма Марией ван Ойстервейк († 1547). Под влиянием частых бесед с ван Эссе, которому К. отводил главную роль в деле своего духовного становления (*PCEA*. Vol. 1. P. 17–19), в кон. 30-х гг. XVI в. он все чаще стал задумываться о том, чтобы избрать для себя монашеский путь или стать священником. Одно время К. намеревался поступить в мон-рь *картузианцев* (мон-рь мц. Варвары) в Кельне, однако ему было отказано из-за юного возраста, слабого здоровья и отсутствия родительского согласия. Отец хотел видеть К. преуспевающим светским или церковным юристом; в Неймегене он вел переговоры о предоставлении ему бенефиция. По настоянию отца К. в нач. 1539 г. отправился изучать каноническое право в Лёвен, однако пробыл там недолго. В нач. 1540 г. он вернулся в Кельн, по-видимому уже окончательно приняв решение отказаться от мирской карьеры. Несмотря на это К. не стал поступать в к.-л. монастырь, а решил завершить образование и получить степень д-ра теологии. В мае 1540 г. он стал магистром искусств и вскоре приступил к занятиям на теологическом фак-те. Особое внимание он уделял изучению Свящ. Писания и сочинений церковных писателей,

преимущественно духовно-мистической направленности. Об интересе К. к католич. мистике и монашеской духовности свидетельствуют тесные отношения, сложившиеся у него во время жизни в Кельне с картузианцами, приором которых был Герхард Калькбреннер († 1566), а его помощником — известный аскетический писатель того времени Иоганн Юстус фон Ландсберг († 1539). Возможно, именно по побуждению картузианцев К. подготовил издание на нем. языке проповедей и др. сочинений знаменитого мистика 1-й пол. XIV в. Иоганна *Таулера*; в основу издания были положены рукописи, хранившиеся в кельнском монастыре доминиканцев (*Des erleuchten D. Johannis Tauleri, von eym waren Evangelischen leben, Goetliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien...* Cöllen, 1543; изд. было осуществлено под именем Петра Новиомагского (*Petrus Noviomagus*); некоторые исследователи сомневались в причастности к нему К. (см., напр.: *Brodrick*. 1935. P. 38–40), однако в наст. время считается, что он мог быть издателем; подробнее см.: *Pelsemaeker*. 1960; ср.: *Streicher*. 1933. P. 30*; *Oswald*. 1996. S. 23).

В 1542 г. К. познакомился с испан. иезуитом-послушником Альфонсо Альваресом, к-рый прибыл в Кельн для обучения в ун-те. Альварес сообщил К. об основании Игнатием *Лойолой* (1491–1556) Общества Иисуса (*Societas Jesu*; см. *Иезуиты*) и утверждении ордена в 1540 г. папой *Павлом III* (1534–1549), а также познакомил К. с основными духовно-аскетическими принципами иезуитов. Узнав, что один из основателей ордена, Пьер *Фавр* (1506–1546), путешествует по герм. землям, К. решил послушать его проповедь и познакомиться с ним. В нач. апр. 1543 г. он отправился в Майнц, где Фавр в то время читал в ун-те лекции по Псалтири по поручению кард. Альбрехта Бранденбургского, одного из ведущих деятелей *Контрреформации*. Из письма К. известно, что он был радушно принят Фавром, поселился рядом с ним в доме местного пресвитера и регулярно встречался для духовных бесед (*PCEA*. Vol. 1. P. 76–77). Вскоре К. решил присоединиться к ордену иезуитов и под рук. Фавра прошел полный 30-дневный курс т. н. духовных упражнений (специально разработанных Лойолой медитаций).

8 мая 1543 г. К. был принят Фавром в число послушников ордена и принес «первые», или «простые», обеты: добровольной бедности и послушания руководству ордена в целом и Фавру в частности как своему духовному наставнику; 3-й обет, целомудрия, уже был принесен им ранее (см.: *PCTest*. S. 32; *PCEA*. Vol. 1. P. 39). Вопреки встречающемуся в лит-ре мнению, принесение этих обетов еще не означало окончательного принятия К. в орден; об этом, в частности, свидетельствует особый пункт в обетах: К. обещал в случае отказа в приеме в орден иезуитов вступить в к.-л. другой монашеский орден по усмотрению руководства иезуитов (текст см.: *PCEA*. Vol. 1. P. 75–76). Вскоре К. вернулся в Кельн и продолжил занятия теологией. Одновременно он искал среди студентов и преподавателей ун-та тех, кому были близки духовные принципы иезуитов, намереваясь по поручению Фавра создать в Кельне постоянную иезуитскую общину. К кон. 1543 г. ему удалось собрать вокруг себя ок. 9 чел., желавших стать иезуитами. После смерти отца в дек. 1543 г. К. решил использовать унаследованное им состояние для того, чтобы арендовать в Кельне отдельный дом, где он и др. члены кельнской общины иезуитов, возглавляемой Фавром, могли бы вести монашескую жизнь. В янв. 1544 г. Фавр приехал в Кельн с 2 учениками; до своего отъезда в июле того же года он жил в организованном К. общинном доме, к-рый стал важным центром религ. жизни Кельна (*Brodrick*. 1935. P. 43, 53).

Препятствием для деятельности иезуитов в Кельне было негативное отношение к новому ордену католич. архиеп. Кельнского Германа фон Вида (1477–1552), к-рый к нач. 40-х гг. XVI в. стал сторонником Реформации. Он поддерживал переписку и лично встречался с Мартином *Бучером* (1491–1551) и Филиппом *Меланхтоном* (1497–1560), при участии которых стремился реформировать в протестант. духе церковную жизнь в архиеп-стве. Желая воспрепятствовать деятельности иезуитов, архиепископ убедил городской совет ликвидировать организованный К. общинный дом; иезуитам было разрешено присоединиться к картузианцам, к-рые приняли их в своем мон-ре и оказывали им покровительство (см.: *PCEA*. Vol. 1. P. 103–113).

Столкновение с архиеп. Г. фон Видом принесло К. известность среди противников Реформации; постепенно о К. как о защитнике католицизма стали узнавать церковные и светские власти за пределами Кёльна. По поручению местного духовенства он ездил на заседание рейхстага в Вормсе (1545), где вручил имп. Карлу V петицию с просьбой защитить католич. веру в Кёльне от посягательств Г. фон Вида. Впосл. К. еще неск. раз встречался с императором и обращался к нему и к влиятельным князьям (в т. ч. к Георгу Австрийскому, кн. и архиеп. Льежа) с ходатайствами о низложении Г. фон Вида. С началом Шмалькальденской войны (1546–1547) Карл V смог открыто выступить против архиепископа и обратился к папе Римскому Павлу III с требованием положить конец его протестант. деятельности. 3 июля 1546 г. папа Павел III низложил Г. фон Вида с кафедры и отлучил его от католич. Церкви, однако тот еще почти год управлял архиепископством; лишь 25 февр. 1547 г. Карл V вынудил его отказаться от княжеской власти. Кёльнскую кафедру занял ревностный католик Адольф фон Шаумбург, запретивший протестант. проповедникам появляться в пределах архиеп-ства.

Осенью 1544 г. К. читал в коллегии Монтанум курс лекций по Евангелию от Матфея. В 1546 г. он подготовил и издал в Кёльне 2 собрания святоотеческих творений: 3-томное собрание сочинений и писем свт. Кирилла, архиеп. Александрийского, в лат. переводе (Т. 1–2: *Divi Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Opera omnia*; Т. 3: *D. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Epistolae et synodicae constitutiones*; по мнению исследователей, это издание во многом зависело от издания гуманиста и протестанта И. Эколампация, к-рое вышло в Базеле в 1528; см.: *Malley*. 1964) и том сочинений свт. Льва I Великого, папы Римского (*D. Leonis, papae huius nominis primi... Opera, quae quidem extant, omnia*). В посвящении 1-го тома сочинений свт. Кирилла К. объяснял важность их издания тем, что древние святители должны служить образцом как в учении, так и в жизни для католич. иерархов. По его словам, «даже наихудшие люди не смогли бы отрицать апостольский авторитет (apostolicam potestatem) епископов, если бы они видели в них апостольское благочестие (apostolicam pieta-

tem)» (PCEA. Vol. 1. P. 178); т. о., уже в это время К. рассматривал исправление злоупотреблений, имеющих в католич. Церкви, и улучшение нравов католич. духовенства в качестве лучшего средства борьбы с Реформацией (*Brodrick*. 1935. P. 73–74). Занимаясь церковной наукой, К. вместе с тем готовился к тому, чтобы стать священником. В кон. 1544 г. он был рукоположен в диакона; в 1545 г. он начал произносить воскресные проповеди в небольшой кёльнской церкви. В июне 1545 г. К. получил в ун-те степень «библейского бакалавра», в окт. того же года стал бакалавром теологии. Пресвитерская хиротония К. была совершена архиепископским викарием Иоганном Нёпелем 13 июня 1546 г. (*Rummel*. 1996. S. 45).

Находясь при дворе имп. Карла V, К. лично познакомился со мн. влиятельными католич. иерархами Германии, в т. ч. с еп. Аугсбургским кард. Отто Трухзесом фон Вальдбургом, к-рый впосл. оказывал ему покровительство (PCTest. S. 41; подробнее об отношении К. и кард. О. Трухзеса фон Вальдбурга см.: *Rummel*. 1996). По поручению кард. О. Трухзеса фон Вальдбурга К. в нач. 1547 г. прибыл в Тренто для участия в качестве представителя кардинала в заседаниях Тридентского Собора (1545–1563). Там К. познакомился с 3 иезуитами: Диего Лайнесом (1512–1565), Альфонсо Сальмероном (1515–1685) и Клодом Леже († 1552). Имя К. неск. раз упоминается в дневниках и актах Собора (выдержки опубли.: PCEA. Vol. 1. P. 681–685). К. принимал участие не в основных заседаниях Собора (congregatio generalis), а в собраниях т. н. малых теологов (congregatio theologorum minorum), в ходе к-рых обсуждались различные спорные богословские вопросы; впосл. решения таких собраний предлагались участвовавшим в основных заседаниях делегатам в качестве справочного и вспомогательного материала при разработке постановлений Собора. К. выступал на 2 заседаниях, где рассматривались затруднения, связанные с практикой совершения Таинств Покаяния (STrident. Т. 6. P. 69), Священства и Брака (*Ibid.* P. 118). 11 июня 1547 г. в заседаниях Тридентского Собора был объявлен перерыв на неопределенный срок; К. рассчитывал вернуться в Германию, однако Лойола, пожелавший лично познакомиться с ним, вызвал его в Рим.

Под рук. Лойолы К. в Риме повторно выполнил т. н. духовные упражнения и во 2-й пол. 1547 г. приступил к «экспериментам», т. е. к особым послушаниям, целью к-рых было проверить готовность к вступлению в орден. В качестве послушания К. ухаживал за больными в рим. госпиталях, участвовал в раздаче милостыни и выполнял различные хозяйственные работы. В нач. 1548 г. правитель Сицилии Хуан де Вега обратился к Лойоле с предложением основать иезуитскую коллегию в Мессине; с этой целью на Сицилию была направлена группа иезуитов, в т. ч. К. Перед отъездом К. дал особый письменный обет абсолютного послушания главе Общества Иисуса (PCEA. Vol. 1. P. 263).

В апр. 1548 г. иезуиты прибыли в Мессину и приступили к организации обучения: подобрали здание, закупили книги и собрали способных юношей. Согласно замыслу иезуитов, студенты коллегии после ее окончания должны были владеть лат. и греч. языками и свободно читать древних авторов; т. о., в коллегии давался полный курс классического образования. К. преподавал риторику, а также выполнял обязанности инспектора и духовника. Он начал изучать итал. язык и к концу года уже мог по воскресеньям произносить публичные проповеди.

В кон. 1548 г. герц. Баварии Вильгельм IV обратился к Лойоле с просьбой прислать образованных иезуитов для реорганизации в Ингольштадте ун-та, из к-рого герцог хотел сделать форпост католич. учености. В числе направленных в Баварию был Леже, Сальмерон и К.

В июне 1549 г. К. покинул Мессину. 4 сент. в иезуитской ц. Санта-Мария-делла-Страда в Риме он принес монашеские обеты («последние» обеты) и был принят Лойолой в орден как полноправный член. К. стал 8-м иезуитом, давшим 4-й обет, т. е. обет безоговорочного послушания папе Римскому (факсимиле собственноручно написанных обетов К. — *Oswald*. 1996. S. 29). Неск. днями ранее, 2 сент., К. и его спутники были приняты папой Павлом III, к-рый обратился к иезуитам с напутственной речью. Впосл. К. утверждал, что именно в этот момент ему открылось его жизненное призвание: посещение Германии и утверждение там католицизма. В «Исповеди» К. передавал свои переживания в эти

дни, обращаясь с молитвой к Богу: «Ты знаешь, Господи, с какой силой и властью в те самые дни ты поручил мне Германию, чтобы она стала для меня главной заботой, чтобы ей я отдал всего себя, чтобы для нее я стремился жить и ради нее был готов умереть» (PCEA. Vol. 1. P. 54).

Лойола составил для направлявшихся в Баварию иезуитов особое напутственное письмо с подробными инструкциями относительно того, как им следовало вести себя в Германии (опубл.: Monumenta Ignatiana. Ser. 1. Matriti, 1911. Vol. 12. P. 239–247). В письме он выделял главную и вспомогательную цели (finis) деятельности иезуитов: прежде всего они должны были, выполняя данное им папское повеление, стремиться к тому, чтобы привести как герцогство, так и всю Германию «к правильности веры, к послушанию Церкви, к твердости и здравости в учении и жизни». Для осуществления этого, по словам Лойолы, требовалось выполнение 2-й цели: учредить в Ингольштадте и в др. городах Германии иезуитские коллегии «ради общего блага и славы Божией». Лойола призывал иезуитов наставлять народ «в вере, христианском учении и нравственности» как словами, так и собственным примером. Он предостерегал их от увлечения пустой ученостью и «схоластическими понятиями», рекомендуя сообразовывать свои лекции с уровнем слушателей и пытаться не просто дать им знания, но создать в их душах цельное религ. мировоззрение, благодаря которому учащиеся смогли бы впосл. твердо держаться католич. веры и противостоять любым мирским и духовным соблазнам. Призывая внимательно относиться к тем искажениям католич. вероучения, к-рые распространяются в народе протестантами, и при возможности обличать их в проповедях, Лойола вместе с тем предостерегал иезуитов от излишнего рвения и указывал, что их защита веры не должна превращаться в борьбу с людьми, пусть даже те и являются еретиками: «...в отношении самих еретиков лично лучше являть любовь, желание их спасения и сострадание» (Ibid. P. 243–244; ср.: *Vuxbaum*. 1973. S. 81–83).

В кон. сент. 1549 г. К. и его коллегии покинули Рим. На нек-рое время они задержались в Болонье, т. к. Лойола пожелал, чтобы все направ-

лявшиеся в Ингольштадт иезуиты до начала преподавания в ун-те официально получили степень д-ра теологии. Докторский экзамен К. состоялся в Болонском ун-те 3 окт. 1549 г. под председательством кард. Джованни дель Монте (впосл. папа *Юлий III*) (PCEA. Vol. 1. P. 61, 685–686); он же принял экзамены у Леже и Сальмерона. 13 нояб. 1549 г. иезуиты прибыли в Ингольштадт.

К. в Ингольштадте (1549–1552).

В кон. нояб. 1549 г. К. и Сальмерон прочитали вводные публичные лекции в ун-те; по сообщениям современников, на эти лекции пришли мн. жители Ингольштадта (*Vuxbaum*. 1973. S. 84–85). Состояние образования в герц-стве было весьма плачевным, и теологический фак-т в ун-те находился в упадке: на лекции иезуитам удавалось собрать лишь ок. 15 студентов, большинство из них не имели хорошего начального образования (нек-рые даже не умели читать) и были не в состоянии понимать сложные библейские толкования или схоластические богословские рассуждения преподавателей (PCEA. Vol. 1. P. 307). Наиболее влиятельным в ун-те был юридический фак-т, преподаватели и студенты которого либо вовсе не интересовались религ. вопросами, либо симпатизировали *лютеранству* (Ibid. P. 339).

В соответствии с программой, разработанной баварским канцлером Леонхардом фон Экком, к-рый осуществлял общее руководство ун-том, 4 доктора теологии должны были читать на теологическом факультете 4 курса: по Евангелию, по Посланиям св. ап. Павла, по Псалтири и по «Сентенциям» *Петра Ломбардского* (XII в.). К. читал лекции по 4-й кн. «Сентенций», в к-рой излагается учение о Таинствах и о Церкви. Осознавая, что без организации на достойном уровне начального классического образования преподавание теологии в ун-те обречено на неудачу, иезуиты ходатайствовали перед герц. Вильгельмом IV об открытии в Ингольштадте иезуитской коллегии; это ходатайство поддержал и Лойола из Рима. Хотя герцог дал обещание открыть коллегию, с его выполнением он не спешил: он не вполне доверял иезуитам и опасался интриг с их стороны, к тому же не желал тратить большие средства на организацию коллегии. Его сын и преемник герц. Альбрехт V Великодушный отложил открытие коллегии на неопределен-

ный срок. В этих условиях иезуиты, продолжая читать лекции в ун-те, начали вести особые подготовительные занятия со студентами, в ходе к-рых стремились обучить их лат. и греч. языкам и дать базовые знания в области аристотелевской философии, гл. обр. логики и этики (*Vuxbaum*. 1973. S. 86–89).

В письмах другу К. отмечал, что, хотя формально Ингольштадт оставался католическим, его жители перестали соблюдать посты, редко посещали храмы и неохотно приступали к Таинствам Покаяния и Евхаристии. В городе была широко распространена протестант. лит-ра, книги *Мартина Лютера* (1483–1546) и др. реформатов. Попытки К. убедить горожан уничтожить эти книги и ссылки на папскую буллу «*In Coena Domini*», в которой под угрозой отлучения запрещалось чтение «еретических» книг, не имели никакого успеха и лишь вызывали у жителей неприязнь к нему и др. иезуитам (PCEA. Vol. 1. P. 308–311).

В сер. 1550 г. Лойола, недовольный задержкой с открытием коллегии, отозвал из Ингольштадта сначала Леже, а затем Сальмерона; К. продолжал работу в ун-те. Нередко К. принимал исповедь у студентов, склоняя наиболее способных из них к вступлению в иезуитский орден. По-видимому, именно в узком кругу таких последователей К. читал лекции по «Сумме теологии» *Фомы Аквинского* и вел духовные беседы с целью побудить студентов сочетать богословскую ученость с активной религ. жизнью (*Vuxbaum*. 1973. S. 91; конспект одной из этих бесед опубл.: Ibid. S. 287–289). Со времени приезда в Ингольштадт К. регулярно проносил проповеди на лат. и нем. языках; постепенно его аудитория росла, и он неск. раз был вынужден менять храм, в к-ром проповедовал, на более вместительный.

К. пользовался уважением коллег по ун-ту, причем даже тех, кто были тайными приверженцами протестантизма. Неск. раз его избирали деканом теологического фак-та; в 1550 г. он был выбран на полугодовой срок ректором ун-та. Следуя рекомендации Лойолы, на посту ректора К. ограничивался лишь общими усилиями, направленными на побуждение студентов вести более строгую христианскую жизнь и на ограничение протестант. влияния в ун-те (PCEA. Vol. 1. P. 345–346; подробнее см.: *Vuxbaum*. 1973.

С. 96–100). В кон. 1551 г. он был назначен на пост вице-канцлера (канцлером ун-та *ex officio* был епископ Айхштеттский), отвечавшего за присвоение ученых степеней и возглавлявшего торжественные церемонии.

В нач. 1552 г. по приказу Лойолы К. вместе с др. иезуитами покинул Ингольштадт. В письме генерала Общества Иисуса к герцогу называлась причина: иезуиты были нужны в Вене для работы над католич. катехизисом, к-рый захотел создать эрцгерц. Австрии Фердинанд I (император Свящ. Римской империи в 1556–1564; см. ст. *Габсбурги*).

К. в Вене (1552–1556). 9 марта 1552 г. К. прибыл в Вену. В течение неск. лет его главным занятием была работа над катехизисом. Наряду с этим К. активно участвовал в деятельности открытой в 1551 г. венской иезуитской коллегии: он вел там занятия и исполнял обязанности инспектора.

Желая возродить в подвластных ему землях католич. образование и духовность, Фердинанд I вместе с тем не мог не учитывать того, что мн. влиятельные жители его территорий и ряд правителей сопредельных герм. княжеств, в финансовой и военной поддержке к-рых он нуждался, являлись убежденными протестантами, поэтому его политика по отношению к протестантизму была весьма умеренной и терпимой. Результатом такой индифферентности стал глубокий кризис католич. Церкви в Австрии: мн. католич. священники перешли в протестантизм и покинули свои приходы, новые священники не рукополагались из-за отсутствия желавших нести служение, большинство бедных сельских приходов оказались без священников. К. и др. иезуиты с 1552 г. регулярно совершали пастырские поездки по Австрии, посещали отдаленные сельские приходы, читали там проповеди, пытались бороться с распространенными суевериями и протестант. «ересью», совершали мессы, посещали больных (PCEA. Vol. 1. P. 421–422). Деятельность К. в Вене и его личные качества способствовали благосклонному отношению к нему Фердинанда I; с мая 1553 г. К. исполнял обязанности придворного проповедника. После смерти в 1553 г. Венского еп. Кристофа Вертвайна нек-рые представители венского духовенства пожелали видеть К. преемником и ре-



Петр Канизий перед имп. Фердинандом I и еп. Аугсбурга кард. Отто Трухзесом фон Вальдбургом. 1864 г. Худож. Ч. Фракассини (Музеи Ватикана)

комендовали его кандидатуру. К. решительно отказался от предложенной ему епископской кафедры и обратился к главе ордена с просьбой воспрепятствовать утверждению его кандидатуры в Риме. Папа Римский Юлий III не стал утверждать К. епископом, однако специальным письмом от 3 нояб. 1554 г. назначил его на год администратором Венской кафедры (Ibid. P. 506–509). О к.-л. активных адм. действиях К. в период управления еп-ством не известно.

Хотя иезуитам было дозволено преподавать на фак-те теологии в Венском ун-те и им удалось постепенно организовать учебный процесс, отношение к ним др. университетских преподавателей было настороженным и неприязненным, что во многом объяснялось влиянием протестантизма. Протестантские настроения в ун-те еще более усилились после успешных военных действий протестант. князей в 1553 г. Обеспокоенный этим Фердинанд I в нач. 1554 г. выпустил указ, в к-ром утверждался новый устав ун-та (*Reformatio seu Statuta pro Universitate* // *Kink R. Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien. W., 1854. Bd. 2. S. 373–401*). По мнению исследователей, К. и др. иезуиты принимали непосредственное участие в разработке этого устава, однако точно определить, в чем состоял их вклад, на основании сохранившихся документов невозможно (подробнее см.: *Vuxbaum. 1973. S. 213–215, 219–238*). Эрцгерцог приказал также провести проверку всех преподавателей ун-та на

предмет их вероисповедания. К., будучи в 1553/54 уч. г. деканом теологического фак-та, должен был принимать участие в следственных процессах, в ходе к-рых он пытался убедить приверженцев протестантизма в ошибочности их религ. взглядов (PCEA. Vol. 1. P. 456, 462–465). Эти процессы в Австрии не имели тяжелых последствий и обычно завершались увольнением со службы тех, кто отказывался отвергнуть протестантизм, в худшем случае — изгнанием их из Австрии. К. писал о невозможности победить протестант. влияние в ун-те (Ibid. P. 480).

Распространению протестантизма в Вене весьма способствовали проповеди лютеранина Иоганна Фаузера, которого сын Фердинанда I, Максимилиан II (император Свящ. Римской империи в 1564–1576), открыто симпатизировавший протестантизму, в 1554 г. пригласил в Вену и сделал придворным проповедником. Фаузер регулярно проповедовал в венских храмах при большом стечении народа. Не ссылаясь прямо на Лютера и др. реформаторов, он толковал Евангелие в лютеран. духе (в т. ч. излагая протестант. учение об оправдании одной верой) и подвергал сомнению традиц. католич. верования и обряды (напр., посты, монашество, почитание святых, поминовение усопших и т. п.). К. пытался воспрепятствовать его деятельности как путем личных бесед, так и организовав публичный диспут с ним, однако результатом этого стало лишь усиление неприязненного отношения к нему Максимилиана II, к-рый открыто насмеялся над верностью К. Папскому престолу (напр., над его попытками оправдать практику папских *индальгенций*) и чинил препятствия деятельности иезуитов в Вене (см. письмо К., адресованное Лойоле: *Begheyn, Foresta, Maryks. 2000. P. 231–232*). В 1559 г. Максимилиан II под угрозой отлучения от католич. Церкви и лишения права на императорскую корону заявил о своей лояльности католич. Церкви и прекратил открытую защиту протестантизма.

Ведя борьбу с распространением протестантизма в Вене, К. должен был решать вопросы о том, какими средствами вести эту борьбу и какие меры являются наиболее эффективными. Свои соображения на этот счет он сообщил Лойоле; в ответ тот 18 авг. 1554 г. направил К. пространное письмо-инструкцию

(впосл. получило известность как своеобразная иезуитская «программа Контрреформации»; опубл.: PCEA. Vol. 1. P. 488–494). В нем Лойола предостерегал К. от к.-л. самостоятельных действий против протестантов, за исключением проповеди. Все меры должны инициироваться светскими властями, в то время как задачей иезуитов является лишь побуждать власти к принятию таких мер. Лойола обращал внимание на то, что наиболее важным является уничтожение не «плодов» деятельности протестантов, но ее «корней» и «причин», предлагая перечень необходимых действий: 1) следует добиваться удаления протестантов из королевских и городских советов и вообще с любых официальных постов, по возможности лишая их имущественных прав; 2) протестантам должно быть запрещено преподавание в ун-тах и в любых др. учебных заведениях; студенты, активно пропагандирующие протестантизм, должны отчисляться; 3) хранение еретических книг и их продажа должны быть запрещены под угрозой наказания; следует запретить даже книги научной тематики, написанные протестантами; 4) клириков, замеченных в симпатиях к протестантизму, надлежит немедленно лишать сана и бенефициев; при этом по возможности следует принимать такие же меры против клириков, неспособных к проповеднической и пастырской деятельности по причине собственного невежества или ведущих порочную жизнь, т. к. они служат постоянным источником соблазна для верующих. Особо жесткие меры Лойола предлагал принимать против протестант. проповедников: их следует заключать под стражу; если в течение месяца они не принесут покаяния и не изменят своих взглядов, их надо лишать гражданских прав и изгонять из города. Лойола считал, что в отдельных случаях к наиболее упорным проповедникам можно применять смертную казнь, однако отмечал, что в герм. землях такие жесткие меры едва ли осуществимы на практике, т. к. немедленно приведут к народному возмущению.

Церковная деятельность К. в 50–70-х гг. XVI в. 7 июня 1556 г. Лойола назначил К. провинциалом (*praepositus provincialis*) ордена иезуитов, отнеся к области его ответственности королевство Богемия (территория совр. Чехии), эрцгерц-ство Ав-

стрию (территория совр. Австрии), герц-ство Баварию (ныне земля Бавария в составе Германии) и «всю верхнюю Германию» (*universa superioris Germania*), т. е. южногерм. земли (PCEA. Vol. 1. P. 622–623; PCTest. S. 36). В 1563 г. Австрия была выделена в отдельную провинцию; южногерм. провинцией К. управлял до весны 1569 г., когда его преемником стал Пауль Гофеус († 1608).

К 1556 г. в подчиненной К. орденовой провинции насчитывалось ок. 100 иезуитов, как живших по монашескому уставу в неск. общинных домах, так и проповедовавших и преподававших в коллегиях и ун-тах. В обязанности провинциала ордена в числе прочего входили планирование проповеднической деятельности, надзор за порядком в общинах и коллегиях, обеспечение дальнейшего распространения ордена. К. находился в постоянных разъездах по делам ордена, посетил десятки городов, встречался и переписывался со мн. церковными иерархами и светскими правителями. При каждой возможности он произносил проповеди, стремясь убедить слушателей хранить верность католич. вере и предостерегая от лжеучений, ересей и суеверий. Масштаб и интенсивность церковной деятельности К. восхищали его современников; католич. авторы последующих веков сравнивали его с просветителем Германии св. *Бонифацием* († 754), архиеп. Майнцским, и называли К. 2-м «апостолом Германии» (PCEA. Vol. 1. P. XXII).

Наиболее важной своей обязанностью в качестве провинциала К. считал заботу о религ. образовании, поддержании действующих иезуитских коллегий и открытии новых. Еще до назначения провинциалом, в окт. 1554 г. К. подготовил проект организации коллегии в Праге (*Ibid.* P. 495–499); занятия в ней начались 8 июля 1556 г. В нояб. 1555 г. К. приехал в Ингольштадт для переговоров с городским советом об открытии коллегии; к концу года ему удалось согласовать и подписать соответствующий договор с городом (опубл.: *Vuxbaum.* 1973. S. 291–297), однако его выполнение затянулось. При К. были открыты иезуитские коллегии в Мюнхене (1559), Инсбруке (1562), Диллингене-ан-дер-Донау (1563), Вюрцбурге (1567), Халь-ин-Тироль (1569). Как открытие новых коллегий, так и поддержание существующих было сопряжено со значитель-

ными сложностями. К. приходилось вести долгие переговоры со светскими властями, просить о выделении финансовых средств и помещений, преодолевать сопротивление многих влиятельных лиц, настроенно или неприязненно относившихся к иезуитам (*Müller.* 2000. S. 267–268). Неск. коллегий, открытие которых К. готовил, будучи провинциалом, были организованы уже после того, как он покинул Германию, напр. коллегия в Аугсбурге (1582) и Регенсбурге (1589). Главной проблемой К. считал недостаток иезуитов, способных вести преподавание на высоком уровне. В письмах в Рим К. просил руководство ордена отправить в Германию преподавателей, хорошо знающих богословие, твердых в католич. вере, способных привлекать людей своим благочестием (*Haub.* 2004. S. 34). К. неоднократно был вынужден применять различные адм. меры к руководителям и преподавателям коллегий, не исполнявшим свои обязанности должным образом или уклонявшимся в чем-либо от католич. вероучения. Особенно внимательно он наблюдал за тем, чтобы в коллегиях выполнялись основные принципы иезуитской концепции образования: обучение должно быть бесплатным и общедоступным; преподавателям надлежит воспитывать в студентах дух братства, не делая различия между богатыми и бедными и учитывая лишь способности студентов к наукам; духовному воспитанию и дисциплине следует отводить не меньше внимания, чем собственно обучению.

О том, каким К. хотел видеть образовательный процесс в коллегиях, свидетельствует относящийся ко 2-й пол. 50-х гг. XVI в. устав некой коллегии, предположительно Пражской, Ингольштадтской или Кёльнской (*Schulregeln der Ges. Jesu.* 1887). Мн. положения из этого устава, созданного либо самим К., либо иезуитами, управлявшими коллегиями под его надзором, впосл. вошли в утвержденный в 1599 г. типовой устав для всех иезуитских коллегий «Распорядок обучения» (см. *Ratio studiorum*). В уставе описываются обязанности руководителя-префекта (*praefectus*) коллегии, ее преподавателей и студентов. Префект коллегии должен был заботиться об организации учебного процесса, подбирать достойных преподавателей, закупать книги, следить за соблюдени-

ем устава и программы обучения. Устав предписывал, чтобы коллегия регулярно собиралась под председательством префекта для совместной молитвы, а также ежедневно — для общего урока церковного пения (Ibid. P. 155–159). На преподавателей возлагалась ответственность как за успешное освоение студентами учебной программы, так и за их возрастание в духовной жизни. Специально оговаривалось, что учителям не следует самим побуждать учеников к вступлению в орден иезуитов, однако при возникновении у способных учеников такого желания его надлежит осторожно поощрять (Ibid. P. 159). Из средневеков. учебных уставов была заимствована система наказаний (в виде ударов розгами), к-рые учителя могли налагать на провинившихся студентов (Ibid. P. 160). Описываемый в уставе образовательный процесс строился по принципам педагогики *гуманизма*: студенты должны были овладеть греч. и лат. языками, познакомиться с сочинениями классических авторов (гл. обр. лат.) и комментариями к ним, освоить основы риторики. В рамках специального курса следовало читать Свящ. Писание с авторитетными толкованиями (Ibid. P. 163–167). От студентов коллегии устав требовал быть усердными в учебе, вести активную религиозную жизнь: они были обязаны участвовать в совместных ежедневных молитвах в коллегии, регулярно посещать храмы, не реже раза в месяц исповедоваться духовникам и исполнять их рекомендации (Ibid. P. 169; подробнее см.: *Brodrick*. 1935. P. 297–299; *Haub*. 2003. S. 36–39). В качестве эксперта в области духовного образования К. привлекался для консультаций по вопросам организации обучения в Римской коллегии, главным учебном заведении иезуитов.

В должности провинциала ордена К. неск. раз посещал Рим, в т. ч. 3 раза принимал участие в заседаниях генеральной конгрегации ордена и в выборах генерала иезуитов. При подготовке выборов преемника Лойолы в 1557 г. он поддержал кандидатуру Лайнеса и с неодобрением отзывался о попытках влиятельного иезуита Николая Бобадильи воспрепятствовать его избранию. 2 июля 1558 г. на заседании генеральной конгрегации ордена иезуитов 13 голосами из 20 Лайнес был избран генералом Общества Иисуса. В 1565 г.

К. участвовал в выборах 3-го генерала ордена, Франциска Борджа, а в 1573 г. как делегат от провинции (без права голоса на выборах генерала) работал в комиссии, проверявшей соответствие устава ордена постановлениям Тридентского Собора, и присутствовал при выборах 4-го генерала ордена иезуитов, Эверарда Меркуриана.

Исполняя поручения Римских пап и генералов ордена, К. посещал др. страны. В 1558 г. папа Павел IV включил его как богословского советника в делегацию нунция еп. Камилла Ментуати для участия в польск. сейме, который должен был собраться в Пётркуве (ныне Пётркув-Трыбунальский, Польша). Ранее К. приглашал в Польшу в качестве проповедника кард. Станислав *Юзий*, в течение многих лет поддерживавший с ним дружескую переписку и неоднократно пользовавшийся его услугами как редактора при публикации своих антипротестант. сочинений. Вместе с нунцием К. посетил Краков, Лович и Пётркув; религ. ситуация в Польше произвела на него удручающее впечатление (подробнее см.: *Obirek*. 2000). В отчетах в Рим он писал, что кор. Польши *Сигизмунд II Август* (1548–1572) не интересуется религ. вопросами; большая часть польск. знати отказывается слушать католич. проповедников и открыто поддерживает протестантов, католич. епископы и священники проводят время в развлечениях и заботятся лишь о своих доходах (PCEA. Vol. 2. P. 340–343). Все попытки К. подготовить почву для открытия иезуитских коллегий в Польше оказались безуспешными. Лишь в сер. 60-х гг. XVI в. в результате совместных усилий кард. С. Гозия, К. и руководства ордена иезуитам удалось основать в польск. г. Бранево (Браунсберг) коллегия; в посл. она стала одним из центров Контрреформации в Вост. Европе.

К. неоднократно выполнял поручения имп. Фердинанда I, был его советником в церковных вопросах, посредником в переговорах с герм. князьями и католич. иерархами. Он сопровождал императора в поездке на Регенсбургский рейхстаг (1556–1557), состоявшийся вскоре после заключения *Аугсбургского религиозного мира* (1555). В ходе заседаний рейхстага протестант. князья предприняли попытку склонить Фердинанда I к отмене т. н. *reservatum*

ecclesiasticum — выдвинутого им в Аугсбурге условия, в соответствии с которым при обращении католич. иерарха в протестантизм он терял право на земли, церковное имущество и т. п. Хотя нуждавшийся в поддержке протестант. князей Фердинанд I был настроен согласиться, К. убедил его проявить твердость и отказать от уступок (Ibid. P. 337–338). В ходе противостояния между Фердинандом I и папой Римским *Павлом IV* (1555–1559), возникшего из-за нежелания папы признать отречение Карла V и избрание Фердинанда I императором Свящ. Римской империи, К. пытался сохранить лояльность как папе, так и императору, однако предпринимал усилия, направленные на изменение ситуации в Риме в пользу Фердинанда I (Ibid. P. 354–356, 363–364).

По настоянию Фердинанда I К. участвовал в Вормском коллоквиуме между католиками и протестантами (см. *Коллоквиум*), организованном в 1557 г. императором при участии др. герм. князей. Относясь скептически к этому предприятию, К. соглашался с позицией папы и большинства католич. иерархов, в соответствии с к-рой спорные вопросы вероучения должны обсуждаться на созванном папой Соборе католич. Церкви, а не на инициируемых светскими властями совещаниях богословов (Ibid. P. 55–56). Помимо К. в католич. делегацию вошли 5 теологов-диспутантов (*collocutores*): еп. Мерзбургский Михаэль Хельдинг (1506–1561), викарный еп. Страсбургский Иоганн Дельфиус (1524–1582), доктора богословия Лёвенского ун-та Йос Равестейн († 1570) и Мартин Ритовий († 1583), нем. теолог и полемист Фридрих Стафилус (1512–1564), а также значительное число наблюдателей и неск. теологов-помощников (*adiuncti*; их задачей было подбирать материалы для участников диспута), в т. ч. личный помощник К. иезуит Николай Гаудан (1517–1565). Протестант. сторону представляли: Меланхтон, Эрхард *Шнепф* (1495–1558), Йоханнес *Бренц* (1499–1570), Иоганн Писториус (1504–1583), Георг Карг († 1576) и др. лютеран. проповедники (*Förner*. 1624. P. 22–23; *Brodrick*. 1935. P. 389). Председательствующим на коллоквиуме император назначил еп. Наумбургского Юлиуса фон Пфлуга (1499–1564), благосклонно относившегося к протестантам. Главной темой

обсуждения должно было стать содержание составленного Меланхтоном *Аугсбургского исповедания* (1530).

Коллоквиум открылся 11 сент. 1557 г. (современное научное издание актов Вормсского коллоквиума не предпринималось, они доступны в издании XVII в. — *Förner*. 1624). К. дважды выступал с продолжительными речами: на 5-м заседании, отвечая Меланхтону (*Ibid.* P. 39–42), и на 6-м заседании — Каргу (*Ibid.* P. 51–63). В 1-й речи, в ответ на предложение протестантов приступить к подробному обсуждению Аугсбургского исповедания и начать диспут с вопроса о первоначальном грехе, К. предложил сначала отделить вопросы, касающиеся церковных злоупотреблений (их наличие признается и католиками), от догматических вопросов, к-рые, по его убеждению, должны обсуждаться и решаться с опорой на учение древней Церкви и свидетельства отцов Церкви. Касаясь Аугсбургского исповедания, К. отмечал, что после того, как оно было принято, среди протестантов возникли ожесточенные споры по поводу его содержания (гл. обр. об учении о Евхаристии), в результате чего исповедание изменялось и дополнялось. Зная об этих спорах и о существовании влиятельной группы гнесиолютеран, которые обвиняли Меланхтона в искажении учения Лютера, К. призвал протестант. теологов выделить все артикулы веры Аугсбургского исповедания, в которых они согласны с католиками, и осудить всех протестантов, придерживающихся иных взглядов. Вероятно, он рассчитывал т. о. усилить раскол среди протестантов (*Brodrick*. 1935. P. 403). Карг попытался вернуть участников коллоквиума к обсуждению собственно богословских артикулов и выступил с защитой учения протестантов об источниках вероучения и о первоначальном грехе; в частности, он заявил о принципиальной несогласии протестантов опираться на к.-л. авторитет, кроме авторитета Свящ. Писания (*Förner*. 1624. P. 45–48). Отвечая на это, К. сосредоточился на вопросе об авторитетных источниках вероучения, используя его для демонстрации отсутствия единства среди протестантов. Заявив о том, что католич. вероучение основывается как на Свящ. Писании, так и на «точном и достоверном истолковании Писания, которое обеспечи-

вается общим свидетельством отцов и непрерывным согласием Церкви» (*Ibid.* P. 51), иезуит в качестве обоснования того, что истинное вероучение не может быть выведено человеческим умом из одного только Свящ. Писания, изложил содержание споров между лютеранами по вопросу о Евхаристии, коснувшись также и др. разногласий в протестант. среде (*Ibid.* P. 54–56). Из всего этого он сделал общий вывод: «Непримиримые противостояния в Германии не прекратятся до тех пор, пока всякий будет толковать Писание, руководствуясь своим суждением, и опираться лишь на собственное толкование» (*Ibid.* P. 56). Т. о., если отказаться от толкований отцов Церкви в качестве критерия истины, то, как считал К., согласие вообще будет невозможно, как это демонстрируют дискуссии среди протестантов, поэтому вести споры о вере без признания авторитета отцов Церкви — пустая трата времени (*Ibid.* P. 62). Когда К. завершил речь, еп. Хельдинг потребовал от лютеран дать четкий ответ на вопрос об их отношении к последователям Ульриха Цвингли (1484–1531), Жана Кальвина (1509–1564), Андреаса Озиандера (1498–1552) и к прочим протестантам, вероисповедание которых в чем-либо отличалось от Аугсбургского исповедания. Этот ход, по мнению протестантских исследователей, специально задумывавшийся католиками как провокация (см., напр.: *Slenczka*. 2010. S. 406–409), а по мнению католич. ученых, естественным образом вытекавший из общего хода дискуссии (*Brodrick*. 1935. P. 408–409), привел в замешательство протестантов, среди к-рых сразу же возникли споры о том, кого можно и кого нельзя признать «еретиками». Недовольный этими разногласиями Меланхтон обвинил К. в неспособности вести богословскую дискуссию (*Förner*. 1624. P. 63).

Заседания прервались из-за возникшего у лютеран раскола: гнесиолютеране во главе с Шнепфом составили и подали католикам документ с осуждением сторонников Цвингли и других «еретиков» (*Ibid.* P. 65), Меланхтон в ответ добился от протестант. князей мандата, запрещающего гнесиолютеранам принимать участие в коллоквиуме; вскоре те покинули Вормс. Еп. Ю. фон Пфлуг неоднократно предпринимал попытки возобновить заседания; Меланх-

тон и его коллеги обращались к нему с петициями, в к-рых обвиняли католиков в провокациях и в нежелании вести содержательный диалог (*Brodrick*. 1935. P. 409–410, 415). Для опровержения этих обвинений К. от лица католич. делегатов составил общее письмо (текст см.: РСЕА. Vol. 2. P. 160–172), где заявил, что лютеране не хотят компромисса: они, по словам К., открыто проклинают имп. Аугсбургский интерим и деяния Тридентского Собора; они не хотят осуждать «еретиков» и «сектантов», как того требуют имперские законы; они не могут победить раскол даже в своей среде. В кон. нояб. 1557 г. еп. Ю. фон Пфлуг был вынужден объявить о прекращении работы коллоквиума, который стал одной из последних попыток светских властей примирить католиков и протестантов путем богословских дискуссий (подробнее о Вормсском коллоквиуме см.: *Bundschuh*. 1988; *Slenczka*. 2010). Оценивая результаты коллоквиума, К. писал в рапортах Фердинанду I и Лайнесу, что он принес католикам больше пользы, чем вреда: несогласие среди «сектантов» стало очевидно всем; по убеждению К., католики должны использовать этот раздор для дальнейшей борьбы с протестантизмом (РСЕА. Vol. 2. P. 173–177). К. выразил надежду, что неудача Вормсского коллоквиума заставит герм. князей признать необходимость проведения вселенского Собора католич. Церкви для решения богословских вопросов (*Ibid.* P. 177). Впосл. К. опубликовал на нем. языке краткое собственное изложение событий в Вормсе (*Vom Abschied des Colloquii zu Wormbs MDLVII*. [Erfurt, 1558]).

В нач. 1562 г. по инициативе папы Римского Пия IV (1559–1565) возобновил работу Тридентский Собор; К. был приглашен на заседания Собора как теолог-консультант. Он прибыл в Тренто в мае 1562 г. по специальному запросу кард. С. Гозия, который был одним из председательствующих на Соборе епископов (РСЕА. Vol. 3. P. 442–444), и включился в работу «собрания теологов» во время обсуждения мер по исправлению *Индекса запрещенных книг* и исключению из него книг, не представлявших опасности для католич. веры (18-я сессия). По-видимому, К. выступил с докладом всего 1 раз, 15 июня, при обсуждении практики совершения Евхаристии (19-я сес-

сия). К. занимал умеренную позицию по 2 обсуждавшимся вопросам: о причащении младенцев и о причащении под двумя видами. Он отмечал, что причащение младенцев в отличие от совершения над ними Таинства Крещения в церковной традиции никогда не считалось чем-то обязательным для их спасения, а потому не является необходимым. Говоря о причащении под двумя видами, К. не соглашался с теми протестант. теологами, к-рые, ссылаясь на НЗ (Ин 6. 54), считали, что такая практика установлена как единственно верная в Свящ. Писании. Вместе с тем, хотя причащение под двумя видами не необходимо, оно, по мнению К., может в исключительных случаях допускаться в церковной практике по снисхождению к мирянам, требующим этого (см.: СTrident. Т. 8. Р. 557–558; РСЕА. Vol. 3. Р. 742–751).

20 июня 1562 г. К. был вынужден покинуть Тренто и вернуться в Германию, однако он внимательно следил за ходом Собора (см., напр.: РСЕА. Vol. 3. Р. 469–471) и выполнял различные поручения кард. С. Гозия: высылал ему недавно изданные сочинения протестант. авторов, высказывал свои соображения по нек-рым богословским вопросам и т. п. (Ibid. Р. 474–475; Schatz. 1996. S. 70).

В нач. 1563 г. К. выступил посредником в переговорах имп. Фердинанда I и председателя Тридентского Собора, папского легата кард. Джованни Мороне (1509–1580), который был направлен в Инсбрук для преодоления разногласий между папой и императором по вопросу о юрисдикции Собора (подробнее см.: Constant. 1922). Император добивался того, чтобы Собор получил право юрисдикции над Римской курией и мог принимать решения, направленные на устранение в ней злоупотреблений, связанных гл. обр. с неограниченной властью папы в различных областях церковного администрирования, тогда как папа считал, что такое посягательство на его авторитет недопустимо и Собор не может узурпировать адм. власть в католич. Церкви. Будучи одним из советников императора, К. пытался убедить его не отвергать высшую власть папы в католич. Церкви и не нарушать работу Собора (РСЕА. Vol. 4. Р. 76); он отказывался поддержать требование императора о даровании его представите-



Петр Канизий
проповедует всем сословиям. 1635 г.
Худож. П. Вюйере
(ц. Сен-Мишель во Фрибурге)

лям на Соборе равных прав с папскими легатами, прежде всего — права выносить вопросы на обсуждение Собора (Ibid. Р. 78–79); касаясь вопроса о способах борьбы со злоупотреблениями в Риме, К. настаивал на том, что право реформировать курию принадлежит только папе Римскому и ни Собор, ни император не должны посягать на это право (Ibid. Р. 85–91). Т. о., для К. признание абсолютного авторитета папы было обязательным условием любых реформ; он был убежден, что без этого реформы могут привести только к расколу в католич. Церкви (Schatz. 1996. S. 82). Входя в состав комиссии, готовившей для императора во время переговоров различные документы (большинство членов комиссии настаивали на том, что власть Собора выше власти папы), К. при встречах с императором пытался склонить его на сторону папы и призывал отказаться от реализации предлагаемых комиссией антипапских мер (см.: РСЕА. Vol. 4. Р. 174–177). К маю 1563 г. Фердинанд I отказался от большинства своих требований и заявил, что не будет возражать против продолжения работы Собора по прежнему регламенту (Ibid. Р. 192–193, 202–203; также см.: Schatz. 1996. S. 84–85).

После завершения работы Тридентского Собора папа Пий IV назначил К. специальным тайным послом для передачи соборных постановлений герм. князьям и епископам и для ведения переговоров с ними (РСЕА. Vol. 5. Р. 640–641). В кон. 1565 г. К. посетил Вюрцбург, Майнц,

Кобленц, Мюнстер, Оснабрюк, Дюссельдорф и ряд др. городов; встретился со мн. католич. иерархами Германии. Во многом именно в результате дипломатических усилий К. постановления Тридентского Собора были приняты всеми католическими князьями и епископами Германии, продемонстрировавшими единство своей позиции на Аугсбургском рейхстаге (1566), где К. присутствовал как богослов-советник папского легата кард. Джованни Франческо Коммендоне († 1584).

В 60-х гг. XVI в. К. значительную часть времени проводил в Аугсбурге, т. к. покровительствовал ему кард. О. Трухзес фон Вальдбург, еп. Аугсбургский, включил его в состав соборного капитула и назначил проповедником. Регулярные публичные проповеди К. (в 1559–1566 он произнес в городе несколько сот проповедей) имели успех у жителей и постепенно изменили религ. ситуацию в городе, где большинство жителей были явными или тайными сторонниками протестантизма. В проповедях К. пытался показать возможность и преимущества католич. реформирования Церкви «изнутри», постоянно критикуя злоупотребления и пороки, в т. ч. и царившие среди католич. клириков Аугсбурга (РСЕА. Vol. 4. Р. 856–869). Он отличал религ. индифферентность состоятельных жителей города, тягу к развлечениям и роскоши, к лихоимству и наживе, призывая их вспомнить о христ. идеалах милосердия и взаимопомощи. Клирики Аугсбургского еп-ства неоднократно обращались с жалобами на иезуитов к кард. О. Трухзесу фон Вальдбургу и генералу ордена Лайнесу, но те высоко оценивали деятельность К. и неизменно оказывали ему поддержку (Brodrick. 1935. Р. 596–602). В 60-х гг. XVI в. частым местом пребывания К. был также Диллинген-ан-дер-Донау, где при содействии кард. О. Трухзеса фон Вальдбурга (город был одной из его резиденций) в ведение иезуитов был передан недавно созданный ун-т, основанный для борьбы с протестантами и реформированный по образцу иезуитских коллегий (подробнее см.: Ibid. Р. 567–578).

В 50–60-х гг. XVI в. К. сумел подготовить неск. исправленных и дополненных изданий различных версий составленного им катехизиса, написал ряд небольших полемических

и аскетических сочинений (см.: *Streicher*. 1933. P. 32*–33*). В 1562 г. он издал на лат. языке избранные письма блж. *Иеронима Стридонского* (это издание должно было стать католич. альтернативой изданию *Эразма Роттердамского*, где письма блж. Иеронима сопровождалась схолиями, нередко критическими по отношению к католич. Церкви; подробнее см.: *Lössl*. 2000; *Pabel*. 2005). К. участвовал в подготовке нем. издания предназначенного для клириков «Римского Катехизиса» (*Catechismus Romanus*; известен также как «Катехизис Тридентского Собора» и «Катехизис папы Пия V»; заглавие 1-го изд.: *Catechismus, Ex Decreto Concilii Tridentini, Ad Parochos, Pii Quinti Pont. Max. Iussu Editus*. R., 1566); перевод «Римского Катехизиса» был поручен Гофеусу, К. занимался сверкой перевода и редактурой (1-е нем. изд.: *Römischer Catechismus*. Dillingen, 1568).

Обеспокоенный популярностью в Германии протестантских «*Магдебургских цензурий*», папа Римский *Пий V* (1566–1572) в мае 1567 г. возложил на К. обязанность составить католич. ответ на это многотомное историко-полемическое сочинение (PCEA. Vol. 5. P. 480–481). Исполняя поручение папы в течение последующих 10 лет, К. создал 2 догматико-полемических трактата. В нач. 70-х гг. XVI в. работа К. над ответом на «Магдебургские цензурии» стала одной из причин ухудшения его отношений с провинциалом Гофеусом, к-рый в письмах в Рим жаловался, что К. чрезмерно загружает своими поручениями др. членов ордена, не имеет четкого плана сочинения, по неск. раз переписывает одни и те же места и слишком путано излагает сложные богословские вопросы, что делает его книги бесполезными (см., напр.: PCEA. Vol. 6. P. 785–786). В 1578 г. по настоянию Гофеуса папа *Григорий XIII* (1572–1585) предписал К. прекратить работу над трактатами. Признавая заслуги К. в расширении деятельности иезуитов в Германии и доверяя ему многие ответственные поручения, Гофеус считал, что К. не обладает достаточной дипломатичностью и тактом для ведения сложных переговоров со светскими властями. Еще одним пунктом разногласий стал широко обсуждавшийся богословами в это время вопрос о том, позволительно ли получать проценты от данных взаим-

денег: К. считал это грехом, Гофеус и близкие к нему молодые иезуитские теологи не видели в этом ничего предосудительного (*Schneider*. 1957. S. 319–321; подробнее см.: *Brodrick*. 1935. P. 735–739). Конфликт обострился, когда К. стал упрекать некоторых иезуитов в том, что, сделавшись духовниками светских правителей, они забыли о своих монашеских обетах и стали вести образ жизни, далекий от духовных идеалов Лойолы и первых иезуитов. Гофеус потребовал от руководства ордена переместить К. в другую провинцию (PCEA. Vol. 7. P. 576–577). В итоге К. был направлен в швейцарский г. Фрибур для основания там иезуитской коллегии.

Последние годы жизни в Фрибуре (1580–1597). В нач. 80-х гг. XVI в. католический кантон Фрибур, столицей которого был одноименный город, граничил с крупными протестант. кантонами Берн и Во и испытывал постоянное давление более могущественных соседей, склонявших его жителей-католиков к переходу в протестантизм. Кроме того, поскольку Фрибур не имел собственного ун-та, его жители обучались в ун-тах сопредельных кантонов, где было сильно влияние протестантских проповедников. Еп. Верчелли Джованни Франческо Бономи (1536–1587), назначенный в 1579 г. папским нунцием в Швейцарии, способствовал основанию во Фрибуре иезуитской коллегии. К. прибыл в город 10 дек. 1580 г. и приступил к устройству коллегии в выделенном городском советом здании мон-ря. Учебные занятия в новой коллегии начались 18 окт. 1582 г. Хотя К. отказался от ректорства, он постоянно поддерживал коллегию, выступал перед городскими властями с ходатайствами о ее нуждах: по просьбе К. городские власти согласились построить за счет города новый комплекс зданий для коллегии (это строительство затянулось более чем на 10 лет). Кроме того, он добился от городского совета запрета на обучение фрибурских студентов в протестантских ун-тах других швейцарских кантонов. На торжественном заседании по поводу начала занятий в новых помещениях коллегии 5 авг. 1596 г. К. произнес последнюю публичную речь (PCEA. Vol. 8. P. 880–881).

Несмотря на серьезное ухудшение здоровья, в кон. 80-х — нач. 90-х гг.

XVI в. К. регулярно произносил проповеди в соборе Сен-Никола (всего более 300 проповедей — *Delgado*. 2010. S. 296–297). Своеобразный итог своей проповеднической деятельности К. подвел, издав в нач. 90-х гг. XVI в. большой цикл проповедей-размышлений «Заметки на евангельские чтения». По просьбам жителей города К. организовал общество об-ва, или братства (*sodalitas*), верующих, члены к-рых брали на себя обязательства вести строгую религ. жизнь и совместно совершать дела милосердия (PCEA. Vol. 8. P. 840–841). К. организовал в Фрибуре католич. типографию, где печатались как его сочинения, так и др. религ. лит-ра, гл. обр. антипротестант. направленности (см.: *Delgado*. 2010. S. 290–293). Он был убежденным сторонником почитания святых и прилагал значительные усилия для того, чтобы защитить эту традицию от нападков протестантов, считая наилучшим средством для этого популяризацию в народе жизнеописаний различных святых. В открывшейся типографии К. публиковал в собственных переводах или переложениях на нем. язык жития тех святых, к-рые были к.-л. образом связаны со Швейцарией. Так, им были изданы Жития мч. Маврикия и др. мучеников Фивского легиона (III в.), св. Беата (I–II в.), почитаемого как «апостол Швейцарии», Фридолина Рейнского (VI–VII вв.), Мейнрада Швабского (IX в.), гр. Иды фон Тоггенбург († 1399), мистика Николая из Флюэ († 1487) и др. (описание изданий см.: *Sommervogel*. 1891. Col. 679–680. N. 23–25; *Streicher*. 1933. P. 35*–36*; также см.: *Haub*. 1996. S. 53–60; *Delgado*. 2010. S. 295–296).

К нач. 90-х гг. XVI в. К. отошел от церковно-адм. деятельности; хотя он интересовался положением иезуитов в Германии и неск. раз намеревался посетить различные совещания герм. иезуитов, состояние здоровья уже не позволяло ему осуществлять длительные путешествия. До последних дней К. состоял в переписке с членами ордена в Германии и с руководством Общества Иисуса в Риме. Избранный в 1581 г. 5-й генерал ордена иезуитов Клаудио *Аквавива* (1543–1615) относился к К. с уважением и нередко обращался к нему за советами по разным вопросам, связанным с развитием ордена (*Brodrick*. 1935. P. 806–807). Незадолго до смерти К. направил письма-

завещания в иезуитские коллегии в Ингольштадте, Праге и Мюнхене (PCEA. Vol. 8. P. 382–390). В них он с благодарностью вспоминал светских правителей, при содействии к-рых были организованы эти коллегии, и призывал иезуитов утверждать католич. веру «не только словом истины, но и примером непорочной жизни», чтобы «ради славы Господней служить источником света для ближних и для дальних» (Ibid. P. 384).

К. скончался после тяжелой и продолжительной болезни; он был погребен близ алтаря собора Сен-Никола во Фрибуре.

Сочинения. Большинство крупных сочинений К. создал по поручению церковных властей. Свои произведения он рассматривал как подспорье для проповедническо-педагогической работы, к-рую, следуя общим принципам ордена иезуитов, он считал намного более важным занятием, чем абстрактное богословствование и теоретическое исследование истин веры. По убеждению К., религ. произведение является удачным только в том случае, если оно пробуждает в читателях веру и благочестие, способствует их возрастанию в духовной жизни (Diez. 1996. S. 183–185).

Для лит. стиля латинских сочинений К., получившего хорошее гуманистическое образование, характерны простота и естественность, близость к правильной устной речи. В отличие от мн. современных ему гуманистов он старался избегать нарочито изысканного подбора слов и сложных синтаксических конструкций; в отличие от многих протестантских и католических теологов выстраивал свою речь с классической ясностью и точностью. К. с неодобрением отзывался об излишнем внимании нек-рых авторов к стилистике сочинений, призывая писателей «не презирать простоту речи, но лучше украшать свои высказывания благочестием» (PCEA. Vol. 1. P. 184; см.: Rädle. 2000. S. 161–168).

Довольно обширное по объему литературное наследие К. может быть условно поделено на 2 основные группы. К 1-й относятся богословские трактаты большого объема: катехизисы, догматико-полемические и экзегетико-гомилетические сочинения, ко 2-й — небольшие произведения преимущественно духовно-нравственного содержания.

Катехизисы. XVI–XVII века являются временем наивысшего расцвета катехизиса как вида богословской лит.-ры. Среди причин, приведших к этому, исследователи вы-



Петр Канизий.
Витраж в приходской церкви
р-на Лизинг в Вене.
XX в. Мастер М. Хойзле

деляют неск. главных: повышение уровня образования и числа грамотных людей среди городского населения; изобретение книгопечатания и, как следствие, широкое распространение книг; кризис религ. образования и упадок церковной проповеди, к-рая в средние века была единственным средством для наставления мирян в истинах христ. веры; всплеск связанных с началом Реформации религиозных споров, в ходе к-рых каждая из участвовавших в них сторон стремилась емко сформулировать собственное вероучение, выделить его характерные особенности и предложить верующим свод вероисповедных истин, к-рым им необходимо придерживаться (Begheyn. 2006. P. 51, 53). Протестантские и католич. катехизисы выполняли 2 основные задачи: они являлись вероучительными компендиумами, содержащими все необходимые верующим для отнесения себя к определенному вероисповеданию догматические истины, а также служили практическими пособиями при начальном обучении детей и юношей основам богословия (подробнее см. ст. Катехизис).

После появления в 20–30-х гг. XVI в. катехизисов Лютера и др. протестант. авторов католич. полемисты стали активно создавать ана-

логичные по структуре произведения, иногда прямо вступая в полемику с протестантами, а иногда просто излагая истины католич. веры и обращая особое внимание на те из них, к-рые отличают католицизм от протестантизма (см.: Sievernish. 2000. S. 400–405; Filser. 2003. S. 29–33). Хотя катехизисы К. были с исторической т. зр. не первым опытом католич. богословов в этом виде лит.-ры, именно они на протяжении неск. столетий стали наиболее популярны у католиков Германии и широко известны в других католич. странах. К кон. XVI в. составленные К. катехизисы были переведены на 20 языков (см.: Begheyn. 2006. P. 83–84) и выпущены более чем в 300 изданиях (список всех известных изданий см.: Sommervogel. 1891. Col. 618–658. N 5; Idem. 1898. Col. 1974–1979. N 5; Begheyn. 2006. P. 62–83; описание наиболее важных прижизненных изданий см.: Streicher. 1933. P. 103*–161*).

Подводя в «Завещании» итоги своей лит. деятельности, К. называл собственные катехизические сочинения Большим (maior), Малым (minor) и Кратким (minimus) катехизисами (PCTest. S. 51–52; ср.: Begheyn. 2006. P. 54). Наиболее ранним и важным с богословской т. зр. является Большой катехизис, или «Сумма христианского учения», тогда как 2 др. сочинения представляют собой его позднейшие сокращенные переработки.

Еще во время преподавания в Ингольштадте К. выражал неудовлетворенность существующими католич. катехизисами и писал в Рим о том, что для успешной просветительской деятельности иезуитам было бы полезно создать катехизис «для юношей и простых людей Германии» (PCEA. Vol. 1 P. 348). В 1552 г., желая получить католич. альтернативу катехизисам протестантов, Фердинанд I поручил иезуиту Леже начать работу над новым «компендиумом католического вероучения» (Brodrick. 1935. P. 225). Предполагалось, что переведенный в Вену К. будет помогать Леже в этой работе, однако после смерти Леже в авг. 1552 г. он вынужден был продолжить работу над катехизисом в одиночку и завершил основную работу над текстом к нач. 1554 г. Катехизис получил одобрение Фердинанда I и был внимательно рассмотрен цензорами ордена иезуитов в Риме,

внесшими значительное число исправлений в его текст (*Brodrick*. 1935. P. 227–230). 14 авг. 1554 г. Фердинанд I издал особый эдикт, к-рым вполн. открывались многие издания книги (текст см.: ПСЕА. Vol. 1. P. 752–754). В нем он выражал недовольство популярностью среди населения протестант. катехизисов и объявлял о своем решении издать ответную католич. книгу, в которой «ничто не противоречило бы евангельскому учению и святой католической Церкви». Эдиктом предписывалось, чтобы все без исключения учителя, наставляющие детей и юношей в вере, пользовались только новым катехизисом.

Издание катехизиса было завершено лишь к кон. апр. 1555 г. (встречающаяся в лит-ре датировка 1-го издания 1554 г. является ошибочной, см.: *Brodrick*. 1935. P. 234; *Begheyn*. 2006. P. 55). Сочинение вышло под заглавием «Сумма христианского учения, изложенная посредством вопросов и впервые изданная ныне для пользы христианского юношества» (*Summa doctrinae christianae*. 1555; совр. крит. изд.: *Catechismus maior sive Summa Ante-Tridentina // Catechismi latini et germanici*. 1933. Pars 1. P. 1–75). Чтобы представить содержание катехизиса как традиц. учение католич. Церкви и не связывать его с именем к-л. автора, в 1-м издании было опущено имя К., а также место и год публикации (ПСЕА. Vol. 1. P. 483; имя К. стало появляться на изданиях лишь в нач. 60-х гг. XVI в.). Книгу напечатали довольно крупным для XVI в. тиражом 4 тыс. экз., к тому же году относится еще неск. изданий (*Begheyn*. 2006. P. 56–57; описание изданий см.: *Streicher*. 1933. P. 103*–105*). Катехизис, написанный на лат. языке, предназначался прежде всего для учеников приходских и городских школ, обладавших достаточным знанием латыни, чтобы понимать простые богословские рассуждения. По-видимому, сочинение также использовалось в иезуитских коллегиях как предлагающее в удобной форме минимальный запас знаний, который должны были усвоить студенты, прежде чем приступать к более углубленным занятиям теологией. Подготовленный К. компендиум имел большой успех у католич. духовенства и проповедников, использовавших его в пастырской работе. Для более широкого распространения катехизиса

Фердинанд I распорядился сделать его нем. перевод (1-е изд. на нем. языке: *Frag und Antwurt christlicher Leer*. [W., 1556]; ср.: *Sommervogel*. 1898. Col. 1975).

Сразу же после выхода 1-го издания К. приступил к работе над сокращенным и упрощенным вариантом катехизиса, к-рый должен был служить для наставления в вере детей младшего возраста. В 1556 г. эта версия катехизиса, названная позднее Краткой, была опубликована в Ингольштадте как приложение к школьному учебнику по грамматике (описание изданий см.: *Streicher*. 1933. P. 31*, 159*–161*; *Sommervogel*. 1891. Col. 655–656; совр. крит. изд.: *Catechismus minimus // Catechismi latini et germanici*. 1933. Pars 1. P. 263–271). При последующих переизданиях Краткий катехизис также нередко соединялся с др. сочинениями: грамматиками, сборниками молитв и песнопений (*Begheyn*. 2006. P. 59). В 1558 или 1559 г. К. опубликовал в Кёльне еще одну переработанную и сокращенную редакцию катехизиса, вполн. названную им Малой; в этом издании в заглавии сочинения впервые появилось слово «катехизис» — «Малый католический катехизис» (описание изданий см.: *Streicher*. 1933. P. 31*, 129*–159*; *Sommervogel*. 1891. Col. 634–644; совр. крит. изд.: *Catechismus minor sive Parvus catechismus catholicorum // Catechismi latini et germanici*. 1933. Pars 1. P. 209–261). Эта редакция катехизиса переиздавалась чаще других и стала наиболее распространенной (*Begheyn*. 2006. P. 59–60). Обе сокращенные версии вскоре после их публикации были переведены на нем. язык, скорее всего, самим К. (совр. крит. изд.: *Catechismi latini et germanici*. 1936. Pars 2: *Catechismi germanici*).

Полный текст Большого катехизиса переиздавался с незначительными поправками и изменениями в формулировках (*Streicher*. 1933. P. 49*–51*) до 1566 г., когда К. опубликовал в Кёльне переработанное новое издание под заглавием «Сумма христианского учения, искусно изложенная посредством вопросов, ныне исправленная и дополненная» (*Summa doctrinae Christianae*. 1566; совр. крит. изд.: *Catechismus major seu Summa doctrinae Christianae Post-Tridentina // Catechismi latini et germanici*. 1933. Pars 1. P. 77–207). Основной причиной переработки текс-

та было желание К. привести формулировки катехизиса в соответствие с постановлениями Тридентского Собора; почти в 2 раза увеличилось число отсылок на Свящ. Писание и сочинения отцов Церкви (*Begheyn*. 2006. P. 57). В качестве отдельного приложения К. добавил разд. «О падшем человеке и об оправдании», в котором в 20 главках почти дословно приводились каноны Тридентского Собора (5-я и 6-я сессии). Перед сочинением к эдикту Фердинанда I был добавлен выпущенный в дек. 1557 г. эдикт испан. кор. *Филиппа II*, в котором предписывалось использовать катехизис К. в качестве учебника во всех школах подвластных испан. королю Нидерландов (текст см.: *Boero*. 1864. P. 482–483; ср.: ПСЕА. Vol. 5. P. 804).

В 1569–1570 гг. иезуит Петр Бузеус по побуждению и под надзором К. выпустил 4-томное дополнение к «Сумме...» (*Authoritatum Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum, quae in Catechismo... citantur. Coloniae*, 1569. P. 1–2; 1570. Pars 3–4), в к-ром приводились многочисленные цитаты из Свящ. Писания и творений отцов Церкви, т. к. К. в большинстве случаев давал в «Сумме...» лишь отсылки без цитат. Это издание должно было помочь теологам при работе с катехизисом в качестве образовательного и полемического пособия.

В катехизисах К. использовал традиционную для этого вида религ. лит-ры вопросо-ответную схему подачи материала (всего в Большом катехизисе 213 вопросов (1-е изд.), в Малом — от 116 до 124 (в различных изданиях), в Кратком — 59). Хотя 3 катехизиса К. отличаются по объему и глубине проработки вероучительного материала, для них характерна сходная структура изложения истин христ. веры, наиболее явно прослеживающаяся в Большом катехизисе, или «Сумме...». Как и мн. др. катехизисы того времени, сочинение подразделяется на 5 глав, т. е. своеобразных смысловых блоков, при этом 3 первые главы ставятся в соответствие с т. н. теологическими добродетелями — *верой, надеждой и любовью*. В 1-й гл. К. рассматривает учение о природе христ. веры и объясняет содержание *Апостольского Символа веры*. Во 2-й гл. толкуется *Молитва Господня*, гимн *Аве Мариа* и предлагается общее учение о молитве. 3-я гл. посвящена

учению о *Десяти заповедях*, а также о Церкви и церковных заповедях. В 4-й гл. разбирается учение о семи *Таинствах*. В 5-й гл. рассматривается учение о христ. праведности, к-рое распределено по 2 разделам: учение о *грехах* и учение о *добродетелях*, в составе последнего трактуются среди прочего и евангельские *Заповеди блаженства*; завершает главу краткое изложение учения о т. н. последних вещах: смерти, воскресении и суде Божиим (см.: *Brodrick*. 1935. P. 235). Наряду с этим традиц. делением К. дополнительно выделил в катехизисе 2 раздела: главы 1–3 он объединил под общим названием «О мудрости» (*De sapientia*), а главы 4–5 — под названием «О праведности» (*De iustitia*). С т. зр. композиции «Сумма...» К. не лишена нек-рых недостатков: размер вопроса-ответов неравномерен, наиболее крупные из них могут занимать неск. страниц; 4-я и 5-я главы содержат намного больше материала, чем 3 первые главы. Отчасти эти недостатки были исправлены К. при подготовке сокращенных редакций, однако тенденция к более подробному рассмотрению религиозной практики и духовно-нравственных тем сохраняется и в них (*Sievernich*. 2000. S. 416–418).

Хотя катехизисы задумывались как антипротестант. сочинения, К., следуя общим принципам ордена иезуитов, не вел прямой полемики с протестантами: в составленных им катехизисах не упоминаются имена протестант. теологов и не рассматриваются характерные пункты протестант. вероучения (*Streicher*. 1933. P. 65*). Вместе с тем вопросы, по к-рым шла полемика между католиками и протестантами, освещаются наиболее подробно и с учетом известных К. контраргументов протестантов. Применяя такой метод подачи материала, К. рассчитывал подготовить обучающимся по катехизическим сочинениям юношей к столкновениям с протестант. вероучением, не излагая при этом самого протестант. вероучения и тем самым не создавая дополнительной возможности для пробуждения интереса или сочувственного отношения к протестантизму (*Donnelly*. 1981. P. 147–149; *Sievernich*. 2000. S. 419–420).

Вскоре после публикации катехизисы К. стали известны протестант-

ским проповедникам, которые выступили с критикой. Так, Меланхтон в 1555 г. предупреждал студентов Виттенбергского ун-та о «недавно изданном австрийском катехизисе», к-рый «содержит множество заблуждений» (*CR*. Vol. 12. Col. 110), и в свойственной ему ироничной манере обыгрывал происхождение имени К., сравнивая его с античными *киниками* (*Ibid*. Col. 111). В 1556 г. гнесиолютеранин Иоганн Виганд († 1587) опубликовал трактат «Опровержение Катехизиса иезуитов при помощи Слова Божия» (*Wigand J. Verlegung aus Gottes wordt, des Catechismi der Jhesuiten*. [Magdeburg, 1556]); в 1570 г. он же издал «Предостережение относительно Катехизиса доктора Канизия, великого врага Иисуса» (*Idem. Warnung vor dem Catechismo D. Canisii, des grossen Jesuwidders*. Jhena, 1570). Направленные против катехизисов К. полемические сочинения выпускали и др. лютеране (см.: *Sommervogel*. 1891. Col. 666; *Haub*. 1996. S. 171). Из переписки К. известно, что он знал содержание некоторых из этих сочинений (см., напр.: *PCEA*. Vol. 1. P. 605), однако в прямую полемику с их авторами не вступал, считая нападки протестантов гонениями за правду, которые следует переносить с терпением (*Ibid*. Vol. 2. P. 745).

Догматико-полемические. Крупными полемическими сочинениями К. являются 2 трактата, написанные в качестве ответа на «Магдебургские центурии». По замыслу К., корпус антипротестант. сочинений под общим названием «Комментарии об извратителях Слова Божия» (*Commentarii de Verbi Dei corruptelis*) должен был состоять из 3 или 4 трактатов; в каждом трактате К. намеревался предложить учение католич. Церкви об одной из центральных фигур НЗ, опровергая при этом исторические и догматические тезисы составителей «Магдебургских центурий» (*Haub*. 1996. S. 156–157).

Первый выпущенный К. трактат содержит изложение церковного учения о св. прор. *Иоанне Предтече* (*Commentariorum de Verbi Dei corruptelis liber primus: In quo de sanctissimi praecursoris Domini Ioannis Baptistae historia evangelica... pertractatur*. Dilingae, 1571; совр. изд. отсутствует). Сочинение открывается посвящением имп. Фердинанду I

(*Epistola dedicatoria*); далее следует пространное предисловие (*Praenotitio ad lectorem*), в к-ром К. излагает учение о Слове Божиим (т. е. о Свящ. Писании) как об источнике истины и пытается обосновать неправомочность утверждений протестантов о том, что они опираются на Свящ. Писание и, следов., учат истине. Для этого К. приводит длинный список «ересей» и «лжеучений» протестантов, относящихся к различным областям богословия, предлагая тут же их опровержение; в завершение он отмечает, что все они проистекают от того, что протестанты без руководства Церкви не могут верно толковать Слово Божие. Основная часть трактата разделена на 13 глав, имеющих единую структуру: в начале главы приводится выдержка из «Центурий», далее следуют опровергающие ее содержание цитаты из сочинений древних церковных писателей и рассуждения самого К. Последовательно рассматриваются новозаветные свидетельства о жизни и учении Иоанна Предтечи (главы 1–8), его смерть и святость (главы 9–11), посмертное почитание христ. Церковью и чудеса (гл. 13). Нередко К. делает большие отступления для критики протестантского и апологии католич. вероучения; напр., рассуждая об образе жизни Иоанна Предтечи, К. защищает пост и воздержание; говоря о почитании Иоанна Предтечи, К. использует это как аргумент в пользу католич. почитания святых и т. п. (*Brodrick*. 1935. P. 709–711). В 12-й гл. К. приводит список из 44 заблуждений, встречающихся в сочинениях протестантов относительно Иоанна Предтечи, демонстрируя знание современной ему протестант. лит-ры. Трактат завершает небольшое «Исповедание веры» (*Confessio*), по-видимому, добавленное К. с целью убедить рим. цензуру в том, что он полностью осуждает все мнения протестантов, которые он излагал, а также для пресечения слухов, распространяемых протестантами, будто он готов перейти в лютеранство; вполн. это «Исповедание веры» неоднократно добавлялось к др. сочинениям К. при их издании (см.: *PCTest*. S. 54–55; ср.: *Brodrick*. 1935. P. 707–708).

В 1577 г. был выпущен 2-й трактат цикла, посвященный изложению католич. учения о Пресв. Богородице: «О Марии, несравненной Деве

и пресвятой Богородице» (*De Maria Virgine incomparabili, et Dei Genetrice sacrosancta, libri quinque*. Ingolstadii, 1577; в XIX в. сочинение было полностью переиздано в составе многотомного корпуса мариологических сочинений: *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*. P., 1862. Т. 8. Col. 613–1450; Т. 9. Col. 9–408;



Петр Канизий.
Гравюра П. Понтия. 1641 г.

ср.: *Sommervogel*. 1891. Col. 674–675. N 16). К. разделил сочинение на 5 больших глав: в 1-й гл. он излагает жизнь Пресв. Богородицы, специально подробно останавливаясь на католич. учении о Ее непорочном зачатии; 2-я гл. посвящена рассмотрению девства Богородицы; в 3-й гл. рассматривается учение о рождении Юю Иисуса Христа; в 4-й гл. К. приводит подборку мнений протестантов, направленных против почитания Богородицы, и опровергает их; в 5-й гл., самой большой по объему, излагается учение о почитании Богородицы, необходимость к-рого К. обосновывает как многочисленными цитатами из сочинений древних церковных писателей, так и историей почитания, рассказом о чудесах и явлениях Богородицы и т. п. (*Brodrick*. 1935. P. 745–746; *Haub*. 1996. S. 157–158).

По замыслу К. еще в одном трактате цикла следовало изложить учение о св. ап. *Петре*. В этом сочинении, к-рое должно было называться «О Петре, князе апостолов» (*De Petro apostolorum principe*), К. намеревался выступить в защиту папского примата. К. планировал также написать соч. «Об Иисусе Христе, Искупителе мира» (*De Jesu Christo mundi Redemptori*), критикующее протес-

тант. учение об оправдании одной верой. Подчиняясь папскому распоряжению, К. прервал работу над этими сочинениями; в бумагах К. сохранились предварительные версии обоих трактатов, однако они никогда не публиковались (см.: *Sommervogel*. 1891. Col. 684; *Diez*. 1987. S. 39–41; *Haub*. 1996. S. 158).

В качестве самостоятельных сочинений полемические трактаты К. получали у мн. католич. теологов его времени высокую оценку (*Brodrick*. 1935. P. 711, 748), однако для глубокого анализа аргументов протестант. историков К. не хватало ни церковно-исторических и богословских знаний, ни таланта систематизатора (*Oswald*. 1996. S. 35–36; *Brodrick*. 1935. P. 701–703). К. ссылаясь на авторитет отцов Церкви и церковную традицию; в трактатах почти отсутствуют попытки предложить собственную экзегезу библейских текстов, на к-рые опирались протестанты, и редко встречаются рациональные богословские аргументы, что делает сочинения К. актуальными лишь для убежденных католиков и снижает их полемическую ценность (*Brodrick*. 1935. P. 747; *Haub*. 1996. S. 159–160).

Экзегетико-гомилетические. Не занимаясь специально библейской экзегезой, К. в течение мн. лет преподавал НЗ в иезуитских коллегиях, регулярно толковал Свящ. Писание в многочисленных проповедях и постоянно обращался к нему как к источнику авторитетных цитат при работе над богословскими трактатами. Результатом размышлений К. над текстами Свящ. Писания стали сочинения, написанные в распространенном в XVI в. жанре религ. лит-ры, в к-ром соединялись экзегеза и церковная проповедь, — постилла (от лат. *post illa* — «после этого»; т. е. краткое назидательное толкование-проповедь, следующее сразу после отрывка из текста Свящ. Писания). В отличие от традиц. библейских комментариев, в которых обычно комментатором толковалась к.-л. книга, постилла содержала толкование *перикоп* Свящ. Писания, располагаемых в соответствии с порядком их церковного чтения в рамках годового богослужебного круга (подробнее о постиллах см.: *Frymire*. 2010).

Впервые подборка апостольских и евангельских церковных чтений с краткими «суммами» их содержания была опубликована К. в составе

сб. «Церковные чтения и молитвы» (*Lectiones et Precationes Ecclesiasticae*. Ingolstadii, 1556; ср.: *Sommervogel*. 1891. Col. 667. N 7). В 1570 г., выполняя поручение герц. Баварии Альберта V, К. подготовил новое отдельное издание чтений, к-рое предназначалось для домашнего использования верующими и призвано было заменить аналогичные протестантские издания: «Послания и Евангелия, которые по католическому обычаю читаются в храмах в воскресные и праздничные дни» (*Epistolae et Evangelia, quae Dominicis et Festis diebus de more Catholico in templis recitantur*. Dilingae, 1570; ср.: *Sommervogel*. 1891. Col. 672–673. N 15). Перед каждой парой чтений К. поместил собственные краткие предисловия, в которых объяснял смысл следующих далее новозаветных текстов; после чтений расположены краткие молитвы.

После переселения во Фрибур К. начал работать над новым собранием толкований церковных чтений, в основу которого он намеревался положить записи произносившихся им проповедей. При этом К. решил ограничиться объяснением лишь евангельских чтений, озаглавив соч. «Заметки на евангельские чтения» (*Notae in Evangelicas lectiones*; описание изданий см.: *Sommervogel*. 1891. Col. 680–681. N 26). В 1591 г. была опубликована 1-я часть сочинения с толкованиями на чтения воскресных дней и Господских праздников; в 1593 г. вышла 2-я часть, куда К. поместил толкования чтений на праздники Пресв. Богородицы и святых. Незадолго до смерти К. завершил подготовку нового, расширенного и пересмотренного варианта сочинения, в к-ром 1-я часть по причине большого объема была разделена пополам. К. не успел осуществить издание этой версии, однако она сохранилась в его бумагах и была положена в основу выпущенного в XX в. критического издания (*Meditationes seu Notae in Evangelicas lectiones*. 1939–1961). «Заметки...» К. не являются строгими толкованиями текстов, они передают в исповедально-личной форме те религ. переживания и созерцания, к-рые вызывало у него чтение определенного евангельского отрывка; К. предназначал их «не столько для просвещения разума» (*ad intellectum illustrandum*) читателей, «сколько для пробуждения религиозных чувств»

(*ad affectus religiose concitandos — Petrus Canisius. Meditat. Pars 1. P. 6*). Перед каждым чтением К. предлагает краткое изложение его содержания; после чтения следуют пространные размышления (*meditationes*), завершающиеся молитвами к Богу. Сочинение К. имело успех у его современников (напр., католич. епископ Лозанны приказал, чтобы экземпляры трактата были разосланы всем приходским священникам и проповедникам его диоцеза, изучались и использовались при подготовке проповедей), однако в последующие века оказалось почти забыто и не переиздавалось до XX в. (*Frymire. 2010. P. 320–321*).

Автобиографии. Особое место в наследии К. занимают сочинения «Исповедь» (*Confessiones*) и «Завещание» (*Testamentum*), в к-рых он, обращаясь с молитвой к Богу, излагает и духовно осмысляет события собственной жизни. К. начал писать «Исповедь» после тяжелой болезни ок. 1570 г. По форме и отчасти по содержанию сочинение является поддержанием «Исповеди» блж. *Августина*, еп. Гиппонского (подробнее см.: *Pabel. 2007*). По-видимому, К. написал лишь часть предполагаемого сочинения, где повествует о событиях детства и юности, а затем прекратил работу; сохранившийся текст был опубликован с научными комментариями Браунсбергером (*PCEA. Vol. 1. P. 6–31*).

«Завещание» было создано К. в кон. 1596 — нач. 1597 г.; во многом пересекаясь с «Исповедью» по содержанию, оно отличается более сухим и сдержанным языком. Дополняя текст «Исповеди», «Завещание» содержит краткое изложение событий жизни К. в 50–70-х гг. XVI в., а также составленный им список его сочинений с пояснениями обстоятельств и целей их написания (*PCTest. S. 50–53*). Завершают «Завещание» молитва о даровании автору блаженной кончины (*Ibid. S. 56*) и молитва о врагах Церкви, еретиках и неверующих, в которой К. просит привести их к свету истинной веры и к покаянию (*Ibid. S. 57*). На момент публикации корпуса *PCEA* полный текст «Завещания» считался утраченным, поэтому в нем были опубликованы лишь фрагменты (*PCEA. Vol. 1. P. 32–67*). Полная рукопись «Завещания» была найдена в 1996 г. в городском архиве Мюнхена (опубл.: *Testamentum P. Petri Canisii. 1997*

(= *PCTest.*); нем. пер.: *Haub. 2004. S. 72–104*; подробнее см.: *Eadem. 2000*).

Разное. Мн. небольшие сочинения К., написанные им в разные годы жизни, могут быть отнесены к разряду духовно-нравственной литературы. В их число входят назидательно изложенные жизнеописания святых (*Sommervogel. 1891. N 21, 23–25, 27*), неск. сборников молитв, иногда сопровождающихся краткими комментариями (напр.: *Manuale catholicorum. Ingolstadii, 1587*; ср.: *Sommervogel. 1891. N 19, 22*), подборки духовных размышлений и наставлений, как принадлежащих самому К., так и извлеченных им из религ. сочинений др. авторов (*Sommervogel. 1891. N 13, 14, 28, 29, 34*), и т. п. В архиве южногерм. провинции иезуитов (Мюнхен) хранятся неск. рукописей, содержащих неопубликованные сочинения К., в т. ч. большое собрание его проповедей и духовных бесед (*Conciones*; ср.: *Sommervogel. 1891. Col. 684–686*).

Богословие. Выделение оригинальных богословских взглядов К. в его сочинения весьма затруднительно (*Diez. 1996. S. 180–181*). Богословское учение К. с т. зр. смыслового содержания является «традиционным учением католической Церкви» (*Idem. 1987. S. 16*), к-рое он излагал в катехизических сочинениях, защищал в догматико-полемиических трактатах и предлагал в качестве практического жизненного руководства в духовно-назидательных работах. Оригинальность К. проявилась не в выработке и развитии к.-л. новых богословских идей, а в воздействии на метод богословского мышления, в поиске удобных для восприятия верующих способов выражения и раскрытия традиц. богословского содержания.

К. обладал точным внутренним ощущением того, «что необходимо было в его время людям для ведения религиозной жизни» (*Streicher. 1933. P. 7**), и, исходя из этого понимания, выстраивал совокупность теоретических вероучительных истин, подчеркивая одни из них и оставляя в тени другие. Ссылаясь на свт. *Игория I Великого*, еп. Римского, К. утверждал: «Искусство искусств и наука наук — это забота о душах» (*PCEA. Vol. 8. P. 274*; ср.: *Greg. Magn. Reg. pastor. 1*) — и рассматривал богословие прежде всего в качестве руководства для практической проповеднической и пас-

тырской деятельности. Отпечаток на выбор К. тем для рассмотрения налагала исторически обусловленная необходимость вести идейный спор с протестантами; именно в тех пунктах религиозной доктрины, по которым шла напряженная полемика между католиками и протестантами, богословская мысль К. становилась творческой и приобретала определенное своеобразие.

По словам К., занимаясь богословием, он прилагал все усилия для того, чтобы «сохранить целостным и неповрежденным» восходящее к апостолам «предание (*depositum*) католической веры» (*Petrus Canisius. Meditat. Pars 2. P. 160*; ср.: 1 Тим 6. 20). Средоточием этого предания и основанием всего церковного вероучения К. считал учение об Иисусе Христе как Спасителе и учение о Церкви как Теле Христовом. Лишь принимая верой Христа как Спасителя и находясь в общении с Ним внутри истинной Церкви, человек может достигать истинного богопознания, собственного спасения и вечной жизни. Исходя из этих предпосылок, богословское учение К. выстраивается вокруг 2 смысловых центров: учения о Христе и учения о Церкви, из которых он выводит и к которым возводит все прочие истины христ. вероучения (*Diez. 1986. S. 99–101*; *Idem. 1996. S. 179*).

Источники вероучения и богословия. По твердому убеждению К., которое он неоднократно высказывал в письмах и сочинениях, христ. богословие может быть только церковным богословием (*Schneider. 1959. S. 46*), являясь рациональным выражением общей веры Церкви, церковного предания, традиции. Для обозначения этой традиции К. часто использовал термин «согласие» (*consensus*), употребляя его в расширительном смысле как наименование для непрерывного церковного единомыслия, к-рое на «вертикальном», т. е. историческом, уровне проявляется в «согласии отцов» (*consensus patrum*) и в непрерывности передачи истинного вероучения от апостолов до совр. Церкви, а на «горизонтальном», т. е. вероисповедном, уровне — в согласии всех верующих с возвещаемым Церковью вероучением (*Petrus Canisius. Catech. 3. 2. 15–16*; *PCEA. Vol. 7. P. 80–81*).

Полемизируя с протестантами, объявлявшими единственным авторитетным источником вероучения

и богословия Свящ. Писание, К. основывал авторитет Свящ. Писания на авторитете Церкви, к-рая составила канон Свящ. Писания (*Petrus Canisius. Catech. 2. 22*) и хранит его «истинный смысл и правильное толкование» (*Ibid. 3. 16*). Желание протестантов толковать Свящ. Писание, опираясь исключительно на собственный разум, К. считал тщеславной «пытливостью» (*curiositas*) и называл многочисленные библейские толкования протестантских авторов проявлением пустой и бесполезной «болтливости» (*Idem. Medit. Pars 3. P. 63; ср.: Diez. 1996. S. 188–189*), обвиняя их в «безрассудных и незаконных попытках философствовать собственной головой о божественных вещах» (*PCEA. Vol. 7. P. 68*). Примечательно, что в катехизисах К. вообще отсутствует специальное подробное изложение учения о Свящ. Писании (*Diez. 1987. S. 28*); К. упоминает о нем лишь в контексте обсуждения церковного авторитета (*Petrus Canisius. Catech. 3. 2. 16*) с целью подтвердить тезис о невозможности верного понимания Свящ. Писания без учительства Церкви (*Ibid. 16–17; ср.: Diez. 1987. S. 327–329*).

К. всегда с особым почтением относился к отцам Церкви, считая их «драгоценным сокровищем» Церкви (*Petrus Canisius. Medit. Pars 1. P. 7*). Объясняя значение творений отцов Церкви для христ. богословия, К. отмечал, что смиренное присоединение своей мысли (*sensus*) к мнению Церкви и готовность быть покорным этому мнению создают «согласие (*consensus*) Церкви», т. е. ту непрерывную церковную богословскую традицию, в к-рой отцы Церкви занимают почетное место первых провозвестников и надежных изъяснителей истин веры: «О постоянстве их веры и точности учения свидетельствует святость жизни каждого из них... и подтверждается это удивительным согласием (*consensus*) всей Церкви на протяжении многих столетий» (*PCEA. Vol. 7. P. 80*). Отцы Церкви были для К. зримым воплощением церковного единомыслия, к-рое не нарушают даже имеющиеся среди них разногласия по отдельным богословским вопросам, преодолеваемые церковным учительством.

Оценивая богословское наследие древней Церкви, К. подчеркивал, что сама по себе древность церковного

писателя еще не делает авторитетными его труды. Он приводил в пример *Тертуллиана* (II–III вв.), *Оригена* (II–III вв.), *Лактанция* (III–IV вв.) и др. авторов, отмечая, что «в их книгах обнаруживаются серьезные ошибки», не позволяющие причислять их к сонму «греческих и латинских учителей Церкви» (*Ibid. Vol. 8. P. 274*). Т. о., авторитет творений отца Церкви зависит не от его древности и не от святости его жизни, но исключительно от того, прошло ли его учение последующую рецепцию в Церкви, было ли принято традицией в качестве истинного и является ли «согласным» с мнением Церкви. Исходя из этого принципа, к числу наиболее авторитетных учителей Церкви К. относил из зап. отцов Церкви блж. Августина (подробнее о его влиянии на К. см.: *Pabel. 2010*) и свт. Льва I Великого, папу Римского; из вост. отцов Церкви — свт. *Василия Великого*, свт. *Григория Богослова*, свт. Кирилла, архиеп. Александрийского и прп. *Иоанна Дамаскина* (*Streicher. 1933. P. 89**). Наряду с творениями отцов Церкви К. включал в авторитетную церковную традицию различные церковные и правовые памятники: постановления и каноны Вселенских и Поместных Соборов, церковные законоположения и установления, в т. ч. литургического характера, папские декреты (см., напр., список источников, на к-рые К. ссылался в катехизисах, — *Ibid. P. 90*–92**).

Отношение К. к традиции имело определенные недостатки, во многом обусловленные неразвитостью в католическом богословии его времени историко-критического подхода к церковному преданию, а также слабым вниманием к соборной природе церковной истины. Используя понятие «традиция» в широком смысле, К. во многом уравнивал действительно непреходящее содержание церковного предания (догматы) с исторически обусловленными частями традиции (церковными установлениями и обрядами). Признавая, что последние установлены «единомыслием верующих» и «обычаем Церкви», он вместе с тем считал, что древность установлений является достаточным основанием, чтобы отвергать любые попытки их изменения (*Diez. 1987. S. 330–331*). Будучи убежденным сторонником папского примата, К. избегал апелляции к Вселенскому Собору как к высшему ис-

точнику церковной истины, ограничиваясь общими рассуждениями о «церковной рецепции», к-рая по сути сводилась в католицизме его времени к рецепции тех или иных богословских истин Папским престолом.

По отношению к средневековому богословской схоластике К. проявлял значительную сдержанность и осторожность. Он хорошо знал «Сентенции» Петра Ломбардского и «Сумму теологии» Фомы Аквинского (К. называл его «князем схоластических теологов» — *Ibid. S. 23*), использовал их содержание в собственных сочинениях (*Streicher. 1933. P. 89*–90**), однако в целом считал схоластический стиль богословствования малопригодным для своего времени. К. не отвергал схоластическую ученость как таковую; он соглашался, что она может быть весьма полезна для построения аргументации в ходе религ. полемики, но выступал против тех, кто называли ее единственным допустимым стилем богословствования. Он отмечал, что знание простых богословских истин, «приносящих пользу в нынешнее время», следует предпочесть «замысловатым и загадочным рассуждениям, которыми схоластические теологи надолго занимают читателя» (*PCEA. Vol. 8. P. 272; ср.: Diez. 1987. S. 20–22; Idem. 1996. S. 182–183*).

Сочинения современных ему католич. богословов меньше привлекали внимание К., чем сочинения отцов Церкви. Сильное влияние на него оказало знакомство с религ. лит-рой, связанной с движением *Devotio moderna*. Впосл. К. сохранил интерес к богословию католич. мистиков, описывавших личную молитвенную связь с Богом и передававших свои духовные размышления о божественных тайнах, в т. ч. и иезуитов Лойолы и Фавра (см.: *Diez. 1987. S. 42–105*). К. высоко оценивал мн. сочинения католич. полемистов своего времени, напр. католич. св. еп. Джона *Фишера* (1469–1535), Альберта *Пигге* († 1542), Альфонсо де Кастро (1495–1558) и др. (см.: *PCEA. Vol. 8. P. 272*), часто заимствуя у них богословские идеи, особенно относящиеся к полемике с протестантами.

Зная мн. сочинения протестант. авторов, К. обычно отзывался о них пренебрежительно, считал их богословское содержание ничтожным, использовал лишь в качестве предмета полемики и не допускал нали-

чия в них полезных для католич. богослова идей. В письме Эрнсту Баварскому (впосл. архиепископ Кельна; † 1612) К. рассуждал о сравнительной ценности творений отцов Церкви и сочинений протестантских проповедников и, перефразируя высказывание Франческо Станкаро († 1574), язвительно замечал: «Один святой Августин стоит больше, чем сто Лютеров, двести Меланхтонов, триста Буллингеров, четыреста Вермиглиев и пятьсот Кальвинов; даже если всех их истолочь в ступе, не выжмешь из них и одной унции истинной теологии» (PCEA. Vol. 7. P. 73; *Sieben*. 1997. S. 6–7). К. часто противопоставлял богословское учение отцов Церкви и учение реформатов как «древнее» и «новое», «согласное» и «разногласящее» (*Diez*. 1996. S. 187–189).

Учение о Боге и человеке: христология и сотериология. Согласно К., «вратами спасения» (*ianua salutis*), открывающими для человека возможность познания истинного Бога и служения Ему, является вера (*Petrus Canisius*. *Catech.* 1. 3). Необходимость точно сформулировать католич. учение о вере во многом была вызвана широкой популярностью одного из главных пунктов протестант. доктрины: учения об оправдании одной верой. К. в понимании веры в основном опирался на учение блж. Августина, подчеркивая, что вера прежде всего есть «дар Божий, просвещающий человека» (*Ibid.* 4). Признавая, что с содержательной т. зр. предметом веры является все в целом «церковное учение», наиболее кратко выраженное в Символе веры, К. вместе с тем делал особый акцент на динамической природе веры как отношения между Богом, подающим веру, и человеком, принимающим этот дар своей свободной волей, к-рая проявляет «послушание (*obedientia*) Богу» и соотносит себя с «евангельским законом» (*Idem*. *Meditat.* Pars 3. P. 111). Такое отношение в его полноте стало возможным лишь в результате Боговоплощения, когда был преодолен разрыв между падшим человеком и Богом (*Diez*. 1987. S. 106–109).

В ходе полемики с протестантами К. неоднократно приходилось обсуждать вопрос об ипостасном соединении божественной и человеческой природ в Иисусе Христе. Твердо придерживаясь халкидонского догмата (см. в статьях *Все-*

ленский IV Собор, Иисус Христос), К. отстаивал учение о «целостном Христе» (*integer Christus*), истинном Боге и истинном человеке: «...я полагаю основание (*basim*) моего спасения и искупления в том, что твердо исповедую двоякое рождение Христа — по божеству и по человечеству» (*Petrus Canisius*. *Meditat.* Pars 1. P. 76; ср.: *Ibid.* Pars 2. P. 101). Вместе с тем при обсуждении конкретных вопросов христологии К. не всегда удавалось соблюсти точность формулировок. Так, в сер. 50-х гг. XVI в. широкий резонанс в Германии получило высказанное К. в одной из проповедей мнение, что недопустимо обращаться к Христу со словами «молись за меня перед Отцом» или «ходатайствуй за меня», т. к. тем самым вносится разделение между двумя природами, поскольку Христос может ходатайствовать только как человек (см.: PCEA. Vol. 1. P. 768). Протестанты увидели в этом отвержение роли Христа как Посредника между Богом и людьми; с критикой в адрес К. выступил Меланхтон (*Ibid.* P. 769). В действительности К. не отвергал служение Посредника применительно к Христу, но лишь стремился не допустить нарушения церковного учения о единстве ипостаси Христа в духе ереси *несторианства* (*Diez*. 1987. S. 213–214).

Обсуждая спасительное значение Воплощения, К. следовал учению Тридентского Собора и отвергал тезис лютеран о том, что Христос является лишь Искупителем, но не Законодателем (*Ibid.* S. 211). Признавая исключительную важность искупления, К. отмечал, что оно вместе с тем есть лишь один из составных элементов спасения. Не меньшее значение, чем совершенное на Голгофе искупление, для христиан имеет Воскресение Христово, означающее «избавление избранных от власти сатаны, смерти и ада» и воскресение их «от пороков к добродетелям, от смерти греха к жизни благодати» (*Petrus Canisius*. *Catech.* 1. 13). Христос, согласно К., есть «начало, середина и конец» человеческого спасения, к-рое во всех своих частях осуществляется Им и с Ним. Он есть начало, поскольку Он дарует человеку возможность перехода от греховности к праведности и от вражды с Богом к благодати; Он есть середина, поскольку Он открывает человеку полноту спаси-

тельного знания о Боге и о Его воле; Он есть конец, потому что Он дарует оправданному и освященному человеку вечную жизнь (*Idem*. *Meditat.* Pars 3. P. 149; ср.: *Diez*. 1987. S. 198). Т. о., дело Христа не может быть сведено к единожды совершенному искуплению, но есть длящееся просвещение и освящение человека: Христос открывает каждому «истинную христианскую праведность и идеал блаженства» (*Petrus Canisius*. *Meditat.* Pars 3. P. 373), одновременно подавая необходимую благодатную помощь для претворения Его учения в жизнь (*Diez*. 1987. S. 183–185). Освящение человека в процессе его жизни со Христом и есть, согласно К., истинное оправдание, которое, т. о., является не однократным юридическим актом, но процессом: Христос действует как «небесный Врач» (*coelestis medicus*), отсекающий «болезнь» греха и подающий многообразные «целительные средства» (*Petrus Canisius*. *Meditat.* Pars 2. P. 218; ср.: *Diez*. 1987. S. 220–225).

Отвергая учение протестантов об оправдывающей человека вере, К. обвинял их в том, что они «изобретают какую-то новую и особую выдуманную веру... и утверждают, что этой верой они наверняка оправдаются и спасутся» (*Petrus Canisius*. *Meditat.* Pars 2. P. 288). По убеждению К., если человек утверждает, что он имеет веру в Христа как Искупителя, но при этом не исполняет известные ему заповеди Христовы, то такая вера является «праздной», «бесплодной», «немошной», «мертвой». Подлинная христианская вера всегда проявляется в проистекающих из нее делах, которые К. связывает с 2 др. теологическими добродетелями — надеждой и любовью. Согласно К., вера действует в человеке и приносит плод тогда, когда он молится (*orando*), когда размышляет о духовных вещах (*meditando*), когда упражняется в делах истинного благочестия и любви (*Ibid.* P. 287–288). Следуя блж. Августину и христ. мистико-аскетической традиции, К. полагал, что спасение зависит не только от веры в Бога, но в большей степени от реального проявления веры в любви: «Кто не любит, тот напрасно верит и надеется» (*Ibid.* Pars 3. P. 139). Веру и любовь К. называл «двойным путем» (*duplex via*) спасения, от к-рого невозможно отделить одну его часть (*Ibidem*; ср.: *Diez*. 1987. S. 159–166).

Конкретным проявлением 3 теологических добродетелей в человеческой жизни К. признавал практическое благочестие (*pietas*), или праведность (*iustitia*). В «Сумме...» он подробно излагал учение о 2 ее составляющих: добродетелях, к которым следует стремиться, и грехах, которых необходимо избегать (см.: *Petrus Canisius. Catech.* 5). Происходящее при этом изменение жизни человека К. рассматривал в свете концепции «подражания Христу» (*imitatio Christi*), Который есть «совершенный образец всякой добродетели» (*Idem. Meditat. Pars 3. P. 376*). Упорно борясь со своими грехами и стойко претерпевая внешние трудности, христианин подражает Христу в Его страданиях; взрачивая в себе добродетели, он подражает жизни Христа; участвуя в жизни Церкви, он становится причастником благодати Воскресения Христова (*Diez. 1987. S. 232–235*).

Говоря о совершенных Христом ради человека делах, К. выделял 3 великих благодеяния: воплощение, искупление и дарование Евхаристии, рассматривая их как составные части общего дела спасения (см.: *Petrus Canisius. Meditat. Pars 2. P. 85*). Евхаристия, соединяющая верующих с Христом и друг с другом в едином Теле Христовом, есть, согласно К., «величайшее дело Христово» и «вершина спасения» (*Ibidem*; ср.: *Diez. 1987. S. 229*), поскольку в ней человек получает возможность не только духовного, но и телесного, реально-го соединения с Христом. В результате христианин становится единым телом со всеми, причастными Христу, пребывая в «общении святых» (*communio sanctorum*), т. е. в Церкви (*Petrus Canisius. Catech. 1. 18*).

Учение о Церкви. Наиболее точное и подробное определение христ. Церкви К. предлагал в созданной после Тридентского Собора редакции «Суммы...», подчеркивая в противовес протестантскому вероучению видимый характер Церкви и исключительную роль папы Римского как ее земного главы: «Церковь есть видимое собрание (*congregatio*) всех верующих во Христа; ради нее Сын Божий, восприняв человеческую природу, совершил и завершил свое [земное] дело. С самого начала Он научил ее быть единой и единомысленной в вере, в вероучении (*doctrina fidei*) и в совершении Таинств. Она сохраняется в един-

стве и управляется ее единым Главой, Христом, и исполняющим Его обязанности (*vices gerente*) на земле великим понтификом» (*Ibidem*). В этом определении К. соединяет 3 наиболее важных для него аспекта учения о Церкви: Церковь есть Тело Христово и плод Боговоплощения; Церковь соблюдает верующих в единстве и ведет их к спасению; Церковь имеет одного небесного Главу — Христа и одного земного главу — папу Римского.

Согласно К., существование Церкви есть прямое следствие Боговоплощения: Христос вселился в утробу Девы, «чтобы соединить (*consociaret*) со Своими божеством... Церковь, приняв ее как Свою возлюбленную невесту и сочетав Себя с ней вечной любовью» (*Idem. Meditat. Pars 2. P. 273*). Учрежденная Христом Церковь поддерживается благодатным действием Св. Духа, посланного Христом в день Пятидесятницы: «Он исполнил новую Церковь светом нового учения, послав Святого Духа, Который остается в ней учителем (*doctor*), хранителем (*custos*) и управителем (*rector*) вплоть до кончины века» (*Ibid. Pars 3. P. 418*; ср.: *Diez. 1987. S. 255–258*). Действие Св. Духа в Церкви полностью преобразует тварную природу, создавая «небо на земле»; так, по словам К., Христос, основав Церковь и наполнив ее действиями Св. Духа, «сделал из земли небо или рай», поскольку, пребывая в Церкви, «земные [люди] не только возрождаются и преобразуются, но и становятся как бы небесными и божественными (*divini*)» (*Petrus Canisius. Meditat. Pars 2. P. 10*).

При объяснении спасительной природы Церкви К. подчеркивал объективный аспект ее существования, нередко в ущерб субъективному аспекту. Хотя он соглашался с тем, что Церковь видимым образом предстает как совокупность верующих индивидов, по его убеждению, мистическая природа Церкви не может быть сведена к их индивидуальным отношениям с Богом. Для К. Церковь есть прежде всего спасительный «дар Божий»; мистический организм, возглавляемый Христом, «таинственное Тело Христово» (*mysticum Christi corpus* — *Ibid. Pars 3. P. 139*). Соединение человека с Церковью тождественно соединению с Христом и есть начало пути спасения, жизнь в Церкви — постоян-

ное переживание и возобновление благодатного единства с Христом, освящающим верующих (*Diez. 1987. S. 273*). В силу этого Церковь есть «пространство, только внутри которого становятся действительными средства спасения, установленные Христом» (*Ibid. S. 258*), в число к-рых К. включал «обетования, заповеди Таинства, примеры, установления, благодеяния» и т. п. (*Petrus Canisius. Meditat. Pars 2. P. 36*).

Отвергая протестантское учение о невидимой Церкви, К. подчеркивал, что Церковь является «видимой и созерцаемой» (*visibilis esse ac conspicua* — *Ibid. Pars 1. P. 163*); по его мнению, это не противоречит ее богочеловеческой природе, но, напротив, следует из этой природы (*Diez. 1987. S. 264–267*). Невидимая сторона Церкви, согласно К., проявляется не в отсутствии единой земной церковной организации, как утверждали протестанты, а в невидимом управлении ею Христом и в действии в ней Св. Духа, тогда как ее видимая природа предстает в виде единственной и единой церковной организации, созданной по богоустановленному порядку (*Ibid. S. 292–296*). Видимая Церковь существует на земле как единая организация с единым главой — папой Римским, к-рый обеспечивает видимое «единство и согласие» (*unitas et consensus*) католической Церкви «в учении веры, в совершении Таинств, в исполнении божественного культа, в управлении церковной политикой» (*Petrus Canisius. Meditat. Pars 3. P. 207*).

В неопубликованных заметках К. подробно обсуждал вопрос о месте папы Римского во Вселенской Церкви и его примате в связи с католич. учением о папе как преемнике св. ап. Петра. Рассматривая используемый для обоснования этого учения отрывок НЗ (Мф 16. 18), К. возражал протестантам, к-рые отвергали особое положение в Церкви ап. Петра и считали, что в данном отрывке речь идет о Христе как основании Церкви и в целом о папской власти в Церкви, а не об особой власти ап. Петра и его «преемников» — пап. Придерживаясь противоположного мнения, К. утверждал, что, хотя «первичным камнем» (*petra primaria*), на к-ром строится здание Церкви, является Христос, Петр есть «вторичный камень» (*petra secundaria*), которому Христос поручил «основа-

ние вселенского церковного здания» (Diez. 1987. S. 345–346). Признавая наличие многочисленных святоотеческих толкований (гл. обр. среди вост. правосл. отцов Церкви), согласно к-рым слова Христа о камне относятся не лично к Петру, но к его исповеданию Христа Сыном Божиим, каковое и есть основание Церкви, К. считал недопустимым игнорирование личностей ап. Петра и его «преемников»; по мнению К., они являются поставленными Христом хранителями и проповедниками истинной веры (Ibid. S. 348–349). В вопросе о «власти ключей» (ср.: Мф 16. 19) К. отвергал мнение о том, что она была одинаково дана всем апостолам и передавалась от них всем пастырям Церкви. По утверждению К., Христос дал ап. Петру и его «преемникам» особую полноту церковной власти, поэтому «власть царствования и управления, то есть юрисдикции» в Церкви, принадлежит только Римским папам, имеющим «первичный авторитет» (*auctoritas primaria*) по отношению ко всем христ. Церквям и всем прочим епископам (Diez. 1987. S. 350–354).

Папа Римский, будучи «преемником» ап. Петра и исполняя апостольскую роль в Церкви, по мысли К., есть вместе с тем «викарий» и «наместник» Христа (Ibid. S. 356), получающий от Него всю полноту земной власти: папа «всегда был и должен быть первейшим судьей и вождем Церкви, поскольку он поставлен Христом на место Самого Христа (*a Christo ipso Christique loco*) не по человеческому, но по божественному праву» (PCEA. Vol. 4. P. 113). К. считал, что именно благодаря папской власти в Церкви сохраняется в неизменном виде восходящее к апостолам предание, хранителями и интерпретаторами которого выступают папы Римские и подчиненные им иерархи. Вне «кафедры Петра», утверждал К., не может быть истинной Церкви и истинного вероучения, поскольку, отвергая ее авторитет, христианин отвергает апостольское предание и установленный Христом церковный порядок (*Petrus Canisius. Catech. 3. 2. 9*).

В «Сумме...» К., неявно полемизируя с протестант. представлением о вторичности Церкви по отношению к Слову Божию (т. е. к учению Свящ. Писания), подробно излагал учение об особом «авторитете Церкви» (*authoritas ecclesiae*), к-рый про-

является в неск. взаимосвязанных аспектах: 1) в формулировке церковного учения, дополняющего и поясняющего учение Свящ. Писания; 2) в составлении особых церковных заповедей, исполнение к-рых обязательно для христианина; 3) в совершении богослужения, Таинств и церковных обрядов (Ibid. 3. 2. 16). В области учения Церковь выступает как единственный законный интерпретатор Свящ. Писания и последний судья в любых религ. вопросах. При этом учение Церкви шире учения Свящ. Писания и обладает высшим авторитетом по отношению к нему. Наиболее явно превосходство церковного учения по отношению к содержанию Свящ. Писания К. выразил в нем. издании Малого катехизиса, где он определял христианина как того, кто «верует и исповедует так, как верует и исповедует древняя католическая Римская Церковь, независимо, написано ли это в Библии или нет (*es sey in der Bibel geschrieben oder nit*)» (*Catechismi latini et germanici. 1936. Pars 2. P. 237*).

К числу обязательных для всякого христианина церковных заповедей, закрепленных традицией, К. относил: 1) соблюдение церковных праздников; 2) посещение в праздничные дни мессы; 3) соблюдение постов; 4) как минимум ежегодное участие в Таинстве Покаяния; 5) как минимум ежегодное участие в Евхаристии (*Petrus Canisius. Catech. 3. 2. 14*). Исполнение этих заповедей, по убеждению К., способствует появлению у христиан духа «смирения и послушания», является видимым знаком общего согласия и единой дисциплины и необходимо для возрастания в христ. благочестии (Ibid. 15). Церковные заповеди тесно связаны с Таинствами, единственным законным совершителем к-рых является Церковь, использующая их как «божественно установленные средства» спасения (Ibid. 19).

Обсуждая личное отношение верующих к Церкви как иерархической структуре, К. во многом руководствовался выдвинутым Лойолой на передний план идеалом «послушания Церкви» (Diez. 1987. S. 299). Послушание Церкви идентично послушанию Христу, т. к. церковные иерархи и служители суть поставленные от Него «викарии», содействующие Ему в осуществлении спасения верующих (Ibid. S. 339). Именно исходя из такого представления

о церковной власти, К. решал вопрос о церковных злоупотреблениях: поскольку иерархическая власть дана церковным пастырям Христом, она может быть отнята у них только Им; желая выносить собственный суд в отношении иерархии, христианин посягает на прерогативу Христа, а это недопустимо (*Petrus Canisius. Meditat. Pars 3. P. 9*). Признавая, что любой иерарх может впасть в грех, К. вместе с тем считал обязанностью христианина проявлять по отношению к нему послушание не в силу его личных качеств, но в силу церковной должности (Ibid. Pars 1. P. 331; ср.: Diez. 1987. S. 339–341). Никакие грехи иерархов, по убеждению К., не дают христианину права отделяться от Церкви: «Не следует из-за дурных понтификов оставлять святость кафедры и разделять единство христианского стада» (*Petrus Canisius. Meditat. Pars 3. P. 214*).

Любые религ. сообщества, находящиеся вне общения с католич. Церковью, К. признавал еретическими, отказываясь допускать для их членов возможность спасения (Ibid. Pars 1. P. 152, 348; PCTest. S. 55, 57). В «Исповедании веры» он решительно отмежевывался от всех протестантских общин, считая их находящимися вне истинной Церкви (PCTest. S. 54). Вместе с тем К. считал необходимым отличать тех, кто сознательно восстают против Церкви и учат ереси, от тех, кто следуют за лжеучителями по неразумию или слабости; по его словам, следует «устанавливать различие между совращенными и совратителями, между учениками и учителями заблуждений» (PCEA. Vol. 8. P. 131). Однако вопреки встречающемуся в литературе мнению (см., напр.: *Schneider. 1959. S. 45; Benedict XVI, Pope. 2012. P. 196*) К. едва ли полагал, что «рядовые» сторонники ереси (в т. ч. те, кто не отпали от истинной веры, а принадлежат к «ложной» по рождению) виновны лишь в «непогрешительном заблуждении» (Diez. 1987. S. 288–289). Находясь вне Церкви, такие люди совершают смертный грех и не могут рассчитывать на спасение, однако для них возвращение в Церковь менее затруднительно, поэтому к ним следует относиться с милосердием и обращаться с увещанием к покаянию, тогда как в отношении упорных предводителей и учителей «ереси» допустимы в т. ч. и карательные меры (см.: PCEA. Vol. 8. P. 131).

Учение о церковных Таинствах и обрядах. Согласно К., Таинства с т. зр. их назначения суть «спасительные средства против греха, который является смертельной болезнью души, и, если не будет вовремя исцелен, может привести к вечному осуждению» (*Petrus Canisius. Catech. 4. [0.] 6; ср.: Diez. 1987. S. 333*). В мистическом измерении Таинства распространяют на всех верующих спасительные страдания Иисуса Христа, результатом к-рых стало «освящение и примирение» человека с Богом, вслед. чего Таинства являются зримыми способами соединения с Христом (*Petrus Canisius. Catech. 4. [0.] 1; ср.: Diez. 1987. S. 334*). Общую природу Таинств К. определял в духе закрепившейся в католицизме августиновской традиции: Таинство есть «установленный Христом внешний и видимый знак божественной и невидимой благодати», при участии в к-ром человек получает «благодать Божию и освящение» (*Petrus Canisius. Catech. 4. [0.] 3*). К. считал все семь Таинств восходящими к апостольскому преданию (*Ibid. 5*). Излагая в «Сумме...» учение о Таинствах, он часто использовал традиционные святоотеческие формулировки; вместе с тем его учение о Таинствах в основном зависит от понимания Таинств в католич. схоластике и вслед. этого во многих частях является юридически формальным (*Donnelly, 1981. P. 148; Diez. 1987. S. 335–338*).

Важнейшим и священнейшим из церковных Таинств К. признавал Евхаристию (*Petrus Canisius. Catech. 4. 3. 1*). Выделяя в «Сумме...» ее существенные свойства, он последовательно утверждал все части католич. учения о Евхаристии, отвергаемые протестантами (подробнее см.: *Kötter. 1969. S. 239–261*). Центром Таинства Евхаристии для К. является реальное присутствие в ней Христа, Который «дарует Себя» верующим в «Своих истинных Теле и Крови», в результате чего участвующие в Евхаристии «целиком воплощаются в Него» (*illi prorsus incorporantur – Petrus Canisius. Catech. 4. 3. 1*). В Евхаристии, по словам К., верующие принимают воскресшее и обоженное Тело Христа, «невидимое, бесстрастное, бессмертное»; это Тело не может быть усмотрено земными очами, однако это то самое Тело, Которое святые созерцают на небесах (*Ibid. 4*). К. принимал уче-

ние о евхаристическом пресуществлении, отмечая, что оно происходит всякий раз при правильном совершении Евхаристии законно поставленным священником (*Ibid. 5*). Возражая протестантам, К. утверждал, что Евхаристия является не только воспоминанием жертвы Христа, но сама есть бескровная жертва, многократно и повсеместно «приносимая Христом через Его священников» и «истинно представляющая» Его страдания (*Ibid. 7; ср.: Kötter. 1969. S. 242–244, 254*).

Как и большинство католич. теологов его времени, К. вынужден был принимать участие в т. н. спорах о чаше. Поскольку протестанты практиковали причащение мирян под двумя видами, мн. герм. католич. князья добивались от папы Римского разрешения видоизменить католич. обряд сходным образом. Во время Тридентского Собора во многом под влиянием светских властей К. допускал возможность в виде исключения совершать причащение мирян под двумя видами, однако в посл. занял более жесткую позицию. В «Сумме...» он отличал священников как «совершающих жертвоприношение» (*sacrificantes*) от мирян как принимающих Евхаристию и утверждал, что первым для совершения Таинства необходимо принимать его под двумя видами, тогда как вторым «для спасения достаточно приобщения к любому из видов» (*Petrus Canisius. Catech. 4. 3. 8*). По утверждению К., под обоими видами одинаково присутствует один и тот же Христос (*Kötter. 1969. S. 245*). Протестанты и их последователи, требующие причащения под двумя видами, согласно К., выступают против принятой Церковью традиции, не имея на то достаточных богословских и религ. оснований: хотя обычай Церкви может быть ею изменен, нет никаких причин его менять, и поэтому лучше проявлять послушание Церкви и следовать существующей традиции (*Petrus Canisius. Catech. 4. 3. 8; ср.: Schatz. 1996. S. 86–96*).

Сходный метод опровержения доводов протестантов К. использовал и в др. случаях применительно к различным церковным установлениям, обрядам, церемониям и т. п. Отвергая доводы протестантов о том, что мн. церковные обряды противоречат Свящ. Писанию, К. заявлял, что они не заменяют собой заповеди Свящ. Писания, но лишь дополняют и рас-

ширяют его содержание, т. к. служат видимому выражению христ. веры. Исполнение обрядов не дает спасения, однако помогает верующим, проявляя во внешнем внутреннее духовное содержание: «...обряды сами по себе не являются актами благочестия (*pietatis*), но вместе с тем они предохраняют и украшают его» (*Petrus Canisius. Meditat. Pars 2. P. 206*). Соглашаясь с тем, что обряды возникли в ходе исторического развития Церкви и могли бы быть иными, К. выступал против их изменения, поскольку вместо духовной пользы от этого происходят лишь споры и разделения (*Ibid. P. 361; ср.: Diez. 1987. S. 331–332*).

Влияние и значение. Церковно-историческое значение деятельности К. состоит прежде всего в его вкладе в сохранение позиций католич. Церкви в Германии в эпоху Реформации. Благодаря деятельности иезуитов, которую в течение нескольких десятков лет координировал К., в Германии началось возрождение католич. образования в коллегиях и ун-тах, сформировалось новое поколение священнослужителей, ответственно исполнявших свои обязанности; результатом стало сохранение католицизма в статусе крупнейшего вероисповедания Германии (*Donnelly, 1981. P. 155–156; Haub. 2004. S. 60–67*).

Неотъемлемым элементом церковной деятельности К. была полемика с протестантами. К. считал обязанностью католиков вести борьбу с инакомыслием, в т. ч. и при поддержке светских властей; однако, призывая к идейной борьбе с протестантизмом, он не одобрял жестких мер, направленных против протестантов (*Benedict XVI, Pope. 2012. P. 196*). К. сохранял терпимость по отношению к религиозным оппонентам, многие из к-рых отвечали ему взаимным уважением. Так, один из помощников К. по организации коллегии в Праге в отчете руководству ордена свидетельствовал: «К провинциалу Канизию относятся... с большим почтением, причем любят его не только католики, но даже и гуситы, и прочие еретики, и иудеи» (*Litterae quadrimestres ex universis. Matriti, 1897. Vol. 4. P. 432*).

Главную задачу католич. Церкви в эпоху Контрреформации К. видел не в подавлении инакомыслия, но в «сохранении духовных корней» христианства и в «оживлении веры

в Церковь» (*Benedict XVI, Pope*. 2012. P. 196). Именно на достижение этой цели были направлены его лит. труды, прежде всего катехизисы. Католич. богослов кард. Роберт *Беллармин* (1542–1621) говорил, что если бы он узнал о катехизисе К. раньше, чем начал писать собственный, то не стал бы создавать новый катехизис, но просто перевел бы на итал. язык сочинение К. (*Haub*. 1996. S. 172). По словам папы Римского *Льва XIII* (1878–1903), «Канизий на протяжении трехсот лет был учителем католиков Германии», так что «знать Канизия» и «держаться христианской истины» означало одно и то же (*Acta Sanctae Sedis*. R., 1897/1898. Vol. 30. P. 5); еще в нач. XX в. в Германии можно было услышать, как католический катехизис называли просто «канизием» (*Schneider*. 1968. Col. 804).

Почитание в католической Церкви. В ближайшие десятилетия после смерти К. иезуиты начали собирать материалы о его жизни, намереваясь использовать их для начала процесса канонизации. Ок. 1611 г. ректор иезуитской коллегии в Мюнхене *Якоб Келлер* (1568–1631) составил 1-е жизнеописание К. С 1590 по 1594 г. Келлер преподавал в иезуитской коллегии *Фрибура* и общался там с К.; впосл. он встречался со мн. иезуитами, лично знавшими К., и записал их воспоминания (*Schmid*. 1996. S. 223). Сочинение Келлера написано возвышенным стилем и скорее походило на панегирик; сомневаясь в его достоверности и убедительности, цензура руководства ордена иезуитов не разрешила публикацию (опубл. в XX в.: *Streicher*. 1939. P. 259–314).

Составить новое жизнеописание К. было поручено преподававшему в коллегии Аугсбурга иезуиту *Маттеусу Радеру* (1561–1634), к-рый завершил 1-ю редакцию в кон. 1611 г., однако и эта версия была отклонена цензурой (*Schmid*. 1996. S. 226). В течение 2 лет Радер готовил новую редакцию, собрав много не использованного ранее материала; в 1614 г. составленное им жизнеописание К. было одобрено руководством ордена и вскоре издано в Мюнхене (*Raderus M. De Vita Petri Canisii de Societate Jesu. Monachii*, 1614). В достаточно крупном по объему произведении Радер создал идеализированный образ К., историография целиком оказалась погло-

щена агиографией (*Schmid*. 1996. S. 229–237).

Среди многочисленных последующих агиографических жизнеописаний К. внимания заслуживает сочи-



Алтарь в честь
католич. св. Петра Канизия
в кафедральном соборе Аугсбурга.
1963 г. Скульптор Т. Рот

нение иезуита *Франческо Саккини* (1570–1625), к-рый положил в основу своего произведения жизнеописание, составленное *Радером*, но без большинства вымышленных деталей, заново изучил многие источники и выстроил жизнеописание по строго хронологическому принципу (*Sacchini F. De vita et rebus gestis P. Petri Canisii. Ingolstadii*, 1616; ср.: *Schmit*. 1996. S. 241–243).

Во *Фрибуре* уже в нач. XVII в. К. почитался в народе как святой; в городских архивах сохранилось неск. свидетельств жителей о чудесах, происходивших после обращения к нему с молитвами (*Waeber*. 1942. S. 82–83; о др. чудесах см.: *Voero*. 1864. P. 391–465). Известно о споре между собором *Сен-Никола*, где был похоронен К., и принадлежавшей иезуитской коллегии ц. *Сен-Мишель*, которая заявила претензии на хранение останков К. Согласившись на перенесение останков, капитул собора заявил о желании оставить в качестве реликвий голову и ребро К. Лишь при посредничестве городских властей удалось достичь согласия: тело К. перенесли полностью, однако иезуиты дали обещание после офиц. канонизации К. вернуть в собор *Сен-Никола* часть его мощей (подробнее см.: *Waeber*. 1942. P. 83–

99; *Delgado*. 2010. S. 289–290). Торжественная церемония перенесения останков К. в ц. *Сен-Мишель* состоялась 31 марта 1625 г. Последняя рекогниция мощей К. была проведена в 1942 г., когда их поместили в новый реликварий (скульптор *М. Фёйа*), представлявший собой статую К. в полный рост, и положили под центральным престолом ц. *Сен-Мишель*, где они находятся и поныне (*Waeber*. 1942. S. 81; *Schneider*. 1968. Col. 812).

Подготовка материалов для беатификации К. велась в XVII–XVIII вв. в неск. еп-ствах Швейцарии и Германии, с к-рыми была связана его жизнь (см.: *Foresta*. 2004. P. 292). В 1734 г. собранные материалы были переданы для изучения в Рим (мат-лы см.: *Processus Beatificationis et Canonizationis. 1734–1739*), однако рассмотрение дела сначала замедлилось, а потом вовсе прервалось в связи с запретом ордена иезуитов в 1773 г. Беатификационный процесс был возобновлен при папе *Григории XVI* (1831–1846), но вновь затянулся и завершился лишь во 2-й пол. XIX в. (см.: *Voero*. 1864. P. 484–493). В июле 1864 г. папа Римский *Пий IX* (1846–1878) подписал декрет о беатификации К. и объявил о ней в апостольском бреве «*Qui contra Ecclesiam*» от 2 авг. 1864 г. (текст см.: *Ibid*. P. 511–518). Торжественная месса в честь беатификации К. была совершена папой 20 нояб. 1864 г. (*AAS*. Vol. 17. P. 358).

В 1897 г. папа *Лев XIII* по случаю 300-летия со дня кончины К. издал энциклику «*Militantis Ecclesiae*» (текст см.: *Acta Sanctae Sedis. 1897/1898. Vol. 30. P. 3–9*). В ней, в частности, папа сравнивал современную ему религ. ситуацию с той, к-рая была при жизни К., предлагая его в качестве образца католич. духовенству и верующим. В энциклике К. впервые был официально назван «вторым апостолом Германии» (*alter Germaniae Apostolus* — *Ibid*. P. 3). Перечисляя заслуги К. перед католич. Церковью, папа особо останавливался на его трудах по организации религ. образования и призывал современников к подражанию ему (*Ibid*. 9; подробнее о содержании см.: *Rivinius*. 1980).

Вскоре после беатификации начался сбор материалов для канонизации К.; 20 марта 1921 г. папа Римский *Бенедикт XV* (1914–1922) одобрил представленный доклад

о чудесах К. (*Foresta*. 2004. P. 291). 21 мая 1925 г. папа Пий XI одобрил канонизацию К. (AAS. Vol. 17. P. 214–215), выпустив особую декреталию (консигорскую буллу) «*Misericordiarum Deus*» (текст см.: *Ibid.* P. 349–365), в которой К. офиц. провозглашался католич. «учителем Церкви» (*Doctor Ecclesiae*). В тот же день по случаю канонизации была совершена торжественная месса (подробнее о канонизации см.: *Foresta*. 2004).

19 сент. 1997 г. в честь 400-летия со дня смерти К. папа Римский *Иоанн Павел II* (1978–2005) направил нем. епископам апостольское послание «*Als der hl. Petrus Canisius*» (текст см.: *Johannes Paul II, Papst*. 1999), в котором призывал следовать примеру К., прежде всего в делах образования и воспитания юношества. 9 февр. 2011 г. папа Бенедикт XVI (см. *Ратцингер*; папа Римский с 2006) в рамках цикла бесед о католич. святых средневековья и Нового времени, произносившихся им в течение года на общих аудиенциях по средам, выступил с речью о К., где отметил, что служение К. является образцом для всех христиан (текст см.: *Benedict XVI, Pope*. 2012).

Хотя сохранилось неск. прижизненных изображений К., наиболее точным портретом исследователи признают эстамп, выполненный в 1599 г. гравером Домиником Кустом († 1612), который лег в основу многочисленных гравюр, появлявшихся в XVII в. В XVII–XIX вв. К. часто изображали с книгой (катехизисом): он либо держит ее в руках, либо указывает на нее, лежащую открытой на столе. Встречаются изображения К. как проповедника, стоящего на кафедре, или как мистика, молитвенно устремляющего взор ввысь. В XX в. К. нередко был представлен в окружении детей, преподающим урок катехизиса. После канонизации К. во мн. храмах Германии появились его статуи и посвященные ему алтари, в неск. городах были установлены памятники и памятные знаки (подробнее см.: *Schneider*. 1968. Col. 812–813; *Appuhn-Radtke*. 1996).

При беатификации и канонизации К. день памяти назначался на 27 апр. (AAS. Vol. 17. P. 362), однако в 1969 г. в ходе литургических реформ он был перенесен на день кончины К. — 21 дек. В наст. время 27 апр. сохранилось в качестве дополнительного дня памяти К. в ка-

толич. региональном календаре для немецкоговорящих стран (*Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet*).

Соч.: *Summa doctrinae Christianae: Per quaestiones tradita et in usum Christianae pueritiae nunc primum edita*. [Viennae, 1555]; *Idem // Canisius P. Der Grosse Katechismus: Summa doctrinae Christianae* (1555). Regensburg, 2003. S. 69–274; *Summa doctrinae Christianae per quaestiones luculenter conscripta, nunc demum recognita et locupletata*. Coloniae, 1566; *Idem // Catechismi latini et germanici*. 1933. Pars 1. P. 77–207 [= Catech.]; *Catechismi latini et germanici* / Ed. F. Streicher. R.: Monachii, 1933. Pars 1: *Catechismi latini*; 1936. Pars 2: *Catechismi germanici: Meditationes seu Notae in Evangelicas lectiones* / Ed. F. Streicher. Friburgi Brisgoviae, 1939. Darmstadt, 1957. Pars 1: *Meditationes de Dominicis, tempus Adventus, Nativitatis Domini, Paschatis*; Monachii, 1955. Pars 2: *Meditationes de Dominicis post Pentecosten cum notis de templorum dedicatione, de solemnibus processionibus, de indictis populo indulgentiis*; R., 1961. Pars 3: *Meditationes de festis sanctorum* [= Meditat.].

Ист.: *[Förner F., ed.] Historia hactenus sepulta, Colloquii Wormatiensis. Ingolstadii, 1624; Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei Petri Canisij Sacerdotis Professi Societatis Iesu Positio Super Dubio*. R., 1734. [Vol. 1]; 1739. [Vol. 2]. [= Processus Beatificationis et Canonizationis]; *Schulregeln der Ges. Jesu spätstens um das J. 1560–1561 // Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu* / Ed. G. M. Pachler. B., 1887. T. 1. P. 155–172; *Beati Petri Canisii, societatis Iesu, Epistulae et Acta* / Ed. O. Braunsberger. Friburgi Brisgoviae, 1896–1923. 8 vol. [= PCEA]; *Fabri monumenta: Beati Petri Fabri primi sacerdotis e Societatis Iesu epistolae, memoriale et processus. Matrini, 1914; Testamentum P. Petri Canisii // Das Testament des Petrus Canisius: Vermächtnis und Auftrag / Eingeleitet u. hrsg. v. J. Oswald, R. Haub. Fr./M., 1997. S. 25–57 [= PCTest.]; *Johannes Paul II, Papst*. [Brief an die deutschen Bischöfe anlässlich des 400. Todestages des hl. Petrus Canisius:] «*Als der hl. Petrus Canisius*» // *Enchiridion Vaticanum: Testo ufficiale e trad. italiana*. Bologna, 1999. Vol. 16. P. 1044–1059; *Benedict XVI, Pope*. Saint Peter Canisius: [General Audience,] Wednesday, 9 Febr. 2011 // *Idem*. Holy Men and Women from The Middle Ages and Beyond. Vat., 2012. P. 193–198.*

Библиогр.: *Sommervogel C. Canis, Canisius, le Bienheureux Pierre // Backer A. Bibliothèque de la Compagnie de Jésus: Bibliographie* / Ed. C. Sommervogel. Brux.; P., 1891. T. 2. Col. 617–688; *idem*. Canis, Le Bienheureux Pierre // *Ibid.* 1898. T. 8. Col. 1974–1983; *Polgár L. Canisius S. Petrus, 1521–1597 // Idem*. Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901–1980. R., 1990. Vol. 3. Pt. 1. P. 425–453. N 3938–4412; *Oswald J., Grünwald H., Haub R.* Literaturverzeichnis // *Petrus Canisius – Reformator der Kirche*. 1996. S. 317–340; см. также ежегодную библиогр. с разделом о К.: *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus // Archivum historicum Societatis Iesu*. R., 1997–1999. Vol. 66–68; *Bibliography on the History of the Society of Jesus // Ibid.* 2000–[2011]. Vol. 69–[80]. Лит.: *Boero G.* Vita del beato Pietro Canisio della Compagnia di Gesù. R., 1864; *Braunsberger O.* Streiflichter auf das schriftstellerische Wirken des seligen Petrus Canisius // *ZKTh*. 1890. Bd. 14. S. 720–744; *idem*. Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br., 1893; *idem*. Petrus Canisius: Ein Lebensbild. Freiburg i. Br., 1917; *idem*. Elenchus operum S. Petri Canisii quae typis exscripta sunt // *Gregorianum*. R., 1926. Vol. 7. P. 244–250; *Neville Figgis J.* Petrus Canisius and the German Counter-Reformation // *EHR*. 1909. Vol. 24. N 93. P. 18–43; *Constant G.* La légation du cardinal Morone près l'empereur et le Concile de Trente, avr.–déc. 1563. P., 1922; *Tesser J. H. M.* Petrus Canisius als humanistisch gelehrte. Amst., 1932; *Streicher F.* Prolegomena // *Petrus Canisius. Catechismi latini et germanici*. 1933. Pars 1. P. 27*–187*; *idem*. Die Ungedruckte Lebensbeschreibung des Hl. Petrus Canisius von Jakob Keller S. I. // *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 1939. Vol. 8. P. 257–314; *Brodrick J.* Saint Peter Canisius. L., 1935; *Metzler J.* Miscellanea Canisiana // *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 1938. Vol. 7. P. 267–275; *Waeber L.* La première translation des reliques de S. Canisius (1625) // *Zschr. f. Schweizerische Kirchengeschichte*. Fribourg, 1942. Bd. 36. S. 81–106; *Pölnitz G. F., von*. Petrus Canisius und das Bistum Augsburg // *Zschr. f. Bayerische Landesgeschichte*. Münch., 1955. Bd. 18. S. 352–394; *Schneider B.* Peter Canisius und Paul Hoffa // *ZKTh*. 1957. Bd. 79. S. 304–330; *idem*. [Petrus Canisius:] *Leben und Werk. Die Geistige Gestalt // Petrus Canisius. Briefe*. Salzburg. 1959. S. 11–56; *idem*. Pietro Canisio // *BiblSS*. 1968. Vol. 10. Col. 798–814; *Kranz G.* Petrus Canisius (1521–1592) // *Idem*. Politische Heilige und katholische Reformatoren. Augsburg, 1959. Bd. 2. S. 241–271; *Pelsemaeker A., de*. Canisius éditeur de Tauler // *RAM*. 1960. T. 36. N 141. P. 102–108; *Malley W. J.* The «Contra Julianum» of St. Cyrill of Alexandria and St. Peter Canisius // *Theological Studies*. Milwaukee, 1964. Vol. 25. N 1. P. 70–74; *Kötter F. J.* Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jh. bis zum Erscheinen des Katechismus Romanus (1566). Münster, 1969; *Begheyn P.* Is Reinalda van Eymeren, zuster in het St.-Agnietenklooster te Arnhem, en oudtante van Petrus Canisius, de schrijfster der Evangelische Peerle? // *Ons geestelijk erf*. Leuven, 1971. Vol. 45. P. 339–375; *idem*. Six Unpublished Letters of St. Peter Canisius to His Relatives // *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 1986. Vol. 55. P. 129–144; *idem*. Die Familie Kanis aus Nijmegen // *Petrus Canisius – Reformator der Kirche*. 1996. S. 9–20; *idem*. The Editions of the Letters of St. Peter Canisius by Otto Braunsberger SJ and the Vicissitudes of its Ninth Volume // *Petrus Canisius SJ (1521–1597)*. 2000. S. 303–312; *idem*. The Catechism (1555) of Peter Canisius: The Most Published Book by a Dutch Author in History // *Quaerendo*. Leiden, 2006. Vol. 36. N 1/2. P. 51–84; *Buxbaum E. M.* Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern: 1549–1556. R., 1973; *Troll A.* Der hl. Petrus Canisius und Erasmus // *Ephemerides mariologicae*. Madrid, 1974. Vol. 24. P. 347–367; *Bruhij J., Hrsg.* Petrus Canisius. Freiburg. 1980; *Rivinius K. J.* Die Canisius-Enzyklika «*Militantis Ecclesiae*» // *Reformatio ecclesiae: Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit*. Paderborn etc., 1980. S. 893–910; *Donnelly J.* Peter Canisius // *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1560–1600* / Ed. J. Raitt. New Haven, 1981. P. 141–156; *Wölter H.* Canisius, Petrus (1521–1597) // *TRE*. 1981. Bd. 7. S. 611–614; *Diez K.* Petrus Canisius SJ (1521–1597) // *Katholische Theologen der Reformationszeit*. Münster, 1986. Bd. 3. S. 89–102; *idem*. Christus und seine Kirche:

Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius. Paderborn, 1987; *idem*. Petrus Canisius als Theologe // Petrus Canisius – Reformator der Kirche. 1996. S. 178–193; *Stierli J.* Pierre Canisius // DSAMDH. 1986. T. 12. Pt. 2. Col. 1519–1525; *Bundschuh B., von.* Das Wormser Religionsgespräch von 1557: Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik. Münster, 1988; *Appuhn-Radtke S.* Petrus Canisius im Bild: Entwicklungsstadien einer Heiligenikonographie // Petrus Canisius – Reformator der Kirche. 1996. S. 244–274; *Haub R.* Petrus Canisius als Schriftsteller // *Ibid.* S. 151–177; *eadem.* «Bei Gott, ich erdicke nichts; ich gebe nur der Wahrheit Zeugnis»: Impressionen zum Testament des Petrus Canisius // Petrus Canisius SJ (1521–1597). 2000. S. 313–346; *eadem.* Das Erziehungskonzept der Jesuiten und der Stellenwert des Katechismus // *Canisius P.* Der Grosse Katechismus. 2003. S. 35–48; *eadem.* Petrus Canisius: Botschafter Europas. Limburg, 2004; *Oswald J.* Petrus Canisius – Ein Lebensbild // Petrus Canisius – Reformator der Kirche. 1996. S. 21–38; *idem.* Petrus Canisius – ein Mystiker?: Eine Hinführung zu seinem Testament // Geist und Leben: Zschr. f. christliche Spiritualität. Würzburg, 1997. Bd. 70. H. 4. S. 260–269; Petrus Canisius – Reformator der Kirche: FS z. 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands / Hrsg. J. Oswald, P. Rummel. Augsburg, 1996; *Rummel P.* Petrus Canisius und Otto Kardinal Truchsess von Waldburg // Petrus Canisius – Reformator der Kirche. 1996. S. 41–66; *Schatz K.* Petrus Canisius und das Trienter Konzil // *Ibid.* S. 67–96; *Schmid A.* Die Vita Petri Canisii des P. Matthäus Rader SJ // *Ibid.* S. 223–243; *Sieben H. J.* Petrus Canisius und die Kirchenväter: Zum 400. Todestag des Heiligen // Theologie und Philosophie. 1997. Bd. 72. H. 1. S. 1–30; *Begheyn P., Foresta P., Maryks R.* Petrus Canisius to Ignatius of Loyola, Vienna February 1556: An Unpublished Letter: A Presentation of the Canisius Project // Archivum Historicum Societatis Iesu. 2000. Vol. 69. P. 223–235; *Giard L.* Le rôle secondaire de Petrus Canisius dans l'élaboration de la Ratio studiorum // Petrus Canisius SJ (1521–1597). 2000. S. 77–106; *Lössl J.* Konfessionelle Theologie und humanistisches Erbe: Zur Hieronymusbrief edition des Petrus Canisius // *Ibid.* S. 121–154; *Lucas T. M.* Petrus Canisius: Jesuit Urban Strategist // *Ibid.* S. 275–292; *Müller R. A.* Schul- und Bildungsorganisation im 16. Jh.: Die Canisianische Kollegienpolitik // *Ibid.* S. 259–274; *Obirek S.* Petrus Canisius und sein Beitrag zur Erneuerung des Katholizismus in Polen // *Ibid.* S. 293–300; Petrus Canisius SJ (1521–1597): Humanist und Europäer / Hrsg. R. Berndt. B., 2000; *Rädle F.* Petrus Canisius als lateinischer Autor in seinem Verhältnis zum Humanismus // Petrus Canisius SJ (1521–1597). 2000. S. 155–168; *Sievernich M.* Gesetz oder Weisheit: Zum theologischen Prinzip der Katechismen Martin Luthers und Petrus Canisius' // *Ibid.* S. 399–422; *Nieden H.-J.* Petrus Canisius aus evangelischer Sicht // Jesuitica: Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773. Münch., 2001. S. 95–109; *Filser H.* Die literarische Gattung «Katechismus» vor Petrus Canisius // *Canisius P.* Der Grosse Katechismus. 2003. S. 25–33; *Dael P., van.* Two Illustrated Catechisms from Antwerp by Petrus Canisius // Education and Learning in the Netherlands, 1400–1600: Essays in Honour of H. de Ridder-Symoens. Leiden, 2004. P. 277–296; *Foresta P.* «Sicut Ezechiel propheta... et alter Bonifatius»: San Pietro Canisio ed «il totalitarismo cattolico» di Pio XI //

Archivum Historicum Societatis Iesu. 2004. Vol. 73. P. 277–325; *idem.* Die «Missio in Germaniam»: Die Wahrnehmung des Apostolats durch den jungen Canisius // Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock / Hrsg. J. Meier. Wiesbaden, 2005. S. 31–66; *idem.* Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem: San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'impero tedesco (1543–1555). Soveria Mannelli, 2006; *idem.* «Veluti apostolus Germaniae»: Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543–1570). Gött., 2012; *Pabel H. M.* Peter Canisius as a Catholic Editor of a Catholic St. Jerome // ARG. 2005. Bd. 96. S. 171–197; *idem.* Augustine's «Confessions» and the Autobiographies of Peter Canisius, SJ // Church History and Religious Culture. Leiden, 2007. Vol. 87. N 4. P. 453–475; *idem.* Peter Canisius and the «Truly Catholic» Augustine // Theological Studies. 2010. Vol. 71. N 4. P. 903–925; *Begheyn P., Hunink V.* Vier unpublizierte Briefe des Petrus Canisius aus Augsburg (1561–1564) // Zschr. f. Bayerische Landesgeschichte. 2007. Bd. 70. N 3. S. 781–791; *Schoor R. J., van de.* «Ignatio atque immo Deo volente»: Canisius's «tertia probatio» in Rome and His Mission to Sicily // Church History and Religious Culture. 2008. Vol. 88. N 1. P. 19–34; *Delgado M.* Petrus Canisius als Seelsorger in Freiburg // Schweizerische Zschr. f. Religions- und Kulturgeschichte. 2010. Bd. 104. S. 289–306; *Frymire J. M.* The Primacy of the Postils: Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany. Leiden; Boston, 2010; *Slenczka B.* Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557: Protestantische Konfessionsspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs. Tüb., 2010.

Д. В. Смирнов

КА́ННЕХ [Каиннех; ирл. Cainnech; англ. Canice, Kenny, Kenneth] († 599/600), св. (пам. зап. 11 окт.), основатель мон-ря Ахад-Бо (на месте совр. сел. Ахабоу, графство Лишь, Ирландия).

Лат. Житие К. известно в 3 редакциях, самым ранним считается текст, представленный в т. н. Саламанкской рукописи (Врux. 7672–7674, XIII – нач. XIV в.; о ркп. см.: *Kenney. Sources. P. 304–305; Heist. Vitae. P. IX–XLIX; Breatnach. 2005. P. 89–91*). Др. редакция сохранилась в составе Дублинского (Килкеннийского) собрания житий ирл. святых (известно в 2 рукописях XV в. – Dublin. Primate Marsh's Library. Z.3.1.5. Fol. 124–127; Dublin. Trinity College Library. 175, но в последней текст Жития К. отсутствует из-за утраты листов). В 2 рукописях Оксфордского собрания житий представлена 3-я редакция Жития (Bodl. Rawl. B. 485. Fol. 120–134, нач. XIV в.; Bodl. Rawl. B. 505. Fol. 145–149, кон. XIV в.). Текст «дублинской» редакции Жития К. был использован Дж. Кол-

ганом при изложении сведений о св. Либере (*Colgan J. Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae, Sanctorum Insulae. Lovanii, 1645. P. 566–567*). «Саламанкская» редакция была известна болландисту Ж. Б. Фонсону, к-рый отметил ее отличие от текста, использованного Колганом, но счел Житие К. недостойным публикации, поскольку в нем, по мнению болландиста, сохранились сведения, противоречащие здравому смыслу, а также многочисленные заимствования из других агиографических произведений (*ActaSS. Oct. T. 5. P. 643*). В 1853 г. текст «саламанкской» редакции Жития был издан Дж. Батлером, к-рый привел также чтения из «дублинской» редакции (*Vita Sancti Kannechi a Codice in Bibliotheca Burgundiana extante Bruxellis transcripta / [Ed. J. Butler.] Kilkenny, 1853*). На основе этого издания Житие К. было изучено У. Ривзом; он определил, что «саламанкская» редакция является самой ранней. С выводами Ривза согласился Ч. Паммер, который опубликовал «дублинскую» редакцию Жития (*Plummer. Vitae. T. 1. P. 152–169; Kenney. Sources. P. 394*). Предположение Паммера, что «саламанкская» редакция является переводом несохранившегося Жития на ирл. языке, не было поддержано др. исследователями. Паммер указал на признаки работы составителей «дублинской» и «оксфордской» версий Жития: в поздних редакциях изъяты детали, в т. ч. часть имен действующих лиц и географических названий, убраны или сокращены эпизоды, сомнительные с моральной или эстетической т. зр., а также добавлены рассуждения нравственного характера и библейские параллели (*Plummer. Vitae. T. 1. P. XLIII–XLIV*). Р. Шарп установил, что Житие К. входило в состав сборника ранних житий ирл. святых, составленного между 750 и 850 гг. (т. н. сборник О'Донохью). «Саламанкская» редакция, не подвергавшаяся существенным переработкам, точнее других воспроизводит первоначальную версию Жития, тогда как «дублинская» и «оксфордская» редакции были в значительной мере отредактированы в кон. XII и в XIII в. (*Sharpe. 1991. P. 301–302, 308–309, 311–317, 329, 333–334, 391*). Выводы Шарпа относительно сборника О'Донохью и его датировки были поставлены исследователями под

сомнение (см. рец.: *Smyth A. P.* // *EHR*. 1992. Vol. 107. N 424. P. 676–678; *Carey J.* // *Speculum*. 1993. Vol. 68. N 1. P. 260–262; *Stancliffe C.* // *J. of Theological Studies*. 1993. Vol. 44. N 1. P. 378–383; *Breatnach*. 2005). Однако большинство исследователей согласны с мнением Шарпа о наличии в ирл. рукописных сборниках XIII–XV вв. группы агиографических произведений, возможно созданных в VIII–IX вв. В эту группу включается и Житие К. (*Stalmans*. 1998; *Charles-Edwards*. 2000. P. 121). М. Херберт предложила датировать его 2-й пол. VIII в. (*Herbert*. 2001). Однако П. О Риан, указывая на наличие в Житии агиографических топов, характерных, по его мнению, для более позднего времени, предложил датировать текст кон. XII или нач. XIII в. (*Ó Riain*. 2011. P. 138–139).

Содержание и структура Жития К. типичны для корпуса анонимной ирл. агиографии VIII–XIII вв. Произведение открывается сведениями о родителях святого, о месте его рождения и о чудесах, к-рыми сопровождалось это событие (§ 1–3). Далее повествуется о чудесах, совершенных святым в детстве, и о том, как его воспитывали и как он получил образование (§ 4–6). С определенного момента (в Житии К. — возвращение святого в Ирландию и обращение правителя в христ. веру) рассказ отклоняется от хронологической последовательности и представляет собой серию описаний чудес и др. деяний святого (§ 15–59). Как правило, эпизоды слабо связаны между собой, хотя иногда их можно объединить по месту действия, действующим лицам, типологии описываемого чуда. Житие завершается упоминанием о том, что «множество других чудес совершил Каннех, он воскресил 11 мертвецов», и сообщением о кончине святого и краткой доксологией (§ 59–60).

Согласно Житию К. («саламанкская» редакция), святой принадлежал к туату (племени) Корку Даланн, входившему в состав племенного объединения Кианнахт Глинне Гемин (территория его расселения частично совпадала с баронией Кина в совр. графстве Лондондерри, Сев. Ирландия). В ряде источников святой именуется Каннех мокку Даланн, т. е. «Каннех, потомок Далана» (*Cainnech moccu (mac ua) Dálann — Adomnani Vita Columbae*. III 17; *Féilire Óengusso Céili Dé = The*



Св. Каннех.

Рельеф собора в Килкенни. Нач. XVI в.

Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 215; *The Martyrology of Tallaght* / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 78; см.: *Dictionary of the Irish Language*. D–deóbir. Dublin, 1913. Col. 50). В Житии отцом святого назван филид (поэт) Лаидех Лекерд (в «дублинской» редакции — Лугайд Летдерг), к-рый, согласно родословию К., был внуком Далана, имя к-рого носил туат (в нек-рых версиях родословия имя отца святого — Аэд; см.: *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae*. 1985. N 123. 1–2. 662.198, 607; *Féilire Óengusso Céili Dé*. 1905. P. 222). Мать К., Мелд (Мелла), принадлежала к племенному объединению И Макку Уас (населяло юг совр. графства Лондондерри; см.: *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae*. 1985. N 722.18).

Рождение К. было ознаменовано чудесами. Отец святого был беден, поэтому Бог послал ему корову, чудесным образом вышедшую из озера. Поскольку там, где родился святой, не было священнослужителей, для того чтобы К. принял крещение, Бог привел из дальних мест еп. Луреха: он искал заблудившихся коров и нашел их недалеко от жилища Лаидеха. В младенчестве К. был отдан на воспитание родственникам матери (место, где вырос святой, в Житии названо Кенн-Буге или Кемнуге). Вместе с К. воспитывался сын местного правителя, имя которого передано в Житии как «белый (светлый) лжец» (лат. *Albus Mendax*; в «дублинской» редакции приведена ирл. форма имени — Гел Брегах). Когда мальчики развлекались, сын правителя делал игрушечные копы и щиты, а К. сооружал маленькие церквушки. О нравственной чистоте К. свидетельствует рассказ о том, что

мальчика вырвало, когда он съел ворованное яблоко, предложенное ему сыном правителя.

Достигнув совершеннолетия (в Ирландии оно наступало между 14 и 17 годами — *Kelly F. A Guide to Early Irish Law*. Dublin, 2009. P. 81–83, 88–89), К. отправился в Британию, чтобы учиться у «мудрого и благочестивого мужа» по имени Докк. Исследователи обычно отождествляли Докка со св. Кадоком (*Baring-Gould, Fisher*. 1908. P. 57; *Plummer*. *Vitae*. T. 1. P. XLV), но Ж. Лот доказал, что это разные лица (*Loth*. 1929). Лот полагал, что обитель Докка находилась в Корнуолле, но совр. исследователи помещают ее на месте сел. Лландок (близ г. Кардифф, Уэльс; см.: *Knight J. K. From Villa to Monastery: Llandough in Context* // *Medieval Archaeology*. L., 2005. Vol. 49. P. 101–102). Изучив под рук. Докка «каноны и церковные правила» (*canones... et ecclesiasticas regulas*), К. был рукоположен во пресвитера (*accipiens sacerdotalem gradum*). Он решил вернуться в Ирландию, чтобы обратиться ко Христу родичей-язычников, но перед этим отправился паломником в Рим. В Италии К. совершил множество чудес. В Житии повествуется о чудесном спасении святого от разбойников и о столкновении К. с неким жестоким королем, неоднократно пытавшимся убить святого. Увидев, что Бог защищает К., король подарил ему город (*ciuitas*), к-рый был назван именем К. Святой обещал королю, что останется с ним, будет похоронен и воскреснет в этом городе (*suam resurrectionem... futuram esse promisit*), но явившийся ангел укорил его за необдуманные слова и напомнил о необходимости вернуться в Ирландию. К. не хотел нарушать обещание, и тогда огненный дракон, спустившийся с неба, откусил у святого палец на правой ноге. Оставив в городе палец, К. вернулся в Ирландию.

В следующих эпизодах (§ 10–14) повествуется о чудесах, совершенных К. среди родичей. По возвращении на родину святой встретился с молочным братом, к-рый стал правителем племен И Макку Уас. К. убеждал его «преподнести Богу себя самого и свое имущество», но правитель, насмехаясь над святым, предложил отдать Богу мизинец, после чего палец распух и заболел. Когда правитель осознал свою неправоту, то по благословию святого

исцелился от душевных и телесных недугов. К. странствовал по землям Кианнахт Глинне Гемин в окружении учеников и последователей (familia). Увидев на дороге человеческий череп, они попросили святого сделать так, чтобы череп заговорил и рассказал о событиях прошлого. Помолвившись, К. благословил череп, и тот покрылся плотью, ожил и приветствовал святого. Он рассказал о себе и сообщил, что его душа находится в преисподней уже 30 лет. Святой обратил покойника в христианство и крестил его, а затем похоронил голову вместе с телом. В др. раз К. увидел друида (magus), к-рый удивлял народ ложными чудесами, за что ему воздавали почести, словно Богу (diinum honorem dabant). Друид сделал вид, будто проходит сквозь ствол большого дерева, но К. чудесным образом сделал так, что все увидели, как друид на самом деле обходит вокруг дерева. После этого люди обратились к христ. Богу.

В отдельных эпизодах раскрываются особенности характера и добродетели К. Его мысли «пребывали с ангелами на небесах», поэтому в повседневной жизни он выглядел неловким и рассеянным. Святой отличался кротостью и послушанием. Ему было присуще милосердие и сострадание ко всем живым существам, а тех, кто проявляли жестокость и несправедливость, он обличал и наказывал. В Житии упоминается и о нек-рых чертах облика К., напр. о его малом росте.

К. неоднократно удалялся в пустынные места, где молился и читал Свящ. Писание. Однажды, покидая мон-рь, он велел братии прийти за ним в 9-м часу, чтобы вместе начать трапезу. Но монахи не решились беспокоить святого, а тот, изучая Евангелие, не заметил, что прошло 3 дня (все это время монахи воздерживались от пищи и питья, один мальчик умер от голода). В др. раз К. решил стать отшельником и скрылся от людей, известив об этом лишь одного юного ученика. После безуспешных поисков монахи решили проследить за этим учеником. Ночью мальчик вышел из мон-ря и направился в лес, дорогу ему указывал чудесный светильник. Следуя за ним, монахи нашли молящегося К., от его воздетых рук исходило сияние. Укрывшись затем на острове посреди оз. Лох-Кре, К. 40 дней постился в полном уединении. Его случайно

обнаружил охотник, преследовавший оленя, к-рый искал защиты святого. Остановив гнавшихся за оленем псов, К. взял с охотника клятву никому не рассказывать о нем до конца жизни. Но Бог пожелал, чтобы святой вернулся к людям, поэтому после возвращения домой охотник заболел и умер. Перед смертью он рассказал о встрече с К., которого нашли на острове и отвели в мон-рь. О любви К. к уединению говорится в поэме XI–XII вв. о пристрастиях ирл. святых (Stokes W. Cuimín's Poem on the Saints of Ireland // Zschr. f. celtische Philologie. Halle, 1897. Bd. 1. S. 64).

В ряде эпизодов рассказывается о духовной сосредоточенности К., его общении с Богом и ангелами. Во время беседы К. со святыми Колумбой и Комгаллом начался дождь, их одежда промокла, но К. остался совершенно сухим. На вопрос о том, почему так произошло, К. спросил друзей, о чем они думали, пока шел дождь. Колумба ответил, что думал о своих монахах, к-рым угрожала опасность в морском плавании, мысли Комгалла были о братии, трудившейся на уборке урожая. К. поведал, что его мысли пребывают на небесах среди ангелов и никогда не возвращаются к земным делам. Когда К. посетил обитель св. Комгалла, тот предложил ему произнести проповедь. Святой проповедовал столь вдохновенно, что слушатели заплакали. На слова Комгалла о том, что он никогда не видел, чтобы слушатели плакали во время проповеди, К. ответил, что услышал эту проповедь от ангела. В мон-ре Иона К. произнес проповедь с толкованием Евангелия, и св. Колумба спросил, у кого он научился так говорить. К. ответил, что в то время, когда он жил в уединении на острове оз. Лох-Кре, ему явился Христос, читавший с ним Евангелие и обучивший его экзегезе.

В Житии говорится о чудесной власти К. над животными. Когда К. удалялся в пустынные места, к нему приходил олень, на чьи рога святой клал раскрытую книгу. Однажды что-то спугнуло оленя, и он убежал, унося книгу на рогах. На следующий день олень вернулся к святому, «словно беглый монах к своему настоятелю», лежавшая у него на рогах книга осталась невредимой. В Житии дважды говорится о коровах, к-рые ради К. чудесным об-

разом выходили из воды или из глухого леса, чтобы давать молоко людям. Когда К. жил на о-ве Ибдан (Ибдон), мыши порвали его обувь. За это святой проклял мышей и велел им покинуть остров. Мыши бросились в море и более не появлялись на острове. На Птичьем о-ве (Эн-Инис) К. велел умолкнуть дождавшим его крикливым птицам, к-рые немедленно упали на землю и вновь поднялись в воздух только тогда, когда святой разрешил им. При посещении некоего жен. мон-ря К. был огорчен, узнав, что ради него насельницы зарезали любимого ягненка. Святой расстелил шкуру ягненка и позвал его, после чего ягненок ожил и, как и прежде, радовал монахинь. Благотворному влиянию К. на животных посвящены те эпизоды Жития, где говорится о буйных конях и быках, к-рые при виде святого становились кроткими и послушными. Когда К. жил в обители Клуан-Брониг, к нему пришел пастух с жалобой на то, что волк сожрал теленка, к-рого кормили 2 коровы. Святой велел ему хлопнуть в ладоши перед тем, как доить коров. Как только пастух это сделал, из леса вышел волк и с виноватым видом подошел к коровам, к-рые стали облизывать его, словно теленка. С этого времени волк приходил ежедневно, утром и вечером, чтобы пастух мог подоить коров, а в тех местах прекратилась вражда между хищниками и домашним скотом. Тема изобилия получает отражение в тех эпизодах, где рассказывается о чудесных превращениях. Во время Великого поста К. посетил некую церковь, служители к-рой могли предложить ему лишь вареную солонину. Святой благословил мясо, и оно превратилось в свежий хлеб. У мастеров, к-рые делали для св. Брендана мокку Алти литургическую чашу, закончилось золото, и Брендан обратился за помощью к К. Думая, как помочь Брендану, святой случайно съел лишнюю порцию пищи, и его немедленно вырвало. Содержимое его желудка превратилось в чистое золото, из которого сделали чашу для св. Брендана (согласно «дублинской» редакции, К. превратил в золото хлеб).

Согласно Житию, К. была подвластна неживая природа (elementa). Когда святой жил в обители Докка, ему понадобилось пересечь морской пролив во время сильной

бури. По Божией воле волны расступились перед К., и он перешел пролив посуху. Когда святой и его спутники плыли на о-в Иона (Айона), посреди бушующего моря их лодка скользила по спокойной воде. Выходя из дома, святой забывал потушить огонь в очаге и закрыть дверь во время снегопада, но лежавшее в доме раскрытое Евангелие оставалось невредимым, и когда произошел пожар, и когда все внутри дома занесло снегом. В обители Клуан-Брониг братии приходилось молотить зерно на открытом воздухе, потому что некому было построить сушильный амбар. Монахи пожаловались К., что не могут работать в сырую погоду. Святой благословил участок земли, на к-ром молотили зерно, после чего это место всегда оставалось сухим. Когда К. жил в Британии, высокая гора заслоняла ему солнце. Явившийся ангел предложил передвинуть гору на др. место, если она мешает святому, но К. ответил, что не желает из-за своей прихоти вмешиваться в жизнь Божией природы (*non mea causa Dei elementa mouebuntur*). Тем не менее на следующую ночь гора стала двигаться. Заметив это, К. воскликнул, что скорее уйдет в др. место, чем позволит двигать гору, и та немедленно остановилась. Об этом событии напоминали оставшиеся на горе трещины и расселины.

Могущество К. позволяло ему использовать в своих интересах нечистую силу. Когда святой жил в уединении на острове посреди оз. Лох-Кре, он увидел демонов, скачущих на конях, и спросил, куда они направляются. Один из демонов ответил, что они спешат забрать душу некоего богача, скончавшегося в землях племенного объединения Мускраге (*in Mollib Muscrigi*; на территории совр. графств Корк и Керри). К. попросил демона навестить его на обратном пути и рассказать, чем кончилось дело. Через нек-рое время демон явился, но он был без коня и хромал из-за стрелы, вонзившейся в ногу. Он рассказал, что богач перед смертью пропел 3 строфы из гимна св. Патрикю (Патрику), поэтому демонам не удалось забрать его душу (ирл. версии этого эпизода получили самостоятельное хождение в рукописной традиции, где названо имя умершего — Кромм Дуб (см.: *Lives of Saints from the Book of Lismore* / Ed. W. Stokes. Oxf., 1890.

Р. XIX; *Plummer*. 1925. N 91; *Kenney*. Sources. P. 395)). В др. эпизоде повествуется о наставлении ученика К., к-рый был чрезмерно привязан к мирской суете. Святой привел его на берег моря, велел закрыть лицо куколом и взяться за его рясу, после чего они продолжили путь пешком по воде. Через нек-рое время К. велел ученику снять рясу, расстелить ее на воде и достать книги для чтения. После непродолжительного ожидания они увидели демонов, летевших над морем в виде мрачной тучи, к-рые приветствовали святого восклицанием «лысый Каннех». Святой попросил демонов дать добрый совет ученику, и они ответили, что ему следует отказаться от привязанности к миру. Это произвело на ученика такое впечатление, что он навсегда утратил любовь к мирской суете. В этом эпизоде в уста демонов вложены выражения, к-рые использовались противниками Церкви: «лысый» (лат. *caluus*, ирл. *mael*), связанное с наличием тонзуры, и «посошник» (лат. *baculatus*, ирл. *bachlach* — лицо, находящееся в церковной юрисдикции (см.: *Etchingham*. 1999. P. 397–398)), к-рые могли иметь переносные значения: «невежа», «болван», «деревенщина».

В отношениях с людьми К. выступал как милостивый покровитель и поборник справедливости, помогая страждущим и карая жестоких и несправедливых. Путешествуя по заснеженным горам Сев. Британии, святой и его спутники увидели женщину, умиравшую от голода и холода. К. велел помощникам отогреть и накормить женщину, а сам воскресил ее умершую дочь. В память об этом событии в горах были установлены большие кресты. Когда св. Колумба и его спутники плыли по морю, поднялась буря, и монахи просили Колумбу помолиться об избавлении от опасности. Святой ответил, что его молитва не будет услышана, но он попросит об этом своего друга К. В этот момент К., к-рый вместе с монахами садился за трапезу, вскочил и побежал в церковь, потеряв по пути башмак. После его молитвы буря прекратилась, и Колумба воскликнул: «О Каннех, полезен нам твой бег в церковь в одном башмаке». Некая монахиня согрешила и, боясь позора в случае огласки, попросила К. благословить ее чрево, после чего беременность чудесным образом прекратилась.

В Житии описаны случаи исцеления больных и воскрешения умерших. Во время посещения мон-ря Иона святой поклонился, чтобы поцеловать алтарь, и сильно ударился об угол менсы. Из раны вытекла капля крови, к-рую монахи сохранили и вполс. исцелили ею слепоглухонемую дочь пиктского правителя Бруде. Находясь в гостях у своей сестры Колумбы, К. спросил о ее воспитаннике Бреконе, который всегда с радостью встречал святого. Не желая говорить К. о том, что мальчик умер, Колумба стала придумывать объяснения. Святой прервал ее и сказал, что не сядет за трапезу, пока не придет Брекан. Неожиданно воскресший отрок вошел, приветствовал К. и стал прислуживать ему. В 2 эпизодах приводятся описания типологически сходных чудес: К. приходит в монастырь (в одном рассказе это Келл-Ахад-Дроммо-Фото (сел. Килли, графство Оффали), в другом — Клуан-Сескнан), и монах или монахиня, ответственные за прием гостей, сообщает святому о кончине человека, дорогого для насельников обители (в одном случае — мудрый наставник братии, в другом — слепоглухонемой мальчик-подкидыш, которого воспитывали монахини). К. подходит к телу умершего, молится и воскрешает покойника. В др. эпизоде сообщается о Сенахе Роне, почитателе К., к-рый вверил попечению святого себя, свой род и принадлежавшие ему земли. Враги убили Сенаха, но перед смертью он призвал К. Святой находился в др. месте, но услышал зов и поспешил спасти душу убитого от демонов, к-рые собирались забрать ее в преисподнюю.

Неск. рассказов посвящены тому, как К. обличал и вразумлял грешников. Некая женщина привела к святому сына Либера, жалуясь на его нечестие и непослушание. Когда К. стал беседовать с юношей, тот обиделся и вскочил на коня, собираясь ускакать прочь, но упал на землю и умер. По просьбе матери святой воскресил юношу. Вернувшись к жизни, Либер раскаялся и последовал за К., к-рый привез его в Британию и сковал ему ноги цепью, бросив ключ в море. Святой велел юноше через 7 лет вернуться в Ирландию и поселиться там, где найдет ключ от цепи. По истечении срока Либер прибыл в Ирландию. Когда он проходил по берегу р. Лифе (Лиффи), рыбаки дали ему рыбу, в желудке

которой он обнаружил ключ. После этого Либер поселился в обители Летубе-Канних. Тема другого рассказа в Житии — жестокое обращение с животными. Некий богатый, живший в обл. Миде, попросил К. благословить больную жену. Во время трапезы к святому подошел голодный исхудавший пес, и К. спросил, кто отвечает за его кормление. Больная женщина признала свою вину и выразила готовность исполнить епитимию. К. велел ей до конца года питаться собачьей пищей, а свою еду отдавать псу. Через некоторое время женщина умерла, но К. воскресил ее. В повествовании о паломнике Тулхане главная тема — бессердечное отношение духовников к мирянам. Из любви к Богу Тулхан с маленьким сыном Мунну отправился на о-в Иона, чтобы жить под рук. св. Колумбы, и стал «посошником» (*baculum tenens... monachus mansit*). Баитене, ближайший ученик Колумбы, указал настоятелю на то, что Тулхан больше всего на свете любит сына, и предложил отнять у него ребенка. Колумба велел Тулхану бросить ребенка в море, и тот выполнил приказ. По наитию Св. Духа о случившемся узнал К., который находился на о-ве Эт (ныне Тири, Шотландия) и готовился отплыть в Ирландию. Возмущенный поступком Колумбы, К. направился на о-в Иона и в море нашел ребенка, к-рого носило по волнам. Встретившись со св. Колумбой, К. заявил, что их дружба окончена. Колумба осознал совершенную им несправедливость и скрылся от людей. Когда наступило время богослужения, монахи не смогли найти его, и Баитене велел начинать службу без аббата. Вскоре в церковь вошел Колумба с таким страшным выражением лица, что Баитене бросился на колени и умолял назначить ему епитимию. Святой ответил, что они оба согрешили, поэтому епитимию должен назначить К. Баитене отправился в Ирландию и 3 года искал К. по всему острову. Когда они встретились, К. сказал Баитене, что его епитимия исполнена и он может вернуться в мон-рь.

Некоторые рассказы посвящены отношениям К. с разбойниками — членами воинских объединений, которые придерживались языческих верований и враждебно относились к христианскому духовенству (см.: *Sharpe R. Hiberno-Latin «Laicus»*,

Irish «Láech» and the Devil's Men // Ériu. 1979. Vol. 30. P. 75–92; Charles-Edwards. 2000. P. 113). Когда К. отправился за водой, оставив дом без присмотра, явились разбойники и подожгли жилище святого. Часть дома сгорела, но др. часть, где стоял ларь с книгами, осталась невредимой. Разбойники понесли наказание: у одного вытекли глаза, другой стал хромать на обе ноги. Они раскаялись и верили себя пощению святого. В др. раз, проходя по пустынным местам, К. встретил разбойников, к-рые сначала хотели убить святого, но потом отпустили, отняв у него одежду. В какую бы сторону не направились разбойники, они всегда возвращались на то место, где встретили К. Один из них, надевший плащ святого, едва не был сожжен небесным огнем. Осознав свою неправоту, они раскаялись, исполнили епитимию и решили жить под руководством святого. На берегу оз. Лох-Лень (Килларни, графство Керри) К. встретил 12 разбойников, к-рые вступили с ним в перебранку. Предводитель разбойников пригрозил убить святого, если он не покажет, что умеет творить чудеса. По слову К. к ним слетелись плававшие на озере лебеди. Увидев чудо, разбойники покаяться и верили себя пощению святого, а в посл. стали клириками в его обители.

Особое внимание в Житии уделено отношениям К. и ирл. правителей. Колман Малый (Колман Бек) из династии И Нейл увел в плен монахиню, сестру еп. Аэда, сына Брекка. Епископ пришел к озерному кранногу (укреплению), в к-ром жил правитель, и, соблюдая строгий пост, требовал освободить сестру (см.: *Binchy D. A. A Pre-Christian Survival in Mediaeval Irish Hagiography // Ireland in Early Mediaeval Europe: Studies in Memory of K. Hughes / Ed. D. Whitelock et al. Camb., 1982. P. 165–178*). Узнав о том, что на помощь к Аэду прибыл К., правитель велел внести внутрь кранного плот, на к-ром можно было пересечь озеро, и запереть двери. Ночью, чудесным образом пройдя по воде, К. предстал перед правителем и упрекнул его в том, что он обидел епископа, но Колман не стал его слушать. В наказание за проявленное к святым пренебрежение правителю было послано ужасное видение: на востоке показалась пламенеющая колесница, запряженная ог-

ненными конями, которой управлял грозный возница с огненным мечом. Колесница пересекла озеро, ворвалась внутрь кранного и ударила Колмана в грудь. К. преградил ей путь посохом, но правитель упал и умер. Святой вознес молитву и воскресил Колмана, к-рый обещал выполнить все его указания, отдал епископу его сестру и подарил К. землю для основания мон-ря. В др. эпизоде сообщается, что К., путешествуя по владениям И Нейлов, увидел стоявший у дороги крест. Сведущие люди поведали святому, что крест поставлен на месте гибели Колмана Малого. Вспомнив, что Колман просил молиться за него, К. прижался лицом к покрытой снегом поверхности креста и со слезами молился до тех пор, пока снег не растаял. По наитию свыше святой произнес: «Ныне исторгнута душа Колмана из глубин преисподней по молитве Каннеха, она взлетела, объята пламенем». Тогда К. возблагодарил Бога за спасение души Колмана.

В другом рассказе упоминается о Кормаке, сыне Диармада, правителе И Барьхе в обл. Лаген (Лейнстер), к-рый велел казнить мальчика-заложника. К. попросил Кормака освободить мальчика, но тот отказался. Пока К. молился, заложника бросили на воткнутые в землю копыя, но они не причинили ему вреда. Увидев чудо, правитель отдал мальчика святому, в посл. тот стал великим подвижником и основал мон-рь.

Дружественные отношения с К. поддерживал Колман, сын Ферадаха, правитель Осраге (Осриге; англ. Оссори), к-рый делал святому ценные подношения. Узнав, что враги, намереваясь убить Колмана, осадили его крепость, К. поспешил ему на помощь. Некая женщина увидела, что святой идет по дороге пешком, и предложила ему коней и колесницу. Чтобы помешать К., диавол навел густой туман, но от руки святого на всю равнину распространился яркий свет. Кони были найдены, но К. из-за низкого роста не мог взойти на колесницу, поэтому земля поднялась у него под ногами. По дороге ему встретился настоятель ц. Домнах-Мор-Рогни, описанный в Житии как толстый, чванливый враг правителя Колмана. Настоятель пожелал, чтобы святой не успел спасти Колмана, чтобы правитель погиб, а его крепость была бы сожжена.

К. ответил, что Колман останется жив, а настоятель умрет, не добравшись до своей церкви. Когда тот въезжал на территорию храма, на голову ему упала створка ворот, и он скончался. Добравшись до крепости, окруженной воинами и охваченной пламенем, К. проник внутрь и незаметно для врагов вывел оттуда правителя. Доставив Колмана в безопасное место, святой велел ему ждать, предсказав, что завтра к нему придут 3 воина, потом 300, а на 3-й день он вновь станет правителем Осаге. О событиях, приведших к мятежу против Колмана, сына Феррадаха, повествуется в Житии св. Мохоэмока. Заподозрив, что один из его противников укрылся в мон-ре Мохоэмока, Колман обыскал обитель. Оскорбленный этим святой сказал Колману, что молился о том, чтобы правитель не достиг спасения, чтобы его постигла скоростижная смерть и чтобы он лишился власти. Первые 2 просьбы Мохоэмока были отвергнуты, т. к. св. Фахнан вымолил для Колмана долгую жизнь, а К. — спасение души, но 3-я просьба была принята на небесах. Испугавшись, правитель попросил у Мохоэмока прощения и щедро одарил обитель. Тогда святой сказал, что Колман будет лишен власти только на 3 дня, после чего К. поможет ему вернуть прежнее могущество (*Vita sancti Mochoemog abbatis de Liath Mochoemog.* 28 // *Plummer. Vitae.* Т. 2. Р. 179).

Из числа святых, с которыми К. поддерживал дружественные отношения, в Житии чаще всего упоминается св. Колумба. Исследователи отмечали, что автор Жития использовал Житие св. Колумбы, составленное Адомнаном († 704), 9-м аббатом мон-ря Иона (*Kenney. Sources.* Р. 395; *Herbert.* 2001). Произведение Адомнана — один из самых ранних источников, в которых упоминается о К. В Житии Колумбы говорится о дружбе и духовной связи между Колумбой и К., который неоднократно посещал о-в Иона. Колумба называл К. «святым и избранным» (*sancto et electo homini*), встречал его «радушно и с почестями» (*honorifice et hospitaliter*). Из Жития св. Колумбы заимствован рассказ о том, как К. чудесным образом узнал об опасности, грозящей другу, и побежал в церковь, чтобы вознести молитву (*Adomnani Vita Columbae.* II 13). Однажды,

возвращаясь с Ионы в Ирландию, К. забыл в мон-ре посох, и Колумба чудесным образом вернул его владельцу. В Житии Колумбы упоминается о «четырех святых основателях монастырей» (*monasteriorum sancti fundatores*), посещавших остров, — о Комгалле, К., Брендане и Кормаке (*Ibid.* I 16; II 13–14; III 17). То обстоятельство, что Адомнан подчеркивал дружественные отношения между Колумбой и К., по мнению исследователей, объясняется тесными отношениями мон-рей, основанных этими святыми (*Charles-Edwards.* 2000. Р. 123, 283–284). В то же время события, в которых принимал участие Колумба, в Житии К. описаны таким образом, что показывают превосходство К. над основателем мон-ря Иона (*Herbert.* 2001). Составители ирл. Жития св. Колумбы, напротив, стремились доказать превосходство Колумбы над К. Так, согласно Житию, К. не знал о том, что его монахам угрожает опасность в бурном море, тогда как св. Колумбе было открыто, что спасутся все монахи, кроме одного (*Betha Colum Cille.* 959–965, 971–975, 1039–1042 // *Lives of Saints from the Book of Lismore.* 1890. Р. 29, 31). О К. и Колумбе упоминается и в житиях др. святых. Так, в Житии св. Коэмгена сообщается о встрече Колумбы, Комгалла и Каннеха в Унехе (в совр. графстве Уэстмит), на которую явился Коэмген, чтобы заключить со святыми договор о дружбе (*ut fraternitatem cum eis firmaret* — *Vita S. Caemgeni abbatis Glendalochensis.* 12 // *Heist. Vitae.* Р. 364; *Vita sancti Coemgeni abbatis de Glenn da Loch.* 27 // *Plummer. Vitae.* Т. 1. Р. 248; см.: *Mac Shamhráin A. Church and Polity in Pre-Norman Ireland: The Case of Glendalough.* Maynooth, 1996. Р. 148–149, 228). Св. Колман Эло прибыл на собрание правителей из династии И Нейл, на к-ром присутствовали Колумба и К., и попросил дать землю для основания мон-ря. Благодаря посредничеству Колумбы его просьба была исполнена (*Vita S. Colmani abbatis de Land Elo.* 14 // *Heist. Vitae.* Р. 214; *Vita sancti Colmani abbatis de Land Elo.* 3 // *Plummer. Vitae.* Т. 1. Р. 259). В Житии св. Комгалла приведены сведения о путешествии святых Колумбы, Комгалла и К. к правителю пиктов Бруде (возможно, этот эпизод основан на соч. Адомнана; см.: *Adomnan's Life of Columba.* 1961. Р. 22–23). Прави-

тель велел запереть двери крепости, но Комгалл осенил их крестным знаменем, и двери были выбиты. Колумба таким же способом выломал двери дома правителя. Бруде выхватил меч, чтобы убить святых, но К. благословил руку правителя, которая немедленно иссохла. Она оставалась высохшей, пока Бруде не уверовал во Христа (*Vita sancti Comgalli abbatis de Bennchor.* 51 // *Plummer. Vitae.* Т. 2. Р. 18). В рукописях сохранилось краткое сказание о посещении святыми Колумбой, Комгаллом и К. пресв. Дати (см.: *Lives of Saints from the Book of Lismore.* 1890. Р. XV). Известны 2 стихотворные похвалы К., авторство которых в рукописях приписывалось Колумбе (*The Bodleian Amra Cholmchille* / Ed. W. Stokes // *Revue Celtique.* Р., 1899. Т. 20. Р. 146–149; *Meyer K. Neue Mitteilungen aus irischen Handschriften* // *Archiv für celtische Lexikographie.* Halle, 1907. Bd. 3. S. 219–221), и стихотворная похвала Колумбе, приписанная К. (*Meyer. Neue Mitteilungen.* S. 217–219).

Сообщения других житий ирландских святых иногда дополняют картину, представленную в Житии К., но иногда противоречат ей. Так, в ирл. Житии св. Колумбы сообщается, что Колумба, К., Комгалл и Киаран, сын плотника, учились у св. Моби (*Betha Colum Cille.* 858–874 // *Lives of Saints from the Book of Lismore.* 1890. Р. 26). В Житиях св. Финниана из Клуан-Ирарда (ныне Клонард, графство Мит) и св. Киарана К. назван среди учеников св. Финниана (*Vita S. Finniani abbatis de Cluain Iraird.* 19 // *Heist. Vitae.* Р. 101; *Betha Ciarain.* 4122 // *Lives of Saints from the Book of Lismore.* 1890. Р. 123; *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae.* 1985. N 402). В глоссах к Мартирологу Оэнгуса сообщается, что К. попросил Финниана указать ему место для основания мон-ря. Финниан ответил, что в Ирландии не осталось свободных мест, кроме одного, в котором обитал демон. К. изгнал демона и основал мон-рь (*Féilire Óengusso Céili Dé.* 1905. Р. 222–223). Согласно преданию, изложенному в ирл. Житии св. Финнбарра, в том месте, где впоследствии был основан мон-рь Ахад-Бо, жил св. Финнбарр. К. просил уступить этот участок земли ему, пообещав, что обитель, которую построит Финнбарр, будет процветать и все ее настоятели, преемники Финнбарра, будут спасены. Финнбарр со-

гласился, помог К. определить места для церкви и кладбища и покинул Ахал-Бо (Betha Bhairre ó Chorcaigh. 15–16 // *Plummer. Bethada. Vol. 1. P. 13–14*). О соглашении (aenta), заключенном святыми К., Финнбарром и Бренданом моку Алти, упоминается в глоссах к Мартирологу Оэнгуса (Féire Oengusso Céili Dé. 1905. P. 132).

В Житии св. Мохоэмока сообщается о дружбе Мохоэмока и К., который неоднократно посещал его обитель. Во время нападения воинов из обл. Осаге, где находился мон-рь К., на обл. Эле, где жил Мохоэмок, святые воскресили убитого отрока Дагана, причем К. держал его голову, а Мохоэмок молился (Vita sancti Mochoemog abbatis de Liath Mochoemog. 18, 25, 27–29 // *Plummer. Vitae. T. 2. P. 173, 177, 179*). Согласно Житию св. Финтана, К. посещал Финтана в мон-ре Клуан-Эднех (ныне Клонена, графство Лишь). Вместе с др. святыми он просил его ослабить суровый монастырский устав (Vita S. Fintani abbatis de Cluain Edhnech. 5, 14–15 // *Heist. Vitae. P. 147, 149–150; Vita sancti Fintani abbatis de Cluain Ednech. 5, 13 // Plummer. Vitae. T. 2. P. 98, 101*). В Житии св. Комгалла повествуется о том, что святому принесли умершего мальчика с просьбой воскресить его. Комгалл помолился над телом и сказал, что следует подождать, пока придет К., и тогда мальчик воскреснет. Через некое время появился К., к-рый в ответ на просьбу помолился о воскрешении мальчика и сказал, что чудо уже совершилось по молитве Комгалла. Тогда мальчик поднялся, и все увидели, что он жив (Vita sancti Comgalli abbatis de Bennchor. 20 // *Plummer. Vitae. T. 2. P. 10*). В Житии св. Молау упоминается о посещении святым обители К., Ахал-Бо (Vita sancti Moluae abbatis de Cluain Ferta Moluae. 43 // *Ibid. T. 2. P. 221*), в Житии св. Аэда, сына Брекка, говорится о встрече мальчика Аэда со святыми Бренданом и К., предсказавшими, что он станет великим подвижником (Vita S. Aidi episcopi Killariensis. 2 // *Heist. Vitae. P. 168; Vita sancti Aedi episcopi filii Bricc. 2 // Plummer. Vitae. T. 1. P. 34–35*). В Житии св. Финтана Мунну упоминается о 4 святых, которые основали монастыри в «земле обетованной», это были Колумба, Финтан Мунну, К. и Брендан (Vita S. Fintani seu Munnu. 31 // *Heist.*

Vitae. P. 208; Vita altera S. Fintani seu Munnu. 27 // Ibid. P. 255; Vita sancti Munnu sive Fintani abbatis de Tech Munnu. 28 // Plummer. Vitae. T. 2. P. 237–238). Возможно, о монастыре К. идет речь в Житии св. Самтани, где упоминается о монахинях, живших при обители аббата К., и о незаконнорожденном ребенке, воспитанном св. Самтанн и впосл. ставшем аббатом этой обители (Vita sancte Samthanne uirginis. 18 // *Plummer. Vitae. T. 2. P. 258*).

Проблема достоверности сведений о К., которые содержатся в Житии святого и в др. источниках, остается нерешенной. Нек-рые ученые, указывая на то, что во всех редакциях Жития содержатся фантастические описания чудес и неправдоподобные детали, не считали его ценным историческим источником (*Baring-Gould, Fisher. 1908. P. 56*). В соответствии с мнением, что в житиях ирландских святых сохранились следы дохристианских мифологических представлений, Ч. Пламмер полагал, что в образе К. присутствуют черты огненного и соляного божества. В то же время он отмечал, что хронологические указания Жития в основном верны (*Plummer. Vitae. T. 1. P. XLV*). Согласно гипотезе, предложенной П. О Рианом, мн. ирл. святые являются «двойниками» неск. исторических деятелей, почитание к-рых было распространено в разных церковных общинах Ирландии. Поскольку святые могли носить разные имена, к-рые чаще всего были гипокористическими (уменьшительными-ласкательными) формами одного имени, локализация культа приводила к возникновению «двойников» святого. В соответствии с этой гипотезой О Риан считал К. одним из «двойников» св. Колумбы, указывая на типологическое сходство чудес, совершенных обоими святыми. По мнению исследователя, имя К. (Cainnech) происходит от имени Колумбы (Colum) через гипокористическую форму Cainne. К тому времени, когда Адомнан написал Житие св. Колумбы, оба святых уже считались разными лицами (*Ó Riain. 1982. P. 146–148, 153–155; Idem. 1983; Idem. 2011. P. 139*). П. Рассел показал, что имя Каннех может рассматриваться как производное от имени Колум (Колумба), но связь между обоими именами не является доказанной (*Russell. 2001*). Гипотеза О Риана основана на формальных

признаках, таких как наличие агиографических топосов, дни памяти святых в церковных календарях и др. Клишированные сюжеты широко использовались в ирл. агиографии, слабая степень изученности корпуса анонимных житий лишь в редких случаях позволяет делать выводы о происхождении и использовании топосов. Отметив, что интенсивное развитие местных преданий о святых сделало возможным появление святых-«двойников», О Риан заключил, что искажение предания произошло вскоре после смерти святого. От кончины Колумбы (597) и К. (599) до составления Адомнаном Жития Колумбы прошло ок. 100 лет, но Адомнан вступил в мон-рь Иона раньше, скорее всего при аббате Фальбе (669–679). Среди его источников были «Книга о чудесах св. Колумбы», написанная аббатом Куммене (657–669), и, возможно, др. письменные тексты (об источниках Жития Колумбы см.: *Adomnan's Life of Columba. 1961. P. 18–25; Picard J.-M. Bede, Adomnan, and the Writing of History // Peritia. Turnhout, 1984. Vol. 3. P. 50–70; Herbert M. Iona, Kells and Derry: The History and Hagiography of the Monastic «Familia» of Columba. Oxf., 1988. P. 14–25, 134–142*). Кроме письменных источников и устных монастырских преданий, Адомнан мог опираться на семейную традицию, т. к. и он, и его предшественники были связаны со св. Колумбой родственными узами. Постулируя идентичность Колумбы и К., О Риан отвергает свидетельств ирл. летописных источников, к-рые, согласно существующему консенсусу, восходят к хронике мон-ря Иона. Датировка начала ирл. летописания остается дискуссионной (V в. (*McCarthy D. P. The Irish Annals: Their Genesis, Evolution and History. Dublin, 2008*), 2-я пол. VI в. (*Smyth A. P. The Earliest Irish Annals: Their First Contemporary Entries, and the Earliest Centres of Recording // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. Dublin, 1972. Vol. 72. P. 1–48; The Chronicle of Ireland. 2006. P. 7–9*) или 2-я пол. VII в. (*Hughes K. Early Christian Ireland: Introd. to the Sources. Ithaca (N. Y.), 1972. P. 99–159; Mac Niocaill G. The Medieval Irish Annals. Dublin, 1975*)), летописные записи могли вноситься также поздними редакторами (см.: *Maney L. J. High-Kings and Pipe Dreams: Revisiting John Vincent Kelleher's Theory*

of Revision to the Early Irish Annals // Proc. of the Harvard Celtic Colloquium. Camb., 2004/2005. Vol. 24/25. P. 247–263). Кончина К. в ирл. анналах указана под 598, 599 и 600 гг., в нек-рых версиях сообщается, что святой скончался на 87-м году жизни (The Annals of Tigernach / Ed. W. Stokes // Revue Celtique. P., 1896. Vol. 17. P. 162; Annala Rioghachta Eireann: Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1848. Vol. 1. P. 224). В Ольстерских анналах под 527 г. содержится запись о рождении святого (The Annals of Ulster (to A. D. 1131) / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. P. 66). По мнению А. Смита, наличие в анналах упоминаний о К. и его преемниках связано с тесными отношениями между мон-рем Ахад-Бо и монастырской конгрегацией св. Колумбы (Smyth A. P. The Earliest Irish Annals // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1972. Vol. 72. P. 37–38).

Вне зависимости от того, когда в анналы были внесены упоминания о К., данные агиографической традиции позволяют считать, что во 2-й пол. VII в. Колумба и К. считались разными лицами. Между монашескими общинами обоих святых, по мнению исследователей, поддерживались дружественные отношения. Отсутствуют серьезные основания для того, чтобы считать К. вымышленным персонажем, «двойником» св. Колумбы. Этот вывод не связан с проблемой достоверности сведений о К., представленных в его Житии, к-рое написано позже Жития св. Колумбы.

В Житии К. представлен как пресвитер и аббат, его окружение — «монахи» (monachi), «братия» (fratres), в неск. случаях — «клирики». Обители К. обозначены как «град» (ciuitas), реже «церковь» (ecclesia), «монастырь» (monasterium), «место» (locus). Настоятели главной обители К., Ахад-Бо, в анналах упоминаются только как аббаты, епископы среди них отсутствуют (Etchingham. 1999. P. 95–96). Эти сведения вместе с данными Адомна позволяют полагать, что К. был главой монашеской общины. Тем не менее ко времени составления Жития обители, основание к-рых приписывалось К., могли утратить исключительно монастырский характер, став «церковными поселениями» смешанного типа, в к-рых жили секулярные

клирики, а также подчиненные им миряне. Такие поселения чаще всего обозначались как «монастырь» (monasterium) и «град» (ciuitas). Словом «монах» (ирл. manach) могли называться не только «настоящие» монахи, но и миряне, держатели церковных земель, находившиеся под властью настоятеля (см.: Charles-Edwards. 2000. P. 117–121). Некоторые упоминания о «монахах» в Житии К. скорее всего относятся к светским лицам, которые принимались в юрисдикцию настоятеля (напр., Сенах Рон, передавший на попечение К. себя, свой род и имущество, и паломник Тулхан, к-рый по прибытии на Иону «принял посох» и стал «монахом»). Т. о., данные о К. как о руководителе монашеской общины в Житии истолкованы как относящиеся к настоятелю смешанного церковного поселения, окруженному свитой из клириков и мирян.

Почитание. Память К. 11 окт. указана в ирландских церковных календарях, составленных в 1-й пол. IX в., — в Мартирологе из Тамлахты (Таллахта) (The Martyrology of Tallaght. 1931. P. 78) и в стихотворном Мартирологе Оэнгуса (Féilire Óengusso Céili Dé. 1905. P. 215). Имя К. значится в Миссале Стоу (кон. VIII — 1-я пол. IX в.), в литании святых, помещенной после подготовительной молитвы «Pesscauimus Domine», и в диптихе в составе молитвы «Memento etiam» (ркп. Dublin. Royal Irish Academy. D.ii.3; The Stowe Missal / Ed. G. F. Warner. L., 1915. Vol. 2. P. 14, 16). Поминование К. указано в ирл. календарях XII в. (Féilire Húi Gormáin: The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 194–195; Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 98, 159), а также в Мартирологе из Донегола, составленном Михалом О Клери в 1629–1630 гг. (The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 270–273).

Во 2-й пол. IX в. память К. была внесена в Мартиролог Узуарда (In Scotia sancti Cainichi abbatis — PL. 124. Col. 563–564). Поминование святого указано в ряде континентальных литургических рукописей IX–X вв., часть которых создана ирл. писцами (напр., календарь IX в. из Райхенау — Karlsruhe. Badische Landesbibl. Cod. Aug. 167. Fol. 17v; см. также: Grosjean P. Notes d'hagiographie

celtique 37–41 // AnBoll. 1957. T. 75. P. 373–420; Ó Riain. 2011. P. 140).

В Ирландии главной церковью и центром культа К. считалась обитель Ахад-Бо (Achad bó a primchell — Féilire Óengusso Céili Dé. 1905. P. 222). Вероятно, преемником К. на должности настоятеля мон-ря был св. Либер († 618/9), память к-рого указана в Мартирологе из Тамлахты и в Мартирологе Гормана 8 марта. Скорее всего именно он (Либер, сын Аради) упомянут в Житии К. как юноша, которого К. привел к покаянию и который впосл. стал «мужем, достопочтенным на небе и на земле». Следующими аббатами, к-рые упоминаются в анналах, были Менн Баренн († 695), Скандал (Сканнал; † 782) и Фергил († 789). Ирл. эрудиты XVII в. (Джон Колган, Михал О Клери) отождествили Фергила со св. Виргилием († 784), еп. Зальцбурга, ирландцем, прибывшим на континент в 743 или 744 г. Эта гипотеза получила отражение в Анналах Четырех наставников: «Фергил... умер в Германии на 30-м году епископства» (Annala Rioghachta Eireann. 1848. Vol. 1. P. 390) (см.: Grosjean P. Virgile de Salzbourg en Irlande // AnBoll. 1960. T. 78. P. 92–123; Enright M. J. Iona, Tara and Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual. B.; N. Y., 1985. P. 95–97; Ó Fiaich T. Virgil's Irish Background and Departure for France // Seanchas Ardmhacha. 1985. Vol. 11. N 2. P. 301–318; Wolfram H. Virgil als Abt und Bischof von Salzburg // Idem. Salzburg, Bayern, Österreich: Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit. W.; Münch., 1995. S. 254–255). Отождествлению аббата Фергила с Виргилием Зальцбургским препятствует то, что предшественник Фергила, Скандал, потомок Тадга, скончался в 782 г., когда Виргилий находился в Зальцбурге и управлял епископской кафедрой. С кон. VIII в. в анналах регулярно упоминаются аббаты Ахад-Бо, с кон. IX в. они именуются «наследниками Каннеха» (comarba Cainnig; запись о кончине Маэл Мартана, «наследника Каннеха», в 889).

По мнению М. Херберт, в Житии К. содержатся данные о конфликте между Ахад-Бо и монастырской конгрегацией св. Колумбы во 2-й пол. VIII в. Согласно этой гипотезе, описанные в Житии отношения между К., правителем Колманом Малым и св. Аэдом, сыном Брекка, являются

отражением связей общины Ахад-Бо с потомками Колмана и с церковными общинами, возводившими происхождение к св. Аэду. В средневек. ирл. традиции Колман Малый считался прародителем незначительной династии Каилле Фолломан, земли которой находились на территории совр. графства Уэстмит. Однако совр.



Собор св. Каннеха
и башня в Килкенни.
XIII–XIV вв.

исследователи полагают, что Колман Малый — то же лицо, что и его брат Колман Большой (Колман Мор), основатель могущественной династии Кланн Колман, к-рая с VIII в. доминировала среди Юж. И Нейлов (см.: *Mac Shamhráin A. Nebulae discutuntur?: The Emergence of Clann Cholmáin, Sixth-Eighth Centuries* // *Seanchas: Studies in Early and Medieval Irish Archeology, History and Literature in Honour of F. J. Byrne* / Ed. A. P. Smyth. Dublin, 2000. P. 83–97; *Byrne F. J. Irish Kings and High-Kings*. Dublin, 2001². P. XVII). В Житии упоминается об основании К. церкви на землях, пожертвованных Колманом Малым. К раннесредневековому храму может восходить протестантская церковь св. К. в Килкенни-Уэст, близ места, где находилась одна из церквей св. Аэда, сына Брекка, — Келл-Ар (ныне Киллар, графство Уэстмит). По мнению Херберт, наличие в Житии К. негативных замечаний о св. Колумбе связано с тем, что с сер. VIII в. правители Кланн Колман оказывали исключительное покровительство монастырю Иона и др. церковным общинам, основанным Колумбой, прежде всего Дермагу (ныне Дарроу, графство Оффали) (см.: *Herbert*. 2001).

Согласно Т. Чарлзу-Эдвардсу, житийное повествование о встрече К. «толстым настоятелем» ц. Домнах-Мор-Рогни свидетельствует о конф-

ликте между общиной Ахад-Бо и представителями этой церкви, которая могла занимать ведущее положение в обл. Осраге. Не исключено, что в Домнах-Мор-Рогни находилась епископская кафедра (*Charles-Edwards*. 2000. P. 262–264). Возможно, интересы крупных церковных общин получили отражение в ирл. Житии св. Киарана из Сагира (ныне Сейр-Киран, графство Оффали), согласно которому в Ахад-Бо пролегала граница между владениями св. Киарана

и св. Брендана. В другом рассказе из Жития сообщается, что К. называл св. Киарана великим чудотворцем (*Betha Ciarain Saighre* (II). 7, 60 // *Plummer*. *Bethada*. Vol. 1. P. 121–122). Это сообщение может свидетельствовать о соперничестве между общинами Ахад-Бо и Сагира за руководящее положение в обл. Осраге. Упоминания в Житии К. о дружбе и сотрудничестве святого и Колмана, сына Ферадаха, правителя Осраге, могут рассматриваться в связи со стремлением монастыря Ахад-Бо упрочить связь с местными правителями. В Житии упоминается о Четвероевангелии, которое было переписано К. на острове оз. Лох-Кре и получило название «Glass Kannechi» (ирл. *Glas Chainnig*). Возможно, эта книга, почитавшаяся как святыня, хранилась в Ахад-Бо. В монастыре Иона могла почитаться другая реликвия — плащ К., о к-ром упоминается в древнеирл. стихотворении «Реликварий Адомнана» (*Gwynn L. The Reliquary of Adamnan* // *Archivum Hibernicum*. 1915. Vol. 4. P. 206, 210, 212).

В Житии К. содержатся упоминания о др. церквях, основание к-рых приписывалось святому. На границе между владениями Юж. И Нейлов и обл. Муман (Мунстер) К. основал обитель Клуан-Брониг (ныне Клонброни, близ г. Бирр, графство Оффали). Согласно Житию, Либер, ставший впоследствии преемником К., поселился в обители Летубе-Канних (в анналах о ц. Летубе упом. под 773 и 779). Ряд др. эпизодов в Житии связан с деяниями К. в обл. Лаген

(Лейнстер), в т. ч. повествование о Сенахе Роне и о спасении Долуэ Косоглазого, который впосл. стал великим подвижником и основал ц. Келл-Долуэ (см.: *Charles-Edwards*. 2000. P. 120–121). Младенец, спасенный от смерти К., впосл. стал св. Финтаном Мунну († 635), основателем ц. Тех-Мунну (ныне Тамон, графство Уэксфорд). Перед кончиной К. отказался принять последнее причастие от своих монахов, т. к. ожидал св. Финтана Маэлдуба, посланного Богом, чтобы причастить его. Упомянутый здесь Финтан Маэлдуб — это св. Финтан мокку Эхдах († 603), основатель обители Клуан-Эднех (ныне Клонена, графство Лишь). О почитании К. в обл. Лаген свидетельствует посвящение ему средневек. церкви в Фингласе (ныне пригород Дублина).

Упоминания о деяниях К. в обл. Муман немногочисленны, наиболее существенны данные о том, что святой подвизался на острове оз. Лох-Кре. Впоследствии здесь была основана ц. Монаинша, в VIII–IX вв. служившая местом уединения представителей движения *Кели Де* и принадлежавшая церковной общине Рос-Кре (ныне Роскрей, графство Типперэри) (см.: *Carrigan*. 1905. P. 50–51; *Etchingham*. 1999. P. 339, 350, 357).

О наличии церквей, связанных с К., в обл. Улад (Ольстер) упоминается в Трехчастном житии св. Патрикия (*Bethu Phátraic: The Tripartite Life of Patrick* / Ed. K. Mulchrone. Dublin, 1939. P. 97). Центром почитания К. здесь были земли племенного объединения Кианнахт Глинне Гемин, где родился святой. К XI в. относятся сведения о должности «наследника Каннеха в Кианнахте» (*comarba Cainnigh i Ciannacht*; записи в Ольстерских анналах под 1056 и 1090). Среди церквей, разоренных в 1197 г. англо-нормандским бароном Джоном де Курси, в анналах упоминаются храмы, находившиеся под покровительством К. Сведения о том, что резиденцией «наследника Каннеха» и центром почитания святого была ц. Друмакоз (графство Лондондерри), относятся к более позднему времени (*Acts of Archbishop Colton in His Metropolitan Visitation of the Diocese of Derry*, A. D. 1397 / Ed. W. Reeves. Dublin, 1850. P. 30, 132). В XVII в. ц. св. К. в Друмакозе была заброшена, но имя святого носят ныне действующие англиканские церкви в приходах Балти

и Фоанвейл. О почитании К. в Уладе в XI–XII вв. свидетельствует практика наречения имени, в честь святого были названы Маэл Канниг († 1049), глава ц. Дам-Инис (Девениш, графство Фермана), и Маэл Канниг, который в 1185–1189 гг. был чтецом ц. Дайре (Дерри).

В XI в. обитель Ахад-Бо стала крупнейшей церковной общиной в обл. Осаге. В 1052 г. была построена новая церковь, в которую внесли раку с мощами К. О том, что в Ахад-Бо совершались паломничества, свидетельствует упоминание о кончине здесь в 1100 г. Макрата О Флатена, «наследника» св. Киарана из Клуан-Мокку-Носа (ныне Клонмакнойз) и св. Кронана из Туам-Грене (ныне Туамгрейни, графство Клэр) (см.: *Carrigan*. 1905. Vol. 1. P. 22; Vol. 2. P. 38). Однако уже к нач. XII в. относятся сведения о др. значительной церкви, связанной с именем К., — Келл-Канних (ныне г. Килкенни). О церковном поселении Келл-Канних впервые упоминается под 1085 и 1106 гг. (*Annala Rioghachta Eireann*. 1848. Vol. 2. P. 922; *Annals of Clonmacnoise* / Ed. D. Murphy. Dublin, 1896. P. 189). В эпоху церковной реформы Келл-Канних стал центром управления Церковью в обл. Осаге. Вероятно, это было связано с тем, что здесь находилась одна из резиденций правителей Осаге из рода Мак Гилла Падрика (Фицпатрик). По решению синода в Рат-Бресале (1111) в Келл-Каннихе была основана епископская кафедра, юрисдикция к-рой распространялась на обл. Осаге. В соответствии с решениями синода в Келлсе (1152) епископство было включено в церковную пров. Дублин (*Mac Erlean J. Synod of Raith Breasail: Boundaries of the Dioceses of Ireland* (A. D. 1110 or 1118) // *Archivium Hibernicum*. Shannon, 1914. Vol. 3. P. 10, 20; *Gwynn A. The Irish Church in the 11th and 12th Centuries* / Ed. G. O'Brien. Dublin, 1992. P. 182, 185, 265).

Основание епископской кафедры в Келл-Каннихе (Килкенни) привело к уменьшению влияния ц. Ахад-Бо, но способствовало распространению почитания К. как покровителя обл. Осаге (Оссори). В кон. XII в. Килкенни стал одним из опорных пунктов англо-нормандских захватчиков, здесь находилась резиденция Уильяма Маршалла (1147–1219), 1-го герцога Пемброка, и его наследников. В 1-й пол. XIII в. у прежнего

церковного поселения и замка Маршаллов сложился укрепленный город с приходской ц. Девы Марии и неск. мон-рями. На месте церковного поселения, от к-рого сохрани-



диоцезах (*Gwynn A. Provincial and Diocesan Decrees of the Diocese of Dublin during the Anglo-Norman Period* // *Archivium Hibernicum*. 1944. Vol. 11. P. 82–83; *Sharpe*. 1991. P. 380–381). В рукописи известен средневек. официальный с 9 чтениями в день памяти К. (Brux. 8590–8598

Церковь в Ахабоу (XIX в.) и руины храма доминиканского мон-ря. XV в.

Fol. 182r–185v), близкий к нему текст опубликован Т. Мессингемом (*Officia SS. Patritii, Columbae, Brigidae et aliorum quorundam Hiberniae Sanctorum* / Ed. T. Messingham. P., 1620. P. 86–102; см.: *ActaSS*. Oct. T. 5. P. 642–643; *Hughes K. The Offices of St. Finian of Clonard and St. Cíarán of Duleek* // *AnBoll*. 1955. T. 73. P. 343–344).

лась круглая башня XI–XII вв., при еп. Гуго де Русе (1202–1218) был заложен кафедральный собор св. К. Готический 3-нефный храм с трансептом построен в XIII в., башня над средокрестием сооружена ок. 1350 г. (*Galloway*. 1992. P. 129–132; *Halpin, Newman*. 2006. P. 476–479). К сер. XIII в. относится самое раннее упоминание об источнике св. К. в Килкенни (*Carrigan*. 1905. Vol. 1. P. 37–38; Vol. 3. P. 190–191).

Почитание К. как покровителя епископства Оссори было закреплено решением провинциального синода, состоявшегося ок. 1320 г. под рук. Дублинского архиеп. Александ-

После основания епископской кафедры в Килкенни ц. Ахад-Бо (Ахабоу) стала центром сельского деканата в составе епископства Оссори. В 1172 г. часть земельных владений в Ахабоу, принадлежавших до того Дермоту О'Кили (Диармад О Каэлладе), была пожалована Адаму из Херефорда. В XIII–XIV вв. местность находилась под контролем английских колонистов и подвергалась нападениям гэльских вождей. В 1346 г., во время нападения Диармада Мак Гилла Падрика, церковь в Ахабоу сгорела, при этом был утрачен реликварий с мощами К. (*The Annals of Ireland by Friar John Clyn and Thady Dowling* / Ed. R. Butler. Dublin, 1849. P. 32–33). В 1359 г. представители рода Мак Гилла Падрик захватили находившееся в Ахабоу укрепление, после чего местность перешла под контроль ирландцев. В 1382 г. Финхин Мак Гилла Падрик (Флоренс Фицпатрик) основал здесь доминиканский монастырь, который подвергся секуляризации во время Реформации в Ирландии, но монашеская община существовала до XVIII в. (*Carrigan*. 1905. Vol. 2. P. 42–43).

После Реформации бывш. католич. храмы перешли под контроль протестантов, упоминание о католич. капелле в приходе Ахабоу относится к 1731 г. (в 1877 освящена новая ц. св. К. в Клоуке (*Ibid*. P. 69–70)). Протестант. приходская церковь, перестроенная из алтарной



*Св. Каннех.
Скульптура во дворе католич.
ц. св. Каннеха в г. Килкенни*

ра Бикнора. В соответствии с постановлением синода литургическое поминовение святых покровителей епископств Дублинской пров. со статусом «двойного» праздника (*duplex*) стало обязательным во всех

части средневекового храма (*Ledwich*. 1796. P. 87–88), была разобрана в 1818 г. На ее месте находится новая церковь, башня которой, возможно, относится к XV в. Рядом с приходской церковью сохранились руины храма доминиканского монашества (1-нефная церковь с юж. трансептом), который скорее всего был построен в XV в. (*Halpin, Newman*. 2006. P. 257–258). В XVIII в. местами паломничества католиков в Ахабоу были св. источник и куст св. К. В день памяти святого 10–11 окт. (21–22 окт. н. ст.) устраивалась ярмарка, католич. священник служил оффиций К. и мессу, однако к кон. XVIII в. традиция прервалась. В XIX в. источник св. К. был засыпан, куст высох. Близ Ахабоу указывали место, где, по преданию, едва не произошло сражение с жителями Килкенни, которые хотели увезти мощи К. Однако гроб святого чудесным образом раздвоился. Считалось, что настоящий гроб К. увезли в Килкенни, т. к. Ахабоу стало незначительным селением, а Килкенни – городом (*Ledwich*. 1796. P. 8,



Св. Каннех.

Скульптура в г. Килкенни.
1999 г. Скульптор С. Алонсо

83–84; *Carrigan*. 1905. Vol. 2. P. 47–50). В XIX в. К. почитался как покровитель католич. еп-ства Оссори, в Килкенни память святого отмечалась как «двойной» праздник 1-го класса с октавой (*Baring-Gould, Fisher*. 1908. P. 61). В 1824–1826 гг. в Килкенни построена католич. ц. св. К., в 1852 г. основана психиатрическая больница св. К. (закрыта в 2006). В наст. время в соответствии с календарем Римско-католической Церкви в Ирландии память К. совершается 11 окт. В средние века в Шотландии было распространено почитание св. Кеннета, с которым связаны многочисленные топонимы и посвящения

церквей (*Forbes*. 1872. P. 295–297). Св. Кеннет обычно отождествляется с К., хотя А. Бойл отметил, что это имя могло происходить от имени Кинаэд (*Boyle A. Notes on Scottish Saints // The Innes Review*. Glasgow, 1981. Vol. 32. N 2. P. 75–76). На тождество К. и Кеннета могут указывать такие топонимы как Килкеннет (Килхенних; о-в Тайри) и Килмеханнахе (Kilmehannache, ныне сел. Килкензи (обл. Аргайл); эта форма использована в грамоте кор. Роберта I Брюса (1306–1329), см.: *Watson W. J. The History of the Celtic Place-Names of Scotland*. Edinb., 1926. P. 188, 276). В литании из Данкелда, края, возможно, восходит к X в., К. назван среди св. аббатов (Cahinnich — *Forbes*. 1872. P. LIX). В глоссах к Мартирологу Оэнгуса упоминается о церкви (reclés) во имя К. в Кенригмонаде (Сент-Андрус). Память К. 11 окт. указана в календаре Арбутнотского миссала (1491) (*Forbes G. H. Liber Ecclesie Beati Terrenani de Arbutnott: Missale secundum usum ecclesie sancti Andree in Scotia*. Burntisland, 1864. P. CXII) и в Абердинском breviарии (1510) (*Breviarium Aberdonense*. L., 1854. Vol. 1: Pars estiva. Fol. 125).

По мнению некоторых исследователей, К. была посвящена англикан. приходская церковь в сел. Ллангенех (Уэльс) (*Baring-Gould, Fisher*. 1908. P. 56), но точных сведений о почитании К. в Уэльсе нет.

Ист.: *Vita S. Caimnechi abbatis de Achad Bó Chainnich // Heist. Vitae*. P. 182–198; *Vita sancti Caimnici abbatis de Achad Bó Caimnich // Plummer. Vitae*. T. 1. P. 152–169; *Adomnani Vita Columbae*. I. 4. II 13–14, III 17 // *Adomnan's Life of Columba* / Ed. A. O. Anderson, M. O. Anderson. Edinb., 1961; *The Chronicle of Ireland* / Transl. T. M. Charles-Edwards. Liverpool, 2006. Vol. 1. P. 90, 120–121; *Corpus genealogiarum sanctorum Hiberniae* / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985.

Лит.: *BHL*, N 1519–1521; *ActaSS*. Oct. T. 5. P. 54–56, 642–646; *Ledwich E. A Statistical Account of the Parish of Aghaboe, in the Queen's County, Ireland*. Dublin, 1796; *Graves J., Prim J. G. A. The History, Architecture, and Antiquities of the Cathedral Church of St. Canice, Kilkenny*. Dublin, 1857; *Forbes A. P. Kalendars of Scottish Saints*. Edinb., 1872. P. 106, 121, 214, 241, 295–297; *Carrigan W. The History and Antiquities of the Diocese of Ossory*. Dublin, 1905. Vol. 2. P. 26–52; *Baring-Gould S., Fisher J. The Lives of the British Saints*. L., 1908. Vol. 2. P. 56–61; *Plummer C. A Tentative Catalogue of Irish Hagiography // Idem. Miscellanea hagiographica Hibernica*. Brux., 1925. N 91, 107, 222. (SH; 15); *Kenney. Sources*. P. 394–395, 437–439; *Loth J. Saint Doccus et l'hagio-onomastique // Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*. Rennes, 1929. T. 10. Pt. 1. P. 1–12; *Mostard F. Caimnech // BiblSS*. Vol. 3. Col. 645–

646; *Ó Riain P. Towards a Methodology in Early Irish Hagiography // Peritia*. 1982. Vol. 1. P. 148–159; *idem. Caimnech alias Colum Cille, Patron of Ossory // Folia Gadelica: Aistí ó iardhaltaí leis a bronnadh ar R. A. Breatnach / Ed. P. de Brún et al. Cork, 1983. P. 20–35; idem. A Dictionary of Irish Saints*. Dublin, 2011. P. 138–140; *Sharpe R. Medieval Irish Saints' Lives: An Introd. to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxf., 1991; *Galloway P. The Cathedrals of Ireland*. Belfast, 1992; *Lord V. M. Nature, Fertility, and Animal Miracles in the Lives of Saints Coemgen and Caimnech // Proc. of the Harvard Celtic Colloquium*. Camb. (Mass.), 1995. Vol. 15. P. 129–138; *Stalmans N. La description de la région de Slieve Bloom (Irlande) dans l'hagiographie de quelques fondateurs: Une clef de datation des sources? // Rev. belge de philologie et d'histoire*. Brux., 1998. T. 76. N 4. P. 895–906; *Etchingham C. Church Organisation in Ireland*. A. D. 650 to 1000. Maynooth, 1999; *Charles-Edwards T. M. Early Christian Ireland*. Camb., 2000. P. 121–122, 262–264, 283–284; *Herbert M. The «Vita Columbae» and Irish Hagiography: A Study of «Vita Caimnechi» // Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars / Ed. J. Carey et al. Dublin, 2001. P. 31–40; Russell P. Patterns of Hypocorism in Early Irish Hagiography // Ibid. P. 237–249; *Breatnach C. The Significance of Orthography of Irish Proper Names in the Codex Salmanticensis // Eriu*. Dublin, 2005. Vol. 55. P. 85–101; *Halpin A., Newman C. Ireland: An Oxford Archaeol. Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600*. Oxf.: N. Y., 2006.*

А. А. Королёв

КАНО [испан. Cano] Мельхиор (Мельчор) (1 или 6.01.1509, Таранкон, совр. пров. Куэнка, Испания — 30.09.1560, Толедо), доминиканец, католич. богослов, представитель Саламанкской богословской школы. Род. в семье юриста Фернандо Кано, к-рый отправил сына учиться в ун-т Саламанки. С 1523 г. К. подвизался в доминиканском монастыре Сан-Эстебан в Саламанке, в авг. 1524 г., принеся «вечные» обеты, вступил в орден доминиканцев. С 1527 по 1531 г. в Саламанкском ун-те его наставником был испанский богослов Франсиско де Витория, занимавший в 1526–1546 гг. кафедру теологии. К. продолжил образование в орденской школе (коллегии) Сан-Грегорио в Вальядолиде, с 1533 г. преподавал там. Одним из его наставников, а затем и коллегой был Бартоломе Карранса (с 1557 архиеп. Толедский и примас Испании). В 1542 г. К. стал профессором философии в ун-те г. Алькала-де-Энарес; в 1546 г., после смерти Ф. де Витории, занял кафедру теологии в Саламанкском ун-те. Два из прочитанных К. в 1546–1552 гг. курса лекций (*Relectio de sacramentis in genere habita in Academia Salmanticensis anno 1547; Relectio de paenitentia habita in Academia Salmanticensis anno 1547*) были опубликованы в 1550 г.

По поручению имп. Карла V К. вместе с др. доминиканским богословом Доминго де Сото участвовал в работе 2-й сессии Тридентского Собора (1551–1552). В 1552 г. по представлению императора папа Римский Юлий III назначил К. епископом Канарских о-вов. Через некоторое время К. отказался от епископского служения. Вернувшись в 1553 г. в Вальядолид, он стал ректором доминиканской коллегии Сан-Грегорио, а в 1557 г. — приором монастыря Сан-Эстебан в Саламанке. В 1556 г. составил для испан. короля докладную записку («Consultatio theologica»), в к-рой призвал монарха противостоять притязаниям Римских пап и доказывал правомочность короля распоряжаться церковными доходами в своих владениях. Папа Римский Павел IV счел изложенные К. идеи еретическими и велел провести инквизиционное расследование, к-рое по распоряжению испан. кор. Филиппа II так и не было начато. В 1557 г. К. избрали провинциалом ордена доминиканцев в Кастилии. Другой претендент на эту должность, Бартоломе Карранса, находившийся вместе с кор. Филиппом II сначала в Англии, а затем во Фландрии, оспорил это назначение. При повторной процедуре К. был вновь избран, но папа Римский Павел IV не утвердил его в должности. Дело осложнилось участием К. в рассмотрении испан. инквизицией вопроса о соответствии католическому учению составленных Каррансой «Комментариев к христианскому Катехизису» (Comentarios sobre el Catechismo Christiano, 1558). В т. ч. из-за оценки, вынесенной К. (современники считали это личной мстью), сочинение Каррансы с 1559 г. регулярно оказывалось в Индексе запрещенных книг, а сам автор «Комментариев...», обвиненный в лютеранстве, в 1559–1567 гг. находился в тюрьме инквизиции в Вальядолиде. В 1560 г., съездив в Рим, К. добился утверждения в должности провинциала ордена доминиканцев у нового папы Римского Пия IV. Умер по возвращении в Испанию.

Известность К. принес трактат «De locis theologicis libri duodecim» (12 книг о богословских локусах; др. переводы: 12 книг об основоположениях теологии (Вдовина. 2007); 12 книг об аргументах в теологии (Андронов. 2011)), где доминиканец разработал свой метод аргументации



Мельхиор Кано.

Гравюра из кн.: Retratos de Españoles ilustres. Madrid, 1791

в богословском споре. Работа над сочинением была начата в 1543 г., но 1-е издание вышло в свет уже после смерти автора, в 1563 г., в Саламанке. В своем труде К., как и др. деятели т. н. второй схоластики в Испании, стремился восстановить святоотеческие корни католич. богословия, привести его в соответствие с критериями научного знания, способствовать улучшению лит. формы богословских сочинений. Исходя из того, что любое положение должно быть основано на рациональном доказательстве, бесспорном с т. зр. логики, или на авторитете, бесспорном с т. зр. христ. вероучения, К. предложил установленную от имени католического богословия ценностную иерархию аргументов для тех случаев, когда аргументы приходилось выстраивать по старшинству или сопоставлять друг с другом. Система аргументов К. состоит из 10 иерархически расположенных категорий: 1) авторитет Свящ. Писания; 2) авторитет церковного Предания; 3) авторитет Церкви; 4) авторитет Соборов, «в первую очередь Вселенских»; 5) авторитет Римской Церкви; 6) авторитет древних святых; 7) авторитет богословов (К. относит к этой категории богословов-схоластов и знатоков канонического права); 8) «естественный разум» (ratio naturalis), т. е. результаты точных наук; 9) авторитет философов, «следующих естественному разуму», и юристов, состоящих на службе у светских государей; 10) авторитет «человеческой истории, либо написанной заслуживающими веры писателями, либо... на основе серьезных и посто-

янных критериев». Первые 7 категорий — «внутренние» богословские, среди них абсолютным преимуществом обладают Свящ. Писание и Предание (в отличие от протестантского принципа «только Писание» (sola Scriptura), согласно к-рому само Свящ. Писание является единственным и окончательным источником христ. вероучения, К. обосновывает авторитетность Писания на том факте, что эту авторитетность провозглашает Церковь, и Свящ. Писание может быть правильно истолковано только в лоне Церкви (Cani Melchioris De locis theologicis, II 8 // Theologiae cursus completus / Ed. J. P. Migne. 1837. Т. 1. Col. 131–135)). Последние 3 категории — рациональность, философские учения и авторитет истории — имеют лишь дополнительное, вспомогательное значение для богословия. Однако с практической т. зр. К. бесспорили такие ситуации, в которых «данные истории» могли противоречить богословским постулатам. Вопрос о достоверности исторического знания и его «полезности» для богословия К. связывал с профессиональной оценкой отдельных историков и в целом провозглашал ценными сведения из исторических сочинений. Надежные (certi) данные можно получить только от «священных авторов» (auctores sacri), остальные историки не могут быть им противопоставлены, но тем не менее своими «вероятными» (probabiles) положениями они помогают католическим богословам опровергать «противников и выдвигаемые теми ложные утверждения» (ad falsas adversariorum opiniones refellendas (Idem. XI 4 // Ibid. Col. 600)). Если все «серьезные и получившие одобрение» (graves ac probati) историки сходятся в подтверждении того или иного тезиса, разделяемого богословами, то богословие в совокупности подтверждается, согласно К., не только верой, но и доводами разума. История, т. о., объявлялась необходимой дисциплиной (подробнее см.: Андронов. 2011). В заключительной книге трактата К. рассматривал вопросы, связанные с использованием выделенных им локусов в схоластических диспутах и богословской полемике. Соч.: Relectio de sacramentis in genere habita in Academia Salmanticensi anno 1547. Salmanticae, 1550; Relectio de poenitentia habita in Academia Salmanticensi anno 1547. Salmanticae, 1550; De locis theologicis libri duodecim. Salmanticae, 1563; Idem // Theologiae cursus

completus / Ed. J. P. Migne. P., 1837. T. 1. Col. 79–908; Idem / Ed. J. Belda Plans. Madrid, 2006; De domino indorum // *Pereña L.* Misión de España en América, 1540–1560. Madrid, 1956. P. 90–147.

Лит.: *Caballero F.* Melchior Cano. Madrid, 1871; *Lang A.* Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises: Ein Beitr. z. theol. Methodologie u. ihrer Geschichte. Münch., 1925; *Solana M.* Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: Sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la filosofía. Madrid, 1928; *Marcotte E.* La nature de la théologie d'après Melchior Cano. Ottawa, 1949; *Mandonnet P.* Cano // DTC. T. 2. Pars 2. Col. 1537–1540; *Sanz y Sanz J.* Melchior Cano: Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos. Monachil; Granada, 1959; *Tshibangu Th.* Théologie positive et théologie speculative. Louvain; P., 1965; *Belda Plans J.* Los lugares teológicos de Melchior Cano en los comentarios a la Suma Teológica. Pamplona, 1982; *Вдовина Г. В.* Кано // Культура Возрождения: Энцикл. М., 2007. Т. 1. С. 732–733; *Андронов И. Е.* Учение о локусах и методология истории в XVI ст. // Вестн. Нижегородского ун-та. Сер.: История. Н. Новг., 2011. № 5(1). С. 205–211; *Frank G.* Wie kam die Topik in die Theologie?: Topik als Methode der Dogmatik bei Philipp Melancthon und Melchior Cano // Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese: Zur Theorie der Interpretation in der frühen Neuzeit / Hrsg. G. Frank, St. Meier-Oeser. Stuttgart, 2011. S. 67–88.

КАНОН, термин, широко используемый в различных сферах церковной науки: 1) в библеистике — см. *Канон библейский*; 2) в литургике — см. *Канон* (жанр визант. гимнографии), *Канон мессы*; 3) в каноническом праве — см. *Каноны* (правила); 4) в церковном искусстве — канон иконописный.

История термина. Греческое слово *κάνων* родственно существительному *κάννα* — тростник; тростниковая ограда. Последнее в свою очередь представляет собой заимствование из семит. языков. В ВЗ неоднократно употребляется существительное *kānē*, означающее «тростник», отсюда производные значения «трость», «брус для измерения». В первоначальном, букв., значении слово *kānē* употреблено в 3 Цар 14. 15: «...как тростник (*hak-kānē*), колеблемый в воде»; в Ис 19. 6: «...камыш (*kānē*) и тростник завянут»; в Пс 67. 31: «Укrotи зверя в тростнике» (*hauyat kānē*, букв. — «зверь тростника») и в ряде других библейских текстов, а также слово *kānē* в значении «трость (для опоры)» — в 4 Цар 18. 21 (= Ис 36. 6).

Производные значения слова *kānē* в древнеевр. языке можно разделить на 2 группы: связанные с идеей отвешивания; связанные с идеей меры и измерения. В кн. Исход слово *kānē*

24 раза употреблено в значении «ветви семисвечника» (Исх 25. 31, 32, 35; 37. 17–18 и др.); в *Иезекииля пророка книге* слово *kānē* регулярно используется в значении измерительного инструмента: «...и в руке того мужа трость измерения (*kānē ham-middā*) в шесть локтей, считая каждый локоть в локоть с ладонью; и намерил он в этом здании одну трость (*kānē*) толщины и одну трость вышины... И в каждой боковой комнате одна трость длины и одна трость ширины... и в пороге ворот у притвора... одна... трость» (Иез 40. 5–7; т. о., слово *kānē* ситуативно используется не только в значении измерительного инструмента, но и в значении меры длины. См. также: Иез 40. 3; 42. 16–19).

Древнейшие зафиксированные контексты употребления греч. *κάνων* соответствуют значению «трость»: у Гомера упоминаются прутья (*κάνονες*) щита, служившие его каркасом и рукоятью («...Несторов щит, о котором слава до неба восходит, будто из золота весь он — и круг, и его рукоятки (*κάνονας*)» (*Homer. Iliad.* VIII 192–193); «...щит, из воловых кож и блистательной меди скругленный, и двумя поперек укрепленный скобами (*κάνονες<δ>*)» (*Ibid.* XIII 406–407)), а также цевка, трубка для наматывания пряжи (*κάνων*; *Ibid.* XXIII 761). Указание на прямоту и прочность, связанное с семантикой термина *κάνων*, обусловило употребление этого термина в значении «измерительный инструмент, отвес». Один из ранних и наиболее известных примеров — рассуждение Платона в диалоге «Филеб»: «Что же касается строительного искусства, то, по моему, оно пользуется многочисленными мерами и орудиями, которые сообщают ему большую точность и ставят его выше многих наук... Ибо оно применяет отвес (*κάνων*), токарный резец, циркуль, плотничий шнур и хитро сделанный прибор — тиски» (*Plato. Phileb.* 56 b–c). Еще большей степенью абстрактности характеризуется употребление термина *κάνων* у Демокрита и Эпикура. Оба философа вынесли в заглавие своих произведений слово *κάνων* в значении «образец, критерий, мера» (*Περὶ λογικῶν ἢ κανῶν* (Демокрит); *Περὶ κριτηρίου ἢ κανῶν* (Эпикур)), т. е. слово *κάνων* в этом контексте имеет значение «основа познания», следов., позволяет отличить истину от лжи.

Скульптору Поликлету приписывали употребление термина *κάνων* в значении идеального соотношения всех пропорций человеческого тела (*Plin. Sen. Natur. hist.* XXXIV 8. 55), создание статуи с названием *κάνων* и написание книги с тем же названием (*Galen. De placitis Hippocratis et Platonis.* V 3 (*Cl. Galeni De placitis Hippocratis et Platonis* / Rec. I. Mueller. Lpz., 1874. Amst., 1975); *Idem. Ars medica* // *Claudii Galeni Opera omnia* / Hrsg. C. G. Kühn. Lpz., 1821. Bd. 1. S. 343). Пифагорейцы употребляли понятие «гармонический канон» в значении прибора для измерения звуковых интервалов по длине струны (*Ассман.* 2004. С. 116–117; *Oppel.* 1937. S. 17–20). Дионисий Галикарнасский использует понятие *κάνων* в значении «образец стиля, правильного языка» (*τῆς Ἀττικῆς γλώττης ἄριστος κανῶν* — «лучший образец аттического языка»).

У Еврипида понятие *κάνων* обозначает нормы социального поведения, к-рые каждый человек определяет для себя («пусть других своей не мерит мерой» (*Eur. El.* 52), букв. — «пусть будет благоразумным тот, кто оценивает все лукавыми канонами разума»). В посл. этическое значение слова *κάνων* становится очень распространенным. Демосфен говорил о «пределах [осуществления] блага и канонах» (*Demosth. Or.* 18. 296), Аристотель — о «каноне и мере» «истинного» (*Arist. EN.* III 6), Плутарх — о «канонах благоразумия и прочих добродетелей» (*Plut. Consol. ad Apoll.* 4), Лукиан Самосатский — о необходимости «канона и гномона» для оценки моральных поступков (*Lucian. Herm.* 76) (см.: TDNT. Vol. 3. P. 596).

В эллинистический период термин *κάνων* стал также употребляться в значении «таблица, перечень», как математический, астрономический и историографический термин (*Plut. Solon.* 27).

Употребление слова *κάνων* в НЗ не имеет связи с Септуагинтой (в LXX древнеевр. *kānē* никогда не передается как *κάνων*). В НЗ слово *κάνων* 2 раза употребляется в смысле «правила» христ. жизни: «Тем, которые поступают по сему правилу (*κάνων*), мир им и милость, и Израилу Божию» (Гал 6. 16); «Впрочем, до чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу (*κάνων*) жить» (Флп 3. 16; выражение «и по тому правилу жить» отсутствует в Синайском, Александрийском и Ватиканском

кодексах и ряде др. древних рукописей и считается объясняющей припиской (*Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament. L., 1975. P. 615*). В 2 Кор 10. 13, 15–16 слово κανὼν имеет значение удела, подобающей сферы занятий: «...не хвалиться... в чужом уделе (ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι)» (2 Кор 10. 16).

В творениях ранних отцов Церкви регулярно используется слово κανὼν в значении «правило», «установленная норма» применительно к вероучительным вопросам (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 7. 2; Clem. Alex. Strom. IV 15. 98; VI 15. 124; Euseb. Hist. eccl. III 32. 7* (приводятся слова Егесиппа); *V 24. 6* (приводятся слова Поликрата Эфесского)). Насколько возможно судить по сохранившимся текстам, впервые слово κανὼν в значении «правильный список богодухновенных книг» было употреблено свт. Афанасием Александрийским. Во 2-м прав. свт. Афанасия Александрийского (из 39-го послания о праздниках, ок. 367) приводится список «канонических» книг (τὰ κανονικόμενα) и книг, «не введенных в канон» (см. также: *Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn. 17. 3*). Евсевий Кесарийский писал, что Ориген в комментарии к Евангелию от Матфея «защищал канон Церкви» (τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα) (*Euseb. Hist. eccl. VI 25*). Свт. Амфилохий Иконийский завершает перечень священных книг такими словами: «Это наиболее безошибочный канон (ἀψευδέστατος κανὼν) богодухновенных Писаний» (*Amphil. Icon. Iamb. ad Seleuc.*). В значении «перечень богодухновенных книг» понятия canon и Scripturae canonicae начинают широко использоваться блж. Августином и блж. Иеронимом Стридонским (canon: *Hieron. Prol. in Reg.; canon Scripturarum: Aug. De doctr. christ. II 8; Scripturae canonicae: Hieron. Ep. 129: Ad Dardanum. 3 // PL. 22. Col. 1103; Aug. De doctr. christ. II 8*).

Остается спорным вопрос о том, какое именно значение греч. слова κανὼν дало толчок для его использования применительно к перечню библейских книг, почитаемых богодухновенными: «правило, норма, образец» или «список, перечень» (обзор мнений см.: *Mezger. 2001. С. 287*). Первое значение соответствует богословскому представлению о священных книгах как о безусловно авторитетном вероучительном и нравствен-

ном руководстве; 2-е значение отражает формальную сторону этого представления: авторитетные тексты должны иметь четкую фиксацию, регламентированную Церковью.

Лит.: *Oppel H. Kanon: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seinen lateinischen Entsprechungen (regula – norma) // Philologus. Suppl. Lpz., 1937. Bd. 30. H. 4. S. 3–108; TDNT. 1965. Vol. 3. P. 596–601; Мецгер Б. Канон Нового Завета. М., 2001. С. 282–287; Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.*

М. Г. Калинин, М. Г. Селезнёв

Канон иконописный, в правосл. искусстве система иконографических и стилистических правил и норм, сформированная многовековой церковной традицией, к-рая устанавливает соответствие иконного образа Свящ. Писанию, догматам и литургическому Преданию правосл. Церкви. Изобразительное искусство правосл. Церкви призвано языком художественных средств явить божественное Откровение, с помощью видимых форм передать духовную реальность. В основе понимания К. лежит учение Церкви об иконном образе (см. в ст. *Икона*), сформулированное в 82-м и 100-м правилах Трулльского Собора (691–692), которые предписывают в изображениях «очам всех» представлять образ Иисуса Христа так, чтобы показать «сим образом совершившееся искупление мира» (прав. 82), и запрещают изображения, «обаяющие зрение, растлевающие ум и производящие воспламенение нечистых удовольствий» (прав. 100). Термин «канон» по отношению к изобразительному искусству правосл. Церкви стал применяться только в XX в. Проблему К. исследовали свящ. Павел Флоренский, свящ. Сергей Булгаков и др. Лит.: *Лосев А. Ф. Художественные каноны как проблема стиля // Вопросы эстетики. М., 1964. Вып. 6. С. 351–399; Флоренский П. А., свящ. Иконостас. М., 1994; Булгаков С., прот. Икона и иконопочитание. М., 1996; Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Коломна: Переславль, 1997.*

Н. В. Келивидзе

КАНОН [греч. κανὼν — мера, правило], многострофное церковное песнопение определенной структуры, один из ключевых жанров визант. (и наследующей ей общеправославной) гимнографии.

Наименование. В языке палестинского монашества V–VII вв. термином «канон» обозначались также правила совершения монахами еже-

дневных молитвословий: в Житии прп. Саввы Освященного, написанном прп. Кириллом Скифопольским в важном памятнике христ. лит.-ры VI в., упоминается κανὼν τῆς ψαλμοδίας (правило псалмопения), хорошее знание к-рого было обязательным для монахов и которое фактически представляло собой прототип книги, известной в наст. время как *Часослов* (*Дмитриевский. 1889*). В некоторых ранних визант. и слав. рукописях термин «канон» может использоваться в близком значении — «цикл служб определенного дня» (*Кривко. 2008. С. 73–74*).

В более узком смысле словом κανὼν обозначали не весь круг ежедневных служб Часослова, а главную из них — *утреню*: в Житии прп. Саввы Освященного она называется «ночным каноном» (§ 18, 28, 32, 43); в 5-м из «Чудес Пресвятой Богородицы Марии в Хозиве» (20–30-е гг. VII в.) описывается, как старец Иоанн, прежде чем перейти к совершению Божественной литургии, отдыхал «после утрени» (μετὰ τὸν κανόνα — греч. текст: *AnBoll. 1888. Vol. 7. P. 366–368*); в чине всенощного бдения, совершенного аввой Нилом и описанного Иоанном и Софронием (VII в.; аргументы в пользу более поздней датировки (*Лурье. 1993*) неубедительны), после вечерни и трапезы последовали шестопсалмие и остальные тексты утрени (καὶ μετὰ τὸ δευτῆρας, ἡρξάμεθα τοῦ κανόνα — «и после того как повечеряли, начали [относящиеся] к утрени...»; греч. текст и комментарий: *Longo. 1965/1966*); и т. д.

Важным элементом палестинской утрени было наличие в ее составе неск. *библейских песней*, к-рые могли сопровождаться циклами монострофов — *тропарей*. Эти тропари упоминаются в чине всенощного бдения аввы Нила (к-рый сам не использовал их), а также в ряде др. палестинских литургических источников, как кафедральных, так и монашеских. Именно из этих циклов тропарей и возник К., к-рый с VIII в. фактически присвоил себе старое название утрени, а та постепенно перестала называться «каноном»; один из позднейших примеров использования слова «канон» для обозначения утрени содержится в Житии прп. Афанасия Афонского (*CCSG. 1982. Vol. 9. P. 206*).

Форма. К. — сложный многострофный гимн, состоящий из неск. цик-

лов, к-рые представляют собой серии монострофов. Каждый отдельный цикл называется «песнью» (ψδη) К. и состоит из *ирмоса* (начального монострофа) и тропарей, повторяющих метрическую структуру ирмоса. Число песней в каноне примерно соответствует числу библейских песней чина утрени. Большинство существующих К. состоит из 8 песней (1-й и с 3-й по 9-ю; 2-я песнь обычно пропускается). Меньшее число К. содержит все 9 песней, включая 2-ю. Кроме полных К. (такowymi считаются и 8- и 9-песенные композиции) известно достаточно много неполных: трипесенцев, четверопесенцев, реже двупесенцев и однопесенцев, состоящих из 3, 4, 2 и 1 песни соответственно.

Основным признаком формы К. является тематическая привязка каждой его песни к соответствующей библейской песни утрени. В большинстве случаев это осуществляется с помощью ирмоса, к-рый или кратко пересказывает содержание библейской песни, или содержит прямую цитату из нее, или предлагает ее аллегорическое толкование и т. д. Тропари содержат прямые отсылки к библейской песни гораздо реже, за исключением тропарей 7-й и 8-й песней К., в к-рых, напротив, отсылки к соответствующим песням *вавилонских отроков* можно назвать общим местом византийских и поствизантийских гимнографов. Тематически связывая песнь К. с библейской песнью, ирмос одновременно задает метрическую и, следов., мелодическую модель для тропарей и их певч. исполнения; именно этим обусловлено его наименование (εἰρμός — «последовательность, сцепление, связь»).

Помимо описанных особенностей формы, являющихся обязательными (деление на песни, соответствие библейским песням, наличие ирмосов), К., как правило, обладают и другими. В большинстве К. каждая песнь заканчивается тропарем, посвященным Божией Матери, — *богородичном*. Этот тропарь повторяет метрическую структуру остальных тропарей песни, но содержательно может как развивать их тематику, так и представлять собой совершенно самостоятельное прославление Пресв. Богородицы. Помимо богородичных канонных песен имеют в конце каждой песни и др. подобные тропари: троичен, располагающийся перед бо-

городичном (иногда троичен присутствует только в 8-й или 9-й песни, на месте богородична или перед ним) и посвященный раскрытию догмата о Троице Боге; реже мученичен, располагающийся перед богородичном или троичном и посвященный прославлению христ. мучеников. Т. о., формальное начало каждой песни К., состоящее из ирмоса, к-рый часто предписывается пропевать дважды, уравнивается формальным же завершением, состоящим из мученична/троична-богородична (или только богородична). Нередко ирмос и тропари 7-й и 8-й песней К. (реже и других) объединяются общим рефреном. К. часто содержат *акrostихи*: первые буквы их тропарей (иногда только богородичных), включая или исключая их ирмосы и богородичны, составляют одну или неск. фраз (или алфавит); сами по себе эти фразы не исполняются, но подчеркивают изящество формы К., а также служат для облегчения запоминания тропарей и пения их в правильном порядке.

Некоторые гимнографы создавали не единичные К., а циклы, которые обычно называют «венками канонных». Как правило, в таких венках по 8 К. — по одному на каждый *глас* визант. церковной музыки. Это наиболее сложная из форм, созданных визант. гимнографией: циклы тропарей (песни) объединяются в циклы песней (К.), к-рые затем объединяются в осмогласный цикл венка К., при этом строго соблюдены определенные правила метрики стихосложения, сохранены необходимые отсылки к библейским песням, акrostихи отдельных К. внутри венка перекликаются между собой и т. д.

Метрика К., как правило, подчинена тому, чтобы тропари легко распевались на мелодию ирмоса, поэтому основным ее принципом является изосиллабическое и изотоническое соответствие тропарей ирмосу. Нек-рые визант. К. написаны на определенный стихотворный размер — ямб и т. д. — с использованием античной квантитативной метрики.

При переводе визант. К. с греческого на др. языки правосл. мира метрика неизбежно разрушалась. Впрочем, на раннем этапе развития слав., груз. и др. гимнографий переводчики К. старались к.-л. образом сохранить греч. метрику (см., напр.: *Кривко*. 2011), а оригинальная гимнография на национальных языках также

могла создаваться с соблюдением метрических соответствий ирмосов и тропарей (см. статьи *Гимнография*, разд. «Древнейшая оригинальная славянская гимнография»; *Грузинская Православная Церковь*, разд. «Богослужение»). Однако общая тенденция развития литургических переводов в правосл. мире, состоявшая в достижении наиболее букв. передачи греч. оригиналов, привела к тому, что о сохранении метрики (при переводе это возможно только при условии достаточно свободного отношения к тексту: замене слов похожими по значению, дополнениях, перестановках) переводчики перестали заботиться в принципе. Как следствие, слав., груз. и проч. переводы греч. К., равно как и К., созданные уже национальными гимнографами, за редчайшим исключением, не имеют никакой метрики и не воспринимаются в качестве стихотворных произведений.

Издания. Количество сохранившихся К. исчисляется тысячами. Среди них встречаются тексты, не предназначенные для литургического употребления и написанные в качестве упражнения в благочестии или сугубо лит. опыта. Однако большинство К. все же было создано для богослужения. Но только часть из них входит в совр. печатные издания *богослужебных книг* — Минеи, Троицы, Октоиха и др. Остальные К., как правило, известны по рукописям тех же книг, отражающих иные их редакции, к-рые вышли ныне из употребления. Немало К. входит и в состав разнообразных литургических, литургико-канонических, аскетических и проч. сборников.

Первопечатные издания богослужебных книг одновременно являются и первыми изданиями основного корпуса К. — тех из них, к-рые наиболее известны и сохраняются доныне в богослужебном употреблении. Благодаря последующим изданиям литургических книг тексты этих К. широко растиражированы, но поскольку оригиналы этих изданий обычно базировались не на лучших и древнейших рукописях и тем более не на полном круге сохранившихся источников, а на случайно выбранных списках, эти тексты иногда содержат сомнительные чтения; совр. критические издания большинства из этих К. также отсутствуют. Полезным инструментом для комплексного изучения корпуса

К. в офиц. богослужебных книгах является инципитарий (указатель, составленный по начальным словам строф) изданных греч. гимнографических текстов, подготовленный Э. Фольери (*Follieri. Initia hymnorum*; см. также ее дополнения к собственному указателю: *Follieri. 1971*), а также (для слав. переводов) инципитарий с критическим аппаратом, составленный П. Планком и К. Луцкой при участии К. Ханника (*Plank, Lutzka. 2006*).

Корпус К., не вошедших в официальные издания богослужебных книг, во встречающихся в различных рукописных редакциях этих книг, по объему не только сопоставим с основным, печатным, корпусом, но и превосходит его. В XIX — 1-й пол. XX в. некоторые неизданные К. были опубликованы исследователями визант. и наследующей ей гимнографии — Ж. Б. Пупра, еп. Амфилохием (*Сергиевским-Казанцевым*), митр. Софронием (*Евстратидисом*) и др. Митр. Софроний первым попытался создать указатель неизданных визант. К. (в серии статей, объединенных общим названием «Сокровищница церковной поэзии» (Ταμείον Ἐκκλησιαστικῆς Ποιήσεως), опубликованной в ж. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος в 1936–1952 гг. (выпуски 35–51)).

Крупным проектом публикации неизданных К. является «*Analecta Hymnica Graeca*» — многотомный (12 томов по месяцам и том указателей) сборник критических изданий К. Минеи (но не Триоди или Октоиха) по греч. рукописям итал. б-к, первый том к-рого вышел в свет в 1966 г., а последний — в 1983 г. (АНГ). В 1996 г. Е. Папаилиопулу-Фотопулу опубликовала дополнение к АНГ: указатель без самих текстов неизданных К. Минеи по рукописям б-к за пределами Италии (Ταμείον; см. также поправки к этой работе (*Στρατηγόπουλος. 1999*); и дополнения к ней на материале рукописей Болгарии и Синая (*Getov. 2004; Idem. 2009*)). Список неизданных К. Триоди был представлен более 100 лет назад И. А. Карабиновым (*Карабинов. 1910*); обновленный список на материале рукописей итал. б-к вместе с изданием целого ряда текстов подготовлен Е. Томадакисом (*Τομαδάκης Ε. 1995; 2004*), который опубликовал также и предварительный список неизданных К. Октоиха, основываясь на материале

рукописей б-ки мон-ря Гроттаферрата (*Idem. 1972–1973*).

Помимо перечисленных общих указателей и изданий крупных корпусов К. существует большое число изданий отдельных К., при этом единственному библиографическому указателю научных публикаций визант. гимнографических произведений, в частности К., уже более 30 лет (*Szöverffy. Hymnography*; см. также: *Hannick. 1990*). В целом, несмотря на большую работу, проделанную исследователями в XX в., научные издания по-прежнему существуют лишь для небольшого процента К. от общего числа византийских композиций. Подготовка к изданию К. слав., груз., сир. и араб. авторов находится в начальной стадии.

Происхождение. Проблема происхождения К. — одна из ключевых проблем истории визант. гимнографии. Традиционная и до наст. времени широко распространенная т. зр. состоит в том, что К., причем сразу в полной форме, является изначально произведением палестинских гимнографов VII–VIII вв., прежде всего прп. Андрея Критского (ок. 660–740), а также его младших современников, преподобных Иоанна Дамаскина и Космы Маюмского, вытеснившим более раннюю многострофную форму — кондак (подробное изложение этой т. зр.: *Τομαδάκης. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία. Σ. 153–172*). Вариантом этой т. зр. является мнение о происхождении формы полного К., разработанной прп. Андреем Критским, от трипеснцев, приписываемых свт. Софронию I, патриарху Иерусалимскому († 638) (см.: *Скабалланович. Типикон. Вып. 1. С. 368*).

Однако убеждение в том, что К. был изобретен авторами VII–VIII вв., противоречит фактам. Тропари к библейским песням утрени упоминаются в более ранних источниках, чем время жизни прп. Андрея Критского. Более того, примеры таких тропарей непосредственно сохранились в греч. христ. папирусах VI–VII вв., а также в груз. переводах богослужебных книг Иерусалимской Церкви, отражающих практику V–VIII вв. В свою очередь трипеснцы, приписываемые в нек-рых источниках свт. Софронию Иерусалимскому, в действительности принадлежат более позднему автору (*Карабинов. 1910. С. 97*; с этим согласился и М. Н. Скабалланович, ранее заявлявший о них как о прототипе полного К.: *Скабал-*

ланович. Типикон. Вып. 2. С. 267). Т. о., идея создания циклов тропарей к библейским песням старше VII в. Наконец, кондак не имел распространения в Палестине и представлял собой к-польский гимнографический жанр, а его вытеснение К. было не полным, а частичным и произошло не при возникновении К., а значительно позже, когда К., палестинская гимнографическая форма, стал популярен в К-поле (*Кривоко. 2008. С. 74–77*).

Упомянутые факты заставили исследователей начать поиск истоков К. в более раннюю, чем время жизни прп. Андрея Критского, эпоху. Скабалланович выдвинул гипотезу о том, что первоначальной формой К. был однопеснец на песни вавилонских отроков, соответствующей 8-й песни позднейшего К.; затем он развился в двупеснец из 8-й и 9-й песней и, наконец, в трипеснец — песнь по дню недели (в понедельник 1-я, во вторник 2-я и т. д.) плюс 8-я и 9-я песни. По мнению Скабаллановича, «впервые большие и полные каноны начал писать, должно быть, св. Андрей Критский» (*Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 267–268*).

Х. Матеос утверждал, что К. пришли на смену кратким припевам к библейским песням. Последние, по мнению Матеоса, были распределены по дням недели следующим образом: 9-я (песнь Богородицы) исполнялась ежедневно вслед за одной из песней по дню недели с понедельника по субботу (в понедельник 2-я, во вторник 3-я и т. д.); в воскресенье первоначально пели 1, 8-ю и 9-ю песни, а затем — все 9. С пением полного цикла из 9 песней в воскресные (а в посл. и праздничные) дни и было связано, как полагал Матеос, появление К.; в IX в., по его мнению, появились вседневные трипеснцы, со временем заменившие древние краткие припевы к библейским песням; итогом развития стало появление полных К. на каждый день — к-рые вытеснили песни Свящ. Писания, исполнявшиеся лишь в период Великого поста (*Mateos. 1961. Р. 31–32*). Взгляды Матеоса разделял и Р. Тафт (*Taft. 1988. Р. 188–190*).

К мнению Скабаллановича о происхождении К. из однопеснца на песни вавилонских отроков присоединился В. М. Лурье, который также высказал ряд гипотез: о том, что в раннехрист. период песнь отроков

была частью специфического последования, открывавшего чин Евхаристии; что уже к сер. IV в. ее исполнение сопровождалось неким тропарем: что «где-то во 2-й четверти V в.» этот тропарь, фактически ирмос, был дополнен новыми тропарями; что в послехалкидонскую эпоху к этим строфам был прибавлен богородичен; что тогда же помимо песни вавилонских отроков в чине утрени появилась еще и песнь Богородицы, это привело к последующему превращению однопеснца в двупеснец, а затем и в полный К. (Лурье. 1995). Такая реконструкция выглядит весьма детальной, однако она основана не на прямых свидетельствах релевантных источников, а на сопоставлениях существенно разных по датировке чинов из произвольно выбранных вост. традиций, на использовании одних источников в качестве ключевых при полном игнорировании современных им других и т. д.

Попытка дать пространное обоснование гипотезам Лурье содержится в монографии диак. Владимира Василика, посвященной проблеме происхождения К. (Василик. 2006), однако автору не удалось собрать убедительные фактические подтверждения этим гипотезам. Напротив, выявились очевидные противоречия между ними и данными сохранившихся источников. В частности, сам диак. В. Василик замечает, что в древнейшем слое палестинской гимнографии многие праздники не имеют тропарей для 8-й библейской песни, но зато имеют их для 9-й или же имеют тропари для неск. песней сразу. Поскольку однопеснец для песни вавилонских отроков, напротив, нигде в чистом виде (т. е. сохранившийся сам по себе, а не получаемый искусственно с помощью экзегетических приемов) не засвидетельствован, уже одно это заставляет усомниться в однозначном приоритете 8-й песни К., не говоря уже о к.-л. более детальных реконструкциях, опирающихся на уверенность в этом приоритете.

Т. о., проблема происхождения К. остается нерешенной. Основными источниками, которые могут послужить ее решению, как справедливо отмечали и диак. В. Василик, и др. исследователи, являются христианские гимнографические папирусы, а также древнегруз. памятники, сохранившие переводы литургических текстов Иерусалима и Палестины

I тыс. по Р. Х. Так, в Древнем *Иадгари* — архаичной (V–VIII вв.) версии Тропология, сборника песнопений Иерусалимской Церкви, — сохранилось большое число песнопений, предназначенных для исполнения вместе с библейскими песнями утрени. Эти песнопения представляют собой циклы тропарей к каждой из библейских песней в отдельности — они еще не соединились в общий цикл для всех библейских песней вместе взятых, чем и является К., а остаются достаточно независимыми. При этом для 9-й песни (реже для 8-й или др.) в *Иадгари* часто приводится сразу неск. циклов. Исходя из этих фактов, можно предположить, что первоначально гимнографы рассматривали каждую из библейских песней как самостоятельный элемент службы (подобно псалмам «Господи, воззвах» или хвалитным, для к-рых в *Иадгари* также имеются циклы тропарей) и писали дополнения к ней вне связи с др. песнями, причем для 9-й песни такие дополнения создавались чаще, чем для остальных. Эти предположения в целом подтверждаются и данными папирусов.

В свою очередь в Новом Тропологии (*Иадгари*), альтернативном Древнему *Иадгари*, — сборнике песнопений палестинского происхождения, созданном в VII–IX вв., который сохранился в греч. рукописи *Sinait. NE. MG 5* и в груз. и сир. переводах, — К. уже сформировались как жанр. В К. Нового Тропология крайне редко используется материал Древнего *Иадгари*, так что можно предположить, что эти К., представляющие собой развернутое дополнение сразу для всей серии библейских песней, создавались как альтернатива старым гимнографическим циклам для отдельных песней. Можно осторожно предположить, что их возникновение находится в связи с развитием церковной музыки. В отличие от старого гимнографического материала, не имеющего к.-л. атрибуции, К. Нового Тропология в основном являются авторскими. Наконец, в Новом Тропологии в отличие от Древнего *Иадгари* песни К. уже имеют ирмосы и, как правило, богородичны; при этом в Тропологии в качестве отдельного раздела могло входить и собрание ирмосов и богородичнов (впосл. оно выделится в самостоятельную книгу — *Ирмологий*), возможно предназначенных

для восполнения К. или их более архаичных прототипов, лишенных этих структурных элементов. Многие из К. Нового Тропология, к-рый с IX в. разделился на *Минею*, *Триодь* и *Октоих*, сохранились в позднейшей богослужебной практике вплоть до наст. времени.

Древнейшими авторами К., известными по именам, являются преподобные Андрей Критский († 740), Иоанн Дамаскин († ок. 750), Косма Маюмский († ок. 787) и Герман (вероятно, свт. *Герман I*, патриарх К.-польский († до 754)). Недаром позднейшая традиция приписывала создание жанра К. именно этим святым, особенно первым 2.

Полные К. и три- и четверопесницы прп. Андрея Критского выделяются большим количеством тропарей (в частности, его перу принадлежит Великий покаянный канон), что вместе с отсутствием в этих К. акростиха, использованием повторяющихся комплектов ирмосов и богородичнов (в т. ч. известных из К. др. авторов) для К. разных праздников и памятей, наличием сразу нескольких циклов тропарей в некоторых песнях, вероятно, указывает на архаичный характер этих композиций, еще не во всем согласных с устоявшимся впосл. стандартом.

В число К. прп. Иоанна Дамаскина входят как произведения с обычной для др. гимнографов метрикой, так и эксперименты с использованием античных принципов стихосложения — ямбические К. Как правило, К. прп. Иоанна Дамаскина имеют акростих. Их атрибуция осложняется тем, что ему могут приписываться К., составленные др. авторами с именем Иоанн (или Монах Иоанн), — напр., К. авторства *Иоанна Мавропода* († после 1081), известного богослова и гимнографа XI в., написавшего ряд К. и полных венков К. Прп. Иоанну Дамаскину принадлежит ряд К. важнейших церковных праздников; традиция также приписывает ему воскресные К. *Октоиха* и др.

Прп. Косма Маюмский, друг и сподвижник прп. Иоанна, также является автором ряда К. важнейших праздников. Его К. имеют акростихи; в каждой песни — свой оригинальный ирмос и 2–3 тропаря; наличие богородичнов нехарактерно. К. преподобных Иоанна и Космы в отличие от К. прп. Андрея Критского не имеют вторых песней.

То, что среди ранних творцов К. упоминается св. патриарх Герман I К-польский, подтверждает, что в эпоху раннего иконоборчества этот жанр был известен далеко за пределами Палестины. Для К. свт. Германа характерны наличие 2-й песни, авторские ирмосы (впрочем, встречаются и случаи заимствования ирмосов у старших современников — преподобных Андрея Критского и Иоанна Дамаскина), отсутствие акростиха.

Большой вклад в развитие К. как жанра внесли гимнографы студийской школы — в первую очередь прп. *Феодор Студит* († 826), составивший полный корпус три- и четверопеснецов на каждый день Великого поста (в этом он подражал преподобным Андрею Критскому и Косме Маюмскому, создавшим циклы полных и неполных К. для дней Страстной седмицы) и др. Прп. Иосиф Студит († 832) составил еще один такой же корпус — в позднейших Триодях, как правило, содержатся оба. Некий Иосиф — возможно, тот же Студит — написал полный корпус три- и четверопеснецов для всего периода Пятидесятницы и аналогичный цикл для сырной седмицы. Вопрос о масштабах гимнографической деятельности прп. Иосифа Студита остается открытым, поскольку часть приписываемых ему произведений может в действительности принадлежать др. песнописцам с тем же именем.

Деятельностью студийских гимнографов процесс пополнения Триоди не ограничивался, существуют комплекты полных и неполных К. на дни сырной седмицы и Великого поста безымянного автора, а также гимнографа с именем Климент (IX в.) в акростихе богородичнов. Клименту принадлежат и др. К., отличающиеся наличием 2-й песни и отсутствием акростиха (кроме богородичнов).

Среди творцов К. IX в. особенно известны свт. *Георгий*, еп. Никомидийский и преподобные *Феофан Начертанный* († 845) и *Иосиф Песнописец* († ок. 886). Каноны прп. Феофана Начертанного, как правило, включают 2-ю песнь; они могут иметь акростих или не иметь его. Прп. Феофан написал К. на многие праздники, включая Благовещение Пресв. Богородицы, а также ряд К. на память Миней, причем среди последних нередко в одном К. объединяется прославление неск. святых, память к-рых празднуется

в один день. Перу св. Георгия, предположительно еп. Никомидийского, принадлежит ок. 200 К. Прежде всего это К. Миней; гимнограф, вне сомнения, ставил перед собой задачу написать К. на каждый день церковного года. К. Георгия имеют 2-ю песнь, содержат имя автора в акростихе богородичнов и, как правило, метрический (обычно 12-сложник) или алфавитный акростих в др. тропарях. Как и прп. Феофан, св. Георгий может объединять в одном К. сразу неск. памятней святых. Среди его произведений есть не только отдельные К., но и венки из неск. композиций.

Прп. Иосиф Песнописец известен как наиболее плодовитый творец К. Он создал практически полный круг К. Миней (впосл. они в основном вытеснили К. св. Георгия) и множество К. Октоиха и Триоди. Имя автора обычно содержится в акростихе 9-й или 8-й и 9-й песней К.; через др. песни проходит акростих — часто 12-сложник или алфавитный. К. могут иметь или не иметь 2-ю песнь. Прп. Иосиф часто использовал ирмосы др. авторов (возможно, по причине большого количества созданных им композиций). Большинство К. прп. Иосифа написано на 4-й и плагальный 4-й (т. е. 8-й) гласы, но ему также принадлежит ряд венков К. на все гласы (в т. ч. вошедшие впоследствии в состав будничных служб Октоиха).

К X в. жанр К. сформировался окончательно. Общепринятым стало исключение из его состава 2-й песни: возможно, это была победа одной гимнографической традиции (к ней принадлежали преподобные Иоанн Дамаскин и Косма Маюмский) над другой (представленной святителями Германом и Георгием и др.). Даже из К., изначально содержавших 2-ю песнь, она, как правило, была исключена. Произведения перечисленных выше песнописцев в значительной степени заполнили корпус гимнографических книг визант. традиции — Триодей, Миней, Октоиха — и сохраняются в них до наст. времени. Позднейшие авторы — как греческие, так и славянские, грузинские и проч. — при написании К. неизменно опираются на созданные в VIII–IX вв. образцы.

В православном богослужении К. исполняются в составе следующих служб: утрени, повечерия, молебна и панихиды. Они могут также вхо-

дить в нек-рые особые последования (напр., отпевания, соборования и др.) и включаться в практику келейной молитвы.

Утренья — изначальное место К. Со студийской эпохи правосл. литургическая традиция предполагает, что на утрени должны исполняться К. Согласно принятому в РПЦ богослужебному уставу, К. на утрени обычно исполняется «на 14», т. е. к каждой библейской песне должны присоединяться 14 тропарей К. (ирмосы и богородичны включаются в счет). В большие праздники число тропарей может сокращаться до 12 (ирмосы, к-рые в праздничные дни положено петь с повторениями, также включаются в счет). Особняком стоит 1-й день Пасхи, когда К., наоборот, следует исполнять «на 16». В счет не включаются катавасии — особые ирмосы в конце каждой песни К., к-рые положено исполнять за воскресным и праздничным богослужением (от великого славословия и выше) и к-рые обычно не заимствуются из исполняемого на утрени К., а являются либо общими богородичными ирмосами, либо ирмосами К. ближайшего к текущему дню большого праздника. За будничным богослужением катавасий, как правило, нет; вместо них поются т. н. покрывающие ирмосы — ирмосы последнего по счету из К. совершаемой утрени, исполняемые только после 3, 6, 8-й и 9-й песней. В седмичные дни Великого поста покрывающие ирмосы поются только в 3-й и 6-й песнях, тогда как в песнях с трипеснцем (а именно в 8-й, 9-й и по дню седмицы) исполняются катавасии из Триоди.

14 тропарей на К. достигается за счет того, что на утрени объединяются сразу неск. К. (но не более 4). В Октоихе на каждый день содержатся 2 К. (в воскресенье — 3) утрени, к к-рым всегда прибавляются 1 или 2 К. Миней. Устав регламентирует, какое количество тропарей следует брать из каждого из этих К. На каждой песни сначала исполняются ирмос 1-го из К. и его тропари и богородичен, затем — тропари и богородичны остальных К. (ирмосы опускаются). Если в К. меньше тропарей, чем предполагается по уставу, один или неск. из них должны петься с повтором. В повседневной богослужебной практике указания о пении К. «на 14» выполняются редко, обычно каждую песнь составляют

с использованием 1–2 тропарей из каждого положенного в этот день К.

В большие праздники исполняются 1 или 2 К. В эти дни ирмосы и тропари должны петься с большим числом повторений, причем в случае 2 К. должны исполняться ирмосы не только 1-го, но и 2-го (в середине песни) К. Кроме того, в некоторые праздники с повторами должны исполняться не только ирмосы, но и катавасии. На практике эти указания соблюдаются редко.

В седмичные дни Великого поста на утрене соединяются 1 или 2 полных К. Минеи с 2 трипеснцами Триоди; песни без трипеснца исполняются «на 4» или «на 6», с трипеснцем — «на 14».

Устав предписывает чередовать тропари К. со стихами соответствующей библейской песни. На практике это предписание обычно соблюдается только Великим постом, тогда как в остальное время года тропари перемежаются не библейскими стихами, а простыми припевами «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе», «Святой (имярек), моли Бога о нас» и т. п. Особняком стоит 2-я песнь К., к-рая исполняется лишь в особые дни года, а также по вторникам Великого поста. В последнем случае устав указывает петь ее, не чередуя со стихами библейской песни, а после окончания последней в качестве дополнения к ней. Есть основания предполагать, что в древней традиции все песни К. исполнялись именно так: содержащееся в Типиконах X–XI вв. предписание чередовать тропари К. со стихами библейских песней соседствует там с более архаичными указаниями об исполнении библейских песней с собственными краткими припевами, т. е. отдельно от К. (Об этих припевах см.: *Froyshov*. 2012. P. 258–259). Это предписание, вероятно, имело целью сохранить библейские песни от вытеснения разросшимися в ту эпоху К. (что тем не менее фактически и произошло). Единственная библейская песнь, не вышедшая из ежедневного употребления, — это песнь Пресв. Богородицы «Величит душа Моя Господа», исполняемая с ирмосом «Честнейшую херувим»; следом библейские песни являются также сохраняющиеся в повседневной практике стихи из песни вавилонских отроков «Благословим Отца и Сына и Святого Духа...» и «Хвалим, благословим...» в конце 8-й песни К. утрени.

Практика пения К. на повечерии, молебне и панихиде восходит к традиции исполнения К. в составе монастырской панихис — службе в начале ночи, зафиксированной в малоазийских литургических памятниках, близком к ним к-польском Евергетидском Типиконах XI в. и др. В частности, для праздничных дней Евергетидский Типикон подробно описывает, какой К. следует петь на панихис, а какой — на утрене; некоторые рукописи Минеи, соответствующие этому Типикону, отдельно от К. утрени выписывают К. на панихис, которые также могут обозначаться как К. «вечером» или «молебные». В греч. гимнографической традиции молебные К. со временем фактически выдвинулись в особый жанр, характеризующийся краткостью тропарей и проч. Чинопоследования молебна (точнее т. н. общего молебна) и панихиды генетически восходят к монастырской панихис, поэтому К. в них присутствует изначально; повечерие включает К. по аналогии с панихис. Согласно принятому ныне в РПЦ уставу, на панихиде должен петься заупокойный К. текущего гласа (на практике обычно поется К. 6-го гласа или только его ирмосы); на общем молебне — общий молебный К. Божией Матери, или К. святому, которому посвящен молебен, или в праздники — К. праздника (на практике обычно поются только запевы К.; на Пасху — ирмосы и запевы); на повечерии — К. из Богородичника и почему-либо не спетые на утрене К. Минеи, а в особых случаях иные К. В отличие от К. на утрене все эти К. должны исполняться без библейских песней и в большинстве случаев без ирмосов.

К. в др. чинопоследованиях содержатся либо по причине генетической связи этих чинопоследований с утреней (как, напр., в чине соборования), либо из подражания чинам молебна или панихиды.

Помимо церковных чинопоследований К. широко распространены в практике келейной молитвы. Они входят в состав Последования ко Св. Причащению. Монашествующие и мн. благочестивые христиане читают К. не только перед причащением, а ежедневно — по дню недели, почитаемым святым и проч. Популярность К. в качестве текстов для частной молитвы привела к формированию особой книги — *Канонника*.

Устав рассматривает К. только как песнопение, но на практике большинство К. читается не только при келейной молитве, но и в храме; поются лишь ирмосы и катавасии. Однако К. Пасхи, реже др. праздников, все же традиционно поется.

Ист.: Παρακλητική; Октоих; Μηναίον; Минея (МП); Τριώδιον; Триодь Постная; Πεντηκοστάριον; Триодь Цветная; *Christ, Paraniakas*. Anthologia; *Pitra*. Analecta Sacra; *Follieri*. Initia hymnorum; АНГ; *Метревели*. Иадгари; Ταμείον; *Τομαδάκης Ε. Ι.* Ἀσμάτων τοῦ Τριωδίου, ἐπανισθέντα ἐκ καθίκων τῆς Ἰταλίας. Ἀθήναι, 1995–2004. 2 τ.; *Renoux Ch.* Les hymnes de la Résurrection. P., 2000. Vol. 1: Hymnographie liturgique géorgienne: Textes du Sinai 18; *idem*. L'Hymnaire de Saint-Sabas (V^e–VII^e siècle): le manuscrit géorgien H 2123. Turnhout, 2008. (PO; 50. Fasc. 3. N 224); *Plank P., Lutzka C.* Das byzantinische Eigentum der neuzeitlichen slavischen Menäen und seine griechischen Originale // Hrsg. Chr. Hannick. Paderborn, 2006. 3 Bde. Лит.: *Pitra J. V.* Hymnographie de l'Église grecque. R., 1867; *Дмитриевский А. А.* Чтò такое канών τῆς ψαλμωδίας, так нередко упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного? // РукСП. 1889. № 38. С. 69–73; *Филарет (Гумилевский)*. Песнопевцы; *Παναδοπούλο Κεραμεв Α. Ι.* Δευτέρα φῶδι ἀσματικῶν κανόνων // ΒΒ. 1906. Τ. 13. С. 484–488; *Καραβιнов Ι. Α.* Постная Триодь: Ист. обзор ее плана, состава, редакций и слав. переводов. СПб., 1910; *Скабалланович*. Типикон; *Emertau C.* Hymnographi byzantini // EO. 1922. Vol. 21. P. 258–279; 1923. Vol. 22. P. 12–25, 420–439; 1924. Vol. 23. P. 196–200, 276–285, 403–414; 1925. Vol. 24. P. 164–179; 1926. Vol. 25. P. 178–184; *Tillyard H. J.* Byzantine Music and Hymnography. L., 1923; *Petit*. Bibliogr. d. acolouthies grecques. 1926; *Heiming O.* Die Neun- und Drei-Ordenkanones der Byzantiner // Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart. Münch., 1937. Bd. 2. S. 105–109; *Tiby O.* La musica bizantina: Teoria e storia. Mil., 1938; *Σαφρόνιος (Ευστρατιάδης), μητρ.* Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἱεροσόλυμα, 1940. Τ. 1; *Schneider H.* Die biblischen Oden // Biblica. R., 1949. Vol. 30. P. 28–65, 239–272, 433–452, 479–500; *Mateos J.* Quelques problèmes de l'orthos byzantin // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1961. T. 11. P. 17–35, 201–220; *Wellesz*. Byzantine Music and Hymnography. 1961; *Longo A.* Il testo integrale della Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermineiai di Nicone // RSBN. N. S. 1965/1966. Vol. 12/13. P. 233–267; *Baar A. H., van den*. A Russian Church Slavonic Kanonnik (1331–1332): A Comparative Textual and Structural Study Including an Analysis of the Russian Computus. (Scaliger 38B, Leyden Univ. Library). The Hauge, 1968; *Bernhard L.* Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunordenkanon // Heuresis: FS f. A. Rohrercher / Hrsg. T. Michels. Salzburg, 1969. S. 91–101; *Follieri E.* The «Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae»: A Bibliogr. Suppl. // Studies in Eastern Chant. L.: N. Y., 1971. Vol. 2. P. 35–50; *Μισσάκης*. Βυζαντινή ὑμνογραφία. 1971; *Τομαδάκης Ε. Ι.* Κανόνες τῆς Παρακλητικῆς: Πρὸς κριτικὴν ἐκδοσὶν τῶν ἀνεκδότων καὶ ἐλλείπων ἐκδομένων // ΕΕΒΣ. 1972/1973. Τ. 39/40. Σ. 253–274; *idem*. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία. 1993; *Velimirovič M.* The Byzantine Heirmos and Heirmologion // Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen: Gedenschrift L. Schrade. Bern: Münch., 1973.

S. 192–244; *Εὐδης Θ. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία*. Ἀθήνα, 1978; *Szövevény. Hymnography; Taft R. F. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // DOP. 1988. Vol. 42. P. 179–194; Hannick Chr. Reference Materials on Byzantine and Old Slavic Music and Hymnography // J. of the Plainsong and Medieval Music Society. Sutton (Surrey), 1990. Vol. 13. P. 83–89; Δετοράκης Θ. Η Βυζαντινὴ θρησκευτικὴ ποίηση καὶ ὑμνογραφία. Ρέθυμνο, 1992; Лурье В. М. «Повествование отцов Иоанна и Софрония» (ВНГ 1438w) как литургический источник // ВВ. 1993. Т. 54. С. 62–74; он же. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Византиноведение. СПб., 1995. Т. 1: Литургия, архитектура и искусство визант. мира. С. 149–200; Στρατηγόπουλος Δ. Ἀνέκδοτοι βυζαντινοὶ ἁσματικοὶ κανόνες; Διορθώσεις καὶ προσθήκες // Βυζαντινά. 1999. Τ. 20. Σ. 253–266; Рыбаков В. А., прот. Св. Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность. М., 2002; Κολλυρόπουλος Θ. Ἐκδοτὴ τῶν β' ὁδῶν οἱ ὁποῖες ἐξέπεσαν ἀπὸ τοὺς ἐκδεδομένους κανόνες στα λειτουργικὰ βιβλία καὶ τὰ ΑΗΓ // ΕΕΒΕ. 2003. Τ. 51. Σ. 404–479; Нукифорова А. Ю. Проблема происхождения служебной Миней: Структура, состав, месяцеслов греч. Миней IX–XII вв. из монарха св. Екатерины на Синае: Канд. дис. М., 2004; *Getov D. Incipitarius for the Apparently Unedited Liturgical Canons, as Contained in the Greek Manuscripts, kept in Bulgarian Libraries // BollGrott. Ser. 3. 2004. Vol. 1. P. 93–114; idem. The Unedited Byzantine Liturgical Canons in the Library of Congress Microfilms of the Greek Manuscripts in St. Catherine's Monastery on Mount Sinai // Ibid. 2009. Vol. 6. P. 67–118; Harris S. The «Kanon» and the Heimologion // Music & Letters. Oxf., 2004. Vol. 85. N 2. P. 175–197; *Изнатия (Пузик), мон. Церк. песнотворцы. М., 2005; Василик В. В. Происхождение канона: Богословие, история, поэтика. СПб., 2006; Кривко Р. Н. Синайско-славянские гимнографические параллели // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2008. № 1(11). С. 56–102; он же. К истории второй песни гимнографического канона: Утраты и интерполяции // Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina: Festgabe für H. Rother zum 80. Geburtstag / Hrsg. von D. Christians, D. Stern, V. Tomelleri. Münch., 2009. S. 229–242; он же. Перевод, парафраз и метр в древних славянских кондаках // RES. 2011. Vol. 82. Fasc. 2. P. 169–202; *Frøyshov S. The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies // Eastern Christian Studies. 2012. Vol. 12. P. 227–267.****

Свящ. Михаил Желтов

Греческая певческая традиция. Моделью для распева тропарей К. является ирмос: согласно наставлению неизвестного средневеков. греч. грамматика, «если кто-либо захочет сочинить канон, сначала он должен распеть (μελίσσαι) ирмос, а потом присокупить тропари, равносложные и равноударные ирмосу, и цель достигнута» (*Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam / Ed. A. Hilgard. Lpz., 1901. Hildesheim, 1965^r. P. 569. (Grammatici Graeci; Vol. 1. Pars 3)*). Иоанн Зонара (XII в.) в толковании на воскресные каноны прп.

Иоанна Дамаскина также указывает на согласование мелоса тропарей с соответствующим ирмосом по акцентности, звуковысотной и ритмической организации (*Ioannis Zonara. Expositio canonum anastasimorum Damasceni // PG. 135. Col. 424; см. также цитату в соч.: Rayaeus N. De acolutia officii canonici... in solemnii commemoratione... Basilii, Nazianzeni et Chrysostomi // PG. 29. Col. 318*). Распевы ирмосов записываются в певч. книге *Ирмологий*, и принадлежат к особому, ирмологическому, виду мелоса.

Формирование мелоса греч. К. можно проследить по Ирмологиям, нотировавшимся с X в. по наст. время. До XVI в. в эти книги записывались анонимные произведения, отнесенные к 2 мелодическим версиям единой древней муз. традиции, которую исследователи называют анонимным визант. ирмологическим мелосом. Возможно, что 2-ю из этих версий, известную по рукописям с сер. XIII в., развивал маистор прп. *Иоанн Кукузель*: в Ирмологии 1309 г. (Sinait. gr. 1256) содержится произведение, озаглавленное «Новый мелос, сочинение господина Иоанна Пападопулоса Кукузеля» (Fol. 216v). Из колофона этого кодекса следует, что он написан Ириной, дочерью Феодора Агиопетрита, а на л. 183, предположительно после осмотра рукописи, подписался и сам Кукузель: «Наконец, наконец, слава Богу, аминь + Рука Иоанна Пападопулоса Кукузеля» (подобная подпись содержится и в Ирмологии 1302 г. РНБ. Греч. № 121. Л. 149 об.).

Основные этапы развития мелоса греческих К. с XVI в. отражены в следующих полных авторских Ирмологиях. Ок. 1590 г. мелодическую версию Ирмология составил *Феофан Карикис* (списки: Ath. Laur. E. 200, ок. 1600 г.: «...сочинен и одновременно украшен недостойным иеромонахом кир Феофаном из Афин по прозвищу Карикис...»; Ath. Xenoph. 159, 1607 г.).

К нач. XVII в. относится Ирмологий мон. *Иоасафа Нового Кукузеля* (списки: Ath. Laur. K. 158, нач. XVII в.; Ath. Iver. 1192, нач. XVII в.: «Начало с Богом Святым Ирмология всего года, как поется на Святой Горе: немного украшен в монахах Иоасафом Новым Кукузелем»).

Свящ. и номофилак *Баласис* создал свой Ирмологий во 2-й пол. XVII в. (самая ранняя датирован-

ная рукопись — Sinait. gr. 1494, 1679 г.; список 1701 г. Ath. Iver. 1021 имеет следующее надписание: «Ирмологий... недавно украшен мною, недостойным номофилаксом Баласисом иереем, как ныне поется в Константинополе, со многим усердием»).

Ирмологий монаха афонского Иверского монарха *Космы Македонца* представлен единственным списком — автографом 1682 г. (Ath. Iver. 1074), озаглавленным «Ирмологий с Богом Святым, украшен мною, недостойным Космой Македонцем».

Лампадарий *Петр Пелопоннесский* составил свою мелодическую версию Ирмология в 1764–1770 гг. (автограф и самый ранний датированный список — Zakinfos. P. Gritsanis, 13, 1773 г.; также известны списки: Ath. Xenopot. 375, 1783 г.: «Ирмологий с Богом Святым, содержащий катавасии господских и богородичных праздников, составленный в стиле Великой церкви ученым в музыке дидаскалом лампадарием кир Петром Пелопоннесским ради пользы христиан»; Ath. Xenopot. 372, кон. XVIII в.). В 1816–1817 гг. этот Ирмологий был переведен в нотацию *Нового метода* и дополнен протопсалтом *Григорием* и хартофилаксом *Хурмузием* (Athen. Bibl. Nat. 915, 1816–1817 гг.; Gennad. 27. 1, 1817 г.: «...в котором содержатся катавасии Господских и Богородичных праздников... и подобны ексапостиларию... добавлены необходимые недостающие [песнопения], положенные на музыку Петром Византийским и Григорием лампадарием»), а в 1825 г. издан хартофилаксом *Хурмузием* под названием «Ирмологий катавасий Петра Пелопоннесского с кратким Ирмогием Петра, протопсалта Византийского» в британской типографии Исаака Кастро в Галате.

Петр Византийский составил свою версию Ирмология в период, когда занимал должность лампадария Великой церкви (1789–1800). В заголовке списка кон. XVIII в. (Ath. Vator. 1378) так описан его состав: «Ирмологий с Богом Святым, содержащий все ирмосы Господских и Богородичных праздников и всего года, сочинение господина Петра Византийского, протопсалта Великой Христовой церкви, краткий (σύντομος)». Самый ранний сохранившийся датированный список Ath. Pantel. 999 выполнен в 1803 г. *Апостолом Контасом* Хиосским. Известны 2 автографа Петра Визан-

тийского — Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcrī. 740 (ок. 1800–1805) и 964 (1806), а также список Paris. Suppl. Gr. 1047, выполненный Хрисанфом из Мадита в 1807 г. Этот Ирмологий был также переведен в нотацию Нового метода Григорием и Хурмузием (Athen. Paidousi. 3, 1817 г.) и напечатан в 1825 г. вместе с Ирмологием Петра Пелопоннесского.

Ирмологий протопсалта Иоанна Неохоритиса в нотации Нового метода впервые был напечатан в К-поле в 1839 г. («Ирмологий катавасий Петра Пелопоннесского с канонами всего года и с кратким Ирмологием. Объяснены новым музыкальным методом, пересмотрены и точно исправлены Иоанном лампадарием»), а затем переиздан в 1856, 1876, 1903, 1912 и 1976 гг.

Лит.: Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Εἰρμολογῶν. Chennevières-sur-Marne, 1932. (Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη; 9); Velimirović M. Byzantine Elements in Early Slavic Chant: The Hirmologion. Copenhagen, 1960. (MMB. Subs.; 4); Τρεμπέλας Π. Η. Ἐκλογή ἐλληνικῆς ὀρθόδοξου ὑμνογραφίας. Ἀθήνα, 1978. Σ. 45–53; Μητσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη ὡς τὴν Εἰκονομαχία. Ἀθήνα, 1986. Σ. 72–77; Hannick C. The Performance of the Canon in Thessaloniki in the 14th cent. // SEC. 1990. Vol. 5. P. 137–152; Ταχιαδάκης Ν. Β. Η βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησης, ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν βυζαντινὴ φιλολογίαν. Θεσσαλονίκη, 1993. Τ. 2. Σ. 59–67, 182–216; Πάσχου Π. Β. Λόγος καὶ μέλος. Ἀθήνα, 1999. Σ. 19–33 [Библиогр.]; Χατζηγιακουμῆς Μ. Κ. Μνημεῖα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀνθολογίες 1 ἕως 10. Ἀθήνα, 2000. Τ. 1: Μέλη καὶ σχολιασμοί. Συνθέτες-Ἐρμηνευτές. Σ. 119–126 [об Ирмологии Петра Пелопоннесского]; 143–148 [о кратком Ирмологии Петра Византийского]; Troelsgaard C. Canon Performance in the 11th Cent. // Гимнология. М., 2003. Вып. 4: Византия и Вост. Европа: Литург. и муз. связи: (К 80-летию М. Велимировича). С. 45–51; Ἀντωνίου Σ. Τὸ Εἰρμολόγιον καὶ ἡ παράδοσι τοῦ μέλος του / Ἐκδ. Γ. Θ. Στάθης. Ἀθήνα, 2004.

А. Халдеакис

Русская певческая традиция.

При сравнении нотированных ирмосов в древнейших русских знаменных Ирмологиях XII–XIII вв. и в соответствующих греческих рукописях с ранневизантийской нотацией выявляется сходство мелодического контура, что, вероятно, свидетельствует о преемственности визант. и древнерус. традиций распева К. Силлабические по структуре распевы ирмосов на протяжении древнерус. периода менялись значительно меньше, чем, напр., распевы стихир (Ханник. 1990).

В древнерусских списках Триодей, Миней и Октоиха 2-й пол. XII в. знаменной нотацией записан мелос не только ирмосов, но и тропарей К.,

что дает основание исследователям сделать вывод о певч. исполнении всего К. на Руси в студийский период (см. комплект новгородских Миней ГИМ. Син. № 159–168, Триодь Постную ГИМ. Син. № 319, Триодь Цветную ГИМ. Воскр. № 27, Параклитик РГАДА. Ф. 381. № 80 и др.). Возможно, полностью нотированные списки книг служили учебными пособиями для освоения искусства пения по модели тропарей К. и подобных стихир, в к-рых также присутствуют знаки нотации (см.: Гарднер. Богослужбное пение. Т. 1. С. 317–322; Лозовая. 1994. С. 70).

По мнению И. Е. Лозовой, смена певч. исполнения тропарей К. чтением произошла в связи с реформой стиля церковной монодии и с распространением с сер. XV в. более сложного по мелодическому содержанию столбового знаменного распева, по этой причине «приспособление различных по количеству слогов и акцентной структуре тропарей к усложнившемуся напеву ирмоса стало достаточно трудной задачей» (Лозовая. 1994. С. 79). В постановлениях Стоглавого Собора (1551) употреблено выражение «каноны канархати и говорити» (в отличие, напр., от степеней, которые, согласно определению, «подобает... пети»), что, вероятно, свидетельствует об установившейся практике чтения тропарей К. (Стоглав. СПб., 1997. С. 60–61). В знаменных рукописях XVI–XVII вв. полностью нотирован, как правило, только К. Пасхи. Нотацию для тропарей воскресных К. содержит только певч. сборник РНБ. ОСРК. Q.I. № 898 (60-е гг. XVI в.; впервые введен в научный оборот М. Г. Казанцевой, см.: Казанцева. 1987. С. 5, сноска 10. С. 13, сноска 23). И. А. Гарднер привел примеры целиком распетого знаменного К. Недели ваий в рукописях XVII–XVIII вв. (Paris. Slav. 55. Fol. 245v; Monac. Slav. 27. Fol. 353–362v; Ирмологион свящ. Гавриила Головни; см.: Гарднер. Богослужбное пение. Т. 2. С. 140–144); в наст. время подобная версия обнаружена в списке 1648–1652 гг. РГБ. Ф. 354. № 144 (Л. 503 об.).

Полностью нотированные знаменные К. Пасхи и К. Недели ваий входят в состав поморских певч. книг, относящихся к традиции старообрядцев-беспоповцев (оба К. — в Триоди, К. Пасхи — также в Обиходе). Скорее всего это означает, что в XVIII–XIX вв.

К. Недели ваий также пели целиком, поскольку фиксация напевов в поморских книгах была непосредственно связана с литургическими потребностями. В старообрядческих поповских книгах нотированный К. Пасхи помещен в специальную книгу «Пасха».

В Юго-Зап. Руси в кон. XVI–XVIII в. К. исполнялись знаменным (южнорус. редакции), греческим и болгарским распевами. В укр. и белорус. нотолинейных Ирмологиях помимо К. Пасхи и К. Недели ваий (последний часто болгарского распева) встречаются полностью нотированные К. на Рождество Христово, Богоявление, в Неделю Крестопоклонную, Великую субботу, на Сошествие Св. Духа, в день апостолов Петра и Павла, на Успение Пресв. Богородицы, на молебне Пресв. Богородице, трипеснец в Великую пятницу, Великий канон прп. Андрея Критского (Ясиновский. 2003. С. 193–194).

Во 2-й пол. XVII в. в рукописях московской традиции появляются целиком нотированные К. греческого распева, простые по мелодическому содержанию (напр., К. Всемилостивому Спасу и новгородской иконе Божией Матери «Знамение» в ркп. РГАДА. Ф. 396, № 3729, 70-е гг. XVII в.). Практика полного исполнения греческим распевом различных К. могла существовать еще в 1-й пол. XVIII в. (Гарднер. Богослужбное пение. Т. 2. С. 139–140, 144–145).

В совр. богослужбной практике РПЦ общепринято певч. исполнение К. Пасхи целиком. Тропари др. К., как правило, не поются. Ирмосы К. представлены традиц. монодийными распевами (знаменным, греческим, киевским и др.), местными напевами (киевско-печерским, Троице-Сергиевой лавры и др.), различными гармонизациями, переложениями и авторскими композициями (см.: Свод напевов. С. 190, 424–426). См. также ст. Ирмологий.

Лит.: Казанцева М. Г. Эволюция книги Ирмологий в певческой практике Древней Руси (XII–XVII вв.): Дип. ркп. Свердловск, 1987; Ханник Х. Развитие знаменной нотации в русском Ирмологии до XVII в. // Музыкальная культура Средневековья / Сост.: Т. Ф. Владышевская. М., 1990. Вып. 1. С. 141–149; Лозовая И. Е. Проблемы певческого исполнения канона в эпоху домонгольской Руси // Музыкальная культура православного мира: традиции, теория, практика: Мат-лы междунар. науч. конференций 1991–1994 гг. / РАМ им. Гнесиных. М., 1994. С. 79–90; она же. О системе пения седмичных канонов Октоиха в ранней литургической традиции // Гимнология. М., 2003. Вып. 4. С. 52–68;

она же. Древнерусский нотированный Параклит XII в.: Византийские источники и типология древнерусских списков / МГК. М., 2009; Храмова Т. К. К истории музыкально-поэтического канона Пасхи // Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика): Сб. науч. тр. / Сост.: Н. Б. Захарьина, А. Н. Кручинина. СПб., 2002. С. 222–260; Герасимова-Персидская Н. А. Жанр канона в богослужебном пении XVII–XVIII вв. // Гимнология. М., 2003. Вып. 4. С. 237–251; Ясиновский Ю. П. О репертуаре ирмосов и канонов в украинской певческой практике // Гимнология. М., 2003. Вып. 3. С. 186–197; он же. Два канона Рождеству Христову в украинско-белорусских нотолинейных Ирмологионах // Гимнология. М., 2008. Вып. 5: Устная и письменная трансмиссия церк.-печ. традиции: Восток–Русь–Запад. С. 219–231; Полякова С. Ю. О некоторых особенностях в композиции канонов 8-го гласа и их отражении в знаменных рукописях XII в. // Древнерусское песнопение: Пути во времени. СПб., 2008. Вып. 3: По мат-лам конф. «Бражнические чтения — 2005» / Сост. и науч. ред.: Н. Б. Захарьина. С. 17–41; Кононов А. В. Канон «Нараспятие Господне и на Плач Пресвятой Богородицы» в многоголосном распеве кон. XVII в. // Старовинна музика: сучасний погляд / НМАУ. К., 2009. С. 117–127. (Науковий вісник НМАУ, вип. 88, ч. 2); Плетнева Е. В. Фиты в канонах древнейших Октоихов XII–XV вв. // Гимнология. М., 2011. Вып. 6: Актуальные проблемы изучения церк.-печ. искусства: Наука и практика: (К 120-летию кончины Д. В. Разумовского). С. 231–248.

И. В. Старикова

КАНОН БИБЛЕЙСКИЙ, корпус книг Библии, к-рые Церковь признает богодухновенными и обладающими высшим вероучительным авторитетом (см. *Богодухновенность*).

Понятие канона. Представление о каноне Свящ. Писания опирается на богословские предпосылки. Оно предполагает, что Слово Божие может быть запечатлено в письменном тексте, к-рый тем самым имеет статус Божественного *Откровения* и обладает уникальным Божественным авторитетом. Противопоставление Свящ. Писания (Слова Божия) всем проч. религ. текстам (как слову человеческого) особенно резко выражено в протестант. церквях, следующих принципу *sola Scriptura* (лат. только Писанием). В правосл. понимании это противопоставление носит иной характер, поскольку Свящ. Писание понимается как главная и неотъемлемая часть Свящ. Предания (см. в ст. *Герменевтика библейская*).

Канон как фиксированный свод богодухновенных книг является фундаментом вероучения иудаизма и христианства. Схожее положение вещей можно видеть и в др. религ. традициях, где центральное место занимают письменные тексты, понимаемые

как богодухновенные, напр. в *исламе* (*Коран*) или в *индуизме* (*Веды* и другие священные книги индуизма). Но далеко не в любой религии письменные тексты играют такую роль. Напр., религии Др. Греции и Рима не знали ничего похожего на канонические собрания иудаизма или христианства: они основывались прежде всего не на письменных текстах, а на устной традиции (часто эзотерической и в силу этого принципиально бесписьменной). Не во всех религиях признается, что Слово Божие может быть адекватно запечатлено в письменном тексте. Фактически среди религий Средиземноморья и Ближ. Востока именно древнеевр. религия была первой, в к-рой сформировалось представление о каноне богодухновенных книг.

Историки канона различают «открытый» канон (именно такими были каноны иудаизма и христианства в ту пору, когда к ним могли еще добавляться новые книги) и «закрытый», т. е. окончательно фиксированный, канон. Важной чертой традиц. представления о каноне Писания в средневек. и совр. иудаизме и христианстве является «закрытый» характер канона: Откровение полностью состоялось, завершилось в прошлом и более не повторится; поэтому ни в настоящем, ни в будущем к канону уже не могут быть добавлены новые книги.

Иудейский канон становится «закрытым» ко II в. по Р. Х., христ. канон НЗ — к V в. по Р. Х. В качестве промежуточного этапа на пути от «открытого» к «закрытому» канону можно выделить этап, на котором «ядро» канона, обладающее наибольшим авторитетом (напр. Пятикнижие и древние пророческие книги в ВЗ), уже фиксировано, в то время как список книг, обладающих меньшим авторитетом, все еще остается открытым, с нечеткими границами.

Нек-рые исследователи настаивают на том, что термин «канон» должен использоваться исключительно в смысле «закрытого» канона, предлагая для «открытого» канона др. термины. Так, А. Сандберг различает понятия «Писание» (*Scripture*) и «канон» (*Canon*). Писание, по Сандбергу, собрание текстов, обладающих религ. авторитетом. Но это собрание может быть как «открытым», так и «закрытым». Канон — это «закрытый» корпус

книг Писания, к которому ничего уже не может быть добавлено и из к-рого ничего не может быть изъято. Можно обладать Писанием, не имея фиксированного канона, если границы понятия «Писание» остаются нечеткими; именно такая ситуация, по мнению Сандберга, и имела место в Церкви первых веков (*Sundberg*. 1968. P. 453–454). Слово «канон», по Сандбергу, следует употреблять только по отношению к уже сложившимся и фиксированным спискам книг Писания (т. о., не может существовать «открытого» канона, «канонического ядра», «развивающегося» канона и т. п.). Впрочем, разница здесь прежде всего терминологическая.

С сер. XX в. по настоящее время в радикально-протестантских кругах было неск. попыток дать трактовку совр. христ. канона как «открытого». В 1949 г. швейцар. богослов Э. Плацхоф-Лежён предложил обогатить канон за счет прибавления *аграф* (изречений, приписываемых Христу в раннехрист. лит-ре; *Platzhoff-Lejeune*. 1949); вскоре после убийства Мартина Лютера Кунга в 1968 г. группа амер. священнослужителей всерьез предложила добавить в НЗ его «Письмо из Бирмингемской тюрьмы». В 2004 г. в Англии с предисловием архиеп. Кентерберийского Роуэна Уильямса вышел новый перевод НЗ на англ. язык (*Good As New*. 2004), в котором был опущен ряд пастырских и соборных Посланий, но включено гностическое «Евангелие от Фомы». Однако трактовка совр. К. б. как «открытого» явно противоречит церковной традиции и даже в среде либерального протестантизма носит маргинальный характер.

Исследователи канона обращают внимание на то, что практически в любой письменной культуре существует более или менее фиксированный канон «образцовых» лит. текстов (*Davies*. 2006). Такой канон, с одной стороны, служит образцом при обучении нормам лит. письма и стиля, с др. стороны, что крайне важно, способствует поддержанию в среде читающих чувства культурной, национальной и социальной идентичности. Примером может служить «канон» древнегреческих классиков, составленный александрийскими филологами.

Ф. Дейвис описывает формирование лит. канона (имея в виду преж-



де всего общество, до стадии книгопечатания) следующим образом: «Одни тексты переписывают чаще, чем другие. В результате со временем образуется группа наиболее привычных, наиболее древних, наиболее уважаемых текстов. Они цитируются и влияют на другие сочинения. Иначе говоря, некоторые тексты становятся тем, что мы называем «классикой». «Классические» сочинения образуют канон, даже если не существует его формального перечня. Перечни же возникают разными путями. Это каталогизация, необходимая для поддержания административных архивов и библиотек, где хранятся литературные тексты. Это включение определенных текстов в программу школьного обучения. И, наконец, это научная классификация, отделяющая подлинные сочинения определенного типа или автора от прочих, которые сочтены неподлинными или обладающими меньшим достоинством. Подобные процессы различения и формального отбора составляют основу «канонизации», в результате таких процессов и складываются «каноны» (Ibid P. 62).

Дейвис не проводит различия между «канонами» лит. традиции и канонами священных текстов в религии, хотя это явления разной природы. Так, напр., в письменных культурах Египта и Месопотамии существовали своего рода «каноны» лит. текстов, однако богословские предпосылки, необходимые для того, чтобы сформировалось представление о богодухновенном Свящ. Писании как об основе религ. жизни, в этих культурах отсутствовали. Тем не менее определенное сходство между формированием лит. и религ. канонов действительно есть. В частности, и в том и в другом случае каноны формируются самой жизнью, узусом (литературным или религиозным); официальные же решения о границах канона, как правило, лишь закрепляют сложившееся употребление.

В иудаизме и христианстве представление о четко ограниченном каноне священных текстов сформировалось не сразу, а складывалось столетиями. Важную роль в фиксации канона играла необходимость polemiki с сектантами и еретиками, к-рые апеллировали к своей лит.-ре как к авторитетной и «богодухновенной». Именно в ходе этой поле-

мики определялись границы канона.

Становление понятия о каноне шло параллельно с образованием канона. Попытки же развернутого богословского осмысления этого понятия относятся к еще более позднему времени и также связаны с богословской полемикой. Вызов протестантизма привел к тому, что католическая Церковь была вынуждена более четко сформулировать свое учение о К. б. на *Триденском Соборе* (1545–1563). Как отмечает Б. Мецгер, на этом Соборе «впервые в истории Церкви вопрос о содержании Библии превратился в предмет вероисповедания...» (Мецгер. 2011. С. 244). Проблема К. б. заняла важное место в протестант. исповеданиях веры XVI в., направленных против католич. учения. Декрет Триденского Собора подтвержден догматической конституцией «*Dei Filius*» и канонам (2. 4) I Ватиканского Собора (8 дек. 1869), а затем с особыми акцентами на богодухновенности и безошибочности Свящ. Писания в энциклике «*Spiritus Paraclitus*» (15 сент. 1920) папы Римского Бенедикта XV. Споры между католич. и протестант. богословами повлияли в свою очередь на дискуссии о природе К. б. в правосл. богословии.

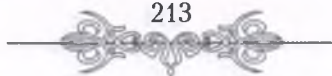
Правосл. Церковь считает библейские книги священными и богодухновенными, но важно понимать, что понятия святости и богодухновенности в правосл. традиции, как и в ранней Церкви, не связываются исключительно с К. б. «Святыми» и «богодухновенными» могут именоваться слова и тексты, не входящие в К. б.

Исследователь истории К. б. Мецгер отмечает 3 критерия каноничности библейской книги в ранней Церкви: 1) соответствие «правилу веры»; 2) апостольское происхождение (применительно к текстам НЗ); 3) уже сложившееся церковное признание. При этом он подчеркивает, что «в обсуждении критериев, которыми пользовались древние христиане при определении границ канона, ничего не сказано о богодухновенности. Это кажется странным, однако есть причина. Отцы, несомненно, соглашались с тем, что Св. Писание Ветхого и Нового Заветов богодухновенно, но не считали это основой их уникальности. Богодухновенность, признаваемая ими за Св. Писанием, — лишь одна из сторон многогранной деятельности Св.

Духа в Церкви» (Там же. С. 245–249). Заслуживает внимания употребление в святоотеческую эпоху греч. слова θεόπνευστος — богодухновенный. Свт. Григорий Нисский использует его, говоря о «Шестоднев» свт. Василия Великого как о «боговдохновенном толковании... [восхищающем] не менее, чем слова самого Моисея» (Greg. Nyss. Or. catech. 23). Писатель чуть более позднего времени даже эпитафию на могиле еп. Аверкия называл «боговдохновенным посвящением» (цит. по: Мецгер. 2011. С. 250; см. также: Lampe. Lexicon. P. 630). «Богодухновенными» называли отцы III Вселенского Собора определения этого Собора (ACO. T. 1. Vol. 2. P. 70). (См. также ст. *Богодухновенность*.)

Экскурс в проблематику богодухновенности и канона Мецгер завершает таким резюме: «Писание канонично не потому, что автор был исполнен божественного вдохновения; скорее автор считается исполненным вдохновения, поскольку написанная им книга признана канонической, то есть авторитетной для Церкви» (Мецгер. 2011. С. 251). Это положение особенно важно в свете того, что совр. библеистика часто ставит под сомнение традиц. авторство ряда библейских книг. Означает ли такое сомнение, что книга, о к-рой идет речь, должна исключаться из канона? Для церковного сознания очевиден отрицательный ответ: каноничность текста определяется не (пред)историей его возникновения, а складывавшейся в определенную эпоху церковной традицией.

Тот факт, что в конечном счете объем Писания определяется церковным Преданием, смущал реформаторов XVI в. Ж. Кальвин писал: «Задавая вопрос, как мы узнаем, что Писание от Бога, если мы не можем сослаться на постановление Церкви, нам следовало бы также спросить, как мы отличаем тьму от света, черное от белого, горькое от сладкого. Писание несет на себе отпечаток ясного свидетельства о своей истинности, как черное и белое — о своем цвете, а горькое и сладкое — о том, каковы они на вкус» (Calv. Inst. I 7. 2). Эта красивая формулировка не может скрыть, однако, что умение отличить канонические писания НЗ от новозаветных апокрифов все же пришел к Кальвину от ранней Церкви через средневековую католическую традицию.



Учение о «самодостоверности» Свящ. Писания (*autopistia*) легло в основу лютеран. ортодоксии: Писание само свидетельствует о своем божественном авторитете, богодухновенности и непогрешимости.

Однако отвержение традиции не могло не привести к сомнениям в унаследованном от нее каноне. Так, М. Лютер сомневался в каноничности и апостольском характере Послания к Евреям, Посланий Иакова, Иуды и Апокалипсиса. Хотя он и не желал навязывать свое мнение другим или удалять эти книги из НЗ, он напечатал их в самом конце своего перевода НЗ, по сути как приложения (*Meцгер*. 2011. С. 239–240). Основанием для этого служит несогласие Лютера с отдельными мнениями, изложенными в этих книгах, апокрифические цитаты в Послании Иуды, а также то, что Апокалипсис перенасыщен видениями. Существенно, что Лютер не считает авторство важным критерием каноничности: «Все, что не учит Христу, апостольским быть не может, даже если это учение св. Петра или св. Павла. А всякая проповедь Христа — апостольская, даже если проповедником был бы Иуда, Анна, Пилат или Ирод» (цит. по: Там же. С. 240).

Очевидно, что это крайне субъективные критерии, к-рые открывают путь к самым радикальным пересмотрам К. б. в зависимости от индивидуального озарения и настроения богослова. Придерживаясь в теории учения о «самодостоверности», на практике протестант. церкви приравнивали свой канон НЗ к тому, который существовал в католической Церкви к началу Реформации, а свой канон ВЗ — к масоретскому, и в том и в другом случае опираясь на сложившуюся многовековую традицию (напр., 1-я гл. Вестминстерского исповедания).

Роль канона в различных христ. Церквях во многом зависит от того, как именно понимается отношение Писания и Предания. В протестант. церквях вопрос о том, входит или не входит тот или иной текст в К. б., играет решающую роль для вероучения, поэтому вопрос о границах К. б. должен иметь ясное, однозначное решение; разночтения недопустимы. Однако там, где вероучение и религ. практика определяются не только Писанием, но и церковным Преданием (в Церкви первых столетий, в правосл. и католич. Церк-

вах, в древних Церквях Востока), вопрос о границах К. б., несмотря на его важность, менее значим, чем в классическом протестантизме. Нечеткость в определении границ новозаветного канона характерна для ранней Церкви. Что касается ВЗ, то эта нечеткость во многом продолжается до сих пор. Напр., в стандартные издания Библии греч. правосл. Церковью входит (правда, в качестве приложения) 4-я Маккавейская книга и не входит 3-я Книга Ездры, в то время как в ветхозаветный канон РПЦ входит 3-я Книга Ездры и не входит 4-я Маккавейская.

Противопоставление канонических текстов всем остальным не обязательно означает полное равенство канонических текстов между собой. В евр. традиции Тора несомненно важнее остальных книг Свящ. Писания. В христианстве НЗ (прежде всего Евангелие) является смысловым центром Библии; именно в свете НЗ происходит истолкование ВЗ.

Огромную роль в формировании представления о К. б. сыграло книгопечатание: после появления печатных Библий К. б. по сути был отождествлен с оглавлением Библии. Такое простое и наглядное понимание К. б. было чуждо средневековому христианству: в средние века библейские книги, как правило, переписывались отдельно или небольшими сборниками, включавшими лишь часть Библии (напр., Пятикнижие, Восьмикнижие, Четвероевангелие, Апостол). В тех редчайших случаях, когда средневек. переписчики до наступления эпохи книгопечатания предпринимали попытки соединить все библейские книги в одном кодексе, в этот кодекс нередко включались также и книги, заведомо в К. б. не входившие.

Не подлежит сомнению, что подходить к средневеку христианству, древнему иудаизму или тем более к религии древнего Израиля библейской эпохи с тем понятием канона, к-рое выработалось в Новое время, после возникновения книгопечатания, в ходе полемики католиков и протестантов, было бы методологической ошибкой.

Роль канона для экзегезы отдельных книг Свящ. Писания. «Канонический подход» к Свящ. Писанию в западном богословии посл. трети XX в. К. б. не просто фиксирует, какие книги следует считать богодухновенными, а какие нет. Он также во

многом предопределяет интерпретацию этих текстов религ. общиной. Пессимистический скепсис автора Книги Екклесиаста благодаря включению этой книги в К. б. переосмысливается как своего рода «фон» для Божественного Откровения, в котором уже нет места скепсису. Книга *Песни Песней Соломона* самим фактом своего вхождения в К. б. предполагает интерпретацию ее не как любовной лирики, а как богословского произведения. Разные источники разного времени, включенные в состав единой библейской книги, а через нее — в состав единого библейского корпуса, обретают в рамках канона единую богословскую интерпретацию.

Канон как целое больше, чем механическая совокупность входящих в него книг. Интертекстуальные связи и переклички между нек-рыми включенными в К. б. текстами порождают смыслы, которые были бы невыводимы из этих текстов, взятых по отдельности. Как отмечает Дж. А. Сандерс, ответ, который дает историческое полотно евр. Библии (Пятикнижие и исторические книги) на вопрос о смысле древнееврейской истории, «заключен в повествовании в целом, а не в отдельных его частях, и даже не в замысле какого-то гения, которого можно было бы считать окончательным редактором этих текстов» (*Sanders*. 1992. Р. 844). Порядок следования книг в К. б. также имеет богословское значение.

Внимание к интерпретирующей функции К. б. особенно характерно для т. н. канонического подхода к Писанию, возникшего в амер. библеистике в 70-х гг. XX в. С этим влиятельным течением связаны такие исследователи, как Дж. А. Сандерс и Б. С. Чайлдс. Сандерс (со ссылкой на работы Чайлдса) сформулировал основополагающий принцип т. н. канонического подхода следующим образом: «Канон есть первичный и наиболее авторитетный контекст для чтения и интерпретации входящих в него частей» (*Sanders*. 1992. Р. 843). Эта формулировка является прежде всего реакцией на результаты историко-критического исследования Библии, в свете к-рых библейский текст предстал как совокупность «документов» или «источников» разных эпох с разным, подчас противоречащим друг другу, богословским смыслом. Т. о. канонический подход является попыткой

умеренно-консервативного протестант. богословия ответить на «деструктивные» для традиц. прочтения Библии выводы историко-критической экзегезы, сделав исходной точкой богословского анализа не вопрос, что значил тот или иной текст (или фрагмент текста) в момент его написания, а вопрос, что значит этот текст внутри уже сложившегося церковного канона. При этом неявным образом происходит апелляция к Преданию, поскольку именно Предание ранней Церкви зафиксировало канон и придало библейским книгам то единство, к-рого они лишены, если рассматривать их с чисто исторической или текстологической т. зр.

В значительной мере такой канонический подход (особенно в версии Чайлдса) есть не столько библеистическая, сколько богословская концепция. Дж. Бартон следующим образом описывает главные задачи, к-рые поставил перед собой Чайлдс, сознательно противопоставляя свой подход историко-критическому методу: «Почтение к целому должно заменить собой заботу о частях; богословие должно занять место истории; религиозная перспектива — место секулярного историко-критического подхода. Библия вновь должна стать книгой Церкви, к которой мы обращаемся в поисках вдохновения и откровения, а не рассматриваться как законная область применения рационалистической критики» (Barton. 2007. P. 34).

Значение слова «канон» для Чайлдса и его последователей намного шире, чем просто «принятый список богодухновенных книг». Термин «канон» выступает как знак церковного (в том смысле этого слова, к-рый задается реформатской теологией) характера Библии. Бартон замечает, что, «говоря о «каноне», Чайлдс имеет в виду, прежде всего... понимание Библии как авторитетного слова, обращенного к Церкви. Для него важно, что канон обладает обязательным авторитетом, а не то, что канон представляет собой авторитетную выборку библейских книг... Именованная Библия «каноном» для Чайлдса — лишь иной способ сказать, что это священная книга христиан» (Ibid. P. 46).

Несколько другой взгляд на роль канона в библейской экзегезе у Сандерса, который считает неверным, что «канонический подход» должен

принимать во внимание лишь окончательный вид библейского свода. По мнению Сандерса, Чайлдс не прав в том, что отрывает исследование канона от исследования истории его формирования: «Факты убедительно демонстрируют, что момент окончательной кристаллизации канона не важнее любого из предшествующих» (Sanders. 1987. P. 166–170). В этом смысле подход Сандерса ближе к диахроническим методам изучения Библии, что дополнительно подчеркивается терминологией, которую он выбрал, называя свой метод «канонической критической экзегезой» (Canonical Criticism).

Чайлдс в отличие от Сандерса категорически отказывается именовать свой метод canonical criticism: «Я не удовлетворен этим термином, поскольку он подразумевает, что канонический подход рассматривается как еще один историко-критический метод наряду с критикой источников, жанров, риторической критики Писания и другими подобными методами. Я вижу канонический подход совсем по-другому. Суть канонического подхода заключается в том, чтобы обрести точку зрения, с которой Библия может быть прочтена как Священное Писание» (Childs. 1979. P. 82). За различиями в терминологии скрывается, т. о., глубинное различие 2 методов: для Сандерса канон — это не результат, апробированный Церковью, а процесс, имеющий историческое измерение.

Канонический подход (особенно в версии Чайлдса) относится к числу синхронных подходов к Библии, популярных в библеистике посл. трети XX в. (к ним относятся также литературоведческий анализ библейского текста; постструктурное прочтение библейского текста; критический анализ, ориентированный на читателя (reader-response criticism) и др.). С этой т. зр. канонический подход может быть определен как посткритическая экзегеза (как пишет Чайлдс, «пост-критическая альтернатива» — Ibid. P. 127). Однако вопрос о роли канона для интерпретации библейских текстов вполне осмыслен и в рамках диахронического подхода к Библии, если он будет переинтерпретирован как вопрос о понимании библейских текстов в эпоху формирования канона (см. в статьях *Библеистика, Герменевтика библейская*).

Канонический подход к Библии в версиях Чайлдса и Сандерса стал предметом одобрительного в целом анализа в документе Папской библейской комиссии «Об интерпретации Библии в Церкви» (1993): «Канонический подход справедливо возражает против того, чтобы придавать чрезмерное значение тому, что предполагается первоначальным и ранним, как если бы только первоначальное и раннее было подлинным. Богодухновенное Писание является Писанием в силу того, что Церковь признает его как правило веры. В этом свете становится ясно значение как окончательной формы каждой библейской книги, так и всего собрания книг, которые вместе составляют канон. Каждая из этих книг становится библейской только в свете канона как целого» (IBC. I C 1).

Библейский канон и канонический текст Библии. Фиксация канона как списка священных книг нередко подталкивает религ. традицию к фиксации канонического текста канонизированных книг. Это отчетливо видно, напр., в истории евр. Библии: вслед за фиксацией канона в раннем раввинистическом иудаизме произошли признание одной-единственной текстуальной формы канонических книг (масоретского текста) и разработка детальной системы контроля за переписыванием библейских книг, чтобы исключить даже незначительные расхождения при копировании. Тридентский Собор утвердил не только состав католич. К. б., но и «канонический» текст Библии: с Тридентского Собора и до *Ватиканского II Собора* (1962–1965) единственно авторитетным текстом Библии считался ее перевод на лат. язык в издании 1592 г. (Вульгата Клементина).

Однако в ранней Церкви, в правосл. Церквах и Церквах Востока, в протестантизме (а также в католич. Церкви после II Ватиканского Собора) церковные определения о том, входит ли книга в К. б. или нет, понимаются как имеющие отношение к книге, а не к какой-то конкретной версии ее текста. Правосл. традиция никогда не канонизовала какой-то один текст или перевод, какую-то одну рукопись или какое-то одно издание Свящ. Писания. Существуют расхождения между цитатами из Писания у отцов Церкви, между Библией, принятой в греч. Церкви, и церковнослав. Библией,

между церковнославянскими текстами Библии и рекомендованным для домашнего чтения рус. синодальным переводом.

Вопрос о канонизации церковнослав. Библии как текста «самодостоверного, подобно латинской Вульгате», был поднят в XIX в. обер-прокурором Святейшего Синода гр. Н. А. Протасовым (1836–1855). Однако, как пишет свт. Филарет (Дроздов), «Святейший Синод по трудам исправления славянской Библии не провозгласил текста славянского исключительно самостоятельным и тем прозорливо преградил путь тем затруднениям и запутанностям, которые в сем случае были бы те же или еще большие, нежели какие в Римской церкви произошли от провозглашения самостоятельным текста Вульгаты» (1858).

М. Г. Селезнёв

История изучения каноничности как богословской проблемы. Первые попытки теоретического осмысления понятий «канон» и «каноничность» связаны с религ. кризисом эпохи Реформации. Как сомнения Лютера в каноническом статусе ряда книг НЗ, так и анафематизмы Тридентского Собора были констатацией разрыва в богословском сознании между понятиями «каноничность», «авторитет» и «аутентичность», к-рый впоследствии только усиливался. Вместе с тем решения Собора сделали невозможным теологическое осмысление этого разрыва. Признание каноничности библейской книги должно было означать признание ее аутентичности.

Когда в 1678 г. Р. Симон изложил гипотезу о происхождении текста Пятикнижия из разных документов (*Histoire critique du Vieux Testament*), он высказал мысль о том, что для веры католич. Церкви историческое изучение Библии не принесет никакого вреда, ибо Свящ. Писание не является единственным источником вероучения и ему не придается такое же значение, как у протестантов. Эта идея не получила одобрения Папского престола, и работа Симона была включена в Индекс запрещенных книг.

Серьезная постановка вопроса о содержании понятия «каноничность» стала возможной только после кризиса, вызванного доминированием историко-критического подхода к изучению Свящ. Писания (от В. М. Л. Де Ветте до Ю. Вельгау-

зена). Поскольку до Нового времени понятия «каноничность», «авторитет» и «аутентичность» применительно к книгам Свящ. Писания не противопоставлялись и каждое из этих понятий с неизбежностью предполагало остальные, то пафос библейско-критического подхода стал пафосом отрицания каноничности и вероучительного авторитета библейских книг. Богословие впервые столкнулось с противопоставлением текста как актуального выражения веры общины и текста как исторического явления, с необходимостью разграничить аутентичность текста и его каноничность. Новые проблемы потребовали развернутого теоретического осмысления понятий «канон» и «каноничность», которое стало необходимым условием построения любой исагогической системы.

История развития представлений о К. б. в XIX в. фактически совпадает с историей библейской критики (см. в статьях *Библеистика*, *Герменевтика библейская*). Применение историко-критического метода поставило под сомнение аутентичность книг ВЗ, что должно было означать нивелирование их канонического статуса, отказ от представлений о каноне как таковом. Еще для Б. Спинозы (1632–1677) задача критического изучения Библии заключалась не столько в стремлении к достижению научной истины, сколько в проверке достоверности тех источников познания, к-рые прежде считались непререкаемыми. У исследователей, применявших историко-критический метод, за научными работками также стояли определенные богословские представления. Так, Вельгаузен противопоставлял пророческий «этический монотеизм» обрядовой культуре Пятикнижия. Научно-критическое изучение Библии, как с т. зр. предпосылок, так и с т. зр. последствий, имело жесткую и одностороннюю связь с осмыслением концептов «канон» и «каноничность». Ряд исследователей констатировали наличие философских и богословских предпосылок историко-критического подхода, связанных с отрицанием К. б. как объективной реальности (*Hermes*. 1995. S. 137–171; *Kraus*. 1982. S. 152–170, 372–373; *Reventlow*. 1982. S. 6). Л. Заман в обстоятельном историографическом обзоре понятия «каноничность» стремился реконструировать внешние факторы, опреде-

лявшие отношение к К. б. на протяжении XVIII–XX вв. По мнению исследователя, кризис понятий «канон» и «каноничность», вызванный историко-критическими исследованиями, был связан прежде всего с философским субъективизмом И. Канта и Д. Юма, повлиявшим на субъективизм в понимании Откровения и Библии, провозглашенный И. Г. Фихте и Ф. Э. Д. Шлейермахером.

Вельгаузен, А. фон Гарнак, а впоследствии Р. Бульман были сторонниками исключения ВЗ из христианского канона. Разделение теологии ВЗ и НЗ как 2 различных сфер знания восходит к И. Ф. Габлеру, определившему библейское богословие как вспомогательную дисциплину библейско-критической науки (О различии библейского и догматического богословия, 1787). Идеи Габлера были развиты Ф. К. Бауром. Х. Й. Краус связывает этот поворот христ. богословской мысли со Шлейермахером (Речи о религии) и Фридрихом Делlichem (Библия и Вавилон), не признававшими возможности всерьез рассматривать ВЗ как Свящ. Писание, воспринимать его как Откровение, а не как исторический документ (*Kraus*. 1977. S. 97–124). В отрицании канонической значимости ВЗ сыграли роль 2 фактора: с одной стороны, принципиальное значение, которое имел ритуал в ветхозаветной религ. картине мира, не могло получить отражение в протестант. практической теологии; с др. стороны, историческое изучение ВЗ привело к выводу о невозможности объединить ВЗ и НЗ в единое целое, о принципиальной разнице в картине мира и богословии этих частей Библии.

Разделение между ВЗ и НЗ, проведенное Вельгаузенем и Гарнаком, в зап. библеистике стали преодолевать только в 70-х гг. XX в., когда вновь появляется интерес к совместному рассмотрению ВЗ и НЗ в рамках изучения проблемы К. б. (*Zaman*. 2008. P. 58). Попытка объединить богословское изучение ВЗ и НЗ была предпринята, однако, гораздо раньше сторонниками теории *Heilsgeschichte* («истории спасения») И. К. Хофманом, М. Келером и др. Историческому контексту создания библейских текстов была противопоставлена «история спасения» — вневременное сотериологическое содержание Свящ. Писания, не сводимое к сюжету библейских книг и не определяемое историческим контек-

стом их создания. Такое решение было одной из первых попыток устранить оппозицию между богословским и историческим пониманием К. б.: «канон» как богословское понятие и «история» как предмет библейской критики ориентированы на принципиально разные методологии и не могут рассматриваться под одним углом зрения. Все последующие попытки оправдать К. б. перед историко-критическим подходом в той или иной мере шли по этому пути. Среди авторов 1-й пол. XX в., чье историческое изучение Свящ. Писания имело значение для понимания единства ВЗ и НЗ, выделяются Г. Ф. Элер, Б. Вайс, А. Шлаттер, Й. Кафтан, И. Г. Гаман, Р. Рольтке (Ibidem).

Вопрос о каноническом статусе ВЗ привел к постановке проблемы соотношения К. б. и истории текста. Осмысление канона как богословского, исторического и культурного явления неизбежно должно было определяться 2 фундаментальными вопросами: как соотносятся понятия «каноничность» и «авторитет»; рассматривается ли понятие «каноничность» в историческом аспекте применительно к каждому конкретному произведению; др. словами, рассматривается ли она как следствие однократного определяющего акта общины или же акцент ставится на длительный процесс рецепции священного текста (в ходе которого текст может претерпеть существенные изменения). Если возможно признание авторитета текста независимо от его каноничности, то история формирования корпуса Свящ. Писания может рассматриваться без обращения к понятию «канон». Т. о., вопрос о соотношении авторитета и каноничности неизбежно определяет соотношение истории и канона. Именно для текстов ВЗ были постулированы многовековое развитие и наличие неск. стадий редакции, к-рые могли соотноситься с этапами развития евр. общины; тем самым появилось основание говорить о возможном каноническом статусе текста до формирования его окончательного корпуса. Во 2-й пол. XIX в. (Childs. 1983. P. 52–53) получила широкое распространение 3-частная модель становления канона ВЗ: 3 отдела Танаха («Закон», «Пророки», «Писания») отражают 3 последовательных этапа канонизации священных текстов. Трехчастная модель была 1-й попыткой провести строгое

соответствие между историей текста и историей К. б. К этой модели примыкает концепция Г. Гейне, к-рый рассматривал Второзаконие (датируемое 621 г. до Р. Х.) как «портативную родину», обеспечившую сохранение религ. и национального самосознания евреев в эпоху плена (см.: Ассман. 2004. С. 113, 230–246), а также теория Д. Н. Фридмана, который рассматривал Пятикнижие и Книги ранних пророков как лит. единство, оформившееся и получившее канонический статус к 550 г. до Р. Х. (см.: Childs. 1983. P. 55).

Теория полного отделения К. б. от лит. истории текста впервые получила развернутое выражение в монографии Г. Хельшера (Hölscher. 1905). Хельшер отвергал теорию 3 этапов развития канона и стремился доказать, что после окончательного формирования текста Торы представления об особом каноническом статусе священного текста не существовало, а Тора и «Пророки» не противопоставлялись с т. зр. статуса и значения для религ. жизни общины. Проблема К. б. полностью выносилась за рамки исторического изучения текста.

К 1970 г. четко обозначился кризис в поисках соотношения между каноническим и историко-лит. аспектами священного текста, к-рое могло бы сохранить самодостаточность и органичность богословского понимания К. б. (Zaman. 2008. P. 80–86). Своеобразной демонстрацией этого кризиса явился сборник работ под редакцией Э. Кеземана, посвященный проблеме К. б. (Käsemann. 1970). Становление совр. изучения К. б. Заман связывает с методологическим решением, предложенным Сандбергом, К. А. Суонсом и Чайлдсом, которые настаивают на разграничении исторического и богословского понимания К. б. Чайлдс отмечает, что богословское понимание К. б. неизбежно влияет на историческое: в перспективе богословского видения вся история К. б. приобретает мистическое значение, становится проявлением Божественного Откровения, превращается в Свящ. историю (Childs. 1983. P. 58). Т. о., признается невозможность совмещения богословского и исторического аспектов в изучении К. б. Однако эта констатация означает не устранение богословского понимания К. б., а признание его автономности в рамках т. н. канонического

подхода Чайлдса (Ibid. P. 72–77), «канонической библейской критике» Сандерса и оппозиции «Писание и канон» у Сандберга и Суонсона.

Осмысление понятия «каноничность» на материале НЗ привело к дополнительным трудностям. НЗ отличается большей степенью гомогенности по сравнению с ВЗ и сроками записи. Относительно временных пределов формирования канона НЗ существует научный консенсус. Многочисленные разногласия в теоретическом осмыслении понятия «каноничность» в отношении НЗ связаны не столько с историей, сколько с богословским содержанием священных текстов. Концепция «канона внутри канона» (Kümmel. 1950. S. 227–313; Idem. 1973) акцентирует внимание на противоречиях между различными частями НЗ и ставит задачу поиска наиболее аутентичного пласта новозаветной традиции — первоначальной и непротиворечивой доктрины НЗ. Мн. вопросы, связанные с осмыслением понятия «каноничность» (открыт ли канон, присуще ли свойство каноничности всему библейскому корпусу или каждой книге в отдельности, существует ли каноническая форма текста), рассматривались преимущественно на материале НЗ (детальный анализ этих вопросов см.: Мецгер. 2001. С. 260–281; Zaman. 2008. P. 46–49).

М. Г. Калинин

Еврейская Библия. Названия.

В иудейской традиции в Библию входят 3 части: Тора (תורה, *tôrā* — «Закон»), Невиим (נביאים, *nabî'im* — «Пророки»), Кетувим (כתובים, *kaṭûbîm* — «Писания»). Это деление засвидетельствовано в раввинистической лит-ре с эпохи Мишны (II в. по Р. Х.), но несомненно намного старше этой литературы. Трехчастное деление канона настолько значимо для иудаизма, что основным названием для Библии является слово «Танах» (תנ"ך). Это акроним, образованный начальными буквами слов «Тора», «Невиим», «Кетувим» (буква ם (к) в иврите в определенных положениях читается как «х»). Наряду с этим в иудейской традиции встречаются и другие наименования: (*hak*)*kaṭûb* — «написанное», *kaṭûbê haqqôdeš* — «священные писания» (ср.: «Писания» как именование евр. Библии в НЗ: Ин 2. 22; 7. 42; Рим 4. 3 и др.), (*ham*)*migrā'* — «читаемое»

(ср.: Неем 8. 8), *siṣrê haqqôdeš* — «священные книги» (ср.: 1 Макк 12. 9), а также просто *səṣarîm* — «книги» (Дан 9. 2).

Трехчастный канон еврейской Библии. Древнейший список библейских книг приведен в барайте (т. е. изречениях, к-рые авторы Талмуда относят к эпохе создания Мишны, II в. по Р. Х.) Вавилонского Талмуда (Бава Батра. 14b). Состав *Пятикнижия* не уточняется (предполагается уже известным), а состав и структура разделов «Пророки» и «Писания» изложены следующим образом: «Порядок следования Пророков: Иисус Навин, Судьи, Самуил, Цари, Иеремия, Иезекииль, Исаия, 12 малых пророков... Порядок следования Писаний: Руфь, книга Псалмов, Иов, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Плачи, Даниил, свиток Есфири, Эзра, Хроники...» Евр. традиция насчитывает в Библии 24 книги. 1-я и 2-я Книги Самуила считались единой книгой, равно как и 1-я и 2-я Книги Царей, 1-я и 2-я Книги Хроник (Паралипоменон) и Книга Ездры—Неемии; книги 12 пророков также рассматриваются как одна книга. Т. о., евр. Библия включает 5 книг Моисеевых, 8 книг, отнесенных к разд. «Пророки», и 11 книг, отнесенных к разд. «Писания». В некоторых мидрашах (напр., в Бемидбар Рабба. 18. 21) книги малых пророков считаются не как одна, а как 12 книг, и тем самым в евр. Библии насчитывается 35 книг.

I. «Закон» (Тора), т. е. Пятикнижие Моисеево, или Закон Моисеев, занимает центральное место в евр. Библии. Авторитет Торы выше, чем авторитет остальных книг Библии. Пятикнижие в евр. каноне обособлено от последующих книг, хотя Книга Иисуса Навина, начинающаяся словами: «По смерти Моисея, раба Господня, Господь сказал Иисусу, сыну Навину, служителю Моисееву: Моисей, раб Мой, умер; итак, встань, перейди через Иордан сей...», представляет собой прямое продолжение *Второзакония*, завершающегося рассказом о смерти Моисея.

Окончательная редакция Пятикнижия как самостоятельного корпуса, его отделение от последующих *исторических книг* и придание ему особого статуса произошли не позже конца персид. периода. Важнейшую роль в этом процессе играли события эпохи *Ездры и Неемии* (VI–V вв. до Р. Х.). В Неем 8 говорится



Прор. Моисей.
Икона. Кон. XVI в. (КИАМЗ)

о том, как книжник Ездра публично читает иерусалимским иудеям Закон Моисеев, причем по контексту понятно, что ранее этот Закон так не читался и многие его постановления не были известны. Совр. библеистика, как правило, относит возникновение Пятикнижия в его совр. виде к эпохе Ездры (см. *Пятикнижие*).

К нач. III в. до Р. Х. Пятикнижие уже воспринималось как главный текст евр. народа, основание его жизни и религии. Об этом свидетельствует, в частности, выполненный при Птолемеи Филадельфе (283–246 гг. до Р. Х.) перевод евр. Писания на греч. язык (*Септуагинта*). Для истории К. б. важно, что сначала было переведено только Пятикни-



Прор. Ездра.
Роспись синагоги в Дуре-Европос. Ок. 250 г.
(Национальный музей, Дамаск)

жие. Об этом сообщается в «Послании Аристее» (см. «*Аристее послание к Филократу*»), в сочинениях *Иосифа Флавия*, *Филона Александрийского* и во всех произведениях

последующей евр. традиции. Предание о том, что 70 толковников перевели не только Пятикнижие, но и всю евр. Библию, возникло не ранее II в. по Р. Х., уже на христианской почве. Еще блж. Иерониму было известно, что «и Аристей, и Иосиф, и вся школа иудеев признают, что Семьдесят толковников перевели только пять книг Моисея» (*Hieron. In Ezech. 5; In Jerem. 31; In Mich. 2*).

Особый статус Пятикнижия в евр. традиции связан с 2 фактами. Во-первых, с тематикой первых 5 книг Библии. Пятикнижие повествует о возникновении евр. народа, о Завете (Договоре) евр. народа с Богом, а также излагает нравственные, религ. и гражданские законы и заповеди, которые Бог дал евр. народу. Последнее особенно важно: для иудаизма Пятикнижие — это прежде всего собрание необходимых для жизни предписаний. Начиная с эллинистического времени слово «Тора» (букв. — «Учение») в применении к Пятикнижию воспринимается прежде всего как «закон». Об этом говорит тот факт, что слово «Тора» в эллинистическом иудаизме последовательно переводится на греческий не как «учение» (что соответствовало бы евр. этимологии), а именно как «номос» («закон»). Предписания Пятикнижия детально регулируют всю жизнь иудея; это отличает Пятикнижие от книг «Пророков» и «Писаний», которые такой функцией не обладают.

Во-вторых, Пятикнижие (или большая его часть) вложено традицией в уста Моисея, о к-ром сказано: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу, по всем знамениям и чудесам, которые послал его Господь сделать в земле Египетской над фараоном и над всеми рабами его и над всею землею его, и по руке сильной и по великим чудесам, которые Моисей совершил пред глазами всего Израиля» (Втор 34. 10–12). Именно через Моисея Бог заключил с евр. народом Завет и даровал народу законы и заповеди. Соответственно книги Моисея настолько же выше книг др. пророков, насколько Моисей ближе их к Богу. Со смертью Моисея заканчивается и повествование Пятикнижия.

Необходимость сделать предписания Торы доступными для евреев.

т. е. переписываемыми и регулярно читаемыми, а также необходимость тщательно следить за соответствием разных копий Торы друг другу привели к тому, что функционирование Торы в жизни евр. народа приобрело также черты, к-рыми до того не обладал ни один религ. текст древнего Ближ. Востока. Текст Торы стал функционировать как канонический в смысле, близком к тому, который известен позднейшей иудейской и христ. традициям. Тем самым Тора



Прор. Исаия.

Мозаика ц. Успения Богородицы в Дафни.
Ок. 1100 г.

задала модель для канонизации др. книг евр. Библии, а в посл.— и НЗ.

Название «Тора» может употребляться в иудаизме не только по отношению к Пятикнижию, но и в расширительном смысле: применительно ко всему корпусу канонических текстов Библии или вообще ко всему своду писаных и неписаных указаний, регламентирующих жизнь еврея. Тора может в зависимости от контекста означать и «Писание» и «Предание». Для различения могут использоваться уточнения: Закон Моисеев именуется «Письменной Торой» (תורה שבכתב, Тора ше-бихтав), а евр. Предание (Талмуд) — «Устной Торой» (תורה שבעל פה, Тора ше-бе-ал пе).

Деление Закона Моисеева на 5 свитков (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие) связано с удобством хранения, чтения и переписывания текста: размер книги соответствует размеру стандартного рукописного свитка. Это деление возникло и утвердилось еще до перевода Торы на греческий (т. к. границы между книгами в евр. Библии и в греческой проходят одинаково). Однако

для публичного чтения в синагоге (по крайней мере с момента формирования раввинистического иудаизма) употребляются лишь такие свитки, в которых записаны подряд все 5 книг Торы. Возможно, это должно подчеркнуть единство Пятикнижия.

II. Вторая часть евр. Библии, «Пророки» (Невиим), делится на корпус книг «Первых пророков» (Невиим ришоним) и корпус книг «Последующих пророков» (Невиим ахароним). Корпус книг «Первых пророков» включает исторические книги: Иисуса Навина, Судей, 1–2-ю Самуила (в греч., слав. и рус. традициях — 1–2-я Царств), а также 1–2-ю Царей (в греч., слав. и рус. традициях — 3–4-я Царств). «Последующие пророки» — это пророческие книги в более привычном смысле слова: Книги пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и 12 малых пророков. Разница между книгами «Первых пророков» и «Последующих пророков», т. о., не хронологическая, а жанровая. Названия «Первые пророки» и «Последующие пророки» говорят не об относительной древности текстов, а об их месте в К. б. В русскоязычной лит-ре «Невиим ришоним» нередко переводятся как «Ранние пророки», а «Невиим ахароним» — как «Поздние пророки». Это неверно: пророки Амос, Осия, Исаия, Михей жили на столетие с лишним раньше, чем произошли события, описанные в завершающих главах 2-й Книги Царей (4-й Книги Царств).

Описанное выше словоупотребление, нормативное для средневекового и современного иудаизма, возникло в евр. традиции уже после эпохи Талмуда (в Мишне и Талмуде выражение «Первые пророки» используется применительно к пророкам, жившим до разрушения Первого храма (Мишна. Сота. 9. 12; Таанит. 4. 2; Вавилонский Талмуд. Сота. 48b; ср. Зах 1. 4; 7. 7, 12), а «Последующие пророки» — применительно к последующим пророкам Аггею, Захарии и Малахии (Тосефта. Сота. 13. 2; Вавилонский Талмуд. Сота. 48b)).

Книги «Первых пророков», как полагают большинство совр. библеистов, до обособления Пятикнижия образовывали единое целое с кн. Второзаконие (т. н. девтеронимическую историю, см. в ст. *Исторические книги*). Это единое целое было разбито, когда в отдельный корпус выделилось Пятикнижие. Основными темами Пятикнижия являются фор-

мирование евр. народа, Завет (Договор) евр. народа с Богом, нравственные, религ. и гражданские законы и заповеди, данные Богом, а также жизнь Моисея. Второзаконие, которое открывало собой «девтеронимическую историю» (если принять гипотезу о «девтеронимической истории»), соответствовало тематике Пятикнижия и потому вошло в его состав. Остальные книги «девтеронимической истории» не соответствовали тематике Пятикнижия и поэтому не вошли в него. Тем не менее к моменту обособления Пятикнижия они, во-первых, уже существовали как связный корпус и, во-вторых, являлись непосредственным продолжением Пятикнижия. Соответственно они по праву претендовали на 2-е место по авторитетности после Торы.

Высокий статус имели и собрания изречений древних (доэллинистического времени) «боговдохновенных мужей», т. е. пророков. По крайней мере уже со II в. до Р. Х. в литературе встречаются выражения «закон и пророки» (ср.: 2 Макк 15. 9; 4 Макк 18. 10); «закон, пророки и прочие», «закон, пророки и другие отеческие книги», «закон, пророчества и остальные книги» (Пролог Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова) как обозначение совокупности книг, авторитетных для иудеев. Можно с уверенностью предположить, что под «законом и пророками» в этом случае имеются в виду Тора, ее историческое продолжение («Первые пророки» в позднейшей иудейской терминологии) и собрания изречений «боговдохновенных мужей» («Последующие пророки» в позднейшей иудейской терминологии). Открытым остается вопрос, не подразумевало ли в это время слово «пророки» также и какие-то из тех книг, к-рые в позднейшей иудейской традиции будут отнесены к 3-й части Библии, — к разряду «Писаний».

Согласно гипотезе о 3-этапном становлении евр. канона, список «Пророков» был составлен и стал общепринятым (или по крайней мере принятым в основном русле иудаизма) еще до проведения окончательной границы между книгами, входящими и не входящими в К. б. Т. о., согласно этой гипотезе, на протяжении нек-рого времени список «Пророков» был уже фиксированным, а список книг, из к-рых сформировался разд. «Писания», оставался открытым.

Это предположение объясняет, почему Книги Хроник и Ездры—Неемии, принадлежащие к тому же историческому жанру, что и Книги «Первых пророков», оказались тем не менее не среди «Пророков», а среди «Писаний». По практически единогласному мнению исследователей Библии, Книги Хроник и Ездры—Неемии были написаны позже, чем корпус книг «Первых пророков», поэтому они «не успели» войти в список «Пророков», но «успели» войти в число «Писаний» (т. е. книг, к-рые, хотя и не относятся к разд. «Пророки», все же входят в К. б.). То же касается и Книги Руфь, которая «не успела» войти в число пророческих книг (предполагается, что она написана позже Книг Судей и Царств), но вошла в число «Писаний».

Гипотеза о 3-этапном становлении еврейского канона также объясняет тот факт, что Книга Даниила в отличие от Книг пророков Исаии, Иеремии и Иезекииля оказалась не среди книг «Пророков», а среди «Писаний» — окончательный вид Книги Даниила датируется кон. II в. до Р. Х. (О датировках см. в ст. *Даниил*, прор.)

III. Разд. «Писания» (Кетувим) в раввинистическом иудаизме — в жанровом отношении достаточно разнообразная группа текстов, которая, однако, включает 2 более или менее целостных корпуса.

Во-первых, корпус «поэтических книг» (Книга Иова, Псалтирь, Книга Притчей Соломоновых); эти 3 книги выделяются в евр. Библии особой системой кантилляции (акцентных значков), которая отличается от кантилляции всех остальных книг (видимо, это связано с особой, более художественной, манерой их исполнения).

Во-вторых, корпус «Свитков» (Мегиллот); это 5 небольших книг, которые читаются на 5 основных праздников еврейского богослужбного года (Книга Песни Песней Соломона — на Пасху (см. в ст. *Песах*), Книга Руфь — на *Пятидесятницу*, Книга Екклесиаста — на *Суккот*, Книга Плач Иеремии — на день разрушения Иерусалима, Книга Есфири — на *Пурим*).

Как правило, в рукописях и изданиях евр. Библии 3 поэтические книги идут подряд, «Свитки» также сгруппированы вместе. Помимо этих 2 корпусов в разд. «Писания» входят: Книги Даниила, Ездры—Нее-

мии, Хроник (в греч., слав. и рус. традициях — Паралипоменон). Книги Ездры—Неемии и Хроник образуют некое единство по замыслу если не авторов этих книг, то по крайней мере их канонических редакторов (конец Книги Хроник перекликается с началом Книги Ездры).

Становление терминологии «Закон», «Пророки» и «Писания». Указания на 2-частный («закон и пророки») или 3-частный («закон, пророки и остальные писания») состав Библии встречаются в евр. традиции начиная со II в. до Р. Х. В 2 Макк 15. 9 рассказывается, как Иуда Маккавей ободрял своих сторонников «обетованиями закона и пророков». В 4 Макк 18. 10 мать 7 мучеников напоминает им, как отец, пока был жив, обучал их «закону и пророкам».

Не исключено, однако, что «пророками» здесь названы все богодухновенные писатели, кроме Моисея (статус к-рого, естественно, выше, чем статус пророка). Об этом может свидетельствовать продолжение речи матери из 4 Макк 18, где она напоминает детям содержание прочитанного: отец «читал вам об Авеле, умерщвленном Каином, об Исааке, принесенном в жертву всесожжения, и об Иосифе в темнице. Рассказывал вам о ревностном Финесе и учил вас об Анании, Азарии и Мисаиле в огне. Славил он и Даниила во львином рву, коего считал блаженным. Напоминал он вам и о написанном у Исаии, гласящем: «Даже если пойдешь через огонь, пламя не опалит тебя». Распевал он вам песнопевца Давида, гласящего: «Много бед у праведных». Повторял вам пословицу Соломона, гласящую: «Се есть древо жизни для тех, кто творит волю Его». Удостоверял Иезекииля, гласящего: «Оживут ли сии сухие кости?»» (4 Макк 18. 11–19; цит. по: *Брагинская, Коваль, Шмагина-Великанова*. 2012). Т. о., напоминая детям наиболее яркие эпизоды и максимы из «закон и пророков», мать цитирует также Псалтирь и Книгу Притчей Соломоновых; весьма правдоподобно, что эти 2 книги для автора 4-й Маккавейской книги также входили в число «пророческих».

В Прологе к греч. переводу Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова (ок. 130 г. до Р. Х.) говорится, что «многое и великое дано нам через закон, пророков и прочих», а далее упоминаются «изучение закона, пророков и других отеческих книг», «за-



Прор. Иеремия.
Икона. XVII в. (частное собрание)

кон, пророчества и остальные книги». Т. о., для автора Пролога (внука Иисуса, сына Сирахова) помимо «закон и пророков» существовали и др. авторитетные книги. Не очевидно, впрочем, что он ставит «Закон», «Пророков» и «остальные книги» на один уровень. В любом случае создается впечатление, что корпус «остальных книг» для него еще не закрыт и что он, в частности, намерен отнести к их числу книгу своего деда.

В Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова (ок. 190 г. до Р. Х.) встречаются следующие слова: «Только тот, кто посвящает свою душу размышлению о законе Всевышнего,



Прор. Иезекииль.
Миниатюра из Библии. XII в.
(Vat. lat. 12958. Fol. 6v)

будет искать мудрости всех древних и упражняться в пророчествах: он будет замечать сказания мужей именитых и углубляться в тонкие оброты притчей; будет исследовать со-

кровенный смысл изречений и заниматься загадками притчей» (Сир 39. 1–3). Т. о., авторитетная религ. лит-ра включает закон, пророчества, притчи, а также сказания древних мудрецов и именитых мужей.

В Мф 5. 17; 7. 12; 22. 40; Лк 16. 16; Деян 13. 15; 24. 14; Рим 3. 21 слова «закон и пророки» означают Свящ. Писание. В таком же смысле используются выражения «закон Моисеев и пророки» в Деян 28. 23; «Моисей и пророки», «Моисей и все пророки» в Лк 16. 29, 31; 24. 27. В Лк 24. 44 встречается более развернутое выражение «закон и пророки и псалмы».

Аналогичным образом выражения «закон и пророки», «Моисей и пророки» употребляются и в кумран. лит-ре (напр., 1QS 1. 2–3; 8. 15–16; CD 7. 15–17).

Как и в случае с цитированием «закона и пророков» в Маккавейских книгах, нельзя исключать и того, что в число книг «Пророков» для авторов НЗ и кумранских документов могли входить тексты, известные в раввинистическом иудаизме как «Писания».

То, что книги, входящие в 3-й раздел масоретской Библии, либо вообще не упоминаются, либо имеют описательные названия, может служить дополнительным аргументом в пользу того, что 3-й раздел евр. Библии — «Писания» (Кетувим) — в эллинистическо-рим. время еще не сложился окончательно. В библейской науке это, однако, является предметом дебатов.

Гипотеза о формировании еврейского канона в 3 этапа и ее критика. Изложенная выше гипотеза о том, что 3-частная структура евр. канона отражает историю его становления в 3 этапа, была выдвинута еще в XIX в. и вскоре стала общепринятой. Классическую форму она обрела в работе Х. Э. Райла (Ryle. 1892), согласно которому Тора была признана каноническим текстом к V в. до Р. Х., «Пророки» — к 200 г. до Р. Х., «Писания» — ок. 100 г. до Р. Х., в отношении «Писаний», полагал Райл, «это было лишь подтверждением давно общепринятой в народе практики» (Ibid. P. 133).

Датировка времени канонизации Торы опиралась на то, что община самаритян признает Тору, но не признает остальные части евр. Библии. Принятая во времена Райла датировка разрыва евреев и самаритян V в. до Р. Х. означала, что канони-

зация Торы должна была произойти раньше.

В ряде работ кон. XIX–XX в. заключительная стадия канонизации («Писаний») связывалась с решениями Ямнийского синедриона (кон. I в. по Р. Х.).

В кон. XX в. гипотеза о 3-этапном становлении евр. канона была подвергнута серьезной критике (Leiman. 1976; Beckwith. 1985; Idem. 1988; Ellis. 1991; Idem. 1988). Наиболее уязвимыми оказались абсолютные датировки, предлагаемые концепцией 3-этапного формирования К. б. Новейшие исследования истории самаритян показали, что их окончательный разрыв с иудеями произошел намного позже, видимо в посл. трети II в. до Р. Х. Во 2-й пол. XX в. подверглась критике и была отвергнута гипотеза о Ямнийском синедрионе, на котором якобы была проведена окончательная граница между каноническими и неканоническими книгами евр. Библии.

Однако сутью гипотезы о 3-этапном формировании евр. канона являются не абсолютные датировки того или иного этапа, а представление о наличии этих этапов и об их корреляции с 3 частями масоретского канона. Критики этой гипотезы представили альтернативную картину одновременного — и при этом достаточно раннего — формирования всех 3 разделов евр. канона. Но эта картина не дает удовлетворительного объяснения тем фактам, которые находят простое объяснение в рамках гипотезы о 3-этапном формировании канона. Так, в качестве ответа на вопрос о том, почему Книги Иисуса Навина, Судей и Царств входят во 2-ю часть канона, а относящиеся к тому же «историческому» жанру Книги Хроник (Паралипоменон) — в 3-ю, Р. Т. Бекуит выдвигает хронологический принцип разграничения: повествовательные книги Торы «покрывают период от Сотворения мира до Моисеевой смерти; книги пророков (Иисуса Навина, Судей, Царств) — период от завоевания земли обетованной до вавилонского плена, а писания (Книги Даниила, Есфири, Ездры—Неемии, Хроник) — период плена и возвращения» (Beckwith. 1988. P. 57–58). Но периоду плена и возвращения в книгах Хроник посвящены лишь 3 последних стиха 2-й Книги.

Хронологический принцип разме-

канона действует, по Бекуиту, лишь применительно к повествовательным книгам, т. к. Книги Притчей Соломоновых, Песни Песней Соломона, Екклесиаста, Псалтирь, Книга Иова связаны с героями глубокой древности и тем не менее входят в 3-й, а не во 2-й раздел масоретской Библии.

Даже с этой поправкой хронологический принцип не помогает ответить на вопрос, почему к «Писаниям» отнесена Книга Руфь. Эта повествовательная книга о событиях, имевших место задолго до плена. Бекуит отвечает, что «она предпослана псалмам, очевидно, в силу того, что завершается генеалогией псалмопевца Давида» (Ibid. P. 58). Однако Книга Руфь «предпослана псалмам», т. е. стоит в непосредственном соседстве с псалмами; лишь в одном (и далеко не в самом распространенном) варианте группировки «Писаний». Кроме того, если уж предпосылать псалмам к.-л. повествовательную книгу, то скорее следовало бы выбрать Книги Самуила, к сюжетам к-рых (а не к рассказу о Руфи и Воозе) постоянно отсылают псалмы.

На вопрос, почему Книга Даниила включена в разд. «Писания», а не «Пророки», Бекуит отвечает, что «первая половина Книги Даниила — повествовательная; кроме того, хотя визионерские книги преимущественно относятся к разряду «Пророков», вся литература Премудрости отнесена к «Писаниям», а Даниил мог трактоваться как литература Премудрости» (Ibid. P. 56). Указание на то, что 1-я половина Книги Даниила повествовательная, должно, по мысли Бекуита, задействовать хронологический принцип: Книга Даниила входит в 3-ю часть масоретского канона в силу того, что ее повествовательная часть рассказывает о событиях времени плена. Под «литературой Премудрости» в библейстике понимаются Книги Притчей Соломоновых, Иова и Екклесиаста; совершенно очевидно, однако, что Книга Даниила по жанру и тематике ближе не к этим текстам, а к пророческим (прежде всего к Книге прор. Иезекииля).

Объяснения, предложенные Бекуитом, кажутся менее удовлетворительными, чем предлагаемые гипотезой о формировании евр. канона в 3 этапа, а именно что к 3-й части масоретского канона отнесены

книги, созданные или признанные авторитетными позднее, чем книги 2-й части канона (при этом естественно, что повествования об эпохе плена и восстановления встречаются только среди этих, более поздних, книг). Гипотезу о 3-этапном формировании евр. канона, т. о., по-прежнему можно считать точкой отсчета при описании истории евр. Библии, хотя, конечно, уже не в таком виде, как у Райла, а с рядом поправок и оговорок. Эти поправки касаются модификации датировок и признания очень большого разнообразия мнений и течений в иудаизме эллинистическо-рим. периода.

Датировка окончательного размежевания в еврейской традиции между каноническими и неканоническими книгами особенно важна для христ. богословия, т. к. с ней связан вопрос о статусе тех книг, к-рые отсутствуют в евр. каноне, но приняты традиц. христ. Церквами, в частности православной и католической.

В лит-ре встречаются различные предположения о дате «закрытия» евр. канона: эпоха Ездры—Неемии и «Великой синагоги» (персид. период, V в. до Р. Х.); эпоха Маккавеев (сер. II в. до Р. Х.); время Ямнийского синедриона (кон. I в. по Р. Х.).

1) Идея отнести «закрытие» канона ко времени Ездры—Неемии обусловлена прежде всего тем, что события этой эпохи последние по хронологии, о к-рых повествуется в канонических книгах ВЗ. С именем Ездры связано публичное чтение иудеями, вернувшимися в Иерусалим, Закона Моисеева — важный этап в становлении евр. канона (Неем 8). В 2 Макк 2. 13 упоминается, как Неемия, «составляя библиотеку, собрал сказания о царях и пророках и о Давиде и письма царей о священных приношениях» (по-скольку речь идет об исторических текстах, можно с большой долей уверенности предположить, что имеется в виду корпус книг от Книги Иисуса Навина до Книг Судей Израилевых и Самуила (Царств)). В 3 Езд 14. 45–48 говорится, что Бог дает Ездру 24 священные книги, открытые для всех (т. е. книги евр. канона) и 70 тайных, предназначенных лишь для «мудрых из народа». Эпоха Ездры—Неемии была переломной и в истории иудаизма, и в истории евр. канона; память об этом сохранилась в евр. традиции.

2) Большой популярностью в протестант. библеистике XVI—XIX вв., а также в дореволюционной русской библеистике пользовалась гипотеза о том, что «закрытие» ветхозаветного канона было осуществлено Ездрой и его современниками, «мужами Великой синагоги» (выражение взято из мишнаистского трактата Авот 1. 1). Впервые это предположение появилось в трактате «Массорет Ха-Массорет» (1538) евр. ученого Илии Левиты (1468–1549). Столь ранняя датировка «короткого» евр. канона оказалась важным аргументом для протестантов в полемике с католиками о статусе неканонических книг ВЗ; уже в 1-й пол. XVI в. ее приняли протестант. богословы; практически эта датировка в протестантизме не оспаривалась до кон. XIX в. и преобладала в дореволюционной рус. библеистике (Дагаев. 1898; Юнгеров. 1902).

Однако к кон. XIX в. для мн. исследователей стало очевидно, что невозможно связать завершение евр. канона с персид. эпохой, т. к. ряд книг из разд. «Писания» (Книга прор. Даниила, вероятно, Книга Песни Песней Соломона и Книга Есфири, очень возможно, Книга Екклесиаста) в это время, судя по всему, еще не был написан. Более того, существование «Великой синагоги» ставится под сомнение: о ней ничего не говорится ни в Библии, ни в сочинениях Иосифа Флавия, ни в кумран. лит-ре и вообще ни в одном евр. тексте вплоть до Мишны. К наст. времени датировка К. б. персид. периодом встречается преимущественно в протестант. фундаменталистской лит-ре.

3) В первые десятилетия после разрушения Иерусалима и храма (ок. 70–135) центром евр. учености был г. Ямния (евр. Явне). Здесь раввин *Йоханан бен Заккай*, бежавший из Иерусалима, учредил школу для изучения Закона (в научной лит-ре ее часто называют Ямнийской академией или Ямнийским синедрионом). В ней учил *Йоханан бен Заккай* (ум. ок. 80), а затем его ученики. Ямнийская академия сыграла решающую роль в консолидации раввинистического иудаизма на основе фарисейских традиций.

В кон. XIX в. евр. историк Г. Грец выдвинул гипотезу о том, что канон Библии определили именно решения «синедриона в Ямнии» (Graetz. 1871; *Idem.* 1886). Датировка «закры-

тия» евр. канона временем существования Ямнийского синедриона была поддержана в работе Ф. Буля (*Buhl.* 1891) и с кон. XIX по 2-ю пол. XX в. стала наиболее распространенной в академических кругах. Как правило, ученые, связывавшие датировку «закрытия» канона с Ямнийским синедрионом, были сторонниками гипотезы о 3-этапном формировании евр. канона (полагая, что Ямнийский синедрион провел границу между 3-й частью канона и неканоническими книгами).

Однако к кон. XX в. мн. ученые обратили внимание на то, что сторонники этой гипотезы представляли функционирование Ямнийского синедриона по образцу позднейших христ. Вселенских и Поместных Соборов; для иудаизма I–II вв. по Р. Х. это является грубым анахронизмом. Важную роль в отказе от гипотезы о Ямнийском синедрионе сыграла работа Дж. П. Льюиса (*Lewis.* 1964), к-рый тщательно проанализировал все дошедшие в раввинистических источниках сведения о функционировании Ямнийской академии и показал, что она была именно школой для изучения Закона, а не аналогом христианских Соборов, принимавших догматические решения.

В раввинистической лит-ре сохранились сведения о дискуссиях по поводу статуса библейских книг, которые имели место в Ямнийской академии (Мишна. Ядаим. 3. 5). При этом речь, однако, шла лишь о 2 книгах: Книге Екклесиаста и Книге Песни Песней Соломона, причем в обоих случаях есть сведения, что споры об их достоинстве продолжались и позднее. Сведений об обсуждении в Ямнии статуса остальных книг евр. канона нет. В то же время есть свидетельства того, что статус Книг Есфири, Притчей Соломоновых и даже прор. Иезекииля подвергался сомнению уже после ямнийской эпохи (Вавилонский Талмуд. Мегилла. 7а; Хагига. 13а; Шаббат. 30б). Нет оснований считать, что именно в Ямнии было принято решение не включать в канон Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова и др. книги, популярные в иудаизме эллинистическо-рим. времени, но отвергнутые раввинистическим иудаизмом.

К настоящему времени идея «закрытия» канона на Ямнийском синедрионе практически полностью оставлена библейской наукой. На смену ей в академических кругах

пришли 2 концепции, во многом противоположные.

4) Датировку «закртытия» евр. канона маккавейским периодом предлагают, напр., Р. Т. Бекуит и С. Лейман (*Leiman*. 1976; *Beckwith*. 1985; *Idem*. 1988). Отправной точкой для нее служат слова 2 Макк 2. 14 о том, что Иуда Маккавей «затерянное, по случаю бывшей у нас войны [Писание], всё собрал, и оно есть у нас». Это самая ранняя датировка, к-рая обсуждается в совр. науке, поэтому, по-видимому, она импонирует умеренно-консервативным протестантам. Датировка «закртытия» канона маккавейским периодом предполагает одновременную канонизацию книг, входящих в разделы «Пророки» и «Писания».

5) Мн. совр. исследователи (напр.: *Sanders*. 1987; *Barthélémy*. 1984) в общем и целом согласны с тем, что «закртытие» евр. канона произошло в кон. I — нач. II в. по Р. Х. (т. е. более или менее одновременно с функционированием Ямнийской академии), но считают, что этот процесс нельзя моделировать по образцу христ. церковных Соборов и приписывать Ямнийской академии те функции, которыми она не могла обладать. «Закртытие» канона, с т. зр. этих ученых, не было одномоментным решением компетентного органа, а представляло собой длительный процесс, который к тому же протекал по-разному в различных евр. общинах.

После открытия и ввода в научный оборот кумран. свитков стало очевидно, насколько разнообразными и непохожими друг на друга были различные течения в иудаизме эллинистическо-рим. времени до того, как Иерусалим был разрушен в ходе Иудейской войны, а египетская диаспора уничтожена в нач. II в. по Р. Х. На основе фарисейских школ палестинского иудаизма в нач. II в. по Р. Х. сформировался достаточно однородный раввинистический иудаизм. Однако, когда речь идет о предшествующих эпохах, многие авторы последних десятилетий предпочитают говорить не об «иудаизме», а о разных «иудаизмах» эллинистическо-рим. эпохи; что касается канона, то общим для всех этих «иудаизмов» было глубочайшее почтение к Торе как к тексту богодухновенному и центральному для еврейского народа. Однако статус «Пророков», а тем более тех книг, которые в раввинистическом иудаизме во-

шли в разряд «Писаний», вполне мог отличаться в разных «иудаизмах».

Вопрос о различении канонических и неканонических книг в эпоху Второго храма. I. Кумран. Фрагменты всех книг К. б., кроме Книги Есфири, были обнаружены среди кумран. свитков. Возможно, это случайность, но обращает на себя внимание тот факт, что Книга Есфири — единственная книга евр. Библии, в к-рой (в евр. тексте) ни разу не упоминается Бог; эта книга отсутствует в нек-рых раннехрист. списках К. б. (свт. Мелитона Сардского, свт. Афанасия и свт. Григория Богослова); о сомнениях отдельных раввинов в каноничности Книги Есфири упоминают раввинистические тексты (Вавилонский Талмуд. Мегилла. 7а).

Лучше всего среди кумранских свитков представлены Пятикнижие, Книга прор. Исаии и псалмы, а также псевдоэпиграфические книги Еноха и Юбилеев. Из книг, не вошедших в масоретский канон, но ставших частью греч. Библии, среди кумран. рукописей обнаружены фрагменты Книг Товита (один еврейский, 4Q200 и 4 арамейских, 4Q196–199) и премудрости Иисуса, сына Сирахова (2Q18; 11QPsa; кроме того, фрагменты Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова найдены в *Macade* (*Yadin*. 1965)). Обнаружен также фрагмент греч. перевода Послания Иеремии (7QLxxEрJer). Наряду с книгами Еноха и Юбилеев, к-рые встречаются во множестве копий и, видимо, оказали большое влияние на мировоззрение кумранитов, найдены фрагменты и др. псев-

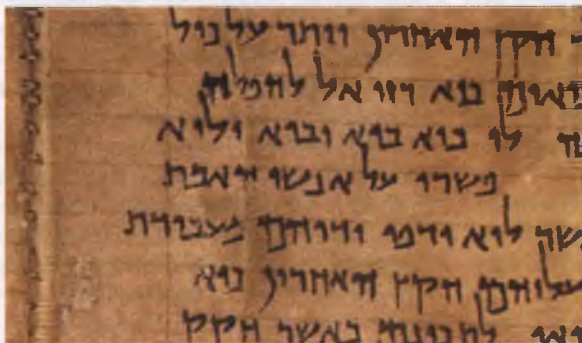
(в отличие, скажем, от Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова) их наличие в кумран. б-ке означает, что они признавались кумранитами в качестве таковых.

О том, какие книги пользовались особым авторитетом среди кумранитов, говорит число найденных комментариев на отдельные книги: 6 комментариев на Книгу прор. Исаии (3Q4; 4Q161–165), 2 — на Книгу прор. Осии (4Q166–67), 1 — на Книгу прор. Михея (1Q14; ср.: 4Q168), 1 — на Книгу прор. Наума (4Q169), 1 — на Книгу прор. Аввакума (1QpHab), 2 — на Книгу прор. Софонии (1Q15; 4Q170), 3 — на Псалтирь (1Q16; 4Q171; 4Q173). Комментариев на Пятикнижие не найдено, хотя несомненно, что оно занимало центральное место среди почивавшихся кумранитами священных книг (*Ulrich*. 2000. P. 118–119).

В целом нет оснований считать, что люди, составлявшие кумран. б-ку, проводили четкую границу между каноническими и неканоническими книгами, и еще меньше оснований считать, что эта граница проходила там же, где и в масоретской традиции.

II. Самаритянский канон ограничивается Пятикнижием. У самаритян есть свой пересказ Книги Иисуса Навина и др. исторические повествования (явно вторичные по отношению к евр. Библии), но они не обладают в общине самаритян статусом Писания.

В рамках «классической» гипотезы о 3-этапном формировании еврейского канона предполагалось, что разрыв между самаритянской и иудейской общинами произошел после кано-



Фрагмент
текста комментария
на Книгу прор. Аввакума.
Кумран. 2-я пол. I в. до Р. Х.
(Музей Израиля, Иерусалим.
1QpHab)

доэпиграфов («Завещание 12 патриархов», «Апокриф книги Бытия» и др.). Важнейшую роль для кумранитов играла собственная «сектантская» лит-ра. Следует отметить, что книги Еноха, Юбилеев и ряд др. псевдоэпиграфов написаны как откровения, данные Богом, поэтому

низации Торы, но до канонизации книг «Пророков»; на этом основании делались попытки уточнить дату канонизации Торы (до разрыва, отнесенного к 400 г. до Р. Х.), а также время канонизации книг «Пророков» (после 400 г. до Р. Х.). Однако история отношений между иудеями и самаритянами была, по-видимому, сложнее одномоментного разрыва

(ср. рассказ Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* XI 8. 2) о том, как незадолго до завоевания Палестины Александром Великим брат иерусалимского первосвященника вместе со мн. др. священниками ушел из Иерусалима к самаритянам и стал первосвященником на горе Гаризим. Несмотря на то что историчность этого рассказа спорна, в нем могут отражаться какие-то реальные события позднеперсид. или раннеэллинистического времени).

По мнению Э. и Х. Эшель, текст Самаритянского Пятикнижия близок к кумран. текстам кон. II в. до Р. Х. и «откололся» от общей текстуальной традиции именно в это время (*Eshel E., Eshel H.* 2003). Не исключено, что окончательный разрыв произошел лишь после уничтожения самаритянского храма на горе Гаризим *Иоанном I Гирканом* ок. 128 г. до Р. Х. (см., напр.: *Purvis.* 1968). Эта «поздняя» датировка преобладает в совр. библеистике.

А. Сандберг считает, что отвержение самаритянами собрания книг евр. пророков могло быть сознательной реакцией на признание этих текстов каноническими в Иерусалиме (*Sundberg.* 1964. P. 111). Даже если к моменту окончательного разрыва между общинами «Пророки» почитались в Иерусалиме Свящ. Писанием, все равно «иерусалимская» т. зр. на историю Израиля, к-рая превалирует в историческом повествовании Книг Самуила и Царей, а также в текстах большинства библейских пророчеств, вполне могла привести к отвержению этих книг (а вместе с ними и всего корпуса «Пророков») самаритянами. Но это означает, что дата окончательного разрыва между иудеями и самаритянами (сама по себе достаточно спорная) не может служить *terminus post quem* для датировки канонизации пророческих книг иудеями.

III. Саддукеи. Иосиф Флавий писал, что саддукеи «не признают никаких других постановлений, кроме постановлений закона» (*Ios. Flav. Antiq.* XVIII 1. 4). На этом основании Ориген (*Orig. Contr. Cels.* 1. 49) и блж. Иероним (*Hieron. In Matth.* 22. 31–32) считали, что канон саддукеев сводился, как у самаритян, к одному Пятикнижию. Но Иосиф Флавий противопоставляет не Пятикнижие остальным книгам Библии, а «Письменную Тору» (Пятикнижие) — «Устную Тору», т. е. фа-

рисейским преданиям. О том, что саддукеи отвергали «Устную Тору» фарисеев, он пишет в *Antiq.* XIII 10. 6: «Фарисеи, исходя из отеческого предания, заповедали народу предписания, которые не написаны в законах Моисея, а саддукеи отвергают их, говоря, что следовать нужно писанным предписаниям, а тем, что от отеческого предания, — не нужно» (ср.: Деян 23. 8: «...саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа; а фарисеи признают и то и другое»).

Иисус Христос, доказывая саддукеям воскресение мертвых (Мк 12. 26; Мф 22. 31–32), опирается на Исх 3. 6, а не на такие, намного более ясные места в текстах ВЗ, как Дан 12. 2; Иез 37. 1–14; Ис 26. 19. По мнению ряда комментаторов, из этого следует, что для саддукеев аргументация с опорой на Пятикнижие была убедительнее, чем аргументация с опорой на «Пророков» (см., напр.: *Luz.* 2005. P. 72. Not. 29). Однако аргументация, опирающаяся на книги Закона, могла быть более авторитетной для всех течений иудаизма, даже для тех, которые в принципе признавали авторитет книг «Пророков».

Т. о., вопрос о том, какое место в К. б. саддукеев занимали книги «Пророки», или книги, которые в раввинистическом иудаизме вошли в число «Писаний», или книги, впоследствии отвергнутые раввинистским иудаизмом, остается открытым.

IV. Александрия. Гипотеза об особом «александрийском каноне» возникла, когда И. Э. Грабе, издатель *Александрийского кодекса* греч. Библии, предположил, что в александрийской диаспоре существовал *синедрион*, аналогичный иерусалимскому, и что именно этот синедрион включил «апокрифы» (в правосл. терминологии — «неканонические книги Ветхого Завета») в состав Библии. Это предположение высказано им в прологе к изданию *Александрийского кодекса* (*Vetus Testamentum juxta Septuaginta interpretes / Ed. J. E. Grabe. Oxonii, 1707–1720. 4 t.*). В немецкоязычной библеистике гипотезу о том, что в эллинистической Александрии был принят К. б., отличный от масоретского и включающий апокрифы, впервые выдвинул И. З. Землер (*Semler.* 1771).

С кон. XIX в. предположение, что в I в. по Р. Х. в иудаизме существовали «палестинский канон» ВЗ

(тождественный позднейшей масоретской Библии) и «александрийский канон» (тождественный позднейшей греч. Библии), широко распространилось в научной и научно-популярной литературе, особенно в работах католических исследователей, т. к. давало возможность по сути дела напрямую возвести католич. К. б. к одному из 2 «еврейских» канонов.

Однако положение дел в иудаизме греко-рим. периода намного сложнее гипотезы о противостоянии «палестинского» и «александрийского» канонов. С одной стороны, после открытия рукописей Мертвого м. стало очевидно широкое использование греч. переводов Библии (и книг «александрийского канона») евреями, жившими за пределами Египта, в частности в Палестине. Стало ясно, что все «неканонические» книги, за исключением 2–4-й Маккавейских и Книги премудрости Соломона, имели евр. или араб. оригинал. С др. стороны, хотя мн. «неканонические» книги ВЗ, судя по всему, были известны евреям александрийской диаспоры, нет указаний на то, чтобы они пользовались статусом, к-рый можно было бы назвать «каноническим».

Филон Александрийский, говоря о Писании, цитирует и упоминает преимущественно Тору, значительно реже — книги, относящиеся в раввинистической Библии к разделам «Пророки» и «Писания». Согласно У. Ноксу (*Nox.* 1940), в работах Филона содержится ок. 2 тыс. цитат из Торы и отсылок к ней, и ок. 50 — к остальным книгам евр. Библии. Как отмечает Ф. Зигерт (*Siebert.* 1996. P. 176), греч. поэты и драматурги упоминаются и цитируются Филоном даже чаще, чем евр. историки, пророки и поэты (если не считать Моисея). «Таким образом, — пишет Зигерт, — первый и самый простой ответ на вопрос о «каноне» Филона звучит следующим образом: если под «канон» иметь в виду собрание писаний, авторитетных от первого до последнего слова, то «канон» Филона — это закон, изложенный в 5 книгах Моисея» (*Ibid.* P. 175).

Однако Филон также восхваляет пророков Исаию и Иеремию в выражениях, не уступающих тем, к-рые он прилагает к Моисею. В *Philo. De ebrietate.* XXXVI 1. 143 Филон вводит цитату из 1 Цар 1. 11 формулой «как гласит священное слово» (ὡς

ὁ ἱερός λόγος φησίν) — обычно таким образом он превращает цитату из Закона Моисеева. В соч. «О жизни созерцательной» (*Philo. De vita contempl.* 25) он упоминает, что члены иудейской секты «терапевтов» чтут «законы, слова, изреченные устами пророков, гимны и прочее, что помогает знанию и благочестию возрастать и совершенствоваться». Это уже больше похоже на 3-частный канон масоретской Библии.

Как отмечал еще Х. Э. Райл, Филон «не цитирует апокрифы, и не дает никаких оснований предположить, что в его время александрийские евреи были расположены принимать какие бы то ни было книги апокрифов в свой канон Священного Писания» (*Ryle. 1895. P. XXXIII*). Хотя в издании *Biblia Patristica* и проведены нек-рые параллели между текстами Филона, с одной стороны, и текстами Книг премудрости Соломона и Иисуса, сына Сирахова — с другой (*Biblia Patristica. 1982. P. 90–91*), эти параллели (напр., *Sir 23. 11* с *Philo. De dec. 92*) выглядят натянутыми.

В наст. время гипотеза об особом, «александрийском каноне» так же оставлена наукой, как гипотезы о формировании еврейского канона «мужами Великой синагоги» или раввинами Ямнийского синедриона. Важную роль в отказе от этой гипотезы сыграли работы А. Сандберга (*Sundberg. 1958; Idem. 1964*).

Можно с уверенностью сказать, что в александрийской диаспоре огромным авторитетом пользовались 5 книг Моисея в греческом переводе (Септуагинта), а также (хотя и явно меньшим авторитетом) др. пророческие, исторические и назидательные книги евр. традиции. Возможно, список «других книг» не был еще закрытым. По крайней мере одинаково некорректно было бы проецировать на александрийскую диаспору как позднейший масоретский канон, так и позднейший К. б. греч. Церкви.

V. Иосиф Флавий; первые свидетельства о закрытом каноне Библии. Поворотным событием в истории иудаизма было разрушение Иерусалима римлянами. После 70 г. по Р. Х. уцелевшая евр. община Палестины консолидировалась вокруг фарисейской традиции, которая переросла в раннераввинистическую. Многообразию «иудаизмов» пришел конец, в особенности после катастро-

фы, постигшей в нач. II в. по Р. Х. александрийскую диаспору. Именно после 70 г. появились первые однозначные указания на то, что евр. канон стал закрытым.

Важнейшее место среди них занимает свидетельство Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Contr. Ap. 1. 38–41*). Трактат «Против Апиона», изданный между 94 и 96 гг. по Р. Х., посвящен евр. истории и клевете на нее со стороны античных антисемитов, поэтому уже на первых страницах трактата Иосиф говорит о книгах, на основании которых следует излагать евр. историю. Подчеркнув то, как противоречат друг другу греч. историки, Иосиф пишет: «У нас не великое множество книг, которые не согласовывались бы между собой и противоречили друг другу, а только двадцать две, содержащие летопись всех событий нашей истории, и они по справедливости почитаются боговдохновенными. Пять из них — книги Моисея, которые содержат законы и историческое предание от сотворения человека до смерти Моисея. Этот период времени составляет почти три тысячи лет. От смерти Моисея до царствования персидского царя Артаксеркса, преемника Ксеркса, жившие после Моисея пророки составили еще тринадцать книг с изложением событий. Остальные четыре книги содержат песнопения Богу и наставления людям в их повседневной жизни. От Артаксеркса и донныне также написано несколько книг, но они не столь же достоверны, как предыдущие».

Противопоставление «достоверных» книг, написанных в древности, менее «достоверным», написанным после времени Артаксеркса, совпадает с иудейской традицией, согласно к-рой пророческий дар прекратился после времени Ездры и Неемии (Тосефта. Сота. 13. 2). Точное число «достоверных» книг говорит о закрытом каноне. Список Иосифа Флавия обычно сравнивают с масоретским каноном, к-рый включает 24 книги. Если считать, что объем «канона» у Иосифа Флавия действительно совпадал с объемом канона в позднейшей иудейской традиции, то расхождения в числе книг могут быть объяснены, напр., присоединением Книги Руфь к Книге Судей Израилевых, а Книги Плач Иеремии — к Книге прор. Иеремии (*Mason, Kraft. 1996. P. 230*). Однако нельзя быть уверенным, что все книги ма-

соретского канона действительно входят в «канон» Иосифа Флавия.

Представление о 22 книгах евр. Библии будет позднее не раз встречаться в христ. источниках, при этом число 22 часто будет сопоставляться с 22 буквами еврейского алфавита (напр., Оригеном, см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 25. 1*).

В делении Иосифом Флавием священных книг на (1) Пятикнижие, (2) 13 книг, в к-рых пророки изложили события от смерти Моисея до царствования Артаксеркса, и (3) «остальные четыре книги» часто усматривают сходство с 3-частным еврейским каноном. Однако это сходство скорее случайное. Во-первых, в евр. Библии к разд. «Пророки» отнесено 8 книг (считая книги 12 пророков одной книгой), а к разд. «Писания» — 11 книг. Во-вторых, согласно Иосифу Флавию, пророки в 13 книгах изложили события «до царствования персидского царя Артаксеркса». Артаксерксом же он называл царя, при к-ром происходили события, описанные в Книге Есфири (царя, покровительствовавшего Ездры и Неемии, Иосиф вопреки Септуагинте именует Ксерксом). Естественно предположить, что последней из этих 13 книг пророков была для Иосифа Книга Есфири, но в масоретской Библии эта книга относится не к разд. «Пророки», а к разд. «Писания».

Для понимания принципа, по которому Иосиф Флавий делит священные книги евреев на 3 группы, важно учесть, что во введении к трактату «Против Апиона» он рассматривает эти книги не как религиозный, а как исторический свод. Даже книги Моисея упоминаются не как Закон, а как историческое описание 3-тысячелетнего периода от сотворения человека до смерти Моисея (это описание Иосиф использовал в начале исторического соч. «Иудейские древности»). По-видимому, деление между «13 книгами» с изложением событий от смерти Моисея до царствования персид. царя Артаксеркса и «остальными четырьмя» связано именно с их жанром и пригодностью для ученого, пишущего историю евр. народа: «13 книг» — то, на что может и должен опираться историк, когда описывает жизнь евр. народа от Моисея до Артаксеркса; «4 книги» — песнопения и наставления, не имеющие прямого отношения к историографии. При этом

книги пророков (Исаии, Иеремии, Иезекииля, 12 малых) Иосиф Флавий несомненно считал очень важными для историка: пророки для него, с одной стороны, описывают события своего времени, с др. стороны, предсказывают будущее (*Ios. Flav. Antiq.* X 2. 2).

Если посмотреть на книги евр. канона с этой т. зр., то к пророческим книгам, описывающим либо предсказывающим историю евр. народа от Моисея до Артаксеркса, должно быть отнесено 14 Книг: Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, Самуила, Царей, Паралипоменон, Ездры—Неемии (вероятно, в качестве греч. перевода этих книг для Иосифа Флавия выступала 2-я Книга Ездры), Есфири, прор. Исаии, прор. Иеремии, Плача Иеремии, Книги прор. Иезекииля, Даниила и 12 малых пророков. То, что Иосиф Флавий писал о 13 книгах, может быть объяснено, напр., присоединением Книги Руфь к Книге Судей Израилевых или Книги Плач Иеремии — к Книге прор. Иеремии.

Вне этого исторического полотна останутся 5 книг: Псалтирь, Книги Притчей Соломоновых, Иова, Екклесиаста и Песни Песней Соломона. Любые гипотезы о том, почему Иосиф говорит о «четырех» книгах (напр., что он не включал в К. б. Книгу Екклесиаста либо Книгу Песней Соломона или же что Книга Иова для него относилась к пророческим книгам), будут носить чисто спекулятивный характер. По-видимому, прав Р. Т. Бекуит, который утверждает, что «максимум, чем канон Иосифа мог отличаться от принятой еврейской Библии,— одной книгой, т. е. опущением Екклесиаста или Песни Песней» (*Beckwith.* 1988. P. 50).

В сочинении Иосифа Флавия есть еще одно место, к которому обращаются исследователи в связи с проблемой канона,— *Ios. Flav. Antiq.* X 2. 2. Пересказав историю царя Езекии, в к-рой важную роль играет прор. Исаия, Иосиф пишет: «А упомянутый пророк, который, по общему признанию, был человеком боговдохновенным и необычайно правдолюбивым, в сознании, что он не сказал решительно ни малейшей неправды, оставил все свои предсказания записанными в книгах, для того чтобы позднейшие поколения могли проверить их действительность. Впрочем, не один только этот

пророк, но еще двенадцать других поступили таким же образом, и потому у нас не случается ничего, ни хорошего, ни дурного, чтобы не было в соответствии с их предсказаниями. Но о каждом из этих пророков нам впоследствии еще придется упомянуть». В научной литературе встречается 2 понимания этих слов. С одной стороны, многие (*Leiman.* 1989; *Feldman.* 1990) отождествляют Исаию и «двенадцать других» из этого текста «Иудейских древностей» с 13 пророческими книгами из трактата «Против Апиона» (1. 38–41). С другой стороны, Бекуит (*Beckwith.* 1985. P. 99–100) полагает, что под «двенадцатью» в этом контексте Иосиф имеет в виду 12 малых пророков. Остается, однако, вопрос: почему он, упомянув Исаию, вспомнил о 12 малых пророках, но не вспомнил о Иеремии и Иезекииле? Возможно, потому, что некоторые из 12 пророков были почти современниками Исаии, а Иеремия и Иезекииль жили в эпоху разрушения Иерусалима. Мейсон (*Mason, Kraft.* 1996. P. 230), сравнивая эти т. зр., склоняется к мнению Бекуита.

Вряд ли есть основания сомневаться в том, что канон Иосифа Флавия был фиксированным. Однако с учетом того, что известно о Кумране и раннем христианстве, было бы натяжкой считать, что таково было общее положение дел в иудаизме в I в. по Р. Х. Скорее (принимая во внимание близость Иосифа Флавия к фарисеям) можно согласиться, что «заккрытие» канона состоялось в фарисейском (предраввинистическом) иудаизме, современном Иосифу Флавия, причем споры об отдельных книгах продолжались еще долго.

Приблизительно к тому же времени, что и трактат «Против Апиона», т. е. к кон. I в. по Р. Х., следует отнести апокалипсис, который в славянонорус. традиции стал ядром 3-й Книги Ездры (главы 3–14). Этот апокалипсис завершается словами: «Всевышний даровал разум пяти мужам, и они ночью писали по порядку, что было говорено им и чего они не знали. Ночью они ели хлеб; а я говорил днем и не молчал ночью. Написаны же были в сорок дней девяносто четыре книги. И когда исполнилось сорок дней, Всевышний сказал: первые, которые ты написал, положи открыто, чтобы могли читать и достойные и недостойные, но последние семьдесят сбереги, чтобы



Страница из Алеппского кодекса
(Иер 10. 21–11а). Ок. 920 г.
(Музей Израиля, Иерусалим)

передать их мудрым из народа; потому что в них проводник разума, источник мудрости и река знания. Так я и сделал» (3 Езд 14. 42–48). Здесь речь идет как бы о 2 «канонах». Один, открытый для всех, включает 24 книги. Другой, доступный только мудрым,— 70 книг (3-я Книга Ездры явно претендует на то, чтобы входить в их число). Вряд ли автор 3-й Книги Ездры имел в виду некий конкретный список 70 апокрифов; скорее всего этот «тайный канон» — лит. фикция. Зато если 24 книги общедоступного канона соответствуют (что естественно предположить) 24 книгам масоретского канона, то неизбежен вывод: к моменту появления текста 3-й Книги Ездры этот список был уже чем-то само собой разумеющимся для той среды, в которой она создавалась.

Возможно, сочинение Иосифа Флавия и 4-я Книга Ездры отражают то представление о составе Писания, которое к кон. I в. по Р. Х. формировалось в предраввинистическом иудаизме.

VI. Дискуссии о достоинстве библейских книг в раннем раввинистическом иудаизме. В раввинистических текстах сохранились сведения о спорах по поводу статуса 5 книг еврейской Библии: Книг прор. Иезекииля (Вавилонский Талмуд. Хагига. 13а), Притчей Соломоновых (Шаббат. 30b), Песни Песней Соломона (Мишна. Ядаим. 3. 5; Тосефта. Ядаим. 2. 14; Вавилонский Талмуд. Мегилла. 7а), Екклесиаста (Мишна. Ядаим.

3, 5; Тосефта. Ядаим. 2. 14; Вавилонский Талмуд. Мегилла. 7а; Шаббат. 30б), Есфири (Вавилонский Талмуд. Мегилла. 7а). Что касается Книг Песни Песней Соломона и Екклесиаста, эти споры связываются с Ямнийской академией (Мишна. Ядаим. 3. 5). Нек-рые ученые (Leiman. 1976. P. 119–120; Beckwith. 1985. P. 318–323) считают, однако, что речь здесь идет не о том, что в раннераввинистическую эпоху канон был еще не закрыт, а о сомнениях, высказанных отдельными раввинами в отношении книг, которые в ту пору, по общему мнению, уже считались каноническими.

В этих дискуссиях священные книги именуются «оскверняющими руки»; происхождение названия спорно, но практический смысл его в раввинистической лит-ре ясен: после прикосновения к священным книгам предписывалось омыwać руки, в то время как после прикосновения к несвященным книгам это было не обязательно (Мишна. Ядаим. 3. 2–5; ср. также: Келим. 15. 6; Ядаим. 4. 6; Тосефта. Ядаим. 2. 19; Вавилонский Талмуд. Шаббат. 13b — 14а; Иерусалимский Талмуд. Шаббат. 1. 6, 3с). Исследователи К. б. по сути дела приравнивают раввинистическую формулировку «книга, оскверняющая руки» к понятию «каноническая книга» (Leiman. 1976. P. 119–120; Beckwith. 1985. P. 318–323).

В результате дискуссий, известных по раввинистическим текстам, сомнения в каноничности Книг прор. Иезекииля, Притчей Соломоновых, Песни Песней Соломона, Екклесиаста, Есфири были отброшены. Единственная неканоническая книга, статус к-рой обсуждался в раннераввинистическое время, — Книга Бен-Сиры (Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова). Она была признана «не оскверняющей руки» (Тосефта. Ядаим. 2. 13).

Порядок следования книг в еврейской Библии. Первые издания евр. Библии, к-рые легли в основу практически всех последующих изданий, кроме научно-критических XX в. (см. также в ст. Библия, разд. «Издания еврейского текста Библии»), содержат библейские книги в следующем порядке: Пятикнижие; «Пророки» (Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Самуила, Царей, прор. Исаии, прор. Иеремии, прор. Иезекииля, 12 малых пророков); «Писания» (Псалтирь, Книги Притчей Соломоновых, Иова, Песни

Песней Соломона, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаста, Есфири, прор. Даниила, Ездры—Неемии, Хроник). Последовательность «свитков» следует в этих изданиях за богослужебным календарем: Книга Песни Песней Соломона (читается на Пасху, месяц нисан, 1-й), Книга Руфь (на Пятидесятницу, месяц сиван, 3-й), Книга Плач Иеремии (на день разрушения Иерусалима, месяц ав, 5-й),



Страница из Ленинградского кодекса
(Быт 1. 10–26). 1009 г.
(РНБ. Вост. В19а)

Книга Екклесиаста (на Суккот, месяц тишири, 7-й), Книга Есфири (на Пурим, месяц адар, 12-й).

Однако в средневековой еврейской рукописной традиции наблюдался разноряд в порядке следования книг разд. «Писания». В частности, в 2 древнейших кодексах, Ленинградском и Алеппском, порядок книг отличается от приведенного выше в 3 отношениях: (1) поэтические книги идут в последовательности Псалтирь — Книга Иова — Книга Притчей Соломоновых; (2) «свитки» идут в «хронологической» последовательности — Книга Руфь — Книга Песни Песней Соломона — Книга Екклесиаста — Книга Плач Иеремии — Книга Есфири; (3) книги Хроник не завершают разд. «Писания», а, напротив, открывают его.

Стандартное научное издание евр. Библии Biblia Hebraica Stuttgartensia следует за древнейшими кодексами в 1-м и во 2-м случае, но в 3-м случае — за устоявшейся традицией печатных Библий. Т. о., порядок книг в Biblia Hebraica Stuttgartensia таков: Пятикнижие; разд. «Пророки» (Иисус Навин, Судьи, Самуил, Цари, Исаия, Иеремия, Иезекииль, 12 малых пророков); «Писания» (Псалмы,

Иов, Притчи, Руфь, Песни Песней, Екклесиаст, Плач, Есфирь, Даниил, Ездра—Неемия, Хроники).

В барайте Вавилонского Талмуда говорится (Бава Батра. 14b): «Порядок следования Пророков: Иисус Навин, Судьи, Самуил, Цари, Иеремия, Иезекииль, Исаия, 12 малых пророков... Порядок следования Писаний: Руфь, книга Псалмов, Иов, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Плач, Даниил, свиток Есфири, Эзра, Хроники...». В этом списке в разд. «Писания» не проводится различие между «поэтическими» и «прозаическими» книгами; 5 «свитков» идут не подряд; принцип организации скорее хронологический. Такой порядок следования книг в разделах «Пророки» и «Писания» также встречается в средневек. евр. манускриптах.

Христианский канон (Ветхий Завет). Статус Ветхого Завета в христианской Библии. Свящ. Писание еврейской традиции стало первым Свящ. Писанием христиан. Во II в. по Р. Х. попытку исключить ВЗ из состава христианского Свящ. Писания предпринял Маркион. Учение Маркиона было осуждено уже св. отцами и учителями Церкви II–III вв. (сщмч. Ириней Лионский, Тертулиан, мч. Ипполит Римский). С тех пор отвержение ВЗ осуждается Церковью как ересь маркионитства.

«Канонические» и «неканонические» книги Ветхого Завета. Ранняя Церковь восприняла из евр. традиции, во-первых, само понятие Свящ. Писания, во-вторых, «закон, пророки и другие книги», почитавшиеся в иудаизме эллинистическим временем. С т. зр. их позднейшей судьбы в евр. и христ. канонах эти книги могут быть разделены на 3 группы.

1. Книги, к-рые в раввинистическом иудаизме считаются каноническими и получили такой же статус в христ. каноне. В христ. традиции их канонический статус никогда не подвергался сомнению (исключением является лишь Книга Есфири, к-рую нек-рые отцы не включали в К. б.).

2. Книги, не вошедшие в раввинистический канон Свящ. Писания, но в итоге, хотя и с оговорками, включенные католич. и правосл. Церквами в состав ВЗ. Эти книги в католич. Церкви (с XVI в.) принято именовать «второканоническими»; в РПЦ (с XIX в.) — «неканоническими».

В Правосл. Церкви эти книги почитаются как священные, полезные и назидательные. Более того, Книга премудрости Соломона, Книга прор. Варуха, а также Молитва Манассии и дополнения к Книге прор. Дании-



Прор. Даниил.

Роспись и. Эльмалы-килисе в Гёреме, Каппадокия. XI в.

ла читаются за богослужением. Протестант. традиция не признает их священным писанием и именует «апокрифами Ветхого Завета».

3. Книги, к-рые не вошли ни в евр. канон, ни в канон правосл. Церкви, ни в канон католич. Церкви. В католич. и правосл. традициях для них принято наименование «апокрифы Ветхого Завета», в протестантизме, где слово «апокриф» прочно ассоциируется с второканоническими (или неканоническими) книгами ВЗ, их принято называть «псевдоэпиграфы». К числу ветхозаветных псевдоэпиграфов относятся «Книга Еноха», «Книга Юбилеев», «Завещание 12 патриархов», «Завещание Моисея», «Апокалипсис Адама», «Апокалипсис Варуха», «Апокалипсис Моисея» и ряд др. книг. Многие ветхозаветные псевдоэпиграфы, бытовавшие в ранней Церкви, до нас не дошли и известны только по названию.

Состав корпуса неканонических книг Ветхого Завета. В церковнославянскую и русскую Библию входят следующие неканонические книги ВЗ:

1) 2-я Книга Ездры (= 1-я Книга Ездры в Библии греческой Церкви; в Клементинской Вульгате вынесена в Приложение под названием 3-я Книга Ездры);

2) Книга Товита (входит также в Библию греч. Церкви и в Вульгату);

3) Книга Иудифи (входит также в Библию греч. Церкви и в Вульгату);

4) Книга премудрости Соломона (входит также в Библию греч. Церкви и в Вульгату);

5) Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова (входит также в Библию греч. Церкви и в Вульгату);

6) Книга прор. Варуха (входит также в Библию греч. Церкви и в Вульгату);

7) Послание Иеремии (входит также в Библию греч. Церкви и в Вульгату; в Вульгате считается последней (6-й) главой Книги прор. Варуха);

8) Книги Маккавейские (в церковнослав. и рус. Библии входят 1–3-я Маккавейские книги; в Библию греч. Церкви включена также 4-я Маккавейская книга, которая вынесена в Приложение; в Вульгату входят лишь 1-я и 2-я Маккавейские книги);

9) 3-я Книга Ездры (отсутствует в Библии греч. Церкви; в Клементинской Вульгате вынесена в Приложение под названием 4-я Книга Ездры).

Кроме того, в церковнослав. и рус. Библии есть следующие неканонические (т. е. отсутствующие в евр. каноне) дополнения к каноническим книгам:

10) Молитва Манассии в конце 2-й Книги Паралипоменон (в греч. рукописях включена в состав «14 библейских песней» (см. *Библейские песни*), к-рые прилагаются к Псалтири; в совр. изданиях греч. Библии, к-рые не включают «14 песней», Молитва Манассии отсутствует; в нек-рых рукописных и старопечатных изданиях лат. Вульгаты, напр. в Библии Гутенберга, помещена после 2-й Книги Паралипоменон; в Клементинской Вульгате вынесена в Приложение в качестве отдельной книги);

11) 6 дополнений к Книге Есфири (сон Мардохея в Есф 1; письмо Артаксеркса, предписывающее истребление евреев, в Есф 3; молитвы Мардохея и Есфири в Есф 4; приход Есфири к царю в Есф 5; письмо Артаксеркса, отменяющее истребление евреев, в Есф 8; эпилог, завершающий последнюю, 10-ю гл. книги); во всех рукописях и изданиях греч. Библии (кроме новейших переводов масоретской Библии на греч. яз.) эти дополнения являются неотъемлемой частью Книги Есфири; в Вульгате сначала помещен перевод Книги Есфири с евр. языка (без дополнений), затем эпилог (в стандартной

нумерации Вульгаты Есф 10. 4 – 11. 1) и остальные 5 дополнений, к-рые образуют в Вульгате 11–16-ю главы Книги Есфири;

12) Псалом 151 (в Библии греч. Церкви печатается после 150-го псалма; отсутствует в Клементинской Вульгате, в критическом издании Вульгаты (*Biblia Sacra: Juxta Vulgatam versionem*. Stuttg., 1969. 2 t.) помещен в Приложении);

13) 3 фрагмента Книги прор. Даниила: молитва Азарии, явление ангела, песнь 3 отроков (Дан 3. 24–90); Сусанна и старцы (Дан 13); Вил и дракон, прор. Даниил во рву львином (Дан 14). Эти дополнения присутствуют как в старом греч. переводе (Септуагинте), так и в т. н. переводе Феодотиона, к-рый к III в. по Р. Х. выгеснил Септуагинту Книги прор. Даниила из церковного обихода; в Вульгате и Библии греч. Церкви являются неотъемлемой частью Книги прор. Даниила.

Время написания неканонических книг и их связь с еврейской традицией.

1) 2-я Книга Ездры (за исключением спора 3 телохранителей в 2 Езд 3. 1 – 5. 6) представляет собой мозаику из канонических Книг Паралипоменон, Ездры и Неемии. Поэтому, каким бы ни было происхождение 2 Езд 3. 1–5. 3, большая часть книги восходит к текстам евр. канона (см. *Ездры вторая книга*);

2) 1 евр. (4Q200) и 4 араб. (4Q196–199) списка Книги Товита были найдены в 4-й кумранской пещере. Это положило конец спору о существовании у книги семит. оригинала; открытым, однако, остается вопрос о том, какой из текстов – еврейский или арамейский – первоначальный. Наиболее правдоподобной считается датировка III – нач. II в. до Р. Х., т. е. от начала эллинистической эпохи до маккавейского восстания;

3) Семит. оригинал (ныне потертый) предполагается для Книги Иудифи, к-рая датируется временем хасмонеев;

4) Книга премудрости Соломона написана изначально на греч. языке, судя по всему, в 1-й пол. I в. по Р. Х.;

5) Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова (евр. Книга Бен-Сиры) была хорошо известна в иудаизме эллинистическо-рим. времени, а также в I тыс. по Р. Х.: она упоминается и цитируется в раввинистических текстах 82 раза (*Di Lella*. 1992. P. 936). Иногда (напр.: Нидда. 16b)

цитата из нее вводится словами «как написано», которые используются в раввинистических текстах для ввода цитат из Свящ. Писания. Сохранились списки еще евр. оригинала среди рукописей *Каирской генизы* (6 списков, ок. 68% текста), незначительные фрагменты найдены в Кумране (2Q18; 11QPsa), несколько более обширные — в Масаде (*Yadin*. 1965).

Тем не менее раввинистический иудаизм не только не включил Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова в канон, но в итоге вообще отказался от ее использования. В Вавилонском Талмуде (Санхедрин. 100b) описана дискуссия о том, относится ли Книга Бен-Сиры к «внешним» книгам, чтение которых лишает человека участи в буд. мире. Согласно Иерусалимскому Талмуду (Санхедрин. 10. 1), *Акива* отнес ее к «внешним» книгам; впрочем, неочевидно, что здесь передаются подлинные слова Акивы. Тосефта просто констатирует: «Книги Бен-Сиры и все остальные книги, написанные после, не оскверняют рук», следов., подразумевается ее неканонический статус (Тосефта. Ядаим. 2. 13);

6–7) Семит. оригинал (еврейский или арамейский) предполагается для Книги прор. Варуха (по крайней мере частично) и Послания Иеремии. Датировка этих книг варьируется от раннего послепопленного периода (кон. VI — нач. V в. до Р. Х.) до времени после разрушения Иерусалима римлянами. Фрагмент греч. перевода Послания Иеремии найден в Кумране (7QLxxEрJer; Les «petites grottes» de Qumran. Oxf., 1962. P. 143. (DJJD; 3));

8) Для 1-й Маккавейской книги предполагается семит. оригинал; 2–4-я Маккавейские книги изначально написаны на греч. языке;

9) 3-я Книга Ездры — это самая поздняя по времени написания книга ВЗ. По мнению совр. исследователей (см.: Metzger. 1983; Stone. 1992. P. 614), ее ядро (главы 3–14) было написано по-арамейски или по-еврейски в кон. I в. по Р. Х. в иудейской среде и затем переведено на греческий. Ни семит. оригинал, ни греч. перевод до нас не дошли, известны лишь дочерние переводы с греческого на лат., сир., эфиоп., арм., араб., а также (фрагменты) на копт. и груз. языки.

«Введение» (главы 1–2) и «заключение» (главы 15–16) были добавлены к 3-й Книге Ездры уже в греко-

язычной христ. среде в сер.—2-й пол. III в. по Р. Х. Эти тексты полностью представлены лишь в лат. версии и переводах с нее (на Западе они иногда называются 5-й и 6-й Книгами Ездры).

Среди неканонических книг ВЗ 3-я Книга Ездры стоит особняком в том отношении, что ни один из списков библейских книг, составленных в I тыс. по Р. Х. не упоминает ее. В греч. правосл. Церкви она не входит в состав Библии, более того, ее греч. текст вообще не сохранился (хотя доникейские тексты иногда цитируют ее, ср.: Const. Ap. II 14. 9 = 4 Ездр 7. 103; Const. Ap. VIII 7. 6 = 4 Ездр 8. 23; Clem. Alex. Strom. I 22 = 4 Ездр 5. 35). В слав. и рус. Библии она переведена с лат. Вульгаты. Ввиду особого положения этой книги в каноне слав. и рус. Библии ее печатают в конце ВЗ, т. е. отдельно от 1-й и 2-й Книг Ездры. По стилю и тематике она ближе к апокрифическим апокалипсисам, чем к остальным неканоническим книгам ВЗ;

10) Молитву Манассии мн. ученые XIX — нач. XX в. считали написанной христианином; со 2-й пол. XX в. преобладает мнение, что она скорее всего написана иудеем в I в. по Р. Х. (до падения Иерусалима в 70 г.); неясно, на евр., араб. или уже на греч. языке (*Charlesworth*. 1992. P. 500);

11) Дополнения к Книге Есфири, по мнению совр. исследователей, делятся на 2 части: одна имеет семит. оригинал и возникла до перевода Книги Есфири на греческий (к-рый датируется 114 или 77 г. до Р. Х.), другая была написана уже в грекоязычном иудаизме после перевода книги;

12) Псалом 151 в евр. оригинале обнаружен в Кумране в рукописи I в. по Р. Х. (*Sanders*. 1965. P. 54–64);

13) Окончательное формирование Книги Даниила с дополнениями, по практически единогласному мнению совр. ученых, произошло во II в. до Р. Х., т. е. почти одновременно с работой эллинизированных евреев над греч. переводом «Писаний». О сложной истории формирования и редакции книги свидетельствует, в частности, чередование евр. и араб. фрагментов в ее каноническом тексте. Наряду с преданиями, вошедшими в еврейско-араб. Книгу Даниила, в это время бытовали и легенды, связанные с его именем. Араб. тексты, содержащие прежде не известные легенды о Данииле, были найдены

в Кумране (4QPsDan ar^{abc}). Иосиф Флавий в рассказе о Данииле приводит историю, которой нет в Библии (*Ios. Flav. Antiq. X 11. 7* (264–265)); там же говорится о «книгах» (во мн. ч.), написанных Даниилом (*Ibid.* 267). В этом контексте наличие в греческой Библии рассказов, отсутствующих в еврейско-арамейской Библии, вполне понятно.

Семитские оригиналы дополнений к Книге Даниила, присутствующие в греч. Библии, не дошли до нас (в т. ч. отсутствуют в кумранских рукописях Книги прор. Даниила). Ни раввинистическая традиция, ни Иосиф Флавий с неканоническими дополнениями к Книге Даниила незнакомы. Тем не менее совр. ученые склоняются к тому, что эти тексты возникли еще на семитской почве, а не на греческой. Важным аргументом является то, что эти дополнения есть как в Септуагинте, так и в переводе Феодотиона, при этом характер различий между дополнениями к Книге Даниила в Септуагинте и у Феодотиона скорее говорит о 2 переводах иноязычного текста, чем о 2 редактурах исконно греч. текста (*Moore*. 1992. P. 19).

Т. о., все неканонические тексты ВЗ перешли в христ. Библию из грекоязычного иудаизма (обширные христ. интерполяции следует отметить лишь в 3-й Книге Ездры (главы 1–2 и 15–16 и нек-рые стихи в главах 3–14)).

Время написания, жанр, тематика книг различны. Большинство из них (за исключением Книги премудрости Соломона, 2–4-й Маккавейских книг и некоторых неканонических добавлений к каноническим книгам) имело евр. или араб. оригинал. Иногда (как в случае Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова) семит. оригинал неканонической книги пользовался большой популярностью также и в раннем раввинистическом иудаизме.

Вопрос о времени включения неканонических книг в состав Библии. В библеистике предложено неск. версий того, как и когда неканонические книги ВЗ вошли в состав христ. Библии. Этот вопрос тесно связан с вопросом о датировке окончательного размежевания в евр. традиции канонических и неканонических книг.

1) В протестант. богословии XVI — кон. XIX в. господствовало представление о том, что евр. канон в его

совр. составе сложился задолго до возникновения христианства (в эпоху Ездры и «мужей Великой синагоги»). В соответствии с этим представлением христ. Церковь приняла ветхозаветный канон из евр. традиции в уже готовом виде, а включение в состав Библии неканонических книг означало отход от учения древнейшей Церкви. Это представление во многом разделяли также и рус. библеисты дореволюционного времени (Лагаев. 1898; Юнгеров. 2003).

Однако к кон. XIX в. становится очевидно, что невозможно связывать завершение евр. канона с персид. эпохой, т. к. ряд книг из разд. «Писания» в это время еще не был написан. В наст. время датировка К. б. персид. временем встречается лишь в фундаменталистской (преимущественно протестантской) литературе.

2) Самая ранняя дата «закрытия» евр. канона, которую можно обсуждать в совр. науке, — маккавейская эпоха. На этой дате настаивает, напр., Э. Эллис (Ellis. 1988; *Idem.* 1991). Включение неканонических книг ВЗ в христ. Библию представляется при таком подходе (как и при предыдущем) явлением вторичным по отношению к масоретскому канону. Эллис считает, что это произошло в IV в. по Р. Х.;

3) В католич. богословии (и отчасти в либерально-протестантском) нек-рое время было распространено представление о том, что в иудаизме на рубеже эр существовало 2 канона: «палестинский канон» Иерусалима, тождественный буд. масоретскому канону, и «александрийский канон» грекоязычных иудеев, к-рый считался в целом близким к католическому. Однако к наст. времени академическая наука отказалась от гипотезы «александрийского канона» как от необоснованной. Большинство неканонических книг ВЗ имели евр. или араб. оригинал, что указывает на их палестинское происхождение;

4) По-видимому, и гипотезу, что ранняя Церковь унаследовала от евр. традиции уже сложившийся масоретский канон, и гипотезу «александрийского канона» следует считать анахронизмами. Скорее всего нечеткость представления о границах Писания в Церкви первых веков обусловлена тем, что возникновение христианства совпало с таким мо-

ментом древнеевр. религ. истории, когда канон евр. Библии достигал, но еще не достиг (ни в Палестине, ни в Александрии) стадии окончательной кристаллизации.

На протяжении большей части XX в. в академической библеистике преобладала гипотеза о том, что «заккрытие» евр. канона произошло на «синедрионе» в г. Ямния, где на рубеже I и II вв. по Р. Х., т. е. уже после окончательного размежевания иудаизма и раннего христианства, существовала школа для изучения закона. Однако к кон. XX в. эта гипотеза была оставлена, важную роль в этом сыграла работа Дж. Льюиса (Lewis. 1964), к-рый, проанализировав все дошедшие до нас в раввинистических источниках сведения о Ямнийской школе, показал, что ее нельзя считать аналогом христ. Соборов, принимавших догматические решения.

Видимо, «заккрытие» евр. канона не было одномоментным решением компетентного органа, а представляло собой длительный процесс, поразному происходивший в разных общинах. В предраввинистическом и раннем раввинистическом иудаизме этот процесс шел во 2-й пол. I в. по Р. Х. — 1-й пол. II в. по Р. Х.

А. Сандберг (Sundberg. 1964; *Idem.* The «Old Testament». 1968) полагал, что к моменту разрыва между раннехрист. общиной и иудаизмом незыблемым был состав разделов «Закона» и «Пророков» (первых 2 частей евр. канона); что же касается 3-й его части, то список входящих в нее книг еще не был фиксирован. Ср. отсылки к евр. Писанию в НЗ, где 3-я часть евр. канона либо не упоминается вообще, либо упоминаются лишь псалмы («закон и пророки» (Мф 5. 17); «Моисей и пророки» (Лк 16. 29, 31; ср.: Ин 1. 45); «закон и пророки и псалмы» (Лк 24. 44)). Уже после разрыва между 2 общинами, полагает Сандберг, христ. и иудейская традиции приняли разные решения по поводу того, какие из этих писаний каноничны, а какие нет.

Дж. Бартон полагал, что фиксированным к моменту разрыва был только «Закон»: «Был Закон, были такие богодухновенные книги, не входившие в Закон, которые всеми единодушно принимались, но кроме них могли быть и еще другие богодухновенные книги» (Barton. 2007. P. 10). По мнению Бартона, в иудаизме начала христ. эры существовало представление о том, что проро-

ческая эпоха длилась от Моисея до Ездры: «Представление о том, что богодухновенность ограничена этой эпохой, не является производным от уже фиксированного (по каким-то др. основаниям) канона, а напротив, является критерием «подлинности», возможно очень ранним. Видимо, книга не могла претендовать на богодухновенность и в то же время признавать, что она написана позже Ездры» (Ibidem). В этом контексте, считает Бартон, появление псевдоэпиграфов — явное свидетельство открытости канона: «Если бы канон был уже «закрыт», то в чем смысл приписывать псевдоэпиграф пророческой эпохе? Раз целью отнесения псевдоэпиграфа к древности было придание ему авторитета, значит, канон еще не был «закрыт», и ранее неизвестная книга могла претендовать на авторитет, коль скоро ее происхождение относилось к пророческой эпохе» (Ibidem).

Ветхий Завет в Новом Завете. Нет оснований считать, что граница, проведенная в предраввинистическом иудаизме между «Писаниями» как 3-й частью канона и книгами, не вошедшими в канон, была значима для раннехрист. общин. Возможно, она даже не была им известна либо проходила у них по-другому.

С первых веков христианства богословы составляли списки параллельных мест ВЗ и НЗ; определенным авторитетом у специалистов по НЗ пользуются, напр., индексы, прилагаемые к изданиям Объединенных библейских об-в Novum Testamentum Graece и The Greek New Testament. Для исследования канона важно, что наличие в 2 текстах параллельных выражений не обязательно означает прямое заимствование — возможно, напр., в обоих случаях цитируется какая-то древняя поговорка, используется распространенный риторический оборот.

В НЗ подавляющее большинство цитат из ВЗ и аллюзий на ВЗ заимствованы из Пятикнижия, Псалтири и Книги прор. Исаии (именно эти книги были самыми распространенными и в кумран. б-ке).

Из книг «Первых пророков» евр. Библии в НЗ, бесспорно, цитируются, причем именно как богословски авторитетные тексты, 1–3-я Книги Царств (= 1–2-я Книги Самуила и 1-я Книга Царей евр. Библии). Ср.: 1 Цар 13. 14 и Деян 13. 22; 2 Цар 7. 14 и 2 Кор 6. 18; 2 Цар 7. 14 и Евр 1. 5;

2 Цар 22. 50 и Рим 15. 9; 3 Цар 19. 10, 14 и Рим 11. 3; 3 Цар 19. 18 и Рим 11. 4. Что касается остальных книг «Первых пророков», то такие сопоставления как 4 Цар 1. 10 с Лк 9. 54 и Откр 11. 5; 20. 9 выглядят весьма натянутыми. Но поскольку «Первые пророки» (т. е. «девятеронимическая история») с глубокой древности представляли собой единый корпус, нет оснований сомневаться, что те авторы НЗ, к-рые цитируют 1–3-ю Книги Царств, знали и читали как Писание весь этот корпус.

Из числа книг «Последующих пророков» в НЗ цитируются как Писание Книги прор. Исаии, прор. Иеремии, прор. Иезекииля и большая часть книг малых пророков. Поскольку библеисты полагают, что корпус книг из 12 малых пророков достаточно рано (не позднее III в. до Р. Х.) оформился как единая книга, можно уверенно сказать, что весь этот корпус был одинаково авторитетным для авторов НЗ.

Сложнее обстоит дело с книгами, которые в евр. Библии относятся к 3-му разделу. В НЗ нет ни цитат из них, ни однозначных аллюзий на Книги Ездры, Неемии, Руфь, Песни Песней Соломона, Екклесиаста, Плач Иеремии и Книгу Есфири. Отсутствие этих книг (в особенности 5 «свитков») трудно объяснить случайностью; возможно, корпус книг, к-рые авторы НЗ рассматривали как богословски авторитетные, отличался от масоретского канона. В этой связи следует вспомнить, что Книга Есфири — единственная книга ветхозаветного канона, не найденная в Кумране, что в раввинистической лит-ре содержатся упоминания о сомнениях отдельных раввинов в каноническом достоинстве Книг Екклесиаста, Есфири и Песни Песней Соломона, а также что в нек-рых раннехристианских списках Книга Есфири не включена в число канонических книг.

Упоминание «Захарии, убитого между жертвенником и храмом» (Лк 11. 50–51; Мф 23. 35) скорее всего отсылает к рассказу об убийстве Захарии, сына Иодая священника, в 2 Пар 24. 20–21. Поскольку в параллельном изложении иудейской истории в Книгах Царей (Царств) такого рассказа нет, его упоминание может считаться доказательством того, что Книги Хроник (Паралипоменон) были известны в той среде, в к-рой создавался НЗ. Прав-

да, в Мф 23. 35 Захария назван не сыном Иодая, а сыном Варахииним (видимо, в результате отождествления с автором библейской Книги прор. Захарии — «Захарией сыном Варахииним»); это может указывать на знакомство не столько с Книгами Паралипоменон, сколько с преданиями, пересказывающими их содержание.

Убийство Захарии упоминается в контексте проклятия, адресованного книжникам и фарисеям: «...да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником» (Мф 23. 35); «...да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира, от крови Авеля до крови Захарии, убитого между жертвенником и храмом» (Лк 11. 50–51). Убийство Авеля — 1-е убийство на Земле (Быт 4). Возникает вопрос, почему именно убийство Захарии завершает этот ряд? Хронологически Захария, современник царя *Иоаса*, отнюдь не был последним праведником, убийство к-рого упоминается в ВЗ. Примерно 200 лет спустя в Иерусалиме по приказу царя *Иоакима* был убит прор. Урия (Иер 26. 20–23). Ряд исследователей (напр.: *Bruce*. 1988. P. 31) полагают на основании Мф 23. 35 и Лк 11. 50–51, что ко времени Иисуса канон ВЗ уже полностью сформировался и совпадал с масоретским канонам, поэтому слова Иисуса отсылают ко всем убийствам, упомянутым в Библии, — от первой книги (Быт) до последней (2 Пар).

Впрочем, поскольку Захария, убитый между жертвенником и храмом, отождествлен в Евангелии от Матфея с пророком, написавшим Книгу прор. Захарии, слова Иисуса могут быть поняты также и как отсылка к «двухчастному» канону Писания («Закон» и «Пророки»): упоминание Авеля отсылает к первой книге «Закона», упоминание Захарии — к предпоследней книге «Пророков» (в последней книге «Пророков», Книге прор. Малахии, рассказ об убийствах нет).

Из числа книг, не вошедших в масоретский канон, но вошедших в христианскую Библию, ни одна в НЗ не именуется и явно не цитируется. Есть, однако, заслуживающие внимания совпадения, напр. Сир 5. 11 (в синодальном переводе 5. 13: «Будь скор к слушанию и обдуманно давай от-

вет» (γίνου ταχύς ἐν ἀκρόασει σου καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀποκριθῆναι)) и Иак 1. 19 («всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев» (ἕστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχύς εἰς τὸ ἀκούσαι, βραδύς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδύς εἰς ὀργήν)). Перечни такого рода совпадений были составлены еще в XIX в. (ср.: *Bleek*. 1853). Однако совпадение отдельных слов не обязательно означает заимствование; не исключено, что Послание Иакова (1. 19) и Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова используют независимо друг от друга какую-то известную этическую максиму.

Среди аргументов в пользу цитирования Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова в Евангелии нередко приводится Мк 10. 19: «Знаешь заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не обижай», «почитай отца твоего и мать»» (τάς ἐντολάς οἶδας μὴ φονεύης, μὴ μοιχεύσης, μὴ κλέσης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, μὴ ἀποστερήσης, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα). Все заповеди, процитированные Иисусом, восходят к *Десяти заповедям*, кроме заповеди «не обижай» (μὴ ἀποστερήσης), которая не имеет явного прообраза в Пятикнижии, зато может быть соотнесена с Сир 4. 1: «Сын мой! не отказывай в пропитании нищему и не утомляй ожиданием очей нуждающихся» (τέκνον τὴν ζωὴν τοῦ πτωχοῦ μὴ ἀποστερήσης καὶ μὴ παρελκύσης ὀφθαλμοὺς ἐπιδεεῖς). Но и здесь совпадение одного слова не может считаться убедительным аргументом в пользу того, что Иисус Христос дополняет Десять заповедей цитатой из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова (существенно, что у Иисуса, сына Сирахова, это предписание дается вне связи с Десятью заповедями). Возможно, Иисус Христос формулирует здесь список нравственных предписаний, опираясь на Десять заповедей, но не цитируя их дословно (тем более, что порядок следования заповедей в Мк 10. 19 отличен от последовательности Десяти заповедей, а их греческая формулировка не тождественна Септуагинте).

В любом случае, даже если авторы НЗ знали и использовали Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова, это не говорит о том, что они читали ее точно так же, как книги пророков или псалмы.

Вторая глава Книги премудрости Соломона, повествующая о том, как нечестивые замыслили оскорбить, мучить и осудить на бесчестную смерть праведника, называвшего себя сыном Божиим, близка, с одной стороны, к текстам о страдающем рабе Господнем из Ис 53, с другой — к евангельскому повествованию о Страстях Христовых (особенно в изложении евангелиста Матфея). Из сравнения Прем 2. 17–18: «Увидим, истинны ли слова его, и испытаем, какой будет исход его; ибо если этот праведник есть сын Божий, то Бог защитит его и избавит его от руки врагов» (ἴδωμεν εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς καὶ περάσωμεν τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ εἰ γὰρ ἐστὶν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ ἀντιλήμψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων) и Мф 27. 43: «...уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: «Я Божий Сын» (πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεὸν ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτὸν εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός) можно сделать вывод о влиянии Книги премудрости Соломона на Евангелие от Матфея. Предлагаются и др. сближения НЗ с Книгой премудрости Соломона, напр. Прем 13. 1–5 и Рим 1. 19–20. Однако эти сближения и сравнения не могут быть признаны до конца убедительными.

Свидетельств использования новозаветными авторами ветхозаветных псевдоэпиграфов (т. е. книг, отвергнутых последующей церковной традицией), как ни странно, существенно больше, чем свидетельств использования ими неканонических книг. Иуд 1. 14–15 прямо цитирует 1-ю Книгу Еноха (1. 9). Перед этим в Иуд 1. 9 цитируется не дошедший до нас апокриф о споре арх. Михаила с диаволом над телом усопшего Моисея. Ориген (*Orig. De princip. 3. 2*) пишет, что этот спор содержится в «Вознесении Моисея» («маленьком трактате, который упоминает ап. Иуда в своем Послании»); очевидно, во времена Оригена этот апокриф еще существовал. 2 Петр 2. 4 и Иуд 1. 6 опираются на историю о падении ангелов, подробно изложенную в 1 Енох 1–36.

Само по себе цитирование, конечно, не является доказательством каноничности: напр., ап. Павел в подтверждение своего мнения о критиках цитирует Эпименида (Тит 1. 12). Однако псевдоэпиграфы, к которым отсылают нас Послание Иуды и 2-е

послание Петра, явно рассматриваются как достоверные и богословски авторитетные тексты.

Некоторые места НЗ выглядят как ссылки на Писание, но цитируемых текстов нет среди известных нам книг (ни среди канонических, ни среди неканонических); можно предположить, что это ссылки на не дошедшие до нас псевдоэпиграфы (см., напр.: Ин 7. 36; Лк 11. 49; 1 Кор 2. 9; Иак 4. 5).

Т. о., корпус книг, которые авторы НЗ рассматривали как богословски авторитетные, был, судя по всему, в чем-то шире масоретского канона (и даже включал книги, вполн. отвергнутые как евр., так и христ. традицией), а в чем-то, возможно, и уже его. Не исключено, что представления разных общин новозаветного времени о степени авторитетности тех или иных книг, имевших хождение в иудаизме того времени, не полностью совпадали. Так, нельзя не отметить высокую концентрацию цитат из псевдоэпиграфов и аллюзий на эти тексты в очень коротком (всего 25 стихов) Послании Иуды.

Состав Ветхого Завета в ранней Церкви. Невозможно с уверенностью говорить, какими были б-ки христ. общин I–II вв. по Р. Х. Как полагает, напр., О. Скарсаун, опираясь на анализ трактатов мч. Иустина Философа и «Послания Варнавы» (*Skarsaune. 1987*), важную роль в Церкви этого времени играли тематические подборки цитат из ВЗ, аналогичные позднейшим Testimonia или кумран. подборкам цитат на мессианские темы. Текст Testimonia мог сильно расходиться как с евр. Библией, так и с ее греч. переводами за счет внесения в эти цитаты гомилетических и интерпретирующих вставок. Однако, как Скарсаун показал на примере Иустина Мученика, несмотря на взаимное неприятие христианства и иудаизма, христ. богословы еще во II в. подчас пользовались библейскими рукописями, заимствованными у грекоязычных иудеев (т. о., напр., в тексты Иустина попали чтения евр. ревизий I–II вв., отличные от чтений Септуагинты).

Потребность уточнить состав ветхозаветного канона возникла в связи с полемикой с еретиками (прежде всего гностиками), к-рые нередко апеллировали к псевдоэпиграфическим текстам, приписанным ветхозаветным праведникам (Еноху, Ездру, Варуху, Адаму, 12 патриархам и т. п.).

Полемика с гностиками занимает важное место в христ. богословии II в. Желая возвести надежную преграду проникновению в Церковь еретических сочинений (таких, как гностические апокалипсисы), христ. богословы стали апеллировать к евр. (раввинистическому) канону, к-рый к нач. II в. окончательно оформился. Согласно Сандбергу, стремление ранних греч. отцов ограничить ветхозаветный канон рамками евр. Библии свидетельствует не о давно устоявшейся практике, а скорее о только



Свт. Афанасий Александрийский.
Икона. XVII в.
(Археологический музей, Варна)

формирующейся концепции (*Sundberg. 1964. P. 146*).

Первым из христ. богословов, кто попытался уточнить и ограничить канон ВЗ был свт. Мелитон Сардский. Составляя подборку богословски важных текстов из ВЗ, свт. Мелитон пишет в письме Онисиму: «Поскольку ты часто желал... чтобы у тебя были выдержки из «Закона» и «Пророков», говорящие о Спасителе и о всей нашей вере, а также хотел знать точно о Ветхих Книгах, каково их число и порядок, я взялся осуществить это дело... Отправившись на Восток, я достиг того места, где происходили проповедь и деяния, и точно выяснил, каковы книги Ветхого Завета... Вот их названия. Пять книг Моисея: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие; Иисус Навин, Судья, Руфь, четыре книги Царств, две Паралипоменон, Псалмы Давида, Притчи и Премудрость Соломона, Екклесиаст, Песнь Песней, Иов. Пророки: Исаия, Иеремия, двенадцать в одной книге, Даниил,

Иезекииль, Ездра. Из них я сделал выдержки, разделив их на шесть книг» (*Euseb. Hist. eccl. IV 26*). Это письмо свидетельствует о том, что в 6-ках христ. церквей М. Азии сер. II в. ветхозаветные книги были редкостью, и для того, чтобы составить заслуживающую доверия подборку ветхозаветных цитат, епископу Сард пришлось ехать в Палестину. До этой поездки у его паствы не было ясности, какие книги входят в ВЗ.

Список книг в письме свт. Мелитона совпадает с масоретским, но порядок следования иной. Главное, что названия книг свойственны не евр., а греч. традиции. Поэтому возникает вопрос: к какой инстанции обратился Мелитон, чтобы узнать состав ВЗ, — к грекоязычным евреям или к раннехрист. общинам Палестины? Если верно 2-е, то, значит, уже в нач. II в. у палестинских христиан было представление о К. б., тождественное масоретскому.

Вслед за свт. Мелитоном Сардским многие отцы Вост. Церкви, составляя списки библейских книг, также стремились строго ограничить состав ВЗ евр. каноном (свт. Кирилл Иерусалимский (*Cyr. Hieros. Catech. 4*); свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Carm. dogm. 12*); свт. Афанасий Александрийский (*Athanas. Alex. Ep. pasch. 39*); прп. Иоанн Дамаскин (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 17*); отцы Лаодикийского Собора (Лаодик. 60)). Различия с евр. каноном в 2 пунктах: во-первых, святители Кирилл и Афанасий и отцы Лаодикийского Собора причисляют к каноническим Книгу прор. Варуха (свт. Кирилл Иерусалимский и отцы Лаодикийского Собора — еще и Послание Иеремии; свт. Афанасий, возможно, считал Послание Иеремии частью Книги прор. Варуха, как это имеет место в Вульгате); во-вторых, свт. Мелитон Сардский, свт. Афанасий и свт. Григорий Богослов не упоминают Книгу Есфири среди канонических.

Обращение к евр. каноноу имело, по-видимому, 2 цели. Первая была обусловлена полемикой с иудеями: уже Ориген писал в «Послании к Африкану», насколько важно, чтобы «в нашей полемике с иудеями мы не цитировали отрывки, отсутствующие в их текстах, но зато ссылались на те части, которые есть в их текстах, но которых нет в наших» (*Orig. Ep. ad African. // PG. 11. Col. 60–61*). Вторая (и, возможно, более важная) —



Блж. Иероним Стридонский.
Миниатюра из Библии.
Ок. 1148 г. (Lond. Brit. Lib.
Harl. 2803. Fol. 1v)

пастырская: создать заслон проникновению в христианские общины гностических псевдоэпиграфов. Однако среди книг, унаследованных от евр. традиции и имевших хождение в раннехрист. общинах, были и книги вполне «безвредные» (в отличие от гностической лит-ры), и Церковь не хотела с ними расставаться.

Свт. Афанасий, перечислив канонические книги ВЗ, говорит о книгах, к-рые «не включаются в число канонических, но назначены отцами для чтения тем, кто только приходит к Церкви и желают быть оглашены словами благочестия». К числу таковых он относит, в частности, Книги премудрости Соломона, премудрости Иисуса, сына Сирахова, Иудифи и Книгу Товита (*Athanas. Alex. Ep. pasch. 39*). К этой же категории свт. Афанасий причислял и Книгу Есфири.

Прп. Иоанн Дамаскин также упоминал Книгу премудрости Соломона и Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова как книги «назидательные и прекрасные, но не входящие в число [ветхозаветных библейских книг]» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 17*).

Позиция восточных отцов, ограничивавших К. б. рамками евр. каноно, отражена и у ряда западных

писателей IV–V вв., напр. у свт. Илария Пиктавийского и Руфина. Блж. Августин был первым из учителей Церкви, кто включил в канон ВЗ Книги премудрости Соломона, премудрости Иисуса, сына Сирахова, Товита, Иудифи и 2 Маккавейские книги (*Aug. De doct. christ. II 8*). Такой же «расширенный» список книг ветхозаветного канона (за исключением Маккавейских книг) был принят и Карфагенским Собором 397 г. (Прав. 47. — CCSL. Т. 259. Р. 340), а затем подтвержден (на этот раз с Маккавейскими книгами) и Карфагенским Собором 419 г. (24-е прав.).

Блж. Иероним в «Прологе к Книгам Царей» назвал все ветхозаветные тексты, отсутствующие в евр. Библии, «апокрифами»: «Премудрость, которая обычно приписывается Соломону, Книга Иисуса, сына Сирахова, Иудифь, Товит и Пастырь («Пастырь» Ермы — книгу, которую в первые века по Р. Х. иногда включали в НЗ. — М. С.) — вне канона» (*Biblia sacra: iuxta vulgatam versionem. Stuttg., 1969. P. 365*). Однако средневек. зап. традиция в вопросе о статусе ветхозаветных книг в целом последовала за блж. Августином (хотя отдельные голоса в пользу «узкого» канона, тождественного еврейскому, раздавались в католич. Церкви вплоть до XVI в. (напр., кард. Казтан)).

Отцы Пято-Шестого (Трулльско-го) Собора (692), подтвердив решения Лаодикийского и Карфагенского (419) Соборов (Трулл. 2), очевидно, не считали, что противоречие между постановлениями Соборов носит существенный характер. Т. о., средневек. Вост. Церковь не вынесла окончательного решения о составе ветхозаветной части Библии.

Границы ВЗ в правосл. Церкви не были фиксированными вплоть до эпохи книгопечатания. В рукописной традиции греческой Библии неканонические книги ВЗ переписывались наравне с каноническими. В Синайском (IV в.), Ватиканском (IV в.) и Александрийском (V в.) кодексах Библии содержатся кроме канонических книг ВЗ Книги Иудифи, Товита, Варуха, Послание Иеремии, Книги премудрости Соломона, премудрости Иисуса, сына Сирахова и Маккавейские книги. Оглавление Александрийского кодекса упоминает также апокрифические «Псалмы Соломона», но их текст отсутствует.

Фактически решение об объеме ВЗ было принято первыми издателями греч. и слав. Библий в XV–XVI вв., причем эти издатели во многом ориентировались на традицию Вульгаты (этим объясняется, в частности, включение в ВЗ 3-й Книги Ездры).

Дискуссии о каноне в эпоху Реформации и Контрреформации. В лат. рукописных Библиях позднего средневековья не различались ветхозаветные книги, имеющиеся и отсутствующие в евр. каноне. Наряду с книгами, перечисленными у блж. Августина и в решениях Карфагенского Собора, в состав рукописных Библий входили также Книга прор. Варуха (с Посланием Иеремии) и Молитва Манассии, нередко также еще 2 книги Ездры: 2-я Книга Ездры слав. и синодальной Библий (= 3-й Книге Ездры лат. традиции) и 3-я Книга Ездры слав. и синодальной Библий (= 4-й Книге Ездры лат. традиции). Все эти книги входят также в первопечатные лат. Библии, напр. в Библию Гутенберга.

Однако по мере знакомства европ. ученых с евр. языком и евр. Библией вставал и вопрос о причинах расхождения лат. канона с еврейским. В диспуте с И. Экком (1519) Лютер, опровергая католич. учение о чистище, отказал в каноническом достоинстве 2-й Маккавейской книге, в которой упоминалась молитва за умерших (2 Макк 12. 45) и тем самым подтверждалась т. зр. оппонентов Лютера. Впервые в истории зап. христианства вопрос о каноническом достоинстве книг ВЗ, отсутствовавших в евр. каноне, но присутствовавших в средневеков. христ. традиции оказался предметом догматической дискуссии.

На следующий год появился труд сподвижника Лютера, Андреаса Карлштадта (*De canonicis scripturis libellus*, 1520 // *Credner K. A. Zur Geschichte des Kanons*. Halle, 1847. S. 291–414; нем. пер.: *Welche Bücher heilig und biblisch seint*, 1521). Карлштадт решительно свел канон ВЗ к еврейскому (и даже поделил его на 3 части более или менее соответственно 3-частному евр. канону). Книги ВЗ, не входящие в евр. Библию, Карлштадт не считал каноническими и авторитетными, хотя и допускал пользу верующим от их содержания. По сути дела труд Карлштадта заложил основы лютеран. отношения к К. б.

Тридентский канон. «Второканонические» книги в католической Церкви. Католич. Церковь в ответ на вызов Реформации подтвердила ставший уже традиционным для Зап. Церкви состав Библии. Тридентский Собор в декрете, принятом на 4-й сессии (8 апр. 1546) постановил присоединить «к этому декрету перечень священных книг, с тем чтобы ни в ком не поднялось никакого сомнения относительно книг, принятых Собором» (Христ. вероуч. С. 89).

Следующий далее в соборном постановлении список ветхозаветных книг повторял тот, что был сформулирован блж. Августином и отцами Карфагенского Собора: «...пять книг Моисеевых, а именно Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие; Книги Иисуса Навина, Судей, Руфь, четыре Книги Царств, две Паралипоменон, первая Книга Ездры и вторая, так называемая Неемии, Книги Товита, Иудифь, Есфирь, Иова, Псалтирь Давида и его сто пятьдесят псалмов, Книги Притчей, Екклесиаста, Песни Песней, премудростей Соломона, Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, Исая, Иеремии с Варухом, Иезекииля, Даниила; двенадцати малых пророков, а именно: Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии, две книги Маккавейских — первая и вторая» (Там же). Впервые в истории христианства вопросам канонического достоинства книг ВЗ придавалось такое значение, что отступление от т. зр., утвержденной на Соборе, каралось анафемой: «Если кто-либо не принимает эти Книги полностью, во всех их частях, как священные и канонические, так, как по обычаю они читаются во вселенской Церкви, и такими, какими они вошли в старое латинское издание Вульгаты; если он распушенными речами высказывает к ним презрение, да будет отлучен от сообщества верных» (Там же). Уточнение «во всех их частях» сделано ради «неканонических» добавок к Книгам Есфири и Даниила.

Постановление Тридентского Собора не разграничивает книги, имеющиеся в еврейском каноне, и книги, отсутствующие в нем. Однако какое-то терминологическое разграничение требовалось хотя бы для осмысленной полемики с протестантами. В 1566 г. католич. теолог Сикст Сиенский (обращенный в христи-

анство еврей; 1520–1569) впервые употребил термины «протоканонические» (по отношению к Писаниям, канонический статус которых никогда не оспаривался) и «второканонические» (по отношению к Писаниям, статус которых сначала оспаривался, но потом был признан Церковью). Это разделение, ставшее в католич. богословии общепринятым, говорит лишь об истории формирования канона. Офиц. католич. богословие всегда вслед за Тридентским Собором настаивало на том, что между «протоканоническими» и «второканоническими» книгами нет различия в степени богодухновенности и авторитетности. Декрет Тридентского Собора подтвержден догматической конституцией «*Dei Filius*» и каноном (2. 4) I Ватиканского Собора (8 дек. 1869), а затем с особыми акцентами на богодухновенности и безошибочности Свящ. Писания — в энциклике «*Spiritus Paraclitus*» (15 сент. 1920) папы Бенедикта XV.

Из числа книг, фигурировавших в латинских рукописных и старопечатных Библиях, за пределами тридентского канона оказались 2 книги Ездры: 2-я Книга Ездры славянской и синодальной Библий (= 3-й Книге Ездры лат. традиции) и 3-я Книга Ездры слав. и синодальной Библий (= 4-й Книге Ездры лат. традиции), а также Молитва Манассии. Следуя за блж. Августином и отцами Карфагенского Собора, Тридентский Собор не включил эти книги в число канонических. В Клементинской Вульгате (1592), к-рая стала на 4 века офиц. Библией католич. Церкви, эти тексты были изъяты из ВЗ и помещены в Приложение; т. о. был достигнут компромисс между рукописной традицией и решением Тридентского Собора. Книги, внесенные в Приложение, не считаются ни протоканоническими, ни второканоническими, с т. зр. католич. теологии они вообще вне канона. «Новая Вульгата» (1979) опускает все тексты, к-рые в Клементинской Вульгате были в Приложении. 151-й псалом отсутствует в Клементинской Вульгате, но ввиду его распространенности в рукописной традиции критическое издание Вульгаты Объединенных библейских об-в (Stuttg., 1969) включило его в Приложение к Вульгате наравне с Молитвой Манассии и 2 «дополнительными» Книгами Ездры.

Апокрифы в протестантской традиции. В 1-м издании нем. Библии Лютера (1534) неканонические книги ВЗ помещены отдельно, после остальных книг ВЗ, с указанием: «Апокрифы: книги, не считающиеся равными Св. Писанию, однако употребительные и благополезные для чтения». Порядок их необычен: Книги Иудифи, премудрости Соломона, Товита, премудрости Иисуса, сына Сирахова, Варуха (с Посланием Иеремии), 2 книги Маккавейские, неканонические части Книги Есфири, неканонические части Книги прор. Даниила, Молитва Манассии. Подход Лютера стал образцом для богословия и практики лютеран. С одной стороны, лютеран. богословы подчеркивали, что «божественное» происхождение апокрифов недоказуемо либо весьма сомнительно, что они не являются Словом Божиим и, хотя могут быть полезны для назидания, не должны лежать в основе догматических построений. С другой стороны, лютеран. Библии продолжали включать в свой состав апокрифы (всегда в особом разделе, отдельно от канонических книг). Уже в 1569 г. появилось издание лютеран. Библии, включающее в разд. «Апокрифы» также 2 дополнительные Книги Ездры (2-ю и 3-ю Книги Ездры слав. и рус. Библий), а позднее некоторые издания стали помещать в разд. «Апокрифы» и 3-ю Маккавейскую книгу.

Схожее положение первоначально имело место и в др. протестант. деноминациях: признавалось, что апокрифы не являются Свящ. Писанием и не равны ему по авторитету, но при этом они издавались под одной обложкой со Свящ. Писанием.

Впервые, по-видимому, издания Библии без апокрифов появились в Англии в кон. XVI в. (*Chadwick*. 1992. P. 119). По мнению О. Чедвика, «мотивы книгоиздателей были не столько богословские, сколько экономические»: исключение апокрифов уменьшало стоимость издания и позволяло печатать карманные по размеру Библии (*Ibid.* P. 117). Богословские мотивы выступали на 1-й план у англ. пуритан, победивших в гражданской войне сер. XVII в. Чедвик отмечал, что во время гражданской войны, республике и протектората (т. е. 1642–1659) едва ли не все издания англ. Библии выходили без апокрифов (*Ibid.* P. 121). Во 2-й пол. XVII-

XVIII в. издания английской Библии с апокрифами и без них сосуществовали: «полные» Библии — преимущественно для церкви, «краткие» — для домашнего чтения.

Британское и иностранное библейское об-во (см. в ст. *Библейские общества*), основанное в 1804 г. и вскоре ставшее основным издателем Библии в Англии, печатало только Библии без апокрифов. Постепенно под влиянием Британского библейского об-ва к изданию Библии без апокрифов обратились также и др. библейские об-ва. К кон. XX в. протестантские Библии выходили преимущественно без апокрифов.

Дискуссии о неканонических книгах Ветхого Завета в греческой Церкви Нового времени. Греч. богословы Нового времени также оказались втянутыми в спор католиков с протестантами. При этом одна часть греческих богословов испытывала влияние протестант. теологии, другая (большая) — скорее католической. Неопределенность в отношении спорных книг канона ВЗ, характерная для восточного богословия предшествующего периода, не могла удовлетворять ни тех ни других.

Наиболее явно влияние протестант. богословия выражено в «Исповедании веры» К-польского патриарха Кирилла I Лукариса (1629), где он, в частности, говорит: «Число канонических писаний веруем и признаем то самое, которое определил Лаодикийский Собор и доселе исповедует кафолическая православная Христова Церковь, просвещаемая Святым Духом. Те же книги, которые называем апокрифами, не получили, ради сего наименования, авторитета и одобрения от Святого Духа» (цит. по: *Юнгеров*. 2003. Т. 1. С. 106). Наименование неканонических книг «апокрифами» явно указывает на влияние протестант. терминологии. В отличие от прп. Иоанна Дамаскина и др. отцов, считавших неканонические книги «назидательными и прекрасными», Кирилл Лукарис отказывает им в каком бы то ни было авторитете.

«Исповедание веры» Кирилла Лукариса осуждалось на Соборах: К-польском 1642 г., Ясском 1642 г., К-польском 1672 г. и Иерусалимском 1672 г. По проблеме К. б. наиболее резко высказывались отцы Иерусалимского Собора: «Следуя канону кафолической Церкви, называем Священным Писанием все

те книги, которые признаны Лаодикийским Собором, а равно и те, которые Кирилл неразумно и злобно назвал апокрифами: Премудрость Соломона, книгу Иудифь, Товию, историю дракона и Сусанны, Маккавейские и Премудрость Сираха. Их признаем наравне со всеми другими книгами неизменной и действительной частью Священного Писания... И все, что всегда, всеми Соборами, древнейшими в кафолической Церкви, и знаменитейшими богословами, счисляется и включается в Священное Писание, — все то и мы считаем каноническими книгами и признаем Священным Писанием» (цит. по: Там же. С. 107–108). Признавая книги, отсутствующие в евр. каноне, Свящ. Писанием и каноническими книгами, Иерусалимский Собор порывает с традицией вост. отцов ограничивать число канонических книг евр. канонем.

Более уравновешенным является постановление К-польского Собора 1672 г.: «Хотя некоторые ветхозаветные книги, писанные священными писателями, в исчислениях не причисляются к священным книгам, но не должны быть отвергаемы, как естественные и обычные, а должны быть всегда считаемы добрыми и назидательными и отнюдь не презираемы» (цит. по: Там же. С. 107). Составители этого постановления стремились не привносить терминологию, чуждую патристической. Постановление примечательно апофатичностью своих формулировок («...не причисляются... не должны быть отвергаемы... не презираемы»).

Решения Соборов XVII в. не могли поставить точку в дискуссии греч. богословов о каноничности спорных книг. О том, что дискуссия не завершена, говорит, напр., тот факт, что на I Всеправославном совещании на о-ве Родос (1961) по подготовке Всеправославного Предсобора предлагалось включить вопрос о каноне ВЗ в повестку дня Собора.

Библия греческой Церкви (наиболее авторитетными и распространенными являются издания братства «Зои», опубликованные с благословения Свящ. Синода Элладской Церкви; 1-е издание вышло в свет в 1928) включает все упомянутые «спорные» книги, кроме 3-й Книги Ездры (которая неизвестна греч. традиции) и Молитвы Манассии. 4-я Маккавейская книга внесена в Приложение. В остальном

никакой границы между книгами, входившими в евр. канон и отсутствовавшими в нем, не проведено, какие бы то ни было пометы (напр., звездочки, которыми в изданиях Московской Патриархии отмечены неканонические книги ВЗ) также отсутствуют.

Критическое издание Септуагинты Альфреда Ральфа (Stuttg., 1935, 1979) включает также «Псалмы Соломона» и 14 песней, в число к-рых входит Молитва Манассии (остальные 13 песней представляют собой выдержки из разных книг ВЗ и НЗ).

Порядок следования книг в христианских списках и изданиях Ветхого Завета. Как правило, в христ. библейских рукописях и печатных изданиях канонические книги ВЗ сгруппированы по жанру и тематике следующим образом: (1) Пятикнижие; (2) исторические книги: Книги Иисуса Навина, Судей, Руфь, 1–2-я Книги Царств (= 1–2-й Книгам Самуила евр. Библии), 3–4-я Книги Царств (= 1–2-й Книгам Царей евр. Библии), 1–2-я Книги Паралипоменон (Хроник), Ездры, Неемии, Есфири; (3) учительные книги: Книга Иова, Псалтирь, Книга Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона; (4) пророческие книги (включая Книгу прор. Даниила). Такой порядок засвидетельствован уже в *Ватиканском кодексе* Септуагинты; он преобладает в списках библейских книг, составленных христ. авторами.

Известны, впрочем, ряд списков и рукописей, которые ближе к евр. канону. Так, в Александрийском и Синайском кодексах за Пятикнижием следуют исторические книги, затем пророческие, потом учительные. Блж. Иероним в прологе к Книгам Царей перечисляет книги ВЗ сообразно 3-частному еврейскому канону (*Biblia sacra: Iuxta vulgatam versionem*. Stuttg., 1969. P. 365); этот перечень оказал влияние на порядок следования книг ВЗ в нек-рых средневек. лат. Библиях.

То, что в христ. Библии в отличие от еврейской все пророческие книги перенесены в конец ВЗ, может быть объяснено хронологическим принципом расположения: Пятикнижие и исторические книги повествуют о прошлом, учительные дают советы для настоящего, пророческие приоткрывают будущее. В то же время, завершая ВЗ, пророческие книги представляют собой как бы пе-



Страница из Геннадиевской Библии
(Быт 1. 1–15).
1499 г. (ГИМ. Син. № 915)

реход к НЗ. Книга прор. Малахии (последнего из малых пророков) завершается словами: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною... Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием» (Мал 3. 1 – 4. 6). Эти слова непосредственно отсылают к началу НЗ – к рассказу о проповеди Иоанна Крестителя, о котором в Евангелии сказано: «...он есть Илия, которому должно прийти» (Мф 11. 14). Евангелие от Марка (Мк 1. 2) начинается цитатой из Мал 3. 1.

Неканонические книги в греч., лат., слав. Библиях помещаются среди канонических. Исторические книги (2-я Книга Ездры, Книги Товита, Иудифи), следуя хронологии описываемых событий, находятся среди книг, повествующих о событиях персидского времени; Книги премудрости Соломона и премудрости Иисуса, сына Сирахова – среди корпуса учительных книг (как правило, в конце); Книга прор. Варуха и Послание Иеремии – среди писаний, связанных с прор. Иеремией (Книга прор. Иеремии, Книга Плач Иеремии).

Маккавейские книги в греч. рукописной традиции и в печатных изданиях греч. Библии почти всегда находятся в конце корпуса исторических книг (в совр. изданиях Элладской Церкви 4-я Маккавейская книга вынесена в Приложение). В Вульгате, однако, 1-я и 2-я Мак-

кавейские книги помещаются в отрыве от основного корпуса исторических книг, в самом конце ветхозаветной части Библии (3-я и 4-я Маккавейские книги в Вульгате отсутствуют). Слав. и рус. Библии следуют в этом отношении не за греч. традицией, а за Вульгатой: 1-я, 2-я (а также отсутствующая в Вульгате 3-я) Маккавейские книги помещаются в самом конце ВЗ.

3-я Книга Ездры в греч. Библии отсутствует; в старопечатных лат. изданиях, напр. в Библии Гутенберга, стоит после других книг Ездры; в Клементинской Вульгате вынесена в Приложение. В слав. и рус. Библиях она следует за Маккавейскими книгами, завершая ветхозаветный корпус.

Внутри исторического, учительного и пророческого разделов ВЗ порядок книг может варьироваться. В греч. рукописной и печатной традиции книги малых пророков, как правило, расположены перед книгами больших, в Вульгате – наоборот. Слав. и рус. Библии в этом отношении также следуют за Вульгатой.

М. Г. Селезнев

Формирование представлений о каноне Ветхого Завета в РПЦ. Современное состояние вопроса. В наст. время принято разделение книг Свящ. Писания ВЗ (по составу Библии слав. и рус., синодального перевода в изданиях Святейшего Синода, Московской Патриархии и однотипных) на канонические и неканонические. Каноническими книгами признаются: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-я Царств, 1–2-я Паралипоменон, 1-я Ездры, Неемии, Есфири, Иова, Псалтирь, Книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, пророков Исаии, Иеремии, Плач Иеремии, пророков Иезекииля, Даниила, Книги 12 малых пророков; неканоническими – Книги 2-я Ездры, Товита, Иудифи, премудрости Соломона, премудрости Иисуса, сына Сирахова, Послание Иеремии, Книги прор. Варуха, 1–3-я Маккавейские, 3-я Ездры; отрывки Книги прор. Даниила (Дан 3. 24–91; 13; 14); 36-я гл. (после ст. 23) 2-й книги Паралипоменон; 151-й псалом, отдельные стихи из Книги Есфири. В РПЦ разделение ветхозаветных книг на канонические и неканонические осуществилось достаточно поздно, ок. сер. XIX в.

Формирование представлений о каноне ВЗ в Русской Церкви основывалось на 2 факторах: издании слав. Библии и определениях по вопросу К. б. в богословии XIX в. В основных чертах был проделан тот же путь, каким шло формирование воззрений на нормативный состав ВЗ и в древней Церкви, где этот процесс, с одной стороны, был органически связан с образованием библейского корпуса, с другой — происходила богословская апробация его состава.

В Византии, от которой Др. Русь восприняла христианство, отношение к К. б. определялось 3 факторами: собраниями библейских книг и их объемом, каноническими правилами, принятыми Вселенскими Соборами о К. б., и литургической традицией.

Вопрос о каноне ВЗ до XIX в.

I. Состав славянской Библии. В первые века христианства на Руси не было единого целостного корпуса библейских книг, поскольку такой корпус отсутствовал и в Византии, где книги Свящ. Писания были представлены библиотекой отдельных кодексов, причем нечетко фиксированного состава. Целостные кодексы IV–V вв. (Синайский, Ватиканский, Александрийский), оставшиеся важнейшим свидетельством своего времени о составе корпуса ВЗ, были скорее исключением (см. также в ст. Библия, разд. «Рукописи ВЗ»). На Руси библейские книги также долгое время бытовали в различного рода сборниках: богослужебных, четых, толковых. Ветхозаветные книги в них были представлены далеко не полно, кроме того, в них могла входить и сторонняя лит-ра, как околорелигиозного содержания, так и апокрифическая (Алексеев. 2010. С. 179–185), что не способствовало развитию устойчивых представлений о нормативном собрании ВЗ. Только издания слав. Библии смогли наглядно представить ВЗ в полном объеме. Первым таким изданием стал полный слав. библейский свод, сохранившийся в списке 1499 г., издание было предпринято архиеп. Новгородским *Геннадием* (Гонзовым). Главной особенностью *Геннадиевской Библии* стала ориентация на лат. *Вульгату*. Поскольку издателям не удалось найти в слав. переводе мн. ветхозаветные книги (вероятнее всего, на Руси они оставались неизвестными), они были переведены с *Вульгаты*. В новом переводе с

тинского в *Геннадиевскую Библию* вошли: 1–2-я Книги Паралипоменон, 1–3-я Книги Ездры, Книги Неемии, Товита, Иудифи, премудрости Соломона, 1–25-я и 46–52-я главы Книги прор. Иеремии, 45–46-я главы Книги прор. Иезекииля, 1–2-я Маккавейские книги. Книга Есфири была расширена переведенными с *Вуль-*



Страница из *Острожской Библии* (Пс 1–4). Острог, 1581 (РГБ)

гаты главами 10–16 (Он же. 1999. С. 197). Разбивка текста книг на главы была проведена в соответствии с *Вульгатой*. В *Геннадиевской Библии* произошел синтез зап. и вост. библейских традиций, и впервые на Руси был представлен целостный свод ветхозаветных книг.

Как рукописное издание, существовавшее в единичных экземплярах, *Геннадиевская Библия* не имела широкого хождения на Руси. Однако, будучи положенной в основу печатной *Острожской Библии* 1580–1581 гг., она стала непосредственным прообразом библейского корпуса, к-рый впосл. утвердился в России. В предисловии к *Острожской Библии* она характеризуется как издание «верного» перевода, «во всем согласующегося божественного писания», т. е. перевода с греч. текста, который воспринимался в качестве единственного истинного текста Свящ. Писания. Из Москвы был получен список *Геннадиевской Библии*, с к-рого первоначально должно было осуществляться издание. Ее текст воспринимался как текст Биб-

лии, появившийся на Руси при ее Крещении («множае пятисот лет на славянский переведенную еще за великого Владимира, крестившего землю русскую»). Эта оценка происхождения *Геннадиевской Библии* показывает, что и почти через 100 лет после появления она не имела широкого распространения. В ходе работы острожские издатели установили несоответствия между полученным списком и текстом *Септуагинты* и поставили перед собой задачу их исправления. Непосредственно для состава ВЗ *Острожской Библии* редакторская работа имела важные последствия: с греческого была переведена отсутствующая в *Вульгате* и потому не вошедшая в *Геннадиевскую Библию* 3-я Маккавейская книга; слав. текст Книги Есфири в новом переводе с греческого соответствовал тексту LXX; порядок расположения книг ВЗ и деление на главы оставались такими же, как в *Геннадиевской Библии*, т. е. следовали *Вульгате*.

Две последующие редакции слав. Библии, *Московская* 1663 г. и *Елизаветинская* 1751 г., практически не внесли изменений в публикуемый состав ВЗ. *Московская Библия*, 1-е печатное издание Библии в *Московской Руси*, являлась фактически копией *Острожской Библии* с немногими орфографическими исправлениями. Главной целью издания была печать новых экземпляров Свящ. Писания, «скудости ради велия сих божественных книг» (цит. по: *Сольский*. 1869. С. 545).

Перед следующим изданием слав. Библии ставилась задача приведения слав. текста в соответствие с текстом греческим, поскольку редакторская правка острожских издателей оказалась крайне противоречивой. Начало работе положил указ *Петра I* от 14 нояб. 1712 г.: «...издать печатным тиснением Св. Библию на славянском языке; а прежде тиснения прочесть ту славянскую Библию и согласить во всем с греческою семидесяти переводчиков Библиею» (цит. по: Там же. С. 555–556). Длительная, на протяжении почти 40 лет, редакторская работа не сказалась на собрании ветхозаветных книг.

Вопрос состава ВЗ и статуса книг, однако, не остался без внимания издателей *Елизаветинской Библии*. В частности, обсуждалась возможность включения в нее 4-й *Маккавейской* книги, что нашло отражение

в предисловии: «Имеются в неких еще и четвертые книги Маккавейския, но понеже они в первопечатной Библии славенской (Московской 1663 г.— Б. Т.) не положены, и в множайших Греческих составах несть их, того ради и при нынешнем издании не печатаны» (Библия. СПб.: Синод. тип., 1751. Л. 25 об.). О 2-й и 3-й Книгах Ездры сказано: «И сии последние две книги между не утверженными считаются; кои такожде у евреев не обретаются» (Там же. Л. 29). В предисловии также был напечатан «Синописис Афанасия», где обозначен и вопрос о статусе книг Свящ. Писания: «Все Писание нас христиан Богодуховенно есть, не беспредельная же, но паче определенная и правильная имать книги: и Ветхого убо Завета суть сия...» (Там же. Л. 31). Среди книг ВЗ, введения к которым представлены в опубликованной редакции Синописиса, в т. ч. присутствуют Книги Товита, Иудифи, премудрости Соломона, премудрости Иисуса, сына Сирахова, Послание Иеремии, но нет Маккавейские книги.

Ни одна из 4 изданных редакций слав. Библии не содержала указаний на разделение книг ВЗ по авторитетности их статуса.

Списки библейских книг в Византии и на Руси. Вопрос о каноне ВЗ в древней Церкви выносился на решения Поместных Соборов, а также был рассмотрен в ряде святоотеческих посланий. Эти постановления вошли в собрания канонических правил Церкви. Однако практическое положение дел оказалось запутанным, поскольку предложенные определения не всегда полностью согласовывались между собой. В основу списков библейских книг визант. канонических сборников легли документы, перечисленные Трульским Собором 691–692 гг.: 85-е Апостольское правило (IV в.), 60-е прав. Лаодикийского Собора (ок. 343), 24(33)-е прав. (нумерация разная в Афинской синагме и «Пидалионе» за счет разделения нек-рых правил) Карфагенского Собора (419), 2-е прав. свт. Афанасия Александрийского (составлено из его 39-го Послания о праздниках, 367), правило свт. Григория Богослова (составлено из его поэтического сочинения о канонических книгах ВЗ и НЗ, IV в.) и правило свт. Амфилохия Иконийского (представляет собой его Послание к Селевку, IV в.).

Число правил могло варьироваться в различных канонических сборниках от 6 до 1, «обязательным было лишь наличие 85-го Апостольского правила, что свидетельствует о его авторитетности по сравнению с другими списками» (Семеновкер. 1995. С. 130–131). Правила отражали 2 противоположные тенденции в подходе к решению вопроса о каноне ВЗ в древней Церкви: ориентацию на иудейский канон (Лаодик. 60; Афан.; Григ. Наз.; Амф.) и практику расширенного канона (Карф. 24(33)). Особняком стоит 85-е Апостольское правило, включающее в канон и 3 Маккавейские книги. При этом в документах, к-рые отражают ориентацию на иудейский канон, перечни книг ВЗ не идентичны. Так, Лаодик. 60 и 2-е прав. свт. Афанасия упоминают Книгу прор. Варуха и Послание Иеремии, но не включают Книгу Есфири. Подобное различие, по-видимому, нельзя объяснить некомпетентией отцов Трульского Собора (как, напр., полагал Б. Мецгер — Мецгер. 1998. С. 213): суммирование перечня ветхозаветных книг в указанных документах в целом отвечает составу ВЗ в собрании византийских библейских кодексов, поэтому в принятом решении логичнее усмотреть утверждение той библейской традиции, которая фактически сложилась в древней Церкви и была зафиксирована составом Септуагинты.

Ситуацию многовариантности списков библейских книг в Византии наследовала и Русская Церковь. На Руси списки библейских книг получили распространение с XI в. в составе Кормчих книг и сборников различного содержания (Семеновкер. 1995. С. 144); с этими списками русские книжники обращались достаточно свободно (Грицевская. 2003. С. 120). Списки существовали в различных редакциях; в них могли фигурировать и небиблейские книги. Первый печатный список библейских книг в Кирилловой книге, изданной московским Печатным двором в 1644 г., не соответствовал более ранней традиции; его автор обращается к иному источнику — списку библейских книг по печатной Библии Ивана Фёдорова (1581) (Там же. С. 131). Несогласованность списков библейских книг свидетельствует о том, что даже в узком кругу древнерус. книжников эти списки не могли при отсутствии единого биб-



Свт. Филарет (Дроздов).
Портрет. Ок. сер. XIX в. (ЦАК МДА)

лейского кодекса сформировать устойчивое представление о нормативном составе ВЗ.

II. Ветхозаветные чтения в русской литургической традиции. Уставное чтение текстов ВЗ в богослужении Русской Церкви отвечало поздней визант. практике, которая не только не включала мн. ветхозаветные книги, но и состояла из разрозненных текстов отдельных книг, причем далеко не в полном объеме. Тем не менее паремийные чтения ветхозаветных книг в литургической традиции Церкви могут служить косвенным свидетельством авторитетности статуса отдельных книг.

Определение о каноне Ветхого Завета в русском богословии. Если работа по изданию слав. Библии XV–XVIII вв. была направлена на получение источника Откровения на доступном языке, то позднейшая богословская мысль была занята апробацией достигнутого результата. Вместе с тем и издание библейских текстов на славянском, и работа по их корректировке отвечали задачам, поставленным временем. Так, издание Геннадиевской Библии стало правосл. ответом на ересь живодствующих; издание Острожской Библии осуществлялось как идейное противостояние протестант. и католич. прозелитизму среди правосл. населения Речи Посполитой. Усилия по осмыслению проблематики канона ВЗ, предпринятые школой рус. правосл. богословия на начальной стадии ее становления, связаны с богословскими спорами в Европе во время Реформации. Это был поиск собственного пути и оригинального ответа.

I. Богословие XIX в. Первые попытки богословского рассмотрения вопроса о каноне ВЗ относятся еще к XVIII в. Они не привели к общеобязательным решениям. Как отмечает П. А. Юнгеров: «На соборах русской Церкви вопрос о каноне не поднимался. У русских богословов XVIII в. было некоторое колебание в его решении. Довольно резко осуждали авторитет неканонических книг Феофан Прокопович (Христ. Прав. богословие), Ириней Фальковский (Догмат. Богословие. 1795 г.), Сильвестр Лебединский (Compend. theol. classicum. 1799), автор «Догматик. Христ. Православной Вост. Церкви» (М. 1831). Более благоприятный взгляд с частыми цитациями их высказывали: Стефан Яворский, Дмитрий Ростовский» (Юнгеров. 2003. С. 152). Насущной темой, требующей богословского осмысления, проблематика ветхозаветного канона становится в XIX в. В это время были выработаны формулировки в отношении канона ВЗ, к-рые остаются определяющими в рус. правосл. богословии и в наст. время.

Первым авторитетным богословским текстом, претендующим на решение вопроса о каноне ВЗ, стала 3-я редакция «Пространного христианского катихизиса Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви» 1839 г. свт. Филарета (Дроздова). (В редакциях 1823 г. и 1828 г. эта тема не затрагивалась.) Катихизис в определении нормативного состава ВЗ («Сколько священных книг Ветхого Завета?») ориентировался на состав еврейской Библии как на авторитетный, — «в вере набыша им словеса Божия» (Рим 3. 2). Термин «канон» свт. Филарет не употреблял. Говоря о количестве священных книг ВЗ («двадцать две»), он ссылается на свт. Кирилла Иерусалимского, свт. Афанасия Александрийского и прп. Иоанна Дамаскина; приведены названия перечисленных книг. Книги, входящие в состав ВЗ (судя по всему, подразумевался состав слав. Библии), помимо книг евр. Библии, согласно правилу свт. Афанасия, оценивались как «предназначенные Отцами для чтения вступающим в Церковь». Они не были ни перечислены, ни названы, кроме Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, указанной в качестве примера. Не были они обозначены и определенным термином. Это не позво-

ляет считать представленную в Катихизисе т. зр. на ветхозаветный канон как на заверченный. В главном же тезисе он повторял позицию, признающую в качестве Свящ. Писания ВЗ исключительно книги иудейского канона.

Дальнейшее развитие вопрос о каноне ВЗ получает во «Введении в православное богословие» митр. (тогда архим.) Макария (Булгакова) (Макарий (Булгаков). 1847. С. 468–476. § 124; С. 480–484. § 126). В этом догматическом сочинении впервые в рус. богословской лит-ре были употреблены термины «канонические» и «неканонические» книги ВЗ. Названия тех и др. книг были указаны по составу слав. Библии. Определяя канон ВЗ, автор ссылаясь на многочисленные исторические свидетельства (свт. Мелитона, еп. Сардского, Оригена, решения Лаодикийского Собора, св. отцов IV в. и др.) в качестве доказательства, что иудейский канон изначально воспринимался в древней Церкви как нормативная основа ВЗ. Митр. Макарий первым использовал термин «неканонические книги» в отношении книг, утвердившихся в составе ВЗ помимо иудейского канона. Статусы канонических и неканонических книг были определены следующим образом: канонические книги «в собственном смысле составляют Писание богодухновенное»; неканонические же книги «служат только в виде прибавления к богодухновенному Писанию, как книги добрые, назидательные, священные» (Там же. С. 484. § 126).

Катихизис и «Введение...» стали программными документами, определившими офиц. церковную позицию по вопросу о каноне ВЗ. Суждения о ветхозаветном каноне Катихизиса, как одобренного высшей церковной властью вероучительного текста, обретали характер обязательности, как одобренный высшей церковной властью вероучительный текст. Во «Введении...» было предложено расширенное богословское обоснование этого суждения. Катихизис и «Введение...» по вопросу о каноне ВЗ дополняли друг друга. Они исходили из убеждения, что канон ВЗ в Церкви изначально был принят в объеме иудейского канона (что имело основание в правилах св. отцов IV в.). Однако сравнение этих сочинений выявляет и существенные богословские расхождения

в определении состава канона ВЗ. Принципиальным для «Введения...» представляется рассмотрение «неканонических книг» как «священных». В Катихизисе таковыми названы лишь 22 книги евр. Библии. Разграничение понятий «богодухновенность» и «священность» позволяло архим. Макарию, с одной стороны, оставаться на позиции иудейского канона, с другой — снять некоторое сходство позиции Катихизиса



Митр. Макарий (Булгаков).
Портрет. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)

с протестант. позицией, формально оправдать нахождение в составе Свящ. Писания книг «неканонических», практику их литургического использования в богослужении православной Церкви (Книга премудрости Соломоновой, Песнь трех отроков, Молитва Манассии) при ясном запрете подобной практики Лаодикийским (прав. 59) и Карфагенским (прав. 24(33) Соборами).

Терминология заслуживает отдельного внимания. Термин «неканонические книги» возник в отечественном богословии — его не знала ни святоотеческая традиция, ни византийская, он не употреблялся в иных христ. конфессиях. До нач. 40-х гг. XIX в. он оставался неизвестным и русским богословам. Устоявшейся терминологии в русском богословии не было, как не было и однозначного богословского взгляда на разделение ветхозаветных книг по статусу их каноничности. В академической среде мог употребляться термин «апокрифические книги». Этим названием пользовался, в частности, в лекциях свт. Филарет, оно встречается у учеников святителя — прот. Герасима Павского, архим. Макария

(Глухарёва). В проекте учебных программ 1814 г. свт. Филарет писал: «Самые апокрифические книги, то есть такие, которых вышнее происхождение закрыто, заключают в себе многие чистые и важные мысли, а потому не без причины внесены в число священных, и достойны полного внимания. Все Священное Писание надлежит прочитать в продолжение академического курса» (*Филарет Московский, свт. Обзорение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах // ЧОЛДП. 1872. Кн. 3. С. 41–42*). Его курс лекций в СПбДА 1821 г., напечатанный в 1876 г., имел название «О книгах так называемых апокрифических». О статусе «апокрифических книг» свт. Филарет писал весьма обтекаемо: «Сверх книг Ветхого Завета, находящихся в еврейском составе Св. Писания, есть еще целые книги и некоторые отрывки, присоединенные к книгам Богодухновенным в греческом и других древних списках. Их называют апокрифическими и второканоническими... В древних греческом и латинском переводах они лежали наряду с каноническими книгами, без всяких предварительных замечаний касательно важности их... Григорий Назианзен свидетельствует, что к богодухновенным книгам близко подходят так называемые апокрифические... Из всех сих свидетельств древности видно, что книги так называемые апокрифические полезны, достойны нашего чтения и внимания и могут служить в назидание всех вообще членов Церкви» (*Он же. О книгах так называемых апокрифических // ЧОЛДП. 1876. Кн. 5. С. 265, 268*). Очевидно, что автор затруднялся сделать выбор между протестант. («апокрифические книги») и католич. («второканонические книги») терминологией, ему неизвестно название «неканонические книги», колеблется он и в определении статуса данных книг. (Отсутствие упоминания проблематики ветхозаветного канона в 1-й редакции Катехизиса (1823) также может свидетельствовать о том, что у свт. Филарета в это время не было сложившегося мнения по данному вопросу.)

Поиск автора термина «неканонические книги» приводит к рецензии от 14 мая 1842 г. на соч. «Сокращенная герменевтика» ректора СПбДА архим. *Афанасия (Дроздо-*

ва) свт. Филарета (Дроздова). Святитель писал: «Не показано, почему неканонические книги не введены в канон... Недостает списка книг канонических и неканонических по сим разрядам» (*Он же. Собр. мнений. 1885. Т. 3. С. 70*). Поскольку термин не был знаком свт. Филарету 3 годами ранее (он не употреблял его в издании Катехизиса 1839 г.), есть основания предполагать, что он взят из сочинения архим. Афанасия. Однозначно ответить на этот вопрос утвердительно, однако, не представляется возможным, пока не обнаружена рукопись «Сокращенной герменевтики».

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. появляются многочисленные исследования о ветхозаветном каноне: свещ. Григория *Смирнова-Платонова* (1862), С. М. *Сольского* (1870–1871), архим. *Михаила (Лузина)* (1872), прот. Николая *Елеонского* (1876), А. И. *Сперанского* (1881–1882), П. И. *Соколова* (1886), Н. К. *Дагаева* (1898), П. А. Юнгера (1902). По существу все эти исследования написаны по одному типу — как расширение и детализация исторических доказательств тех положений, к-рые были сформулированы в Катехизисе и во «Введении...». Все авторы выказывали полное единодушие в основных выводах и следовали свт. Филарету и архим. Макарию (Булгакову). Полностью принимаются терминологические разграничения и определения, которые вводит архим. Макарий. Термин «неканонические книги» использовался как устоявшийся. «Неканонические книги» расценивались как «священные», «канонические» — как «богодухновенные» (так, свещ. Г. Смирнов-Платонов писал: «Православная Церковь различает в составе библейских книг Ветхого Завета два рода книг: канонические и неканонические, — первые, как в собственном смысле Писания Богодухновенные, — вторые, как дополнения к Писаниям Богодухновенным, как книги, чтимые ею по их священному содержанию и назидательности» (*Смирнов-Платонов. 1862. С. 1*); Дагаев также говорит о «неканонических писаниях Ветхого Завета, приобретающих досточтимое имя священных» (*Дагаев. 1898. С. 175*)). Доказательства строятся по следующей схеме. В большинстве работ сначала дан обширный экскурс, как в дохрист. историю формирования библейского сборника, так и в историю

его апробации в Церкви. Авторы всех сочинений принимают и отстаивают традиц. взгляд, согласно которому иудейский канон в составе 22 или 24 книг окончательно был сформирован и утвержден во времена Ездры и Неемии. Именно этот состав, как авторитетный, используют авторы НЗ («Господь и Апостолы характером цитации ветхозаветных писаний завещали Церкви, как истинно Божественное Откровение, только книги палестинского канона» — Там же. С. 180–181). Только «канонические книги» изначально были приняты Церковью в качестве нормативных книг Свящ. Писания («Христианская Церковь вполне приняла и усвоила себе это предание еврейской Церкви и никаких, сверх еврейской, книг в канон не принимала» — *Михаил (Лузин). 1872. С. 151*). «Неканонические книги» пользовались в Церкви авторитетом, но их статус никогда не приравнивался к статусу «канонических» («В конце четвертого и начале пятого века вместе с определением объема канона было определено относительное достоинство неканонических книг. Общим суждением всей Вселенской Церкви неканонические книги были выведены из списка книг канонических в точном смысле слова — Богодухновенных и признаны «полезными для чтения, — особенно оглашаемым и нововступающим в Церковь, назидательными, благотворными и добрыми» — *Сперанский. 1882. С. 64*). Данная позиция, подтверждаемая соответствующими каноническими постановлениями, считается истинным выражением правосл. учения о каноне ВЗ. Авторы подчеркивают особенность правосл. взгляда на канон ВЗ, его отличие как от католического, так и от протестантского. Юнгеров писал: «Пусть из этих цитат православные читатели видят, насколько всегда была верна себе Православная Церковь и уклонялась от католических и протестантских погрешностей в учении о каноне и насколько православное учение было всегда истинным, соответствовало учению о каноне иудейской церкви и Иисуса Христа и апостолов» (*Юнгеров. 2003. С. 114*).

Главной проблемой принятых решений о каноне ВЗ в рус. богословии XIX в. можно признать разрыв с той библейской традицией, к-рая сформировалась вокруг слав. Библии, поскольку она такого разделе-

ния не знала. Неудачным и логически несостоятельным в качестве терминологического определения выглядит название «неканонические книги», ввиду заложенного в его структуре отрицания. В богословском тезисе «Введения...» о каноне, предполагающем закрепление за «каноническими книгами» свойства «богодухновенности» при признании их «священного» характера, не учитывается собственно библейский смысл этих понятий. Именно представленное о «священном» является основным в декларации особой, божественной, природы Писания, и задача «канона» — юридически определить объем «Священного Писания». Понятие «богодухновенность» характеризует прежде всего процесс написания священных книг, получение откровения их авторами и уже производно может быть перенесено на Писание в качестве его свойства, в ознаменование его божественного происхождения (см. в ст. *Богодухновенность*). Как определения, прилагаемые к Писанию, понятия «священное» и «богодухновенное» являются взаимодополняющими и взаимозаменяемыми. Их разделение в отечественном богословии чуждо святоотеческой традиции, к-рая часто употребляет их в близком значении, фактически как синонимы. Поэтому, когда митр. Макарий в перечне свидетельств отцов приводит слова свт. Епифания Кипрского о статусе книг, не вошедших в иудейский канон, — «хотя они полезны и назидательны, но к числу священных книг не относятся» (*Макарий (Булгаков)*. 1847. С. 471), — он фактически опровергает вводимое им разграничение между «священными» и «богодухновенными» частями ВЗ.

На проблемы, связанные с пониманием ветхозаветного канона в рус. богословии, в одной из рецензий выразительно указывал Н. Н. *Глубоковский*: «...мы... оказываемся прямо в странном положении, спорим даже о каноничности книг неканонических и о неканоничности канонических и вносим чистейшие апокрифы (3 Езд.— Б. Т.)» (*Глубоковский Н. Н.* [Рец. на кн.:] Х. Дообней, Употребление апокрифов в христианской церкви. Лондон, 1900 // ХЧ. 1901. Ч. 2. № 10. С. 622).

II. Вопрос о каноне Ветхого Завета в связи с изданиями русской Библии. Важнейшим событием в церковной жизни России в XIX в. стал перевод

на рус. язык Свящ. Писания. Публикация синодального перевода Библии в 1876 г. способствовала широкой библейской образованности. Все издания рус. Библии, осуществленные Святейшим Синодом до 1917 г., сохраняли полную преемственность славянской в составе, объеме (за исключением предисловия Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова) и последовательности книг. В них не отмечалось подразделение книг ВЗ по их статусу. Возникает вопрос, насколько определения богословов XIX в. повлияли на характер изданий русской Библии. Включение Катехизиса во все общеобязательные учебные программы по Закону Божию Мин-вом народного просвещения указывает на некое знакомство общественности с концепцией разделения состава книг ВЗ по их каноническому достоинству. Однако распространение терминологии, использованной во «Введении...», было достаточно ограниченным: авторы, не получившие специального, семинарского образования, с ней определенно не были знакомы. Даже Н. А. *Астафьев*, председатель Об-ва для распространения Свящ. Писания в России, перу к-рого принадлежит исследование по истории Библии в России, не знал термина «неканонические книги» и использовал для обозначения книг данной группы термин «апокрифические» (*Астафьев*. 1889. С. 19–21, 25 и др.).

Общеупотребительным термин «неканонические книги» стал только после 2-го издания Библии Московской Патриархией в 1968 г., где было опубликовано приложение «О книгах канонических и неканонических», повторяемое затем всеми последующими церковными изданиями. В оглавлении «неканонические книги» помечались звездочкой. (Первое издание (1956) этих особенностей не имело и следовало синодальным изданиям.) Приложение дает следующее определение: «В Ветхом Завете есть книги канонические и неканонические. Основное различие между ними в том, что книги канонические более древние, написаны в XV–V вв. до Р. Х., а книги неканонические, т. е. не вошедшие в канон, в собрание священных книг, написаны позже, в IV–I вв. до Р. Х.» (С. 1000). Как видно, определения, предлагаемые в приложении, целиком и полностью отвечают позиции Катехизиса, заимствуют терминологию митр. Мака-

рия, лишая, однако, «неканонические книги» статуса «священных». По существу это выражение протестант. позиции по вопросу о ветхозаветном каноне, возвращение к Катехизису без учета той корректировки его положений, к-рая была осуществлена уже менее чем через 10 лет после его опубликования.

Серьезным шагом в сторону разделения канонических и неканонических книг ВЗ стал ряд изданий Библии, осуществленных *Русским Библейским обществом*, где неканонические книги выведены из основного состава ветхозаветных книг и помещены отдельным блоком в конце 1-й части Библии.

III. Вопрос о каноне ВЗ в богословских документах XX в. Попытки вынести вопрос о каноне ВЗ на уровень высшего по авторитетности церковного органа, Сбора, были предприняты в XX в. «Точно определить объем и состав признаваемой Русской Церковью Библии» — это один из запросов, с которым Славянская библейская комиссия в февр. 1918 г. обратилась к Поместному Собору 1917–1918 гг. 18 марта по н. с. на заседании библейского отдела Собора в круг вопросов, требующих соборного разрешения, был внесен и пункт «о составе ветхозаветной Библии, или об отношении Православной Церкви к неканоническим книгам и отделам Ветхого Завета». Библейский отдел вынес решение учредить постоянный орган при Высшем церковном управлении — Библейский совет, к-рый бы занимался насущными проблемами, связанными со Свящ. Писанием (*Прохи.* 2001. С. 224–229).

В 1961 г. на I Всеправославном совещании на о-ве Родос по подготовке Всеправославного Предсобора предлагалось включить вопрос о каноне ВЗ в повестку дня Собора. В проекте документов Комиссии при Свящ. Синоде РПЦ по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора от 1968 г. вопрос о ветхозаветном каноне получил отражение в разделах «Вера и догмат» и «Управление и церковный строй». В разд. «Вера и догмат» говорится: «Единственным критерием в решении вопроса о том, какие именно священные книги богодухновенны, является священное предание... Наряду с богодухновенными книгами Ветхого Завета в Библии обычно помещаются и следующие

ветхозаветные книги, не вошедшие в канон... Включая в состав Библии означенные неканонические книги и неканонические места богодухновенных книг, Православная Кафолическая Церковь подчеркивает их значение и полезность для всех христиан (особенно для оглашенных), хотя и не считает их в равном авторитете с книгами каноническими. Они нередко цитируются св. отцами, причем именуются «святым писанием». Избранные места из них в древней Церкви читались за богослужением (особенно на паремиях). По мнению некоторых православных богословов, и неканонические книги в известной степени отмечены печатью богодухновенности... Так же различаются по степени богодухновенности книги канонические и неканонические. И это различие допустимо, так как богодухновенность конкретна и может быть больше или меньше, ибо подается применительно к человеческой немощи. Поэтому и неканонические книги содержат Слово Божие, но авторитет их меньше авторитета книг канонических» (цит. по: Митр. Никодим и Всеpravославное единство. СПб., 2008. С. 92–93). Ввиду различия позиций правосл. Церкви в вопросе о каноне этот пункт не был утвержден. М. Константинопу отметил: «Дискуссии не привели к конкретным результатам, поскольку метод, избранный для решения проблемы, оказался ошибочным» (Константинопу. 1998. С. 173).

Начиная с сер. XX в. можно отметить неск. работ, где поднимается тема канона. Так, она затронута в серии статей А. А. Осипова, посвященных 1-му изданию Библии Московской Патриархией в 1956 г. Автор следует за Юнгером: «Русская Православная Церковь испокон веков считает, что в Библии есть два вида книг: канонические, то есть богодухновенные, то есть написанные по благодати свыше, и неканонические, то есть душеполезные и назидательные, но не богодухновенные» (Осипов А. Об одном новом заграничном издании русской Библии // ЖМП. 1955. № 10. С. 49).

Послесловие А. С. Десницкого к статье Г. Сканлина «Ветхозаветный канон в православных церквях» (1996) представляет собой попытку взглянуть на проблему канона в новом ракурсе, в согласии с подходами современных богословских

исследований на Западе. Автор определяет правосл. позицию как «свободу различных мнений» (Десницкий. 1996. С. 44): «Ни какой-либо список книг, ни тот или иной вариант текста никогда не были в православии приняты в качестве единственно верной или хотя бы самой верной формы Священного Писания. В этом основное отличие православного подхода от протестантского и католического» (Там же. С. 45).

Вопросу К. б. в Др. Руси уделяет внимание А. А. Алексеев в монографии «Текстология славянской Библии» и ст. «Библейский канон на Руси». Автор оценивает как саму возможность постановки вопроса о нормативном составе Свящ. Писания в древнерус. письменности, так и возможность и перспективы его решения.

В наст. время ситуация продолжает оставаться двойственной: в составе ВЗ печатаются книги, названные неканоническими, нек-рые из них используются в богослужении. Те определения, к-рые были приняты богословской школой XIX в. в отношении канона, с позиции совр. знаний трудно признать удовлетворительными. Они были сформулированы в самом начале формирования русской богословской школы, и оценочные критерии, к-рыми руководствовались их создатели, сегодня воспринимаются по-другому. Что касается авторитетности библейских книг, то до сих пор довлеющим в богословии остается влияние Катехизиса. Взвешенную богословскую оценку роли Катехизиса дал архиеп. Василий (Кривошеин), рассматривавший его как «выдающийся по ясности изложения памятник русского богословия», не лишенный тем не менее недостатков, который изначально рекомендовался Святейшим Синодом не более как «руководство» (Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // БТ. 1968. Сб. 4. С. 27).

Б. А. Тихомиров

Состав библейского канона в древних Восточных Церквях. Канон сирийской Библии. Границы канона ВЗ, равно как и порядок книг внутри этого канона, в сир. традиции однозначно определить невозможно. Очевидно, что граница между каноническими и неканоническими книгами ВЗ в сир. Церквях не имеет отношения к списку ка-



Решумта (Исх 13. 8–17). 464 г.
(Brit. Lib. Add. 14425)

нонических книг ВЗ, известному из масоретской Библии. В частности, нек-рые канонические книги, согласно сир. рукописным источникам и спискам книг ВЗ, оказывались нередко либо вообще за пределами списка книг ВЗ, либо в списке книг второстепенного канонического достоинства. Это прежде всего 1-я и 2-я Книги Паралипоменон, Книги Ездры—Неемии и Есфири, а также — в более редких случаях — Книги Екклесиаста, Песни Песней Соломона, Руфь и Иова. Нек-рые книги, входящие в списки неканонических книг ВЗ в др. Церквях, в сир. традиции могли не включаться в списки книг ВЗ: Книги Иудифи, Товита, дополнения к Книгам Есфири, Маккавейским, премудрости Соломона, прор. Варуха, Послание Иеремии, дополнения к Книге прор. Даниила (Суванна, Вил и дракон). Бельг. ученый Ж. К. Халевик, посвятивший этой проблеме специальное исследование, предлагает в качестве ориентира выбрать сочинение Юнилия Африканского (VI в.) «Руководство для чтения священных книг» (Institutio regularia divinae legis), к-рое, по-видимому, свидетельствует о каноне, принятом в Нисибинской школе в нач. VI в. (Haelewyck. 2008). Согласно Юнилию, неоспоримым каноническим статусом обладают Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-я Книги Царств, Псалтирь, 12 малых пророков, Книги пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Притчей Соломоновых, премудрости Иисуса сына Сирахова и Екклесиаста. Возможно, что упоминание Книг пророков Иеремии и Даниила подразуме-

вает присутствие в каноне также и известных дополнений к ним (Книги прор. Варуха, Послания Иеремии, рассказы о Сусанне, Виле и драконе). К числу неканонических книг, по сообщению Юнилия, относятся: 1–2-я Книги Паралипоменон, Книги Иова, Товита, Ездры–Неемии, Иудифи, Есфири, 1-я и 2-я Маккавейские, а также Книги Песни Песней Соломона и премудрости Соломона. Как предполагает Халевиц, исключение из канона 1-й и 2-й Книг Паралипоменон, Книги Ездры–Неемии, Есфири, Иова и Песни Песней Соломона может быть связано с авторитетным в Нисибинской школе мнением *Феодора* Мопсуестийского, который, основываясь на решении Антиохийской Церкви не включать в канон 1–2-ю книги Паралипоменон и Книгу Иова, добавил в список неканонических книг еще и Книги Ездры–Неемии, Есфири и Песни Песней Соломона (Ibid. P. 165). Однако сир. кодексы Библии включают и некоторые др. книги, не упомянутые Юнилием. Один из древнейших кодексов, хранящийся в Амброзианской б-ке в Милане (VII в.), содержит помимо Послания Иеремии, Книги прор. Варуха и дополнений к Книге прор. Даниила, еще и «Апокалипсис Варуха» (2-я Книга Варуха), «Апокалипсис Ездры» (3-я Книга Ездры в правосл. традиции без глав 1–2 и 15–16), 3-ю и 4-ю Книги Маккавейские, а также 6-ю книгу «Иудейской войны» Иосифа Флавия. Присутствие в Амброзианском кодексе «Апокалипсиса Ездры» и главы из «Иудейской войны» уникально, в более поздних сир. списках Библии эти книги уже не отмечены. «Апокалипсис Варуха» также не встречается за пределами Амброзианского кодекса, но фрагменты этой книги вошли в 3 яковитских лекционария XIII–XV вв. Напротив, 3-я и 4-я Книги Маккавейские занимают достаточно прочное место в ВЗ (среди неканонических книг), судя по сир. спискам Библии разных эпох. Отсутствие в древнейших сир. кодексах (Амброзианском 7a1, Парижском 8a1 и Лауренцианском 9a1) Книги Товита, цитаты из которой приводятся, напр., *Афраатом* (IV в.), по-видимому, объясняется тем, что эти кодексы неполные. Начиная со старейшего полного кодекса Библии – Библии Бьюкенена (12a1), Книга Товита представлена еще в 18 ру-

копиях Библии (List of Old Testament Peshitta Manuscripts. 1961). В некоторые сир. списки Библии также включены: 2-я Книга Ездры, Молитва Манассии, апокрифические псалмы (151–155; два из них известны только по-сирийски), «Псалмы Соломона», «Оды Соломона», а также сборник из 9 поэтических текстов из разных разделов ВЗ, известный в лит-ре под названием «Песни» (см. *Библейские песни*).

Порядок книг ВЗ в сир. источниках может заметно отличаться. Достаточно часто Книга Иова следует непосредственно за Пятикнижием. Это, возможно, объясняется зависимостью от раввинистической традиции, согласно которой Моисей был автором Книги Иова (Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 15b). Нередко Псалтирь помещается между 1–2-й и 3–4-й Книгами Царств, что очевидным образом связано с фигурой главного автора псалмов – царя Давида. В некоторых рукописях (напр., в 7a1, 9a1 и 12a1) выделяется особый раздел, включающий рассказ о Сусанне, Книги Руфь, Есфири и Иудифи, который в Библии Бьюкенена (12a1) озаглавлен «Книги о славных женщинах»; существуют и отдельные рукописи, посвященные т. н. жен. книгам Библии (6f1, 8f1 и др.). Широко распространены (начиная с IX в.) также сборники ветхозаветных книг, получивших название *bet mawibe* (в лит-ре обычно *Beth Mawtabhe*), т. н. кафизмы, включающие фактически все канонические книги, кроме Пятикнижия и «Пророков». В большинстве рукописей выдержан следующий порядок, к-рый, по мнению У. Барса, является изначальным для таких сборников: Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, 1–4-я Книги Царств, Притчей Соломоновых, премудрости Иисуса, сына Сирахова, Екклесиаста, Руфь, Песни Песней Соломона, Иова (*Vaars*. 1967). Для восточно-сир. традиции XVI–XIX вв. характерны рукописи неканонических книг ВЗ с неизменным порядком: 1–3-я Книги Маккавейские, 1–2-я Книги Паралипоменон, Книги Ездры–Неемии, премудрости Соломона, Иудифи, Есфири (по греч. дополнениям), рассказ о Сусанне, Послание Иеремии, «Послание Варуха», Книга прор. Варуха.

Принято считать, что сир. канон НЗ в его наиболее ранней форме определен в сир. апокрифе «Учение

апостола Аддая» (кон. IV – нач. V в.), где предписывается читать «Закон», «Пророков», Евангелие, Послания Павла и Деяния, а кроме них «больше ничего» (*Mezger*. 2001. С. 114). Как отмечает Мецгер, вместе с 4 отдельными Евангелиями использовался *Диатессарон* – евангельская гармония, созданная ок. 170 г. Татианом. Еп. Феодорит Кирский (не позднее сер. V в.) сообщал, что чтение Диатессарона велось лишь в 200 из 800 общин (*Пигулевская*. 1979. С. 116). Известно также, что прп. *Ефрем Сирин* был знаком с 4 Евангелиями по старосирийскому переводу (*Haar Romeny*. 2011. P. 76). К важнейшим особенностям сир. канона НЗ в ранний период (до V в.) относится то, что каноническим считалось 3-е Послание к Коринфянам, цитаты из которого приводят Афраат и прп. Ефрем Сирин. Есть свидетельства и о том, что Послание к Филимону не входило в сир. канон до V в. Благодаря нововведениям епископов *Раввулы* († 435) и Феодорита Кирского, отменивших чтение Диатессарона, утвердился канон НЗ из 22 книг, включавший известные нам книги НЗ, кроме 2-го Послания ап. Петра, 2-го и 3-го Посланий ап. Иоанна, Послания Иуды и Откровения Иоанна Богослова. Этот канон, как и канон ВЗ, в целом следовал традиции антиохийской экзегетической школы (Ibidem). В нач. VI в. после сверки сир. Библии по греч. манускриптам по распоряжению еп. *Филоксена* Маббугского, зап. сирийцы (яковиты) приняли канон из 27 книг, включавший малые Соборные Послания (2–3-е Послания Иоанна и Послание Иуды) и Откровение Иоанна. Копия перевода НЗ *Фомы Харкальского* (616), выполненная в Эдессе в 1170 г. (Camb. Univ. Lib. Add. 1700), свидетельствует о том, что 1-е и 2-е Послания Климента Римского также могли входить в западно-сир. канон. Вост. сирийцы (несториане) до сих пор в целом придерживаются канона из 22 книг, хотя у отдельных авторов и в некоторых церквях допускается обращение к 5 неканоническим книгам НЗ. Как отмечает С. Брок, вариативность в порядке книг сир. НЗ незначительна (*Brock*. 2006. P. 117). Во мн. рукописях Пешитты Соборные Послания следуют, как и в слав. Библии, непосредственно за Деяниями. Однако, напр., в широко распространенном издании

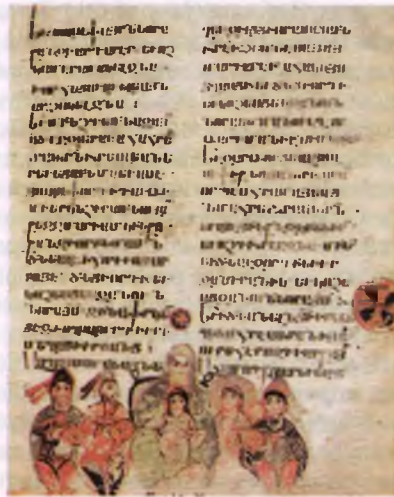
Пешитты Объединенных библейских об-в принят порядок, привычный для католиков и протестантов.

А. К. Лявданский

Канон армянской Библии. Армянская Церковь следовала греч. традиции канона, но с некоторыми изменениями. При этом на раннем этапе она испытала влияние сир. традиции. Самый ранний арм. список канонических книг представлен в 23-м (24-м) каноне Партавского (Бардского) Собора 768 (или 774) г. Сохранился только список ВЗ: Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-я Книги Царств, 1–2-я Книги Паралипоменон, 2 Книги Ездры, Книга Иова, Псалтирь, 3 Книги Соломона, 12 Пророков, Книги пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, и отдельно от них предписывается читать для обучения детей Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова (Stone. 1973). Этот список явно зависит от греч. списка в составе Апостольских канонов, добавлена лишь Книга Судей Израилевых, но пропущена Книга Есфири и 1–3-я Маккавейские (Книги Иудифи, Товита и премудрости Соломона вообще не упоминаются).

В стихометрии *Анании Ширакаци* (VII в.), сохранившейся в позднесредневековых рукописях, представлен следующий состав: Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-я Царств, 1–2-я Паралипоменон, затем 1–4-я Книги Маккавейские (при этом 4-я Маккавейская вообще не известна в арм. традиции), 12 малых пророков, Книги пророков Исаии, Иеремии, Варуха, Плач Иеремии, Послание Иеремии (эта книга крайне редко встречается в составе арм. Библий), Книги пророков Иезекииля, Даниила, Псалтирь, Книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, премудрости Соломона, Иова, премудрости Иисуса, сына Сирахова, 1-я и 2-я Ездры (с редким для арм. традиции уточнением, что это Книга Неемии), Есфири, Товита, Иудифи (Idem. 1975).

Один из наиболее полных списков ВЗ принадлежит Мхитару Айриванеци (XIII в.): Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-я Царств, 1–2-я Паралипоменон, 1–4-я Маккавейские, далее следует название «Книга Иосифа, который первосвященник Каиафа»



Страница из Эчмиадзинского Евангелия с миниатюрой «Поклонение волхвов». 989 г. (Матен. 2374. Л. 10)

(возможно, это не отдельное сочинение, а указание на авторство 4-й Книги Маккавейской), «Видения Еноха», «Завещания патриархов», «Молитва Асенефы», Книги Товита, Иудифи, Есфири, «Ездра Салафиил» (это 3-я (4-я) Книга Ездры), Иова (далее неясная помета «8, 9 дней»), Псалтирь, Книги 12 пророков, Притчей Соломоновых, пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, «3-я Книга Паралипоменон» (с уточнением «об Иеремии в Вавилоне»), «Смерть пророков» (т. е. Жития пророков), Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова (Idem. 1976). Вероятно, это не офиц. список канонических книг арм. Церкви, а составленный по своему усмотрению конкретным богословом, обладавшим большой б-кой.

У *Григора Татеваци* встречается 2 списка ВЗ. Первый список включает: Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-ю Царств, 1–2-ю Паралипоменон, затем 3 Книги Ездры, Книги Неемии, Есфири, Иудифи, Товита, 1–3-ю Маккавейские, Псалтирь, Книгу Притчей Соломоновых, Книги Екклесиаста, Песни Песней Соломона, премудрости Соломона, премудрости Иисуса, сына Сирахова, Иова, прор. Исаии, Книги 12 малых пророков (от Осии до Малахии), пророков Иеремии, Варуха, Плач Иеремии, Книги пророков Даниила, Иезекииля, «Завещания патриархов». Иной вариант указан с делением книг на «Закон» (Пятикнижие), «Пророки» (Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-я Книги Царств, пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Книги

12 малых пророков) и «Писания» (Книги Иова, Псалтирь, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, пророка Даниила, 1–2-я Книги Паралипоменон, Книги Ездры, Есфири). Григор отмечает, что Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, премудрости Соломона, Иудифи, Товита, Маккавейские и «Завещания патриархов» хотя и не входят в число 22 книг (при этом нигде не отметил, что в данном случае он описывал евр. традицию, да и последовательность книг не в полной мере соответствует евр. Библии), но принимаются в число богодухновенных «Писаний» (Idem. 1979).

Известно также множество др. списков, в основном анонимных. Большинство из них содержат такой набор канонических книг: Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–5-я Книги Царств (под 5 Цар имеется в виду 1–2 Пар), 1–2-я Книги Ездры, Псалтирь, Книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, Книги пророков Исаии, Иеремии, Даниила, Иезекииля, Книги Иова, 12 пророков, Книги Неемии, Есфири, 1–3-я Маккавейские, Товита, Иудифи, премудрости Иисуса, сына Сирахова.

В НЗ включаются: Четвероевангелие, 14 Посланий Павла, Деяния св. Апостолов, 7 Соборных Посланий, Откровение Иоанна Богослова (встречается в составе Библий только с XII в., до этого переписывалось вместе с апокрифами), «Успение Иоанна», а также 5 книг Климента и Анании из Дамаска (видимо, апостола, исцелившего Савла): «Чтения Иакова» (возможно, Recognitiones из Псевдо-Климентин или Лекционарий), «Апостольские каноны», «Слова Иуста» (вероятно, апокриф «История Иосифа Плотника»), «Книга Дионисия Ареопагита», «Проповедь ап. Петра». В др. варианте: Четвероевангелие, Откровение Иоанна Богослова, «Успение Иоанна», Деяния св. Апостолов, 7 Соборных Посланий, 14 Посланий Павла (к Римлянам, 1-е и 2-е к Коринфянам, к Галатам, к Ефессянам, к Колоссянам, 1-е и 2-е к Фессалоникийцам, к Евреям, 1-е и 2-е к Тимофею, к Филиппийцам, к Титу, к Филлимону), «3-е Послание к Коринфянам» (этот апокриф заимствован из сир. традиции, известен арм. авторам с V в.), «Книга Фаддея» (вероятно, или

«Деяния Фаддея», или «Учение Ада» и 6 книг, принятых Церковью: «Чтения Иакова», «Апостольские каноны», «Слова Иуста», «Книга Дионисия Ареопагита», «Книга Криспа» (возможно, апокриф «Деяния Пилата»), «Проповедь ап. Петра» (*Idem*. 1990; о списках арм. апокрифов см. также: *Idem*. 2001).

В арм. переводе Иерусалимского Лекционария фигурируют чтения из книг: Бытие, Исход, Второзаконие, Книга Иисуса Навина, 1, 2, 4-й Книги Царств, 2-й Маккавейской книги, Книги Иова, Псалтири, Книги Притчей Соломоновых, пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Иоила, Амоса, Ионы, Михея, Захарии, из 4-х Евангелий, Деяний св. Апостолов, Посланий ап. Павла к Римлянам, 1-го к Коринфянам, к Галатам, к Ефессянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, 1-го к Фессалоникийцам, 1-го и 2-го к Тимофею, к Титу, к Евреям, Послания Иакова, 1-го и 2-го Послания ап. Петра. В процессе эволюции лекционарной системы к этому перечню были добавлены чтения из Книг премудрости Соломона, Екклесиаста, пророков Аггея, Наума, Софонии, Малахии и 2-го Послания к Коринфянам ап. Павла.

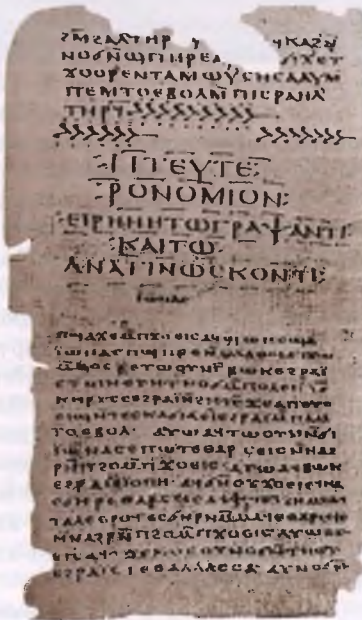
За богослужением никогда не читались тексты из Книг Руфь, Товита, 1-й Паралипоменон, 1-й и 2-й Ездры, Неемии, из Послания ап. Павла к Филимону и Откровения Иоанна Богослова. При этом в состав некоторых служб входили чтения Пс 151, из апокрифических «Житий пророков», «Успения Иоанна», 3-го Послания к Коринфянам, «Слов Иуста», «Молитвы Евфалия».

В наст. время известно более 5 тыс. арм. библейских рукописей. Их состав и последовательность канонических книг отличаются. Первые полные арм. Библии (напр., изд. 1269 г.) включают: Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–4-ю Книги Царств, 1–2-ю Книги Паралипоменон, 1–2-ю Книги Ездры (как в LXX), Книги Неемии, Иова, пророков Исаии, Иеремии, Варуха, Плач Иеремии, Книги 12 пророков, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, премудрости Соломона, пророков Даниила, Иезекииля, Есфири, Иудифи, Товита, 4 Евангелия, Откровение Иоанна Богослова, «Успение Иоанна», 14 Посланий ап. Павла, «Молитву Евфалия», Деяния

св. Апостолов, Соборные Послания (*Repoix*. 1997). Как и в греч. традиции, мн. арм. рукописи содержат Молитву Манассии и Пс 151. Первопечатное издание арм. Библии (Амстердам, 1666–1668) следовало порядку книг в Вульгате. Первое критическое издание полной Библии Ованнеса Зограбяна (Венеция, 1805), признанное Армянской Церковью нормативным, содержит следующие книги: Пятикнижие, исторические и поэтические книги ВЗ, Книги пророков: Исаии, 12 малых пророков, Иеремии, Иезекииля, Даниила; 4 Евангелия, Деяния св. Апостолов, 7 Соборных Посланий, 14 Посланий ап. Павла (Послание к Евреям — между 2-м Посланием к Фессалоникийцам и 1-м к Тимофею), Откровение Иоанна Богослова. В приложение вошли Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, 3-я (4-я) Ездры, Молитва Манассии, апокрифические 3-е Послание к Коринфянам, «Успение Иоанна», «Молитва Евфалия». Новый

нов (на него еще в XIII в. ссылается ас-Сафи-ибн аль-Ассаль). Однако рукописная традиция этого списка на копт. и араб. языках имеет множество вариантов. Один из наиболее распространенных вариантов такой: Пятикнижие, Книги Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь, 1–2-я Книги Царств и 3–4-я Книги Царств, 1–2-я Книги Паралипоменон, Книги Ездры (2 книги в одной), Иудифи и Товита, Иова, Псалтирь (включает и Пс 151), Книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, 12 малых пророков, 4 великих пророков. К ним примыкают Книги премудрости Соломона, Есфири, 1–3-я Маккавейские, Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, 4 Евангелия, Деяния св. Апостолов, Соборные Послания (1-е и 2-е Петра, 1–3-е Послания Иоанна, Послания Иакова, Иуды), 14 Посланий ап. Павла, Откровение Иоанна Богослова, 1–2-е Послания Климента. В ином варианте Книга Руфь указана после 2-й Книги Паралипоменон (перед Книгами Царств отмечена «Книга Самуила»), после Книги Ездры идут Книга Иова, Псалтирь (150 псалмов), Книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, 12 малых пророков и 4 великих пророков. Примыкают Книги премудрости Соломона, Иудифи, 1–3-я Маккавейские, премудрости Иисуса, сына Сирахова. В 3-м варианте Книга Руфь стоит после Книги Судей Израилевых, а после Книг Ездры идут Книги Иудифи, Товита, 1–3-я Маккавейские книги, «Мудрец», Книги Иова, Притчей Соломоновых, премудрости Соломона, Екклесиаста, «Премудрость Багора бен Баки» (видимо, 2-я часть Притчей Соломоновых), Песнь Песней Соломона, Псалтирь, Книги 12 малых и 4 великих пророков, премудрости Иисуса, сына Сирахова, 4 Евангелия, Деяния св. Апостолов, Соборные Послания (Иакова, 1–2-е Петра, 1–3-е Иоанна, Иуды), 14 Посланий ап. Павла (Послание к Евреям — между 2-м Посланием к Фессалоникийцам и 1-м к Тимофею), Откровение Иоанна Богослова, 1–2-е Послания Климента. Широкое распространение получила идея, что общее число библейских книг — 81, но какие именно книги входят в это число, так и не было строго зафиксировано (*Guidi*. 1901).

Канон эфиопской Библии. Вопрос о списке канонических книг в эфиоп.



Фрагмент папирусного кодекса на копт. языке

(Втор 34. 11–12; Иона 1. 1–4).

1-я пол. IV в.

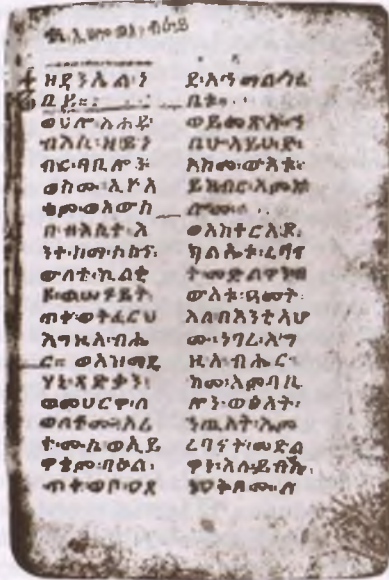
(Lond. Brit. Mus. Orient. 7594)

перевод 1994 г. по составу и последовательности расположения книг следует изданиям Библейских об-в.

Канон коптской Библии. Хотя 39-е праздничное Послание свт. Афанасия было очень быстро переведено на копт. язык, наибольшим авторитетом в Коптской Церкви пользовался список канонических книг в составе Апостольских кано-

традиции никогда детально не обсуждался. Ряд исследователей полагают, что само понятие «канона Писания» было чуждо этой традиции, другие же предлагают говорить о «широком» (по сути список наиболее авторитетных текстов, включая небиблейские) и «узком» (представлен рукописями и печатными изданиями Библий) канонах (Cowley, 1974).

«Широкий» канон заимствовал у коптов идею канона, состоящего из 81 книги (Brandt, 2000). 46 книг ВЗ:



Страница из Библии на эфиоп. языке. 1300–1400 гг. (Paris. aeth. 11. Fol. 70a)

Восьмикнижие (у эфиопов оно представляет собой неизменно стабильное единство, именуемое «Закон» — книги от Бытия до Книги Руфь), Книги Иудифи, Самуила и Царств (считаются за 2 книги), 1–2-я Книги Паралипоменон, 1-я Книга Ездры, «иная книга Ездры» («Апокалипсис Ездры»), Книги Есфири, Товита, 1–2-я Маккавейские, Иова, Псалтирь, Книги Притчей Соломона, 16 книг пророков, Екклесиаста, «Книга Иосифа, сына Корьона» (бен Гуриона), т. е. Иосиппон, Кн. Юбилеев, Книга Еноха. 35 книг НЗ: 4 Евангелия, Деяния св. Апостолов, Соборные Послания, 14 Посланий ап. Павла, Откровение Иоанна Богослова, «Синодос» (литургико-канонический памятник, состоящий из 4 разделов), «Книга Завета» (еще один литургико-канонический памятник — «Завет [Завещание] Господа нашего Иисуса Христа», состоящий из 2 разделов), кн. «Климент» (1–2-е послания Климента или «Климентово

Восьмикнижие»), эфиоп. Дидаскалия. Известны и др. варианты подсчетов (напр., Книга Притчей Соломоновых делилась на 2 части). 1-я Книга Еноха, «Книга Завета» и Дидаскалия были включены в список позже других, только в XV в., в период реформ имп. Зары Якоба (Wendt, 1964). Видимо, одной из древнейших особенностей эфиоп. традиции является включение в число канонических кн. Юбилеев. Тем не менее попытки реконструировать древнейший канон (Baumstark, 1905) в наст. время признаны неудачными (Brakmann, 1992). По мнению Бекуита, в Эфиопской Церкви изначально признавались только те книги, которые считались каноническими в сир., копт. и иудейской традициях (Beckwith, 1985).

В Новое время на эфиоп. традицию стали оказывать влияние католич. и протестант. представления о К. б., что отразилось в амхарских печатных изданиях Библий, следующих европ. системе нумерации и порядку расположения книг. Более традиц. Библии (как амхарские, так и на геэзе) включают 39 книг ВЗ (иногда считают 40, если Книгу Притчей Соломоновых делят на 2 части; Молитва Манассии входит в состав 2-й Книги Паралипоменон), к ним примыкают еще 14 книг (1-я Еноха, Юбилеев, премудрости Соломона, 1-я Ездры, Апокалипсис Ездры (3 Ездр 3–14), Книги Иудифи, Товита, Екклесиаста, прор. Варуха, дополнения к Книге прор. Иеремии, «Сусанна», дополнения к Книге прор. Даниила, 1–2-я Маккавейские (2-я Маккавейская часто представляет собой соединение 2-й и 3-й книг Маккавейских)) и 27 книг НЗ, что в сумме составляет 81 книгу (Chaine, 1914).

А. А. Каченко

Канон Нового Завета. В наст. время большинство христ. Церквей принимает унаследованный от эпохи Вселенских Соборов новозаветный канон, состоящий из 27 книг: 4 Евангелий (от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна), Деяния св. апостолов, 7 Соборных Посланий (Иакова, 1–2-е Петра, 1–3-е Иоанна, Иуды), Посланий ап. Павла (к Римлянам, 1–2-е к Коринфянам, к Галатам, к Ефессянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, 1–2-е к Фессалоникийцам, 1–2-е к Тимофею, к Титу, к Филимону, к Евреям), Откровение Иоанна Богослова (последователь-

ность отдельных книг может варьироваться в разных традициях). В католической Церкви этот список утвержден соборно (декретом Тридентского Собора), в др. Церквях принимается по традиции или с опорой на решения Поместных Соборов и мнение св. отцов. Но вопросы о времени происхождения, ранней истории, цели и принципах составления такого списка остаются одними из ключевых для библеистики и истории Церкви, а их решение может оказать влияние на все разделы христ. догматики, поскольку НЗ является основой вероучения.

Все книги, входящие в новозаветный канон, были написаны в раннехрист. эпоху и большей частью стали известны и обрели авторитет в течение первых 3 веков истории христианства, о чем свидетельствуют цитаты из них в сочинениях раннехрист. писателей и рукописная традиция. Тем не менее от этого периода не сохранилось ни одной полной рукописи, содержащей все 27 книг, и ни одного свидетельства, что такие рукописи вообще существовали (даже для периода с IV по XV в. полные греч. рукописи НЗ (все 27 книг под одной обложкой) составляют исключение — Schmidt, 2002). При этом среди христ. писателей до IV в. нет ни одного, кто бы в равной мере цитировал все эти канонические книги и считал только этот набор текстов единственно авторитетным (в отношении цитат единственное исключение — Ориген). Из тех же источников известно, что в ранней Церкви пользовались высоким авторитетом и др. сочинения апостольского времени (1–2-е послания Климента, «Дидахе», «Пастырь» Ермы и нек-рые др. тексты иногда цитировались как Свящ. Писание, с теми же вводными формулами), но по каким-то причинам не были включены в новозаветный канон (хотя их тексты присутствуют в разделе новозаветных писаний в унциалах 2-й четв. IV в. — Синайском («Послание Варнавы» и «Пастырь» Ермы) и Александрийском (1–2 Клим) кодексах) (см. также: Ehrman, 1983).

Новый Завет. С исторической т. зр. НЗ по своей сути — это собрание не отдельных книг, а сборников. время появления к-рых также является предметом научных дискуссий. Анализ рукописной традиции и исторических свидетельств показывает, что уже во II в. существовали по



Евангелист Матфей.
Миниатюра из Евангелия. XIII в.
(РНБ. Греч. № 101. Л. 10 об.)

крайней мере 2 таких сборника — Евангелие (Четвероевангелие) и Апостол, к которым могли присоединяться др. тексты. Существование таких сборников было обусловлено тем, что христиане очень рано перешли от использования свитков для записи священных текстов (как это делали иудеи) к использованию кодексов. Кодексы, с одной стороны, позволяли группировать под одной обложкой неск. сочинений одного автора или одного жанра (тогда как длина свитков была жестко ограничена; напр., в один свиток не могли поместиться одновременно Евангелие от Луки и Деяния св. Апостолов), с другой — были удобны для ношения при себе, в т. ч., во время миссионерских путешествий (видимо, по этой причине большинство раннехрист. рукописей имеет небольшой формат; хотя уже в нач. IV в. были известны и крупные кодексы (ср.: «во время Диоклетиановых гонений в Цирте у христиан были изъяты кодекс большого размера, хранившийся в церкви, и 36 томов разного размера, находившихся в домах чтцов» — *Gesta apud Zenophilum* // CSEL. 26. P. 187–188)).

Общее наименование «Новый Завет» для всех текстов апостольского происхождения появилось только во 2-й пол. II в. (в текстах НЗ выражение *κατὰ διαθήκην* не относится к к.-л. текстам и книгам (см., напр.: Лк 22. 20; 1 Кор 11. 25; Евр 8. 8; 9. 15), тогда как выражение «Ветхий Завет» подразумевает именно тексты для чтения (2 Кор 3. 14); более того, отнесение названия «Новый Завет»

к четко определенному списку книг в некотором смысле противоречит сущности христ. учения: «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3. 6)).

Большинство исследователей склоняется к тому, что первым употребить словосочетание Новый Завет



Евангелист Марк.
Миниатюра из Трапезундского Евангелия.
2-я пол. X в. (РНБ. Греч. № 21. Л. 5 об.)

в отношении группы текстов стал Маркион, стремившийся противопоставить христ. сочинения иудейским (Ветхому Завету) и полностью вытеснить их из церковной жизни (Kinzig. 1994). Несмотря на опровержение ереси Маркиона, термин в новом значении вскоре стали использовать и ортодоксальные авторы (Clem. Alex. Strom. V 6. 38; V 13. 85; Tertull. Adv. Marcion. 4. 1), но уже не для того, чтобы опровергать ВЗ, а наоборот, чтобы подчеркнуть двуединство христ. Свящ. Писания.

Сложнее обстоит дело со структурой «Евангелие — Апостол», к-рая также впервые встречается у Маркиона. С одной стороны, здесь можно усмотреть аналогию со структурой «Закон — Пророки», к-рая могла быть придумана Маркионом или могла появиться естественным образом еще до него (Ferguson. 2002). С др. стороны, во мн. раннехрист. текстах прослеживается модель передачи предания «пророки — Господь — апостолы», к-рая подразумевает двусоставность христ. части Свящ. Писания — учение Господа и учение апостолов (Vovon. 1994).

Евангелия. С вопросом о становлении Евангелий как канонических текстов тесно связан вопрос о том, когда само слово *εὐαγγέλιον* стало относиться не только к проповеди Слова Божия и ее основному содержанию, но и к конкретным письменным текстам (Gundry. 1996). Исследования 2-й пол. XX в. показали, что еще в 1-й пол. II в. предание и практика устной передачи учения Господа и апостолов имели преимущество перед письменными текстами: свидетельства очевидцев и тех, кто знали очевидцев лично, считались более достоверными, чем письменные документы (напр., в 2 Клим 14. 2 встречается выражение «по свидетельству книг и апостолов», где под «книгами» имеется в виду ВЗ; подробнее см.: Koester. 1957; Бокэм. 2011).

Первым несомненным свидетельством существования канона, состоящего из 4 Евангелий, является сочинение сщмч. Иринея Лионского († кон. II в.) «Против ересей» (см.: Iren. Adv. haer. III 11. 8–9). Поэтому основная полемика велась относительно предшествующего периода.

Мч. Иустин Философ рассматривал Евангелия как несомненно авторитетные тексты, равные пророческим книгам ВЗ, но при этом не называл их Писанием и не использовал традиц. вводных формул для Свящ. Писания («как написано» и т. п.). Более того, не ясно, знал ли он иные Евангелия, кроме Евангелий от Матфея и от Луки. Цитаты из Евангелия от Марка крайне трудно отличить от цитат из др. синоптических Евангелий (вероятно, Мк 3. 16–17 цитируется в *Iust. Martyr. Dial.* 106. 3). Знакомство с Евангелием от Иоанна можно усмотреть в *Iust. Martyr. Dial.* 105. 1. Однако, очевидно, Евангелия от Марка и от Иоанна не являлись для него частью авторитетного сборника — Четвероевангелия (иначе бы цитаты из Евангелия от Иоанна приводились бы им чаще). Значительная часть евангельских цитат в произведениях мч. Иустина приводится в свободной или гармонизованной форме; устная традиция и апокрифические предания имели для него еще большое значение.

В XIX–XX вв. мн. ученые полагают, что Четвероевангелие было создано либо до появления ереси Маркиона (в нач. II в. (Т. Цан) или во 2-й четв. II в. (А. фон Гарнак)), либо как непосредственный ответ на его

к Фессалоникийцам); 3) личные Послания (*Murphy-O'Connor*. 1997).

Наиболее сложную теорию предложил Д. Тробиш (*Trobisch*. 1989). Он полагал, что идея собирания Посланий в единый корпус исходила от самого ап. Павла. На основе анализа всех известных вариантов Павлова корпуса Тробиш определил, что все они так или иначе восходят к 2 древнейшим сборникам — из 13 Посланий с точной идентификацией адресатов, подобной совр. традиции, и из 4 Посланий без указания адресатов, чтобы сборник был принят всей кафолической Церковью. Сборник из 4 Посланий был составлен самим ап. Павлом, сборник из 13 Посланий создан его ближайшими учениками. В 1-е собрание вошли 1-е и 2-е Послания к Коринфянам (созданы на основе 7 утерянных ныне Посланий), Послания к Галатам и к Римлянам. Им было предпослано письмо (Рим 16). Главной целью была апология деятельности ап. Павла перед Иерусалимской Церковью. На основе этих 4 Посланий ученики составили сборник из 13 Посланий (в т. ч. Пастырских), вводной частью к-рого было Послание к Ефессянам. Стремление соединить 2 собрания, распространявшиеся одновременно, привела к появлению во II в. того множества вариантов, к-рое отражено в рукописной традиции: в частности, Маркионова сборника из 10 Посланий, сборников «Посланий 7 Церквам», сборников из 10 Посланий и из 13 Посланий (вместе с Пастырскими).

Мн. ученые пытались точно определить личность того, кто собирал Послания ап. Павла. Чаще всего говорят об ап. Луке, о Тимофее или об Онисиме. Однако доказать это практически невозможно. Тем не менее огромную роль в процессе собирания несомненно должны были сыграть секретари ап. Павла, чьими услугами он пользовался, как было принято в его время. Э. Р. Ричардс полагал, что, следуя античной традиции, ап. Павел или его секретари (возможно, по поручению апостола) собирали копии отправленных им Посланий в сборники в форме кодекса (возможно, именно они упоминаются в 2 Тим 4. 13 как *δεσφράνας*) (*Richards*. 1991). После смерти апостола его рукописи перешли к ученикам. Доказать эту теорию трудно, но она объясняет, каким образом Послания, отправленные об-



Ап. Иоанн Богослов.
Миниатюра из Нового Завета
с Псалтирью. 30–40-е гг. XIV в.
(ГИМ. Син. греч. № 407. Л. 393 об.)

щинам, находившимся на большом расстоянии друг от друга, оказались собраны вместе, систематизированы и объединены с Посланиями отдельным лицам. Если составление корпуса происходило после кончины ап. Павла, в сборник могли попасть и псевдоэпиграфы.

Вариативность в последовательности Посланий в рукописях может быть связана с тем, что объем текста у нек-рых из них примерно одинаковый (Посланий к Колоссянам и к Филиппийцам, к Ефессянам и к Галатам). Анализ рукописной традиции показывает, что только Послание к Евреям явно не входило изначально в основной корпус, хотя было известно на рубеже I и II вв. (цитируется сщмч. Климентом Римским, в «Пастыре» Ермы, мч. Иустином). Но в нач. III в. Тертуллиан (*Tertull. De pudic.* 20. 2) и пресв. Гайй (*Euseb. Hist. eccl.* VI 20. 2) высказали сомнения в его подлинности. Видимо, из-за этих сомнений Послание к Евреям на Западе было признано каноническим только к кон. IV в. (и в первую очередь теми писателями, к-рые были связаны с Востоком, — свт. *Иларием Пиктавийским*, блж. Иеронимом, Руфином), тогда как в александрийской традиции его часто цитировали и считали Павловым уже в III в. (Пантен, Климент Александрийский, Ориген, свт. *Дионисий Великий*, еп. Александрийский, свт. *Петр I*, еп. Александрийский). Хотя для зап. авторов это Послание несомненно имело огромное значение ввиду споров о покаянной дисциплине и повторном крещении, сомне-

ния в авторстве привели к тому, что Послание, несмотря на объем, помещалось в лат. рукописях чаще отдельно от Посланий ап. Павла, в самом конце. На Востоке оно могло входить в состав Посланий ап. Павла, но помещалось в разных местах, в зависимости от того, что хотел подчеркнуть составитель (если акцентировалась подлинность Послания, то оно ставилось с учетом объема текста; если надо было подчеркнуть, что ап. Павел писал 7 Церквам, а не 8, то его ставили между Посланиями к общинам и Посланиями к отдельным лицам).

К корпусу Посланий ап. Павла примыкает ряд апокрифов и псевдоэпиграфов, в частности «Послание к Лаодикийцам». В редакции Маркиона под этим заглавием было известно Послание к Ефессянам (*Tertull. Adv. Marcion.* 5. 11. 12; 5. 17. 1). Возможно, расхождения в заглавии связаны не только с тем, что в первоначальном тексте не был указан адресат, но и с желанием Маркиона или составителей того сборника, к-рым он пользовался, приблизить список Церквей-адресатов к 7 Церквам Апокалипсиса. Можно также предположить, что на выбор заглавия оказали влияние стихи Кол 4. 15–16.

Существует также одноименный апокриф, составленный из стихов др. Посланий ап. Павла, преимущественно из Послания к Филиппийцам (а также Посланий к Римлянам, Колоссянам, Галатам, Титу, 1-го Послания к Тимофею, 1-го Послания к Коринфянам). Поскольку текст его не совпадает ни с *Vetus Latina*, ни с Вульгатой, предполагают, что апокриф был написан на греч. языке. Это сочинение упоминают свт. Епифаний Кипрский (*Epiph. Adv. haer. [Panagion].* XLII 12. 3) и блж. Иероним (*Hieron. De vir. illustr.* 5), но в лат. традиции оно впервые цитируется в соч. «Зерцало, или О божественных Писаниях», приписываемом блж. Августину (*Pseudo-Augustinus. Speculum // CSEL.* 12. P. 516). Хотя против его подлинности резко высказывался еп. Филастрий (*Philastri. Divers. haer.* 89. 2), оно встречается во мн. рукописях Вульгаты и средневек. переводах НЗ на народные языки. Среди совр. исследователей встречаются такие, кто пытаются доказать его аутентичность (*Boismard.* 2004). На Востоке похожая ситуация была с 3-м Посланием к Коринфянам, которое признавалось

каноническим в сир. (начиная с Афраата и прп. Ефрема Сирина) и арм. традициях.

Иоаннов корпус. Книги, к-рые находятся в каноне 27 книг под именем ап. *Иоанна Богослова*, имеют очень разную историю. Если Евангелие от Иоанна и 1-е Послание Иоанна уже во II в. были признаны авторитетными и цитировались мн. авторами как на Востоке, так и на Западе, то в отношении 2-го и 3-го Посланий Иоанна и Откровения Иоанна Богослова до кон. IV в. высказывались сомнения в их авторстве и подлинности.

Анализ рукописной традиции показывает, что все эти тексты имели разную традицию передачи. Евангелие от Иоанна вошло в Четвероевангелие (насколько быстро это произошло, исследователи спорят), Откровение Иоанна копировалось отдельно (на Востоке чаще всего в сопровождении толкований) (см. *Иоанна Богослова Откровение*), а Послания Иоанна сначала фигурировали в качестве приложений к разным собраниям текстов, а потом вошли в состав Соборных Посланий (см. разд. «Послания Иоанна» в ст. *Иоанн Богослов*).

Большое жанровое разнообразие текстов Иоаннова корпуса и их медленное проникновение в новозаветный канон в XX в. было принято объяснять близостью к гностической традиции и «ортодоксальной иоаннофобией» (*Bauer. 1934*). Однако в последние годы эти теории были последовательно опровергнуты (*Hill. 2004*). Хилл высказал предположение, что во II–III вв. существовали кодексы, содержащие все сочинения Иоанна Богослова вместе. По его мнению, только так можно объяснить появление в каноне 2-го и 3-го Посланий ап. Иоанна.

По мнению Ж. Цумштайна, не только Евангелие от Иоанна, но и др. сочинения корпуса имеют явные признаки каноничности и изначально претендовали на каноничность: их автор (авторы) исходил (исходили) из признания значимости апостольского происхождения текста, православности содержащегося в нем учения и необходимости широкого распространения этих текстов среди верующих (*Zumstein. 2003*). Обладая такими свойствами, эти тексты должны были очень рано войти в число авторитетных и составить основу новозаветного канона.

Соборные Послания. Наименование «соборные» (кафолические) в отношении текстов Посланий, входивших в сборник 7 Посланий, стало применяться только в IV в. (*Euseb. Hist. eccl. II 23. 25*). Хотя большая часть текстов этого сборника была



Фрагмент текста Послания ап. Павла.
(2 Кор 11. 33 – 12. 9). 175–225 г.
(*Ann. Arbor. Papyrus 46*)

отнесена Евсевием Кесарийским к числу «спорных», определение «соборные» (т. е. канонические, православные) скорее всего отражает главную цель этой коллекции — утверждение церковного канона Свящ. Писания.

С VI в. известно и др. объяснение: это название было дано Соборным Посланиям потому, что они были адресованы не конкретной общине (как Послания ап. Павла), а всем христианам (*Leont. Byz. De sect. 2. 4 // PG. 86. Col. 1203*). Однако с формальной т. зр. универсальными можно считать только 2-е Послание Петра и Послание Иуды, тогда как Послание Иакова адресовано 12 коленам в рассеянии, 1-е Послание Петра — Церкви в Вавилоне, 2-е и 3-е Послания Иоанна — конкретным лицам, а 1-е Послание Иоанна вообще оставлено без адресата (хотя блж. Августин приводит его с указанием адресата — «к парфаням», в которых иногда видят не указание на христиан, живших за пределами Римской империи, а искаженное греч. слово «двевственики», т. е. аскеты).

Ряд признаков указывает на то, что Соборные Послания являются не случайным набором текстов, а продуманной конструкцией. Соглас-

но гипотезе Д. Люрмана, Послания Иакова, 1-е и 2-е Послания ап. Петра, 1-е, 2-е и 3-е Послания Иоанна следуют в таком порядке друг за другом в вост. традиции не из-за объема их текста, а по порядку упоминания этих апостолов в Гал 2. 9 (*Lührmann. 1981*). Кроме того, замечено, что Соборные Послания начинаются и завершаются Посланиями, написанными сродниками Христа по плоти: «Иакова, раба Бога и Господа Иисуса Христа» и «Иуды, раба Иисуса Христа, брата Иакова». Р. Уолл предположил, что Деяния св. Апостолов, помещаемые в списках канонических книг и в рукописях обычно между Евангелиями и Посланиями, служат ориентиром для правильного прочтения Соборных Посланий и оценки их значимости для всей Церкви (*Wall. 2004*). По мнению Д. Тробиша, Соборные Послания появились в качестве канонического сборника в сер. II в. в Риме как противодействие распространению ереси Маркиона, перетолковавшего Послания ап. Павла на свой лад (*Trobisch. 2000*). Целью их собрания была гармонизация Павлова и не-Павлова богословия. Д. Нинхёйс попытался доказать, что т. н. канонообразующую роль в этом процессе сыграло Послание Иакова, написанное позже других (*Nienhuis. 2007*).

Текст Послания Иакова засвидетельствован в папирусных фрагментах III в. Хотя мн. ученые пытались доказать, что его цитирует уже сщмч. Ириней Лионский (*Iren. Adv. haer. IV 16. 2; ср. Иак 2. 23*), совр. исследователи проявляют осторожность в этом вопросе, поскольку параллель обусловлена общим ветхозаветным источником. Существование Послания Иакова игнорировали Тертуллиан, Ипполит Римский, Киприан Карфагенский, а аллюзии на него у Климента Александрийского весьма сомнительны. Т. о., первым, кто упоминал и цитировал это Послание, оказывается Ориген.

К кон. II в. 1-е Послание ап. Петра и 1-е Послание ап. Иоанна несомненно были широко известны и обладали авторитетом для большинства церковных общин, 2-е Послание Иоанна было, вероятно, известно Клименту Александрийскому (*Clem. Alex. Strom. II 15. 66*, здесь предполагается существование «меньшего» по объему Послания, чем 1-е Послание Иоанна) и сщмч. Иринею

Лионскому (*Iren. Adv. haer.* III 16. 3, 5, 8; Ориген и сщмч. Дионисий Александрийский знали, но сомневались в подлинности 2-го и 3-го Посланий Иоанна (*Euseb. Hist. eccl.* VI 25. 10; VII 25. 11; III 25. 3)). Послание Иуды было известно ряду авторов III в., 2-е Послание Петра упоминается только начиная с Оригена (в Ватиканском кодексе архаичная лекционная разметка вообще не принимает в расчет это Послание). В «Каноне Муратори» указаны только 1-е и 2-е Послания Иоанна и Послание Иуды. Сир. традиция, видимо, по инерции долгое время признавала только Послания Иакова, 1-е Послание Петра и 1-е Послание Иоанна. В лат. традиции Соборные Послания перечисляются в разной последовательности, иногда учитывается объем текста, иногда количество Посланий того или иного апостола, но общая тенденция — ставить Послания ап. Петра на 1-е место. Следовательно можно заключить, что сборник из 7 Соборных Посланий сформировался только в кон. III в., а его каноническое признание происходило в течение IV в. Послания ап. Петра стоят на 1-м месте среди Соборных Посланий. Такой порядок закреплен в Декрете о яковитах Флорентийского Собора (4 февр. 1442) и в Декрете о священных книгах Тридентского Собора (8 апр. 1546).

Деяния св. Апостолов. Вопрос о соотношении Деяний св. Апостолов с Евангелием от Луки окончательно не решен, хотя большинство ученых склоняются к тому, что эти сочинения написаны одним автором. В то же время каноничность Деяний исторически никак не была связана с Евангелием от Луки и проистекала из значимости Деяний для борьбы с ересями. В общей композиции НЗ, как она сформировалась к IV в., Деяния св. Апостолов играли роль связующего звена между Павловыми и Соборными Посланиями, с одной стороны, и Павловыми Посланиями и Евангелиями — с другой (в вост. традиции Деяния обычно находятся перед Посланием к Римлянам, поскольку завершаются рассказом о проповеди ап. Павла в Риме).

Канонические списки. Основная масса древних списков канонических книг НЗ возникла в IV–V вв. (*Grosheide.* 1948). Среди них выделяются по крайней мере 3 типа: 1) комментированные списки (в которых кратко объясняется, почему то или

иное сочинение включено в канон или, наоборот, исключено из него); 2) списки со стихометрией, служившие практическим нуждам (как каталоги и указания для переписчиков и заказчиков книг); 3) списки книг, признаваемых конкретной Церковью в качестве правил веры.

Одной из ключевых для истории новозаветного канона в целом является проблема дагировки и интерпретации «Канона Муратори» (или «Фрагмента Муратори»; см. *Муратори канон*) — комментированного списка канонических книг, к-рый был обнаружен и впервые издан Л. А. Муратори (*Muratorius L. A. Antiquitates Italicae Medii Aevi. Mediolani, 1740. Vol. 3. Col. 853–856*). Рукопись происходит из мон-ря Боббио, в наст. время хранится в Амброзианской б-ке (*Ambros. J 101 Sup. Fol. 10–11*) и датируется VIII в. «Канон Муратори» находится между соч. Евхерия Лионского и свт. Амвросия Медиоланского. Кроме этой рукописи известно несколько близких цитат в прологах к Посланиям ап. Павла (4 рукописи XI–XII вв. из Монте-Кассино).

В тексте последовательно перечисляются Евангелия (сохранился текст только о Евангелиях от Луки и от Иоанна, но они названы 3-м и 4-м, что подразумевает наличие предшествующих им Евангелий от Матфея и от Марка; после Евангелия от Иоанна упоминаются Послания Иоанна и цитируется 1 Ин 1. 1–3), далее Деяния (называются «Деяния всех апостолов»), Послания ап. Павла Церквам (сначала только 1-е к Коринфянам, к Галатам, к Римлянам, потом снова 1-е к Коринфянам, к Ефессянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, к Галатам, 1-е к Фессалоникийцам, к Римлянам, потом 2-е к Коринфянам и 2-е к Фессалоникийцам) и лицам (к Филимону, к Титу, 1-е и 2-е к Тимофею), подложные Послания — к Лаодикийцам и Александрийцам, далее — Иуды, 1–3-е Послания Иоанна, Книга премудрости Соломона, «Апокалипсисы» Иоанна и Петра (последний принимается с оговорками), далее — «Пастырь» Ермы как дозволенная, но не читающаяся публично книга, отвергаются сочинения Арсиноя (Бардесана?), Валентина, Мильтиада (маркионита) и Василида (монтаниста).

Текст составлен изначально на греч. языке и переведен на лат. язык в кон. IV или нач. V в. (есть и др.

т. зр.). В наст. время исследователи разделились на 2 лагеря. Одни отстаивают зап. происхождение памятника, считая его сочинением пресв. Гаия, Ипполита Римского или их современников. В тексте содержится указание на то, что список был составлен спустя нек-рое время после появления «Пастыря» Ермы, когда епископом Рима был Пий (называемый здесь братом Ермы). На основании этих слов текст относят к посл. четв. II в. В пользу зап. происхождения говорит то, что автор не упоминает среди канонических книг Послания к Евреям, но при этом принимает Откровение Иоанна Богослова. В «Каноне Муратори» отсутствует техническая терминология Евсевия Кесарийского. Происхождение и каноничность Евангелий обсуждаются столь подробно, что это вряд ли было бы необходимо в более поздний период. Мн. ученые полагают, что в памятнике явно выражен полемический аспект — борьба с ересью Маркиона или монтанистами, возможно, конфликт внутри Римской Церкви (в связи с Гаием или Ипполитом Римским). В то же время по содержанию не похоже, чтобы этот текст был офици. документом Римской Церкви.

«Канон Муратори» был передатирован А. Сандбергом (*Sundberg.* 1973), к-рый доказывал его вост. происхождение и составление в IV в. Гипотезу Сандберга дополнил Дж. Ханеман (*Hahneman.* 1992). По их мнению, подобный список канонических книг слишком развитый и не мог появиться во II–III вв. (нет аналогов). При всех аномалиях в составе основной порядок и набор книг соответствуют вост. традиции IV в. Иоаннова легенда в «Каноне Муратори» имеет параллели в традиции (*Euseb. Hist. eccl.* VI 14. 7; *Vict. Petav. Comm. in Apos.* 11. 1). Ханемана поддерживали Х. Кёстер, Х. Гамбл, Л. М. Макдоналд, Дж. Бартон, против выступили Б. Мецгер, Э. Фергюсон, Ж. Д. Кестли, Ч. Хилл, М. Хенгель, Г. Стантон. Промежуточный итог споров — в пользу традиц. гипотезы (*Verheyden.* 2003). Тем не менее ряд источниковедческих вопросов требует дальнейшего изучения. В частности, вопрос о соотношении «Канона Муратори» с «Каталогом Либерия» в составе Хронографа 354 г. (*Chron. Min. Bd. 1. S. 74*) и «Песню против маркионитов» Псевдо-Тертуллиана (*Carmen adversus Marcio-*

mitas. 3. 294–295 // *Das Carmen adversus Marcionitas* / Hrsg. K. Pollmann. Gött., 1991. S. 148), в к-рых приводятся схожие сведения о «Пастыре» Ермы. Кроме того, не ясно, знал ли этот памятник Викторин Петавский (*Vict. Petav. Comm. in Apoc. 1. 20*). Установлено, что текст «Канона Муратори» был известен в кругу еп. Хромация Аквилейского (*Chromat. Aquil. Tractatus in Matth. Prolog. // CCSL. 1974. Vol. 9A. P. 185–191*) и, вероятно, воспроизводит предания Аквилейской Церкви (*Lemarié J. Saint Chromace d'Aquilée témoin du Canon de Muratori // REAug. 1978. Vol. 24. P. 101–102*).

У Евсевия Кесарийского приводятся канонические списки сщмч. Ириней Лионского (*Euseb. Hist. eccl. V 8. 2–8*), Климента Александрийского (*Ibid. VI 14. 1–7*) и Оригена (*Ibid. VI 25. 3–14*). Однако скорее всего эти списки составлены самим Евсевием на основе их сочинений. Собственный список Евсевия близок к списку Оригена (*Ibid. III 25. 1–7*). Самым значимым вкладом Евсевия в историю новозаветного канона было введение терминологии, позволявшей разделить все тексты, претендовавшие на канонический статус, на 3 группы: 1) общепризнанные (ὀμολογούμενα), или входящие в [Новый] Завет (ἐνδιαθήκων); в списке Евсевия — это 22 книги: 4 Евангелия, Деяния св. Апостолов, Послания ап. Павла (включая Пастырские и к Евреям), Послания: 1-е Петра и 1-е Иоанна и с оговорками Откровение Иоанна Богослова; 2) спорные (ἀντιλεγόμενα или νόθα, в списке Оригена они названы ἀμφιβαλλόμενα), к ним относятся, с одной стороны, Послания Иакова, Иуды, 2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна, с другой — «Деяния Павла», «Пастырь» Ермы, «Апокалипсис Петра», «Послание Варнавы», «Дидахе», возможно, «Откровение Иоанна» и «Евангелие евреев»; 3) подложные и еретические (ἀτολα πάντη καὶ δυσσεβῆ). Критерии, использованные Евсевием, были, видимо, заимствованы им из античной традиции лит. критики и определения подлинности авторства (*Vaum. 1997; Kalin. 2002*).

К числу стихометрических списков относится Клермонский каталог (1-я пол. IV в.), происходящий, вероятно, из Египта. В нем перечислено 23 книги (Евангелия от Матфея, от Иоанна, от Марка и от Луки, Послания к Римлянам, 1–2-е к Ко-

ринфянам, к Галатам, к Ефессянам, 1–2-е к Тимофею, к Титу, к Колоссянам, к Филимону, 1–2-е Петра, Иакова, 1–3-е Иоанна, Иуды, «Послание Варнавы», Откровение Иоанна Богослова, Деяния св. Апостолов, «Пастырь» Ермы, «Деяния Павла», «Апокалипсис Петра»). Не упоминаются Послания к Филиппийцам, 1-е и 2-е к Фессалоникийцам, к Евреям.

26 книг, принимаемых Иерусалимской Церковью, ок. 350 г. перечисляет свт. Кирилл Иерусалимский (*Cyr. Hieros. Catech. 4. 33*).

Поворотным моментом в истории новозаветного канона является канонический список из 39-го пасхального Послания свт. Афанасия Александрийского 367 г. Это первый новозаветный канон, состоящий из 27 книг. В этом же тексте впервые употреблено выражение *κανονίζόμενα* (входящее в канон, канонизированное). Был ли этот канон унаследован свт. Афанасием от традиции Александрийской Церкви или создан самостоятельно, не ясно. С учетом списка книг ВЗ заметна близость этого канона к Ватиканскому кодексу. По мнению Д. Бракке, целью публикации этого списка было противостояние, с одной стороны, «академическому христианству», основанному на авторитете отдельных учителей, с другой — «восторженному христианству» тех, кто черпали вдохновение из апокрифических книг (*Brakke. 1994*).

Однако канон, состоящий из 27 книг, не был принят сразу и повсеместно, несмотря на авторитет свт. Афанасия. Так, в Челтнемском стихометрическом Каталоге Моммзена (2-я пол. IV в.), происходящем из Сев. Африки, до полного состава не хватает Послания к Евреям, Посланий Иакова и Иуды. У свт. Епифания Кипрского (*Eph. Adv. haer. [Panaricon]. 76. 5*) (ок. 375–377) перечисляется только 26 книг (без Послания к Евреям). В 85-м Апостольском правиле (ок. 380) указано 26 книг (без Откровения Иоанна Богослова), но с прибавлением 1-го и 2-го Посланий Климента. Те же 26 книг без Откровения Иоанна Богослова называет каноническими свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Carm. dogm. 12. 31*).

В 60-м прав. Лаодикийского Собора перечислено тоже лишь 26 книг (без Откровения Иоанна Богослова). Однако совр. исследователи счита-

ют этот текст поздней вставкой, т. к. его нет ни в сир., ни в лат. древних переводах (вставка была необходима как пояснение к 59-му прав. Лаодикийского Собора, в к-ром канонические книги НЗ упоминаются, но не называются) (*Hahneman. 1992. P. 157*).

В кон. IV в. канон, составленный из 27 книг, принимают блж. Иероним (*Hieron. Ep. 53*), Руфин (*Rufin. Comm. in Symb. Apost. 36*) и свт. Амфилохий Иконийский (*Amphil. Icon. Iamb. ad Seleuc. 289–319*; с оговоркой, что нек-рые сомневаются в подлинности Посланий: 2-го Петра, 2-го и 3-го Иоанна, к Евреям, Иуды и Откровения Иоанна Богослова). Соборное признание новозаветного канона из 27 книг происходит на Гиппонском (393) и Карфагенских (397 и 419) Соборах (правда, некоторые считают, что Откровение Иоанна Богослова было добавлено к общему списку позже — *Zahn. 1890. Bd. 2. H. 1. S. 252–253*). Блж. Августин однозначно говорит о том, что новозаветный канон закрыт и никакие изменения уже невозможны (*Aug. De civ. Dei. 22. 8*; его список 27 книг — *Idem. De doct. christ. II 8–9, 12–14*).

Не совсем ясна ситуация в Риме. Каталог, приписываемый Римскому еп. Дамасу и Римскому Собору 382 г., не сильно отличается от каталога блж. Иеронима, но он сохранился только в 4 поздних рукописях (*Turner. 1899/1900*), что вызывает сомнения в его достоверности. Др. стихометрический рим. каталог (400 г.) Ч. Тёрнер считал лат. переводом греч. списка из 6-ки в Кесарии Палестинской (*Idem. 1900/1901*). Однако Э. фон Добщюц рассматривал оба этих списка как части геласианской традиции и датировал их VI в. (*Dobschütz. 1912*). Подлинным рим. списком является только каталог свт. Иннокентия I (*Innocent. I, papa. Ep. 6 ad Exsuper. Tolos. // PL. 20. Col. 501–502*) (ок. 405), в к-ром 26 книг (без Послания к Евреям). В V в. канонические списки Запада и Востока были в целом согласованы, на Востоке был запрещен Диатессарон, а на Западе запретили использование апокрифов (в частности, Геласианским декретом).

История изучения. Первые историко-критические исследования новозаветного канона стали появляться в нач. XVIII в. (*Jones. 1726–1727*). Бурную дискуссию вызвала работа И. З. Землера (*Semler. 1771–1775*). Он доказывал, что Свящ. Писание не идентично Слову Божию и что

ряд книг в новозаветном каноне потеряли свою актуальность, другие же имеют локальную, а не универсальную ценность. Следов., по его мнению, принятый ныне канон не является обязательным для всей Церкви и для всех ее членов.

В течение XIX в. все крупные библеисты и историки Церкви так или иначе писали о К. б. Напр., Б. Ф. Уэсткотт полагал, что он был инстинктивно определен уже в самом начале истории христианской Церкви как неотъемлемая часть общего исповедания веры (Westcott. 1855). Сбором и анализом источников по истории канона занимались К. А. Креднер (Credner. 1847), А. Хильгенфельд (Hilgenfeld. 1863), Ф. Овербек (Overbeck. 1880), А. Луази (Loisy. 1891).

Но самыми фундаментальными работами этого периода являются труды Цана (Zahn. 1888–1892) и его постоянного критика Гарнака (Harnack. 1889; Idem. 1914). Цан доказывал, что новозаветный канон возник в процессе долгого развития, эволюции и дополнения. Его ядро сформировалось к кон. I в. в связи с появлением гностицизма. Уже в этот период существовали книги НЗ, к-рые читались публично и признавались авторитетными и нормативными во мн. общинах. Гарнак же полагал, что канон сложился только в кон. II в. как реакция на монтанизм. Канонизация была процессом ограничения количества священных текстов, исключением ряда книг по богословским причинам. Только факт использования текста в церковной практике, по его мнению, не являлся доказательством его канонического статуса. Особое значение Гарнак придавал деятельности Маркиона, к-рый первым создал «эксклюзивистский канон», составив сборник, ставший мерилем того, что, по мнению Маркиона, было ортодоксальным учением. Ему же Гарнак приписывал создание 2-частной модели «Евангелие — Апостол», к-рая потом была воспринята всей Церковью.

Оригинальную теорию происхождения канона предложил Й. Лейпольдт, считавший, что ядро канона составляли апокалипсисы (Leipoldt. 1907–1908).

Точку зрения Гарнака в целом принял В. Бауэр. Для него процесс становления канона был этапом подавления кафолической Церковью многообразия раннего христианства,

выражавшегося в т. ч. в принятии разного набора священных книг (Bauer. 1934).

С критикой Гарнака выступил М. Ж. Лагранж (Lagrangé. 1933). Он считал, что Гарнак переоценил влияние Маркиона на развитие канона ранней Церкви.

После второй мировой войны в связи с открытием гностической б-ки в *Наг-Хаммади*, углубленным изучением апокрифической традиции и появлением новых моделей эволюции раннехрист. предания и текстов были выработаны новые подходы к истории канона. Достижения этого периода были обобщены в сборнике «Das Neue Testament als Kanon» (1970). Основной темой для обсуждения стал вопрос о существовании «канона внутри канона», поскольку целый ряд новозаветных книг в тот момент были признаны поздними по происхождению и сомнительными по авторитетности.

Несмотря на это, мн. ученые продолжали придерживаться теории Гарнака. В частности, Х. фон Кампенхаузен считал, что процесс канонизации фактически завершился в кон. II в., доказательством тому является «Канон Муратори» (Campenhausen. 1968). При этом он делал акцент на роли монтанизма, поскольку монтанисты провозгласили учение о продолжающемся откровении. Против теории фон Кампенхаузена говорит то, что данных об отвержении монтанистами традиц. новозаветных текстов или о замещении их другими нет (Paulsen. 1978).

Х. Меркель рассмотрел вопрос о том, препятствовала или, наоборот, способствовала процессу канонизации множественность основополагающих текстов (Merkel. 1971; Idem. 1978).

Были предприняты попытки четко сформулировать критерии, которыми руководствовались раннехристианские писатели при отборе авторитетных текстов. К. Х. Олиг выделил 11 таких критериев каноничности: 1) апостольское происхождение (аутентичность, т. е. происхождение от апостола или его ученика, приверженца апостольского учения); 2) время создания; 3) историческая достоверность (для исключения фантастических историй); 4) ортодоксальность; 5) согласие с ВЗ; 6) назидательность; 7) адресованность всей Церкви (кафоличность); 8) ясность; 9) духовное содержание; 10) принятие всей полнотой Церкви;

11) использование для публичного чтения в церкви (Ohlig. 1972). Х. Гамбл сократил их число до 4 — апостольское происхождение, кафоличность, ортодоксальность, традиционность использования (Gamble. 1985), Б. Менгер — до 3 — ортодоксальность, апостольское происхождение, консенсус Церковью (Metzger. 1987).

Ф. Штульхофер проанализировал частоту цитирования книг НЗ на протяжении II–IV вв. При этом он разделил все тексты на 3 категории: 1) те, к-рые цитировались чаще, чем ожидалось, исходя из их объема и места в последующей традиции; 2) те, к-рые цитировались реже, чем ожидалось; 3) те, к-рые цитировались редко (Stuhlhofer. 1988). В результате он пришел к выводу о показательной стабильности: в этот период тексты редко перемещались из одной категории в другую, даже появление канонических списков ситуацию изменило не сразу.

Была существенно пересмотрена роль Маркиона в истории К.: то, что он привнес, было основано на предшествующей линии развития (Balás. 1980). Более того, он не был новатором, но, наоборот, хотел законсервировать ситуацию. Влияние же его на современников было ограниченным: даже последователи Маркиона не считали, что канон закрыт и что принятый им список книг является единственно допустимым (так, свт. Иоанн Златоуст отмечал, что маркиониты цитировали 2 Тим 1. 18 в поддержку своего учения, хотя Пастырские Послания не входили в канон Маркиона (PG. 62. Col. 615)).

Против теорий о влиянии на историю канона гностиков выступил В. Лёр. По его мнению, во II–III вв. не канонические списки, а верность апостольскому преданию и правилу веры определяла принадлежность к Церкви, при этом был важен не набор книг, а их толкование (Lühr. 1994). В диссертации И. ван Тондера также утверждалось, что ни одно из еретических течений первых веков не имело решающего влияния на историю канона НЗ (Tonder. 2000).

Вопрос об эволюции сборников новозаветных книг в первые 3 века был детально рассмотрен Тробишем на основе анализа рукописной традиции (состава рукописей, порядка следования текстов, заглавий, степени унификации) (Trobisch. 1996). Он пришел к выводу, что канон НЗ был создан в сер. II в. как единая книга,

а не просто список. Эта книга использовалась в М. Азии, а потом в Риме. Заглавия и внутренняя структура были созданы т. о., чтобы придать этому сборнику авторитетности и задать направление интерпретации отдельных текстов внутри сборника. По мнению Тробиша, история новозаветного канона — это история распространения и признания данного «канонического» издания др. Церквями.

Дж. Бартон попытался подвести итоги изучения канона в XX в. (*Barton*, 1997). Он считает, что следует выделять 3 этапа эволюции канона: 1) появление ядра авторитетных книг — синоптические Евангелия, Евангелие от Иоанна, Послания ап. Павла (кон. I — II в.); 2) добавление к ядру ряда новых текстов (кон. II — нач. IV в.); 3) фиксация списков. При этом развитие не было линейным и однонаправленным. Если считать канон лишь четко ограниченным списком книг, он появляется только в сер. IV в.

В последние десятилетия XX и нач. XXI в. были сформулированы новые вопросы, связанные с пониманием канона как такового: как относиться к реконструируемым или новооткрытым текстам (напр., к источнику Q или к «Евангелию Фомы»), следует ли считать их тексты авторитетными для совр. христиан, если с большой вероятностью будет доказано, что они имеют древнее апостольское происхождение и гораздо точнее передают учение Иисуса Христа и апостолов? Как относиться к текстологическому разнообразию канонических книг, если даже появление списков авторитетных книг не привело к появлению их авторитетных копий (напр., как оценивать разные варианты окончания Евангелия от Марка или перикопу «о взятной в прелюбодеянии», к-рая сейчас находится в составе Евангелия от Иоанна)? Можно ли выделить внешние признаки каноничности текста, опираясь исключительно на рукописную традицию (можно ли считать таковыми, напр., *nomina sacra*)?

А. А. Ткаченко

Лит.: Понятие канона, «канонический подход» к Писанию, библейский канон и «канонический текст», история изучения каноничности как богословской проблемы. Филарет (Дроздов), митр. Московский. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания. III 5. М., 1858; Hölischer G. Ka-

nonisch und Apokryph: Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons. Lpz., 1905; Platzhoff-Lejeune E. Zur Problematik des biblischen Kanons // Schweizerische theol. Umschau. Bern, 1949. Bd. 19. S. 108–116; Kümmel W. G. Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons // ZTK. 1950. Bd. 47. S. 277–313; *idem*. The Theology of the NT: According to the Major Witnesses: Jesus — Paul — John. Nashville, 1973; Childs B. S. Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an OT Commentary // Interpretation. Richmond, 1964. Vol. 18. P. 432–449; *idem*. Biblical Theology in Crisis. Phil., 1970; *idem*. Exodus: A Comment. L., 1974; *idem*. The Exegetical Significance of Canon for the Study of the OT // Congress Volume / Intern. Organization for the Study of the OT; 9. Gött., 1977. Leiden, 1978. P. 66–80. (VTS; 29); *idem*. Introduction to the OT as Scripture. Phil., 1979. L., 1983; *idem*. The NT as Canon: An Introd. Phil., 1984; *idem*. OT Theology in a Canonical Context. Phil., 1986; Sundberg A. C., Jr. The OT of the Early Church. Camb.; L., 1964. (HarvTS; 20); *idem*. The Protestant OT Canon: Should it be Re-examined? // CBQ. 1966. Vol. 28. N 2. P. 194–203; *idem*. The «Old Testament»: A Christian Canon // Ibid. 1968. Vol. 30. N 2. P. 143–155; *idem*. The Making of the NT Canon // The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible. Nashville, 1971. P. 1216–1224; *idem*. Canon Muratori // HarvTR. 1973. Vol. 66. P. 1–41; *idem*. The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration // Interpretation. 1975. Vol. 29. N 4. P. 352–371; *idem*. Canon of the NT // IDB. 1976. Suppl. vol. P. 136–140; *idem*. Re-examining the Formation of the OT Canon // Interpretation. 1988. Vol. 42. N 1. P. 78–82; Käsemann E., Hrg. Das NT als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse gegenwärtiger Diskussion. Gött., 1970; Ackroyd P. Original Text and Canonical Text // Union Seminary Quarterly Rev. N. Y., 1977. Vol. 32. P. 166–173; Kraus H.-J. Probleme und Perspektiven biblischen Theologie // Biblische Theologie heute: Einführung, Beispiele, Kontroversen. Neunkirchen-Vluyn, 1977. S. 97–124. (BTS; 1); *idem*. Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT. Neunkirchen-Vluyn, 1982; Smith J. Z. Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon // Approaches to Ancient Judaism / Ed. W. Green. Atlanta, 1978. [Vol. 1]. P. 11–28; Hoffman Th. Inspiration, Normativeness, Canoncity, and the Unique Sacred Character of the Bible // CBQ. 1982. Vol. 44. N 3. P. 447–469; Reventlow H. G. Hauptprobleme der Alttestamentlichen Theologie im 20. Jh. Darmstadt, 1982; Sheppard G. T. Canonization: Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions // Interpretation. 1982. Vol. 36. N 1. P. 21–33; *idem*. Canon // The Encyclopedia of Religion. N. Y., 1987. Vol. 3. P. 62–69; *idem*. Canonical Criticism // ABD. 1992. Vol. 1. P. 861–866; Barr J. Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism. Oxf., 1983; Barstad H. M. Le canon comme principe exégétique: Autour de la contribution de B. S. Childs a une «herméneutique» de l'Ancien Testament // StTheol. 1984. Vol. 38. P. 77–91; Sanders J. A. Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism. Phil., 1984; *idem*. From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm. Phil., 1987; *idem*. Canon: Hebrew Bible // ABD. 1992. Vol. 1. P. 837–852; Hermeneutics, Authority, and Canon / Ed. D. A. Carson, J. D. Woodbridge. Grand Rapids, 1986; Schüssler Fiorenza F. The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception // Interpretation. 1990. Vol. 44. N 4. P. 353–368; Balch D. L. The Canon:

Adaptable and Stable, Oral and Written: Critical Questions for Kelber and Riesner // Forum. Bonner (Mont.), 1991. Vol. 7. N 3/4. P. 183–205; Sola Scriptura: Das reformatorische Schriftprinzip in der Säkularen Welt / Hrg. H. H. Schmid, J. Mehlhausen. Gütersloh, 1991; Smelik K. A. D. Text, Canon und Tradition: Einige methodische Überlegungen // Amsterdamse Cahiers voor exegese en Bijbelse theologie. Kampen, 1992. T. 11. P. 78–83; Herms E. Offenbarung: Theologiegeschichte und Dogmatik // TRE. 1995. Bd. 25. S. 146–210; Schnabel E. History, Theology and the Biblical Canon: An Introd. to Basic Issues // Themelios. 1995. Vol. 20. N 2. P. 16–24; Abraham W. J. Canon and Criterion in Christian Theology: From the Fathers to Feminism. Oxf., 1998; Adriaanse H. J. Canoncity and the Problem of the Golden Mean // Canonization and Decanonization: Papers Presented to the Intern. Conf. of the Leiden Inst. for the Study of Religions (LISOR), Held at Leiden 9–10 Jan. 1997 / Ed. A. van der Kooij, K. van der Toorn. Leiden, 1998. P. 313–330; Smith J. Z. Canons, Catalogues and Classics // Ibid. P. 295–311; Меузер Б. Канон Нового Завета. М., 2001³, 2011⁷; Aichele G. The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanism. Harrisburg, 2001; The Biblical Canons / Ed. J.-M. Auwers, H. J. de Jonge. Leuven, 2003; Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и полит. идентичность в высоких культурах древности. М., 2004; Good As New: A Radical Retelling of the Scriptures / Ed. J. Henson. New Alresford, 2004; Davies Ph. R. Loose Canons: Reflections on the Formation of the Hebrew Bible // Perspectives on Biblical Hebrew: Comprising the Contents of J. of Hebrew Scriptures / Ed. E. Ben-Zvi. Piscataway, 2006. Vol. 1. P. 57–72; Barton J. Canon and OT Interpretation // *idem*. The OT: Canon, Literature and Theology: Coll. Essays of J. Barton. Aldershot; Burlington, 2007. P. 31–42; Zaman L. Bible and Canon: A Modern Hist. Inquiry. Leiden, 2008. Канон еврейской Библии, христианский Ветхий Завет. Semler J. S. Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Halle, 1771. Bd. 1; Alexander A. The Canon of the Old and New Testaments Ascertained, or the Bible Complete without the Apocrypha and Unwritten Traditions. Phil., 1851¹; Bleek F. Ueber die Stellung der Apokryphen des AT im christlichen Kanon // Theologische Studien und Kritiken. Hamburg, 1853. Bd. 26. S. 267–354; Graetz H. Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss // Kohélet, oder der Salomonische Prediger. Lpz., 1871. S. 147–173; *idem*. Der Abschluss des Kanons des AT // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1886. Bd. 35. H. 7. S. 281–298; Buhl F. Kanon und Text des AT. Lpz., 1891 (неп. на англ. яз.: Canon and Text of the OT. Edinb., 1892); Ryle H. E. The Canon of the OT. L., 1892; *idem*, ed. Philo in Holy Scripture, or, The Quotations of Philo from the Books of the OT. L., 1895; Дагаев Н. К. История Ветхозаветного канона. СПб., 1898; Юнгеров П. А. Общее историко-крит. введение в Свящ. Ветхозаветные книги. Каз., 1902, 1910² (перизд. с изм. загл.: Введение в Ветхий Завет. М., 2003. Кн. 1); Swete H. An Introduction to the OT in Greek. Camb., 1902; Aicher G. Das AT in der Mischna. Freiburg i. Br., 1906; Grützmacher R. H. Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes // Theologische Studien Th. Zahn zum 10. Okt. 1908. Lpz., 1908. S. 47–68; Smith G. B. Can the Distinction between Canonical and Non-canonical Writings be Maintained? // The Biblical World. N. S. Chicago, 1911. Vol. 37. N 1. P. 19–29; Zerb S. M. De historia canonis utriusque testamenti. R.,

1934²; *Oppel H.* *Κανών*: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma). Lpz., 1937; *Knox W. L.* A Note on Philo's Use of the OT // *JThSt.* 1940. Vol. 41. P. 30–34; *Wenger L.* Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri: Eine Wortstudie. W., 1942; *Östborn F.* Cult and Canon: A Study in the Canonization of the OT. Uppsala, 1950; *Greenberg M.* The Stabilization of the Hebrew Bible Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judean Desert // *JAOS.* 1956. Vol. 76. P. 157–167; *Sundberg A. C., Jr.* The OT of the Early Church: A Study in Canon // *HarvTR.* 1958. Vol. 51. N 4. P. 205–226; *idem.* The OT of the Early Church. Camb., 1964. (HarvTS; 20); *idem.* The «Old Testament»: A Christian Canon // *CBQ.* 1968. Vol. 30. P. 143–155; *idem.* Towards a Revised History of the New Testament Canon // *Studia evangelica.* B., 1968. Vol. 4. P. 452–461; *Jepsen A.* Zur Kanongeschichte des AT // *ZAW.* 1959. Bd. 71. S. 114–136; *Kahle P.* The Cairo Geniza. Oxf., 1959²; *Congar Y. M. J.* Inspiration des écritures canoniques et apostolicité de l'Église // *RSPHTh.* 1961. Vol. 45. P. 32–42; *Rahner K.* Inspiration in the Bible // *Transl. C. H. Henkey.* Freiburg, 1961; *Freedman D. N.* The Law and the Prophets // *VTS.* 1962. Vol. 9. P. 250–265; *Lewis J. P.* What Do We Mean by Jabneh? // *The J. of Bible and Religion.* 1964. Vol. 32. N 2. P. 125–132; *Sanders J. A., ed.* The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa). Oxf., 1965. P. 54–64. (DJD; 4); *idem.* The Dead Sea Psalms Scroll. Ithaca, 1967; *idem.* Cave 11 Surprises and the Question of Canon // *McCormick Quarterly.* Berne (Ind.), 1968. Vol. 21. P. 284–298; *idem.* Torah and Canon. Phil., 1972; *idem.* From Sacred Story to Sacred Text. Phil., 1987; *Yadin Y.* The Ben Sira Scroll from Masada. Jerusalem, 1965; *Goshen-Gottstein M.* The Psalms Scroll (11QPs^a): A Problem of Canon and Text // *Textus.* Jerusalem, 1966. Bd. 5. S. 22–33; *idem.* Hebrew Biblical Manuscripts: Their History and Their Place in the HUBP Edition // *Biblica.* 1967. Vol. 48. P. 243–290; *Talmon S.* Review of *DJD 4* // *Tarbiz.* Jerusalem, 1967. Vol. 37. N 1. P. 99–104 (на иврите); *Meyer R.* Bemerkungen zum vorkanonischen Text des AT // *Wort und Welt* / Hrsg. M. Weise. B., 1968. S. 213–219; *Purvis J. D.* The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect. Camb. (Mass.), 1968. P. 116–118; *Smith M.* Palestinian Parties and Politics that Shaped the OT. N. Y., 1971; *Monsengwo Pasinya L.* La Notion de nomos dans le Pentateuque grec. R., 1973; *Leiman S. Z., ed.* The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introd. Reader. N. Y., 1974; *idem.* The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence. Hamden (Conn.), 1976; *idem.* Josephus and the Canon of the Bible // *Josephus, The Bible, and History* / Ed. L. Feldman, G. Hata. Leiden, 1989. P. 50–58; *Knight D.* Rediscovering the Traditions of Ancient Israel. Atlanta, 1975²; *Blenkinsopp J.* Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins. Notre Dame (Ind.), 1977; *Fitzmyer J. A.* The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study. Missoula, 1977; *Albrektson B.* Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible // *VTS.* 1978. Vol. 29. P. 49–65; *Childs B.* The Canonical Shape of the Prophetic Literature // *Interpretation.* 1978. Vol. 32. P. 46–55; *Ulrich E.* The Qumran Text of Samuel and Josephus. Missoula, 1978; *idem.* Horizons of OT Textual Research at the 30th Anniversary of Qumran Cave 4 // *CBQ.* 1984. Vol. 46. P. 613–636; *idem.* Canon // *EncDSS.* Oxf., 2000. Vol 1. N 4. P. 117–120;

Yeivin I. Introduction to the Tiberian Masorah / *Transl., ed. E. J. Revell.* Missoula, 1980; *Biblia Patristica:* Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. P., 1982. [Vol.] Suppl.: *Philon d'Alexandrie; Brueggemann W.* The Creative Word: Canon as a Model for Biblical Education. Phil., 1982; *Metzger B. M.* The Fourth Book of Ezra // *OTP.* 1983. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. P. 517–559; *Neusner J.* Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism. Phil., 1983; *idem.* The Oral Torah: The Sacred Books of Judaism: An Introd. San Francisco, 1986; *idem.* What is Midrash? Phil., 1987; *Barthélémy D.* L'État de la Bible juive depuis de début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131–135) // Le Canon de l'ancien Testament: Sa formation et son histoire / Ed. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger. Gen., 1984. P. 9–45; *Beckwith R. T.* The OT Canon of the NT Church and its Background in Early Judaism. L., 1985; *idem.* Formation of the Hebrew Bible // *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* / Ed. M. J. Mulder. Assen; Phil., 1988. P. 39–87; *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxf., 1985; *Wilson G.* The Editing of the Hebrew Psalter. Chico (Calif.), 1985; *Barton J.* Oracles of God. Oxf., 1986; *Schuller E.* Non-Canonical Psalms from Qumran. Atlanta, 1986; *Groves J. W.* Actualization and Interpretation in the OT. Atlanta, 1987; *Skarsaune O.* Proof from Prophecy. Leiden, 1987; *Bruce F. F.* The Canon of Scripture. Downers Grove (Ill.), 1988; *Ellis E. E.* The OT Canon in the Early Church // *Mikra.* Assen; Phil., 1988. P. 653–690; *idem.* The OT in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research. Tüb., 1991; *McDonald L. M.* The Formation of the Christian Biblical Canon. Nashville, 1988. Peabody, 1995²; *idem.* The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority. Peabody, 2007³; *Tov E.* Hebrew Biblical Manuscripts from the Judean Desert: Their Contribution to Textual Criticism // *JJS.* 1988. Vol. 39. N 1. P. 5–37; *Coote R. B., Ord D. R.* The Bible's First History. Phil., 1989; *Feldman L. H.* Prophecy and Prophecy in Josephus // *JThSt.* 1990. Vol. 41. N 2. P. 386–422; *Chadwick O.* The Significance of the Deuterocanonical Writings in the Anglican Tradition // *The Apocrypha in Ecumenical Perspective* / Ed. S. Meurer. Reading, 1992. P. 116–128; *Charlesworth J. H.* Manasseh, Prayer of // *ABD.* 1992. Vol. 4. P. 499–502; *Di Lella A. A.* Wisdom of Ben-Sira // *Ibid.* Vol. 6. P. 931–945; *Moore C. A.* Daniel, Additions to // *Ibid.* Vol. 2. P. 19–28; *Stone M. E.* Esdras, Second Book of // *Ibid.* P. 611–614; Einleitung in das AT / Hrsg. E. Zenger u. a. Stuttg., 1995; *Mason S., Kraft R. A.* Josephus on Canon and Scriptures // *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation* / Ed. M. Saebö. Gött., 1996. Vol. 1. Pt. 1: Antiquity. P. 217–235; *Siebert F.* Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style // *Ibid.* P. 130–198; *McDonald L. M., Porter S. E.* Early Christianity and Its Sacred Literature. Peabody, 2000; *Brandt P.* Endgestalten des Kanons: Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel. B., 2001; *The Canon Debate* / Ed. L. M. McDonald, J. A. Sanders. Peabody, 2002; *Eshel E., Eshel H.* Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls // *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of E. Tov.* Leiden, 2003. P. 215–240; *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité: Perspectives nouvelles sur la*

formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel / Éd. E. Norelli. Praha, 2004; *Luz U.* Matthew 21–28: A Comment. Minneapolis, 2005; *Barton J.* «The Law and the Prophets»: Who are the Prophets? // *Idem.* The OT Canon, Literature and Theology: Collected Essays of J. Barton. Aldershot, 2007. P. 5–18; *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective* / Ed. C. A. Evans, E. Tov. Grand Rapids, 2008; *Talmon S.* Text and Canon of the Hebrew Bible. Winona Lake, 2010; *Carr D. M.* Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction. Oxf.; N. Y., 2011; *Брагинская Н. В., Коваль А. Н., Шмагина-Великанова А. И.* Маккавейские книги [в печати]. *Канон ВЗ в Русской Церкви.* *Афанасий Александрийский, свт.* Краткое обозрение Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета // *ХЧ.* 1841. Ч. 4. Ноябрь. С. 217–245; Дек. С. 324–402; *Макарий (Булгаков), архим.* [вполн. митр.] Введение в православное богословие. М., 1847; *М. Г.* О составе Свящ. Писания // *ВЧ.* 1861. № 26. С. 706–714; № 33. С. 892–903; *Смирнов-Платонов Г. П., свящ.* Неканонические книги Ветхого Завета // *ПО.* 1862. Т. 9. Сент. С. 1–28; *Сольский С.* Обзорные труды по изучению Библии в России с XV в. до настоящего времени // *ПО.* 1869. Т. 1. № 2. С. 190–221; № 4. С. 538–557; № 6. С. 797–822; *он же.* Из чтений по Ветхому Завету // *ТКДА.* 1870. Сент. С. 589–640; 1871. Июль. С. 71–117; *Михаил (Лузин), архим.* Библейский канон свящ. книг ветхозаветных и новозаветных // *ЧОЛДП.* 1872. Кн. 3. С. 125–153; Кн. 4. С. 199–236; *Елеонский Н. А., прот.* Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона: Степень достоверности и возможные из них выводы // Там же. 1876. Кн. 3. С. 118–140; *Сперанский А. И.* Краткий ист. очерк судьбы неканонич. книг Ветхого Завета // *ХЧ.* 1881. Ч. 2. № 9/10. С. 387–404; *он же.* Свидетельства новозаветных свящ. писателей о неканонич. книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств // Там же. № 11/12. С. 683–709; *он же.* Свидетельства Древне-Православной Церкви о неканонич. книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств // Там же. 1882. Ч. 1. № 1/2. С. 28–65; *Соколов П. И.* История ветхозаветных писаний в Христианской церкви: От начала христианства до Оригена включительно. М., 1886; *Астафьев Н. А.* Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб., 1889; *Дагаев Н. К.* Вопрос о великой синагоге в его отношении к истории ветхозаветного канона // *ХЧ.* 1895. Ч. 2. № 11/12. С. 522–535; *он же.* История ветхозаветного канона. СПб., 1898; *Юнгеров П. А.* Общее историко-крит. введение в Свящ. Ветхозаветные книги. Каз., 1902, 1910² (перенд. с изм. загл.: Введение в Ветхий Завет. М., 2003. Кн. 1); *он же.* Канон ветхозаветный // *ПБЭ.* Т. 8. Стб. 274–294; *Осипов А.* К изданию русской Библии // *ЖМП.* 1955. № 8. С. 58–66; *он же.* Размышления над русской Библией // Там же. № 11. С. 55–62; *он же.* О Свящ. Писании // Там же. 1956. № 9. С. 47–55; *Семеновкер Б. А.* Библиографические памятники Византии. М., 1995; *Десницкий А. С.* Ветхозаветный канон в православной традиции // Страницы. 1996. № 4. С. 39–48; *Сканлин Г.* Ветхозаветный канон в Правосл. Церкви // Там же. С. 28–39; *Константину М.* Оригинальный текст Ветхого Завета в Православной церкви // Там же. 1998. Т. 3. № 2. С. 163–181; *Мещеряев Б. М.* Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение. М., 1998;

Алексеев А. А. Текстология слав. Библии. СПб., 1999; он же. Библия в богослужении: Византийско-слав. лекционарий. СПб., 2008; он же. Библейский канон на Руси // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 171–193; Прошкин Р. Проекты библейского отдела Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг. // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и правосл. слав. мира: К 500-летию Геннадиевской Библии / Ред.: Г. С. Баранкова. М., 2001. С. 221–231; Гривцевская И. М. Индексы истинных книг. СПб., 2003; [Филарет Московский, свт.] Пространный христианский катихизис Правосл. Кафоллической Вост. Церкви. М., 2006. **Состав ВЗ в древних Вост. Церквях. Guidi I.** Il canone biblico della chiesa copta // RB. 1901. Vol. 10. P. 161–174; Baumstark A. Der äthiopische Bibelkanon: Ein Exemplar desselben mit einleitenden Bemerkungen vorgelegt // Oriens Chr. 1905. Bd. 5. S. 162–173; Chaine M. Le canon des livres saints dans l'église éthiopienne // RechSR. 1914. Vol. 5. P. 22–39; List of Old Testament Peshitta Manuscripts: (Prelim. issue). Leiden, 1961; Wendt K. Der Kampf um den Kanon Heiliger Schriften in der äthiopischen Kirche der Reformen des XV. Jh. // JSS. 1964. Vol. 9. P. 107–113; Baars W. Peshitta Institute Communications: On the Order of Books in a Beth Mawtabhe // VT. 1967. Vol. 17. N 1. P. 132–133; Stone M. E. Armenian Canon Lists I: The Council of Partaw (768 C. E.) // HarvTR. 1973. Vol. 66. N 4. P. 479–486; idem. Armenian Canon Lists II: The Stichometry of Anania of Shirak (c. 615 – c. 690 C. E.) // Ibid. 1975. Vol. 68. N 3/4. P. 253–260; idem. Armenian Canon Lists III: The Lists of Mechitar of Ayrvank (c. 1285 C. E.) // Ibid. 1976. Vol. 69. N 3/4. P. 289–300; idem. Armenian Canon Lists IV: The List of Gregory of Tat'ew (14th Cent.) // Ibid. 1979. Vol. 72. N 3/4. P. 237–244; idem. Armenian Canon Lists V: Anonymous Texts // Ibid. 1990. Vol. 83. N 2. P. 141–161; idem. Armenian Canon Lists VI: Hebrew Names and Other Attestations // Ibid. 2001. Vol. 94. N 4. P. 477–491; Cowley R. W. The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today // Ostkirchliche Stud. Würzburg, 1974. Vol. 23. P. 318–323; Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979; Beckwith R. T. The Old Testament Canon of the New Testament Church. L., 1985. P. 478–505; Brakmann H. Axomis (Aksum) // RAC. Suppl. 1992. Bd. 1. Sp. 718–810; Renoux Ch. Un exemple de particularisme: Le canon arménien // Les Canon des Écritures. P., 1997. P. 57–62; Brandt P. Geflecht aus 81 Büchern – zur variantenreichen Gestalt des äthiopischen Bibelkanons // Aethiopia. Wiesbaden, 2000. Bd. 3. S. 79–115; Меузер Б. Канон Нового Завета. М., 2001³; Brock S. P. The Bible in the Syriac Tradition. Piscataway (N. J.), 2006²; Haelewyck J.-C. Le canon de l'Ancien Testament dans la tradition syriaque (manuscrits bibliques, listes canoniques, auteurs) // L'Ancien Testament en syriaque / Ed. F. Briquel-Chatonnet, Ph. Le Moigne. P., 2008. P. 141–172. (Études syriaques; 5); Haar Romeny B. R., ter. Bible (General) // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage / Ed. S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. Van Rompay. Piscataway, 2011. P. 74–76. **Канон Нового Завета.** Jones J. New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament. L., 1726. Vol. 1–2; 1727. Vol. 3; Semler J. S. Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Halle, 1771–1775. 4 Bde; Credner K. A. Zur Geschichte des Kanons. Halle, 1847; Westcott B. F. A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. L., 1855; Hilgenfeld A. Der Kanon und die Kritik

des Neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung. Halle, 1863; Overbeck F. Zur Geschichte des Kanons. Chemnitz, 1880; Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen; Lpz., 1888–1892. 2 Bde in 4 Tl.; Harnack A., von. Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg, 1889; idem. Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung. Lpz., 1914; Loisy A. Histoire du canon du Nouveau Testament. P., 1891; Turner C. H. Latin Lists of the Canonical Books: 1. The Roman Council under Damasus, A. D. 382 // JThSt. 1899/1900. Vol. 1. P. 554–560; idem. Latin Lists of the Canonical Books: 2. An Unpublished Stichometrical List from the Freisingen Ms of Canons // Ibid. 1900/1901. Vol. 2. P. 236–253; Leipoldt J. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Lpz., 1907–1908. 2 Bde; Lake K. The Earlier Epistles of St. Paul: Their Motive and Origin. L., 1911; Dobschütz E., von. Hrsrg. Das Decretum Gelasianum. Lpz., 1912; Goodspeed E. J. New Solutions of New Testament Problems. Chicago, 1927; Streeter B. H. The Primitive Church: Studied with Special Reference to the Origins of the Christian Ministry. L., 1929; Lagrange M.-J. Introduction à l'étude du Nouveau Testament. P., 1933. Vol. 1; Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tüb., 1934; Grosheide F. W. Some Early Lists of the Books of the New Testament. Leiden, 1948; Bonner G. The Scillitan Saints and the Pauline Epistles // JEclH. 1956. Vol. 7. P. 141–146; Koester H. Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern. B., 1957; Frede H. J. Altlateinische Paulus-Handschriften. Freiburg, 1964; Knox J. Acts and the Pauline Letter Corpus // Studies in Luke-Acts / Ed. L. E. Keck, J. L. Martyn. Nashville, 1966. P. 279–287; Campenhausen H. F., von. Die Entstehung der christlichen Bibel. Tüb., 1968; Sundberg A. C. Toward a Revised History of the New Testament Canon // Studia Evangelica. B., 1968. Vol. 4. P. 452–461; idem. Canon Muratori: A Fourth-Century List? // HarvTR. 1973. Vol. 66. P. 1–41; Das Neue Testament als Kanon / Hrsrg. E. Käsemann. Gött., 1970; Merkel H. Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin. Tüb., 1971; idem. Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche. Bern, 1978; Ohlig K.-H. Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der Alten Kirche. Düsseldorf, 1972; Schmithals W. Paul and the Gnostics. Nashville, 1972; Dahl N. A. The Origin of the Earliest Protologies to the Pauline Letters // Semeia. Atlanta, 1978. Vol. 12. P. 233–277; Paulsen H. Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons // VChr. 1978. Vol. 32. P. 19–52; Lindemann A. Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion. Tüb., 1979; Balás D. L. Marcion Revisited: A «Post-Harnack» Perspective // Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers / Ed. W. E. March. San Antonio, 1980. P. 95–108; Lührmann D. Gal 2. 9 und die katholischen Briefe // ZNW. 1981. Bd. 72. S. 65–87; Ehrman B. D. The New Testament Canon of Didymus the Blind // VChr. 1983. Vol. 37. P. 1–21; Gamble H. Y. The New Testament Canon: Its Making and Meaning. Phil., 1985; Metzger B. M. The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance. Oxf., 1987; Stuhlhofer F. Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Ka-

nongeschichte. Wuppertal, 1988; Clabeaux J. J. A Lost Edition of the Letters of Paul: A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion. Wash., 1989; Trobisch D. Die Entstehung der Paulusbriefsammlung; Studien zu den Anfängen christl. Publizistik. Freiburg, 1989; idem. Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung z. Entstehung der christl. Bibel. Freiburg; Gött., 1996; idem. The First Edition of the New Testament. Oxf., 2000; Richards E. R. The Secretary in the Letters of Paul. Tüb., 1991; Hahneman G. M. The Muratorian Fragment and the Development of the Canon. Oxf., 1992; Bovon F. La structure canonique de l'Évangile et de l'Apôtre // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1994. Vol. 15. N 3. P. 559–576; Brakke D. Canon Formation and Social Conflict in 4th-Cent. Egypt: Athanasius of Alexandria's 39th «Festal Letter» // HarvTR. 1994. Vol. 87. N 4. P. 395–419; Kinzig W. Καὶνὴ διαθήκη: The Title of the New Testament in the 2nd and 3rd Cent. // JThSt. 1994. Vol. 45. P. 519–544; Löhr W. A. Kanongeschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition im 2. Jh. // ZNW. 1994. Bd. 85. H. 3/4. S. 234–258; Skeat T. C. The Origin of the Christian Codex // ZfPE. 1994. Bd. 102. S. 263–268; idem. The Oldest Manuscript of the Four Gospels? // NTS. 1997. Vol. 43. P. 1–34; Schmid U. Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe. B., 1995; Gundry R. Ευαγγέλιον: How Soon a Book? // JBL. 1996. Vol. 115. P. 321–325; Barton J. The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon. L., 1997; Baum A. D. Der neutestamentliche Kanon bei Eusebios // EthL. 1997. Vol. 73. P. 307–348; Murphy-O'Connor J. Paul: A Critical Life. Oxf., 1997; Stanton G. The Fourfold Gospel // NTS. 1997. Vol. 43. P. 317–346; Hill Ch. E. What Papias Said about John (and Luke): A «New» Papias Fragment // JThSt. 1998. Vol. 49. P. 582–629; idem. The Johannine Corpus in the Early Church. Oxf., 2004; Heckel Th. K. Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium. Tüb., 1999; Hengel M. The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels. L., 2000; Tonder I. P., van. An Assessment of the Impact of 2nd Cent. Heretical Christian Movements on the Formation of the Catholic Christian Canon of Scripture: Diss. Camb., 2000; Ferguson E. Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon: A Survey of Some Recent Studies // The Canon Debate / Ed. L. M. McDonald, J. A. Sanders. Peabody, 2002. P. 295–320; Kalin E. R. The New Testament Canon of Eusebios // Ibid. P. 392–397; Schmidt D. D. The Greek New Testament as a Codex // Ibid. P. 469–484; Verheyden J. The Canon Muratori: A Matter of Dispute // The Biblical Canons / Ed. J.-M. Auwers, H. J. De Jonge. Leuven, 2003. P. 487–556; Zumstein J. La naissance de la notion d'Écriture dans la littérature johannique // Ibid. P. 371–394; Boismard M.-É. Paul's Letter to the Laodiceans // The Pauline Canon / Ed. S. E. Porter. Leiden; Boston, 2004; Wall R. W. A Unifying Theology of the Catholic Epistles: A Canonical Approach // The Catholic Epistles and the Tradition / Ed. J. Schlosser. Leuven, 2004. P. 43–71; Nienhuis D. R. Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon. Waco (Tex.), 2007; Бокэм П. Иисус глазами очевидцев: Пер. с англ. М., 2011; Scherbenske E. W. Canonizing Paul: Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum [в печати].

КАНОН МЕССЫ [лат. Canon missae], евхаристическая молитва (*анафора*) рим. обряда.

Название. Выражение canon missae впервые встречается во 2-й пол. IX в. (*Christianus Stabulensis*. Expositio in Euangelium Matthaei. 45 // PL. 106. Col. 1426), а систематически начинает использоваться только в XII–XIII вв. В ранних латинских источниках евхаристическая молитва обычно называется просто *græx* (молитва) (*Cypr. Carth. De unit. Eccl.* 17; *Idem. De orat. Dom.* 31; *Innocent. I, papa.* Ep. 25; *Greg. Magn. Reg. epist.* IX 26; с VI в. с уточнением — *græx canonica* (каноническая молитва): *Vigilius, papa.* Ep. 2. 5 // PL. 69. Col. 18; *Ibid.* 84. Col. 832). Термин canon в отношении евхаристической молитвы одним из первых использовал свт. Григорий I Великий (*Greg. Magn. Reg. epist.* IX 26; XIV 2. 57; в *Liber pontificalis* встречается выражение *praedicatio canonis* — LP. Vol. 1. P. 127, 312; у Агнелла Равеннского — *canonica verba* (*Agnel. Lib. pont. eccl. Rav.* 44); у св. Альдхельма († 709) — *canon cotidianus* (*Aldhelm. De virginitate.* 42 // MGH. AA. T. 15. P. 293)). В нек-рых литургических книгах, составленных в VII–VIII вв., перед началом К. м. выделяется рубрика «Canon actionis». Согласно Валафриду Страбону, в Риме эту часть мессы было принято называть canon или actio: actio ([священно]действие), т. к. во время нее готовятся Таинства Господни, canon (правило), т. к. это приготовление совершается законно и по правилу (*actio dicitur ipse canon, quia in ea sacramenta conficiuntur dominica, canon vero eadem actio nominatur, quia ea est legitima et regularis sacramentorum confectio* — *Walafrid. Strabo. Liber de exordiis.* 23). В позднее средневековье в связи с тайным чтением и таинственностью его содержания К. м. стали называть *Secreta* (*Durand. Rationale.* IV 35 2), хотя изначально этот термин относился только к молитве оффертория.

Началом К. м. в середине века и Новое время считался раздел «Te igitur», а окончанием — «Аминь» перед Молитвой Господней «Отче наш». Однако в раннее средневековье К. м. начинался со вступительного диалога и префации. Нек-рые авторы причисляли к К. м. и молитву «Отче наш»; особенно это было характерно для североафриканской традиции: так, блж. Августин говорил, что

«*gratiarum actio*» состоит из неск. молитв и завершается Молитвой Господней (*Aug. Ep.* 149. 16; ср.: *Isid. Hisp. De eccl. offic.* I 15); но в рим. традиции Молитва Господня шла после К. м. (*Greg. Magn. Reg. epist.* IX 26). В любом случае раздел «Te igitur» считался «серединой канона» (*Amalar. Lib. offic.* III 27). В Сакраментарии Геласия начало К. м. отмечено рубрикой — «*Incipit canon actionis*» (перед «*Sursum corda*»). Ряд толкований К. м. каролингского времени начинаются с «*Dominus vobiscum*». В то же время во многих рукописях заглавная буква «Т» в названии раздела «Te igitur» выделялась и часто дополнялась изображением Распятия, что подчеркивало начало особо значимой части мессы. Нек-рое время также выделялись и украшались первые буквы префации «*Vere dignum*» — V и D. Отделение префации от остальной части К. м. произошло, видимо, из-за обычая читать текст К. м. начиная с «Te igitur» тихим голосом (см.: *Franz.* 1902. S. 615–637; *Jungmann.* 1929; *Moreau.* 1924). Если в *Ordo Romanus I* тихое чтение еще не отмечено (говорится, что во время пения Sanctus все склоняются, потом папа один встает и идет читать К. м. — *Ordo Romanus I* 88), а в *Ordo Romanus XV* 39 подчеркивается, что епископ должен читать текст так, чтобы его слышали стоящие вокруг алтаря, то в *Ordo Romanus V* 58 (2-я пол. IX в.) тихое чтение отмечается как обязательное. В дальнейшем нек-рые средневековые литургисты подчеркивали, что слова К. м. не должны быть доступны всем, чтобы избежать их неправильного употребления. Иоанн Белет († 1185) отказывался приводить их толкование, т. к., по его мнению, знать их дозволялось только священникам (*Beleth. Ration. div. offic.* 44, 46). Известны случаи, когда попытки публиковать переводы и объяснения К. м. на национальных языках вызвали протесты (*Franz.* 1902. S. 631–632). Желание отменить тихое чтение К. м. было осуждено Тридентским Собором (22-я сессия, канон 9) и в бреве папы Александра VII «*Ad aures nostras*» (12 янв. 1661). Позже за чтение К. м. в полный голос выступали янсенисты (см., напр., Миссал, изданный в Мо в 1709). Только папа Пий X в 1906 г. разрешил печатать объяснения К. м. в Катехизисе. Окончательное исчезновение обычной скрывать текст К. м. произошло

в результате распространения *литургического движения* и реформ II Ватиканского Собора.

Свидетельства текста. Полный текст К. м. впервые встречается в рукописях *Геласия Сакраментария* (ркп. древнейшей редакции *Gelasianum Vetus* — *Vat. Reg. Christin. lat.* 316, сер. VIII в.). Э. Бишоп выделил 2 основные редакции К. м.: ирландскую, или галликанскую, к-рую он считал более древней (представлена Миссалом из Боббио, Миссалом Стоу и *Missale Francorum*); римско-григорианскую, по его мнению, более позднюю (представлена в *Gelasianum Vetus*, *Григория Сакраментария*). Обе редакции имеют римское происхождение (*Bishop.* 1918). Помимо критических изданий в качестве стандартного текста К. м. и отправной точки исследования используется вариант, зафиксированный в тридентском Миссале папы Пия V (1570; последнее издание — 1962).

Наиболее важным для реконструкции ранней истории рим. К. м. является соч. «*De sacramentis*» («О таинствах»), приписываемое свт. Амвросию Медиоланскому. В нем кратко изложено основное содержание евхаристической молитвы, известной автору: *Laus deo* (букв. — «Хвала Богу», т. е., вероятно, префация), *oratio* (молитва, связанная с освящением Даров), *pro populo* (прошения о народе), *pro regibus, pro ceteris* (прошения за императоров и всех остальных) (*Ambros. Mediol. De sacr.* IV 4. 14). Далее приводится краткий пересказ основных молитв, на основании которого восстанавливается детальная структура К. м.: «*Fac nobis*» (соответствует рим. «*Quam oblationem*»), «*Qui pridie*» (*institutio*), «*Ergo memores*» (соответствует рим. «*Unde et memores*»), «*Et petimus et graecamur*» (соответствует рим. «*Supra quae*» и «*Supplices te rogamus*»). Нек-рые исследователи полагают, что молитвы «*De sacramentis*» следует сопоставлять с др. разделами рим. К. м. — «*Vere dignum*», «*Te igitur*», «*Communicantes*» и «*Hanc igitur*». Цитаты в «*De sacramentis*» отличаются от текста анафоры *амвросианского обряда* и близки к соответствующим фрагментам евхаристической молитвы, зафиксированной в рим. Сакраментарии, но не букв. совпадают с ней. В то же время между молитвами «*De sacramentis*» и рим. К. м. есть существенные

различия богословского характера (напр., в рим. К. м. не используется понятие «figura» в отношении Св. Даров). Тем не менее они несомненно принадлежат к одной линии развития (по мнению К. Морманн, различия во многом связаны с изменением стилистики текста: *Mohrmann*. 1950).

Ранние параллели к изменяемым частям К. м. находят в лат. арианских фрагментах IV–V вв. (см.: *Mercati G., card. Frammenti liturgici latini tratti da un anonimo ariano del sec. IV–V // Idem. Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane: Con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai. R., 1902. P. 47–57. (ST; 7)*). Важное значение имеет также свидетельство свт. Иннокентия I (*Innocent. I, papa. Ep. 25. 2*) о соотношении *dunmuhov* и К. м. (см.: *Cabié R. La Lettre du pape Innocent I^{er} à Décentius de Gubbio. Louvain, 1973; Capelle (1). 1952*).

Многие исследователи предлагали свои реконструкции оригинального текста К. м. (их можно встретить практически в каждой работе о К. м.). Наиболее важными и часто используемыми изданиями являются: *Botte. 1935; Botte, Mohrmann. 1953; Eizenhöfer. 1954–1966; Hänggi, Pahl. Prex Eucharistica. P. 423–447; Lodi. Enchiridion. P. 605–803; Corpus orationum. 1997; Corpus praefationum. 1980–1981. Рус. пер. К. м.: СДЛ. Ч. 5. С. 59–63 (по Сакраментария Геласия); Там же. С. 85–89 (по Сакраментария Григория); Там же. С. 126–134 (по тридентскому Миссалу). Перевод реформированного К. м. см. в изданиях чина Мессы для рус. католиков (1-е изд.: Рим, 1979; с 2011 официально используется только перевод в составе «Римского Миссала Католической Церкви в России»).*

Происхождение. До наст. времени истоки рим. К. м. являются предметом дискуссии в зап. литургической науке. Судя по всему, уже ранне-средневеков. авторы не знали, откуда и как он появился. Св. Исидор Севильский считал, что весь чин мессы установлен ап. Петром (a sancto Petro est institutus — *Isid. Hisp. De eccl. offic. I 15. 1*; ср.: К. м. был известен православным, в т. ч. под названием *Литургия ап. Петра*). Однако скорее всего это утверждение указывает лишь на рим. происхождение или на максимальную авторитетность текста.

Папа Вигилий († 555) в послании еп. Браги Профутуру, к-рое счита-

ется первым свидетельством существования стабильного текста К. м. (*semper eodem tenore*), говорит о его апостольском происхождении (*ex apostolica traditione suscepimus — Vigilius, papa. Ep. 2. 5 // PL. 69. Col. 18*). Валафрид Страбон, занимавшийся поиском исторических оснований обрядов, совершаемых в Церкви, отмечал, что ему неизвестно, кто составил К. м. (*Walafrid. Strabo. Liber de exordiis. 23*). При этом он характеризовал К. м. как состоящий из отдельных частей (*per partes compositus*), что, видимо, подразумевает возможность их разного происхождения. В ирл. Миссале Стоу (кон. VIII — 1-я пол. IX в.) авторство К. м. приписывается папе Геласию I († 496) (о значении выражения *canon dominicus* см.: *Crehan. 1958*).

Большинство ученых Нового времени называли автором К. м. или свт. Геласия, или свт. Григория I Великого, следуя во многом надписаниям в Сакраментариях. Критические реконструкции ранней истории текста К. м. стали появляться только во 2-й пол. XIX в. Так, К. Й. фон Бунзен полагал, что евхаристические молитвы Римской Церкви уже при свт. Льве Великом отличались от молитв церковей Милана, Галлии и Испании (*Bunsen. 1852*). В Риме сохранялись молитвы эклектичные и краткие, характерные для периода кон. III–IV в., а в др. церквях развивались молитвы иного типа — продолжительные и риторически украшенные. Главной причиной нарушения логики и отсутствия связей между отдельными частями К. м. Бунзен считал включение в текст диптихов и связанных с ними текстов («*Memento Domine*», «*Memento etiam*» и «*Nobis quoque*»), прежде читавшихся диаконами. По мнению Ф. Пробста, радикальные изменения произошли в рим. богослужении при св. *Дамасе I*, к-рый решил составить полный круг изменяемых молитв для церковного года, сохранив неизменным только К. м. (за исключением префации, которая тоже стала изменяемой) (*Probst. 1870; Idem. 1893; Idem. 1896*). П. Кажен сравнил рим. К. м. с амвросианскими и галликанскими молитвами и пришел к выводу, что все они имеют общий источник, различаясь лишь местоположением диптихов и ходатайственных прошений (*Cagin. 1896*). Позже он скорректировал свою теорию, пытаясь вывести все зап. ехва-

ристические молитвы из той модели, к-рая представлена в «Апостольском предании» (*Idem. 1912; Idem. 1919*). П. Дреус сопоставил К. м. с вост. анафорами и пришел к выводу, что в нем переставлены местами нек-рые разделы: изначально «*Hanc igitur*» и «*Supplices te rogamus*» находились в начале молитвы, а «*Te igitur*» и «*Communicantes*» — после освящения Св. Даров, о чем, по его мнению, свидетельствуют «*De sacramentis*» и сочинение св. Иннокентия I (*Dreus. 1902*). Перестановка произошла в V в. под влиянием александрийских и миланских евхаристических молитв. Окончательно текст был отредактирован при св. Геласии. Раздел «*Supplices te rogamus*» заменил древнюю рим. эпиклезу. Теорию Дреуса подверг критике Ф. К. Функ (*Funk. 1903*), Он допускал существование в первоначальном варианте К. м. эпиклезы, но считал, что разд. «*Te igitur*» всегда был связан с префацией. Функ также сомневался, что «*De sacramentis*» точно передает молитвы К. м. По его мнению, в IV в. К. м. имел ту же форму, что и сейчас, и не испытал никакого влияния со стороны александрийской традиции. А. фон Баумштарк сначала придерживался теории, близкой к теории Дреуса (*Baumstark. 1904*). Он считал, что древняя рим. префация содержала повествования о сотворении мира и Искуплении, к-рые, подобно вост. анафорам, разделял «*Sanctus*». За рассказом об Искуплении шли *institutio*, ананесис «*Unde et memores*» и *intercessio*, состоящее из «*Te igitur*», «*Memento*» о живых, «*Communicantes*» и «*Memento*» об усопших, причем в составе «*Te igitur*» была эпиклеза с призыванием Св. Духа на Дары. Финалом древнего К. м. была молитва о тех, кто принес Дары. Логичность и стройность рим. евхаристической молитвы была нарушена вставками диалога «*Dominus vobiscum*» и разделов «*Hanc igitur*», «*Quam oblationem*», «*Supra quae*» и «*Supplices te rogamus*». На последнем этапе редактирования в К. м. были добавлены раздел «*Nobis quoque*» и 2 списка имен святых. Все эти вставки Баумштарк объяснял влиянием вост. литургий, не только александрийской, но и иерусалимской и сирийской. Он также допускал, что влияние Востока шло не напрямую, а через Равенну и Аквилею. Окончательная редакция с фиксацией всех

удвоений и несуразностей была осуществлена свт. Григорием Великим. Позже под влиянием статьи А. Гастуэ (*Gastoué A. Alexandrie, liturgie // DACL. T. 1. Col. 1189–1193*) и новых находок Баумштарк отказался от теории сложной эволюции К. м. и стал доказывать, что он является просто переводом архаичной греч. анафоры (*Baumstark. 1930*). По его мнению, лат. версия К. м. появилась в понтификат св. Корнелия (251–253), когда произошел перевод богослужения в Римской Церкви на лат. язык; неслучайно имя этого рим. епископа упоминается последним в списке святых пап в разд. «Communicantes» (*Idem. 1939*).

В нач. XX в. было обнаружено и издано множество рукописей, содержащих вост. евхаристические молитвы, а также началось систематическое издание лат. литургических рукописей, прежде доступных только в устаревших изданиях XVII–XVIII вв. После появления работы Ф. Каброля (*Cabrol. 1910*) исследователи стали по-новому рассматривать историю К. м.

Одной из наиболее обсуждаемых тем стало соотношение К. м. и анафоры «Апостольского предания», к-рая считалась древней евхаристической молитвой Римской Церкви (см.: *Botte B. La Tradition apostolique de saint Hippolyte: Essai de Reconstitution. Münster, 1963*³). Дж. Ла Пьяна, пытавшийся объяснить переход от анафоры «Апостольского предания» к К. м., предположил, что в Риме в течение III в. произошла смена этнолингвистических групп: вместо грекоговорящих выходцев из Сирии и М. Азии основу христ. общины стали составлять латиноговорящие выходцы из Сев. Африки, к-рые принесли с собой евхаристическую молитву иного типа (*La Piana G. The Roman Church at the End of the Second Cent. // HarvTR. 1925. Vol. 18. N 3. P. 201–277*).

Однако еще ок. 360 г. Марий Викторин, переехавший в Рим из Сев. Африки и писавший на лат. языке, приводил слова евхаристической молитвы на греч. языке (*Mar. Vict. Adv. Ar. I 30. 44–48; II 8. 34–35*). Кард. А. И. Шустер предположил, что рим. К. м. является переводом с греч. языка, сделанным для использования в приходских церквях и лишь позже воспринятым рим. курией (*Schuster. 1929. P. 100*). По мнению Ж. Морена, поскольку рим. автор, писав-

ший в понтификат св. Дамаса I (366–384), был знаком с К. м. и критиковал содержащуюся в нем фразу о Мелхиседеке как о первосвященнике, латинская версия евхаристической молитвы появилась в Риме незадолго до этого (*Morin. 1939*). Опираясь на эти данные, Т. Клаузер разработал теорию, согласно к-рой переход на лат. язык официально произошел в Римской Церкви только при св. Дамасе I (*Klauser. 1946*). Первоначальный вариант К. м. был составлен свт. Амвросием (зафиксирован в «De sacramentis»), а потом заимствован Римом (одним из важных аргументов, по мнению Клаузера, является выражение *rationabilis*, встречающееся в сочинении свт. Амвросия и в К. м.; однако Морманн показала, что свт. Амвросий употреблял это слово в ином смысле, чем оно использовано в К. м. (*Mohrmann. Rationabilis-λογικός. 1958*).

Лат. цитаты, напоминающие слова К. м., встречаются и в более ранний период. В частности, в синодальном послании имп. Констанция II епископов, собравшихся на Собор в Аримине (ныне Римини) в 359 г. (CSEL. 65. P. 78–79), есть выражение «*rata et rationabilia*», напоминающее «*gata, rationabilem*» разд. «*Quam oblationem*» (*Michels. 1944*). В пользу рим. происхождения К. м. говорят прежде всего язык и стиль канона, резко контрастирующие со стилем префаций и др. молитв мессы (*Mohrmann. 1957*). Если префации, по мнению Морманн, тесно связаны с традицией импровизированных молитв в ранней Церкви, поэтому в них используется больше риторических приемов, то К. м. ближе к стилю древнеримских языческих молитв (напр.: *Cato. De agr. 141. 2; Macrob. Saturn. III 9. 7*). В тексте К. м. часто используются параллелизм, аллитерация, рифма, юридическая точность достигается за счет последовательного ряда синонимичных уточнений (ср.: *Baumstark. 1948*). В то же время Морманн отметила эволюцию языка К. м.: вместо паратаксиста ранних свидетельств в Сакраментариях преобладают относительные предложения и абсолютные конструкции, увеличилось число синонимов, язык стал больше приближен к библейским выражениям (ср., напр.: «*salicem salutaris*» в Пс 115. 13; «*de tuis donis ac datis*» в 1 Пар 29. 14) (*Mohrmann. 1950*). По мнению В. Фиалы (*Fiala. 1970*), на К. м. повлиял язык

имп. канцелярии (ср., напр., выражения *clementissimi, supplice* гресе и др. в прошении 418 г. к императорам Гонорию и Феодосию II о спорном избрании папой Бонифация I (Coll. Avel. 17, 83 // CSEL. 35. P. 63, 234).

Возможно, т. н. канцеляризм языка К. м. был замечен настолько, что свт. Григорий Великий приписал составление К. м. некоему «схоластику» (*Greg. Magn. Reg. epist. IX. 26*), т. е. ученому или юристу. Блж. Иероним сообщал, что в его время прозвище «схоластик» было у свт. Серапиона Тмуитского (*Hieron. De vir. illustr. 99*). Каброль, сопоставив это с открытым в кон. XIX в. Евхологием Серапиона и теорией о вост. происхождении К. м., предположил, что свт. Григорий имел в виду это место в сочинении блж. Иеронима и соответственно считал свт. Серапиона автором К. м. (*Cabrol. 1910*). Морен предположил, что «схоластиком» был Фирмик Матерн (*Morin. 1916*). Но выявленные им стилистические параллели между сочинениями Фирмика Матерна и К. м. были признаны неубедительными (*Batiffol. 1922*), а приписываемое им Фирмику соч. «*Consultationes Zachaei et Apollonii*» передатировано V в. Т. Михельс высказал мнение, что речь в послании свт. Григория вообще шла не о К. м., а о молитве на причащение (*Michels. 1926*).

В наст. время наиболее популярной является гипотеза александрийского происхождения К. м. По мнению М. Мортон, цитаты у свт. Амвросия отражают евхаристическую молитву, восходящую к греч. оригиналу, сходному с текстом анафоры александрийской литургии ап. Марка и др. фрагментов егип. молитв (*Moreton. 1993*). Э. Мацца также доказывает, что римский и амвросианский К. м. являются развитием более ранних форм молитвы, близких к александрийской традиции (*Mazza. 1992*). Ключевым в цепочке его рассуждений является признание греч. анафоры Страсбургского папируса полным текстом, несмотря на то что в нем отсутствуют *Sanctus, institutio, anamnesis* и *epiclesis* (большинство совр. ученых считают данную т. зр. спорной, см.: *Желтов М. С. Древние александрийские анафоры // БТ. 2003. Сб. 38. С. 276–277, 319–320*). Чтобы сравнение было более убедительным, Мацца предварительно исключил из рассмотрения разделы К. м., к-рые, по его мнению, явля-

ются поздними вставками, а именно, «Sanctus», «Communicantes» и «Hanc igitur». Кроме того, он сопоставил К. м. с испано-мосарабскими текстами, в которых якобы сохранились архаичные варианты рим. «Te igitur», «Memento» и «Quam oblationem». В итоге он пришел к выводу, что рим. К. м. и греч. анафора ап. Марка представляют собой 2 варианта эволюции того раннего типа евхаристической молитвы, состоящего из 2 благодарений и прошения, который сохранился в Страсбургском папирусе (Mazza. 1995).

Хотя Мацца полагает, что ранние анафоры не имели institutio, тем не менее установительные слова в рим. евхаристической молитве, сохраняющие форму, близкую к переводу Vetus latina и тексту сщмч. Киприана Карфагенского, могут указывать на североафрикан. происхождение К. м. Развитию этой теории препятствует то, что пока анафоры североафрикан. традиции не обнаружены.

Существует и неск. маргинальных теорий. Нек-рые ученые пытались найти следы отдельных частей К. м. уже у писателей II — нач. III в. (напр., Ж. Мань доказывал, что разд. «Supra quae» был известен Тертуллиану, а «Te igitur» — сщмч. Иринею Лионскому: Magne J. Rites et prières latines et grecques aux deux premiers siècles // Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. R., 1993. P. 325–349. (SEAug; 42)).

Неоднократно предпринимались попытки вывести текст К. м. из иудейских синагогальных молитв (одна из первых работ: Bickell G. Messe und Pascha: Der apostolische Ursprung der Messliturgie. Mainz, 1872). Широкою известность получила теория Л. Буйе, который, признавая александрийское происхождение К. м., пытался выявить его иудейские истоки на основании структурного анализа и сравнения с синагогальными молитвами (Boyer. 1968). Однако его методика не учитывала, что сами синагогальные молитвы имеют свою историю эволюции и зафиксированы в литургических книгах значительно позже христианских. Представители францисканской иерусалимской школы пытались доказать иерусалимское иудеохрист. происхождение «Supra quae» и «Unde et memores» (напр.: Bagatti B. L'origine gerusalemmitana della preghiera Supra quae del Canone Romano // Bibbia e Oriente. Mil., 1979.

Vol. 21. P. 101–108; Manns F. Une prière judéo-chrétienne dans le Canon Romain // Antonianum. 1979. Vol. 54. P. 3–9; Idem. L'origine judéo-chrétienne de la prière «Unde et Memores» du Canon Romain // EphLit. 1987. Vol. 101. P. 60–68).

Структура и содержание. Большинство исследователей признают, что К. м. представляет собой набор молитв, плохо соединенных в единый текст, что, с одной стороны, является признаком его архаичности, с другой — может говорить о редакторской правке, которая существенно изменила первоначальный текст (против утверждений о слабой связи отдельных частей К. м. см.: Willis. 1964; Keifer. 1976). В отличие от вост. анафор рим. евхаристическая молитва не является неизменным текстом: изменяемой его частью является префация, в древности переменных разделов было немного больше. Но в целом рим. К. м. отличается стабильностью по сравнению с галликанскими и особенно испано-мосарабскими евхаристическими молитвами.

Как в средние века, так и в совр. научной традиции разделы К. м. принято называть по первым словам. Начиная с первопечатного Миссала 1474 г. разделы печатаются отдельно друг от друга, заглавные буквы выделяются. Однако в рукописных Сакраментариях и Миссалах деление К. м. на части не столь очевидно. Печатные тексты отличаются также наличием в тексте К. м. рубрик, отмечающих действия священнослужителей.

Вступительный диалог начинается с приветствия «Dominus vobiscum» («Господь с вами»), которое имеет параллель в литургической традиции Египта. На лат. языке фразы из вступительного диалога впервые встречаются у сщмч. Киприана Карфагенского в форме «Surgsum corda» — «Habemus ad Dominum» («Ввысь сердца» — «Имеем ко Господу» (Cypr. Carth. De orat. Dom. 31; этот диалог часто воспроизводится в сочинениях блж. Августина: Aug. De civ. Dei. 22. 8; Idem. Serm. 227; Idem. De ver. rel. 3. 5; Idem. In Ps. 148. 5). Подробнее см.: Bouman. 1950; Bernhard. 1988.

Praefatio букв. переводится как «Предисловие». В качестве предвступительной части собственно К. м. префация стала рассматриваться только в средние века, когда ее громкое

чтение для народа было противопоставлено тайному чтению остальной части евхаристической молитвы. Однако в период поздней античности слово praefatio означало скорее «торжественно произносимая речь», «провозглашение» (подробнее см. в ст. Префация). По первым словам префация называется также «Vere dignum» («Воистину достойно»). Эти слова являются отражением слов народа во вступительном диалоге — «Dignum et iustum est» («Достойно и праведно есть»). В лат. традиции префация обычно содержит прославление Бога в связи с празднуемым событием и служит вступлением к Sanctus. Темы сотворения мира и Божественного домостроительства в отличие от вост. анафор отражены в ней предельно кратко.

Сщмч. Киприан Карфагенский называет praefatio вступительным диалогом, а то, что следует за ним, именует oratio (Cypr. Carth. De orat. Dom. 31; возможно, под oratio здесь имеется в виду Молитва Господня «Отче наш» или сама по себе, или как часть евхаристической молитвы). У блж. Августина этот термин не встречается (ср.: Aug. Serm. 227). В галликанской традиции префации называются contestatio и immolatio missae, в испано-мосарабской — inlatio. Термин praefationes в литургическом смысле впервые встречается в 12-м каноне Милевского Собора (416) (CCSL. 259. P. 365). Позже о папе Геласии сообщается, что он составлял «префации таинств и молитвы» (LP. Vol. 1. P. 255; Gennad. Massil. De script. eccl. 94 // PL. 58. Col. 1116).

Древнейшие варианты префаций отражены в арианских фрагментах кард. Анджело Мау. Основной корпус префаций собран в рукописных Сакраментариях: в Веронском Сакраментарии находится 267 префаций, в Сакраментарии Геласия (Gelasianum Vetus) — 54, в Сакраментарии Григория (Hadrianum) — 14, в Желлонском и Ангулемском Сакраментариях — ок. 200, в Фульдском Сакраментарии X в. — 320.

Бурхард, еп. Вормсский (965–1025), основываясь на подложной декреталии папы Пелагия II (579–590), считал, что должно быть только 9 префаций на праздники (часть из них отражены в Hadrianum — на Пасху, Пятидесятницу, Вознесение Господне, Рождество Христово, Елифанию,

память святых Петра и Павла; добавлены префации для Великого поста и на праздник св. Креста, а также префация на праздник Св. Троицы). Позже эта декреталия вошла в Декрет Грациана и стала одной из причин резкого ограничения количества префаций в рим. Миссале.

В 1095 г. папа Урбан II на Соборе в Пьяченце установил префацию о Пресв. Деве Марии (*Honor. August. Gemma anim.* 1. 120 // PL. 172. Col. 583; *Capelle.* 1942). В тридентском Миссале 1570 г. содержалось 11 префаций, в последующих печатных изданиях их было ок. 20. Неск. новых префаций были составлены для неогалликанского парижского Миссала 1738 г. В нач. XX в. введены префации для заупокойных месс, на память св. Иосифа Плотника (1919), Царя Христа (1925) и Св. Сердца (1928). В Миссале папы Павла VI 1970 г. — 81 префация, 1975 г. — 84 (*Ward A., Johnson C. The Prefaces of the Roman Missal. R., 1989.*)

Стандартным является текст префации 4-го воскресенья после Богоявления из Сакраментария Геласия (в Сакраментарии Бергамо это префация вотивной мессы Пресв. Девы в субботу). Подробнее о префациях К. м. см.: *Capelle (2).* 1952; *Mohrmann.* 1953; *Bozzer.* 1966; *Jungmann.* 1953. P. 21–37.

Sanctus (*Hymnus angelicus*) в рим. К. м. представлен в той же полной форме, что и в анатолийских анафорах; 1-я часть основана на Ис 6. 3 и Дан 7. 10. Слово «Deus» добавлено из старолат. версии Книги прор. Исаии. Когда именно Sanctus был включен в К. м., неизвестно. В Сев. Африке он упоминается только в 484 г. Виктором, еп. Виты (*Vict. Viten. De persecut. Vandal. II 100 // CSEL. 7. P. 70–71*), в Италии в сер. V в. у св. Петра Хрисолога (*Petr. Chrysolog. Sermon. 170. 2*). Согласно *Liber Pontificalis*, пение Sanctus в Риме установил папа Сикст I (LP. Vol. 1. P. 128), однако свт. Иннокентию I этот раздел еще не был известен. В трактате, написанном ок. 400 г. и сохранившемся под именем свт. Амвросия Медиоланского, говорится, что пение Sanctus является восточным обычаем, который известен лишь в некоторых местах на Западе (*Chavoutier L. Un libellus Ps.-Ambrosius sur le Saint-Esprit // Sacris Erudiri. 1960. Vol. 11. P. 136–191*). 3-й канон Вазионского Собора 529 г. предписывает петь Sanctus на всех мессах,

но это установление могло иметь локальный характер.

Возможно, Sanctus был введен под антиохийским влиянием (*Gy.* 1972) или в результате тринитарных споров (*Spinks.* 1991). К. Гамбер доказывал, что это произошло при папе Сиксте III (432–440) (*Gamber.* 1960).

В раннее средневековье существовал обычай прерывать чтение К. м. на время пения Sanctus. Еп. Турский Герард в 858 г. отмечал, что священники должны петь Sanctus вместе с народом (*Capitula Herardi.* 16 // PL. 121. Col. 765; ср.: *Admonitio generalis* (789). 70 // MGH. Capit. T. 1. P. 59). В *Ordo Romanus I* 16 говорится, что папа не начинает чтение К. м., пока не закончат пение Sanctus.

Benedictus (Пс 117. 25–26; Мф 21. 9), 2-я часть Sanctus, впервые упоминается свт. Кесарием Арелатским (*Caes. Arcl. Sermon. 73. 2 // CCSL. 103. P. 307*), но это свидетельство также может считаться локальной особенностью. В большинстве ранних рукописей Benedictus вообще не отмечается. В ср. века Sanctus и Benedictus были четко разделены, поскольку пелись по-разному. Исполнение Sanctus характеризовалось значительно большим разнообразием. В тридентском чине хор пел Benedictus уже после Пресуществления Св. Даров при продолжающемся тайном чтении К. м. священником. После литургической реформы единство Sanctus и Benedictus было восстановлено по образу восточных анафор, где они представляют собой единую аккламацию.

«**Te igitur**» («Итак, Тебя») — молитва о принятии приношения, переходящая в *intercessio I* (состоящее из: «Te igitur» (о Церкви), «Memento, Domine» (о живых), «Communicantes» (помяновение святых)). «Te igitur» присутствует в арианских фрагментах А. Май и упоминается в послании свт. Иннокентия I Децентию, еп. Губбио. Ряд ученых (Древс, Кажен, Баумштарк) доказывали, что «Te igitur» изначально находился после разд. «Unde et memores».

Мн. исследователи (до Маццы включительно) полагали, что ранняя форма рим. «Te igitur», соединенного с «Quam oblationem», сохранилась в испано-мозарабской традиции как *Post pridie* (*Férotin M. Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne. P., 1904. Col. 321–322; Idem. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les ma-*



Роспись.
Миниатюра из Желлонского
Сакраментария. 790–800 гг.
(Paris. lat. 12048. Fol. 143v)

nuscrits mozarabes. P., 1912. Col. 641. N 1440). Однако объяснить, как такое могло произойти, эти ученые не могут. Если рим. К. м. с архаичным «Te igitur» был заимствован испан. Церковью до араб. завоевания, не ясно, почему он был раздроблен и обрел форму, значительно отличавшуюся от римской. Более того, невозможно доказать, что текст «Post pridie» не подвергался редактированию и отражает все особенности древней римской евхаристической молитвы (см. также критику этой гипотезы: *Eizenhöfer.* 1956).

Помяновение папы Римского в К. м. вне пределов Рима входит в 4-й канон Вазионского Собора (529) и связано с Римским Собором при папе Симмахе (*Ennodius. Libellus pro Synodo. 77 // MGH. AA. T. 7. P. 59*).

По мнению Б. Капелля, Алкуин сделал в «Te igitur» (по версии Сакраментария Григория) неск. вставок, в частности слова «et antistite nostro» (из Сакраментария Геласия) и «et omnibus orthodoxis» (из ирл. традиции) (*Capelle.* 1946; см. также: *Idem.* 1955).

«**Memento, Domine**» («Помяни, Господи») — помяновение живых. Изначально, видимо, было связано с чтением диптихов диаконами. Известно, что блж. Иероним осуждал обычай читать вслух имена сделавших приношения (*Hieron. In Jerem. II 108 // CSEL. 59. P. 146–147*). В Миссале Стоу этот раздел начинается со

слов «Memento etiam», т. е. так же, как и раздел о поминовении усопших. Следов., они могут иметь общее происхождение. Тексты были включены в К. м., вероятно, для удобства совершения службы одним священником (Ratcliff, Couratin. 1969), возможно, уже в VI в. (Kennedy. 1938). После того как К. м. стал читаться тихо, имена тоже произносили тихо (Bernhold. Microlog. 13). Фраза «pro quibus Tibi offerimus» («за которых приносим Тебе») может также являться интерполяцией Алкуина (Stuiber. 1954).

«Communicantes» («Имея общение») — раздел, в к-ром поминаются святые: Дева Мария, 12 апостолов и 12 рим. мучеников. Вероятно, в древности этот раздел был связан с системой стационального богослужения. В Веронском Сакраментарии есть варианты «Communicantes» для праздников Вознесения Господня и Пятидесятницы. В др. Сакраментариях встречаются варианты для Рождества Христова, Епифании, Великого четверга и Пасхи. По мнению В. Л. Кеннеди, список имен святых в этом разделе и в разд. «Nobis quoque» был отредактирован при папе Геласии (Kennedy. 1938. P. 189). К. Калверт обнаружил в «Communicantes» общие места с проповедями свт. Льва I Великого (Callewaert. 1948; гипотеза неоднократно обсуждалась в научной лит-ре: Capelle. 1953; Botte. 1957; Di Napoli. 1995; см. также более ранние исследования: Baumstark. 1921; Borella. 1946).

В средние века в некоторых рукописях встречалась вставка, сделанная в «Communicantes» папой Григорием III (см.: LP. Vol. 1. P. 417). Были попытки расширить список имен святых (Maurice. 1938; Franz. 1902. S. 613). После долгого перерыва в этой традиции в 1962 г. папа Иоанн XXIII добавил в «Communicantes» имя св. прав. Иосифа Обручника.

«Hanc igitur» («Итак, сие») — 2-я молитва о принятии приношения, завершающая intercessio. В рукописях отмечается большая мобильность и множество вариантов этой молитвы на разные случаи (10 — в Веронском Сакраментарии, 41 — в Сакраментарии Геласия, 6 — в Сакраментарии Григория). Слова «dies que nostros in tuo pace disponas» («и дни наши в мире Твоем устрой») ввел свт. Григорий Великий (LP. Vol. 1. P. 312; Beda. Hist. eccl. 2. 1

// PL. 95. Col. 80; Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. 2. 17 // PL. 75. Col. 94). Согласно теории Бунзена и Каброя, «Hanc igitur» изначально составляла единый текст с «Quam oblationem». Реконструкцию раннего варианта этой молитвы см.: Kennedy. 1936.

«Quam oblationem» («Какое приношение») — 3-я молитва о принятии приношения, или 1-я эпиклеза (о преложении Св. Даров): «Сие приношение Ты, Боже... сподоби сделать благословенным, приемлемым... да будет оно нам Телом и Кровью... Господа нашего Иисуса Христа».

Аналог «Quam oblationem» в «De sacramentis» включает характерный для евхаристического богословия IV в. термин figura: «Dicit sacerdos: Fac nobis, inquit, hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi» (Ambros. Mediol. De sacr. IV 5. 21). Если анафора «De sacramentis» отражает раннее состояние текста К. м., то этот термин мог быть исключен вполн., как вызывающий еретические толкования. Превращение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы как в рим. К. м., так и в «De sacramentis» описывается с помощью глагола «сотворить» (facere), что имеет параллели и в вост. традиции (см., напр.: Cyr. Hieros. Mystag. 5. 7). Слово «ratam» в «De sacramentis», как и во мн. рукописях К. м., отсутствует. Скорее всего оно является синонимом «rationabilem», к-рое основано на 1 Петр 2. 2 и Рим 12. 1 (Michels. 1944).

Исследователи отмечают, что разд. «Quam oblationem» не имеет логической связи с предшествующим разделом, что дает основание предполагать его иное местонахождение в первоначальном варианте. На основании фрагмента послания папы Геласия (Gelasius, papa. Ep. fragm. ad Elpidium. 7. 2 // PL. 59. Col. 143) ряд ученых допускает возможность существования полноценной эпиклезы с призыванием Св. Духа в рим. К. м. (обсуждение проблемы см.: Lallou. 1943; Callewaert. 1949; Marini. 1976).

«Qui pridie» («Который прежде чем») — institutio, к-рое в отличие от др. традиций основано преимущественно на Евангелии от Матфея (Ratcliff. 1957). Enim во фразе «Nos enim Corpus Meum» соответствует версии Vetus Latina. Сщмч. Киприан в письме 253 г. к Цецилию, еп. г. Бильта, цитирует Мф 26. 27–28

в похожей форме (Cypr. Carth. Ep. 63. 9). При этом добавляет, что заповедь о воспоминании в 1 Кор 11. 23–26 может быть «соблюдена только в том случае, если мы будем делать то же, что делал Господь» (Idem. Ep. 63. 10). Епископ «исполняет обязанности Христа (vice Christi), воспроизводя то, что совершил Христос; и тогда он приносит в Церкви полную и совершенную Жертву Богу Отцу, когда приносит ее так, как принес Христос» (Idem. Ep. 63. 14). Выраженное здесь богословие было воспринято последующей рим. традицией, сделавшей акцент на чтении установительных слов как самым важным моменте Евхаристии. Освящающее действие слов Христовых подчеркивает и свт. Амвросий Медиоланский (Ambros. Mediol. De sacr. IV 14–17; Idem. De Myst. IX 52–54). Учение о том, что institutio является моментом Пресуществления, было окончательно закреплено в Декретах об армянах (22 нояб. 1439) и яковитах (4 февр. 1442) Ферраро-Флорентийского Собора (Denzinger. Enchiridion. N 1321, 1352).

В тридентском чине ключевое значение этого момента в К. м. подчеркивается неск. действиями: возжигается свечильник, к-рый горит до потребления Крови священником или до окончания причащения народа; совершается возношение Агнца и коленопреклонения; если есть кадильщик, он совершает каждение, стоя на коленях. Обычай возношения Гостии получил широкое распространение после споров в Парижском ун-те о том, когда хлеб становится Телом — после слов о Чаше или до, независимо от них? (Kennedy. 1944; Idem. 1946). Постановление об этом было принято еп. Одном Парижским (1196–1208) (Mansi. T. 22. Col. 682). В 1219 г. папа Гонорий III предписал, чтобы этот обычай соблюдался в Англии и Ирландии во время поклонения народа (Liber Extra. III 41. 10). Подробнее см.: Dumoutet E. Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement. P., 1926; Browe P. Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. Münch., 1933. S. 26–70. В этот же период распространяется обычай звонить в колокольчик в момент освящения Даров (со времен папы Григория XI принят всей католич. Церковью). С XIV в. становится обязательным коленопреклонение в этот момент. Возношение Чаши

впервые отмечено у Вильгельма Дуранда Старшего как новый обычай (*Durand. Rationale. IV 41. 50*).

В раннее средневековье в текст «*Qui pridie*» о Чаше — «*Simili modo*» («Подобным же образом») — была



Месса свт. Григория Великого.
60-е гг. XVII в. Худож. Х. Х. де Эспиноса
(Прадо, Мадрид)

сделана интерполяция — «тайна веры» (*mysterium fidei*). Впервые она упоминается в толковании мессы Псевдо-Германа (*German. Ep. 1*). Некоторые считают, что ее цель — подчеркнуть освячительное значение установительных слов. По мнению др. ученых, слова добавлены в связи с действиями диаконов в этот момент литургии (в соответствии с 1 Тим 3. 9). (Подробнее см.: *Capelle. 1955*.)

«*Unde et memores*» («Посему и мы, вспоминая») — анамнесис, содержащий краткое воспоминание спасительных деяний Христа и указание на приношение. О воспоминании не только Страстей, но и Вознесения Господня говорит сщмч. Киприан Карфагенский (*Cypr. Carth. Ep. 63. 16–17 // CSEL. 3. P. 714–715*). Большое число воспоминаемых в К. м. этапов Домостроительства спасения приводит *Арнобий Младший (Arnobius Junior. Commentarii in Psalmos. 90 // PL. 53. Col. 497)*. Вариант римского К. м. соответствует «*De sacramentis*»: вспоминаются Страсти, «от преисподних Воскресение» и Вознесение (ср.: *Ambros. Mediol. De sacr. IV 6. 27*). Во 2-й части этого раздела формула «*De sacramentis*» («*immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam*») отличает-

ся от рим. варианта не только перестановкой слов («*hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*»), но и наличием важного для евхаристического богословия термина *rationabilem*, подчеркивающего духовный характер Жертвы, отличающий христ. литургию от языческих и ветхозаветных жертвоприношений. Возможно, отсутствие этого термина в рим. «*Unde et memores*» связано с тем, что в римской традиции он стал восприниматься как относящийся к Дарам только до их освящения (поэтому он есть в «*Quam oblationem*», но не нужен и даже было бы ошибкой его употребление после «*Qui pridie*»). (Подробнее об этом разделе см.: *Morin. 1907; Brinktrine. 1922*.)

«*Supra quae*» («На которые») — 4-я молитва о принятии приношения, в которой Евхаристическая Жертва сопоставляется с ветхозаветными жертвами. В этой молитве Мелхиседек называется первосвященником (*summus sacerdos*), что противоречит библейскому повествованию Быт 14. 18 (в Вулгате он назван *sacerdos Dei Altissimi*). Выражение *summus sacerdos* прилагается к Мелхиседеку и в «*De sacramentis*», где приводится молитва, во 2-й части почти букв. совпадающая с «*Supra quae*» (*Ambros. Mediol. De sacr. IV 6. 27*). Амброзиастер говорит, что в К. м. Мелхиседек ошибочно назван «первосвященником», тогда как должно быть — «священник Бога Высочайшего» (*excelsi Dei non summus sicut nostri in oblatione praesumant — Ambrosiaster. Quaest. Vet. et Nov. Test. 109. 21 // CSEL. 50. P. 268*). Баумштарк предположил, что эта ошибка могла возникнуть при переводе К. м. с греч. языка на латынь (*Baumstark. 1929*). Однако в греч. тексте «Апостольских постановлений» Мелхиседек также называется архиереем, т. е. первосвященником (*Const. Ap. VIII 12*). Среди лат. авторов такое наименование было известно св. Зинону, еп. Веронскому (ок. † 372) (*Zeno Veron. Tract. I 3. 5*), на основании чего был сделан вывод о том, что он знал лат. текст К. м. (см.: *Jeanes. 1986*). Выражение «*summus sacerdos*» использовалось многими ранними авторами в отношении Христа (на основании Евр 5. 10). Вероятно, в К. м. подчеркивается, что Мелхиседек является преобразом Христа. Именование Мелхиседека «первосвященником» встре-

чается и в Таргумах (*Le Déaut R. Le titre de «Summus Sacerdos» donné à Melchisédech est-il d'origine juive? // RechSR. 1962. Vol. 50. P. 222–229*). Наряду с образами Авеля и Авраама, приносящего в жертву Исаака, образ Мелхиседека в древней Церкви был тесно связан с совершением Евхаристии (см. также: *Massi. 1966*).

Согласно *Liber pontificalis*, свт. Лев Великий сделал в этот раздел вставку — «*sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*» («святое жертвоприношение, непорочную Жертву») (*LP. Vol. 1. P. 239*). Однако слова «*immaculatam hostiam*» есть и у свт. Амвросия (*Ambros. Mediol. De sacr. IV 6. 27*).

«*Supplices te rogamus*» («Смирно Тебя просим») — молитва, края которой может быть интерпретирована или как 5-я молитва о принятии приношения, или как 2-я (восходящая) эпиклеза. В ней содержится прошение к Богу вознести Св. Дары руками Св. Ангела на небесный Алтарь. У свт. Амвросия в похожей молитве говорится об «ангелах» во мн. числе: «*per manus angelorum tuorum*» (*Ibidem*). Источником этого прошения являются Откр 8. 3–5 и Лк 1. 11. По мнению Ботта, в ранней Церкви под Ангелом могли иметь в виду Слово Божие (*Botte. 1929; Idem. 1929*). В XII в. слова об Ангеле в К. м. были переосмыслены в свете Ис 9. 6 (LXX) как относящиеся к Христу — Ангелу Великого Совета. Св. *Николай Каваски* указывал на «*Supplices te rogamus*» как на рим. аналог вост. эпиклезы (*Nicol. Cabas. Expl. Div. liturg. 30*). С X в. известен обычай целования алтаря в этот момент, закрепленный в посл. в тридентском чине.

«*Memento etiam*» («Помяни также») — 2-е *intercessio* об усопших. Хотя в раннем варианте К. м. этого раздела не было (еще в Падуанском Сакраментарии Григория чтение этой молитвы предписывается совершать, только если будет поминовение усопших; см: *Andrieu. 1921*); стиль и лексика молитвы, явно римского происхождения, были характерны для ранней Церкви — «*locus refrigerii*» («место прохлады»), «*in somno pacis*» («во сне мира» или «мирным сном») (*Mohrmann. Locus refrigerii. 1958*). Регулярное чтение этой молитвы в составе К. м. было введено св. Бенедиктом Анианским (см. также: 39-й канон Собора в Шалон-сюр-Сон 813 г. (*MGH. Leg. 3*).

Concilia. T. 2. Pt. 1: Concilia aevi Karolini. P. 281)).

«*Nobis quoque*» («Также и нам») — молитва о даровании единения со святыми, среди к-рых перечисляются Иоанн Креститель, 7 мучеников и 7 мучениц. В какое время и в каком объеме, одновременно или нет был создан этот список святых, неизвестно. Св. Альдхельм упоминает лишь 4 мучениц — Фелицитату, Анастасию, Агафию, Лукию (*Aldhelm. De virginitate. 42 // MGH. AA. T. 15. P. 293*). Исследователи рассматривают историю этого раздела либо вместе с «*Supplices te rogamus*» (*Baumstark. 1939*), либо вместе с «*Communicantes*» (*Callewaert. 1948*).

«*Per quem*» («Через Которого») — прославление Бога за освящение, подаваемое Им через Христа. Ранние Сакраментарии указывают в этом разделе благословение хризмы в Великий четверг, меда и молока для новокрещенных, благословение винограда на память св. папы Сикста 6 августа, ея для больных и т. п. Вероятно, он восходит к традиции литургико-канонических памятников (см. также: *Callewaert. 1943; Alamo. 1949; Brinktrine. 1948*).

Заключительное славословие. Данный элемент характерен для большинства евхаристических молитв. В рим. К. м. славословие имеет тринитарную форму. Впервые в тексте К. м. упоминается Св. Дух. Завершается К. м., как и большинство евхаристических молитв, ответом народа — «Аминь».

После разделов «*Communicantes*», «*Hanc igitur*», «*Supplices te rogamus*», «*Memento etiam*» и «*Nobis quoque*» добавляются слова: «*Per eundem Christum Dominum nostrum*» («Через того же Христа Господа нашего»). Когда сделана данная вставка, установить невозможно, но похожий элемент есть в арианских фрагментах кард. А. Маи. Кроме того, после этих слов во всех случаях, кроме «*Nobis quoque*», добавляется «Аминь». Вставки «Аминь» были сделаны между IX–XII вв. (*Ellard. 1945; Salmon. 1928*).

Жесты. В наиболее полной и фиксированной форме жесты, сопровождающие чтение К. м., отражены в тридентском чине, хотя в жаны в ином объеме обсуждаются и у средневек. толкователей мессы. Во время произнесения слов вступительного диалога священнослужитель совершает воздеяние рук,

а на «*Gratias agamus*» соединяет их у груди и возводит глаза к небу. Переходя к префации, снова воздевает руки. В конце чтения префации соединяет их на время *Sanctus*, а во время *Benedictus* осеняет себя крестным знаменем. Перед тем как продолжить чтение евхаристической молитвы, священник поднимает глаза на Распятие, потом соединяет руки. При чтении «*Te igitur*» он склоняется над престолом и целует его на словах «молим и просим» и трижды осеняет Дары после слов «прими и благослови». При поминовении живых и при чтении «*Communicantes*» он соединяет руки, а на «*Hanc igitur*» простирает руки над Дарами. Во время «*Quam oblationem*» совершается 5 крестных знаменей над Дарами. Перед чтением «*Qui pridie*» священник вытирает большой и указательный пальцы о корпорал, чтобы затем взять ими Гостию. На слове: «Благословил» знаменует ее правой рукой один раз. Слова «Сие есть Тело Мое» произносятся над гостией, к-рую он держит в руках, опираясь локтями на престол и наклонив голову. Потом священник совершает коленопреклонение и возношение Гостии. После положения св. Тела на корпорал преклоняет колени, с этого момента держит соединенными указательные и большие пальцы рук до их омовения. Перед произнесением слов о Чаше немного поднимает ее, потом, держа левой рукой, знаменует. Тайносовершительные слова он произносит, держа Чашу 2 руками и опираясь локтями на престол. Затем совершает коленопреклонение и возношение Чаши. На «*Unde et memores*» делает 5 крестных знаменей над Св. Дарами, опираясь левой рукой на престол. «*Supplices te rogamus*» священник читает, низко наклонившись, соединив руки и положив их на алтарь. На словах «*ut quotquot*» («всякий раз когда») целует престол, а далее совершает 2 крестных знамения над Св. Дарами и один раз осеняет себя. При поминовении усопших соединяет руки. Произнося: «Также и нам, грешным», ударяет себя в грудь правой рукой. При чтении «*Per quem*» трижды знаменует Св. Дары на словах «освящаешь, животворишь, благословляешь», потом открывает Чашу, преклоняет колени, встает, берет Гостию в правую руку, держа Чашу левой, осеняет ее от края до

края трижды при чтении «*Per Ipsum*», а потом 2 раза совершает крестное знамение между краем Чаши и своей грудью. В конце совершается малое возношение Св. Даров, при к-ром Тело держится над Чашей.

Все места в тексте, где полагается совершать крестные знамения, отмечаются знаком †. Эта традиция уходит корнями в раннее средневековье. В *Gelasianum Vetus* знаки креста поставлены в «*Te igitur*», в Желлонском Сакраментарии — на «*Per quem*». В 14-м каноне Парижского Собора 825 г. говорится, что в Галлии были священники, которые из благочестивых побуждений непрерывно совершали крест-



Чудо на мессе свт. Григория Великого.
1587 г. Худож. Пассиньяно
(ц. Санта-Либера-та
в Черрето-Гуди, Италия)

ные знамения над Дарами (*Mansi. T. 14. Col. 446*). В интерполяциях, сделанных в X в. в гомилии «*Fratres presbyteri*» («Братья, пресвитеры»), составление к-рой приписывалось папе Льву IV (847–855) (PL. 115. Col. 677), св. Ульриху, еп. Аугсбурга († 973) (PL. 135. Col. 1071–1072; *Ibid.* 78. Col. 278) и Ратерию Веронскому († 974) (PL. 136. Col. 560; *Ibid.* 186. Col. 1123), но к-рая скорее всего принадлежала Рeginону Прюмскому († 915) (см.: *Lawson R. L'homélie dite de Léon IV // RHLR. N. S. 1914. Vol. 5. P. 117–137*), встречается предписание, как именно следует благословлять Дары: «Чашу и хлеб знаменуйте правильным крестом, то есть не вокруг и кое-как перстами, как делают многие, но разогнув два пальца и большой внутрь

сложивши, через которые означается Троица, правильно старайтесь изображать сие знамение †, ибо не иначе можете благословлять что-либо».

Реформа К. м. Несмотря на полуторатсячетлетнюю историю благоговейного использования и анафемы Тридентского Собора тем, кто говорят, что в К. м. содержатся ошибки (*Denzinger. Enchiridion. N 1756*), изучение истории К. м. и особенно сравнение его с вост. анафорами в период между 2 мировыми войнами привело сторонников литургического обновления к идее исправить слабые, по их мнению, места римской евхаристической молитвы. В частности, указывалось на неясную связь между отдельными частями, отсутствие богословски насыщенных восхвалений Бога при обилии прошений, недостаточно выраженное эсхатологическое начало, архаичные списки святых и отсутствие четко выраженной эпиклезы (см.: *Vagaggini. 1967*). В результате реформ II Ватиканского Собора в католической Церкви был предписан к общему употреблению новый текст мессы (см. ст. *Novus ordo*), содержащий (на выбор) 4 стандартные Евхаристические молитвы: 1-я — традиц. рим. К. м. (*Canon Romanus*); 2-я — анафора, основанная на «*Аностояльском предании*»; 3-я — новосоставленный текст, носящий компилятивный характер; 4-я — анафора, основанная на егип. версии анафоры свт. Василия Великого (существуют и иные евхаристические молитвы: для детской мессы, для чина примирения, для месс по особым поводам и проч.).

Самыми заметными изменениями в традиц. рим. К. м. стало добавление в разд. «*Qui pridie*» к словам «Сие есть Тело Мое» фразы «*quod pro vobis tradetur*» («Которое за вас предается»), а также исключение средневековой вставки «*mysterium fidei*» в установительных словах над Чашей (теперь слова «*Mysterium fidei*» произносятся как аккламация после возношения Чаши). Предусмотрены также варианты для разделов «*Communicantes*» (на Рождество и Октаву Рождества Христова, Епифанию, Великий четверг, Пасхальное бдение, Октаву Пасхи) и «*Hanc igitur*» (на Великий четверг, Пасхальное бдение, Октаву Пасхи и при совершении других таинств и сакраменталий). Допускается предварительное или параллельное ком-

ментирование слов К. м. и действий священника при его совершении.

Тем не менее тридентский вариант К. м. продолжает использоваться в католич. Церкви при совершении экстраординарной мессы по Миссалу папы Иоанна XXIII (1962). Как традиц. рим. К. м., так и его вариант в *Novus Ordo* оказали огромное влияние на евхаристические молитвы др. зап. обрядов (испано-мосарабского и амвросианского) и анафоры *Восточных Католических Церквей*.

Изд.: *Botte B., ed. Le Canon de la messe romaine. Louvain, 1935; Botte B., Mohrmann Chr., ed. L'Ordinaire de la messe. P.; Louvain, 1953; Eizenhöfer L., ed. Canon missae romanae. R., 1954–1966. 2 vol.; Hänggi, Pahl. Præx Eucharistica. P. 423–447; Lodi. Enchiridion. P. 605–803; Corpus orationum / Ed. E. Moeller et al. Turnholi, 1997. T. 10: Canon Missae: Orationes 6122–6739. (CCSL; 160 I); Corpus praefationum / Ed. E. Moeller. Turnholi, 1980–1981. 5 vol. (CCSL; 161, 161 A–D).*

Лит.: *Bunsen Chr. K. J., von. Hippolytus and His Age. L., 1852. 4 vol.; Probst F. Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tüb., 1870; idem. Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster, 1893; idem. Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jh. Münster, 1896; Cagin P., ed. Antiphonarium ambrosianum du Musée britannique (XII^e siècle). Solesmes, 1896. 2 vol. (Paléographie Musicale; 5–6); idem. Leuchologie latine. Tournai, 1912. Vol. 2: L'Eucharistia; idem. Lanaphore apostolique et ses témoins. P., 1919; Drews P. Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe. Tüb.; Lpz., 1902; Franz A. Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br., 1902; Funk Fr. X. Über den Canon der römischen Messe // Hist. Jb. Münch. etc., 1903. Bd. 24. N 1. S. 62–72; N 2. S. 283–302; Baumstark A. Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato. R., 1904; idem. Das «Communicantes» und seine Heiligenliste // JbLW. 1921. Bd. 1. S. 5–33; idem. Ein Übersetzungsfehler im Messkanon // Studia catholica. Nijmegen, 1929. Vol. 5. P. 378–382; idem. Missale Romanum: Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme. Eindhoven, 1930; idem. Das Problem des römischen Messkanons // EphLit. 1939. Vol. 53. P. 204–243; idem. Antik-römischer Gebetsstil im Messkanon // Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg. R., 1948. Vol. 1. P. 301–331; Morin G. L'Anamnèse de la Messe dans la première moitié du V^e siècle // RBen. 1907. Vol. 24. P. 404–407; idem. Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus: Die «Consultationes Zachaei et Apollonii» // Hist. Jb. 1916. Bd. 37. N 2/3. S. 229–266; idem. Depuis quand un canon fixe à Milan? Restes de ce qu'il a remplacé // RBen. 1939. Vol. 51. P. 101–108; Cabrol F. Canon romain // DACL. 1910. T. 2. Pt. 2. Col. 1847–1905; Bishop E. On the Early Texts of the Roman Canon // Idem. Liturgica Historica: Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church. Oxf., 1918. P. 77–115; Andrieu M. L'insertion du «Memento» des Morts au Canon romain de la Messe // RSR. 1921. Vol. 1. P. 151–154; Batiffol P. Le Canon de la Messe a-t-il Firmicus Maternus pour auteur? // Ibid. 1922. Vol. 2. P. 113–126; Brinktrine I. Per la storia dell'Unde et memores // Riv. liturgica. Padova, 1922. Vol. 9. P. 77–78; idem. Über die Herkunft und die Bedeutung des*

Kanongebetes der römischen Messe Per quem haec omnia // EphLit. 1948. Vol. 62. P. 365–369; Moreau E., ed. Récitation du Canon à voix basse // NRT. 1924. Vol. 51. P. 65–94; Lietzmann H. Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926; Michels T. Præx, quam scholasticus composuerat // JbLW. 1926. Bd. 6. S. 223–224; idem. The Synodal Letter of Rimini and the Roman Canon Missae // Traditio. N. Y., 1944. Vol. 2. P. 486–491; Salmon P. Les Amen du Canon de la Messe // EphLit. 1928. Vol. 42. P. 496–506; Botte B. L'ange du sacrifice // Cours et conférences des Semaines Liturgiques. Louvain, 1929. Vol. 7. P. 209–221; idem. L'ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au Moyen Âge // RTAM. 1929. Vol. 1. P. 285–308; idem. Communicantes // Questions liturgiques et paroissiales. Louvain, 1957. Vol. 38. P. 119–123; Jungmann J. A. Praefatio und stiller Canon // ZKTh. 1929. Bd. 53. S. 66–94, 247–271; idem. Missarum Sollemnitas. P., 1953. Vol. 3; Schuster I. Liber Sacramentorum. Brux., 1929. Vol. 2; Kennedy V. L. The Pre-Gregorian Hanc igitur // EphLit. 1936. Vol. 50. P. 349–358; idem. The Saints of the Canon of the Mass. Vat., 1938; idem. The Moment of Consecration and the Elevation of the Host // Mediaeval Studies. Toronto, 1944. Vol. 6. P. 121–150; idem. The Date of the Parisian Decree on the Elevation of the Host // Ibid. 1946. Vol. 8. P. 87–96; Maurice D. Les Saints du canon de la Messe au Moyen Âge // EphLit. 1938. Vol. 52. P. 353–384; Capelle B. Les origines de la Préface romaine de la Vierge // RHE. 1942. Vol. 38. P. 46–58; idem. Et omnibus orthodoxis atque apostolicae fidei cultoribus // Miscellanea historica in honorem A. de Meyer. Louvain, 1946. Vol. 1. P. 137–150; idem (?). Innocent I^{er} et la Canon de la Messe // RTAM. 1952. Vol. 19. P. 5–16; idem (?). Problèmes textuels de la préface romaine // Mélanges J. Lebreton. P., 1952. Vol. 2. P. 139–150. (RSR; 40); idem. Problemes du «Communicantes» de la Messe // Rivista liturgica. Torino, 1953. Vol. 40. P. 187–195; idem. L'évolution du «Qui pridie» de la messe romaine // RTAM. 1955. Vol. 22. P. 5–16; idem. L'intercession dans la messe romaine // RBen. 1955. Vol. 65. P. 181–191; Callewert C. La finale du Canon de la Messe // RHE. 1943. Vol. 30. P. 5–21; idem. Saint Léon, le «Communicantes» et le «Nobis quoque peccatoribus» // Sacris erudiri. Turnhout, 1948. Vol. 1. P. 123–164; idem. Histoire positive du Canon romain: Une épiclese à Rome? // Ibid. 1949. Vol. 2. P. 95–110; Lallou W. J. The «Quam oblationem» of the Roman Canon. Wash., 1943; Ellard G. Interpolated Amens in the Canon of the Mass // Theological Studies. Baltimore etc., 1945. Vol. 6. N 3. P. 380–391; Borella P. S. Leone Magno e il Communicantes // EphLit. 1946. Vol. 60. P. 93–101; idem. Il canone della messa romana nella sua evoluzione storica // Ambrosius. Mil., 1959. Vol. 35. Suppl. P. 26–50; Klauser Th. Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache // Miscellanea Giovanni Mercati. Vat., 1946. Vol. 1. P. 467–482. (ST; 121); Alamo M., del. La conclusión actual del Canon de la Misa // Miscellanea Liturgica in honorem L. C. Mohlberg. R., 1949. Vol. 2. P. 107–113. (BEL; 23); Bouman C. A. Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer // VChr. 1950. Vol. 4. N 2. P. 94–115; Frank H. Beobachtungen zur Geschichte des Messkanons // AflW. 1950. Bd. 1. S. 107–119; Mohrmann Chr. Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la messe romaine // VChr. 1950. Vol. 4. N 1. P. 1–19; eadem. Sur l'histoire de Praefari — Praefatio // Ibid. 1953. Vol. 7. N 1. P. 1–15; eadem. Liturgical Latin. Wash., 1957; eadem. Rationabilis-λογικός // Eadem. Études sur le latin des

chrétiens. R., 1958. Vol. 1. P. 179–187; *eadem*. Locus refrigerii lucis et pacis // Questions liturgiques et paroissiales. Louvain, 1958. Vol. 39. P. 196–214; *Opfermann B.* Die Erforschung der römischen Messkanons // Theologie und Glaube. Paderborn, 1954. Bd. 44. S. 263–279; *Stuibner A.* Die Diptychon-Formel für die nomina offerentium im römischen Messkanon // EphLit. 1954. Vol. 68. P. 127–146; *Eizenhöfer L.* «Te igitur» und «Communicantes» im römischen Messkanon // Sacris erudiri. 1956. Vol. 8. P. 14–75; *Ratcliff E. C.* The Institution Narrative of the Roman Canon Missae // StPatr. 1957. Vol. 2. P. 64–82; *Crehan J. H.* Canon dominicus papae Gelasi // VChr. 1958. Vol. 12. N 1. P. 45–48; *Gamber K.* Die Einführung des Sanctus in die heilige Messe // Heiliger Dienst. Salzburg, 1960. Bd. 14. S. 132–136; *Willis G. G.* The Connection of the Prayers of the Roman Canon // *Idem*. Essays in Early Roman Liturgy. L., 1964. P. 121–133; *idem*. The Roman Canon of the Mass at the End of the VI Cent. // The Downside Review. Bath, 1980. Vol. 98. P. 124–137; *Bouyer L.* La préface et le Sanctus // La Maison-Dieu. P., 1966. Vol. 87. P. 97–110; *idem*. Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Tournai, 1968²; *Massi P.* Abele, Abrahamo e Melchisedec nel Canone // Rivista liturgica. 1966. Vol. 53. P. 593–608; *Righetti M.* Manuale di storia liturgica. Mil., 1966³. Vol. 3; *Vagaggini C.* The Canon of the Mass and Liturgical Reform. L., 1967; *Ratcliff E. C., Couratin A. H.* The Early Roman Canon Missae // JEclH. 1969. Vol. 20. N 2. P. 211–224; *Fiala V. E.* Les prières d'acceptation de l'offrande et le genre littéraire du canon romain // Eucharisties d'Orient et d'Occident. P., 1970. Vol. 1. P. 117–133; *Gy P.-M.* Le Sanctus romain et les anaphores orientales // Mélanges liturgiques offerts au R. P. dom B. Botte à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972). Louvain, 1972. P. 167–174; *Sánchez Abelán F.* Canon Romano. Salamanca, 1974; *Keifer R. A.* The Unity of the Roman Canon // Studia Liturgica. Rotterdam, 1976. Vol. 11. P. 39–58; *Marini A.* L'epiclesi nel Canone Romano // EphLit. 1976. Vol. 90. P. 243–261; *Bouley A.* From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts. Wash., 1981; L'Église en Prière / Ed. A.-G. Martimort. P., 1983. Vol. 2: L'Eucharistie; *Jeanes G.* Early Latin Parallels to the Roman Canon?: Possible References to a Eucharistic Prayer in Zeno of Verona // JThSt. N. S. 1986. Vol. 37. N 2. P. 427–431; Prayers of the Eucharist: Early and Reformed / Ed. R. C. D. Jasper, G. J. Cuming. N. Y., 1987²; *Bernhard L.* Ursprung und Sinn der Formel «Et cum spiritu tuo» // Itinera Domini: Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum: E. v. Severus OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 24. August 1988. Münster, 1988. S. 133–156; *Meyer H. B.* Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg, 1989. (Gottesdienst der Kirche; 4); *Spinks B. D.* The Sanctus in the Eucharistic Prayer. Camb., 1991; *Mazza E.* Alle origini del Canone Romano // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1992. Vol. 13. N 1. P. 1–46; *idem*. The Origins of the Eucharistic Prayer. Collegeville, 1995; *Moreton M. J.* Rethinking the Origin of the Roman Canon // StPatr. 1993. Vol. 26. P. 63–66; *Di Napoli G.* Communicantes e Nobis quoque: Un'ipotesi sulla loro origine e funzione // Ecclesia Orans. R., 1995. Vol. 12. P. 395–437; *Schmitz J.* Canon Romanus // Prex Eucharistica. Fribourg, 2005. Vol. 3: Studia. Pt. 1: Ecclesia antiqua et occidentalis. P. 281–310.

А. А. Ткаченко

КАНОНАРХ [греч. κανονάρχης, κανονάρχος от κανὼν — канон, правило и ἄρχω — начинать, управлять], в совр. богослужении визант. традиции — чтец или певец, возглашающий *глас* и строки песнопения, к-рые затем поются. В ранний период данное церковное служение могло обозначаться разными терминами. По свидетельству Сократа Схоластика (40-е гг. V в.), в Александрийской и др. Церквях вместе с чтецами исполняли служение *ὑποβολεῖς* (букв. — подсказывающие) (*Socr. Schol. Hist. eccl.* 5. 22), по их функции за богослужением исследователи отождествляют их с К. (см.: *Goar. Euchologion*. P. 23–24). Согласно одному из древнейших сохранившихся списков греч. Евхология (РНБ. Греч. № 226. Л. 18, X в.; см. изд.: *Koumarios P.* Il codice 226 della Biblioteca di San Pietroburgo. London (Ontario), 1996. P. 62), прокимен возглашал певец, что может свидетельствовать о происхождении возглашения из респонсорного пения — исполнения солистом и последующего повторения общиной (см.: *Скабалланович*. Типикон. Вып. 2. С. 140).

По мнению *Ж. Гоара* и *Я. Грецера*, происхождение термина *κανονάρχης* связано с практикой возглашения тропарей гимнографического *канона* по строкам попеременно правому и левому хорам (см. в изд.: *Georgii Codini Curopalatae* De officiis magnae ecclesiae et aulae Constantino-politanae / Comment. J. Gretseri; cura et opera J. Goar. P., 1648. P. 15; *Никольский*. Устав. Т. 2. С. 196. Примеч. 1). Однако, судя по источникам, это слово использовалось в качестве литургического термина еще до окончательного формирования указанного гимнографического жанра и скорее происходит от термина *κανὼν* в значении «правило (чин, устав) [богослужения]».

Начало употребления термина связано с монашеской традицией Синая и Палестины. Согласно памятникам V–VII вв., К. был обязан будить монахов перед службой и следить за тем, чтобы в церкви было все необходимое для богослужения. В этом качестве К. упоминается в письмах прп. *Нила* Синайского († 450) (*Nil. Epist.* 3. 241 // PG. 79. Col. 241), в житиях преподобных Саввы Освященного и Кириака Отшельника, написанных в сер. VI в. *Кириллом Скифопольским* (*Cyr. Scyth. Vita Sabae*. P. 134, 159, 189; рус. пер.: Палестинский па-

терик. Житие прп. Саввы Освященного / ТСЛ. Серг. П., 1996. С. 217, 239, 262; *Cyr. Scyth. Vita Cyriac*. P. 226–227), в «Поучениях» прп. *Дорофея Газского* († кон. VI в.) (*Doroth. Doctrinae*. 11. 7), в «Луге духовном» *Иоанна Мосха* († 619 или 634) (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 50). *Косма Индикоплов* (1-я пол. VI в.), происходивший из Александрии и, возможно, ставший монахом на Синае, в «Хронографии» иносказательно назвал ап. Павла великим К., т. е. «начальником» пения или, шире, богослужения (*Cosm. Indic. Topogr. chr.* V 215); этот отрывок был повторен в «Пасхальной хронике» (1-я пол. VII в. (?); *Chron. Pasch.* 1832. Bd. 1. S. 439).

Позднее этот греч. термин распространился по всему Вост. Средиземноморью, причем обязанности К. описываются в источниках по-разному. В греч. Типиконе мон-ря св. Иоанна Предтечи на о-ве Пателария (2-я пол. VIII в. (?); см. в ст. *Иоанн*, прп., исп.), сохранившемся в более позднем слав. переводе, содержится указание, что К. должен возглашать текст перед его певч. исполнением: «Да егда стоите въ цркви на песни. послушайте иже глетъ канонархъ. також поите якоже канонархисает» (РГБ. Ф. 173. I. № 54. Л. 92 об., XV–XVI вв., цит. по изд.: *Мансветов*. Устав. С. 444; см. также: *Fiacadori*. 2000). Прп. *Феодор Студит* († 826) писал о К. как о монашеском чине, ответственном за оповещение о начале богослужения, соблюдение богослужебного устава, распределение пения и чтения между монахами, сохранность богослужебных книг (*Theod. Stud. Iambi de var. arg.* [Epigr.]. 10: In canonarchen. 1968; *Idem*. Роепае monasteriales. 1. 99–104; *Idem*. Ер. 473. 1992). Согласно студийскому *Ипотимосису*, составленному в сер. IX в. (известен по списку Ath. Vator. 322/956, XV–XVI вв.), К. ударял в било перед началом богослужения, а на Пасху читал с амвона слово свт. Иоанна Златоуста (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 225–228). В Тактиконе *Никона Черногорца* (XI в.) К. упоминается в качестве чтеца в трапезной; согласно Типикону *Григория Пакуриана* (1083), составленному для грузинского *Петрицонского мон-ря*, распологавшегося на юге совр. Болгарии, К. руководил хором (см.: *Dubovschik*. 2002). В тексте Типикона студийского монастыря Спасителя в Мессине (1131) встречается глагол

(Там же. С. 12, 406–407). Наиболее близкими к понятию К. являются греческие термины $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\tau\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ (от $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\tau\omicron\iota\acute{\omega}\nu$, букв. — делаю святым), $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\eta\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\omega\upsilon\acute{\alpha}\nu$ (провозглашение святых), $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\omega\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\omega\upsilon\acute{\alpha}\nu$ (признание святых). Существительные $\kappa\alpha\nu\omicron\nu\iota\sigma\mu\alpha$ и $\kappa\alpha\nu\omicron\nu\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ практически не употребляются в значении причисления к лику святых или К., в совр. богословской лит-ре они обозначают «устав», «регулирование». В христ. арабоязычной среде принято употреблять словосочетание إعلان القداسة ($i'ān 'al-qadāsa$ — провозглашенное святости), эквивалентное греческому $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\eta\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$, или термин $تقدیس$ ($taqdis$), соответствующий греческому $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\tau\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$; для выражения латинского *beatificatio* используется термин $تطويب$ ($taṭwīb$).

Из латинского языка слово «канонизация» вошло в языки большинства Поместных Православных Церквей в XVIII–XIX вв. В рус. богословской лит-ре оно впервые встречается в 1-й пол. XIX в. (*Филарет (Гумилевский)*. История РЦ. 1848. Т. 5. С. 5) и сразу же вызывает критику. Свт. *Филарет (Дроздов)* в своих замечаниях на этот труд, написанный в кон. 1850 г., протестует против употребления этого слова: «Канонизация святых — латинское выражение, относящееся к западным обрядам, чуждым Православной Церкви. В чине западной канонизации заключается между прочим адвокат святого и адвокат дьявола» (*Филарет Московский, свт.* Собр. мнений. 1885. Т. 3. С. 383–391). В последующих изданиях «Истории Русской Церкви» архиеп. Филарета словосочетание «канонизация святых» было заменено словами «сопричисление к лику святых». Возражения против употребления неологизма «канонизация» раздавались и в кон. XIX в. После выхода в свет 1-го изд. «Истории канонизации святых в Русской Церкви» Голубинского (Серг. П., 1894) в газ. «Московские ведомости» (1894. № 315) была напечатана анонимная заметка «О канонизации — историческая справка», в которой неизвестный автор обвинял профессора в употреблении «неправославного» термина, не выражающего, по его мнению, древнерусского православного понятия о прославлении святых. Во 2-м издании своего труда Голубинский рассматривает доводы оппонента и от-

стаивает законность употребления термина «канонизация» в рус. богословской науке (*Голубинский*. 1903. С. 528–535).

Богословско-канонические основания К. Все традиции христ. конфессии, за исключением большинства протестант. деноминаций, признают, что христиане, достигшие в своей жизни христ. совершенства и сыгравшие значительную роль в жизни Церкви, удостоиваются особенной Божией благодати и образуют сонм святых людей, которые молятся перед Богом за живых собратий по вере и которым последние должны со своей стороны воздавать молитвенное почитание. Однако почитание святых, поклонение их иконам и мощам (в тех конфессиях, в которых оно имеет место) не равнозначно служению, к-рое воздается христианами только одному Богу. И, восхваляя подвиги святых, христиане относят воздаваемую ими честь самому Творцу, благодатью Которого они достигли святости, стяжали дары Св. Духа. Т. о., изначально почитание святых было укоренено в литургической жизни Церкви и регламентировалось скорее обычаями, чем юридическими нормами. В древности К., как правило, ассоциировалась с к.-л. литургическими действиями (напр., обретением или перенесением мощей святого, положением их под алтарь церкви) или составлением современниками жизнеописания, которое в посл. становилось офиц. житием, читаемым за богослужением. В область церковного права К. входит постольку, поскольку она подразумевает «допущение или предписание чествовать в Церкви умершего ее члена... иначе говоря, установление его культа» (*Темниковский*. 1903. С. 4). Появление К. как юридического акта во многом было связано со стремлением предотвратить церковное почитание лиц, жизнь которых или малоизвестна, или получила неоднозначную оценку в среде верующих. Ввиду того что чествование святых к нач. V в. стало массовым явлением, церковная иерархия должна была следить как за установлением почитания того или иного святого, так и за запрещением почитания лиц, ошибочно признаваемых народом за святых.

Прославление святого не означает признания совершенно безукоризненными всех его дел и писаний.

Признавая высокий авторитет всего сказанного и написанного святыми, Церковь не усваивает их мыслям и их писаниям непогрешимости. В творениях св. отцов истинными признаются Церковью не все вообще мысли, содержащиеся в них, но только те положения, в которых обнаруживается т. н. согласие отцов (*consensus patrum*).

Помимо канонизированных святых в Церкви всегда почитали усопших подвижников благочестия, причем народное почитание святого как подвижника благочестия обычно предшествует его К. На могилах таких подвижников и праведников, еще при жизни прославившихся особыми благодатными дарами, поются частые панихиды, в дни их смерти совершаются заупокойные литургии, их имена вносятся в синодики для каждодневного поминовения на литургии. Над гробами подвижников благочестия устраиваются памятники, иногда с их изображениями. Почитатели усопших составляют им службы и акафисты, не имеющие церковного употребления. В келейных молитвах почитатели, верующие в их святость, обращаются к ним как к угодникам, предстоящим перед Престолом Божиим. Церковь обычно устанавливает границы этому народному почитанию подвижников благочестия. Ограничения могут касаться как обрядовых форм почитания, так и географической области почитания. Известны случаи, когда при гробницах почитаемых подвижников пели одновременно и панихиды, и молебны (так, патриарх Московский *Иосиф* позволял петь на гробнице Соломонины, разведенной супруги вел. кн. *Василия III*, не только панихиды, но и молебны). В XIX в. прп. *Максиму Греку в Троице-Сергиевой лавре* пели панихиды с тропарем ему как святому. Нередко встречаются случаи написания икон неканонизированных подвижников и помещения их в храмах (*Цытин В., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 610). Иногда еще при жизни подвижников миряне, твердо уверенные в их будущем причтении к лику святых, строили в их честь храмы. Так, имп. *Маркиан* (450–457) построил храм в честь прп. *Вассиана* (кон. V в.) при жизни подвижника (*ActaSS. Oct. T. 5. P. 79–86*). По свидетельству блж. *Феодорита*, в честь прп. *Маркиана Кирского* (ок. 388, пам.

18 янв. и 2 нояб.) было построено при его жизни неск. храмов (*Theodoret. Hist. rel.* 3).

В Церкви святые разделяются на общецтимых и местнотимых. Местнотимые святые почитаются только в отдельной части Церкви, чаще всего в пределах одной или неск. епархий, иногда также лишь в одном мон-ре или даже только в одном приходе. Литургический характер почитания местнотимых святых не отличается от почитания святых общецтимых. Местнотимые святые призываются в общественных церковных молитвах, в их честь составляют службы, во имя их освящаются престолы и церкви, им устраиваются ежегодные празднества, их изображения почитаются как иконы; почитаются также их мощи.

Общецтимыми считаются как святые, почитаемые во всех Поместных Церквях, так и святые, почитаемые только в одной Поместной Церкви или в неск. Поместных Церквях. При этом Поместные Церкви, совершая К., извещают др. Поместные Церкви о состоявшемся прославлении, и высшей властью этих Церквей имя новопрославленного святого может быть внесено также и в их святцы. Однако это происходит не всегда: в совр. практике вопрос о внесении в святцы имени святого, канонизированного другой православной Церковью, решается отдельно в каждом конкретном случае. В силу определенных причин, как богословского, так и церковно-политического характера, внесение имени святого, канонизированного одной Поместной Церковью, в месяцеслов другой Поместной Церкви может происходить не сразу. Так, К-польский патриарх свт. *Фотий I* был прославлен в лике святых в 1847 г., в период острого противодействия прозелитизму католиков и представителей иных зап. исповеданий на территории Османской империи (по-видимому, его почитание как святого восходит к IX в.— *Византийский И.* Свят. Фотий, патр. Константинопольский // *ПрибЦВед.* 1900. № 5. С. 190—201). Эта К. не была воспринята в синодальной Российской Церкви. К 1000-летию преставления патриарха Фотия, 6 февр. 1891 г. (дата была выбрана организаторами приблизительно; с т. зр. совр. науки свт. Фотий умер после 893), в Славянском благотворительном об-ве по нем была отслужена

панихида и прочитан ряд докладов. Нежелание российского Святейшего Синода принять К. вызвало возмущение гос. деятеля и публициста Т. И. Филиппова и ответную реакцию историка Церкви И. Е. Троицкого (по страницам архива ученого // *Мир рус. византистики: Мат-лы архивов С.-Петербурга / Ред.: И. П. Медведев.* СПб., 2004. С. 39). Имя патриарха Фотия постоянно присутствует в месяцеслове офиц. календарей издания Московской Патриархии начиная только с 1971 г. (ПЦК. М., 1971. С. 3); ранее оно было внесено в синодальный календарь на 1916 г. (Правосл. календарь на 1916 г. Пг., 1916. С. 3).

К. святых является одним из неотъемлемых прав автокефальной Церкви. Существует негласное правило, согласно которому причисление к лику святых совершает та Поместная Церковь, к которой принадлежал святой, а остальные лишь вносят его в свои святцы. В новейшей истории имели место случаи нарушения этого правила, что приводило к конфликтам между Поместными Церквями. Так, в октябре 2000 г. К-польский патриарх Варфоломей в ходе визита в Эстонию огласил акт о К. К-польским Патриархатом еп. Ревельского *Платона (Кульбуша)*, к-рый принял мученическую смерть 14 янв. 1919 г., будучи викарием Рижской епархии РПЦ, и никогда не принадлежал к К-польскому Патриархату. Архиерейский Собор РПЦ, состоявшийся в авг. 2000 г. в Москве, уже прославил еп. Платона в лике новомучеников. Чин К. был торжественно совершен в храме Христа Спасителя в Москве в присутствии официальной делегации К-польского Патриархата. В своем заявлении от 8 нояб. 2000 г. Свящ. Синод РПЦ квалифицирует «константинопольскую канонизацию» как «каноническую недопустимую акцию».

Отдельную проблему представляет собой вопрос почитания в одной или в неск. Поместных Церквях мн. святых, живших в Зап. Европе до разделения Вост. и Зап. Церквей и канонизированных Римско-католической Церковью. До наст. времени этот вопрос не имел общецерковного обсуждения и не получил богословского обоснования. Он требует не только детального изучения жизни каждого из святых, но и вы-

работки критериев, по которым тот или иной западный святой может быть внесен в месяцеслов православной Церкви. Отдельные Поместные Церкви уже официально внесли в свои святцы имена некоторых западных святых. Ряд из них почитаются как местнотимые по благословению епархиальных архиереев разных юрисдикций в православной диаспоре Зап. Европы и США, лишь немногие упоминаются в офиц. постановлениях Синодов этих Поместных Церквей. В частности, постановлением Свящ. Синода РПЦ от 21 авг. 2007 г. в месяцеслов РПЦ было внесено имя св. прав. Стефана (Иштвана) I, кор. Венгрии († 1038, пам. 7 авг.), ранее канонизированного К-польским Патриархатом. На этом же заседании Синода было принято решение об установлении дня соборной памяти святых, в земле Британской и Ирландской просиявших (пам. в 3-е воскресенье по Пятидесятнице). Имена этих святых древней Церкви будут включены в месяцеслов РПЦ после получения полных агиографических и исторических материалов, касающихся их христ. подвига, времени и обстоятельств прославления и почитания (Журналы заседания Свящ. Синода РПЦ от 21 августа 2007 г. Журнал № 49).

В Римско-католической Церкви термин «канонизация» имеет более узкое значение и противопоставляется термину «*беатификация*», или причисление к лику блаженных (является первым этапом К.). Между двумя актами существует различие, касающееся как процедуры, так и ее последствий. Наиболее полно теория беатификации и К. разработана в трактате кард. Просперо Ламбертини (впосл. папа *Бенедикт XIV*) «О беатификации слуг Божиих и канонизации блаженных» (*Doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione.* Brux., 1840). Почитание блаженного ограничено к.-л. городом, епархией, регионом, конгрегацией или религ. сообществом. При этом почитание блаженного считается разрешенным, а не предписанным. К., напротив, не ограничивает культ святого географическими рамками и предписывает его почитание во всей Церкви. Как полагает Бенедикт XIV, если в вопросе беатификации мнение папы важно, но не является принципиально решающим, в процессе К.

окончательное решение может выноситься только верховным понтификом как викарием Христа, верховным судьей и хранителем святости Церкви. Только он в конечном счете может выносить решение о том, кого можно считать святым. Всякого, кто оспаривает постановление папы в этом вопросе, согласно Бенедикту XIV, следует считать дерзким еретиком, вносящим соблазн в Церковь тем, что подвергает сомнению сверхъестественную роль Св. Духа, действующего в папе, когда он высказывается по вопросам догмы и организации Церкви.

В месяцеслове РПЦ за нек-рыми святыми исторически утвердилось наименование «блаженный»: Никита К-польский, пам. 9 сент.; Василий Московский, Христа ради юродивый, пам. 2 авг.; Василий Спасо-Кубенский, пам. 2 авг.; Ксения Петербургская, Христа ради юродивая, пам. 24 янв. и в Соборе Петербургских святых. Сохраняют наименование «блаженный» зап. святые, включенные в месяцеслов РПЦ: Иероним Стридонский — пам. 15 июня; Августин Гиппонский — пам. 15 июня. Как правило, такие наименования блаженным никак не связаны с характерным для Римско-католической Церкви делением на святых и блаженных. Существует мнение, что наименование блаженным Феодорита, еп. Кирского, начало применяться в поздней правосл. традиции под влиянием зап. (католической и протестантской) практики. Причины, по которым за теми или иными святыми исторически утвердилось наименование «блаженный», могут быть названы лишь предположительно. В различных изданиях житий и месяцесловах составители иногда уточняют именование святого согласно его подвигу и лику. Так, блж. Иероним Стридонский именуется преподобным, блж. Августин — святителем, еп. Гиппонским. А св. равноап. вел. кнг. Руссийская Ольга в тексте ее Жития именуется блаженной.

Критерии К. При решении вопроса о К. святого Церковь руководствуется рядом критериев. Значение каждого из этих критериев было неодинаковым в разные времена и в отношении разных чинов святых. При К. мучеников наиболее важен сам факт пролития крови за Христа. В связи с этим особое значение придается выявлению всех обстоя-

тельств, сопряженных с исповеданием веры при совершении подвига. Для К. святителей и преподобных основным критерием является факт чудотворения и верность правосл. исповеданию веры. В определенных случаях основанием для К. служило народное почитание подвижника как святого. По мнению Е. Темниковского, первичной основой любой К. являлось почитание святого. Церковные власти скорее постепенно присоединялись к этому почитанию, чем были его инициаторами. Причем присоединение церковных властей к народному культу, дававшее ему офиц. значение, не было формальным актом К., а совершалось стихийно. Вера в чудеса подвижников составляла часть народного почитания святых, но она не была определяющей. Часто единственным таким основанием было убеждение народа в святости жизни подвижников (*Темниковский*. 1903. С. 19–20).

Процесс формализации критериев К. начинается в XVIII в. Иерусалимский патриарх *Нектарий* (1661–1669) в своем «Возражении о власти папы» сформулировал основные критерии К. святых: «Три вещи признаются свидетельствующими об истинной святости в людях: 1) православию безукоризненное; 2) совершение всех добродетелей, за которыми следует противостояние за веру даже до крови, и, наконец, 3) проявление Богом сверхъестественных (ὑπερφύων) знамений и чудес... третья весьма необходимо в канонизированных святых (ἐν τοῖς κανονισθεῖσιν ἁγίοις) ввиду того, что в наше время недобросовестные люди подделывают чудеса и вымышляют добродетели... и потому свидетельством святости признается также нетление мощей или благоухание костей» (*Нектарίου τοῦ πατριάρχου τῆς Ἱερουσαλῆμ Περί τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίρρησις*. Ἐν Γασιῶ τῆς Μολδαβίας, 1682. Σ. 26–29, 31; см. также: *Голубинский*. 1903. С. 406–407; *Темниковский*. 1903. С. 28–29).

В нек-рых Поместных Церквях (в частности, в Антиохийской, Эладской и Румынской) одним из условий К. подвижников является срок не менее 50 лет от кончины святого. Это правило имеет целью оградить живых родственников святого от тщеславия, а также обстоятельнее изучить жизнь подвижника. Нетление или благоухание мощей

не является обязательным условием К. Согласно выводам *Голубинского*, мощами святых не всегда признавались совершенно не тронутые тлением тела; почитались как мощи и останки, отчасти подвергшиеся тлению, кости, частицы костей и даже прах святых (*Голубинский*. 1903. С. 31–39). Нетление мощей может быть лишь одним из свидетельств святости. Более того, в некоторых традициях, в частности на Св. Горе Афон, нетление останков усопшего рассматривается как признак его неправедной жизни. По обычаю Св. Горы, тело умершего монаха предается земле и откапывается через 3–4 года после погребения. По цвету костей принято судить о загробной участи усопшего: если плоть умершего истлела, а кости имеют светлый желтоватый оттенок, усопший считается угодившим Богу и его кости помещаются в кимитирий (костницу), в противном случае останки вновь закапываются и об усопшем совершается сугубая молитва. Наличие благоухания от костей иногда является на Св. Горе достаточным условием для К. монаха. Так, в 1840 г. в Ватопедском монастыре при совершении строительных работ были обретыены кости неизвестного подвижника, от к-рых исходило благоухание. Ватопедцы наименовали подвижника Евдокимом и установили празднование обретению его мощей (*Афонский Патерик*. СПб., 1860. Ч. 2. С. 498–505).

Наличие между святыми, жившими в одну и ту же эпоху, разногласий и споров по тем или иным вопросам, не затрагивавшим самих догматов веры, и даже иногда имевшее место разделение в евхаристическом общении между ними не являются непреодолимым препятствием к К. этих святых. В эпоху гонений 20–30-х гг. XX в. в Русской Церкви мученическую кончину претерпели в т. ч. лица, которые пребывали в разделениях. Поэтому Синодальная комиссия по канонизации святых при Синоде РПЦ, рассматривая вопрос о К. этих лиц, выработала особые критерии (*Ювеналий (Полярков)* 1996. С. 53–59).

В вопросе прославления новомученика или исповедника имеются аспекты, которые могут лишь отчасти найти отражение в материалах следственных дел, но без решения которых прославление невозможно. Требуется особое внимание

отношение к имевшим место расколам (обновленческому, григорианскому и др.), поведение на следствии (не являлся ли человек секретным осведомителем репрессивных органов, не вызывался ли в качестве свидетеля по др. делам, не имел ли места самооговор (признание вины в инкриминируемых мнимых преступлениях), имело ли место отречение от сана, отречение от монашества). Церковь не находит оснований для К. лиц, которые на следствии оговорили себя или других, даже если это обстоятельство не стало причиной ареста, страданий или смерти других лиц. Синодальная комиссия по канонизации святых пришла к выводу о невозможности К. обновленцев, поправших мн. каноны Церкви; последователей григорианского раскола, которые пытались захватить власть высшего управления Церкви; укр. автокефалов. Этот общий вывод не распространяется на тех, кто, на время присоединившись к обновленцам, потом оставляли раскол, через покаяние возвращались в лоно Церкви и впоследствии становились жертвой антицерковных репрессий. Синодальная комиссия не исключает возможности К. лиц, принадлежащих к т. н. «правым расколам», т. е. клириков и мирян, к-рые, не соглашаясь с церковно-политической линией Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, прекращали возношение его имени за богослужением и т. о. порывали каноническое общение с ним, продолжая тем не менее почитать Местоблюстителя Патриаршего Престола митр. *Петра (Полянского)*. Признается, что действия этих лиц, часто называемых «непоминающими», были обусловлены по-своему понимаемой заботой о благе Церкви.

В Римско-католической Церкви процесс К. не может быть инициирован, если кандидат еще не причислен к лику блаженных. Процедура беатификации как первый этап К. должна быть начата не ранее чем через 5 лет со дня смерти подвижника. Необходимым условием для нее является наличие стихийно возникшей, естественной и широко распространившейся известности кандидата как подвижника веры и благочестия. Другими условиями являются установление факта мученичества или подтверж-

дение героизма проявленных добродетелей (*heroicitas virtutum*), а для подвижника — доказанный факт хотя бы одного чуда, совершенного по его заступничеству. Обязательным условием К. блаженного является наличие двух (в нек-рых случаях трех) чудес, совершенных по его молитвам уже после причисления к лику блаженных. Эти чудеса должны быть засвидетельствованы в установленном порядке.

История канонизации святых в Восточной Церкви. В силу того что в эпоху неразделенной Церкви К. понималась не столько как юридический акт, сколько как проявление литургической жизни Церкви, практически не сохранилось никаких исторических сведений о совершении К. того или иного святого в этот период. Не сохранилось не только ни одного подлинного древнего акта о К., относящегося к периоду до X в., но и ни одного свидетельства, прямо говорящего о К. Нек-рое представление о К. в этот период может дать история почитания святых в I тыс., когда различия между Востоком и Западом в понимании и процедуре К. были незначительными. Лишь с кон. X — нач. XI в. на Западе К. постепенно переходит в область канонического права и становится прерогативой Римских пап; в Византии процедура К. разрабатывается и усложняется вплоть до новейшего периода, она продолжает восприниматься как литургический акт или явление духовной жизни. Примерно с X в. в Византийской империи происходит унификация богослужебного календаря и агиографической лит-ры, что приводит к формированию списка общепочитаемых святых, в основе к-рого лежит месяцеслов К-польского Патриархата. Первые свидетельства о К. святых как о формальном процессе на Востоке относятся к XIV в. Начиная с этого периода в Правосл. Церкви в той или иной степени сказывается зап. влияние в отношении прославления святых, т. е. проявляется юридический подход к К.

Историю К. в Вост. Церкви можно условно разделить на 5 периодов: 1) период неразделенной Церкви с I по XI в.; 2) средневизант. период (XI—XIII вв.); 3) поздневизант. период (XIII — сер. XV в.); 4) период османского владычества (сер. XV — сер. XIX в.); 5) новейший период (с сер. XIX в. по наст. время).

Почитание святых в эпоху неразделенной Церкви (I—XI вв.). В ранний период истории Церкви (как Восточной, так и Западной) признание того или иного усопшего святым ограничивалось пределами епископии, диоцеза. Право К. принадлежало епископам отдельных церквей, действовавшим с согласия клира и народа. Сама К. состояла в том, что устанавливалось ежегодное празднование памяти святого, как правило в день его кончины; его имя вносилось в месяцеслов, а также в диптихи для возглашения во время совершения литургии.

Исторически в основе К. лежит почитание святых в ранней Церкви. Голубинский, рассматривая вопрос об условиях причисления к лику святых в первые века христианства, отмечает, что в ранней Церкви существовали некоторые «классы», или разряды, усопших и сама принадлежность к тому или иному классу являлась свидетельством святости. Божия Матерь и св. Иоанн Предтеча стояли вне «классов». Первый разряд составляли ветхозаветные патриархи и пророки, новозаветные апостолы. Относительно этих святых Церковь веровала, что они потому и сподобились быть патриархами, пророками и апостолами, что достигли вершин святости. Второй разряд составляли мученики, лица, совершившие такой подвиг, который, по верованию Церкви, сам по себе доставлял венец святости. Третий разряд составляли святые, «относительно которых необходимо думать, что Церковь признавала их не по причине принадлежности их к известному классу, а потому, что лично того или другого из них считали достойным сего признания. Это святые из подвижников (аскетов)» (Голубинский. 1903. С. 13).

Первые свидетельства о почитании в Церкви ветхозаветных патриархов и пророков относятся ко 2-й пол. IV в., хотя начало такого почитания, вероятно, следует относить к первым векам христианства. Свт. *Кирилл I* Иерусалимский говорит о том, что по совершении Евхаристии на литургии вспоминаются патриархи, пророки, апостолы и мученики, чтобы Бог по их молитвам принял наше прошение (*Сур. Hieros. Mystag. V 9*). Помимо соборного празднования ветхозаветным святым в Неделю св. отцев (первое упоминание о совершении памяти

только Авраама, Исаака и Иакова в неделю перед Рождеством Христовым, между 16 и 17 дек., содержится в *Василия II Минологии*), в месяцесловах правосл. Церкви имеются отдельные дни памяти некоторых патриархов и пророков (Авраама, Лота, Иова, Моисея, Иисуса Навина, Финееса, Анны, матери прор. Са-



(*Delehaye*. 1927. P. 109–121, 162–189; *Idem*. *Origines*. P. 5). Почитание мучеников связано с местами их мученического подвига и погребения. День памяти того или иного мученика отмечался особым литургическим собранием всей христианской общины, к которой он принадлежал. Факт его мученичества был очевиден всей общине, поэтому особому расследованию обстоятельств муче-

*Праотец Авраам,
пророки Моисей, Давид,
Иеремия и Исаия.
Роспись ц. святых Кирилла и
Мифодия в Праге. 1947–1955 гг.
Мастер инокиня Иоанна
(Рейтлингер)*

муила, прор. Самуила, царя Давида, прор. Иоада, Или, Елисея, всех 16 письменных пророков, трех отроков Анании, Азарии и Мисаила и мучеников Маккавеев). Дни кончины этих святых неизвестны. Положенные им празднования, вероятно, следует связывать с днями обретения их мощей или освящения храмов в их честь. Празднования ветхозаветным святым не сразу были приняты всей Церковью. Свт. Григорий Богослов говорит, что праздник в честь мучеников Маккавеев многими в его время еще не признавался (*Greg. Nazianz. Or. 15. 1*).

Древнейшим из засвидетельствованных в источниках является почи-

тание мученика как святого не требовалось (*Kemp*. 1948. P. 7). Такое расследование и санкция были необходимы лишь в том случае, когда были сомнения в православии мученика, в частности во время донацистских споров в Африке. 2-е прав. Карфагенского Собора, созванного против донацистов между 345 и 348 гг., запрещает причислять к мученикам усопших, погребенных за счет Церкви, которые претерпели страдания, но не за имя Христова, а также тех, к-рые покончили жизнь самоубийством (*Mansi*. 1759. Т. 3. P. 145).

В 1-й пол. II в. почитание мучеников святыми было уже принято в М. Азии, Галлии и Сев. Африке.

Начало этого почитания, вероятно, следует относить к посл. четв. I в. — времени, непосредственно следовавшему за го-

*Три отрока в печи огненной.
Мозаика кафоликона
мон-ря Осиев Лукас.
30-е гг. XI в.*



танием имп. *Нерона* (54–68). Одним из первых свидетельств совершенной памяти мученика является упоминание о ежегодном собрании в честь сщмч. *Поликарпа*, еп. Смирнского († 50-е гг. II в.) (*Martyr. Polyc. 18*). В Риме почитание мучеников начинает широко распространяться только с III в. (см. свидетельство пресви-

тера Гаия о почитании апостолов Петра и Павла: *Euseb. Hist. eccl. II 25. 7*). Почитание мучеников выразилось в обретении (*elevatio corporis*), перенесении (*translatio*) или хранении их мощей (*reliquiae*), собирании мученических актов или составлении мученичества, а также в торжественном ежегодном совершении их памяти (*dies natalis*, дни (духовного) рождения в Царство Небесное, т. е. телесной кончины). Христианские общины имели списки своих мучеников, в которых помимо имен указывались даты кончины и места погребения. Об этом свидетельствует, в частности, сщмч. Киприан Карфагенский, который пишет своему клиру об исповеднике: «Примечайте дни их, когда они отходят, чтобы мы могли совершать их поминовение вместе с памятью мучеников» (*Cypr. Carth. Ep. 12. 2*). Примером таких списков мучеников, к-рые лежат в основе позднейших мартирологов и календарей, может служить *Depositio martyrum* (положение (погребение тел) мучеников), мартиролог, составленный в Риме в сер. IV в. и входящий в состав Хронографа 354 г. (*Salzman M. R. On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity. Berkeley, 1991*). Этот мартиролог содержит только имена мучеников, в подавляющем большинстве римских. Одним из элементов признания мучеников святыми был распространявшийся с III в. обычай погребения христиан *ad sanctos* (возле святых), т. е. вблизи могил мучеников (*Saxer*. 1980. P. 108; *Duval*. 1988). Помимо ранних форм мартирологов имена мучеников встречаются в диптихах местных Церквей, используемых во время литургии при поминовении святых. Эти мартирологи и диптихи следует отличать от позднейших месяцесловов, помещаемых при богослужебных книгах. В отличие от них древние мартирологи содержали списки святых, память к-рых действительно праздновалась в отдельных Церквях, тогда как в месяцесловы при богослужебных книгах могли быть вносимы писцами имена святых, к-рым не было установлено особого празднования в данной Церкви, но к-рые, по мнению писцов, были того достойны.

Распространение почитания мученика за пределами христ. общины, к к-рой он принадлежал, связано

с распространением почитания мученика за пределами христ. общины, к к-рой он принадлежал, связано

с распространением почитания мученика за пределами христ. общины, к к-рой он принадлежал, связано

во-первых, с прекращением гонений в сер. IV в. и, во-вторых, с расширением контактов между Церквями. Мученики одной Церкви нередко начинают вноситься в диптихи и мартироги других Церквей. В честь мучеников возводятся базилики, украшаются их гробницы, составляются проповеди, совершаются паломничества к их мощам. Вост. обычай перенесения и разделения мощей распространяется в зап. части Римской империи. Папы вост. происхождения вводят почитание мн. вост. мучеников в Риме и Церквях, входящих в его юрисдикцию. Миграции народов, вызванные варварскими нашествиями, способствовали, как правило, перенесению мощей мучеников, а вместе с ними и их почитания в отдаленные пределы империи. Это происходило без прямого вмешательства церковной иерархии, как естественный спонтанный процесс.

Иногда почитание мучеников принимало формы, граничащие с суевением, что вынуждало Церковь упорядочивать культ мучеников. Сщмч. *Оптат*, еп. Милевский, упоминает о Луцилии, знатной карфагенской даме, к-рая имела обычай перед причащением целовать кости мученика, к-рый не был официально признан таковым (*Optat. De schism. donat. I 16*). Свт. *Афанасий I Великий* в Житии прп. Антония Великого говорит о необычайном уважении египтян к останкам мучеников: многие миряне имели обычай не предавать тела мучеников земле, а возлагать на ложах и хранить у себя в домах, полагая, что этим воздают чествование отшедшим. Прп. Антоний многократно просил епископов запретить это мирянам, сам убеждал мирян и делал выговоры женщинам, доказывая, что незаконно поступает тот, кто тела скончавшихся, даже и святые, не предает по смерти земле (*Athanas. Alex. Vita Antonii. 90*).

Свт. *Мартин*, еп. Турский († 397), повелел прекратить народное почитание неизвестного усопшего, в честь к-рого был воздвигнут алтарь близ Тура, как мученика, т. к. никто не знал его имени; кроме того, епископу было откровение, что на месте почитания похоронен не мученик, а разбойник (*Sulp. Sev. Vit. Mart. 11 (IV 3)*).

Предписание 83(94)-го прав. Карфагенского Собора совершать память мучеников только в тех местах, где есть мощи мученика, где он по-



Сщмч. *Игнатий Богоносец*.
Икона. XVII в. (частное собрание)

страдал или где находится дом, в котором мученик жил, имеет в виду не запретить празднования мученикам в др. частных церквях, а запретить поставление алтарей чтимым мученикам на полях и в виноградниках «по сновидениям и суетным откровениям». Историк *Евагрий Схоластик* отмечает, что гробы святых сделались предметом чествования с того времени, когда имп. *Феодосий II* в 438 г. перенес мощи сщмч. *Игнатия Богоносца* из предместья Антиохии в сам город (*Evag. Schol. Hist. eccl. I 16*). Однако по свидетельству др. источников, перенесение мощей стало общепринятым явлением еще в кон. IV в. Имп. *Констанций II* перенес в К-поль и положил в храме св. Апостолов мощи апостолов Андрея, Луки и Тимофея в 356–357 гг. (*MenolGraec // PG. 117. Col. 185*). Обычай перенесения мощей из загородных кладбищ в города возник не позднее 2-й пол. IV в. Указ имп. *Феодосия I Великого* от 386 г. запрещал выкапывать из земли тела мучеников и переносить их в др. места (СТh. IX 17. 7. 1905. Vol. 1. Pars 2. P. 466). Имп. *Лев I* (457–474) смягчил это постановление, дозволить переносить мощи мучеников с согласия епископов в священные здания или храмы, но не в места народного увеселения (СJ. I 3. 26. В., 1877. P. 35). В V в. обычай перенесения мощей стал общепризнанным. На Западе, по крайней мере до нач. VII в., вообще не было обычая выкапывать из земли мощи святых, как это следует из письма свт. *Григория I Великого* имп. *Констанции*, просившей его прислать ей главу или часть мощей ап. Павла (*Greg. Magn. Ep. 30 // PL. 77. Col. 702*).

Долгое время понятия «святой» и «мученик» фактически отождествлялись, что выразилось, в частности, в установлении праздника в честь всех мучеников. Во времена свт. Иоанна Златоуста, составившего похвальное слово в честь «всех святых», во всем мире пострадавших» (*Ioan. Chrysost. De sanctis martyribus*), он совершался в 1-е воскресенье после Пятидесятницы, в день, когда позднее было принято совершать память всех святых. Слово имп. *Льва VI Мудрого* «В неделю по Пятидесятнице, в честь всех повсюду святых» (*Κυριακῆ μετὰ τὴν Πεντηκοστῆν... εἰς τοὺς ἀπανταχοῦ ἁγίους πάντας // PG. 107. Col. 172–192*) посвящено не всем чином святых, а только мученикам. В иконоборческий период впервые появляется термин νεομάρτυρες (новомученики), чтобы отличать мучеников первых веков от пострадавших во времена гонений на иконы (*Тоάμης. 1999. Σ. 108*). Со 2-й пол. IV в. до сер. XV в. мученики были в Церкви редкостью. При императорах-иконоборцах приняли мученическую кончину лишь очень немногие христиане (наиболее известные: прпмч. *Стефан Новый* († 764, пам. 28 нояб.), сщмч. *Евфимий*, митр. Сардский († 831, пам. 26 дек.)), однако многие брали на себя подвиг исповедничества. Некоторые приняли мученическую смерть от мусульман, как, напр., мч. *Илия Дамаский* († 779 или 795), 20 монахов-савваитов († 796; см. *Савваитские преподобномученики*, 20), вмч. *Иоанн Новый* Сочавский († ок. 1330), мч. *Парфена* Эдесская († 1375), мч. *Георгий* Софийский Старший († 1437) и др. В XIII в. мн. монахи на Афоне и Кипре приняли мученическую кончину от латинян-католиков. При причислении их к лику святых Церковь руководствовалась теми же принципами, что и при прославлении древних мучеников.

Хотя в ранний период нельзя говорить о К. в совр. смысле слова, повсеместное почитание мучеников, логически вытекавшее из публичности мученического подвига, воспринимавшегося как подражание крестной смерти Христа, стало основой и своего рода моделью почитания др. чинов святых. Поскольку из 12 апостолов 11 (за исключением ап. Иоанна Богослова), согласно преданию, скончались мученически, весьма рано должно было начаться почитание апостолов как мучеников.

Имп. *Константин I Великий* построил в К-поле храм в честь 12 апостолов, к-рый впосл. стал служить усыпальницей для императоров и представителей К-польской Церкви. На-



Св. равноапостольные
Константин и Елена. Икона. 1718 г.
Иконописец А. Казанцев (?) (МИХМ)

ряду с мучениками в III в., в период гонений на Церковь, особым почитанием стали пользоваться *исповедники* — христиане, к-рые, претерпев мучения, остались в отличие от мучеников в живых и умерли позже естественной смертью. На Западе с V в. термин «исповедник» (*confessor*) приобретает более широкий смысл и обозначает не только христиан, исповедавших свою веру во время гонений, но и всех вообще святых, кроме мучеников. В частности, исповедниками называли выдающихся епископов IV в., большинство из к-рых сыграли важную роль в борьбе с ересями. По мнению Б. Ботта, это связано с ежегодным празднованием памяти знаменитых епископов в местах, где было совершено их погребение (*depositio*), когда их почитание стало распространяться наряду с почитанием мучеников и сами епископы стали ассоциироваться в литургии с мучениками (*Botte B. Confessor // Archivum latinitatis medii aevi. Brux., 1942. Vol. 16. P.137–148*). Голубинский высказывает предположение, что вначале иерархи причислялись к лику святых наравне с апостолами уже в силу самой их принадлежности к иерархии, — если они не отпадали в ереси

или не были лицами с заведомо сомнительной репутацией, — а потом стали прославляться наравне с подвижниками за их личные достоинства. В доказательство этого мнения Голубинский приводит статистические сведения. Из 74 епископов, занимавших К-польскую кафедру с 315 по 1025 г., не были прославлены только 18 еретиков и 7 православных, причем лишь о 3 из них достоверно известно, что они не были канонизированы, другие 4 иерарха, возможно, почитались некое время. Из 58 иерархов, бывших К-польскими епископами с 315 по 846 г., прославлено 30, 18 епископов были еретиками, и только двое — Акакий и Флавита — не прославлены; хотя они и не были явными еретиками, но православие их находилось под подозрением, т. к. они пытались примирить дифизитов с монофизитами на основании «Энотикона» имп. *Зинона*. С XI в. К-польские патриархи причисляются к лику святых уже только в связи с их личными достоинствами (*Голубинский. 1903. С. 16–17, 373–378*). Аналогичным образом формировался и сонм святителей в месяцеслове Римской Церкви. Помимо 30 первых пап, причисленных к лику святых потому, что все они скончались мученически, к местночтимым святым Рима были отнесены 22 папы, занимавших кафедру с 296 по 530 г. Не упоминаются как святые папы *Либерий* (?–366) и *Анастасий II* (?–498) (*Chiron. 1998. P. 138*).

Основываясь на этих примерах, можно предположить, что в III–IX вв. все православные епископы, не запятнавшие себя ничем укоризненным, причислялись к лику местночтимых святых своей епархии. Это предположение подтверждает Созомен, когда говорит, что в отдельных Церквях или епископиях были совершаемы празднества местным мученикам и памяти бывших у них иереев, т. е. иерархов или святителей (*πανηγυρεὶς μαρτύρων καὶ μνείας τῶν παρ' αὐτοῖς γενομένων ἱερέων — Sozom. Hist. eccl. V 3*). *Карфагенский календарь* 1-й трети VI в. имеет надпись: «Здесь содержатся дни рождения (духовного, т. е. представления. — *Ε. Τ.*) мучеников и положения (тел. — *Ε. Τ.*) епископов, ежегодные памяти к-рых празднует Карфагенская церковь» (*Nic continentur dies natalitiorum martyrum et depositiones episcoporum, quorum Ec-*

clesia Carthaginis anniversaria celebrat. — Acta martyrum: P. Theodorici Ruinart opera ac studio collecta, selecta atque illustrata. Veronae, 1731. P. 531). По свидетельству свт. *Симеона*, архиеп. Фессалоникийского, в К-поле, в храме св. Апостолов, архиереи издревле были полагаемы внутри жертвенника (*θυσιαστηρίου*), как и мощи святых, ради благодати божественного священства (*Sym. Thessal. De ordine sepulturae. 364 // PG. 155. Col. 677–680*).

В совр. греч. месяцесловы внесены имена многих К-польских патриархов древнего времени, однако отсутствуют имена большинства патриархов и епископов др. знаменитых и древних кафедр, в частности Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской. Это объясняется тем, что начиная с XI в. эти Церкви находились под сильным влиянием К-польского Патриархата. Во время османского владычества их древние месяцесловы были заменены месяцесловом К-польского Патриархата; также их богослужебные книги были приведены в соответствие с теми, к-рые употреблялись в К-поле. В результате этого местные традиции исчезли, в т. ч. упоминания о мн. местночтимых святых, а К-польские патриархи, равно как и мн. др. святые, почитаемые в столице империи, были признаны святыми общецерковными. Патриархи и епископы др. Церквей вошли в эти унифицированные святцы только в весьма ограниченном количестве в силу своей большей или меньшей известности в Церкви, а также в силу славы личной святости. До XI в. лишь очень немногие из лика святителей были общими святыми всей Церкви, к-рым совершалось празднование повсеместно. Большая часть святителей оставалась местночтимыми святыми отдельных Церквей довольно длительное время. Согласно новелле имп. Льва VI Мудрого, во всей империи устанавливалось общецерковное почитание 7 святителей: Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и Епифания Кипрского (*Leo Philos. Nov. const. 88*). Хотя почитание этих святителей выходило далеко за пределы их епархий, указ имп. Льва косвенно свидетельствует о том, что до кон. IX в. оно еще не было общецерковным.

Его повелла не столько устанавливает почитание святителей, сколько степень торжественности совершаемого в их честь богослужения.

Почитание подвижников или подобных как особого класса святых связано с расцветом монашества в IV в. В этот период аскеты иногда начинают именоваться исповедниками как лица, к-рые святостью жизни ежедневно исповедовали свою веру. Житие прп. Антония Великого повествует о том, что во время гонений имн. Максимиана прп. Антоний, имея желание пострадать за Христа, пришел в Александрию, исповедал свою веру, но, не сподобившись мученического венца, вернулся в пустыню. «где ежедневно был мучеником в совести своей» (*Athanas. Alex. Vita Antonii. 46–47*). Блж. Иероним называет егип. подвижников «исповедниками и добровольными мучениками» (*confessores Aegyptios, voluntate iam martyres — Hieron. Ep. 3. 2; см. также: Malone. 1950; Delier-neux. 2000*).

В Византийской империи особый класс святых составляли св. цари и царицы. Одни из них были причислены к лику святых за заслуги перед Церковью, другие — за добродетельную жизнь (см. их список в кн.: *Голубинский. 1903. С. 379–381*). Офиц. титул визант. императора как лица, выполняющего исключительные функции по защите Церкви и помазанного на царство церковной иерархией, содержал эпитет ἅγιος (святой), однако само по себе это не означало, что после своей смерти имя императора автоматически вносилось в месяцеслов для всеобщего почитания. При решении вопроса о причислении императора к лику святых учитывались те же критерии, что и при прославлении любого др. святого (чистота православия, заслуги перед Церковью, добродетельная жизнь, чудотворения). Из 19 царей и цариц, числящихся в совр. греч. месяцесловах и живших ранее составления Миналогия имп. Василия II (976–1025), только 7 были помещены в этот Миналогий для общецерковного почитания: святые Константин († 337) и Елена († ок. 336, пам. 21 мая), Пульхерия († 453, пам. визант. 7 авг.; пам. 10 сент.), Анфуса Омонийская († 809, пам. визант. 17 апр., пам. 12 апр.), Ирина († 803, пам. визант. 7 авг.), Феодора († после 867, пам. 11 февр.), Феофания († ок. 895/896,

пам. 16 дек.). Это дало Голубинскому повод предполагать, что остальные цари и царицы долгое время были местночтимыми святыми тех Церквей, где находились их гробницы (в подавляющем большинстве случаев — в храме св. Апостолов в К-поле), и были внесены в святцы не ранее XII в. (Там же. С. 381). Помимо канонизированных членов имп. фамилий, имена к-рых перечисляет Голубинский, в Церкви также почитались как святые (а в нек-рых случаях продолжают поминаться) имп. Маркиана (время жизни неизвестно, пам. визант. 27 янв., согласно SynCP. Col. 428); имп. и мц. Василисса (IV в., пам. визант. 25 нояб.), жена имп. Максенция (SynCP. Col. 256); имп. Аркадий († 408, пам. визант. 27 авг., согласно груз. Иерусалимскому канонарю VII в. — *Кекелидзе. Канонарь. 1912. С. 126*); Ариадна, дочь имп. Льва I († 515, пам. греч. 22-авг. — SynCP. Col. 916); имп. Юстиниан II Ринотмит († 711, пам. визант. 15 июля — SynCP. Col. 822); имп. Василий I Македонянин († 886, пам. визант. 29 авг., согласно *Const. Porphy. De Ceremoniis aulae byzantinae. 2. 52 // Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis aulae byzantinae libri / Ed. J. Reiskii. Bonnae, 1829. Vol. 1. P. 780. (CSHB; 9)*); имп. Никифор II Фока († 969, пам. визант. 11 дек., 30 янв.; местночтимый святой Великой Лавры на Афоне; памяти в синаксарях нет, имеется служба — *Petit L. Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas // BZ. 1904. Bd. 13. N 2. S. 398–420*); имп. Мануил II Палеолог († 1425, пам. визант. 21 июля, памяти в синаксарях нет, имеется служба — *Λαμπρος Σ. Δύο κανόνες ἀνέκδοτοι εἰς τὸν αὐτοκράτορα Μανουὴλ Παλαιολόγον // Νέος Ἑλληνομνημίων. 1917 [1920]. T. 14. Σ. 318–341*); его супруга прп. Елена (*Ипомона*) Драгаш (пам. греч. 13 марта, 29 мая). О св. императорах см. также: *Γεδεών Μ. Ἀγιοποιήσεις: Τὸ καθέστως τῆς ἐν ἁγίοις συναριθμήσεως Θεσσαλονίκῃ, 1984. Σ. 97–105; Μακρυστάθης Σ., πρωτοпр. Ἡ ἁγία Ὑπομονή. Ἀθήνα, 1999³.*

Начиная с V в. в Вост. Церкви появляется особый чин святых — Христа ради юродивые — странствующие монахи и подвижники, принимающие на себя подвиг мнимого безумия (юродства Христа ради), сокрытия собственных добродетелей и навлечения на себя поношений и оскорблений для обличения внеш-

них мирских ценностей (*Gorainof I. Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe. P., 1983; Kobets. 2000; Ivanov. 2006*). Первое упоминание о них содержится в «Лавсаике» Палладия, еп. Еленопольского (1-я четв. V в.), где говорится о нек-рых монахах Та-веннисийского мон-ря в Египте, притворяющихся безумными и бесноватыми (*Pallad. Hist. Laus. 34*). Этот



Блж. Андрей Юродивый.
Фрагмент иконы «Покров Богоматери».
Сер. — 2-я пол. XVI в. (ГМЗРК)

подвиг был очень редким в Византии; позже он получил широкое распространение на Руси. Наиболее известными греч. юродивыми являются блж. Симеон Эмесский (VI в.; см. в ст. *Симеон, Христа ради юродивый, и Иоанн, прп.*) и блж. Андрей Юродивый (V или IX–X вв.).

После второго иконоборческого периода, когда главную роль в победе Православия сыграло визант. монашество во главе с прп. Феодором Студитом, влиятельные мон-ри содействовали выдвижению на архиерейские кафедры кандидатов из монахов. Этот процесс достиг своего апогея при К-польском патриархе Алексии Студите (1025–1043). Часто такие мон-ри приобретали независимость и автономию от юрисдикции местных епископов, что позволяло монахам при попечительстве императора воздействовать на церковные дела. Подобно епископам, архимандриты и игумены этих самоуправляемых обителей располагали правом прославлять своих местночтимых святых. Подобное местное

почитание ограничивалось пределами мон-ря и тяготеющих к нему обителей и землевладений с церковными приходами. Распространение почитания святого инока вне обители входило в компетенцию епархиальных архиереев. Такими автономными мон-рями были в первую очередь Студийский мон-рь в К-поле и Великая Лавра на Афоне. В ранний период истории Русской Церкви независимым от епископа, в этом случае митрополита Киевского, являлся Печерский мон-рь в Киеве.

Очень часто ключевую роль в принятии решения о К. святого играла агиографическая лит-ра, связанная с его именем (жития, рассказы о чудесах, обретении и перенесении мощей и т. п.). Приблизительно с VIII в. эта лит-ра в значительной части приобретает стереотипно-компилятивный характер и начинает изобиловать материалом, историческая основа к-рого сомнительна (Vauchez. 1988. P. 21; Pratsch. 2005), однако это стимулировало распространение народного почитания святых. Множество разрозненных календарей и диптихов, местное почитание святых вносили в литургическую, агиографическую и гимнографическую практику Церкви много неудобств. Назревал вопрос об унификации календаря и о едином корпусе житий святых всей Церкви.

Средневизантийский период (XI–XIII вв.). Начавшемуся со времени имп. Льва Мудрого распространению общецерковного почитания святителей, а за ним, вероятно, и преподобных способствовало появление с кон. X в. агиографических сборников общеимперского значения. С появлением синаксарей и минологиев, содержащих краткие сведения о житиях святых, собранные из разных источников, подвергшихся редакции, начинается процесс унификации агиографической лит-ры и литургического календаря. Это постепенно приводит к формированию основного ядра месяцеслова, каталога общепочитаемых в Византийской империи святых. Древнейшим из сохранившихся греч. агиографических сборников является Синаксарь К-польской ц., составленный для имп. **Константина VII** Багрянородного (945–959) (SynCP), и Минологий имп. **Василия II** (976–1025). Эти сборники содержат на все дни года краткие жития святых всех чинов, почитавшихся в X–XI вв. в Ви-



Прп. Симеон Метафраст.
Икона. Кон. XX в.

зантийской империи (*Albani A. Menologium graecorum iussu Basilii imperatoris graece olim editum... Urbipum, 1727. 3 t.; PG. 117. Col. 9–613*). Древнейшие к-польские синаксары и минологии по существу лежат в основе месяцеслова устава Студийского мон-ря, принятого в XI в. Киево-Печерским мон-рем.

Значительный вклад в унификацию агиографической лит-ры и, как следствие, календаря внес прп. **Си-**



VII Вселенский Собор.
Роспись кафоликона мон-ря
Преображения Господня
в Метеорах, Греция. 1552 г.

меон Метафраст (X в.), занимавшийся составлением собрания житий святых и их переложением для целей богослужебного использования. Он обобщил ряд древних сказаний, устранил в них грамматические ошибки и исторические несоответствия; имея дело с единственным сказанием о святом, он старался сохранить его в подлинном изложении, хотя бы оно и не было достоверно (Hogel. 2002). Для агиографического корпуса, составленного Симеоном Метафрастом, характерно то, что подавляющее большинство святых, о которых идет речь, относятся к древности и лишь немногие — ко времени иконоборчества или более позднему периоду.

Наряду с увеличением числа общепочитаемых святых продолжает

развиваться культ святых местночтимых. Сообщения источников (достаточно редкие) о признании того или иного святого не всегда можно однозначно расценивать как факты К. к общецерковному почитанию. Большинство такого рода К. носили разрешительный, а не предписательный характер, т. е. означали офици. признание уже существующего местного культа. Переход святого в разряд общечтимых (в особенности это касается преподобных) зависел не только от совершавшихся у его гроба чудес, но и от его большей или меньшей известности, наличия у него учеников, близости святого к столичным кругам или имп. фамилии. Так, Симеон Метафраст, всю свою жизнь выполнявший личные поручения императора, был причислен к лику святых (пам. визант. 28 нояб., греч. 9 нояб.) ок. 1050 г. во многом благодаря влиянию **Михаила Пселла** († после 1081), который составил его жизнеописание и церковную службу (*Michaelis Pselli Scripta Minora / Ed. E. Kurtz, F. Drexl. Mil., 1936. Vol. 1. P. 94–119*). Подвизавшийся в Эпире прп. **Андрей** Отшельник (XIII в., пам. греч.

15 мая) был канонизирован по прямому повелению Феодоры, супруги

Эпирского деспота **Михаила II Дуки Комнина** (ок. 1230 — между 1266

и 1268) (*Οἰκόνομος Φ. Ἀγιολόγιον πάντων τῶν ἐν Ἠπειρῷ Ἀγίων. Ἀθήνα. 1991. Σ. 141–143*).

В иконоборческую эпоху само почитание святых находилось под вопросом. На **Вселенском VII Соборе** Константин, еп. Констанции, называл иконоборцев «обвинителями святых» (*ἀγιοκατήγοροι* — Mansi. T. 13. Col. 37; Munitiz J. A. *Synoptic Greek Accounts of the Seventh Council // REB. 1974. Vol. 32. P. 178*). Одним из условий примирения епископов-иконоборцев с Церковью было исповедание ими веры в святых и их предстательство (*προσβεία*) перед Богом (*Auzèry M.-F. L'Iconodoulie. Défense de l'image ou de la dévotion à l'image // Nicée II: 787–1987: 12 siècles d'images religieuses. P., 1987. P. 157–165*).

Поскольку со времени прекращения массовых гонений на христиан со стороны язычников подвиг мученичества стал редким явлением в Церкви, визант. святыми стано-



Прп. Филарет Милостивый.

Икона. 30-е гг. XX в.

Иконописец мон. Иулиания (Соколова)
(частное собрание)

вились в большинстве своем святители и преподобные, признание святости к-рых всегда требовало более тщательного предварительного исследования. По мнению М. Ф. Озепи, после иконоборческих споров наличие чудес стало одним из обязательных условий признания подвижника святым (Auzèry. 1995. P. 31–46). Офиц. агиографические источники,



Прп. Симеон Новый Богослов.

Роспись Казанской ц. Оптиной пуст.

2004 г. Мастер мон. Мария (Левстан)

в частности синаксари, читаемые за богослужением, должны были содержать сведения о чудесах как неотъемлемый элемент повествования. Однако некоторые жития визант. святых либо вообще не содержат никаких чудес, либо упоминают

лишь о посмертных чудесах (Kaplan. 1990. P. 15–34; *Idem*. 2000. P. 167–196). Напр., Житие прав. *Филарета Милостивого* († 792), написанное его внуком Никитой, видит святость подвижника не в наличии чудес, а в делах христ. милосердия, совершаемых им. Нет упоминания чудес в Житии прп. *Симеона Столпника (Младшего) Дивногорца*, однако он признавался святым еще при жизни не только народом и учениками, но и патриархом Антиохийским свт. Ефремом (526–545). В Житии прп. *Михаила Синкелла* (IX в.) признаками его святости считаются аскетические подвиги, его смирение и борьба с иконоборческой ересью; упоминается лишь об одном его посмертном чуде.

В данный период признание святости было обыкновенно простым следствием существующего народного почитания. Частное почитание того или иного подвижника предоставлялось усердию и воле желающих, лишь бы это почитание не выходило за рамки дозволенного и не сопровождалось суевериями. Так, в нач. XI в. митр. Никомидийский Стефан осуждал установленную прп. *Симеоном Новым Богословом* († 1022) практику праздновать память своего духовного наставника старца Симеона Благоговейного. Сочтя это празднование чрезмерно торжественным и необоснованным, митр. Стефан, заручившись поддержкой нек-рых архиереев, выдвинул ряд обвинений против прп. Симеона. Патриарх К-польский Сергей II (1001–1019), однако, не усмотрел ничего противного церковным правилам в почитании прп. Симеоном своего учителя и одобрил празднование его памяти в мон-ре св. Маманта, прося прп. Симеона напоминать ему о времени празднования памяти его духовного отца, так чтобы и он (патриарх) мог бы предоставить восковые свечи и благоухания (μύρα) и тем выразить свое почитание святого (*Nicet. Pector. Vita Sym.* 81).

Поздневизантийский период (XIII – сер. XV в.). В нач. XIII в., когда Византийская империя переживала глубокий кризис, усугубившийся взятием К-поля крестоносцами в 1204 г., наблюдается упадок агиографической лит-ры. Даже те немногие агиографические тексты, которые сохранились от этого периода, говорят в основном о святых предшествующих поколений и очень редко о святых того време-

ни. Жития новых святых содержат минимум биографических сведений и изобилуют риторическими общими местами, напр. Похвальное слово в честь Иоанна Милостивого Нового (XII в.), жившего в пределах Никейской империи, Константина Акрополита. Для своих современников Иоанн был фигурой загадочной, никто не знал подробностей его биографии, и для Константина Акрополита он остался загадкой (*Polemis D. I. The Speech of Constantine Akropolites on St. John Merciful the Young // AnBoll.* 1973. Vol. 91. P. 31–54). После периода упадка наступает расцвет агиографической лит-ры в кон. XIII – нач. XIV в., когда образ святого, аскета и пророка, занимал ключевое место в догматических и канонических спорах. В период т. н. арсенитского раскола К. стала одним из средств борьбы церковных партий. Приверженцы того или иного К-польского патриарха добивались К. своего лидера после его смерти с целью укрепить авторитет своей партии. При этом, для того чтобы К. была легитимной, требовалось согласие императора на перенесение мощей нового святого в к.-л. известный храм столицы или на постройку нового храма в его честь. Так, в 1284 г. мощи К-польского патриарха *Арсения Авториана* были переправлены из Прикониса в к-польский собор Св. Софии. Несмотря на то что почитание Арсения как святого началось вскоре после его смерти и ему была составлена служба (30 сент.), его имя не было включено в церковный календарь и в наст. время его память не совершается. Аналогичным образом один из его преемников, К-польский патриарх *Иосиф I Галисийский*, противник *Лионской унии*, сразу после смерти был признан «защитником православия» решением собора епископов, собравшихся под председательством патриарха *Григория II Кипрского* (1283–1289) в присутствии имп. *Андроника II Палеолога*. Хотя сам акт о К. не сохранился, о его существовании упоминает имп. Андроник II в своем хрисовуле от 1310 г., объявляющем о прекращении арсенитского раскола. В этом документе Андроник ссылается на имевшее место провозглашение (ἀνακήρυξις) Церкви о патриархе Иосифе, которое он (император) был вынужден отменить по требованию арсенитов. О смысле этого «провозглашения» историки спорят:

неизвестно, было ли это признанием святости патриарха Иосифа, или речь шла только о внесении его имени в диптихи для заупокойного поминовения как православного иерарха, не запятнавшего себя ересью. Имени патриарха Иосифа нет ни в одном средневековом месяцеслове. В наст. время его память совершается 30 окт. (*Goumaridis*. 2005/2006). Имя некоего «патриарха Иосифа» упоминается под 29 или 30 окт. в ряде визант. календарей. Нек-рые совр. греч. агиографы склонны отождествлять его с Иосифом Галисийцем, не имея на то достаточно оснований. Ок. 1325 г. был канонизирован прприсп. Мелетий (Михаил) Галисийец († 1286, пам. 19 янв.), один из борцов с насаждением Лионской унии (*Failler A. Mèlèce le Confesseur et le monastère Saint-Lazare de Constantinople // REV. 1998. Vol. 56. P. 231–238*). Первоначально он почитался как местночтимый святой в мон-ре прав. Лазаря в К-поле, затем при К-польском патриархе Исаии (1323–1332) он был официально признан святым (*RegPatr*, N 2132). Одним из символов противников династии Палеологов явилось почитание как святого имп. *Иоанна IV Дуки Ласкаря*, к-рый в малолетнем возрасте был ослеплен, отстранен от власти имп. *Михаилом VIII Палеологом* и больше половины жизни провел в заточении в Малой Азии. Наследники имп. Михаила VIII, напротив, старались использовать этот символ в своих интересах, перенеся мощи Иоанна IV в монастырь вмч. Димитрия в К-поле, основанный Михаилом VIII. Это должно было стать символом примирения двух династий.

Редкие случаи К. святых при первых императорах Палеологах важны для истории визант. агиографии. Они представляют собой начало возрождения интереса к святым после длительного периода упадка и борьбы религ. партий, в к-рой роль примирителя играл император. В XIII в. мнение императора, а в некоторых случаях его прямая санкция играли ключевую роль в вопросе К. В следующем столетии процесс К. значительно усложняется, становится более формальным. Необходимым условием для причисления к.л. подвижника веры и благочестия к лику святителей или преподобных являлось наличие чудотворений, как это следует из грамоты от 1 июля 1339 г. К-польского патриарха *Иоанна XIV*

Калеки свт. *Феоносту*, митр. Киевскому, о причтении к лику святых митр. Киевского и всея Руси *Петра* († 1326) (*Acta Patriarchatus Constantinopolitani, MCCCXV–MCCCCII, e codicibus manu scriptis. Bibliothecae Palatinae Vindobonensis / Ed. F. Miklosich, L. Müller. W., 1860. T. 1. P. 191*). Патриарх пишет о некоем «чине и обычае», которых держится в таких случаях Церковь Божия, и предписывает, получив относительно ново-



Свт. Марк Эфесский.
Роспись Казанской ц. Оптиной пуст.
2004 г. Мастер мон. Мария (Левестан)

го святого «твердое и несомненное удостоверение» (πληροφορίαν λαβὼν βεβαίαν καὶ ἀνασίλεκτον), поступить по тому же чину Церкви — «почитать и ублажать угодника песнопениями и священными славословиями». По-видимому, требовалось предварительное дознание о достоверности чудес, совершающихся при гробе или от мощей. (*Ibid.* P. 191). *Нектарий*, патриарх Иерусалимский, рассказывает, что слышал от одного иеромонаха, будто в кон. XV — нач. XVI в. потомки свт. *Марка Евгеника*, митр. Эфесского, ежегодно совершали в Галате (пригороде К-поля) память святителя. Патриарх *Нектарий* добавляет: «Если это происходило в Константинополе, то с необходимостью следует, что по приговору соборному, ибо у нас не жалуют заводить подобных надобностей без величайшего соборного тщания и дознания» (*Нектарίου τοῦ πατριάρχου τῆς Ἱερουσαλήμ. Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίρρησις. Ἐν Γασιῶ τῆς Μολδοβλαβίας, 1682. Σ. 185*).

Одним из самых ранних примеров К. в совр. смысле слова является процесс прославления свт. *Григория Па-*



Свт. Григорий Палама.
Икона. Кон. 60-х гг. XX в.
Иконописец мон. Иулиания (Соколова)
(рзница ТСЛ)

ламы, проходивший в неск. этапов в период с 1360 по 1368 г. Свт. Григорий начал почитаться в Фессалонике и в Великой Лавре на Афоне сразу после смерти. В К-поль дошли слухи о чудесах, совершающихся при его гробе в храме Св. Софии в Фессалонике, и это стало главным поводом для К. К-польский патриарх *Филофей Коккин*, желая подробнее узнать о чудесах святого, через 3 года после смерти свт. Григория просил великого эконома Фессалоникийской митрополии провести расследование о чудесах, собрать свидетельства очевидцев и прислать ему письменный отчет. С аналогичной просьбой к клиру Фессалоники обращался К-польский патриарх *Каллист I*. Офиц. отчет с описанием совершившихся чудес был дан специальной комиссией, состоящей из клириков и мирян Фессалоники и созданной по приказанию имп.-матери Анны. На основании этого ответа патриарх *Филофей* в 1364 г. составил Похвальное слово и службу свт. Григория, а также разрешил всякому желающему совершать память свт. Григория в частном порядке (об этом говорится в одном из его писем, адресованных монахам Великой Лавры). В 1368 г. имя свт. Григория было внесено в список святых, память которых праздновалась в соборе Св. Софии, что фактически означало общецерковное почитание (*RegPatr*, N 2540; *Rigo*. 1993. P. 155–202).

Память свт. Григория Паламы определенное время совершалась некоторыми восточнокаатолич. Церквями, придерживающимися визант. обряда. Служба свт. Григория, пере-

веденная с греч. на церковнослав. язык, печаталась в богослужебных книгах Русинской грекокатолической Церкви. Собором этой Церкви, состоявшимся в 1720 г. в г. Замосць (Польша), была подтверждена правомерность празднования свт. Григорию во 2-ю неделю Великого поста. В нач. XVII в. служба свт. Григорию Паламе появляется в араб. богослужебных книгах, в частности о ней упоминает Часослов 1634 г. (Vat. Borg. arab. 178) редакции митр. Алеппского Мелетия Кармы (впосл. патриарх Антиохийский *Евфимий II* (1634–1635)). В Мелькитской католической Церкви во время правления патриарха Максима III Мазлума (1833–1855) существовал обычай петь в честь свт. Григория Паламы тропарь свт. Григорию Богослову («Пастырская свирель богословия твоего...»). Стремясь упразднить этот обычай и пресечь почитание свт. Григория Паламы, патриарх Максим III составил в 1843 г. особую «Службу



Свт. Петр, митр. Киевский.
Икона. XVI в. (ЦАК МДА)

св. мощам» (в честь всех мощей, которые хранит и почитает Церковь) на араб. языке и повелел совершать ее во 2-ю неделю Великого поста (*Karalevsky S. Histoire des patriarchats melkites (Alexandrie, Antioche, Jerusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours. R.; P., 1911. Vol. 3. P. 159*).

В XIV в. роль К-польского патриарха в вопросе К. не была исключительной. В его компетенцию не входила К. местночтимых святых в пределах Византийской империи. Когда приходилось решать вопрос о признании святости мучеников и подвижников, почитаемых за пределами им-

перии в автономных Церквях, канонически зависящих от К-польского Патриархата, санкция последнего не была решающей. В частности, в ранний период истории РПЦ согласие К-польского патриарха на К. русских святых было желательным, но необязательным. Первыми русскими святыми, признанными К-польской Церковью, предположительно являются св. блгв. князья *Борис и Глеб*. Канонизация свт. *Петра*, митр. Киевского, была признана патриархом Иоанном XIV Калекой по просьбе свт. *Феоноста*, митр. Киевского, и вел. кн. *Иоанна I* Калиты. Виленские мчч. *Антоний, Иоанн и Евстафий* († 1347), казненные литовским вел. кн. *Ольгердом*, были признаны святыми К-польским патриархом Филофеем Коккином в 1374 г., после принесения частиц их мощей в К-поль. Во всех этих случаях инициатива К. исходила от рус. иерархии или княжеской власти, стремившихся использовать авторитет К-польского патриарха для подтверждения уже состоявшейся К. и распространения почитания рус. святых.

Период османского владычества (1453–1821). После падения К-поля вплоть до сер. XIX в. мн. правосл. христиане принимали мученическую кончину за исповедание христ. веры и публичный отказ принять ислам. Лишь очень небольшая часть этих мучеников, а также новых подвижников веры и благочестия была официально канонизирована К-польским Патриархатом к обязательному празднованию их памяти во всей Церкви. Почитание довольно значительного числа новых святых представлено частному усердию желающих. Такая практика объяснялась ущемленным положением христиан в период османского ига, когда любое проявление нелояльности по отношению к правительству могло спровоцировать новые гонения. Так, прпмц. *Филофея* Афинская († 1589, пам. греч. 19 февр.) канонизирована на 2-й год предстоятельства К-польского патриарха *Матфея II* не как мученица, а как «святая», чтобы не навлечь гнев тур. властей на основанные Филофеей школы, больницы и странноприимные дома (*Salaville. 1950. P. 232*).

Большинство сохранившихся от этого периода актов К. касаются прославления либо древних святых, либо лиц, никак не связанных с новейшими преследованиями христ-

ан. Свт. Марк Эфесский († 1445, пам. греч. 6 апр.) был канонизирован патриархом *Геннадием II Схоларием* (1454–1456, 1463, 1464–1465) в 1456 г. Эта К. была подтверждена в 1734 г. К-польским патриархом *Серафимом I* (1733–1734), поскольку на о-ве Кефалиния и на нек-рых др. островах Греции, склонных к уни, население противилось почитанию свт. Марка. В 1622 г. грамотой патриарха *Кирилла I Лукариса* был прославлен прп. *Герасим Кефалинийский* († 1579, пам. греч. 16 авг., 20 окт.), который ранее был прославлен как местночтимый святой в 1581 г. (греч. текст и рус. перевод грамоты см.: *Голубинский. 1903. С. 385–389*). В том же 1662 г. (1 февр.) митр. Киевским *Иосифом (Нелюбовичем-Тукальским)*, Экзархом К-польского патриарха в Киевской митрополии, канонизирован свт. *Афанасий III Пателларий* († 1654, пам. 2 мая). В 1632 г. патриархом Кириллом Лукарисом были причислены к лику святых прп. *Иоанн Отшельник* Критский и 98 его сподвижников († вскоре после 1027; пам. греч. 20 сент., 7 окт.) (*Голубинский. 1903. С. 390–396*). В 1703 г. патриарх К-польский *Гавриил III* канонизировал свт. *Дионисия Закинфского*, архиеп. Эгинского († 1624), причисленного к лику святых для местного почитания вскоре после кончины (НА. 1873. С. 468–469; *Голубинский. 1903. С. 397–405*).

Положение меняется лишь к концу периода османского владычества. В кон. XVIII в. начинается работа по сбору и систематизации сведений о новых мучениках и местночтимых подвижниках. Ведущую роль в этой работе сыграли прп. *Никодим Святогорец*, свт. *Макарий Нотара* († 1805), митр. Коринфский, прп. *Афанасий Паросский* и другие представители движения колливадов (*Πάσχος. 2000. С. 239–263*). В 1799 г. в Венеции выходит 1-е изд. «Нового Мартирология», составленного прп. Никодимом Святогорцем. Помимо вступительных статей, обосновывающих необходимость прославления греч. новомучеников, в этом мартирологе содержатся биографические сведения о 86 новомучениках, живших с 1492 до 1794 г., а также службы нек-рым из них. 3-е изд. «Нового Мартирология» (Афины, 1961) было значительно дополнено сведениями о др. новомучениках и снабжено обширным предисловием проф. П. Пасхоса. Из житий, собранных прп. Никодимом,

жития 16 афонских новомучеников в переводе на рус. язык помещены во 2-й ч. «Афонского патерика» (Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на Св. Афонской горе просиявших. М., 1897. Т. 2). Жития остальных 70 новомучеников переведены и изданы свящ. Петром Соловьёвым в 1862 г. (Соловьёв П. А., свящ. Христ. мученики, пострадавшие на Востоке со времени завоевания Константинополя турками. СПб., 1862). Др. монументальным трудом, выполненным разными авторами под рук. прп. Никодима, является синаксарь 12 месяцев года объемом 1153 страницы. При последующих изданиях объем синаксаря увеличился вдвое благодаря добавлению сведений о новых святых (Νικόδημος. Συναξαριστής, 1993–2003. 6 т.). Трудом свт. Макария Коринфского, прп. *Никифора Хиосского* и прп. Афанасия Паросского был составлен «Новый Лимонарь», содержащий жития и службы многим новым мученикам и подвижникам. В большей части сказаний о новых святых ничего не говорится о том, кем и когда были установлены празднества в честь этих святых. Лишь в немногих случаях инициаторами К. прямо называются митрополиты, главы митрополичьих округов, объединяющих неск. епархий (НА. 1873. Σ. 198, 285, 324, 368), монахи того или иного мон-ря (Ibid. Σ. 468), народ (Ibid. Σ. 157, 346) или даже частное лицо (Ibid. Σ. 284).

Известный греч. богослов и проповедник архиеп. *Евгений (Булгарис)* рассматривает вопрос о почитании новомучеников в своем послании «О святых Православной Церкви после раскола и совершаемых в ней чудесах», адресованном к франц. янсенисту Пьеру Леклерку. Леклерк написал послание патриарху К-польскому Серафиму II (1757–1761), в котором, соглашаясь с учением правосл. Церкви об исхождении Св. Духа, просил разрешить некоторые др. догматические вопросы. Патриарх поручил архиеп. Евгению (Булгарису), учителю Патриаршей школы и проповеднику Великой церкви, составить ответ на письмо Леклерка. В своем послании архиеп. Евгений подчеркивает, что правосл. Церковь явила со времен раскола (1054) множество святых, равных святым первых веков христианства. Архиеп. Евгений перечисляет наиболее известных новомучеников XV–XVIII вв. и говорит Леклерку: «Вот лишь ма-



Прп. Никодим Святогорец.
Гравюра. 1-я пол. XIX в.

лая толика недавно явленных среди нас святых... а есть еще и многие другие» (Εὐγένιος (Βουβλαρής). 1844. Σ. 28–31).

Каталоги новых святых не были плодом личного интереса составителей, они осуществлялись с ведома К-польских патриархов Кирилла VI (1813–1818) и сщмч. *Григория V* (1797–1798, 1806–1808, 1818–1821) и при их непосредственном участии. Хотя сложное положение Церкви при османском владычестве не позволяло иерархии совершить торжественный акт прославления того или иного святого, К-польские патриархи фактически благословляли почитание новых мучеников и подвижников, разрешали составлять им службы и молиться им частным образом. Прп. Никодим Святогорец составил службы свт. Марку Эфесскому; прп. Мелетию Галисиоту; прп. Симеону Новому Богослову; некоторым новомученикам и местными преподобным и мученикам; всем св. преподобным отцам, просиявшим на горе Афон; а также собору всех новомучеников (с упоминанием 88 имен), пострадавших после взятия К-поля турками (3-я неделя по Пятидесятнице). Прп. *Никифор Хиосский* († 1821) составил общее последование новому мученику. Он так объясняет причину своего труда: «Поскольку большая часть новых мучеников не имеют празднественного последования, а между тем многие желают — один праздновать соотечественнику своему, другой — знакомому своему, и иной — тому, к-рый помог ему в какой-нибудь нужде — поэтому я составил безымянное последование, общее всякому новому мученику, и пусть желающий поет тому, к кому имеет усердие» (НА. 1873. Σ. 8, 12).

Новейший период (с сер. XIX в. по наст. время). После греч. освободительного восстания 1821 г. у Церкви появилась возможность свободно выражать свое мнение о христианах, пострадавших от турок в период османского владычества. Если раньше почитание новомучеников оставалось делом частным и их прославление имело вид неформального разрешения, с изменением политической ситуации вопрос о К. новомучеников начал обсуждаться в широких церковных кругах, являются серьезные исследования, призванные подготовить материал для прославления новых святых. Краткая книга архиеп. Афинского *Хризостома I (Пападопулоса)* «Новомученики» (Αθήνα, 1971³), впервые изд. в 1934 г., содержит много сведений о новомучениках и ценные размышления об их значении для Церкви. В ней собраны жития 130 мучеников — от 1453 г. до сер. XIX в. Более подробные исследования появились в грекоязычной среде только во 2-й пол. XX в. в виде монографий и серии популярных статей, приуроченных к 160-й годовщине греч. восстания 1821 г. (*Περωντώνης*. 1972; *Idem*. 1989; *Zografos*. 1987; *Γλαβίνας*. 1997). В Греции этому вопросу было посвящено неск. конференций, призванных выработать критерии и подходы к К. новомучеников (Προκτικά Θεολογικού συνεδρίου. 1988; Έλληνες Νεομάρτυρες 1453–1821. [Α΄ Συνέδριο για τους Άγιους Νεομάρτυρες (1453–1821)]. Λιδόρικι, 1998).

Всех греч. новомучеников принято разделять на 4 группы: 1) мусульмане, принявшие христианство и в соответствии с исламским законом казенные, как, напр., нмч. *Иоанн* из Коницы († 1814, пам. греч. 23 сент.), нмч. *Ахмед Калфас* († 1682, пам. греч. 24 дек., 3 мая), нмч. *Константин Агарянин* († 1819, пам. греч. 2 июня); 2) христиане, погибшие во время политических нестроений, в частности во время восстания 1821 г., как, напр., сщмч. *Григорий V*, патриарх К-польский († 1821, пам. греч. 10 апр.); 3) «самопризванные мученики» (αὐτόκλητοι μάρτυρες) — христиане, в порыве особой ревности в вере и страстного желания пострадать за Христа порицавшие веру мусульман и тем самым провоцировавшие их на насильственные действия по отношению к себе; 4) христиане, по разным причинам отрекшиеся от Христа и принявшие ис-



Сцмч. Григорий V, патриарх К-польский.
Скульптура Г. Футали. 1872 г.
(Университет в Афинах, Греция)

лам, но позднее в знак своего покаяния принявшие смерть за имя Христово (*Delehaye H. Greek Neo-Martyrs // Melanges d'hagiographie grecque et latine. Brux., 1966. P. 246–255*).

Что касается 3-й группы («самопризванных мучеников»), взгляды на то, следует ли их канонизировать, разделились. В кон. XIX в. некие представители К-польского Патриархата позволяли себе негативные высказывания по отношению как к тем из христиан, к-рые сами решались на мученический подвиг в период османского владычества, так и к священникам, к-рые их наставляли. Напр., М. Гедеон, известный историк нового периода греч. Церкви, называет новомучеников «неразумными», а их наставников — «фанатиками» (*Γεδεών Μ. Ἀγιοποιήσεις. Το καθεστώς τῆς ἐν ἀγίοις συναριθμήσεως. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 27, 38, 125*). Однако, по мнению большинства, таких мучеников следует признавать святыми. Лиц, которые приняли на себя подвиг мученичества, для того чтобы искупить грех своего предшествующего отпадения в ислам, К-польский Патриархат всегда признавал святыми, несмотря на то что некоторые выражали сомнения в законности их К. Так, в нач. XIX в. на о-ве Хиос образовался раскол между признавшими и не признавшими святым одного из таких мучеников. Сцмч. Григорий V, патриарх К-польский, с собором архиереев торжественно подтвердил общепринятое мнение о таких мучениках. Это мнение выражает, в частности,

прп. Никодим Святогорец в предисловии к «Новому Лимонарю», составленному свт. Макарием, митр. Коринфским, а также прп. Афанасий Паросский в трактате, имеющем заголовок: «О том, что новые мученики суть святые и должны быть почитаемы за таковых и без канонического дознания Великой церкви» (*Σάθας Κ. Νεοελληνική Φιλολογία: Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμπάντων Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Ἀυτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς Ἐθνεγερσίας 1453–1821. Ἀθήναι, 1868. Σ. 642*).

Поскольку резиденция К-польского патриарха продолжает оставаться в Стамбуле и положение христиан в Турции во многом зависит от лояльности Патриархата к тур. правительству, вопрос о торжественном общецерковном прославлении новомучеников, засвидетельствовавших свою веру во Христа в период османского владычества, остается открытым. Офиц. решением Синода канонизировано очень небольшое число новомучеников. В новейший период в большинстве случаев патриархом К-польским совершалось прославление к общецерковному празднованию тех святых, К. к-рых к местному почитанию совершилась ранее по инициативе епархиальных



Свт. Фотий, патриарх К-польский.
Икона. 1996 г.

архиереев. Согласно уставу Эладской ПЦ, К. святых для общецерковного почитания осуществляется по благословию К-польского Патриархата. Сведения о времени канонизации греч. святых в новейший период пока не систематизированы. Ниже перечисляются случаи К. наи-

более почитаемых и известных святых, прославленных в 1-й пол. XIX — нач. XXI в. В 1839 г. патриархом Григорием VI (1835–1840, 1867–1871) был причислен к лику святых нмч. *Георгий* Янинский († 1838, пам. греч. 17 янв.). В 1847 г., при патр. Анфиме VI (1845–1848, 1853–1855, 1871–1873), прославлен свт. *Фотий I*, патриарх К-польский († после 893, пам. 6 февр.). Сцмч. Григорий V, патриарх К-польский († 1821, пам. греч. 10 апр.), канонизирован 8 апр. 1921 г. Синодом Эладской ПЦ с согласия собора архиереев и патриарха Александрийского *Фотия* (1900–1925), поскольку К-польская кафедра в то время оставалась вакантной. 20 окт. 1936 г. патриархом Вениамином (1935–1946) причислен к лику святых свт. *Григорий*, еп. Асский († XI–XII вв., пам. греч. 4 марта, 10 июля, 1-е воскресенье после 11 нояб.).

При патриархе *Афинагоре I* (1949–1972) были причислены к лику святых: прп. Никодим Святогорец



Свт. Нектарий Эгинский.
Фотография. Нач. XX в.

(† 1809, пам. 14 июля) — 31 мая 1955 г. (имя внесено в святцы РПЦ в 1956); св. равноап. прпмч. *Косма Этолийский* († 1779, пам. греч. 24 авг.) — 20 апр. 1961 г.; свт. *Нектарий Эгинский*, митр. Пентапольский († 1920, пам. 9 нояб.) — 20 апр. 1961 г. (имя внесено в святцы РПЦ в 2006); св. прав. исп. *Иоанн Русский* († 1730, пам. 27 мая) — в 1962 г. (имя внесено в святцы РПЦ в том же 1962); прп. *Пелагия* Тиносская († 1834, пам. греч. 23 июля) — 11 сент. 1970 г.; мученики *Рафаил*, *Николай*, преподобномученики и *Ирина* мц., Лесбосские новомученики († 1463, пам. греч. 9 апр., во вторник Светлой седмицы) — 11 сент. 1970 г.; прп. *Арсений*

Паросский († 1877 в., пам. греч. 31 янв.) — 20 июня 1976 г. Прпмц. *Парфена* Эдесская († 1375, пам. греч. 9 янв.) канонизирована в дек. 1957 г. к местному почитанию митр. Эдессы и Пеллы Дионисием (*Kralides A. F. Partena di Edessa // Enciclopedia dei santi: Le Chiese Orientali. R., 1999. T. 2. Col. 789–790*).

Особый случай составляет канонизация Лесбосских новомучеников:



Прав. Иоанн Русский.
Икона. 2-я пол. XX в.
(ризница Покровской ц. МДА)

игум. Рафаила, диакона Николая, девы Ирины и др. († 1463), — центр почитания которых находится в монастыре св. Рафаила на о-ве Лесбос (близ совр. городка Лутрополи-Термис (ранее Терми), построен в 60-х гг. XX в.). Единственным источником сведений об этих мучениках являются откровения (сны, видения), происходившие с местными жителями. До строительства мон-ря место, на к-ром он в наст. время находится (холм Карьес), пользовалось особым почитанием. На холме было неск. тесаных камней, от к-рых ощущалось благоухание. Один раз в году, во вторник по Пасхе, местные жители возжигали здесь лампаду и совершали Божественную литургию стоя на коленях, хотя и не знали, откуда берет начало этот обычай. Мн. годы здесь встречали монаха, к-рый, по свидетельству очевидцев (греков и турок), обходил св. место с кадилом в руках и внезапно исчезал в сиянии света. Сложилось множество рассказов, авторы которых пытались объяснить явления. Одни считали, что здесь когда-то жили монахи, впоследствии убитые турками, но никто не мог сказать когда; по мнению других, в древности на этом месте был жен.

монастырь, разрушенный варварами. 3 июля 1959 г., при ведении работ по закладке фундамента церкви на холме Карьес, рабочие обнаружили могилу с человеческим скелетом, от к-рого исходило благоухание. Его руки были сложены крестообразно на груди, а голова покоилась на круглом камне, как на подушке, находясь на расстоянии около 30 см от тела. После обнаружения захоронения начались сверхъестественные явления. Мн. людям, как мирянам, так и священникам, начал являться во сне мужчина в облачении священника, архимандрита или как простой монах, называя себя Рафаилом, к-рый родился на о-ве Итака и мученически пострадал от турок 9 апр. 1463 г. (во вторник по Пасхе). На основании откровений было составлено подробное Житие святого, содержащее мельчайшие подробности его биографии, даты и конкретные имена: мирское имя Рафаила (Георгий Ласкаридис), его служение от монаха до протосинкелла К-польского Патриархата, миссия во Франции (г. Морле), жизнь в скиту на Лесбосе (с описанием его истории и мученичества монахинь, убитых 11 мая 1235 пиратами), мученическая кончина и имена пострадавших вместе со св. Рафаилом христиан и точные места их погребения.

Первая реакция правящего архиерея митр. Митилинского Иакова (Клеомвротоса) на факты видений и чудес была сдержанной. Однако начавшиеся на месте захоронения археологические раскопки во многом подтвердили данные откровений; кроме того, видения продолжались, они были как взрослым, так и детям; как людям благочестивым, так и ведущим предосудительную жизнь. Летом 1960 г. митрополит направил в дер. Терми своего офиц. представителя свящ. Никодима Гадзирулиса, для того чтобы он собрал сведения об имевших место случаях видений и сверхъестественных явлений и высказал свое предварительное суждение о том, можно ли считать новомучениками являвшегося св. Рафаила и его сподвижников. Свидетельства 7 человек, опрошенных свящ. Никодимом, вошли в доклад митр. Иакова от 8 дек. 1960 г., адресованный Свящ. Синоду Элладской ПЦ, а также К-польскому патриарху (в февр. 1961 патриарх Афинагор передал доклад на рассмотрение канонической комиссии К-польского Патриар-

хата). Местная К. святых состоялась 25–26 дек. 1960 г. Во время всенощного бдения в день Рождества Христова мощи мучеников были перенесены в церковь дер. Терми, перед мощами была поставлена написанная новым святым икона и отслужен молебен. В 1963 г. по благословению митр. Иакова на месте мученичества был основан жен. мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы. В этом же году митр. Иаков поручил известному греч. песнописцу мон. Герасиму Микраяннаниту из афонского скита Малой Анны составить службу Лесбосским новомученикам, к-рая в посл. была одобрена Свящ. Синодом Элладской ПЦ. Скептически отнеслись к К. известные греч. археологи С. Харитонидис и С. Параскеваидис. По их мнению, археологические находки на о-ве Лесбос стали почвой, на к-рой возникли рассказы о неизвестных святых, выдуманные неск. женщинами с целью привлечь паломников и туристов. На возражения археологов в греч. печати был дан аргументированный ответ сторонника К. адвоката П. Анагносту. Общецерковная К. новомучеников состоялась по решению Свящ. Синода К-польского Патриархата от 11 сент. 1970 г. (*Ралли В. Лесбосские мученики. М., 2005; Rey S. Des Saints nés des rêves: fabrication de la sainteté et commémoration des néomartyrs à Lesbos (Grèce). Lausanne, 2008*).

В предстоятельство патриарха *Димитрия I (Пападопулоса)* (1972–1991) число канонизаций значительно увеличивается; в т. ч. были канонизированы: св. прав. *Лидия* порфиропродательница Филиппийская (I в., пам. греч. 7 мая) — 2 окт. 1972 г.; новомученики Георгий, *Ангелис*, Мануил, Николай Меламбесские († 1824, пам. греч. 28 окт.) — 29 авг. 1977 г.; свт. *Симеон*, архиеп. Фессалоникийский († 1429, пам. греч. 15 сент.), — 14 апр. 1981 г.; прп. *Евгений Новый Этолийский* († 1682, пам. греч. 5 авг.) — 1 июля 1982 г.; св. прав. *Николай Кавасила* († после 1391, пам. греч. 20 июня) — 20 июля 1983 г.; прп. *Анфим* (Куруклис) Кефалинийский († 1782, пам. греч. 4 сент.) — 30 июля 1984 г.; новомученики Мануил, Феодор, Георгий, Иоанн, Михаил и Лампрос Самофракийские († 1835, пам. греч. 6 апр.) — 17 мая 1985 г.; прп. *Иоанн Карпафийский* (между V и VII вв., именуется предподобным в греч., слав. и рус. Доб-



Прп. Силуан Афонский.
Икона. 70-е гг. XX в.
Иконописец Л. Успенский
(частное собрание)

ротолубии, пам. греч. 25 авг.) — 20 авг. 1983 г.; прп. *Панагис Басиас* († 1888, пам. греч. 7 июня) — 4 февр. 1986; прп. *Арсений Каптадокийский* († 1924, пам. греч. 10 нояб.) — 11 февр. 1986 г. (по просьбе Синесия, митр. Кассандрийского); прп. *Силуан Афонский* († 1938, пам. 11 сент.) — в 1987 г. (имя внесено в святцы РПЦ в 1991); прп. *Максим Грек* († 1555/6, пам. 21 янв., 21 июня) — 31 мая 1988 г., после К. в РПЦ; свт. *Евстафий*, архиеп. Фессалоникийский († после 1195, пам. греч. 20 сент.), — 10 июня 1988 г.

Первым святым, канонизированным в 1992 г. при Патриархе Варфоломее I (с 1991), был прп. *Савва Калимносский* († 1948, пам. 7 апр.,

4 нояб. 1992 г. Свящ. Синодом Элладской Церкви канонизированы как «мученики нации» (εθνομάρτυρες) иерархи, пострадавшие во время массовой резни христ. населения в М. Азии в 1922 г.: сщмч. *Хризостом (Калафатис)*, митр. Смирнский; сщмч. Амвросий (Плианфидис), митр. Мосхонсийский; сщмч. Григорий (Орологас), митр. Кидонийский; сщмч. Прокопий, митр. Иконийский; сщмч. Евфимий, митр. Зилоский. Их память было определено совершать 28 авг., а также в Неделю перед Воздвижением Креста Господня вместе с памятью всех священников и мирян, пострадавших во время «малозападной катастрофы» (погромов и изгнаний греч. населения из Вост. Фракии и Анатолии после поражения греч. армии в 1922). В том же 1992 г. ЭПЦ, с согласия КПЦ, была прославлена прп. Ипомона (в миру Елена) Драгаш, супруга имп. Мануила II Палеолога († 1450, пам. греч. 13 марта, 29 мая). 9 янв. 1995 г. Синод КПЦ по представлению Паронаксийского митр. Амвросия канонизировал прп. Афанасия Паросского († 1813, пам. греч. 24 июня), греч. богослова и просветителя, участника движения колливадов. 20 авг. 1992 г. во время визита в Венгрию патриарх Варфоломей совершил прославление свт. *Иерофея Венгерского*, еп. Турции (X в., пам. 7 авг., имя внесено в месяцеслов РПЦ решением Свящ. Синода от 21 авг. 2007). 9 янв. 1995 г. КПЦ по представлению Паронаксийского митр. Амвросия канонизировала колливада прп. Афанасия Паросского. В марте 1998 г. прославлен в лике святых прп. Иоаким

на I, кор. Венгрии († 1038, пам. 7 авг., имя внесено в месяцеслов РПЦ 21 авг. 2007). В 2002 г. был канонизирован прп. Иосиф Критянин (Герондояннис) († 1874, пам. греч. 7 авг.), местное почитание которого началось с 1982 г., времени обретения его св. мощей. Решением Свящ. Синода ЭПЦ от 22 мая 2003 г. по представлению митр. Фессалоникийского Пантелеимона прославлен в лике святых свт. Григорий (Каллидис), митр. Ираклийский и Редестский († 1925, пам. 25 июля и 20 окт., имя внесено в святцы РПЦ решением Свящ. Синода от 6 окт. 2003). В 2003 г. были канонизированы преподобномученики *Неофит* († ок. 1609), *Иона* († 1561), *Неофит* (другой, † 1558), *Иона Гарбис* (другой, † 1635) и *Парфений* († 1696) Липсийские. Их имена внесены в месяцеслов РПЦ 7 мая 2003 г. (пам. 1-е воскресенье после 27 июня). 16 янв. 2004 г. Синод К-польского Патриархата причислил к лику святых 5 подвижников — выходцев из России, окончивших свой земной путь в изгнании в Зап. Европе в 30–40-х гг. XX в.: мон. *Марию (Скобцову)* как преподобномученицу († 1945); протопресв. *Алексия Южинского* (Медведкова), умершего от рака 22 авг. 1934 г.; свт. *Дмитрия Клепинина* († 1944); иподиак. *Юрия Скобцова* († 1944); мирянина *Илью Фондаминского* († 1942). Днем их памяти определено быть 20 июля. В месяцеслов РПЦ их имена не внесены. Вопрос о К. этих подвижников был рассмотрен Синодом К-польского Патриархата по просьбе архиеп. Команского Гавриила (де Вильдера), управляющего Западноевропейским экзархатом рус. приходов К-польского Патриархата. КПЦ был канонизирован сщмч. *Иоанн (Сарв) Эстонский* († 1937, пам. 20 нояб., в Соборе С.-Петербургских и Ладужских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), имя к-рого ранее было включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 26 дек. 2002 г. Решением Свящ. Синода КПЦ от 8 янв. 2007 г. к лику святых причислены прп. *Парфений (Харитакис, † 1905)* и его брат прп. *Евмений (Харитакис, † 1920)*, ктитори мон-ря Кудума (о. Крит). Память этих святых совершается 10 июля, их имена внесены в месяцеслов РПЦ решением Свящ. Синода от 27 дек.



Прп. Максим Грек.
Миниатюра из рукописи
кон. XVI в. (РНБ. ОЛДП. О. 176.
Л. 4 об.)

5 дек.). В предстоятельство Патриарха Варфоломея интенсивность канонизационного процесса еще более увеличивается. 1 сент. 1992 г. решением Синода КПЦ по представлению Паронаксийского митр. Амвросия был канонизирован прав. *Николай Планас* († 1932, пам. греч. 2 марта).

канонизирован свт. *Феофан Перифеорийский* († 2-я пол. XIV в., пам. греч. 3 мая, имя внесено в месяцеслов РПЦ постановлением Свящ. Синода от 21 авг. 2007). 2 сент. 2000 г. в Будапеште по решению Синода К-польского Патриархата было совершено прославление св. *Стефа-*

2007 г. В 2007 г. решением Синода К-польского Патриархата был канонизирован прмч. Дионисий Ватопедский (1822, пам. греч. 31 июля, имя внесено в месяцеслов РПЦ постановлением Свящ. Синода от 21 авг. 2007). 20 дек. 2009 г. в Верии (Элладская ПЦ) по благословию Патриарха Варфоломея произошло причисление к лику святых членов семьи свт. Григория Паламы: его родителей — Константина и Каллоні (мирское имя Кали), 2 сестер — Епипхарии и Феодоты и 2 братьев —



Прп. Ефрем Неамакринский.
Икона. Кон. XX в.

Феодосия и Макария. 2 марта 2011 г. К-польский Патриархат удовлетворил просьбу Свящ. Синода Элладской ПЦ о К. сщмч. Ефрема Нового, Неамакринского чудотворца († 1426, пам. 5 мая, 3 янв.). С соответствующим прошением к К-польскому Синоду еще в 1997 г. обращался архиеп. Афинский Христул († 2008), но из-за возникшего конфликта между митр. Аттики Пантелеимоном и сестричеством монастыря св. Ефрема в г. Неа-Макри К. была отложена. В февр. 2011 г. Синод Элладской ПЦ обратился с вторичным прошением, которое было удовлетворено. 28–29 декабря 2011 г. Свящ. Синод РПЦ постановил включить имя прпмч. Ефрема в месяцеслов РПЦ. 26 июня 2011 г. в Преображенском соборе г. Науссы (Верийская и Наусская митрополия, ЭПЦ) было совершено прославление в лике святых 1241 новомученика Наусского (пострадали в 1822; пам. греч. 13 июня). 4 окт. 2011 г. Свящ. Синод К-польского Патриархата причислил к лику святых прп. Софию (Хотокуруиду, † 1974, пам. греч. 23 апр.); первое торжественное богослуже-

ние в честь святой состоялось 6 мая 2012 г. на месте ее подвигов в мон-ре Рождества Богородицы в городке Клисурса (ном Кастория, Греция); память преподобной включена в месяцеслов РПЦ решением Свящ. Синода от 6–7 июня 2012 г. Среди др. канонизированных в последние годы подвижников значительное число чтится в соборах местных святых (напр., прославленные К-польским Патриархатом в 2000 и 2005 гг. Критские новомученики († 1821–1822; пам. греч. 23 июня) и Патмосские святые (пам. греч. в Неделю после праздника Всех святых).

В наст. время в К-польском Патриархате продолжается работа по составлению синаксарей и сборников житий святых. Самым полным таким сборником на данный момент является составленный иером. Макарием, насельником мон-ря *Симонопетра* на Афоне, «Новый Синаксарист Православной Церкви», изд. по благословию Патриарха Варфоломея. В основе этого издания лежит синаксарь прп. Никодима Святогорца, дополненный памятными мн. святых Поместных Церквей (Русской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской и др.), канонизированных в XX в., включая нек-рых новомучеников и местночтимых святых. Кроме того, этот «Новый Синаксарист» содержит памяти и краткие жития нек-рых зап. святых, живших до эпохи *Карла Великого* (768–814). Иером. Макарий — француз по происхождению, поэтому первоначально «Новый Синаксарист» был составлен на франц. языке для нужд правосл. диаспоры в Европе, окормляемой К-польским Патриархатом (1-е изд.: *Macaire de Simonos-Petras, hierom. Le synaxaire: Vies des Saints de l'Église Orthodoxe. Thessal.*, 1987–1996. 6 т.; 2-е изд., значительно доп.: Т. 1: Septembre-October; Т. 2: Novembre. Athènes, 2008). Был издан полный новогреч. перевод всех 12 томов этого собрания: *Μακάριος Σιμωνοπετριτης. Νέος Συναξαριστής της Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι*, 2001–2009. 12 т. Готовятся также переводы на англ., румын., дат. и рус. (изд-во Сретенского мон-ря в Москве) языки. Несмотря на обширность, «Новый Синаксарист» нельзя признать самым подробным месяцесловом, т. к. в нем указываются памяти не всех святых, почитаемых в Церквях греч. традиции и др. Поместных Церквях, а только тех, жития к-рых автор по-

считал необходимым привести для ежедневного назидательного чтения. Продолжается публикация официальным издательством Элладской ПЦ «Апостолики диакония» «Синаксариста Православной Церкви», составленного еп. Фанарийским Агафангелом (*Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου. Συναξαριστής της Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι*, 2004–2009. Т. 1–6), подробность которого местами превосходит, а местами уступает «Новому Синаксаристу».

Три древних Патриархата — Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский — на протяжении неск. последних столетий находились под сильным влиянием К-польского Патриархата. Их месяцесловы были приведены в соответствие с месяцесловом К-поля, в результате чего имена мн. местночтимых святых были забыты. Только с сер. XX в. в этих Церквях началась работа по сбору сведений о местных святых; нек-рые имена были внесены в их месяцесловы.

В 80-х гг. XIX в., по благословию патр. Александрийского Софрония IV (1870–1899), было закреплено литургическое почитание гимнографа прп. *Кассии* К-польской († после 867, пам. греч. 7 сент.), местного празднование к-рой совершалось на о. Касос. В 1889 г. в Александрии была издана служба прп. Кассии.

В 2003 г. Александрийской Церковью к лику святых были причислены патриархи Александрийские *Мелетий I Пугас* (1590–1601, пам. 13 окт.), *Герасим II (Паллада)* (1688–1710, пам. 2 янв.) и *Иоаким I (Пани)* (1486/7–1565 или 1567, с перерывами, пам. 17 сент.). Их имена внесены в месяцеслов РПЦ 7 мая 2003 г. В 2010 г. Александрийская Церковь канонизировала Кирилла I Лукариса, патриарха Александрийского (1601/2–1620) и К-польского (1612, 1620–1635, с перерывами, 1637–1638), как священномученика, несмотря на то что его «Исповедание православной веры», содержащее взгляды, близкие к кальвинистским, было осуждено на 6 Поместных Соборах XVII в. (вопрос о внесении его имени в диптихи РПЦ рассматривался, решение отложено). 14 июня 2011 г. в кафедральном соборе прп. Саввы Освященного в Александрии Патриархом *Феодором II* была торжественно отслужена литургия в честь сщмч. Кирилла Лукариса.

До новейшего времени случаи канонизации святых в Антиохийской

Церкви были довольно редки и ограничивались, как правило, прославлением местных мучеников. Так, мч. Давид Алеппский († 28 июля 1660), бывший сборщик податей, отказавшийся принять ислам и претерпевший жестокие пытки от турок, был прославлен патриархом Антиохийским *Макарием III* 29 июля 1660 г., на следующий день после кончины. Патриарх отслужил службу в память о мученике, на которой присутствовали предстоятели *Сирийской яковитской Церкви* и *Армянской Апостольской Церкви*, 5 правосл. епископов, священники, а также мн. жители г. Халеб (Алеппо). С кон. XX в. в Антиохийской Церкви проводятся исследования, призванные восстановить древний месяцеслов этой Церкви, содержащий памяти местных святых. В 1992–2006 гг. в Ливане был издан 6-томный арабский Синаксарь святых и праздников Православной Церкви, в который вошли имена многих святых, чье почитание было утрачено в АПЦ. Была восстановлена память таких святых, как *Исаак* из Ханака (XV в., пам. 21 авг.), *Ризкалла ибн Наба* Триполийский († 1477, пам. 1 февр.), мч. *Антоний-Равах* Дамаскин († 799 или 805, пам. 19 янв.), Антиохийский патриарх *Христофор* († 967, пам. 21 мая) и др. 9 окт. 1993 г. Свящ. Синод Антиохийской Церкви принял решение о К. сщмч. *Иосифа Дамаскина* († 1860, пам. 10 июля). В 2002 г. в одной из рукописей Баламандского ун-та в Ливане (Balmand, 149) были обнаружены свидетельства церковного почитания (13 окт.) сщмч. *Иакова*, свящ. монаха *Хаматура* (кон. XIII в.). Очень скоро по благословению Синода Антиохийской Церкви ему была составлена служба, написана икона, его имя восстановлено в месяцеслове Антиохийской Церкви. В 2008 г. были обретены останки, предположительно принадлежавшие сщмч. *Иакову*. В новейший период Антиохийской Церковью были прославлены сщмч. *Николай Хашех* († 2 авг. 1917) и его сын сщмч. *Авив* (*Хабиб*) *Хашех* († 16 июля 1948).

Снач. XXI в. в Антиохийской Церкви не прекращаются споры по поводу К. святых. Нек-рые полагают, что процесс К. сильно формализован и препятствует скорому прославлению новомучеников и всеми уважаемых подвижников. Свящ. Синод тем не менее предпочитает соблю-

дать осторожность, в особенности учитывая негативный опыт *Маронитской католической Церкви*, в которой почитание нек-рых святых приобрело суеверный характер. Основанием для К. новых святых в Антиохийской Церкви признается наличие не только нетленных мощей или чудес, но и достоверных сведений о жизни подвижников веры и благочестия. Так, в мае 1998 г. в ливанском г. Бегрин, близ ц. вмч. Георгия, было обнаружено тело неизвестного священника, от которого начали совершаться чудеса исцеления больных, засвидетельствованные специальной комиссией, однако вопрос о К. не был поставлен за отсутствием к.-л. сведений о жизни усопшего.

В 1996 г. Иерусалимская Церковь канонизировала сонм преподобных отцов, подвизавшихся на горе Синай (пам. в среду Пасхальной седмицы; день памяти внесен в месяцеслов РПЦ определением Свящ. Синода от 17 апр. 1997). 11 сент. 2009 г. Свящ. Синод Иерусалимской ПЦ причислил к лику святых как священномученика архим. *Филумена* (*Хасаписа*) Святогробца († 1979, пам. 16 нояб.), зверски убитого группой религ. фанатиков-иудеев. Чин прославления был совершен 29 нояб. 2009 г. Почитание архим. *Филумена* началось сразу после его кончины. Патриарх Иерусалимский *Диодор* 30 нояб. 1983 г. совершил открытие его мощей, к-рые 8 янв. 1985 г. были положены в раке в храме Пресв. Троицы на Сионе. 29 авг. 2008 г. мощи были торжественно перенесены в Наблус. Имя сщмч. *Филумена* было внесено в святцы РПЦ решением Свящ. Синода от 5 марта 2010 г.

К. святых в других Поместных Церквях. В календарь *Грузинской Православной Церкви* (ГПЦ) включены имена мн. национальных груз. святых, точная дата К. которых неизвестна. Почитание того или иного святого напрямую было связано с формированием его агиографической традиции, а также редактированием груз. литургических книг. Первый опыт систематизации груз. месяцеслова относится к XII–XIII вв., когда начинают формироваться компактные гимнографические сборники Садгесасцауло (სადგესასცაულო, аналог Праздничной Минеи), к-рые содержат расположенные в календарном порядке последования Минеи (не на все дни года). В выборе памяти святых для Садгесасцауло

наблюдается большое разнообразие. Первые Садгесасцауло (см., напр., НЦРГ. А 44) содержали лишь службы особо чтимым святым. В XV–XVI вв. наблюдается процесс сбли-



Прп. Давид Гареджийский.
Икона. 2011 г.

Иконописец П. Кинцурашвили

жения Садгесасцауло с Минеей: возрастает число памятней святых. В кон. XVII в. имело место слав. влияние на груз. богослужение, проявившееся в переработке Садгесасцауло по образцу слав. богослужебных книг в лавре Давидгареджи (см. *Гареджи*). Новый календарь (см., напр., НЦРГ. А 59 – сборник мон. Виссариона (Орбелишвили-Бараташвили) (впосл. католикос-патриарх Вост. Грузии); Праздничная Минея с элементами Пролога) содержал памяти святых, приведенные по слав. Прологу, а также памяти нек-рых груз. святых: св. равноап. *Нины*, прп. *Евфимия Святогорца* и прп. *Георгия Святогорца*, *Петра Ивера*, мч. *Або Тбилисского* и прп. *Илариона Грузина*. В сборнике католикоса-патриарха Вост. Грузии *Дометтия IV* (*Багратиони*) (НЦРГ. А 425) список груз. святых является более полным, он включает в себя памяти: вмч. *Кетеван*, прп. *Григория Хандзтийского*, вмч. *Шушаник*, великомучеников *Давида* и *Константина Аргветских*, вмч. *Константина-Кахи*, сщмч. *Ави-ва*, еп. Некресского, мч. *Гоброна-Мухашла* и прп. *Илариона Грузина*, *Петра Ивера*, мч. *Або Тбилисского*, равноап. *Нины*, преподобных *Иоанна Зедазнийского*, *Арсения Икалтойского*, *Евфимия* и *Георгия Святогорцев*, *Антония Марткопского*, *Шо Мгвимского* и *Давида Гареджийского*.

Что касается памяти Петра Ивера, она попала в груз. богослужебные книги в XVII в. благодаря груз. переводу его сир. Жития; впоследствии эта память была изъята ГПЦ из употребления по настоянию католикоса-патриарха Вост. Грузии *Антония I (Багратиони)*, т. к. Петр Ивер, по его мнению, был монофизитом. Католикосам-патриархам *Виссариону* (Орбелишвили-Бараташвили) и *Доментию IV (Багратиони)* принадлежит создание специальных сборников, состоящих только из житий и последований груз. святым (НЦРГ. А 170, А 130). Большую роль в расширении числа памятней груз. святых сыграл католикос-патриарх *Антоний I (Багратиони)*, к-рый, будучи плодовитым гимнографом, составил последования и песнопения мн. груз. святым: преподобным *Антонию Марткопскому*, *Иоанну Зедазнийскому*, *Давиду и Додо Гареджийским*, *Гавриилу*, *Иоанну и Георгию Святогорцам*, царям-мученикам *Арчилу* и *Луарсабу II*, мученикам *Евстафию Мцхетскому*, *Раждену*, вмц. *Кетеван*, вмц. *Шушаник*, царю св. *Давиду IV Строителю* и др. (см.: *Кекелидзе*. Литургические книги груз. памятники. С. XXVIII; *Кавтария М.* Из истории грузинской гимнографии XVII–XVIII вв. // *Мравалтави (Многоглав)*. 1973. Т. 3. С. 105–118 (на груз. яз.)). В 60-х гг. XX в. при католикосе-патриархе всей Грузии *Ефреме II (Сидамонидзе)* в календарь ГПЦ были внесены без к.-л. процедуры К. имена нек-рых святых, в т. ч. царя св. *Ашота I Великого (Багратиони)* († 826 или 829).

В новейший период решение о К. святых в ГПЦ принимает Поместный Собор или Свящ. Синод ГПЦ (как правило, по предложению католикоса-патриарха). На заседаниях Поместных Соборов ГПЦ были канонизированы: в 1995 г. — исп. *Амвросий (Хелая)*, католикос-патриарх Грузии († 1927); священномученики *Назарий (Лежава)*, митр. Кутаисско-Гаенатский, священники *Герман (Джаджанидзе)* и *Иерофей (Николадзе)*, архим. *Симеон (Мчедлидзе)*; протоиак. *Виссарион (Кухианидзе)*, † 1924; свт. *Александр (Окропиридзе)*, еп. Гурийско-Мингрельский († 1907), свт. *Гавриил (Кикодзе)*, еп. Имеретинский († 1896); сщмч. *Григорий (Перадзе)* († 1942). Постановлением Поместного Собора ГПЦ 1995 г. был учрежден день памяти Собора всех новомучеников Грузинских (14 авг.).



Св. Илия Чавчавадзе.
Фотография. Нач. XX в.

Решением Свящ. Синода ГПЦ были причислены к лику святых: 2 авг. 1987 г. — св. прав. *Илия Чавчавадзе* († 1907); 23 дек. 1996 г. — родители св. равноап. Нины преподобные *Завулон* и *Сосана* (III — нач. IV в.); 26 окт. 1999 г. — мч. *Цотне Дадвани* (ок. 1260); 17–18 окт. 2002 г. — *Кирион III (Садзаглишвили)* († 1918), первый католикос-патриарх всей Грузии после провозглашения автокефалии ГПЦ; свт. *Зосим Кумурдоевский* († ок. 1528); сщмч. *Феодор Грузин (Ачарели)*, замученный турками на Афоне (XVIII — нач. XIX в.); прп. *Иларион Грузин (Канчавели)*, † 1864; *Кларджетские преподобные отцы и жены*; праведный *Тбели Абусердидзе* (XIII в.); 18 авг. 2003 г. — преподобные *Иоанн (Майсурадзе)*, † 1957 и *Иоанн-Георгий (Мхеидзе)*, † 1962; 18 сент. 2003 г. — прп. *Евфимий (Кереселидзе)* († 1944), *Лазские мученики*; 7 окт. 2003 г. — прав. *Евфимий Такашвили* († 1953); 27 июня 2005 г. — свт. *Георгий Чкондидели*, еп. Чкондидский (XII в.); священномученики *Досифей (Церетели)* († 1820), митр. Кутаисский и *Евфимий (Шервашидзе)* († 1822), митр. Гаенатский; царь Имерети св. *Соломон II* († 1815); 23 дек. 2005 г. — царь мч. *Вахтанг III* († 1308); 26 апреля 2007 г. — мч. *Димитрий Кипиани* († 1887); 27 июня 2008 г. — светские и духовные лица, павшие в битве с персами на Крцанисском поле у юж. ворот Тбилиси (1795) (см. *Крцанисские мученики*), а также 9 братьев *Херхеулидзе*, их сестра и мать и 9000 грузин, павших в битве на Марабдинском поле (1625) (см. *Марабдинские мученики*); 11 июля 2011 г. — католикос-патриарх *Антоний II (Багратиони)*, † 1827, пам. 21 дек.); 20 дек. 2011 г. —

известные деятели Грузинской Церкви и культуры братья *Карбелашвили*: сщмч. прот. *Андрей* и свящ. *Петр*; исповедники *Стефан*, еп. *Бодбийский* († 1936), прот. *Полиевкт* († 1936) и свящ. *Филимон* (см. в ст.: *Петр, Стефан и Полиевкт*), а также св. прав. *Филимон Коридзе* (*Филимон Певчий*, † 1911), груз. оперный певец, автор 4 сборников церковных песнопений.

В наст. время в синодальной Комиссии ГПЦ по К. святых обсуждается вопрос о прославлении в лике святых схимитр. *Зиновия (Мажуги)*, † 1985, в схиме *Серафима*, архим. *Гавриила (Ургебадзе)*, † 1995, а также *Акакия Церетели* (1840–1915), грузинского писателя и общественного деятеля, друга и соратника св. Илии Чавчавадзе, автора слов знаменитой песни «Сулико». В нояб. 2011 г. в Грузии были обретены нетленные мощи прмч. иером. *Иосифа Мохеве* († 1763, местночтимый святой, пам. 7 окт.).

Сербская Православная Церковь (СПЦ), несмотря на сильное влияние К-польского Патриархата и, позднее, заимствование русских богослужебных книг, выработала собственную агиографическую традицию, в ее месяцеслов входит ряд национальных святых, сыгравших ключевую роль в становлении серб. культуры. Семь из девяти первых архиепископов Сербских (с 1290 — Печских) причислены к лику святых: *Савва I* († 1235), *Арсений I Сремац* († 1266), *Савва II* († 1271), *Евстафий I* († 1286), *Иаков I* († 1292), *Евстафий II* († 1309), *Савва III* († 1316), *Никодим* († 1324), *Даниил II* († 1337). Прославлены в лике святых также семь Печских патриархов: *Иоанникий II* († 1354), *Ефрем* († 1400), *Спиридон* († 1389), *Кирилл I* († 1418), *Никон* († 1435), *Макарий (Соколович)* († 1574), сщмч. *Гавриил I (Раич)* († 1659). В большинстве случаев эти иерархи происходили из знатных серб. родов и воспринимались народом не только как духовные, но и как политические лидеры сербского гос-ва.

Свт. *Савва I Сербский* стал почитаться святым практически сразу по преставлению. Поскольку первоначально он был похоронен в Болгарии, кор. Сербии св. *Стефан Владислав I* (1234–1242) и архиеп. свт. *Арсений Сремац* приложили много усилий, чтобы перенести мощи в Сербию. Перенесение мощей в 1237 г. из Тырнова в мон-рь *Милешева* со-

проводилось многочисленными ищелениями; в честь этого события тогда же было установлено празднество 6 мая. Вначале мощи положили в гроб, но вскоре св. Савва явился одному из своих учеников и велел положить его тело открыто в церкви, после чего мощи были положены в деревянном ковчеге в монастырском храме, где они находились до 1594 г. Большинство источников утверждают, что 27 апр. 1594 г. великий везир Османской империи Синан-



Свт. Савва
и прп. Симеон Мироточивый.
Роспись ц.
праведных Иоакима и Анны
мон-ря Студеница, Сербия.
1313–1314 гг.

паша увез святыню в Белград и там сжег на холме Врачар. Др. источники называют более поздние даты сожжения мощей св. Саввы: 1667, 1687, 1688, 1689, 1692 и 1697 гг. Офиц. К. святителя, точнее, ее каноническое оформление в СПЦ, состоялась только в 1774 г. (Павлович Л. Стваране култова првих Немањића: Спаљивање моштију Светог Саве. Београд, 1997. С. 197; Андрић Ж. Свети Сава: мит у историји, историја у миту. Рача, 2004. С. 160). Прославление св. Арсения Сремаца относится к 1285 г., когда в Сербия вторглось татар. войско и подошло к Печской обители, где был похоронен св. Арсений. Чудесное явление огненного столпа над мон-рем и видение ангелов устрешили татар, и серб. войско, воодушевленное видением, одержало победу. Серб. король Драгутин и Милутин и весь народ приписали чудо предстательству св. Арсения и установили ежегодно совершать его память. Центром почитания св. Саввы II первоначально был Печский мон-рь, где почивали его мощи. Житие св. Саввы II было составлено до 1330 г. В Житии сообщается, что память преставления святителя совершается ежегодно 8 февр. Иконописные изображения св. Саввы, сохранившиеся на фресках в мон-рях Студе-

ница, Арилье, Сопочани и Ораховица, а также в Печском мон-ре над его гробницей (успение свт. Саввы), относятся к XIV в.

С XIII–XIV вв. в Сербии почитаются как святые мн. блгв. князья из династии Неманичей и члены их семей, мн. из которых под конец жизни принимали монашество: прп. Симеон Мироточивый (Стефан Неманя, † 1199 или 1200), прп. Симон (в миру кор. Стефан Первовенчанный, † 1224, пам. 24 сент.) Стефан Владислав I († между 1264 и 1281), Стефан Урош II Милутин († 1321), его брат Стефан Драгу-

тин, в монастыре Феоктист († 1316), и мать Елена († 1314; см. ст. Елена Анжуйская), Стефан Урош

III Дечанский († 1331), Стефан Урош V Душан († 1371), Лазарь Хребелянович († 1389) и его жена Милица († 1405), прп. Ангелина (Бранковиц) († 1520), деспотисса Сербская, и др. В К. прп. Симеона Мироточивого главную роль сыграли его сыновья свт. Савва I и Стефан Первовенчанный, к-рые составили жития отца и перенесли в 1207 г. его мощи из Хиландара в мон-рь Студеница (Костич Д. Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона // Светосавски зборник. Београд, 1935. Кн. 1: Расправе. С. 129–209). Согласно «Запискам янычара» Константина Михайловича из Островицы, серб. памятнику XV в., сохранившемуся только на чеш. и польск. языках, К. св. Стефана III Дечанского состоялась в 1340 г., через 9 лет после убийства короля (Константин Михайлович из Островицы. Записки янычара / Пер.: А. И. Рогов. М., 1978. С. 34). Это не противоречит данным грамоты 1343 г. Стефана Душана мон-рю св. апостолов Петра и Павла, в которой Стефан Дечанский уже назван святым (Павлович Л. Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево, 1965. С. 104). Прославление кн. Лазаря Хребеляновича († 1389) приписывается патриарху Даниилу III и Архиепископскому Собору в Раванице в 1390–1391 гг. Во всяком случае несомнен-

но, что К. кн. Лазаря произошла до 1395 г., т. к. в грамоте Стефана Лазаревича Русскому вми. Пантелеимона монастырю на Афоне, данной в этом году, кн. Лазарь уже назван святым (Павлович Л. Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево, 1965. С. 125).

Особую активность процесс прославления серб. национальных святых приобретает в нач. XIV в. Распространение сначала почитания отдельных святых, в частности прп. Симеона (Стефана Немани) и свт. Саввы I, а потом уже их объединенного почитания привело к созданию разнообразных локальных агиографических текстов (Жития св. Саввы, Жития св. Симеона и др.). Появились и местные культы, напр. прп. Петра Коришского (XIII в.). Лит. отражение политического, культурного и церковного развития Сербии нач. XIV в. считается самой сложной частью средневековья серб. лит-ры. В этот период создается т. н. «Данилов сборник» жизнеописаний серб. королей и архиепископов, к-рый получил название по имени своего основного автора, архиеп. Сербского свт. Даниила II († 1337). Основная часть сборника носит агиографический характер, нек-рые тексты довольно кратки и напоминают хроники; более длинные произведения представляют сложную комбинацию жанров (Данило Други. Животи краљева и архиепископа српских: Служби. Просвета. Српска књижевна задруга. Београд, 1988). Над сборником работали по меньшей мере 4 писателя: подавляющая часть жизнеописания создана между 1317 и прибл. 1340 г.; в посл. было сделано 2 добавления (последнее — в 1375). Автором большинства главных биографий сборника (Стефана Уроша I, Стефана Уроша II Милутина, Стефана Драгутина, Елены Анжуйской, свт. Арсения, свт. Евстатия I и, возможно, свт. Иоанникия) является архиеп. Даниил II, более известный как Данило Печский. После прп. Стефана Немани и свт. Саввы II большая часть произведений средневековья серб. лит-ры была посвящена кор. Милутину. Самое раннее произведение — «Аутобиографија» (1317), вероятно, была написана свт. Даниилом II. Эта работа служила источником не только для жизнеописания кор. Милутина самого Даниила, но и для службы кор. Милутину, составленной Даниилом, еп. Баньским (в посл. архиеп.

Печский), и Пролога к Житию кор. Милутина. Общеизвестным является мнение, что свт. Даниил написал свои Жития, дабы поддержать начавшееся почитание новых национальных святых.

Среди почитаемых в Сербии святых особое место занимает кор. Елена Анжуйская († 1314, пам. 30 окт., 8 и 15 февр.), жена кор. Стефана Уроша I, мать Стефана Драгутина и Стефана Уроша II Милутина. Она происходила из знатной французской семьи и до самой смерти формально принадлежала к Римско-католической Церкви, была сторонницей церковной унии, в 1303 г. передала свои владения под опеку Папского престола. Св. Елена основала в Сербии 2 францисканских



Св. Елена Анжуйская.

Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

мон-ря, а также давала (вместе с сыновьями) пожертвования бенедиктинским мон-рям и католич. соборам. В то же время королева покровительствовала правосл. Церкви и находилась в добрых отношениях с предстоятелями Сербской Церкви архиепископами свт. Иоанникием I и свт. Даниилом II, переписывалась с отшельниками на Афоне, на Синае, в Иерусалиме и в Раифе. Ок. 1284 г. Елена приняла монашеский постриг с именем Елисавета с сохранением также мирского имени и, вероятно, по католич. обряду. Агиографическая лит-ра, посвященная св. Елене, восхваляет ее христ. добродетели, обходя молчанием вопрос о ее конфессиональной принадлежности. Мощи королевы были обретены нетленными через 3 года после ее кончины. Центром почитания св. Елены является мон-рь Градац, празднование

совершается в день памяти св. равноап. Константина и Елены (21 мая).

Первые серб. святые вошли в рус. месяцесловы не ранее кон. XIV в., когда на Руси по инициативе митр. Киприана (1375–1406) началось введение и распространение Савваитского Иерусалимского Устава. Период с кон. XII по нач. XIV в. характеризуется обратным рус. влиянием на серб. календари: почти каждый второй серб. месяцеслов XIII – нач. XIV в. включает рус. праздники.

В 1834 г. по решению Петра II, митр. Черногорско-Приморского, и с единодушного согласия народа был канонизирован свт. *Петр I (Негош)*, митр. Цетинский, правитель Черногории († 1830). Его прославление произошло после обретения мощей в 1834 г., тропарь и кондак святому были написаны сразу после прославления. Службу и краткое Житие написал митр. Белградский *Михаил (Йованович)* (изд. М., 1895).

В наст. время право К. святых в СПЦ принадлежит Свящ. Архиерейскому Собору, состоящему из всех епархиальных архиереев СПЦ. Решением Архиерейского Собора СПЦ 11–23 мая 1998 г. были причислены к лику святых новомученики, пострадавшие во время второй мировой войны от хорват. усташей: сщмч. *Петр (Зимонич)*, митр. Дабро-Босанский († после 1941); исп. *Досифей (Васич)*, митр. Загребский († 1945); сщмч. *Платон (Йованович)*, еп. Баян-Лукский († 1941); сщмч. *Савва (Трлич)*, еп. Горно-Карловацкий († 1941); сщмч. *Рафаил (Момчилович)*, игум. мон-ря *Шиштовац* († 1941); сщмч. прот. Бранко Добросавлевич († 1941); сщмч. прот. Георгий Богич († 1941); нмч. *Вукашин* из с. Клепац († 1943); а также убитый югославскими коммунистами сщмч. *Иоанникий (Литовац)*, митр. Черногорско-Приморский († 1945). Торжественный чин их К. был совершен 21 мая 2000 г. в соборе св. Саввы на Врачаре в Белграде.

19 мая 2003 г. Свящ. Архиерейский Собор СПЦ канонизировал еп. Охридского и Жичского *Николая (Велимировича)* († 1956). Чин его К. состоялся 24 мая 2003 г. в соборе св. Саввы на Врачаре. На очередном заседании Свящ. Архиерейского Собора СПЦ 18 мая 2004 г. было принято решение о К. исп. *Варнавы (Настича)*, еп. Хвостанского († 1964), а также Боснийских новомучеников и исповедников, пострадавших за правосл. веру во время первой и вто-

рой мировых войн: свящ. Момчило Гручевича († 1945); свящ. Доброслава Блажевича († 1941); прот. Милана Божича († 1941); иером. Михаила (Джусича) († 1945); сингела Иоанна Рапаича († 1945); свящ. Йована Зечевича († 1941); свящ. Божидара Йовича († 1951); прот. Богдана Лалича († после 1941); свящ. Трифуна Максимовича († 1914); свящ. Велимира Миятовича († 1945); свящ. Божидара (Божина) Минича († 1945); свящ. Миладина Минича († 1941); прот. Марко Поповича († 1941); прот. Димитрия Раяновича († 1941); свящ. Будимира Соколовича († 1945); свящ. Релью Спахича († 1941); свящ. Лазу Чулибрка († 1915); свящ. Савву Шильяка († 1945); свящ. Савву Шкальяка († 1918); свящ. Милорада Вукойичича († 1945); свящ. Ратомира Янковича († 1941); прот. Михаила Евчевича († 1945); свящ. Душана Прийовича († 1946); свящ. Доброслава Соковича († 1941); игум. Нестора (Тркульи) († 1941); архим. Серафима Дзарича († 1941); свящ. Андрея Шильяка († 1941); прот. Слободана Шильяка († 1943); протопр. Симо Баньяца († 1941); протопр. Мирко Стоисавлевича († 1941); протопр. Милана Баньяца († 1941); протопр. Вукосава Милановича († 1941); протопр. Милана Поповича († 1941); свящ. Родолюба Самарджича († 1941); свящ. Дамиана Штрбаца († 1941). Торжественный чин К. этих святых был совершен 15 мая 2005 г. в мон-ре Житомирчич (Босния и Герцеговина), где прошло очередное заседание Свящ. Архиерейского Собора СПЦ. 29 апр. 2010 г. Свящ. Архиерейский Собор СПЦ причислил к лику святых архим. *Иустина* Челийского (Поповича, † 1979; пам. 1 июня), духовника мон-ря Челие близ Валева, и Симеона Дайбабского (Поповича, † 1941; пам. 19 марта), настоятеля мон-ря Дайбабе под Подгорицей. Чин торжественного прославления состоялся 2 мая 2010 г. в соборе св. Саввы на Врачаре. Этот же Собор 29 апр. 2010 г. установил празднование Собора новомучеников Ясеновацких (пам. 31 авг.), правосл. узников концлагеря Ясеновац (Хорватия), принявших мученическую смерть в 1941–1944 гг. Память прп. Иустина Челийского, прп. Симеона Дайбабского и Собора новомучеников Ясеновацких была включена в месяцеслов РПЦ решением Свящ. Синода РПЦ от 6–7 июня 2012 г.

В СПЦ имели место случаи канонизации святых к местному почитанию. Так, в 2006 г. митр. Черногорско-Приморский *Амфилохий (Радович)* определил, чтобы в Черногорско-Приморской митрополии совершалась литургическая память 42 новомучеников Момишичских, пострадавших от турок в 1688 г. (пам. 9 марта, в день 40 Севастийских мучеников), 2 священников и 40 учеников церковно-приходской школы, к-рые были заживо сожжены тур. войсками в храме вмч. Георгия в сел. Момишичи (муниципалитет Подгорица, Черногория). Их сожгли в отместку за ряд поражений, нанесенных горскими племенами османам. Мощи мучеников долгое время почивали под престолом Георгиевского храма г. Подгорица, в 1936 г. они были перенесены в обновленный храм вмч. Георгия в Момишичи. В 2006 г. момишичский Георгиевский храм был также посвящен их памяти. 17 мая 2012 г. Архиерейский Собор СПЦ постановил внести память мучеников в общий месяцеслов. Торжественное общецерковное прославление было совершено 19 мая 2012 г. в белградском соборе св. Саввы.

Румынская Православная Церковь (РумПЦ). В месяцеслов РумПЦ входят имена древних Дакийских мучеников, пострадавших при гонениях императоров *Диоклетиана* и *Галерия*, епископов, монахов, а также ряда национальных румынских святых XV–XIX вв. Точное время канонизации большинства из них известно. Первая известная в РумПЦ канонизация произошла 16 авг. 1517 г. в г. Куртя-де-Арджеш, бывшей столице княжества Валахия: патриарх К-польский *Феофант I* (1513–1522) причислил к лику святых *Нифонта II*, патриарха К-польского († 1508), который в период с 1503 по 1505 г. управлял Валахской митрополией. Долгое время почитание свт. Нифонта ограничивалось Валахией и Св. Горой Афон. 20 июня 1992 г. Свящ. Синод РумПЦ распространил его почитание на все епархии Румынской Церкви. После признания автокефалии РумПЦ в 1885 г. мн. румынские общественные деятели, среди которых особо выделялись юрист Иоанн Калиндеру († 1913), историк и богослов Константин Ербичяну († 1913), канонист Ливиу Стан († 1973), выступили с предложением официально канонизировать ряд румынских на-

циональных святых, пользовавшихся народным почитанием.

28 февр. 1950 г. Свящ. Синод РумПЦ под председательством патриарха *Юстиниана (Марины)* постановил ввести общецерковное почитание мч. Иоанна Влаха († 1662), признать местное почитание Ру-



Прп. Паисий (Величковский).
Портрет (скит прор. Илии, Афон)

мынских мучеников и исповедников Трансильвании: свт. Иосифа Нового, митр. Тимишоарского († 1656); исп. *Иореста* (ок. † 1657) и *Саввы (Бранковича)* († 1683), митр. Трансильвании; мон. Виссариона Сарая († после 1744); иером. Софрония Чоарского († 1774); Опри Миклеуша († после 1752); свт. *Каллиника Черникского*, еп. Рымникского и Новосеверинского († 1868). Торжественное прославление этих святых, а также прп. Димитрия Нового Барсарбовского (жил во времена Второго Болгарского царства: 1187–1396) и афонского мон. Никодима Тисманского († 1406) состоялось в 1955–1956 гг. в епархиях, с к-рыми были связаны их жизнь и служение, или в местах, где почивают их мощи. В большинстве случаев имело место офиц. признание народного почитания этих святых («спонтанная канонизация народного почитания», румын. *canonizarea spontană, prin evlavie populară*).

В 1992 г. в месяцеслов РумПЦ было внесено имя прп. *Паисия (Величковского)*, канонизированного РПЦ на юбилейном Поместном Соборе 14–16 июня 1988 г. На заседании Свящ. Синода РумПЦ 20–21 июня 1992 г. было принято решение установить празднование Собора всех Румынских святых в 1-е воскресенье

после Недели всех святых, а также канонизировать 19 новых святых, среди к-рых — свт. Иосиф, еп. Марамурешский († 1711); мученики Константин Брынковяну, господарь Валахии, его сыновья — Константин, Стефан, Раду, Матфей — и советник Янаке Вэкареску († 1714); сщмч. *Антим Ивиряню*, митр. Унгро-Влахийский († 1716); прп. Антоний, схим. из скита Езер (Рымникская епархия) (кон. XVII — нач. XVIII в.); прп. Феодора из Сихлы (Богдана Сихлинская, † нач. XVIII в.); сщмч. *Иоанн из Галеша* († после 1780); сщмч. Моисей Мэчиник († после 1752); свт. Леонтий Рэдэуцкий († 1430); свт. *Геласий Рымецкий* (2-я пол. XIV в.), архиеп. Трансильванский; блгв. господарь Молдавский *Стефан III Великий* († 1504); прп. *Иоанн из Прислопа* (XV–XVI вв.); прп. Даниил Исихаст (XV в.); Герман Добруджанский († ок. 415); прп. *Иоанн Новый Хозевит* († 1960). На этом же заседании в разряд общецерковных были переведены 7 местночтимых святых, а также принято решение о внесении в календарь имен 38 святых, живших, пострадавших или погребенных на территории Румынии, в частности мучеников Клавдия, Кастора, Симфориана и Никострата (нач. IV в.) — «четырех венценосных мучеников» (итал. *Santi Quattro Coronati*, особо почитаемых в Риме, куда были перенесены мощи); мч. Гермеса экзорциста (нач. IV в., пам. 31 дек.); прп. *Антипы Валаамского* († 1882); мучеников *Ермила и Стратоника* Сингидунских († ок. 315); Британиана (IV в.) и Феотима († ок. 431), епископов Томских; сщмч. Никиты Ремесианского († 414 или 431); прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* († ок. 435); прп. *Дионисия Малого* († между 537 и 556); сщмч. Монтана, пресв. Сирмийского, и его жены Максимы († 304); свт. Иринаея, еп. Сремского († 303?); мч. Саввы Готского (из Бузэу, † 372); мучеников Пасикрата и Валентина († 298); мч. *Иулия Доростольского* († 302–304?); мучеников Зотика, Атгала, Камасиса и Филиппа († 304–305); мучеников Никандра и Маркиана († 303); мч. Исихия Доростольского († ок. 302–304?); вмч. *Иоанна Нового*, Сочавского († ок. 1330); мучеников *Епиктета и Астиона* (кон. III — нач. IV в.); мч. *Емилиана Доростольского* († 362); Нифонта II, патриарха К-польского († 1508); мучеников Доната диакона, Ромула пресвитера,

Сильвана диакона и Венуста († 304); мч. Луппа Солунского († ок. 306).

В нояб. 2002 г. Свящ. Синод отметил отсутствие единообразия в практике К. святых в РумПЦ и с учетом опыта К. 1950–1955 и 90-х гг. XX в. выработал ряд методологических правил, к-рыми должна руководствоваться РумПЦ при решении вопроса о К. того или иного лица. Согласно этим правилам, любое предложение о К. должно исходить от епархии. Все исторические исследования и экспертиза, а также составление необходимой документации курируются органами епархиального управления. Результаты исследований могут быть опубликованы как в светской прессе, так и в церковной периодике. По результатам исследований епархия составляет сводный отчет с указанием причин и аргументов, к-рые могли бы привести к принятию решения о К., а также проект томоса о К. Затем предложение о К. и материалы епархиального исследования передаются в канцелярию Свящ. Синода, к-рая в свою очередь с одобрения Блаженнейшего Патриарха, Постоянного Синода митрополитов и Комиссии по канонизации при Свящ. Синоде принимает решение о дополнительных консультациях или исследованиях. Результаты этих исследований вновь передаются в распоряжение канцелярии Свящ. Синода для окончательного рассмотрения. Если Постоянный Синод митрополитов, или Комиссия по канонизации святых, или Свящ. Синод считают, что результаты исследований являются недостаточными, все документы по К. возвращаются в епархию с предложениями и рекомендациями. В этом случае епархиальные органы обязаны вновь повторять изложенную выше процедуру. Если Свящ. Синод одобрил предложение о К., издается соответствующий томос, назначается дата церковного празднования новому святому и объявляется о внесении его имени в календарь РумПЦ.

Решением Свящ. Синода РумПЦ от 5 окт. 2003 г. были канонизированы прп. *Василий Поляномерульский* († 1767); сщмч. *Феодосий Бразский*, митр. Молдавский († 1694); 14 окт. 2005 г.— свт. *Досифей (Дософтей Бариле)*, митр. Молдавский († 1693), и прп. *Онуфрий Воровский* († 1789); 20–21 окт. 2005 г.— свт. *Григорий IV (Даскэлу)*, митр. Унгро-Влахийский († 1834); прп. *Георгий Черникский*

(† 1806); 14–15 нояб. 2006 г.— свт. *Пахомий Романский* († 1724, включен в святцы УПЦ 31 мая 2007); 12 февр. 2007 г.— свт. *Варлаам*, митр. Молдавский († 1657); 5–7 марта 2008 г.— прп. *Иосиф* (кон. XV в.) и *Кириака* († 1660) из Бисерикани (к местному почитанию); 18–19 июня 2009 г.— прп. *Иоанникий Новый из Мусчела* († после 1638); 29 окт. 2010 г.— прп. *Иродион (Ионеску) Лайничский* († 1900, чин К. совершен 1 мая 2011). 21 июля 2011 г. Свящ. Синод принял решение о К. свт. *Симеона (Штефана)*, († 1656) и свт. *Андрея (Шагуны)*, († 1873), митрополитов Трансильвании. Торжественный чин К. был совершен 29 окт. (свт. Андрей) и 30 окт. (свт. Симеон) 2011 г. Патриархом Румынским Даниилом в сослужении с Патриархом Александрийским Феодором II.

Болгарская Православная Церковь (БПЦ). Первые церковные праздники, установленные в Болгарии, связаны с жизнью и деятельностью братьев равноап. Кирилла и Мефодия: 30 янв.— обретение в 860–861 г. в Херсонесе св. Кириллом мощей сщмч. Климента, папы Римского; 14 февр.— день преставления св. Кирилла († 869); 6 апр.— день преставления св. Мефодия († 885). Эти праздники являются неперменной составной частью болг. и серб. месясцесловов кон. XII — нач. XIV в. Южнослав. памятники этого времени, опускающие имена первоучителей словенских, являются исключением (напр., Тырновское Евангелие 1273 г., отличающееся русизмами в языке и составе календаря; *Тиханов Л. Н.* Терновский календарь 1275 г. по списку Франца Миклошича. СПб., 1896. С. 3. (ПДП; 118)). В XIV в. в Болгарии помимо первоначальных памятней в дни преставлений святых Кирилла и Мефодия (14 февр. и 6 апр.) день их общей памяти стал отмечаться 25 авг. (на Руси 11 мая). Самые ранние упоминания святых Кирилла и Мефодия под 25 авг. содержатся в болг. Станиславовом Прологе 1330 г. (САНУ. № 53). Рус. праздник 11 мая существовал параллельно и не был перенят у болгар, он был внесен в церковный календарь БПЦ только в 1853 г., а праздник 25 авг. задолго до этого был забыт и исчез из календарей (*Ангелов Б.* Празникът на славянските просветители Кирил и Методий: (Произход и развитие) // ИИБИ. 1954. Кн. 5. С. 262).

В эпоху Первого Болгарского царства (681–1018) были установлены памяти св. Климента Охридского († 916, пам. 27 июля) и перенесения мощей Струмицких мучеников из Струмицы в Брегалницу (Македо-



Святые Кирилл и Мефодий.
Икона. 1866 г.

Иконописец С. Доспевский (НИМ(С))

ния) в кон. IX — нач. X в. (29 авг.). Наличие в неск. серб. Евангелиях XIII в. крайне редкой памяти Иоанна Экзарха Болгарского († 1-я треть X в.), придворного писателя болг. царя Симеона (913–927), переводчика на слав. язык «Шестоднева» свт. Василия Великого и произведений прп. Иоанна Дамаскина, не может быть истолковано однозначно.



Св. Климент Охридский.
Фрагмент иконы. XIV в.
(Галерея искусства, Скопье)

Идентификация этого праздника довольно спорна, в указанных рукописях он называется «священство Иоанна Экзарха», что, по мнению О. В. Лосевой, может соответствовать празд-

нику поставления свт. Иоанна Злаотоуста в патриарха, содержащемуся под той же датой (31 июля) в календарях святотробской традиции (Лосева. 2001. С. 80).

С сер. XIX в. в рус. историографии ведется дискуссия о якобы существовавшем болг. еп. Григории Мисийском, память к-рого («святого Григора епископа Мусии») содержится под 8 янв. в Остромировом Евангелии 1056–1057 гг. (РНБ. Ф.п.1.5. Л. 262 об). Мисией греки называли Болгарию, поэтому ученые высказали неск. предположений относительно личности еп. Григория, «учителя болгар». Лосева убедительно доказала, что Остромирово Евангелие имеет в виду свт. Григория Нисского и отражает иерусалимскую святотробскую календарную традицию (Лосева О. В. Одна из загадок месяцеслова Остромирова Евангелия // Румянцевские чт. М., 1996. Ч. 2. С. 56–60; Она же. 2001. С. 80–82; ср.: Турилов А. А. Две забытые даты болг. церк.-пол. ист. IX в. // Palaeobulgaria = Старобългаристика. 1999. Т. 23. № 1. С. 14–34).

Активный канонизационный процесс на Балканах начался с рубежа XII и XIII вв. — времени образования Второго Болгарского царства и Сербской державы Неманичей. В XIII в. южнослав. календари наполнились группой новых святых. На страницах болг. и серб. месяцесловов XIII — нач. XIV в. появились имена: прп. Иоанна Рильского († 946, пам. 19 окт.); Петра, царя Болгарского († 970, пам. 30 янв.); Параскевы Епиватской († нач. XI в., пам. 14 окт.); Михаила Воина (ок. 865–867, пам. 22 нояб.); Гавриила Лесновского († XI или XII в., пам. 15 янв.); Прохора Пшинского († 2-я пол. XI в., пам. 19 сент.); Иоакима Осоговского († кон. XI — нач. XII в., пам. 16 авг.); Илариона Могленского († 1164, пам. 21 окт.).

Имена мн. болг. святых исчезли из календарей БПЦ в результате насаждения месяцеслова К-польского Патриархата, общего для всех Поместных Православных Церквей. Лишь в начале XIX в. БПЦ стала включать в свои святцы имена национальных святых. Во многом это было связано с «болгарским возрождением» и борьбой за церковную автокефалию (XVIII–XIX вв.). В XIX в. под влиянием славянофильских настроений в России БПЦ вновь внесла в свой календарь име-



Прп. Иоанн Рильский.
Роспись ц. Успения св. Иоанна Рильского
в Рильском мон-ре, Болгария. 1820 г.

на святых Кирилла и Мефодия, а также 7 их учеников (Климента, еп. Охридского, Наума, Саввы, Горазда и Ангеляра), которые давно уже пользовались местным почитанием, в особенности в Македонии. Вместе эти святые составляют группу т. н. седмочисленных святых (болг. «Свети Седмочисленици», пам. 27 июля). В этот же период в болг. минеи были включены имена новомучеников кон. XVI — нач. XIX в., к-рые к.-л. образом были связаны с болг. нацией или исторической территорией страны. В основном речь идет о святых, почитаемых и в др. правосл. балканских Церквях (Элладской и Сербской). Только в сер. XX в. в БПЦ появилась практика К., понимаемой в совр. смысле слова. 30 дек. 1953 г. Свящ. Синод БПЦ установил совершать во 2-ю Неделю по Пятидесятнице празднование Собора Всех святых, в земле Болгарской просиявших. В этот день празднуют именины носители традиц. болгарских имен, не имеющие известных святых покровителей, — такие как Асен, Ася, Аспарух, Десислава, Крум, Румен, Румяна, Чавдар и др. 26 июня 1962 г., согласно письменному акту Болгарского патриарха Кирилла (1953–1971), был канонизирован прп. Паисий Хиландарский († кон. XVIII в.). Эта К. состоялась не без влияния болг. властей в год 230-летия со дня написания прп. Паисием «Истории славяно-болгарской». Чуть позже, 31 дек. 1964 г., патриарх Кирилл единоличным актом канонизировал свт. Со-

фрония, еп. Врачанского († 1813). После этих 2 случаев К. святых в БПЦ не совершались вплоть до 2011 г. Хотя в Болгарии имели место репрессии коммунистической власти, до наст. времени не был прославлен ни один новомученик XX в. Среди болг. христиан сохраняется благоговейная память об этих страдальцах, изучаются обстоятельства их жизни и смерти, обсуждается вопрос о необходимости их К.

Весной 2011 г. были обретены мощи новомучеников, пострадавших при подавлении антитур. восстания (1876) в Батаке и в Ново-Село (Ловчанская епархия). В связи с подготовкой их К. в БПЦ впервые была учреждена комиссия по К. святых, в к-рую вошли митр. Ловчанский Гавриил (Динев), митр. Сливенский Иоанникий (Неделчев) и преподаватель богословия доц. Павел Павлов. Комиссия выяснила, что в БПЦ нет не только чинопоследования К., но и точного перечня уже канонизированных святых — согласно разным источникам, их число колеблется от 94 до 103. Исследователи объясняют этот факт тем, что в отношении более чем 40 болг. святых не сохранилось к.-л. канонизационных актов и данных о времени и обстоятельствах их К. — их имена были вписаны в церковные святцы под влиянием народного почитания. При подготовке К. новых святых встал вопрос и о принципе и инстанции принятия решения о К. тех или иных подвижников в лике святых. В отношении состоявшейся 3 апр. 2011 г. К. мучеников Новосельских и Батакских решение принял Свящ. Синод БПЦ (16 марта 2011). В 90-х гг. XX в., во время церковного раскола в Болгарии, поднимался вопрос о К. Василя Левского († 1873, Васил Кунчев, в монашестве — иеродиак. Игнатий), болг. политического деятеля и национального героя Болгарии, известного как «апостол свободы». Когда митр. Неврокопский Пимен был объявлен группой архиереев патриархом вместо Патриарха Максима (Минкова), эта раскольничья организация объявила В. Левского святым (мучеником иеродиак. Игнатием), однако каноническая БПЦ этой К. не признала.

Польская Православная Церковь. Решение о К. святых принимает Свящ. Собор Епископов, состоящий из всех епископов Польской ПЦ. Решением Собора от 7 июля 1994 г.

был канонизирован сщмч. *Максим Сандович* († 1914). Торжественный чин его К. произошел 9–10 сент. 1994 г. в Здыне и Горлице. В 1995 г. Польская ПЦ включила в свой месяцеслов имя сщмч. архим. Григория (Перадзе), бывшего в 1933–1939 гг. преподавателем Варшавского ун-та и канонизированного 19 сент. 1995 г.



Сщмч. Григорий (Перадзе).
Фотография. 30-е гг. XX в.

Грузинской ПЦ. 8 июня 2003 г. в г. Хелм (Холм) состоялось прославление в лике святых Собора Холмско-Подляшских новомучеников, пострадавших в 1942–1945 гг. (постановление Собора епископов от 20 марта 2003). К лику святых были причислены: протопресв. Василий Мартыш († 1945), прот. Павел Швайко и его супруга Иоанна († 1943), священники Николай Гольц († 1944), Лев Коробчук († 1944), Петр Огризенко († 1944), Сергей Захарчук († 1943) и мон. Игнатий († 1942).

Православная Церковь Чешских земель и Словакии. Свидетельством раннего почитания национальных святых в Чехии является наличие памятней чеш. святых в древнерус. месяцесловах. Эти памяти, совершенно неизвестные средневеку болг. и серб. календарям, являются следствием прямых контактов Др. Руси с Чехией. Память чеш. кн. Вячеслава, убитого в 935 г. младшим братом Болеславом, впервые отмечена 28 сент. в Архангельском Евангелии 1092 г. (РГБ. М. 1666. Л. 132об.). По мнению Лосевой, заимствование рус. календарями известий о кн. Вячеславе произошло на начальной



Св. Людмила Чешская.
XV в. Худож. Теодорих
(музей замка Карлштейн, Чехия)

стадии развития его почитания в Чехии (Лосева. 2001. С. 85). Др. чешские праздники, тесно связанные с почитанием св. Вячеслава: 4 марта — перенесение мощей князя в пражский собор св. Вита (938) и 16 сент. — память кнг. Людмилы, бабки св. Вячеслава († 921), установленные в Чехии позднее праздника 28 сент., стали известны рус. календарям только во 2-й пол. XIV в. (см., напр., Прологи 2-й редакции: ГИМ. Син. 246; РГАДА. Тип. 153, 161).

Первым самостоятельным актом возрожденной в XX в. Чешской Церкви стала К. 5 сент. 1987 г. сщмч. Го-



Св. Ростислав Великоморавский.
Икона. Кон. XX в.

разда (Павлика), еп. Чешского и Мораво-Силезского († 1942), основателя Православной Церкви в стране. Чин его К. был совершен в г. Оломоуце в кафедральном соборе св. Горазда (ученика святых Кирилла и Ме-

фодия). Поместный Собор в г. Прешов 11–12 дек. 1992 г. принял решение о К. св. блгв. *Ростислава*, кн. Великоморавского († 870), инициатора миссии святых Кирилла и Мефодия среди славян. Чин К. был совершен только 29–30 окт. 1994 г. в Прешове и Брно. В наст. время в Церкви Чешских земель и Словакии обсуждается вопрос о К. Яна *Гуса* († 1415) и *Иеронима Пражского* († 1416).

Православная Церковь в Америке (ПЦА). Одним из первых деяний ПЦА явилась К. в лике равноапостольных прп. *Германа* Аляскинского († 1836), к-рая состоялась 9 авг. 1970 г. на о-ве Кадьяк в соборе Воскресения Христова (в тот же день был прославлен РПЦЗ, имя внесено в святцы РПЦ определением Свящ. Синода от 12 нояб. 1970). В 1980 г. был прославлен как местночтимый святой Аляскинской епархии мч. отрок *Петр Алеут* († 1815). К 200-летию Православия в Америке, 29 мая 1994 г., Американской ПЦ был прославлен в лике святых протопресв. *Алексий Товт* († 1909), униатский священник, перешедший в Православие и основавший в США более 17 правосл. общин для бывш. русинов-униатов (его имя внесено в Собор Галицких святых решением Синода РПЦ от 3 апр. 2001). Решением Синода ПЦА в марте 2000 г. был прославлен свт. *Рафаил (Хававини)* († 1915), еп. Бруклинский, первый правосл. епископ, хиротонисанный в Сев. Америке (1904). Чин его К. совершен 29 мая 2000 г. в Тихоновском мон-ре в Саут-Кейнанае (шт. Пенсильвания, США).

К. святых в РПЦ. Русская Церковь в течение 1000-летней истории своего существования канонизировала значительное число национальных святых, руководствуясь общими принципами и порядком К., принятыми в др. Поместных Православных Церквях. Основанием для причисления усопших подвижников к лику святых в подавляющем большинстве случаев служило наличие дара чудотворения либо при жизни подвижника, либо, по большей части, после его смерти. К. святого, не прославленного даром чудотворения являлась скорее исключением, чем правилом. После сер. XVI в. и до учреждения Святейшего Синода 1721 г. критерий чудотворений как бы ослабляется, одновременно применяются древние визант. правила. причтение к лику святых лиц, при-

надлежащих к определенному разряду — благочестно поживших епископов, первосвятителей и мирских правителей — князей и царей, имеющих большие заслуги перед Церковью.

Вследствие обширности территории России область распространения почитания тех или иных святых значительно варьировалась. Святых, почитаемых во всем Российском государстве, было очень немного, основную массу святых составляли местные чудотворцы — подвижники, почитаемые в пределах отдельной епархии (удельного княжества, города) или только в месте их погребения — мон-ре или приходском храме. Общецерковная К. совершалась только предстоятелем Церкви или Собором епископов, возглавляемым предстоятелем Церкви. В синодальный период (1721–1917) вопросы К. святых рассматривались Святейшим Синодом, особую роль при этом играл император. В досинодальный период право местной К. принадлежало епархиальному архиерею, действующему, как правило, с согласия предстоятеля Русской Церкви (митрополита или патриарха) и с совета «клироса», т. е. коллегии духовных лиц, в первую очередь священноиноков (иеромонахов) кафедрального собора, состоящей при архиерее в качестве самостоятельного органа (с XIV в. называлась также собором (събором)). Как устное, так и письменное разрешение празднования могло быть подтверждено или опровергнуто преемниками архиерея, установившего местное празднование. О времени К. (или установлении местного празднования) достаточно часто никаких известий нет, и предполагать, что К. имела место, можно только при наличии устойчивого почитания подвижника в данной области, традиции написания икон и т. п. Иногда единственным свидетельством о возможном установлении местного празднования является сообщение об освидетельствовании мощей местным епископом, при этом факт «розыска» и его результаты остаются неизвестными. Сама по себе традиция местного почитания не является основанием для К. Если епархиальный архиерей по тем или иным причинам ставил вопрос о действительности К. (как в случае с прав. *Прокопием Устьянским*), это могло послужить основанием для решения о прекращении



Прп. Герман Аляскинский, с житием.
Гравюра. 80-е гг. XX в. (ГИМ)

церковного почитания святого. Проведение грани между почитанием и установлением церковного празднования для многих случаев невозможно. Использование в источниках нек-рых терминов не всегда может быть однозначно истолковано. Так, наименование святого преподобным, нередко трактуемое как свидетельство установления ему празднования, говорит прежде всего о его почитании (в том числе поминовении на панихидах), а не о том, канонизирован он или нет. Примером тому служат указания в «Книге глаголемой описании о российских святых»: значительная часть святых, упомянутых в ней как «преподобные», относится к числу «почитаемых усопших». В месяцесловной памяти по отношению к монаху чаще всего использовался термин «преподобный». Также преподобным святой может именоваться в житии или службе, посвященных ему и созданных с целью его прославления, но еще до самого факта К. (*Романова А. А.* Почитание усопших и установление празднования святым (на мат-ле источников XVII в.) // ДРВМ. 2011. № 3(45). С. 98–99).

До сер. XVI в. строго регламентированного «канонизационного процесса» не было. Если речь шла о причислении к лику святых недавно усопшего подвижника, праведная жизнь и чудотворения к-рого были известны местному епископу или всей Церкви, к.-л. расследование по делу не велось. В противном случае, если местный епископ или предстоятель Русской Церкви не были очевидцами чудес, они получали донесения с мест, где происходили чудеса, и теми или иными способами

пытались удостовериться в действительности сообщаемых фактов. Само причисление к лику святых состояло в том, что в день кончины святого, в день обретения его мощей или в оба этих дня совершалось торжественное богослужение и назначалось ежегодное церковное празднование памяти святого. Для этого составлялись служба святому и его житие. Церковная власть в лице епископа или предстоятеля следила за тем, чтобы службы и жития были составлены «по подобию», т. е. чтобы они соответствовали положенной форме и были более или менее удовлетворительными по лит. качествам. Иногда мощи подвижников извлекались из земли до офици. прославления в надежде проявления чудес от них. Чаще всего обретение мощей было приурочено к торжествам К. или происходило спустя некоторое время после нее (чтобы сделать мощи предметом всеобщего поклонения). Помимо прославления святых к общецерковному и местному почитанию в России с древнейших времен существовало почитание неканонизированных подвижников благочестия. Если такой подвижник был погребен в церкви, над его могилой ставилась особая гробница или рака (кенотаф — пустой гроб, без тела). Если он был погребен вне церкви, над могилой возводилась часовня с такой же закрытой ракой (пустой или с телом подвижника). В обоих случаях рака покрывалась особым платом, перед ней ставилась свеча и пелись панихиды по усопшем, а иногда и молебны. В определенных случаях такое почитание усопших подвижников встречало сопротивление со стороны духовенства, но чаще разрешалось или даже предписывалось местной церковной властью, к-рая пока не находила возможным причислить усопшего к лику святых, но в то же время желала, чтобы ему воздавалось нек-рое молитвенное почитание (*Голубинский*. 1903. С. 42).

Историю К. святых в Русской Церкви можно разделить на 8 периодов: 1) от начала христианства в России до Соборов митр. Макария (XI в.—1547); 2) период Соборов митр. Макария (1547–1549); 3) от Макарьевских Соборов до учреждения Святейшего Синода (1550–1721); 4) синодальный период до царствования имп. Николая II (1721–1894); 5) период царствования имп.

Николая II (1894–1917); 6) 2-й патриарший период — до Юбилейного Собора 1988 г. (1917–1987); 7) период между двумя Юбилейными Соборами (1988–2000); 8) новейший период (с 2000). Хронологический список частных случаев К. см.: *Голубинский*. 1903; *Андроник (Трубачев)*, *изум.* Канонизация святых в Рус. Правосл. Церкви // ПЭ. М., 2000. Т.: РПЦ. С. 346–371.

К. святых с XI в. по 1547 г. Первые известные на Руси К. относятся к XI в.— времени, когда в Зап. Церкви К. начинает постепенно становиться формальным юридическим процессом. Русская Церковь в ранний период своего существования следовала порядку К., принятому в Византии, т. е. воспринимала К. скорее как литургический акт, относящийся к ведению местного епископа или митрополита. Мнение о том, что греческая иерархия К-польского Патриархата, от которого зависела Русская Церковь до объявления автокефалии в сер. XV в., тем или иным образом препятствовала прославлению рус. святых, является в большинстве случаев необоснованным. Если касающиеся К. правила были соблюдены, русские епископы имели полную свободу действий в этом вопросе.

Различия между общецерковными и местночтимыми святыми представляются в рассматриваемый период условными. Благодаря общественным и культурным связям чествование местного подвижника становилось частью богослужебной жизни в др. рус. землях. Общецерковное почитание было связано не с санкцией главы митрополии, а скорее с известностью конкретного святого. По мнению А. В. *Поппе*, «литургический подход» к К. нередко способствовал незаметному «продвижению в святые»: ежегодное поминовение усопшего подвижника, официально пока не признанного святым, путем «литургических сдвигов» (напр., совершение молебнов вместо панихид) постепенно могло приводить к тому, что данный подвижник начинал по умолчанию считаться «святым с незапамятных времен», как это произошло с кн. Владимиром и кнг. Ольгой (*Поппе* А. О зарождении культа св. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // *RM*. 1995. Vol. 8. N 1. S. 30). По аналогии с католическим различием между святым и блаженным



Прп. Феодосий Печерский.
Икона. XVI в. (ГММК)

(с XIII в.) некоторые исследователи усматривают в древнерус. текстах степени святости: святой — блаженный (*Биленкин В.* «Чтение» прп. Нестора как памятник «глебоборисовского» культа // *ТОДРЛ*. 1993. Т. 47. С. 54–64). По мнению большинства ученых, такое деление святых по сте-



Прп. Варлаам Хутынский.
Икона. XVII в. (ГИМ)

пеням святости не имеет места в древнерус. агиографической лит-ре.

Хронологическая последовательность древнерус. К., предложенная Голубинским, является приблизи-

тельной и требует уточнений. До сих пор остается много неразрешенных вопросов относительно времени и обстоятельств К. первых рус. святых и статуса новых праздников (общерус. или местное почитание, офиц. К. или чествование, не санкционированные высшей церковной властью). Нуждаются в изучении объем и характер информации славяно-рус. календарей, отражающей процесс складывания списка рус. святых, а также сопоставление этих сведений с др. видами источников, прежде всего с летописями и житиями. Существование отдельного жития святого, хотя и свидетельствует о его почитании, само по себе не является доказательством его К., поскольку составляемые агиографами жития часто предшествовали причтению к лику святых. В специальной лит-ре недооценивается, а иногда вовсе не учитывается фактор наличия или отсутствия памятей рус. святых в календарях. Согласно исследованиям Лосевой, из множества имен рус. святых в месяцесловы Евангелий, Апостолов и Обиходников XI–XIV вв. было внесено только девять имен: кнг. *Ольга* (11 июля); кн. *Владимир* (15 июля); князья *Борис* и *Глеб* (24 июля, 5 сент., 2 мая); прп. *Феодосий Печерский* (3 мая, 31 мая); свт. *Леонтий*, еп. Ростовский (23 мая); прп. *Варлаам Хутынский* (6 нояб.); кн. *Михаил Всеволодович* Черниговский и его боярин *Феодор* (20 сент.) (*Лосева*. 2001. С. 88–112). В древнейшие русские списки Иерусалимской Устава (XIV в.) были включены памяти Игнатия, еп. Ростовского († 1288) (ГИМ. Син. № 328), и митр. Киевского Петра († 1326) (Там же. № 329), однако в месяцесловах Евангелий и Апостолов они встречаются только с 1-й четв. XV в.

Количество рус. праздников естественно увеличивалось с К. новых святых, но процесс их внесения в месяцесловы не являлся регулярным и последовательным. Ни один из месяцесловов не охватывает всех установленных в этот период праздников. Есть праздники, присущие к.-л. одному типу календарей. Так, только в Прологах содержатся памяти варягов-мучеников *Феодора* и *Иоанна* (12 июля), перенесения мощей святых *Бориса* и *Глеба* (20 мая), кн. *Мстислава (Феодора)* Великого (15 апр.), кн. *Довмонта (Тимофея)* Псковского (20 мая). В служебных

Минях, Стихирях и Кондакарях состав рус. святых значительно беднее. Часто включение имени того или иного святого в состав месяцесловов происходит значительно позже К., какой бы она ни была — местной или общецерковной (напр., кн. Владимир, кнг. Ольга, прп. Феодосий Печерский). Значительный временной разрыв между К. и внесением в календарь, свойственный месяцесловам, остается обычным явлением и в более поздний период. Напр., память митр. Петра (канонизирован в 1327), статус к-рого как общерус. святого был подтвержден К-польским патриархом в 1339 г., появляется в календарях лишь в кон. XIV в. (ГИМ. Син. № 329). При малочисленности сохранившихся древнерус. месяцесловов большое значение приобретают сведения южнослав. календарей, к-рые могут восполнить пробелы и скорректировать известия рус. рукописей. Факт более раннего упоминания ряда рус. святых в южнослав. календарях, нежели в древнерусских (кнг. Ольга, мученики Феодор и Иоанн, кн. Мстислав Великий), свидетельствует о существовании утраченных ныне рус. календарей, послуживших прототипами для южнославянских рукописей, и может говорить о более ранней дате К. того или иного святого или по крайней мере его внесения в календарь. За редким исключением, болг. и серб. месяцесловам известны лишь киевские праздники и совершенно незнакомы памяти святых, установленные в Ростове-Суздальской земле и в Новгороде. Богослужебные книги XIV в., принадлежавшие, как правило, князьям и высшим церковным иерархам, содержат очень немного памятней рус. святых, что свидетельствует об отсутствии стремления церковной и светской власти к обобщению и упорядоченно сведений о праздниках русским святым.

Процесс К. святых в XI–XIII вв. происходил только в 3 церковно-политических центрах Руси: Киеве, Владимире и Новгороде. Посмертное почитание подвижников в др. крупных центрах не смогло в этот период приобрести характер офиц. К. (прп. Евфросиния Полоцкая, св. кн. Игорь Черниговский, прп. Авраамий Смоленский и др. были признаны общерус. святыми и внесены в церковные календари значительно позднее). Наиболее полно и широко отражены



Прп. Евфросиния Полоцкая, с житием.
Икона. 2006 г. Иконописец Т. В. Жук
(Евфросиниев мон-рь, Полоцк)

древнерус. месяцесловами праздники, установленные в период расцвета Киевской Руси. В эпоху феодальной раздробленности инициатива учреждения новых праздников перешла к Владимиру и Ростову, на севере — к Новгороду (а позднее и к Пскову). Однако судьба ростово-суздальских и новгородско-псковских праздников была неодинакова. Первые вскоре после установления были внесены в месяцесловы и быстро стали известны в др. рус. землях, вторые появились в календарях со значительным опозданием и не были долгое время включены в месяцесловы др. княжеств. Рус. праздники периода феодальной раздробленности не попали в южнославянские рукописи. В сер. XIV в. новым культурно-политическим центром и новым инициатором прославления рус. святых стала Москва. Однако результат ее деятельности в области К. отражен в месяцесловах, относящихся уже к XV в. (Лосева. 2001. С. 113–116).

Первыми святыми, канонизированными Русской Церковью, принято считать святых князей-страстотерпцев Бориса и Глеба († 1015). Вопрос об их К. был поставлен лишь после умножившихся чудес на их могиле. Нек-рое время могила Бориса и Глеба близ вышгородской ц. св. Василия находилась в забвении, до того момента, когда от мощей святых не произошло первое знамение: некоему «варягу», нечаянно наступившему на могилу, опалило ноги исшедшим из-под земли пламенем (Абрамович. 1916. С. 53). Тай-

ное убийство этих 2 сыновей кн. Владимира, являвшееся по сути политическим преступлением в рамках одной княжеской династии, было воспринято современниками как убийство людей, взявших на себя жертвенный подвиг во имя Христа. Установление общецерковного празднования святым Борисом и Глебом Голубинский датирует 2 мая 1072 г. (традиц. дату, 20 мая 1072, он считает ошибочной) — днем перенесения их мощей в новую церковь,



Святые Борис и Глеб, с житием.
Икона. 1-я треть XVII в. (МИХМ)

построенную кн. Изяславом (Димитрием) Ярославичем (Голубинский. 1903. С. 49). Однако перенесение мощей святых Бориса и Глеба, к-рое в агиографических сказаниях описывается как церковное прославление новых мучеников, произошло еще до 1072 г. Когда ц. св. Василия сгорела, все иконы и богослужебную утварь удалось спасти, что было осознано как заступление св. страстотерпцев. О случившемся сообщили киевскому кн. Ярославу Мудрому и митр. Иоанну I († 1054?), к-рый в сопровождении всего клира отправился в Вышгород и в присутствии князя совершил всенощное бдение в часовне, выстроенной над могилой Бориса и Глеба. После того как на месте сгоревшей церкви была выстроена новая, тела святых по повелению и при участии митрополита торжественно извлекли из земли. При этом раки были вскрыты и засвидетельствованы нетленность мощей и исходившее от них благоухание, затем раки установили в новой церкви «над землею», где от них

начали совершаться чудеса (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80, 121, 130–146; Т. 2. Стб. 67, 105, 115–133; НПЛ. С. 128, 159, 168–175). Точная датировка этого перенесения при Ярославе Мудром затруднительна (наиболее вероятная дата — 2-я пол. 40-х гг. XI в.). Остается открытым вопрос о том, что считать датой общецерковного прославления св. князей-страстотерпцев. В сообщении летописи под 1093 г. день памяти Бориса и Глеба 24 июля называется «новым праздником Русской земли» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 222). По мнению Поппе, он мог быть новым лишь по отношению к 1072 г., что, как он думает, свидетельствует о поздней К. Бориса и Глеба (Поппе А. О зарождении культуры св. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // RM. 1995. Vol. 8. N 1. S. 45–56). Рассказ об обретении мощей страстотерпцев при кн. Ярославе он рассматривает как легендарный и недостоверный, т. к. изобилует общими местами агиографической лит-ры. Сторонник ранней датировки (1-я пол. XI в.) — Л. Мюллер считает, что «новым» праздник назван в 1093 г. по отношению к празднику Вознесения Господня (Мюллер Л. О времени канонизации св. Бориса и Глеба // RM. 1995. Vol. 8. N 1. S. 5–20). Установление праздника в честь Бориса и Глеба при Ярославе Мудром (24 июля) скорее всего говорит о местной К. внутри Киевской епархии (в к-рую входил Вышгород), а общецерковное прославление произошло в 1072 г. Хотя сам рассказ летописи о событиях 1072 г. едва ли можно понимать как сообщение о К. (сообщение летописи выглядит скорее как описание перенесения мощей уже канонизированных святых), тем не менее он свидетельствует о желании кн. Изяслава сделать почитание страстотерпцев более распространенным. Князь не спрашивает при этом мнения митр. *Георгия*, к-рый сомневался в святости Бориса и Глеба и в необходимости их прославления. Датировки общецерковной К. 1088 г. (А. Н. Ужанков) и 2 мая 1115 г. (Н. И. Милютенко) выглядят неоправданно поздними (Ужанков. 2000; Милютенко, ред. 2006. С. 39–49, 56). Против них говорит упоминание Бориса и Глеба в перечне святых в берестяной грамоте № 906, которая стратиграфически приходится на 3-ю четв. XI в. (Янин В. Л., Зализняк А. А. Берестяные грамоты из нов-

городских раскопок 1999 г. // ВЯ. 2000. № 2. С. 6). Память святых Бориса и Глеба по количеству упоминаний в древних месяцесловах оказывается самым распространенным русским праздником. Впервые имена святых князей встречаются в календарях кон. XI — нач. XII в., причем одновременно в разных типах богослужебных книг: Минее служебной (РГАДА. Синод. № 121. Л. 28об.—31), Кондакаре при Студийском Уставе (ГТГ. К-5349) и месяцеслове *Мстиславова Евангелия* (ГИМ. Син. № 1203). Архим. *Макарий (Веретеников)* полагает, что на К. Бориса и Глеба была получена специальная санкция К-польского патриарха (*Макарий (Веретеников)*). 1998. С. 5); это остается только предположением, не имеющим фактических доказательств.

С большей или меньшей точностью датируется К. прп. Феодосия Печерского († 1074), ставшая первым случаем прославления на Руси не мученика, а преподобного, умершего своей смертью. Местное почитание в Киево-Печерском мон-ре началось вскоре после кончины святого. В авг. 1091 г. его мощи были перенесены в церковь в обстановке строгой секретности в присутствии 4 епископов, среди которых не было митр. Киевского, т. к. кафедра оставалась вдовствующей (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 209). Ю. А. Артамонов, подвергнув сомнению легитимность проведения местной К. прп. Феодосия в 1091 г., пришел к выводу, что эта попытка оказалась неудачной из-за отсутствия согласия местного епископа, в данном случае назначенного в К-поле митрополита Киевского Николая, и великокняжеской власти (Артамонов. 2003. С. 270–275).

Согласно летописной статье 6616 г. Лаврентьевского свода, инициатором общецерковной К. явился игумен Киево-Печерского монастыря Феоктист. В 1108 г. он начал просить кн. *Святополка (Михаила)* Изяславича, чтобы тот повелел вписать имя прп. Феодосия в синодик, т. е. список святых. Князь охотно исполнил просьбу игумена и повелел митр. Никифору и всем епископам вписать имя прп. Феодосия и поминать его «на всех зборех», т. е. во время торжественных богослужений, управляемых архиереем и причтом соборного духовенства (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 283). Сам факт вписания в синодик с церковной т. зр. означал ве-

дение более широкого почитания уже признанного святым (местночтимого) подвижника. С т. зр. церковного права митрополит никак не мог приказывать другим епископам Церкви — он мог лишь выразить пожелание, рекомендовать вписать прп. Феодосия в синодик. Поскольку к тому времени среди епископов русской митрополии преобладали выходцы из Печерского монастыря, утверждение летописца, что епископы приняли выраженное митрополитом пожелание, с радостью вписывая св. Феодосия в свои епархиальные синодики, вполне достоверно. То, что игум. Феоктист обращается не прямо к митрополиту, а к князю, объясняется тем, что Печерский монастырь относился к числу самоуправляемых монастырей, не подчиненных местному архиерею, а также светской власти, но пользовавшихся покровительством последней (Поппе. 2011. С. 48). Чтобы вывести почитание прп. Феодосия за стены его монастыря и распространить по всей Руси, необходимо было содействие местного епископа. Однако непосредственное обращение к Киевскому митрополиту ставило под вопрос автономию Печерского монастыря. Выступление князя от имени обители позволяло избежать «опасности» лишения ее самоуправления. Князь «повеление» следует понимать как побуждение и убеждение митрополита учесть желание как князя, так и монастыря. Поппе высказал предположение, что синодик, в который вписали имя прп. Феодосия, — это не просто синодик-помянник, а синодик из чина Торжества Православия (Там же. С. 51–52). В синодик-помянник могло быть внесено имя любого усопшего христианина, тогда как в синодике в Неделю Православия существовал особый раздел прославления борцов за правую веру, в который и было внесено имя прп. Феодосия. Это предположение подтверждается южнославянской редакцией синодика (*Мошин В. А.* Сербская редакция Синодика в Неделю Православия // ВВ. 1959. Т. 16. С. 347). В месяцесловах память прп. Феодосия Печерского появляется намного позднее, чем в других видах богослужебных книг, — только в XIII в. Причем болг. и серб. месяцесловы XIII — нач. XIV в. упоминают прп. Феодосия чаще, чем совр. им рус. месяцесловы (*Лосева.* 2001. С. 101).

Прославление прп. Феодосия Печерского контрастирует с поздней К. основателя Печерской обители прп. Антония Печерского, вопрос о прославлении к-рого не ставился в XI в., хотя прп. Антоний и почитался монахами Печерского монастыря наряду с прп. Феодосием. Поскольку обретения и перенесения мощей прп. Антония Печерского не было, то его местное (монастырское) почитание, хотя и имело место, но долгое время не получало официального церковного оформления. Совр. попытки реконструкции его древнего жития малоубедительны (*Творогов О. В. Житие Антония Печерского // СККДР. Вып. 1. С. 135–136; Артамонов Ю. А. Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь: Сб. ст. М., 2001. Вып. 3. С. 5–81*). Такое житие, вероятно, вообще не составлялось, а имелись лишь данные о прп. Антонии, переданные летописью и патериком. Прп. Антоний был признан святым не в результате обретения его мощей или развития связанной с ним агиографической традиции, а благодаря постоянному его почитанию в монастырской среде. Первое свидетельство церковного почитания прп. Антония вне Киево-Печерского монастыря — посвящение преподобным Антонию и Феодосию Печерским в 1394 г. церкви в тверском Жёлтикове Успенском монастыре Тверским еп. *Арсением*, сост. Арсениевской редакции Печерского патерика (ПСРЛ. Т. 11. С. 156). В XV в. это почитание воспринималось уже как почитание «с незапамятных времен», и именно к этому периоду следует отнести общецерковную К. прп. Антония.

Кнг. Ольгу († 969) начали почитать как святую, видимо, уже при кн. Владимире. Во всяком случае в княжение Владимира (ок. 1007) произошло обретение ее мощей (первый случай в рус. истории) и их перенесение в *Десятинную церковь* в специальный саркофаг, имеющий «оконце», чтобы видеть нетленное тело кнг. Ольги (*Иаков мних. Похвала равноапостольному князю Владимиру и Житие его // Макарий. История РЦ. 1995. Т. 2. С. 527*). С того времени день памяти св. Ольги стал отмечаться 11 июля, по крайней мере в самой Десятинной ц. Наиболее ранним месяцесловом, в к-ром встречается имя кнг. Ольги, является ка-



Равноап. кнг. Ольга.
Роспись Архангельского собора
Московского Кремля. 1652–1666 гг.

лендарь Пивоваровского Евангелия нач. XV в. (БАН. 34.7.20). Отсутствие ее памяти в месяцесловах на фоне широкой распространенности в них памятней др. рус. святых могло быть связано только с поздней ее К. Многочисленные факты зарождения и развития почитания кнг. Ольги в домонг. период (характеристика Ольги в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона и «Памяти и похвале» Иакова мниха, составление проложного жития и канона), видимо, так и не увенчались офиц. К. В 1240 г. была разрушена Десятинная ц., бывшая очагом местного почитания кнг. Ольги, где хранились ее нетленные мощи. Появление ее памяти в календарях в кон. XIV в. вызвано широким распространением в это время почитания внука кнг. Ольги — кн. Владимира, существованием посвященного ей обширного агиографического и гимнографического наследия киевского периода, а также влиянием народного почитания кнг. Ольги как мудрой и деятельной правительницы, прародительницы рус. князей. Включение праздника кнг. Ольги в месяцесловы произошло в период интенсивного развития и изменения всей русской календарной системы в кон.

XIV в., по мере того как стерлись из памяти неудачные попытки ее К. в киевский период.

Вопрос о времени К. кн. Владимира († 1015) до сих пор вызывает горячие споры. Ни одна из гипотез не смогла устранить всех противоречий. Большинство исследователей пришли к выводу о сложном и поэтапном характере процесса К.



Равноап. кн. Владимир.
Роспись Архангельского собора
Московского Кремля. 1652–1666 гг.

и церковного почитания кн. Владимира. Одни авторы говорят об «обновлении» во 2-й пол. XIII в. почитания крестителя Руси, к-рое якобы существовало с XI в. (*Хорошев. 1986. С. 85*). Другие рассматривают этот процесс как «неприметно растущее почитание», приведшее к кон. XIII в. к восприятию кн. Владимира как прославленного с давних времен святого (*Понтэ А. Становление почитания Владимира Великого // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв. М., 1990. Ч. 2. С. 230*).

Уже среди современников (Бруно Кверфуртский, митр. Иларион) кн. Владимир стяжал себе эпитет равноапостольного, подобно первому христианскому государю Константину Великому (*Понтэ А. Владимир Святой: У истоков церковного*

прославления // Факты и знаки: Исслед. по семиотике истории. М., 2008. Вып. 1. С. 40–107). Мнение первых историков Русской Церкви архиеп. Филарета (Гумилевского) и митр. Макария (Булгакова), согласно которым память кн. Владимира стали праздновать уже в сер. XI в., было отвергнуто большинством специалистов более столетия назад (*Голубинский*. 1903. С. 63; итоги обсуждения этого вопроса были подведены В. А. Водовым — *Vodoff*. 2003. Р. 119–133). Во 2-й пол. XI–XII в. наблюдается нек-рая сдержанность в отношении прославления крестителя Руси. Единственной ранней попыткой прославить кн. Владимира в лике святых можно считать проповедь иером. Илариона, кандидата в митрополиты Киевские, произнесенную в Десятинной ц. у гроба кн. Владимира в годовщину его кончины 15 июля 1049 или 1050 г., и более известную как «Слово о законе и благодати». В этой проповеди митр. Иларион воспринимает кн. Владимира как причисленного к лику святых. Саркофаг с останками кн. Владимира с момента похорон в июле 1015 г. стоял посреди Десятинной ц. Перенесение мощей было излишним, а их обретение констатировалось снятием крышки саркофага. По мнению Поппе, признание святости равноап. князя могло быть утверждено собором епископов, созванных в 1051 г. в Киев для хиротонисания и настоятельства митр. Илариона и заинтересованных в распространении почитания св. князя в своих епархиях. Однако эта попытка кн. Владимира оказалась неудачной вследствие удаления с митрополичьей кафедры инициатора прославления — митр. Илариона (*Поппе*. 2011. С. 133–138). Б. А. Успенский приводит ряд аргументов в пользу почитания кн. Владимира в XI в. (*Успенский*. 2004). Остается непроясненным вопрос, можно ли считать следы такого почитания свидетельством общецерковного прославления св. князя в XI в. Нижняя граница времени кн. Владимира обычно определяется битвой св. Александра Невского со шведами 15 июля 1240 г., бывшей в день памяти «святого князя Володимера» (ПСРЛ. 1927. Т. 1. Вып. 2. Стб. 479). Верхней границей служит 1311 год, когда архиеп. Давид в Новгороде освятил церковь в честь кн. Владимира (НПЛ. С. 93, 334). Данные месящеслова не подтвержда-

ют версию о кн. Владимира в домонг. период. Его имя не встречается в рус. месящесловах ранее XIV в. (есть, однако, отрывок его жития в ростовском Прологе 1-й пол. XIII в.). В синаксарных записях (к тому же не во всех) имя кн. Владимира распространяется лишь в XIV–XV вв. (*Лосева*. 2001. С. 91). Парадоксальным образом на протяжении XIV и XV вв., а, вероятно, также и XVI в. почитание кн. Владимира святым ограничивалось сев.-зап. и сев.-вост. пределами Руси. Следы его почитания в Юго-Зап. Руси в указанный период отсутствуют: нет ни одной церкви во имя св. князя, отсутствуют следы крестильного имени Владимир среди разных слоев населения, за исключением Рюриковичей и Гедиминовичей (впрочем, не исключено использование крестильного имени кн. Владимира — Василий). Возможно, это связано с последствиями монг. нашествия.

Первым случаем кн. святителя в Русской Церкви считается прославление свт. (сщмч.) Леонтия, еп. Ростовского († ок. 70-х гг. XI в.). В 1161 г. или в ближайšie последующие годы, при строительстве соборной церкви в Ростове, были случайно обнаружены мощи свт. Леонтия. Так как после его смерти прошло почти столетие, то сведения о его личности и деятельности были полузабыты. При последующем прославлении возникли противоречия: Житие называет Леонтия греком и говорит о его мирной кончине (Сказание о Леонтии Ростовском // Древнерусские предания (XI–XVI вв.). М., 1982. С. 125–126), а Симон, еп. Владимирский, в своем послании называет его постриженником Печерского монастыря и прославляет как мученика (Патерик Киевского Печерского мон-ря. СПб., 1911. С. 102). Св. блгв. кн. Андрей Юрьевич Боголюбский проявил большой интерес к обретенным нетленным мощам и явился инициатором попытки установления церковного почитания свт. Леонтия. Мощи были переложены в каменную раку и помещены для поклонения в новом соборе, тогда же было написано краткое Житие. Однако из-за конфликта Ростовского еп. Феодора (Феодорца) с Киевским митрополитом К. так и не была осуществлена. Согласно наиболее распространенной версии, свт. Леонтия причислили к лику святых только при Ростовском еп. Иоанне,

в 1194 г. Поскольку дата смерти свт. Леонтия к XII в. уже была забыта, празднование в честь него (23 мая) было приурочено ко дню обретения мощей. Впервые память свт. Леонтия упоминается в месящеслове Ростовского Евангелия 1-й четв. XIII в. (МГУ. 2 Ag. 80. Л. 227). Исследователями подчеркивается политичес-



Свт. Леонтий Ростовский.
Икона. 1-я треть XVI в. (ГМЗРК)

кая подоплека кн. свт. Леонтия (замысел создания Андреем Боголюбским независимой от Киева автокефальной епископии во Владимире в 60-х гг. XII в. — *Воронин Н. Н.* «Житие Леонтия Ростовского» и визант.-рус. отношения второй пол. XII в. // ВВ. 1963. Т. 23. С. 23, 41, 45) и местный характер его почитания (*Васильев*. 1893. С. 70–71; *Голубинский*. 1903. С. 60). Однако месящесловы отражают быстрое и широкое распространение почитания свт. Леонтия в др. рус. землях: Киевской, Полоцко-Смоленской, Галицко-Волынской и Новгородской (*Лосева*. 2001. С. 106–107). Праздник обретения мощей свт. Леонтия упоминается месящесловами XIII — нач. XIV в. даже чаще, чем память прп. Феодосия Печерского, что свидетельствует о его ранней общероссийской кн. Церковное почитание блгв. кн. Михаила Черниговского и его боярина Феодора, убитых в Орде в 1246 г., было установлено вскоре после их гибели. Согласно Прологу, это произошло не в Черниговском княжестве, а в Ростове, где правили дочь и внуки убитого князя: Мария Михайловна и ее сыновья Борис и Глеб. Они построили церковь во имя но-

вых мучеников и установили в их честь празднование 20 сент., что можно считать признаком офиц. К. кн. Михаила и боярина Феодора (*Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 51*). Время постройки этой церкви неизвестно, в Никоновской летописи лишь сообщается, что она сгорела 14 июня 1288 г. (ПСРЛ. Т. 10. С. 167). Кнг. Мария Михайловна, участвовавшая в прославлении своего отца, скончалась в 1271 г., поэтому К. относят ко времени до ее смерти, приблизительно датируя 3-й четв. XIII в. Праздник в честь кн. Михаила Черниговского и боярина Феодора имеется в ряде месяцесловов XIV в. (*Лосева. 2001. С. 112*). Уже в нач. XIV в. кн. Михаил и боярин Феодор почитались в Новгородской земле: их Житие включено в состав псковского Пролога 1313 г. (ГИМ. Син. № 329).

Прп. Варлаам Хутынский, скончавшийся, согласно летописям, в 1192 или 1193 г., а согласно Житию, после 1211 г., начал почитаться местно вскоре после кончины. Житие прп. Варлаама содержится в Прологах XIV в., древнейший из к-рых датируется 1-й пол. XIV в. (РГАДА. Синод. № 157). В месяцесловах Евангелий и Апостолов XIV в. память прп. Варлаама не отмечается, однако он упоминается в месяцеслове Обиходника сер. XIV в. — РГАДА. Синод. № 46. Л. 273об (*Лосева. 2001.*



Блгв. кн. Михаил и мч. Феодор Черниговские. Роспись собора Рождества Богородицы в Ферапонтовом мон-ре. 1502 г. Мастер Дионисий

С. 111). По мнению Голубинского, офиц. К. прп. Варлаама произошла незадолго до 1410 г., т. к. в этом году была построена церковь в его честь (*Голубинский. 1903. С. 543*). Возможно, новый импульс развитию почитания прп. Варлаама дало чудесное исцеление в 1410 г. приехавшего в Новгород кн. *Константина Димитриевича* (сына св. кн. *Димитрия Иоанновича Донского*).

Во время расцвета Киевского государства, когда рус. праздники были только что установлены, задача их



Ап. Андрей Первозванный и блгв. кн. Андрей Боголюбский. Икона. Сер. XVII в. (ГВСМЗ)

упорядочения еще не осознавалась. В период феодальной раздробленности (XIII–XIV вв.) унификации состава рус. святых в месяцесловах препятствовало отсутствие политической и церковной централизации. Поэтому почитание мн. святых домонг. периода (св. блгв. кн. Мстислав Великий († 1132), мч. кн. Игорь Черниговский († 1147), св. блгв. кн. Андрей Боголюбский († 1174), св. блгв. кн. Всеволод (Гавриил) Новгородский († 1138), мч. Авраамий Болгарский († 1229)), видимо, долгое время остава-

лось местным и ограничивалось храмами или мон-рями, в к-рых эти святые были погребены, или одним княжеством. В месяцесловы их имена попадают значительно позднее (самое раннее — в XV в., а иногда даже в XVIII в., как в случае со св. кн. Андреем Боголюбским). Отдельную группу святых составляют князья периода монг. нашествия, принявшие мученическую кончину или сыгравшие важную роль в деле укрепления гос-ва (Александр Невский, Роман Олегович Рязанский, Михаил Тверской и др.). Вплоть до XV–XVI вв. почитание этих святых

также было местным. Св. блгв. кн. Александра Невского († 1263) начали считать святым сразу после смерти. Само его погребение ознаменовалось чудесным знаменем (ПСРЛ. Т. 5. С. 191; Т. 7. С. 164). В 1380 г. прои-



Блгв. кн. Михаил Тверской. Роспись ц. свт. Николая (Надеина) в Ярославле. 1641 г. (запись 1882)

зошло обретение мощей кн. Александра, и, видимо, тогда же было установлено его местное почитание во владимирском мон-ре Рождества Богородицы. Общерус. К. святого состоялась лишь на Соборе 1547 г. Не вызывает сомнения раннее местное почитание св. блгв. кн. *Михаила Ярославича* Тверского († 1318), несмотря на отсутствие ранних списков его Жития и молчание летописных источников. Автором «Повести» о кн. Михаиле Ярославиче был его современник, вероятно игум. Александр (*Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском. М., 1974. С. 291*). Аналогичные сказания, похожие, по словам исследователей, скорее на биографические повести, чем на жития, были составлены и о др. тверских князьях: «Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче» инока Фомы, «Повесть о княжне Софье» и др. Большинство из этих повестей были написаны вскоре после смерти князей и являются следами работы

Тверской епархии по подготовке общерус. К. местных святых (*Гадалова Г. С.* Канонизация святых в Русской Православной Церкви и Тверской патерик // Правосл. паломник. 2003. № 1. С. 11). Однако общецерковному прославлению многих тверских князей помешало обострение отношений Твери и Москвы. За исключением «Повести о св. Михаиле Тверском» ни одна из названных житийных повестей не вошла в Великие Минеи-Четьи митр. Макария, что косвенно свидетельствует об отсутствии общерус. К. остальных тверских подвижников и как следствие этого — о малом распристращении житий этих местных святых.

К XIV в. относится первый в Русской митрополии документально подтвержденный случай обращения к авторитету К-польского патриарха в вопросе К. В 1339 г. митр. Киевский свт. Феогност установил общерус. почитание своего предшественника на кафедре свт. Петра († 1326), получив на это благословение патриарха К-польского *Иоанна XIV Калеки*. Для придания празднованию памяти митр. Петра статуса общерусского, что было желательно московским князьям, митр. Феогност обратился с письмом к патриарху К-польскому. Сохранился ответ патриарха на это письмо (*Голубинский*. 1903. С. 382–383). Сама необходимость подкрепления решения митрополита авторитетом более высокой церковной инстанции возникла вслед. децентрализации церковного управления в Русской митрополии в период соперничества Москвы и Твери. Рассчитывать на усвоение почитания нового святого епархиями, тяготевшими к Твери, особенно не приходилось без наличия прямого приказания патриарха, решение к-рого было обязательным для всей Русской Церкви. Память митр. Петра появляется в календарях уже в кон. XIV в. (ГИМ. Син. № 329). Др. случаем участия К-польского патриарха в прославлении рус. святых явилась К. Виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия († 1347). В 1374 г. они были канонизированы к местному почитанию К-польским патриархом Филофеем Коккином после принесения частиц их мощей в К-поль. Частицы мощей Виленских мучеников были помещены в кресте, подаренном патриархом Филофеем прп. *Сергию* Радонежскому (*Кучкин В. А.* Сергей Ра-

донежский и «Филофеевский крест» // ДРИ. 1998. [Вып.:] Сергей Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 16–22). Общероссийская К. Виленских мучеников состоялась лишь на Соборе 1549 г.

К первым годам правления митр. Киевского и всея Руси *Ионы* (1448–1461) следует относить общецерковное прославление 3 русских подвижников: свт. *Алексия* Московского и всея Руси, прп. *Сергия* Радонежского и прп. *Кирилла Белозерского*. Местное почитание свт. *Алексия* началось, вероятно, вскоре после его кончины, еще при жизни вел. кн. *Дмитрия* Донского. По мнению *Г. М. Прохорова*, между 1379 и 1382 гг., вероятно, в окружении преемника свт. *Алексия*, свт. *Киприана* (1390–1406), была написана краткая повесть «О Алексии митрополите», изображающая достоинства митр. *Алексия* (*Прохоров Г. М.* Алексей (Алексий), митр. всея Руси // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 25–34). Мощи свт. *Алексия* были открыты в 1431 или 1438 г. при ремонте Благовещенского придела собора Чудова мон-ря, где находилась гробница святителя. Из-за продолжительной усобицы князей московского дома прославление свт. *Алексия* задержалось на 10-летие. В 1448 г. митр. *Иона* установил празднование успения и обретения мощей свт. *Алексия*. После этого его почитание (первоначально в границах Великого княжества Московского) получило широкое распространение.

По мнению *Голубинского*, прп. *Сергия* Радонежский († 1392) «сделался общерусским святым сам собою, по причине своей великой славы» (*Голубинский*. 1903. С. 72). Документальных известий о том, когда и как началось его почитание, нет. Начало местного почитания, видимо, было положено в 1422 г., когда были обретены мощи прп. *Сергия* (*Житие* святого написано еще раньше, в 1418 г., прп. *Епифанием* Премудрым). В 1427 г., спустя 5 лет после обретения мощей, на родине преподобного был основан *Варницкий во имя Св. Троицы Сергиев муж. мон-рь*. Сохранились 2 княжеские грамоты, написанные до 1448 г., в к-рых прп. *Сергий* называется «преподобным старцем». Возможно, в них он указан пока как местночтимый святой (ПСРЛ. Т. 8. С. 21). Свидетельством причисления прп. *Сергия* к лику святых для общецерковного почитания, по мнению *Голубинского*,



Прп. Сергей Радонежский.
Икона. 1669 г.

Иконописец Симон Ушаков (ГТГ)

служит грамота митр. Московского *Ионы* к кн. *Дмитрию Георгиевичу Шемяке*, датируемая 1449 или 1450 г. В ней предстоятель Русской Церкви называет *Сергия* преподобным и ставит его рядом с др. чудотворцами (*Голубинский Е. Е.* Преподобный *Сергий* Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М., 1909². С. 71–72).

Вопрос о почитании и К. святых в XV в. остается малоизученным. К. совершенные в этот период, носили, как правило, местный характер. Почитание нек-рых святых могло выходить за рамки одной епархии и приобретать характер общерусского



Прп. Кирилл Белозерский.
Икона. XVI в. (ЧерМО)

как в силу постановления высшей церковной или светской власти, так и вслед. большой известности того или иного подвижника. Общерус. почитание прп. *Кирилла* Белозерского († 1427) началось не позднее 1447–1448 гг. Его *Житие* было на-



Свт. Макарий Московский, с житием.
Икона. 1998 г. (ц. Св. Троицы
Московского подворья
Троице-Сергиевой лавры)

писано по поручению митр. Феодосия и вел. кн. Василия Васильевича черном. Пахомием Логофетом, к-рый прибыл в Кирилло-Белозерский монастырь в 1462 г. и застал мн. знавших прп. Кирилла, а также его учеников. В 1467 г. по благословению митр. Московского и всея Руси Филитпа I было установлено празднование в честь блгв. кн. Феодора Ростиславича Чёрного († 1299) и его чад Давида († 1321) и Константина Ярославских. В 1474 г. архиеп. Ростовским Вассианом I (Рыло) было установлено празднование в честь свт. Исаии († после 1089) и свт. Игнатия († 1288; служба ему была составлена вскоре после кончины), епископов Ростовских. В кон. XIV — сер. XV в. установилось общецерковное празднование прп. Никиты Переяславского († 1186, память указана в агиографических сборниках XV в. — РГБ. Троиц. № 761 и 644; ГИМ. Син. № 637). В XV в. за пределы отдельных епархий распространилось почитание прп. Димитрия Прилуцкого († ок. 1406) и прп. Авраамия Ростовского († ок. 1073–1077; по др. версиям, XI — нач. XII в. или XIV в.), однако их памяти встречаются лишь в месячесловах XVI в.

К. святых на Соборах 1547 и 1549 гг. Соборы митр. Макария 1547 и 1549 гг. являются качественно новым явлением в истории К. святых на Руси. Централизаторские тенденции в общественно-политической жизни Московского гос-ва нашли свое отражение в области церковной жизни. В намерения митр. Макария входили определенные планы, связанные с унификацией церковной культуры и осуществлением прямой юрисдикции митрополита в различных областях епархиальной жизни. Важнейшим свидетельством этого явления стало составление Великих Четых-Миней свт. Макария, над собиранием и перепиской к-рых святитель трудился в 1529–1541 гг. С нач. XIX в. деяния Соборов митр. Макария рассматривались историками как попытка упорядочения почитания уже известных святых, как установление богослужебного празднования святым во всероссийском масштабе (Макарий. История РЦ. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 119–120). Впервые понятие «канонизация святых» в отношении деяний Соборов 1547–1549 гг. ввел В. О. Ключевский (Ключевский. 1871. С. 222). В дальнейшем в отечественной историо-

графии утвердилось мнение, что с сер. XVI в. К. святых стала подлежать соборному суждению всей Церкви и санкции ее митрополита. В последние 10-летия это мнение аргументированно оспаривается.

В XX в. состояние источниковедческой базы Макарьевских Соборов существенно изменилось. В 1910 г. был опубликован ранее неизвестный список Окружного послания митр. Макария от 26 февр. 1547 г., адресованного архиеп. Новгородскому Феодосию (Куцевич Г. З. Подлинный список о новых чудотворцах к Феодосию, архиепископу Новгорода и Пскова // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 252–257). В 1929 г. был издан единственный летописный источник по этому вопросу — погодная статья Новгородской IV летописи по списку Н. Никольского от 1 февр. 1547 г. (ПСРЛ. 1929². Т. 4. Вып. 3. С. 619). Архим. Макарием (Веретенниковым) был обнаружен и опубликован новый текст грамоты Собора 1547 г. в виде «указца» Обиходника XVI в. из собрания Кирилло-Белозерского мон-ря (РГАДА. Кир.-Бел. № 58; изд.: Макарий (Веретенников). 1998. С. 17. Прил. 3). Т. о., на сегодняшний день существует 7 редакций соборного указа 1547 г. Четыре из них представляют собой списки Окружного послания митр. Макария от 26 февр. 1547 г.,

адресованные: а) в Троице-Сергиеву лавру (РГБ. Троиц. 241. Л. 1–206; изд.: Лебедев Н. Макарий, митрополит Всероссийский (1482–1563). М., 1877. Прил. С. I–II); б) в Вологодскую епархию («на Вологду и Белоозеро») (ААЭ. Т. 1. С. 203–204 (= N 213)); в) Новгородскому архиеп. Феодосию (РНБ. F.I.356. Л. 441–442); г) в «царство Владимирское и Московское и Новгородское и всю Российскую землю владыкам и архимандритам и игуменом и протопопом, попом и диаконом градским и сельским и всем христианом», дошедшее в составе Сибирского «Судного списка Максима Грека» (ГПНТБ СО РАН. Ф. 1. З. Л. 176–177; изд.: Веретенников П., свящ. (впосл. архим. Макарий). Первосвятительская деятельность Макария, Митр. Моск. и всея Руси († 1563) // ВРЗЕПЭ. 1980/1981. № 105/108. С. 213–246). Пятая редакция, опубликованная Н. М. Карамзиным по списку Иосифо-Волоколамского мон-ря (РГБ. МДА. № 362. Л. 223–225; изд.: Карамзин Н. М. Примечания к IX тому Истории государства Российского. СПб., 1853. С. 27–29. Примеч. 87), представляет собой пересказ Окружного послания. Шестая редакция Послания сохранилась в виде «указца» в Обиходнике XVI в. из собрания Кирилло-Белозерского монастыря. Седьмая редакция грамоты представляет собой летописную запись от 1 февр. 1547 г. в Новгородской IV летописи (по списку Н. Никольского).

Принято считать, что первый Собор начал свою работу 26 февр. 1547 г. (в списке соборной грамоты РНБ — 2 февр., в летописи — 1 февр.) и утвердил общерус. почитание следующих святых: свт. Ионы, митр. Московского; свт. Иоанна, архиеп. Новгородского; прп. Макария Калязинского; прп. Пафнутия Боровского; прп. Никона Радонежского; прп. Михаила Клопского; прп. Зосимы Соловецкого; прп. Савватия Соловецкого; прп. Павла Обнорского; прп. Дионисия Глушицкого; прп. Александра Свирского. Некоторые списки называют среди общецерковных святых св. блгв. кн. Александра Невского (списки ТСЛ, РНБ, Карамзина, Кир.-Бел., ГБНТБ СО и Новгородская IV летопись), прп. Савву Сторожевского (списки ТСЛ и ГПНТБ СО), святителей Евфимия и Иону Новгородских (список РНБ), свт. Никиту Новгородского (список ТСЛ). С указанием, в какой

области или в каком городе совершать празднование, дается перечень, в который включены 9 святых: блж. Максим Московский, юродивый; блгв. кн. Константин и чада его



Прп. Александр Свирский.
Икона. Сер. XVI в.
(старообрядческий Покровский собор
на Рогожском кладбище в Москве)

Михаил и Феодор Муромские; блгв. кн. Петр и блгв. кнг. Феврония; свт. Арсений Тверской; блаженные Проконий и Иоанн Устюжские. Принято считать, что эти святые были канонизированы к местному почитанию, что подтверждает Волоколамский список соборной грамоты 1547 г., который разделяет святых на общерусских и местночтимых: «Тех 12, тем пети и праздновати повсюду... Тех 9, тем тамо и пети и праздновати», т. е. местно (РГБ. Вол. Ф. 113. № 362; изд.: Макарий (Веретини-



Святые Петр и Феврония Муромские.
Пелена. XVII в. (МИХМ)

ков), архим. 1998. С. 14). Однако следует иметь в виду, что некоторые списки соборной грамоты предписывают праздновать некоторым из этих 9 святых «повсюду». Список

РНБ Окружного послания, адресованного архиеп. Феодосию Новгородскому, вообще не различает общечтимых и местночтимых святых: всем предписывалось «пети и праздновати повсюду». Та же тенденция, но менее явно выраженная, прослеживается в списке ГПНТБ СО, адресованном в «царство Владимирское», где среди местночтимых указываются только Муромские святые Петр и Феврония, а также кн. Константин и его чада.

Факт созыва Собора 1549 г. засвидетельствован 4-й гл. «Стоглава», являющейся единственным надежным источником для реконструкции событий. Речь царя Иоанна IV Грозного к Стоглавому Собору 1551 г., содержащаяся в этой главе, ничего не сообщает о к.-л. святых, канонизированных этим Собором. Характер Собора 1549 г. представлен здесь иначе: собравшиеся в Москву епископы «каноны новых чудотворцев, жития их и чудеса на соборе полагают и свидетельствуют... и предают церквам Божиим пети и славити и праздновати» (Стоглав. 1863. С. 37–38).

Отсутствие в источниках «канонизационного списка» Собора 1549 г. заставляет исследователей реконструировать его на основании косвенных данных. Митр. Макарий (Булгаков) предложил реконструированный список, в который вошли: святители Киприан и Фотий, митрополиты Московские; святители Никита, Евфимий и Иона, архиепископы Новгородские; святители Леонтий, Исаия, Игнатий и Иаков, епископы Ростовские; прп. Стефан Пермский; мученики Михаил и Феодор Черниговские; преподобные Авраамий и Исидор Ростовские; прп. Варлаам Хутынский; прп. Кирилл Белозерский и прп. Никита Переяславский. При этом историк ссылается на факт упоминания этих святых царем и митрополитом вскоре после Собора 1549 г. и внесения их имен в месяцесловы (Макарий. История РЦ. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 124). Ключевский, с которым впоследствии согласился митр. Макарий (Булгаков), предложил др. реконструкцию списка святых, канонизированных Собором 1549 г. В составе «Особой редакции» Жития свт. Ионы Московского находится общий список подвижников благочестия, которым было установлено литургическое празднование



Явление Богоматери
прп. Савве Сторожевскому.
Икона. XVIII в. (ГММК)

при митр. Макарии. Исключив из этого списка имена, перечисленные в Волоколамской редакции грамоты Собора 1547 г., Ключевский получил следующий «канонизационный список» Собора 1549 г.: святители Евфимий и Иона Новгородские, прп. Стефан Пермский, свт. Иаков Ростовский, св. блгв. кн. Всеволод-Гавриил Псковский, св. блгв. кн. Михаил Тверской, прп. Савва Сторожевский, прп. Евфимий Суздальский,



Прп. Димитрий Прилуцкий.
Икона. Сер. XVII в. (ГИМ)

прп. Авраамий Смоленский, прп. Савва Вишерский, прп. Евфросин Псковский, прп. Ефрем Перекомский, прп. Григорий Пельшемский, блж. Максим Московский, мученики Антоний, Иоанн и Евстафий Виленские, а также два нерус. святых — мч. Иоанн Болгарский и свт. Арсений Сербский. Ключевский предлагал включить в этот перечень свт. Нифонта Новгородского, св. Петра Ордынского, а также преподобных

Ферапонта и Мартиниана Белозерских на основании косвенных свидетельств об учреждении им службы в кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. (Ключевский. 1871. С. 40, 273). Голубинский предполагал, что существовал царский или митрополичий указ об общецерковном прославлении 15 рус. святых, которые уже почитались к 1547 г.: кнг. Ольги, кн. Владимира, мучеников Михаила и Феодора Черниговских, князей Феодора, Давида и Константина Ярославских, святителей Леонтия, Исаии и Игнатия Ростовских, прп. Антония Печерского, прп. Никиты Переяславского, прп. Варлаама Хутынского, прп. Димитрия Прилуцкого и прп. Авраамия Ростовского (Там же. С. 90–91). Список святых, канонизированных Собором 1549 г., восстанавливается Голубинским с помощью того же метода вычитания, которым пользовался Ключевский (Голубинский. 1903. С. 103). Ничего принципиально нового в исследовании проблемы Соборов 1547 и 1549 гг. сочинение Голубинского не внесло.

Отечественная историография XIX–XX вв. восприняла все эти «списки» без должного критического осмысления. В наст. время реконструкция Голубинского поддержана архим. Макарием (Веретенниковым), который уточнил конкретную дату проведения Соборов и их состав (Макарий (Веретенников). 1998. С. 5–22), не подвергая критике саму методологию определения списка святых. Методологические и источниковедческие достоинства метода Ключевского и Голубинского сомнительны. Так, ниоткуда не следует, что празднование указанным ими святым было установлено именно в этом году. Нет никаких подтверждений того, что для учреждения литургического празднования с сер. XVI в. был необходим созыв Собора. Метод Ключевского и Голубинского, в соответствии с к-рым гипотетический список Собора 1549 г. получается путем исключения святых Собора 1547 г. из списка «особой редакции» Жития свт. Ионы Московского, является некорректным хотя бы потому, что перечень Жития неполный: в нем нет преподобных Михаила Клопского, Дионисия Глушицкого и Павла Обнорского (Белякова. 2006. С. 134–142). Основной целью Собора 1549 г., видимо, был церковно-богослужебный анализ тех текстов, к-рые долж-

ны были войти в литургический обиход после Собора 1547 г. Нельзя исключить возможность того, что на Соборе 1549 г. могли рассматриваться богослужебные и житийные тексты в честь других святых. Однако отсутствие среди доступных источников к.-л. намёка на соборную гра-



Прп. Евфросиния Суздальская.
Эмалевая икона. 2-я пол. XVIII в.
(ГИМ)

моту 1549 г., аналогичную спискам 1547 г., наводит на мысль, что ее не существовало вовсе.

Б. М. Клосс попытался вовлечь в круг источников по истории Соборов 1547 и 1549 гг. месяцеслов Устава из собрания ГИМ Син. № 336. Исследователь датировал рукопись июлем–авг. 1548 г. и предположил, что месяцеслов возник между Соборами 1547 и 1549 гг., а в период между мартом 1547 г. и авг. 1548 г. был проведен еще один «канонизационный» Собор (Клосс Б. М. Избранные труды. М., 2001. Т. 2: Очерки по истории рус. агиографии XIII–XVI вв.: Агиография Москвы, Твери, Ярославля, Суздаля. Сказания о чудотворных иконах. С. 369). Эта гипотеза основана на том, что месяцеслов из собрания ГИМ Син. № 336 содержит большее количество имен по сравнению со списками грамоты Собора 1547 г. А. Е. Мусин выступил с критикой этой гипотезы. Он указал на то, что по сравнению с известны-

ми редакциями грамоты Собора 1547 г. в Уставе ГИМ Син. № 336 отсутствуют 5 общерус. святых: св. Александр Невский, прп. Александр Свирский, прп. Савватий Соловецкий, прп. Михаил Клопский и свт. Никита Новгородский, а также 2 местночтимых святых: свт. Арсений Тверской и блж. Иоанн Устюжский. Из числа святых, к-рые, как полагают, были канонизированы Собором 1549 г., в Уставе уже присутствуют свт. Иаков Ростовский, свт. Евфимий Новгородский, прп. Евфимий Суздальский, прп. Стефан Пермский, прп. Авраамий Смоленский, прп. Ефрем Перекомский и Виленские мученики. В этом же списке есть святые, которые не упомянуты ни в деяниях Собора 1547 г., ни в реконструкции соборного списка 1549 г.: прп. Ефрем Смоленский, блж. Николай Кочанов и прп. Евфросиния Суздальская (канонизирована в 1576). О. Б. Страхова провела сопоставление рукописи ГИМ. Син. № 336, наверняка написанной до Собора 1549 г. и, вполне вероятно, до Собора 1547 г., со Святыми Серапиона (Курцова), архиеп. Новгорода и Пскова (РГБ. Троиц. № 364), написанными, вполне вероятно, вскоре после Соборов 1547 и 1549 гг. (ок. 1552). Святыцы архиеп. Серапиона 1552 г. на фоне Устава 1548 г. содержат памяти гораздо большего числа рус. святых, хотя они и не упоминают свт. Нифонта Новгородского и прп. Евфросина Псковского, канонизированных, как полагал Голубинский, Собором 1549 г. Месяцеслов Устава 1548 г., определенно составленный до Собора 1549 г., помимо того что он содержит имена святых, якобы канонизированных этим Собором, не упоминает некоторых святых, канонизированных в 1547 г.: прп. Александра Свирского, прп. Михаила Клопского, блж. Максима Московского, прп. Макария Калязинского, свт. Иоанна Новгородского. Клосс был склонен объяснить эту странную ситуацию существованием еще одного Собора, состоявшегося в 1548 г. и «узаконившего» присутствие тех святых (предположительно канонизированных в 1549), к-рые попали в месяцеслов «раньше срока». Однако эта гипотеза не объясняет отсутствие в Уставе 1548 г. памятней святых, о которых точно говорит грамота Собора 1547 г. Кроме того, Святыцы 1552 г. упоминают прп. Макария Римлянина, который

официально был канонизирован не ранее рубежа XVI–XVII вв., и оба текста (Устав и Святцы) содержат имя прп. Антония Римлянина, мощи которого были открыты только в 1597 г. (тогда же было установлено его празднование). Включение этих святых в списки задолго до предполагаемой даты их К. еще раз подтверждает мысль о том, что соборное решение не было обязательным условием К. (Страхова. 2009. С. 99–102). По мнению А. Е. Мусина, необходимо отказаться от утвердившейся в историографии т. зр., предполагающей, что начиная с 1547 г. любое изменение в месяцесловах должно иметь соборную санкцию (Мусин. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг. 2003. С. 74–86). Согласно его выводам, месяцесловы, совр. Соборам 1547–1549 гг. и последующего времени, демонстрируют весьма незначительную степень зависимости своего состава от соборных решений. Наличие многих редакций соборной грамоты 1547 г., возможно, свидетельствует о том, что соборное решение дополнялось по мере подготовки новых литургических и агиографических текстов. Видимо, изначальным был минимальный по количеству имен список Кирилло-Белозерского обиходника (Макарий (Веретенников). 1998. С. 17. Прил. III), включавший в себя 10 имен: святители Иона Московский и Иоанн Новгородский, преподобные Пафнутий Боровский, Никон Радонежский, Макарий Калязинский, Зосима Соловецкий, Павел Обнорский, Дионисий Глушицкий, Александр Свирский и св. Александр Невский. Отсутствие в тексте обиходника к.-л. предуведомлений в отношении состава Собора 1547 г. и его деяний предположительно свидетельствует о его непосредственной связи с канцелярией Собора. Избыточные по сравнению с изначальным списком имена включались в соборное деяние по мере установления им богослужебного празднования уже после закрытия Собора 1547 г. Включение этих имен в текст соборных деяний объясняется тем, что дальнейшая деятельность в этом направлении понималась как исполнение решений Собора. Этим Мусин объясняет внесение имен преподобных Савватия Соловецкого и Михаила Клопского в редактируемый текст соборной грамоты.



Прп. Пафнутий Боровский.
Икона. Кон. XVII – нач. XVIII в.
(ЦАК МДА)

Соборы 1547 и 1549 гг. не занимались К. святых в узком (современном) смысле этого слова. Святость подвижников в соборных деяниях не подвергается сомнению, они воспринимаются как уже прославленные Богом «многими и различными чудеса и знамениями» (Емченко Е. Б. Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000. С. 251). О давнишнем почитании большинства из них определенно свидетельствуют как факты обречения мощей, так и существование агиографических произведений. Подавляющее большинство из упомянутых святых уже имели ко времени Собора 1547 г. не только житие, но и службу. Достоверно известно, что Пахомий Логофет († после 1484) составил жития и службы, посвященные преподобным Никону Радонежскому, Евфимию Новгородскому и Савве Вишерскому; службы святителям Ионе Московскому, Стефану Пермскому, святым Петру и Февронии Муромским; Жития свт. Иоанна Новгородского, а также свт. Моисея Новгородского, не упомянутого на Соборах (Яблонский В. М. Пахомий Серб и его агиографические писания: Биогр. и библиогр.-лит. очерк. СПб., 1908. С. 67–74, 80–83, 95–100, 105–108, 109–114, 162–164, 169–171, 180–181, 182–184, 189–192, 195–197). Судя по всему, впервые на Соборе 1547 г. были канонизированы (в узком смысле слова) лишь четверо святых: прп. Михаил Клопский, блж. Иоанн Устюжский, прп. Савва Сторожевский и прп. Александр Свирский.

Единственным затруднением, которое стояло перед отцами Соборов,

было то, что этим святым не совершалось «соборного пения», т. е. торжественного богослужения. Отцы Собора 1547 г. «установили... ныне праздновати новым чудотворцам», «праздновати и праздновати повсюду», «праздновати соборне по прежеуложенному уставу», т. е. учредили соборное богослужение в честь «новых чудотворцев» (ААЭ. Т. 1. С. 203–204) и ввели в церковный обиход ряд новых литургических и агиографических произведений. Задачей Соборов было, т. о., офиц. подтверждение уже установившегося празднования некоторым святым и утверждение их нового статуса в качестве общерусских святых. Это помогает понять, по какому принципу формировался список святых в 1547 г. В историографии существует 3 основные версии. 1-я из них утверждает, что список формировался на основе личных симпатий митр. Макария (Васильев. 1893. С. 176; Ключевский. 1871. С. 223). Согласно 2-й, прославленные конкретными святыми были связано с наличием у отцов Собора «необходимых материалов» в отношении этих лиц — агиографических свидетельств и литургических текстов, на основании к-рых они могли вынести суждение о необходимости их прославления (Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 124). По 3-й версии, набор святых был призван закрепить на религ. уровне политическую централизацию гос-ва (Хорошев. 1986. С. 170–176). Мусин обратил внимание на то, что список святых 1547 г. почти полностью совпадает с маршрутом царских богомолий и походов 1543–1552 гг. Практически все святые, которым было установлено соборное пение, оказались так или иначе охвачены царскими маршрутами. Видимо, паломничество царя выявило тот факт, что богослужение почитаемым русскими святым не было представлено «соборным пением», прежде всего в самой Москве. Исправлению противоречия между всероссийской значимостью этих святых и отсутствием общецерковного богослужения и были посвящены соборные мероприятия митр. Макария, инициатива которых могла принадлежать молодому царю Иоанну Грозному (Мусин. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг. 2003. С. 85). Мнение о том, что Соборы 1547–1549 гг. могли обсуждать большее число кандидатур, чем они «кано-

низировали», было высказано в связи с Житием прп. Иоасафа Каменского, создание которого связывают с канонизационной деятельностью митр. Макария и составлением Великих Миней-Четьих (*Прохоров Г. М. Житие Иоасафа Каменского // КЦДР. 2001. С. 323–348*). Из речи Иоанна Грозного на Стоглавом Соборе 1551 г. видно, что мн-ри и церковные власти на местах должны были посылать в 1547–1549 гг. в Москву информацию о местночтимых святых для их возможной последующей К. в качестве общерусских святых. Одной из задач Собора 1549 г., видимо, было специальное рассмотрение и утверждение богослужебных текстов, посвященных новым святым.

Показательно, что установление общероссийской службы почти 40 святым в сер. XVI в. не вызвало широко распространения их иконографических изображений. Иконография большинства святых, утвержденных к общецерковному празднованию митр. Макарием, если и представлена в рус. культуре 2-й пол. XVI в., то единичными образцами, связанными прежде всего с местными центрами их почитания. Среди сюжетов произведений продолжают преобладать образы святых, почитание к-рых было традиционно для той или иной местности в предшествующее время. (*Мусин. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в. 2003. С. 146–165*). Логично полагать, что чем более популярен был святой, тем больше строилось посвященных ему храмов. По количеству и широте распространения церквей во имя к.-л. подвижника благочестия в определенное время можно судить о степени его почитания. Из святых, упоминаемых в соборной грамоте 1547 г., больше всего храмов во 2-й пол. XVI в. имели преподобные Зосима и Савватий Соловецкие и прп. Димитрий Прилуцкий; их было, однако, несравнимо меньше, чем храмов, посвященных святым, прославленным до Соборов митр. Макария: св. князьям Борису и Глебу, прп. Сергию Радонежскому, св. митрополитам Петру и Алексию, свт. Леонтию Ростовскому, прп. Варлааму Хутыньскому и прп. Кириллу Белозерскому (*Мельник А. Г. Самые популярные русские святые в XVI в. // ДРВМ. 2011. № 3(45). С. 83–84*).

К. святых в 1550–1721 гг. Попытка утвердить общероссийское почи-

тание святых в сер. XVI в. не была в полной мере воспринята в епархиях Русской Церкви. Обращает на себя внимание отсутствие упоминаний в исторических источниках о Соборах 1547 и 1549 гг. во 2-й пол. XVI–XVII в., даже несмотря на то, что состав месяцеслова продолжал пополняться русскими святыми. Соборы митр. Макария создали лишь прецедент, а не новую практику в области устройства богослужебного чествования «новых русских чудотворцев». Несмотря на соборный авторитет решений относительно общерусской службы конкретным святым, отдельные епархии, восприняв в целом соборные решения, продолжали следовать уже сложившейся традиции. Процесс прославления новых святых продолжал оставаться в компетенции епархиального архиерея, однако теперь существовала установленная Собором процедура «испытания»: изучение жития, чудес и истории почитания. Дальнейшее включение нового празднования в литургический календарь, видимо, уже не требовало соборной санкции. Напр., именно так в 1572 г. Новгородским архиеп. *Леонидом* были канонизированы прав. *Иаков* Боровичский и дева *Гликерия* (ПСРЛ. Т. 3. С. 168, 172–173; *Страхова. 2009. С. 28–45*).

Почитание новых святых в XVI–XVII вв. по большей части инициировалось народом, распространение такого почитания во многом зависело от активности местных церковных властей. Наличие полной службы и совершение торжественных богослужений местночтимому праведнику, талантливо составленное житие, большое количество чудес, явленных у его мощей или в месте его локального почитания, тщательность, с какой эти чудеса фиксировались и в посл. включались в жития, а также удобное расположение места поклонения праведнику — все эти факторы со временем обеспечивали переход местночтимого святого в разряд общечтимых. Роль соборных или патриарших решений могла при этом сыграть ключевую роль в быстрейшем получении местным святым нового статуса (*Страхова. 2009. С. 101*).

Научной проблемой остается отмеченный Голубинским факт отсутствия в месяцесловах XVII в. памяти некоторых святых, присутствующих в «общерусских» списках

XVI в. Разнятся не только списки празднуемых святых, но и дни, когда им положено совершать память. Попытки представить К. святых после Соборов 1547 и 1549 гг. как последовательную деятельность, включающую в себя перевод некоторых прославленных на Макарьевских Соборах святых из разряда местночтимых в разряд общерусских, представляются малоубедительными (*Андроник (Трубачев). 2000. С. 351–352*). Сам список местночтимых святых в соборной грамоте 1547 г. варьируется, нек-рым из них уже Собором 1547 г. предписывается совершать службу «повсюду». Существование списка 1549 г. сомнительно. Даже если предположить, что на Соборе 1549 г. имела место К. святых, совершенно ничего не известно о том, какие святые были прославлены к общему почитанию, а какие — к местному. Святые, упомянутые в редакции грамоты 1547 г. в обиходнике Кирилло-Белозерского монастыря, значительно более полно представлены в большинстве месяцесловов XVI–XVII вв., чем святые гипотетического списка 1549 г. Это свидетельствует о большей авторитетности соборной грамоты 1547 г. по сравнению с якобы имевшими место «дополнительными» К. 1549 г. Поэтому некорректно говорить о том, что в ближайшие 10-летия после Соборов митр. Макария некоторые местночтимые святые, упоминаемые в соборной грамоте 1547 г., были прославлены к общерусскому почитанию. Макарьевские Соборы, безусловно, придали определенный импульс собиранию сведений о русских святых, стремлению упорядочить их почитание на местах. Однако большинство святых, которым в ближайшие 10-летия после Соборов было назначено празднование «повсюду», были переведены в разряд общепочитаемых в результате ходатайства перед царем Иоанном Грозным или митрополитом или по прямому указанию царя (во исполнение данных им обетов). Такая же тенденция наблюдается и в кон. XVI–XVII в.: статус общерусских получают святые, почитание которых санкционировано центральной церковной и светской властью или так или иначе связанные с Москвой. Подавляющее большинство русских святых остаются местночтимыми. Благословение епархиального архиерея на местное почитание святого до

XVIII в., как правило, не запечатлевалось особыми грамотами, а сохранялось через ежегодное празднование памяти святого и посвященные ему агиографические памятники.

Некоторым ориентиром при определении состава общепочитаемых в этот период святых могли бы послужить рукописные месяцесловы XVI–XVII вв., но они остаются малоизученными (см., напр., 2 ркп. РНБ. Кир. Бел. № 516/773; Погод. № 637). Голубинский отмечает, что пополнение месяцеслова зачастую было делом справщиков Печатного двора. Этот произвол, а также отсутствие для большинства русских святых документов о К. привели Голубинского к заключению, что основным критерием установленного церковного почитания должна служить не месяцесловная запись, а свидетельства об отправлении церковной службы святому (*Голубинский*. 1903. С. 261–264). Тем не менее рукописные святцы остаются важным источником по истории почитания святого, особенно для определения местных традиций.

Первым официальным печатным изданием месяцеслова в Русской Церкви явились святцы, опубликованные (в виде самостоятельной книги, а не в качестве дополнения к др. богослужебным книгам) Московским Печатным двором в 1646 г. Святцы 1646 г. (это были Святцы «с летописью», т. е. с краткими биографическими сведениями) по объему значительно превосходили месяцесловы, которые являлись вспомогательной частью других богослужебных книг. В 30–50-х гг. XVII в. происходит заметное пополнение церковного календаря новыми русскими памятниками, увеличивается количество служб русским святым в Службных Минеях, появляются новые русские статьи в Прологе, создаются Четьи-Минеи свещ. Иоанна *Милютина*, значительно расширенные за счет русских житий (особенно княжеских). В сравнении с предшествующими изданиями богослужебных книг (Святцы Бурцова (М., 1639), Устав (М., 1641) и Псалтирь с воследованием (М., 1642)) Святцы 1646 г. содержали новые памяти: прп. Иосифа Волоцкого (9 сент.), свт. Киприана Московского (16 сент.), прп. Сергия Обнорского (7 окт.), мч. Меркурия Смоленского (24 нояб.), свт. Филиппа Московского (23 дек.), кн. Георгия Все-

володовича (4 февр.), прп. Кирилла Новоезерского (4 февр.), свт. Арсения Тверского (2 марта), свт. Варсонофия Казанского (26 марта), прп. Александра Ошевенского (20 апр.), прп. Корнилия Комельского (19 мая), прп. Игнатия Вологодского (19 мая), сретения образа прп. Димитрия Прилуцкого (3 июня), обретения мощей кнн. Василия и Константина Ярославских (8 июня), прп. Александра Куштского (10 июня), прп. Андроника Московского (13 июня), прп. Стефана Махрицкого (14 июля), пере-



Прп. Иосиф Волоцкий.
Икона. Кон. XIX – нач. XX в. (ЦМУАР)

несения мощей прп. Зосимы и Савватия Соловецких (8 авг.), перенесения мощей прп. Феодосия Печерского (14 авг.).

Последующие издания святцев (М., 1648) и Месяцесловов (М., 1659, 1662) воспроизводили Святцы 1646 г. в усеченном виде, без тропарей и кондаков. Отличительной чертой Месяцеслова 1659 г. является пополнение списка святых. Добавляются следующие памяти: 9 июля – перенесение мощей митр. Филиппа; 8 апр. – пам. свт. Нифонта Новгородского; 23 мая – св. Евфросинии Полоцкой; 26 июня – прп. Дионисия Суздальского. Самой заметной особенностью Месяцеслова 1659 г. становится его пополнение памятниками Киево-печерских святых: 11 дек. – прп. Никона Печерского; 29 янв. – прп. Лаврентия Печерского; 14 февр. – прп. Исаакия Печерского; 24 февр. – прп. Еразма Печерского; 1 июня – прп. Агапита Печерского; 10 июля – прп. Антония Печерского; 26 июля – прп. Моисея Угрина; 7 авг. – прп. Пимена Печерского; 11 авг. – прп. Феодора и Василия Печерских; 17 авг. – прп. Али-



Прп. Моисей Угрин.
Икона. 40-е гг. XIX в.
Мастерская Киево-Печерской лавры
(Ближние пещеры
Киево-Печерской лавры)

пия Печерского, иконописца. Пополнение тех же русских памятней осуществляется параллельно и в Прологе. После Месяцеслова 1662 г., который полностью повторял издание 1659 г., святцы издавались в качестве самостоятельной книги, они вошли в состав Следованной Псалтири – вначале в издание 1669 г., а потом и во все последующие, но уже с большими сокращениями количества памятней русских святых (36 против 96 в Святцах 1646 г.) и значительным изменением дней празднования (*Карбасова Т. Б.* Святцы 1646 г.: Памяти русских святых // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред.: Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб., 2011. Т. 2. С. 249–302).

Другим примером систематизации сведений о почитаемых на Руси святых могут служить толковые иконописные подлинники, получившие широкое распространение начиная с XVII в. Они имеют большое значение для изучения местных агиографических традиций. В отношении некоторых древнерус. святых, особенно местночтимых, иконописный подлинник остается фактически единственным источником сведений. Для составителей таких сводов, бесспорно, основной задачей было собрать максимально полный перечень описаний всех подвижников Др. Руси. Примером такого подлинника является рукопись из собрания А. А. Титова (РНБ. Тит. № 3117), датирующаяся 1720–1730 гг. Она содержит ряд «списков», среди кото-

рых — перечень учеников прп. Сергия Радонежского; перечисление святых, погребенных в пещерах Киево-Печерского монастыря; списки епископов и архиепископов Новгорода и Ростова, митрополитов и патриархов Руси с указанием, являются ли они святыми или нет. Каждый из перечней имеет собственную рукописную традицию и мог включаться в сборники различного состава (Лобакова И. А. Описание канонизированных и неканонизированных новгородских владык и моск. митрополитов в иконописном подлиннике первой четверти XVIII в. // Русская агиография. 2011. Т. 2. С. 223–239).

В царствование Алексея Михайловича возникает необычное для Церкви явление деканонизации, идущей вслед за изменением церковной политики. Ярким примером является случай прп. Анны Кашинской († 1368), которая была прославлена в 1650 г., а ее деканонизация была проведена патриархом Иоакимом в 1677 г. и утверждена Собором 1 янв. 1678 г. — гроб святой был запечатан, молебны запрещены, церкви ее имени были переименованы во имя Всех святых. Причиной деканонизации стало почитание прп. Анны среди старообрядцев, которые утверждали, что пальцы ее руки сложены двуперстно, и в этом видели свидетельство истинности старых обрядов. Патриарх Иоаким исключил имя прп. Евфросина Псковского († 1481), прославленного Собором 1549 г., из Устава 1682 г. и тем самым перевел его из общецерковно почитаемых святых в местночтимые. Основанием к этому послужило Житие прп. Евфросина, в котором содержалась защита двоения «аллилуия», принятого у старообрядцев. Прп. Максим Грек, местное прославление которого совершилось по благословению патриарха Иова в 1591 г., был деканонизирован, вероятно, устным запрещением патриарха Иоакима по таким же причинам.

В рассматриваемый период возникает обычай установления соборных памятней русским святым. Ок. 1558 г. иноком суздальского Спасо-Евфимиева монастыря Григорием была составлена особая «Служба всем новоявленным чудотворцам Российским». Празднование Собору новоявленных чудотворцев Российских было установлено на 17 июля, т. е. на ближайший день к памяти



Блгв. кнг. Анна Кашинская.
Икона. Ок. 1909 г. (ГМИР)

равноап. кн. Владимира (15 июля). Некоторые местные соборные памяти начали складываться задолго до сер. XVI в., другие стали образовываться позже. Напр., празднование Собору Новгородских святителей (4 окт., в день памяти блгв. кн. Владимира Ярославича Новгородского, и 10 февр., в день памяти блгв. кнг. Анны Новгородской) восходит к 1439 г., когда архиеп. Новгородский *Евфимий II Вязицкий* установил местное почитание свт. Иоанна, архиеп. Новгородского († 1186), и уставное панихидное поминовение кн. Владимира и кнг. Анны. В 1596 г. установлено празднование Собора Московских святителей Петра, Алексия и Ионы (5 окт.) по образцу Собора трех Вселенских учителей и святителей; в посл. дополнен именами святителей Филиппа (1875), Ермогена (1913), Макария (1988), Иова (1989) и Тихона (1989). В 1607 г. установлено празднование Собора Великопермских святителей Питирима, Герасима и Ионы (29 янв.) по образцу Собора трех Вселенских учителей и святителей, за день до этого праздника. В 1643 г. установлено празднование Собора преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих (первоначально в субботу по отдании празд-

ника Воздвижения Честного Креста, в 1886 празднование перенесено на 28 сент.). В 1643 г. начато празднование Собора преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих (28 авг.). В этом же году установлен Собор преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших (в неделю 2-ю Великого поста). Соборное празднование подтверждено указом Святейшего Синода в 1843 г.

В историографии нет четкого представления о количестве канонизированных святых в кон. XVII — 1-й четв. XVIII в. Это обусловлено недостаточной изученностью русской агиографической лит-ры данного периода. Обобщением значительной части русских агиографических памятников, имевших хождение в 1550–1721 гг., явились Четьи-Минеи иером. Троице-Сергиева монастыря *Германа (Тулупова)* (1627–1632), Четьи-Минеи Иоанна Милютина (1646–1654; по др. данным, ум. в 40-е гг. XVII в.) и «Жития святых» свт. *Димитрия*, митр. Ростовского (1684–1705). Однако подавляющее большинство житий русских святых кон. XVII — нач. XVIII в. не изданы и текстологически не изучены. В XVII в. особое распространение получают «народные жития» (понятие, впервые введенное Л. А. Дмитриевым) — агиографические памятники, в которых основное внимание уделяется не христ. подвигу святого, а его посмертным явлениям и чудесам. Нередко толчком к возникновению почитания «народных святых» было явление нетленных мощей неизвестного праведника. Церковная иерархия в зависимости от ситуации санкционировала или запрещала почитание этих святых (*Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XII–XVII вв. Л., 1973; Рыжова Е. А. Жития праведников в агиогр. традиции Русского Севера // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 390–442; Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»: О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Рус. агиография. 2005. [Т. 1]. С. 143–159). Типичным примером К. «народных святых» является прославление прп. Вассиана и прп. Ионы Пертоминских — 2 монахов, погибших на Белом м. в 1561 или в 1566 г. Эта К. стала единственным случаем, когда причтение к лику святых*

состоялось по инициативе и при непосредственном участии Петра I. Почитание этих 2 монахов, о к-рых первоначально ничего не было известно, складывалось на месте их погребения — в Пертоминском мон-ре (ныне пос. Пертоминск, в 120 км от г. Архангельска). К. прп. Вассиана и прп. Ионы произошла в 1694 г. Она была связана с пребыванием в Пертоминском мон-ре Петра I во время его 2-й поездки на Белое м. Для рассматриваемой К. оказалось необязательным наличие биографических сведений о жизни прп. Вассиана и прп. Ионы, достоверных чудес и даже останков святых. В аналогичных случаях от патриарха Адриана трудно было добиться благословения на церковное прославление почитаемого усопшего, однако в этом случае воля патриарха Петром не учитывалась (Симонов. 2011. С. 10–13).

В последнее десятилетие XVII в. К. святых становится исключительным событием. Известно только 3 К. этого периода, все — в Холмогорской епархии: прп. *Германа* Соловецкого († 1479 или 1484, прославлен к местному почитанию в 1692 грамотой патриарха Иоакима), прп. *Прокопия* Устьянского (XVII в., канонизирован местно в 1696) и преподобных *Вассиана* и *Ионы* Пертомин-



Прп. Герман Соловецкий.
Икона. XVIII в. (ГМЗК)

ских. Причиной этого можно считать осторожное отношение патриархов Иоакима и Адриана к прославлению новых святых, что вписывалось в рамки церковной политики, осуществлявшейся российскими патриархами после Собора 1666–1667 гг. Прп. Герман Соловецкий был прославлен как один из основателей известного мон-ря, традиция почитания которого имела длинную историю (его причтение к лику святых,

по-видимому, планировалось еще в сер. XVII в.). В случае с прп. *Прокопием* Устьянским имела место К. «народного святого», т. е. подвижника, личность к-рого невозможно точно идентифицировать.

Число К. рус. святых значительно увеличилось после смерти патриар-



Прав. Симеон Верхотурский.
Икона. 1903 г. (НТМЗГД)

ха Адриана. В ряде случаев прославлены были святые, на К. которых епископат не мог добиться патриаршего благословения в XVII в. Однако все они состоялись до учреждения Святейшего Синода. Первой местной К. в условиях отсутствия патриарха в Русской Церкви стало причисление к лику святых кн. *Андрея* Боголюбского и его сына *Глеба* Андреевича. Прославление обоих князей состоялось в 1702 г. В связи с этим событием были созданы агиографические и литургические тексты. Но если кн. *Андрей* Боголюбский был прославлен по причине праведной жизни, то К. его сына, по всей видимости, была связана с хорошей сохранностью его мощей. Исторические свидетельства о благословении на прославление святых со стороны местоблюстителя Патриаршего престола митр. *Стефана* (*Яворского*) отсутствуют. В Сибирской епархии при митр. *Филофее* (*Лещинском*) были осуществлены К. св. прав. *Симеона* *Верхотурского* († 1642, прославлен местно в 1704 при перенесении мощей) и св. прав. *Василия* *Мангазейского* († ок. 1602, прославлен местно в 1719). Начало почитания этих 2 святых было связано с обретением их нетленных останков, что в данном случае явилось

главным основанием для прославления. Предположительно к 1707–1716 гг. относится местное (в Устюжской епархии, при архиеп. *Иосифе*) прославление блж. *Андрея* *Тотемского* († 1673) и блж. *Вассиана* *Тиксенского* († 1623 или 1624), первые свидетельства о почитании которого датируются 1647 г. В 1715 г. произошла местная К. блж. *Максима* *Тотемского* († 1650); для прославления оказалось достаточным наличие неск. чудес при практически полном отсутствии информации о жизни блж. *Максима*, о котором известно лишь, что он был священником и принял на себя подвиг юродства. Подобные местные К. имели место в условиях отсутствия патриарха в Русской Церкви и были осуществлены архиереями самостоятельно. Основанием для прославления святых было их народное почитание. Обращает на себя внимание тот факт, что все чаще происходило прославление в чине Христа ради юродивых. Это свидетельствует о распространности подвига юродства во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. и о его популярности в народной среде. В Вологодской епархии при еп. *Павле* (*Васильеве*) были совершены местные К. прмч. *Галактиона* *Вологодского* († 1612, прославлен в 1716–1717) и прп. *Иосифа* *Заоникиевского* († 1612, прославлен в 1717). Согласно «Слову на память *Иосифа* *Заоникиевского*», составленному в 1717–1718 гг. (РГБ. Ф. 354. № 74), инициатором К. этих 2 святых был вологодский архиерей. Показательным является тот факт, что еп. *Павел*, будучи выдвигателем Петра I на Вологодскую кафедру, не только не противодействовал юродству и странничеству, как предписывала новая редакция архиерейской присяги 1716 г., но и прославил в лике святых двух подвижников XVII в., что свидетельствует о ключевой роли, которую играла личная позиция архиерея при К. местных святых.

К. святых в 1721–1894 гг. В синодальный период в отсутствие Соборов и патриарха все вопросы К. перешли в ведение Святейшего Синода, решение которого подлежало обязательному утверждению имп. власти. При Петре I произошла существенная перемена взгляда на саму святость, богослужебные формы почитания святых и соотношение Церкви и гос-ва. Отличительной чертой религиозности Петра I

было неприятие религиозных суеверий и их проявлений в народной культуре. Уже при последних патриархах число общероссийских К. резко сокращается. Борьба с суевериями была одной из важнейших целей инициированных царем церковных реформ. Еще в нач. XVIII в. традиц. для предыдущего столетия порядок дел, подразумевавший обречение мощей, запись чудес и составление житий, был нарушен. Это было вызвано как влиянием идей протестантизма, так и борьбой гос-ва и Церкви с суевериями и распространением ложных чудес в 1721–1725 гг. Во 2-й половине царствования Петра I обречение мощей к.-л. почитаемого подвижника и разглашение сведений о таком обречении могло рассматриваться почти как преступление, однако со стороны гос-ва это не означало отрицания возможности самих чудес и нетленности мощей. Борьба с суевериями в случае эффективности могла препятствовать распространению почитания именно «народных святых», чтобы исключить возможность их церковного признания. Однако К. святых — как общероссийские, так и местные — в синодальный период не прекратились. То, что в Духовном регламенте и др. законодательных актах петровского времени прямо не говорится о К. святых, свидетельствует о том, что основания для ее осуществления оставались прежними. К сер. XVIII в. произошло завершение процесса сакрализации гос-ва и формирования идеи России как христ. империи; в служение этой идее были включены нек-рые древнерус. святые (перенесены в С.-Петербург мощи св. Александра Невского в 1724, запрещено писать его образы «в монашеской персоне» — лишь исключительно «во одеждах великокняжеских»).

В 1767 г. обер-прокурор Синода И. И. Мелиссино предложил законодательным путем ослабить в России почитание св. мощей и икон. Несмотря на то что предложения Мелиссино не нашли поддержки, новая церковная политика привела к фактическому прекращению К. «народных святых» и ряду деканонизаций в отношении тех святых, которые вызывали сомнения у священноначалия. По распоряжению Синода и епархиальных архиереев в синодальный период было прекращено празднование следующим



Свт. Димитрий Ростовский.
Икона. Нач. XX в.
(Преображенский собор
Ново-Валаамского мон-ря, Финляндия)

местночтимым святым: ок. 1721–1723 гг. — прп. Корнилию Переяславскому († 1693); в 1722 г. — блж. Симону, Христа ради юродивому, Юрьевецкому († 1584); в 1745 г. — св. блгв. кн. Владимиру и кнг. Агриппине Ржевским (до 1178 — ок. 1226); в 1746 г. — блгв. кн. мч. Феодору Стародубскому († 1330); вероятно, в 1746 г. — мч. Василию Мангазейскому; в 1778, 1849 гг. — прп. Саввагию Тверскому († до 1434); в 1801 г. — прав. Прокопию Устьянскому.

Прекращение местных К. во 2-й пол. XVIII в. было связано с тенденцией к «общему» как выражению сути централизованного гос-ва, а также с влиянием идей протестантизма. Деятельность епархиальных архиереев находилась под контролем Синода — исключалась их самостоятельность, а соответственно и субъективизм в вопросе К. святых. (Наумов А. Е. Святость в эпоху Петра Первого // Рус. агиография. СПб., 2011. Т. 2. С. 603–610). Однако это не означало прекращения прославления новых святых в синодальный период. Уместно говорить лишь об отсутствии канонизаций на определенном отрезке времени после учреждения Синода. Общероссийские К. возобновились с сер. XVIII в. и продолжались до нач. XX в. в рамках синодальной системы. В рассматриваемый период Святейшим Синодом к общецерковному почитанию были прославлены только 5 святых: в 1757 г. — свт. Димитрий, митр. Ростовский († 1709, чин К. совершен в 1763); в 1798 г. — прп. Феодосий Тотемский († 1568); в 1804 г. —

свт. Иннокентий (Кульчицкий), еп. Иркутский († 1731); в 1832 г. — свт. Митрофан, еп. Воронежский († 1703); в 1861 г. — свт. Тихон Задонский, еп. Воронежский († 1783).

Все эти К. происходили по определенной формальной схеме, включающей в себя элементы, характерные для процесса К. святых в Римско-католич. Церкви. Инициатива К. исходила, как правило, от местного епископа. После того как на месте захоронения почитаемых подвижников происходило обречение их мощей, напр. в ходе строительных работ, епархиальный архиерей представлял в Синод записи о чудесах, совершавшихся у гробницы святого, затем в епархию прибывала назначенная Синодом комиссия в составе одного или неск. архиереев и архимандритов для проверки данных о чудесах и о мощах. Затем Синод обращался к монарху за разрешением о К. святого. В случае положительного решения вопроса Синод издавал особый указ, адресованный архиерею, от которого поступила заявка, с установленной датой предстоящей К. Сам чин К., как правило, сопровождался открытием мощей святого и переложением их в раку.

По указу Святейшего Синода в месяцесловы Типикона и Следованной Псалтири был внесен ряд имен местночтимых святых, что, по-видимому, подразумевало установление их общецерковного почитания. Формальной причиной большинства таких указов было благодарное чувство императора, посетившего ту или иную обитель. В месяцесловы Типикона в этот период были внесены: свт. Михаил, митр. Киевский († 992), — вероятно, вслед. указа имп. Анны Иоанновны от 27 июля 1730 г. о перенесении мощей в Успенскую Киево-Печерскую лавру, а также указов Синода 1762, 1775 и 1784 гг. о внесении киевских святых в московские месяцесловы; блгв. кн. Феодор Новгородский († 1233) — возможно, вслед. особого почитания царским домом блгв. кн. Александра Невского, братом к-рого был св. Феодор; прп. Нил Столобенский († 1554) — в связи с посещением Столобенской пуст. имп. Александром I в 1820 г. В месяцеслов Следованной Псалтири в этот период были внесены имена прп. Никандра Псковского († 1581); преподобных Сергия и Германа Валаамских — по указу Святейшего Синода от 20 окт. 1819 г.,

к-рый последовал в связи с тем, что в авг. 1819 г. имп. Александр I совершил паломничество на Валаам; прп. Арсения Коневского († 1447) — по указу Святейшего Синода 1819 г. По указу Святейшего Синода 1762 г. (подтвержденному в 1775 и 1784) в общие месяцесловы могли вноситься киевские святые, прославленные к местному почитанию в 1643 г. свт. Петром (Могилой), митр. Киевским. К киевским святым относились Киево-Печерские преподобные (общим числом 118); святые,



Прп. Нил Столобенский.
Икона. Кон. XVIII — нач. XIX в.
(ЦАК МДА)

погребенные в Киево-Печерской лавре (числом 11); святые Киева и Киевской Руси (числом 10). Указ 1762 г. не был в полной мере осуществлен. Месяцесловы Типикона и Следованной Псалтири не включали имен киевских святых, продолжая считать их местночтимыми (кроме тех святых, к-рые ранее были прославлены как общецерковные). Месяцесловы других богослужебных книг (иерейского Молитвослова, Требника) стали включать имена тех киевских святых, к-рым были опубликованы службы в Минее Киевской (Службы прп. отцем Печерским. Киево-Печерская лавра, 1855).

Открытым остается вопрос о К. местночтимых святых в синодальный период. Голубинский составил список таких святых, в к-рый включил блгв. кн. Даниила Московского (1791); святителей Феогноста, Киприана и Фотия, митр. Киевских и всея Руси (после 1805); прп. Лонгина Коряжемского (ок. 1814–1827); прп. Нила Сорского (до 1855); прп. Севастиана Сохотского (ок. 1853–



Блгв. кн. Даниил Московский.
Роспись Архангельского собора
Московского Кремля. 1652–1666 гг.

1856); блгв. кн. Романа Рязанского (1854); преподобных Никифора и Геннадия Важеозерских (ок. 1861); прп. Стефана Озерского (ок. 1862); блж. Иоанна, Большой Колпак, Московского (1876); прп. Галактиона Вологодского (ок. 1880–1885); прп. Макария Жабынского (1887); сщмч. Исидора, пресв. Юрьевского, и с ним 72 (73) мучеников (1897). Лишь в исключительных случаях Голубинский мог опереться на конкретный указ Святейшего Синода (*Голубинский*. 1903. С. 169), свидетельствующий о местной К. По мнению игум. *Андроника (Трубачёва)*, в синодальный период местные К. как таковые отсутствовали, и в случаях, на к-рые указывает Голубинский, следует говорить не о местных К., а о восстановлении местного почитания святых после деканонизационных актов и запретов в XVIII в. (*Андроник (Трубачев)*. 2000. С. 355).

В рассматриваемый период продолжается зародившаяся в кон. XVI в. традиция установления соборных памятней святых. В 1831 г. установлено празднование Собора Волынских святых (10 окт., в день памяти свт. Амфилохия, еп. Владимира Волынского) в связи с возвращением Почаевского монастыря в Православие из унии; ок. 1831 г. — празднование Собора Новгородских святых (день празднования неизвестен, с 1981 совершается в 3-ю неделю по Пятидесятнице). Еп. Вологодским Иннокентием (Борисовым) в 1841 г. установлено празднование всем преподобным отцам Вологодским (17 авг., в посл. перенесено на неделю 3-ю по Пятидесятнице).

К сер. XVIII в. относится составление первого справочника русской агиологии — «Книги, глаголемой описание о российских святых» (М., 1887). В издание М. В. Толстого вошли сведения о 456 святых (с дополнениями — 477) из 58 городов России. Эти сведения иногда являлись единственным источником данных о жизни местночтимых святых. «Книга...» была выстроена по географическому принципу — биографические справки, содержащие данные об имени святого, о том, кем он был, где подвизался и когда скончался, были помещены не согласно месяцеслову и не по алфавиту, а в зависимости от того, святым какой местности почитался тот или иной подвижник. В большинстве случаев даты и биографические данные брались не из житийных источников: даже для самых чтимых святых дата преставления, в т. ч. год, могла быть ошибочной. «Книга» известна в нескольких редакциях. Она может именоваться также «Книга обдержающая в себе собрание всех российских святых и чудотворцов» (РНБ. Мих. Q. 351; НСРК. Q. 36). Отдельной редакцией является «Повесть о российских чудотворцах» (РНБ. Q. I. 382).

Данные «Книги...», очевидно, активно использовались при создании сводов региональных святых в кон. XVIII — нач. XIX в., в т. ч. при составлении перечня Вологодских святых митр. Евгением (Болховитиновым) (*Евгений (Болховитинов)*, митр. Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почитающихся, прославленных Церковью, и местночтимых // Вологодские. Ев. Приб. 1864. N 1. С. 9–23) и при создании Новгородского патерика иером. Паисием (Кривоборским) (РНБ. АНЛ. № 9); весьма вероятно, использовались также при составлении старообрядческих месяцесловов в кон. XVIII — нач. XIX в. За небольшими исключениями, в «Книге...» помещены сведения о святых, умерших до нач. XVIII в. Святые, чтимые приверженцами старой веры, но не признанные православной Церковью, в «Книгу...» не включались, кроме прп. Евфросина Куржеского, инока, бежавшего от «нико-нианской ереси» в Андомскую пуст. на Онежском оз. (*Романова А. А.* Проблемы изучения древнейшего агиобиографического «справочника» рус. святых — «Книги, глаголемой описание о российских святых»

ДРВМ. 2009. № 3(37). С. 99–100). В кон. XIX в. Н. П. Барсуков предпринял попытку составления полного свода русских агиографических текстов, который включил в себя сотни выявленных исследователем списков житий, похвальных слов и служб русским святым (Барсуков. Источники агиографии. 1882). При всей своей значимости данный труд охватывал далеко не все рукописные фонды. Барсуков нередко использовал рукописные каталоги монастырских, церковных и частных собраний, номера рукописей в которых не совпадают с современными шифрами. Ученый совершенно не использовал рукописи крупнейших собраний РНБ, в частности Погодинского, которое к 1882 г. еще не имело печатного описания, а также многих крупных собраний РГБ и ГИМ, которые в то время еще не поступили в эти хранилища.

К. святых в период царствования императора Николая II (1894–1917). В царствование имп. Николая II наметился перелом в вопросах К. святых, что было следствием прежде всего личного благочестия государя. За 20 лет правления имп. Николая II (с 1896 по 1916) были прославлены для общецерковного почитания 7 святых: 9 сент. 1896 г. — свт. Феодосий, архиеп. Черниговский († 1696); 19 июля 1903 г. — прп. Серафим Саровский († 1833); 12 июня 1909 г. восстановлено общецерковное почитание блгв. кнг. Анны Кашинской (схим. Евфросинии; пам. 12 июня; согласие императора было дано 7 нояб. 1908); 4 сент. 1911 г. — свт. Иоасаф (Горленко), еп. Белгородский († 1754); 12 мая 1913 г. — сщмч. Ермоген, патриарх Московский и всея Руси († 1612); 28 июля 1914 г. — свт. Питирим, еп. Тамбовский († 1698); 10 июня 1916 г. — свт. Иоанн (Максимович), митр. Тобольский († 1715). Первоначальное местное прославление свт. Иоанна Тобольского состоялось по инициативе еп. (с 5 окт. 1916 г. — архиеп.) Тобольского Варнавы (Наркратина). В этом акте Святейший Синод усмотрел проявление самочиния и не одобрил его. Но император поддержал решение о прославлении свт. Иоанна и настоял на том, чтобы Синод провел эту К., что и было сделано. Вопрос о К. прп. Серафима Саровского и свт. Иоасафа Белгородского рассматривался очень долго, некоторые члены Синода возражали



Свт. Иоасаф Белгородский.
Портрет. 3-я четв. XIX в. (РГБ)

против К., предлагая отложить прославление. Лишь прямое вмешательство имп. Николая II ускорило процесс. На торжествах прославления прп. Серафима Саровского гоударь присутствовал лично. Когда обсуждалась возможность прославления прп. Серафима, в Синоде смущение вызвало состояние его мощей, к-рые не сохранились в совершенном нетлении. Этот случай помог выяснить подлинное учение Церкви о нетленности мощей святых. Древняя Церковь в отличие от установившейся в XVII–XIX вв. практики К. в России не видела в нетленности мощей непременного условия для почитания подвижника в лике святых. Этот вывод имел важное значение в даль-



Прп. Иов Почаевский.
Роспись Троицкого собора
Пахомиева Нерехтского Сыпанова мон-ря.
2005 г. Мастер А. В. Алёшин

нейшем, когда Церковь решала вопрос о К. святых, мощи которых либо оставались в неизвестном месте, либо не сохранились в совершенном нетлении.

В этот период возобновляется практика К. к местному почитанию. В 1897 г. Святейший Синод восстановил местное празднование пресв. сщмч. Исидору и с ним 72 (73) мученикам, в Юрьеве пострадавшим († 1472). Указом Святейшего Синода от 22 апр. 1902 г. было определено прославить в лике местночтимых святых 222 правосл. христиан-китайцев во главе с первым свящ. из китайцев — Митрофаном (Цзи Чунем), замученных в 1900 г. в Китае



Свт. Тихон Калужский.
Эмалевая икона. XIX в.
(Брянский краеведческий музей)

во время антихрист. восстания «ихэтуаней» (см. в ст. *Китайские мученики*). Этот указ Синода перестал выполняться в 1962 г. и был возобновлен 17 апр. 1997 г. (ИБ ОВЦС МП. 1997. № 6. 8 мая. С. 6–7). В период царствования имп. Николая II некоторым местночтимым святым было установлено общецерковное празднование косвенным путем — через включение служб им в богослужебные книги. Минея дополнительная (1909) по благословению Святейшего Синода помимо служб святым, канонизированным в синодальный период, включала службы преподобным Сергию и Герману Валаамским, прп. Иову Почаевскому, прп. Тихону Калужскому († 1492).

В 1903 г. в Московской Синодальной типографии была издана небольшая книга, объемом в 72 страницы, с длинным названием — «Верный Месяцеслов всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно, составленный по донесениям Святейшему Синоду преосвященных всех епархий в 1901–1902 гг.». Этот месяцеслов был составлен архиеп.

Владимирским и Суздальским *Сергием (Спаским)* и должен был стать офиц. церковным документом. При этом Синод указал, что канонизированными святыми могут считаться только те, чьи имена внесены в этот месяцеслов, и запретил служить молебны тем, кто не внесен в него (*Голубинский*. 1903. С. 227). По замыслу Синода «Верный Месяцеслов...» должен был в отличие от многочисленных предшествовавших ему изданий подобного рода (М. В. Толстого, архим. Леонида (Кавелина), архиеп. Димитрия (Самбикина), архиеп. Филарета (Гумилевского)) содержать имена только достоверно канонизированных рус. святых и, т. о., служить офиц. справочником и руководством в спорных ситуациях для каждого правосл. священника или духовного цензора. Корпус рапортов, посланных Святейшему Синоду епископами всех 65 епархий России, сохранился (РГИА. Синод. Ф. № 796. Оп. 182. Д. № 2497) и является важным источником изучения местных агиографических традиций, существовавших в нач. XX в. Иногда рапорты содержат не просто перечисление местных святых, но и целые экскурсы-исследования: место почитания мощей, исторические сведения о святых, сведения об их церковном почитании и лит. памятники о местных угодниках. «Верный Месяцеслов...» стал последним научным трудом архиеп. Сергия († 1904), к-рый расценивал его издание как одно из важнейших дел своей жизни (*Руди Т. Р.* Из истории рус. агиологии начала XX в.: Издание «Верного Месяцеслова всех русских святых» // Рус. агиография. СПб., 2011. Т. 2. С. 309–318).

К. святых в 1917–1987 гг. Вопросы К. святых стали предметом рассмотрения *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Они были отнесены для подготовки в Отдел о богослужении, проповедничестве и храмах. Результатом работы Отдела явилась программа по разработке вопросов К. и русского месяцеслова. Св. патриарх *Тихон* подверг критике позицию «национализации богослужебного месяцеслова» (предпочтения национальных святых вселенским), которую на Предсоборном Совете выразил М. Н. *Скабалланович* в докладе «О национализации богослужебного месяцеслова». Патриарх *Тихон* считал необходимым восстановить



*Свт. Тихон,
патриарх Московский и всея России.
Ростись ц. Святых новомучеников
и исповедников Российских
в пос. Коммунарка, Москва. 2005 г.*

прежний, досинодальный порядок, когда нек-рые святые признавались общецерковными, всероссийскими, а другие — лишь местными. Это, по мнению патриарха, должно было оградить Церковь от нареканий в том, что она прославляет святых, мало известных всей России. С др. стороны, восстановление деления святых на общерус. и местночтимых не задержало бы, по мнению патриарха, прославления мн. уже давно почитаемых в известных местах подвижников.

20 марта 1918 г., после обсуждения доклада И. М. Покровского «О местночтимых святых» (15 марта 1918), Отдел о богослужении утвердил тезисы «О порядке прославления святых Русской Православной Церкви к местному почитанию», к-рые были представлены и обсуждены на 144-м заседании Собора 15 авг. 1918 г. На 155-м заседании Собора 3 сент. 1918 г. было принято определение «О порядке прославления святых к местному почитанию». Согласно данному определению, прославление угодника Божия к местному почитанию должно было совершаться Собором митрополитского округа с преподаваемого через особую грамоту благословения Святейшего патриарха и Свящ. Синода. Ходатайство о прославлении подвижника к местному почитанию должно было исходить от местного правосл. населения по благословению епархиального архиерея. Для причтения к лику местночти-

мых святых требовалось, чтобы богоугодная жизнь праведника была засвидетельствована даром чудотворения после его кончины, а также народным почитанием. Прежде прославления святого его чудеса подлежали обязательной проверке особой комиссией, назначенной епархиальным архиереем, по благословению митрополита или высшей церковной власти. При проверке чудес заявителя о них и свидетели должны были давать показания под присягой о действительности записанных чудесных знамений. Свидетельствование и открытие мощей для причтения угодника Божия к лику местночтимых святых признавалось необязательным. Если же свидетельствование мощей производилось, то оно должно было совершаться по благословению патриарха и в присутствии его представителя. По благословению епархиального архиерея должно было составляться или редактироваться ранее написанное житие святого, чтобы определить соответствие жития свидетельствам и записям современников святого и летописным записям и сказаниям. Из жития святого должен был составляться пролог или синаксарь для богослужебного употребления. По благословению епархиального архиерея должна была также составляться церковная служба святому, а до написания таковой следовало совершать службу по Общей Минее. Вновь составленные богослужебные песнопения и молитвы допускались к богослужебному употреблению по благословению патриарха и Синода. День празднования святому должен был устанавливаться по благословению окружного Собора или высшей церковной власти. Имя святого должно было вноситься в общецерковный месяцеслов с указанием о местном праздновании. Определение отмечало, что право причисления местночтимого святого к лику общецерковных святых принадлежит исключительно Священному Собору Православной Российской Церкви, но до такого прославления служба местночтимому святому может быть совершаема по желанию чтущих его лиц повсеместно. Имя святого, прославленного к общецерковному почитанию, печаталось в общецерковном рус. месяцеслове уже без обозначения местного празднования святому. О прославлении к общецерковному почитанию патриарх особым посла-

нием должен доводить до сведения предстоятелей др. автокефальных Церквей (Собор, 1918. Определения. 1994^р. Вып. 4. С. 25–26).

На 35-м заседании Отдела о богослужении, проповедничестве и храмах (9 апр. 1918) обсуждался доклад иером. (впосл. еп. Ковровский, сщисп.) *Афанасия (Сахарова)* «О внесении в церковный месяцеслов всех русских памятней». Иером. Афанасий указал на крайнюю неполноту, противоречия, ошибки и неточности различных месяцесловов, изданных как официально, так и в частном порядке. Отделу предстояло разработать программу устранения этих неточностей и внесения в месяцесловы при всех церковно-богослужебных книгах имен всех ранее канонизированных святых, включая местночтимых (*Афанасий (Сахаров)*, иером. О внесении в церк. Месяцеслов всех рус. памятней // БТ. 1998. Сб. 34. С. 358–359). 16 апр. 1918 г. такая программа была направлена Отделом о богослужении, проповедничестве и храмах в Соборный Совет. Она предполагала издание полного месяцеслова с точным указанием всех памятней святых — как вселенских, так и рус. общецерковно- и местночтимых, с тропарями и кондаками, с краткими сведениями о святых, с указанием места их почитания. Отдел предлагал собрать все имеющиеся службы рус. святым, исправить их, пополнить синаксарями и впредь печатать службы общецерковным святым в Минеях месячных, а службы в честь местночтимых святых — в Минеях дополнительных. В каждой епархии должны были быть составлены списки святых, близких данной епархии, и имена их в особо установленном епархиальной властью порядке предписывалось возносить на литийном прощении «Спаси, Боже, люди Твоя...» и на молитве «Владыко Многомилостиве...». Епархиальная власть должна была определить, в какой местности и каким местночтимым святым торжественно совершать службы в дни памятней (Программа составления полного Месяцеслова // БТ. 1998. Сб. 34. С. 361–362). Эта программа была утверждена Соборным Советом, а 20 июля 1918 г. — Собором.

26 авг. 1918 г., после обсуждения доклада Б. А. Тураева, Собор принял решение о восстановлении празднования памяти всех Российских свя-

тых в неделю 2-ю по Пятидесятнице (Собор, 1918. Определения. 1994^р. Вып. 4. С. 27). Тураев предлагал дополнить службу всем новым чудотворцам Российским, написанную в XVI в. иноком Григорием Суздальским, и включить в нее вновь прославленных святых, а также в к.-л. общей форме еще не канонизированных, но или давно уже чтимых, или пострадавших за веру в 1917–1918 гг. Но, приступив к этой работе, инициаторы восстановления праздника Тураев и иером. Афанасий (Сахаров) убедились, что исправить старую службу трудно. Поэтому вскоре была составлена и издана новая служба, которая впосл. дополнялась до сер. 50-х гг. еп. Афанасием (Сахаровым) (Служба всем святым, в земле Русской просиявшим / Сост. еп. Ковровский Афанасий (Сахаров). М., 1995).

По докладам Отдела о богослужении, проповедничестве и храмах Поместный Собор определением от 18 апр. 1918 г. канонизировал к общецерковному почитанию 2 святых: сщмч. *Иосифа*, митр. Астраханского и Терского († 1671), и свт. *Софрония (Кристалевского)*, еп. Иркутского († 1771). Определением от 18 апр. 1918 г. Поместный Собор сделал первый шаг к подготовке прославления новомучеников — установил по всей России ежегодное поминовение в день 25 янв. (день мученической кончины митр. *Владимира (Богоявленского)*) или в следующий за ним воскресный день «всех усопших в нынешнюю лютую годину гонений исповедников и мучеников» (Собор, 1918. Деяния. Т. 9. С. 125).

После Собора 1917–1918 гг. в силу негласного запрета властей вопросы К. не могли быть поставлены открыто. С нач. 60-х гг. Свящ. Синод внес в месяцеслов РПЦ имена нескольких святых, канонизированных в других Поместных Церквях: 1 июля 1962 г. — св. прав. Иоанна Русского, исп. († 1730), ранее канонизированного К-польской и Эладской Церквями; 12 нояб. 1970 г. — прп. Германа Аляскинского († 1836), прославленного Американской Православной Церковью 9 авг. 1970 г. По обращению Собора Православной миссии в Японии Синод РПЦ 10 апр. 1970 г. прославил в лике святых равноап. *Николая (Касаткина)*, архиеп. Японского († 1912). По обращению в 1974 г. Свящ. Синода Православной Церкви в Америке Синод РПЦ учредил

Комиссию для изучения материалов о жизни просветителя Америки митр. Московского и Коломенского *Иннокентия (Вениаминова)* († 1879). В результате 6 окт. 1977 г. Свящ. Синод РПЦ прославил его в лике святых. 21 февр. 1978 г. постановлением Святейшего патриарха *Пимена* и Свящ. Синода были утверждены служба и акафист свт. *Мелетию (Леонто-*



Свт. Иннокентий (Вениаминов).
Литография. 1868 г. (РГБ)

вичу), архиеп. Харьковскому и Ахтырскому († 1840), что явилось своеобразной формой его К.

Внешняя зависимость Церкви от гос-ва исключила возможности прославления отдельных святых, но это послужило поводом к тому, что начиная с 60-х гг. XX в. во мн. епархиях стали устанавливать местные соборные памяти: Ростово-Ярославских святых (1964), Карельских святых (1974), Казанских святителей Гурия, Варсонофия и Германа (1976), Тверских святых (1979), Радонежских святых (1981), Новгородских святых (1981), Костромских святых (1981), Владимирских святых (1982), Белорусских святых (1984), Сибирских святых (1984), Смоленских святых (1984), Казанских святых (1984), Рязанских святых (1987), Псковских святых (1987), Тульских святых (1987). Практика установления соборных памятней имела существенные недостатки. Одни архиереи включали в Собор имена только тех святых, к-рые находились в «Православном церковном календаре» текущего года, др. пополняли список именами тех подвижников благочестия XI–XVII вв., о к-рых памятники агиографии свидетельствовали как о местночтимых святых. Третьи присоединяли еще и имена подвижников благочестия XVIII–XX вв.,

полагая, что установление Собора и есть осуществление местной К., но при этом имя каждого подвижника благочестия отдельно не обсуждалось, житий и служб им не составлялось. Впосл. это стало предметом критики в докладе синодальной Комиссии по канонизации святых, одобренном определением Свящ. Синода от 1 окт. 1993 г. (ИБ ОВЦС МП. 1993. № 20. 27 окт. С. 1).

В кон. 70-х гг. XX в. активизировалась издательская деятельность РПЦ. Издание в 1978–1979 гг. 2-го и 3-го томов «Настольной книги священнослужителя», содержащих месяцеслов с житийными справками о святых, явилось первой в рус. агиографии попыткой соединения полного месяцеслова Востока и полного рус. месяцеслова. Этот же месяцеслов (с исправлениями и дополнениями) был повторен при издании богослужебных Миней (М., 1978–1988), что внесло значительный вклад в разработку вопросов К. Традиция синодального периода не подразумевала включение служб местночтимым святым в богослужебные Минеи, службы местночтимым святым печатались отдельными изданиями. Однако в условиях кон. 70–80-х гг. XX в., когда церковное книгоиздательство было крайне ограничено, единственной возможностью издать службы местночтимым святым было их включение в Минеи. Работа по собиранию подавляющего большинства известных служб рус. святым была осуществлена Издательским отделом Московской Патриархии под руководством митр. Волоколамского *Питирима (Нечаева)* и архим. *Иннокентия (Просвирнина)*.

К. святых в 1988–2000 гг. В кон. 80-х гг. XX в. произошли изменения в отношении советской власти к Церкви, к-рая постепенно начала освобождаться от контроля гос-ва. Юбилейный Поместный Собор РПЦ 1988 г., посвященный 1000-летию Крещения Руси, открыл новый период в истории К. рус. святых. Собор попытался вернуть в практику церковной жизни некоторые определения Поместного Собора 1917–1918 гг. В рамках Юбилейной комиссии Собора была создана историко-каноническая группа, которая должна была исследовать материалы к прославлению ряда святых. Председатель историко-канонической группы митр. Крутицкий и Ко-



Свт. Феофан Затворник.
Литография. 1860 г. (ГИМ)

ломенский Ювеналий (Поярков) прочитал на Соборе доклад «Канонизация святых в Русской Православной Церкви» и представил материалы для К. На основании этих материалов Поместный Собор РПЦ 1988 г. прославил к общецерковному почитанию 9 святых: блгв. вел. кн. Московского Димитрия Донского († 1389); прп. Андрея Рублёва, иконописца († 1-я пол. XV в.); прп. Максима Грека († 1556); свт. Макария, митр. Московского и всея Руси



Прав. Иоанн Кронштадтский.
Роспись иконостаса. 2008 г.
Иконописец А. В. Зданович
(ц. прав. Иоанна Кронштадтского
в Гамбурге, Германия)

(† 1563); прп. Паисия (Величковского) († 1794); блж. Ксению Петербургскую († ок. 1803); свт. Игнатия (Брянчанинова), еп. Кавказского и Черноморского († 1867); прп.

Амвросия Оптинского (Гренкова) († 1891); свт. Феофана Затворника (Говорова) († 1894).

В докладе митр. Ювеналия был затронут вопрос и о местночтимых святых, признавалось, что приведенные Голубинским списки «усопших



Преподобномученицы
Елисавета и Варвара. Икона. XXI в.
Иконописец мон. Алипия
(Пюхтицкий Успенский мон-рь)

на самом деле почитаемых» и «усопших, на самом деле не почитаемых, но имена которых внесены в каталоги святых» являются неполными и неточными. Митр. Ювеналий отметил, что «так называемые «непочитаемые» святые в действительности всегда были в сознании народа и памяти их чествовались в различных уголках России. Свидетельством этому является то, что многие из «непочитаемых» святых, по Е. Е. Голубинскому, позднее вновь были внесены в месяцесловы и остаются таким образом в русских святцах святых поныне» (Собор, 1988. С. 163–167).

11 апр. 1989 г. была образована синодальная Комиссия по канонизации святых — координирующий научно-исследовательский орган, занимающийся подготовкой к К. подвижников веры, изучающий основания для причисления к лику святых до рассмотрения вопроса Святейшим патриархом, Свящ. Синодом, а затем Архиерейским или Поместным Собором. В 1989–1997 гг. был осуществлен ряд общецерковных К. подготовленных Комиссией.

Архиерейским Собором 9–11 окт. 1989 г. были прославлены: свт. Иов. патриарх Московский и всея Руси († 1607); свт. Тихон, патриарх Московский и всея России, исп. († 1925).



Митр. Филарет (Дроздов).
Портрет. Сер. XIX в. (ГМИР)

Поместным Собором 7–8 июня 1990 г. прославлен св. прав. Иоанн (Сергиев) Кронштадтский (†1908).

Архиерейским Собором 31 марта — 5 апр. 1992 г. канонизированы преподобные Кирилл и Мария Радонежские († 1337), а также ряд новомучеников и исповедников Российских: сщмч. Владимир (Богоявленский), митр. Киевский и Галицкий († 1918); сщмч. Вениамин (Казанский), митр. Петроградский и Гдовский († 1922); прмч. Сергей (Шеин) Петроградский († 1922); мч. Юрий Новицкий, Петроградский († 1922); мч. Иоанн Ковшаров, Петроградский († 1922); прмч. вел. кнг. Елисавета Феодоровна († 1918); прмч. инокиня Варвара Московская († 1918). В 1992 г. определением Архиерейского Собора установлен Собор новомучеников и исповедников Российских. Согласно первоначальному определению, в Собор включались имена только тех мучеников и исповедников, которые уже ранее были канонизированы к общецерковному почитанию. 26 февр. 1998 г. председатель Комиссии по канонизации митр. Ювеналий выступил на заседании Свящ. Синода с докладом «К соборному прославлению мучеников и исповедников XX в. в Русской Православной Церкви». В докладе предлагалось совершить соборное прославление новомучеников и исповедников Российских, которое подразумевало включение в Собор прославленных не только к общецерковному, но и к местному почитанию, а также безымянных мучеников и исповедников. Свящ. Синод одобрил инициативу Комиссии по канонизации и передал рассмотрение этого вопроса Архиерейскому Собору. Одновременно правящим

архиереям было поручено провести тщательное документальное исследование о новомучениках и исповедниках XX в., пострадавших в их епархиях, для возможного включения их в Собор новомучеников и исповедников.

Архиерейским Собором 29 нояб.— 4 дек. 1994 г. прославлены: свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский и Коломенский († 1867); сщмч. протопр. Александр Хотовицкий († 1937); сщмч. прот. Иоанн Кочуров († 1917).

Архиерейским Собором 18–23 февр. 1997 г. прославлены: сщмч. Петр (Полянский), митр. Крутицкий († 1937); сщмч. Серафим (Чичагов), митр. Петроградский († 1937); сщмч. Фаддей (Успенский), архиеп. Тверской († 1937). Комиссия по К. святых выработала и приняла ряд документов относительно К. Царской семьи (Материалы, связанные с вопросом о ка-



Прп. Моисей Оптинский.
Портрет. 1855 г.
Худож. иером. Гавриил (Спаский)
(ЦАК МДА)

нонизации Царской Семьи / Синодальная комиссия РПЦ по канонизации святых. М., 1996). Определением Архиерейского Собора 1997 г. вопрос о К. имп. Николая II и членов его семьи был передан для решения буд. Поместного Собора, однако этот вопрос был рассмотрен уже Архиерейским Собором 2000 г.

В данный период в месяцеслов РПЦ для общецерковного почитания были внесены имена некоторых святых, ранее канонизированных др. Поместными Церквями: прп. Силуана Афонского († 1938), канонизированного К-польским Патриархатом в 1987 г. (внесен в месяцеслов по благословению патриарха *Алексия II* в 1991); св. равноап. блгв. кн. Великоморавского Ростислава († 870),

прославленного Православной Церковью Чешских земель и Словакии 29–30 окт. 1994 г.; преподобных Завулона и Сосаны (родители св. равноап. Нины) (нач. IV в.), канонизированных Грузинской Православной Церковью 23 дек. 1996 г. (внесены в месяцеслов определением Свящ. Синода от 17 апр. 1997); сонма преподобных отцов, подвизавшихся на горе Синай (пам. в среду Пасхальной седмицы), канонизированных Иерусалимской Церковью в 1996 г. (внесены в месяцеслов определением Свящ. Синода от 17 апр. 1997). Была также продолжена практика установления соборных памятней. Были установлены празднования Соборов святых: Тамбовских (1988), Крымских (1988), Соловецких (1993), Оптинских старцев (1996), преподобных отцов Псково-Печерских (1996), Валаамских (1999).

К кон. 1993 г. Комиссия по канонизации святых восстановила порядок К. местных святых XI–XVII вв., принятый Поместным Собором 1917–1918 гг. Комиссия разработала документ «О порядке канонизации местночтимых святых в Русской Православной Церкви на епархиальном уровне» (ИБ ОВЦС МП. 1993. № 20. 27 окт. С. 1). Необходимость восстановить единую каноническую практику прославления местночтимых святых была вызвана, во-первых, недостатками установления соборных памятней, во-вторых, тем, что в епархиях, согласно решению Архиерейского Собора 1992 г. и определению Свящ. Синода от 25 марта 1991 г., начали создаваться епархиальные комиссии, к-рые должны были собирать материалы о жизни и подвигах как местночтимых святых, так и мучеников и исповедников веры XX в. Вопросы К. местночтимых святых обсуждались на заседаниях Свящ. Синода 22 февр., 25 марта и 1 окт. 1993 г. Согласно определению Свящ. Синода от 1 окт. 1993 г., имена прославленных местночтимых святых не вносятся в общецерковный календарь и служба им не печатается в общецерковных богослужебных книгах, а публикуется отдельным изданием на местах. Во избежание стихийности в К. местночтимых подвижников, ранее вошедших в соборные памяти, но не канонизированных постановлением Поместного или Архиерейского Собора, вопрос об их К. решается в установленном

порядке (изучение вопроса Комиссией по канонизации святых с последующим рассмотрением патриархом). В том случае, если почитание местного святого выходит за пределы епархии, вопрос о его общецерковной К. выносится на суждение патриарха и Синода после изучения в синодальной комиссии. Окончательное решение об общецерковном почитании принадлежит Поместному или Архиерейскому Собору.

В 90-х гг. XX в. продолжились попытки обобщить сведения о рус. святых. К переизданной «Истории Русской Церкви» митр. Макария были приложены под названием «Святая Русь» хронологические перечни рус. святых до XVI в., составленные игум. Андроником (Трубачёвым) (*Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 650–662; Кн. 3. С. 624–640; Кн. 4. Ч. 2. С. 339–350). Курсивом в этих перечнях выделены имена подвижников благочестия и мучеников, о которых достоверно известно, что они не были канонизированы ни общецерковно, ни местно. Без выделения курсивом в данные списки включены все известные, в т. ч. неканонизированные, киево-печерские иноки, покоящиеся в Дальних и Ближних пещерах, а также очень мн. почитаемые за святых лица, о признании святости к-рых нет определенных сведений. В 1995 г. было осуществлено репринтное воспроизведение «Книги глаголемой описание о российских святых» с приложением хронологического списка более 1000 рус. святых с IX по XX в., в к-ром используются (без указания, откуда они взяты) перечни игум. Андроника (Трубачёва), но уже без выделения курсивом имен определенно не канонизированных лиц.

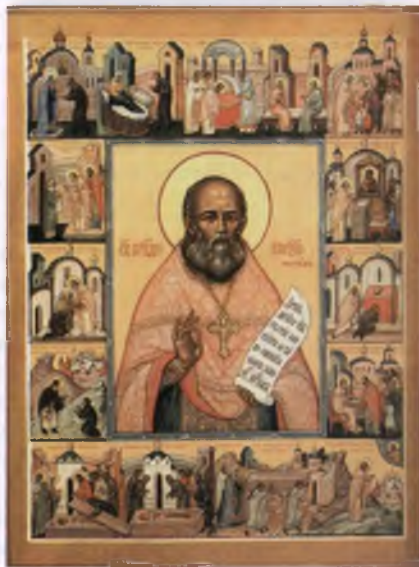
К. святых в РПЦ с 2000 г. Согласно действующему Уставу Русской Православной Церкви 2000 г., К. святых входит в компетенцию Поместного или Архиерейского Собора. В межсоборный период по поручению Собора вопросы К. новомучеников и исповедников Российских могут рассматриваться Свящ. Синодом (остальные общецерковные святые прославляются только Собором), при к-ром действует синодальная Комиссия по канонизации святых, образованная постановлением Синода в 1989 г., согласно решению Поместного Собора РПЦ 1988 г. Комиссия является коорди-

нирующим научно-исследовательским органом, занимающимся подготовкой материалов к К. подвижников веры и представлением их патриарху и Синоду.

Основным результатом деятельности Комиссии в новейший период



явилась подготовка К. сонма новомучеников и исповедников Российских XX в. Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 г. (были прославлены поименно 1097 чел.). Чин их К. состоялся в храме Христа Спасителя 20 авг. 2000 г. После выявления имен новых мучеников и исповедников решение об их К. принимается на заседании Синода. При этом имена канонизированных новомучеников просто вносят-



Прав. Алексей Мечёв, с житием.
Икона. 2000 г. Иконописец И. В. Ватагина
(ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках,
Москва)

ся в месяцеслов и в сонм новомучеников и исповедников Российских с указанием епархии, от которой поступило прошение о К., а чин

К., как правило, совершается в самой этой епархии. Всего по состоянию на 1 дек. 2011 г. решениями Синода в Собор новомучеников и исповедников Российских включено 1776 чел.

Кроме новомучеников Архиерейский Собор 2000 г. отдельным актом канонизировал следующих подвижников веры и благочестия: митр. Макария (Невского), прот. Алексия Мечёва, иеро-

*Новомученики Российской Церкви XX в.
Роспись собора
свт. Николая Чудотворца
в Нью-Йорке. 2000-е гг.
Мастерская Е. Н. Максимова*

схим. Алексия (Соловьёва), иеросхим. Серафима Вырицкого (Муравьёва), 34 преподобномучеников Спасо-Преображенского

Валаамского мон-ря († 1578), митр. Ростовского Арсения (Мацевича), еп. Пензенского Иннокентия (Смирнова), архим. Макария (Глухарёва), свящ. Алексия Бортсурманского (Гнеушева), игум. Кизилташского мон-ря Парфения († 1867). Собор также принял решение об общецерковном прославлении прп. Иова (в схиме Иисуса) Анзерского, ранее почитавшегося местно, в Соборе Соловецких святых, празднование к-рому установлено по благословению патриарха Алексия II в 1993 г., и преподобных Оптинских старцев, причисленных к лику местночтимых святых в 1996 г.: иеросхим. Льва (Наголкина), иеросхим. Макария (Иванова), схиархим. Моисея (Путилова), схиигум. Антония (Путилова), иеросхим. Илариона (Пономарёва), иеросхим. Анатолия (Зерцалова), схиархим. Исаакия (Антимонова), иеросхим. Иосифа (Литовкина), схиархим. Варсонофия (Плиханкова), иеросхим. Анатолия (Потапова), иеросхим. Нектария (Тихонова), иером. Никона (Беляева) — как преподобноисповедника, архим. Исаакия (Бобракова) — как преподобномученика.

В сонме новомучеников и исповедников Российских Архиерейский Собор 2000 г. прославил в лике святых имп. Николая II Александровича, имп. Александру Феодоровну и их детей: цесаревича Алексия Николаевича и великих княжон Ольгу, Татиану, Марию и Анастасию († 1918). Вопрос об их К. вызвал в обществе острую дискуссию и широко обсуждался в 90-х гг. XX в. в ряде публикаций



Святые царственные мученики.
Икона. Нач. XXI в.
Иконописец мон. Алимпия
(Пюхтицкий Успенский мон-рь)

в церковной и светской печати. Одним из главных доводов противников К. Царской семьи являлось утверждение о том, что гибель имп. Николая II и членов его семьи не



Прп. Александра Дивеевская.
Портрет. 2-я треть XIX в. (?)
(ризица Серафимо-Дивеевского мон-ря)

может быть признана мученической смертью за Христа. Препятствия к прославлению Николая II противники этой К. пытались обнаружить в фактах, связанных с его гос. и церковной политикой. Синодальная Комиссия по канонизации святых начала изучать материалы к К. Царской семьи по поручению Архиерейского Собора с 1992 г. и на основе тщательного рассмотрения обстоятельств гибели Царской семьи нашла основания для ее К. в лике св. страстотерпцев. В богослужебной

и житийной лит-ре РПЦ слово «страстотерпец» употребляется применительно к тем русским святым, к-рые, подражая Христу, с терпением переносили физические, нравственные страдания и смерть от рук политических противников.

Согласно решению Архиерейского Собора 1992 г., во всех епархиях РПЦ должны быть созданы комиссии по К. святых для сбора в пределах каждой епархии материалов к К. подвижников веры и благочестия, особенно мучеников и исповедников



Блж. Матрона Московская.
Икона. Нач. XXI в.
(Покровский жен. мон-рь в Москве)

XX столетия. Решением Синода от 26 дек. 2002 г. «Об упорядочении в епархиях Русской Православной Церкви практики, связанной с канонизацией святых» был сформулирован ряд рекомендаций епархиальным архиереям, в ведение к-рых входит работа по подготовке материалов к возможной буд. К. святых. Правящий архиерей епархии помимо своего прошения о прославлении подвижника в лике святых обязан высылать в синодальную Комиссию по канонизации святых материалы, собранные епархиальной комиссией по К. Представляются как жизнеописание подвижника, так и документы, на основании к-рых оно было составлено: все архивные копии, медицинские свидетельства исцелений, свидетельства архиереев, пастырей и мирян о благочестивой жизни и благодатной помощи подвижника, явленной при его жизни и (или) по смерти. Особо тщательно должен быть освещен вопрос о почитании подвижника народом. Недопустима публикация непроверенных материалов, связанных с жизнью,

подвигами и страданиями клириков и мирян РПЦ. Подобные свидетельства должны по благословению правящего архиерея проверяться на местах. В решении Синода отмечается недопустимость практики сбора подписей в епархиях за К. тех или иных лиц. Мощи канонизированных подвижников могут быть обретенны только по благословению патриарха; о результатах обретения св. мощей правящий архиерей должен докладывать патриарху. Мощи неканонизированных подвижников не должны выставляться для почитания в храмах.

Архиерейский Собор 2004 г. причислил к лику святых для общецерковного почитания 14 подвижников веры и благочестия: прп. Афанасия Высоцкого Младшего, Серпуховского чудотворца († 1395); прп. Феодора (Ушакова) Санаксарского; прав. воина Феодора Ушакова; прп. Василиска Сибирского († 1824); прп. Зосиму (Верховского); блж. Андрея Симбирского (Огородникова, † 1841); прп. Пимена (Мясникова); прп. Александру Дивеевскую (Мельгунову); прп. Марфу (Милюкову) Дивеевскую; прп. Елену (Мантурову); блж. Пелагию Серебрянникову; блж. Параскеву Дивеевскую († 1915); блж. Марию Дивеевскую (Федину, † 1931); блж. Матрону Никонову Московскую. Решением Архиерейского Собора 2008 г. к лику святых для общецерковного почитания были причислены: свт. Антоний (Смирницкий), архиеп. Воронежский; свт. Иоанн (Максимович) († 1966), архиеп. Шанхайский и Сан-Францисский; преподобные жены игум. Иулиания († 1393) и Евпраксия († кон. XIV — нач. XV в.) Московские. За период 1989–2011 гг. к лику святых РПЦ было причислено 1866 подвижников благочестия, в т. ч. 1776 новомучеников и исповедников Российских.

17 мая 2007 г. был подписан Акт о каноническом общении между РПЦ МП и Русской Православной Церковью за границей (РПЦЗ). В период отсутствия канонического общения между РПЦ и РПЦЗ в РПЦ имели место повторные К. святых, уже прославленных РПЦЗ, существовали нек-рые «спорные» фигуры, к-рых РПЦЗ признавала святыми, а РПЦ — нет. 19 окт. 1964 г. в РПЦЗ состоялась К. св. прав. Иоанна Кронштадтского; 9 авг. 1970 г. — прп. Германа Аляскинского; 24 сент. 1978 г. — блж. Ксении Петербургской. 1 нояб.

1981 г. в РПЦЗ была совершена К. сонма новомучеников и исповедников Российских, в т. ч. имп. Николая II, его семьи (как «царственных мучеников»), а также пострадавших с ними слуг, нек-рые из к-рых не принадлежали к правосл. Церкви. В числе 10 слуг имп. Николая II и его семьи, погибших в июне—июле 1918 г. и канонизированных РПЦЗ, были: католик Алоизий Трупп (канонизирован с именем Алексей), старообрядец белокриницкого согласия лейб-медик Евгений Сергеевич Боткин и лютеранка Екатерина Шнейдер. Среди канонизированных слуг остальных членов дома Романовых есть имя секретаря вел. кн. Михаила Александровича англиканина Брайана Джонсона (канонизирован с именем Николай). Мотивом К. инославных лиц стали прецеденты К. жертв гонений на христиан, не принявших крещения (напр., язычников, присоединявшихся к христианам во время казни — см., напр., в ст. *Севастийские мученики*).

23 мая 1990 г. были прославлены Оптинские старцы и прп. Паисий (Величковский) (прославлен РПЦЗ в 1982 г. к местному почитанию в Ильинском скиту на Афоне), 29 янв. 1994 г. — свт. Иннокентий (Вениаминов), митр. Московский, и свт. Николай (Касаткин), архиеп. Японский. 2 июля 1994 г. РПЦЗ причислила к лику святых свт. Иоанна (Максимовича), архиеп. Сан-Францисского и Западноамериканского, Шанхайского; 9 сент. 1996 г. — сщмч. Максима Сандовича († 1914, прославлен Польской ПЦ 7 июля 1994); 13 сент. 1996 г. — свт. *Иону (Покровского)*, еп. Ханькоуского, вик. Пекинской епархии РПЦЗ, и 222 китайских мучеников, убитых в 1900 г. участниками «боксерского восстания»; 17 окт. 2000 г. — свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, еп. Кавказского; свт. Феофана Затворника (Говорова); свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского; прп. *Феофила (Горенковского)*, Китаевского; новомучеников С.-Петербургских: Матфея Житкова, Феофила Ражановича, Николая Полторацкого, Евгению Венцевскую (расстреляны 4 окт. 1937 в Ленинграде); в 2007 г. — мч. Александра Шмореля († 1943, местночтимый святой в Мюнхене, чин К. состоялся 4 февр. 2012).

По мнению некоторых идеологов РПЦЗ эпохи разделения (в частности, протопр. Михаила *Польского*), традиц. принципы К. в лике муче-

ников должны были быть переработаны: исходя из признания советской власти в СССР по существу антихристианской предлагалось признавать «новомучениками российскими» всех православных христиан, убиенных представителями гос. власти в Советской России и СССР. К. новомучеников в РПЦЗ зачастую проводилась при отсутствии доказательств, к-рые подтверждали бы, что эти люди действительно пострадали за веру, — протоколов допросов, актов расстрелов и др. документов закрытых в то время советских архивов. При этом использовались (помимо воспоминаний людей, лично знавших того или иного человека) лишь 3 источника — труд протопр. Михаила Польского «Новые мученики Российские» (Джорд., 1949. Т. 1; 1957. Т. 2), работа протоиак. Владимира Русака «Свидетельство обвинения: Церковь и государство в Советском Союзе» (М., 1980. 3 ч.) и исследование Л. *Регельсона* «Трагедия Русской Церкви» (П., 1977). В итоге, по признанию самих специалистов РПЦЗ, оказались возможны различного рода ошибки. Напр., в лике новомучеников в 1981 г. РПЦЗ был канонизирован игум. Варсонофий (Юрченко). Предполагалось, что вскоре после последнего ареста в 1936 г. он погиб в советских лагерях. Однако он выжил и в 1945 г. вышел на свободу, вошел в общение с Московской Патриархией, был возведен в сан архимандрита и скончался в 1954 г., будучи клириком Херсонской епархии РПЦ МП (канонизирован как местночтимый святой Херсонской епархии решением Синода УПЦ от 18 апр. 2008). Нек-рые из канонизированных РПЦЗ новомучеников давали на следствии показания, к-рые гонителями были использованы для преследований др. людей. Это относится прежде всего к представителям т. н. правой оппозиции («*непоминающих*»): митр. Ленинградскому *Иосифу (Петровых)*, еп. Ростовскому *Евгению (Кобранову)*, архиеп. Волоколамскому *Феодору (Поздеевскому)*, еп. Козловскому *Алексию (Бую)* и др. Эти иерархи, будучи резкими противниками церковного курса митр. Сергия (Страгородского; вполс. патриарх Московский и всея Руси), пользовались в русском зарубежье особым почитанием. В наст. время остается дискуссионным вопрос о том, следует ли канонизировать лиц, в протоколах допросов к-рых содер-

жаты «компрометирующие» других показания. По мнению большого числа исследователей, заключенный час-то мог не осознавать, что его показания способны нанести вред др. лицам; кроме того, протоколам, составленным следователями, не всегда следует доверять, т. к. степень их объективности весьма ограничена.

Из сонма прославленных в РПЦЗ новомучеников вне общения с Церковью скончались 2 архипастыря: архиеп. Сергиевский *Варфоломей (Ремов)* и архиеп. Томский *Андрей (Ухтомский)*. Архиеп. Варфоломей за 3 года до смерти принял унию с Римско-католической Церковью и получил от папы Пия XI понтификальную грамоту о назначении викарием епископом для католиков вост. обряда. Случай архиеп. Андрея является сложным и дискуссионным. Изученные в наст. время материалы позволяют со всей определенностью говорить о том, что он вошел в полное каноническое общение с белокриницкой иерархией Русской православной старообрядческой церкви (на Соборе РПЦЗ 1993 г. еп. *Григорий (Габбе)* предлагал исключить его имя из святцев — *Плякин М., диак.* Агиологические и канонические последствия воссоединения с РПЦЗ // Церковь, образование, наука: правосл. культура — основа духовно-нравственного здоровья общества: Сб. / Под ред. прот. Дмитрия Полохова. Саратов, 2009. С. 172–183).

Архиерейский Собор РПЦ 2008 г. поручил Свящ. Синоду рассмотреть и принять решение по вопросу, связанному с прославлением святых РПЦЗ, канонизированных в период разделения. Решением Синода от 6 окт. 2008 г. была создана особая рабочая группа, состоящая из представителей РПЦ и РПЦЗ, которой было поручено выработать предложения по приведению к единству календаря РПЦ в вопросе почитания новомучеников и исповедников Российских XX в., канонизированных РПЦЗ в период разделения. Важнейший шаг к согласованию святцев был сделан на Архиерейском Соборе РПЦ 2008 г. — в общецерковный месяцеслов было внесено имя архиеп. Сан-Францисского Иоанна (Максимовича), почитавшегося в России и за рубежом задолго до прославления в РПЦЗ в 1994 г.

Архиерейский Собор 2011 г. принял постановление «О мерах по со-

хранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно пострадавших», в к-ром призывает умножить усилия для распространения в народе почитания новомучеников и исповедников: возведение в их честь храмов и часовен, регулярное совершение торжественных богослужений в дни их памяти, издание книг, посвященных подвигу новомучеников, и т. п. Согласно этому постановлению, при вынесении решения об общецерковной К. святого следует утверждать его иконописное изображение.

Решением Свящ. Синода РПЦ от 22 марта 2011 г. председателем синодальной Комиссии по канонизации святых назначен еп. Троицкий *Панкратий (Жердев)*. Определением Синода от 5–6 окт. 2011 г. были утверждены «Рекомендации к деятельности епархиальных комиссий по канонизации святых в епархиях РПЦ». Согласно этому документу, при рассмотрении и представлении в синодальную Комиссию по канонизации святых материалов, касающихся священнослужителей и мирян, епархиальные комиссии по К. святых должны учитывать тот факт, что действующий в наст. время порядок доступа к архивным материалам, как правило, не дает возможности выяснить, сотрудничал ли пострадавший священнослужитель или мирянин с органами ЧК, ОГПУ, НКВД. Вместе с тем материалы о представленных к К. лицах могут быть рассмотрены синодальной Комиссией по канонизации святых только при условии, что документы и исторические свидетельства полностью раскрывают все периоды жизни человека и из них убедительно следует, что пострадавший не сотрудничал с органами ЧК, ОГПУ, НКВД.

Для рассмотрения синодальной Комиссией по канонизации святых вопроса о включении имени пострадавшего за веру в годы гонений в Собор новомучеников и исповедников Российских XX в. епархиальной комиссии необходимо изучить и представить в синодальную Комиссию следующие материалы: документы, подтверждающие основные этапы жизни (получение духовного образования, для священнослужителей и монашествующих — время и имя совершителя рукоположения в священник или пострига, участие в деятельности к.-л. церковных об-

ществ, братств, послужные списки и т. п.); ксерокопию архивно-следственного дела в полном объеме с приложением расшифровки в электронном виде (отсутствие дела является препятствием к рассмотрению вопроса о К.). Епархиальными комиссиями также рекомендуется изучить дореволюционную епархиальную печать на предмет выявления проповедей и статей по различным вопросам церковной жизни, принадлежащих предлагаемому к К. лицу; осуществить поиск и исследование писем, дневниковых записей и иных документов, касающихся предлагаемого к К. лица. Для рассмотрения синодальной Комиссией по канонизации святых вопроса о К. праведников и подвижников благочестия епархиальной комиссии необходимо изучить и представить в синодальную Комиссию документы, убедительно свидетельствующие о почитании праведника в наше время, о чудесах и молитвенной помощи по его предстательству. Все случаи исцелений по молитвам представляемого к К. лица должны быть убедительным образом документированы. Не рекомендуется направлять в синодальную Комиссию материалы в отношении лиц, о сути духовного подвига к-рых мало известно. Известность человека как строителя или возобновителя монастыря, как гос. деятеля, военачальника или лица, иным образом прославившегося в истории, сама по себе не может быть признана достаточной причиной для К. Не рекомендуется подавать в Комиссию материалы с просьбой совершить К., мотивируя ее к.-л. юбилейной датой.

В 90-х гг. в РПЦ была восстановлена практика прославления святых к местному почитанию. В подходе к К. местночтимых святых используются те же критерии, что и при общецерковном прославлении. Для причисления к лику местночтимых святых в РПЦ необходимы соборное решение правящего архиерея, клира и мирян епархии; одобрение материалов, представленных епархией в синодальную Комиссию по канонизации святых; утверждение патриархом. В отношении литургического аспекта почитания местночтимых святых в 1993 г. Синод РПЦ вынес следующее определение: инициатива составления новых тропарей, кондаков и служб местночтимому святому может исходить от пра-

вящего архиерея, к-рый должен обратиться к патриарху с проектом соответствующих служб или с просьбой о составлении таковых в Богослужбную комиссию. Согласно определению Архиерейского Собора 2011 г., при К. местночтимого святого его иконописное изображение необходимо представлять на отзыв в синодальную Комиссию по канонизации святых для последующего утверждения патриархом.

В Украинской Православной Церкви, имеющей статус широкой автономии, решение о К. местночтимых на Украине святых принимает Свящ. Синод УПЦ. Чин К., как правило, совершается Блаженнейшим митрополитом Киевским и всея Украины или по его благословению местным епархиальным архиереем. Решением Свящ. Синода УПЦ от 8 мая 2008 г. председателем синодальной Комиссии по канонизации святых УПЦ назначен архиеп. Херсонский и Таврический *Иоанн (Снопко)*. 28 мая 2010 г. Синод УПЦ утвердил «Положение о канонизации святых Украинской Православной Церкви», согласно которому материалы по К. святых могут быть поданы в Комиссию не раньше чем через 30 лет после смерти подвижника.

Решением Свящ. Синода УПЦ в новейший период были причислены к лику местночтимых святых: 8 июля 2001 г.— схииархим. *Алексий (Кабалюк)* († 1947; Хустская и Виноградская епархия); 29 авг. 2001 г.— новомученики Запорожской епархии (1-я пол. XX в.): свящ. *Алексий Усенко*, прот. *Михаил Шафанов*, мц. *София Шафанова*, прот. *Дмитрий Игнащенко*, свящ. *Матфей Александров*; архидиак. *Никифор Кантакузен*, экзарх К-польского патриарха († 1599); 23 апр. 2002 г.— схиигумен. *Амфилохий Почаевский* (Головатюк, † 1971); 18 апр. 2008 г.— игумен. *Олимпиада* (Вербецкая, † 1938; Кременчугская епархия); свящ. *Феодосий Левицкий* († 1845; Одесская епархия); архиеп. Таврический *Гурий* (Карпов, † 1882; Симферопольская епархия); архим. *Варсонофий* (Юрченко, † 1954; Херсонская епархия); мон. *Димитра* (Егорова, † 1878; Киевская епархия); свящ. *Сергий Штенко*, миряне *Проход Бунчук* и *Кирилл Приймак* († 1922; Николаевская епархия); 8 мая 2008 г.— схим. *Олимпиада* (Стригалёва, † 1828; Киевская епархия); архим. *Иов* (Кундря, † 1985; Хустская

епархия); 17 насельников Мгарского Спасо-Преображенского мон-ря (Полтавская епархия), расстрелянных большевиками в 1919 г.: игум. Амвросий; иеромонахи Аркадий, Иоанникий, Иона, Иосиф, Никанор, Афанасий, Феофан, Серапион, Никострат, Иулиан, монахи Иоанникий, Герман, Назарий, Парфений, Потопий, Доримедонт; насельники Глинской пуст. (Конотопская епархия): игум. Филарет (Данилевский, † 1841), схиархим. Илиодор (Голованицкий, † 1879), схиархим. Иоанникий (Гомолко, † 1912), схиархим. Серафим (Амелин, † 1958), архим. Иннокентий (Степанов, † 1888), иеросхим. Василий (Кишкин, † 1831), иеросхим. Макарий (Шаров, † 1864), схим. Лука (Швец, † 1894), схим. Архипп (Шестаков, † 1896), схим. Евфимий (Любимченко, † 1866), мон. Феодот (Левченко, 1859), мон. Мартирий (Кириченко, † 1865), мон. Досифей (Колченков, † 1874), насельники Свято-Успенской Святогорской лавры (Донецкая епархия): еп. Крутицкий *Иларион (Григорович)* († 1760; по др. сведениям, 1759), схиархим. Михаил (Галушко, † 1961), архим. *Арсений (Митрофанов)* († 1859), архим. *Герман (Клища)* († 1890), архим. *Иоиль (Озерянский)* († ок. 1687–1688), архим. *Рафаил (Мокренский)* († 1765), архим. Софроний (Смирнов, † 1921), архим. Трифон (Скрипченко, † 1939), архим. Фаддей (Кокуйлович, † 1758), игум. Иоанн (Стрельцов, † 1970), иером. Иоанникий (Аверкиев, † 1882), иером. Исаакий (Головин, † 1903), иером. Киприан (Манько, † 1874), иером. Феодосий († 1850), иеросхим. *Лонгин (Грифцов)* († 1882), мон. *Феофил (Шаронин)* († 1868); 25 марта 2009 г.— св. блгв. князь *Иоанн Путивльский* (2-я четв. XIV в.; Херсонская епархия); игум. Параскева (Родимцева, † 1928; Херсонская епархия); блж. Домника Ликвиненко († 1967; Херсонская епархия); Глинские старцы (Конотопская епархия): митр. Тетрицкаройский *Зиновий (Мажуга)*, в схиме Серафим († 1985), схиархим. *Серафим (Романцов)* († 1976) и схиархим. *Андроник (Лукаш)* († 1974); 14 апр. 2009 г.— архиеп. Черниговский *Филарет (Гумилевский)* († 1866; Черниговская епархия); насельники Молченской Софрониевой пуст. Конотопской епархии: архим. *Феодосий (Маслов)* († 1802), иером. Серапион († 1718); мон. Софроний (Батоврин, † 1692),



Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Гравюра Г. Н. Грачёва. 1886 г.

послушник Сергей Тихонов († 1879); 9 июля 2009 г.— игум. Рафаила (Тертацкая, † 1926; Черкасская епархия); мон. Елена (Бехтеева, † 1834; Киевская епархия); 24 нояб. 2009 г.— вел. кнг. Анастасия (Романова, † 1900; Киевская епархия); 28 мая 2010 г.— архиеп. Полтавский Афанасий (Вольховский, † 1801; Полтавская епархия); 23 дек. 2010 г.— игум. *Вонифатий (Виноградский)* († 1871; Киевская епархия); мон. Евтропия (Исаенкова, † 1968; Херсонская епархия); 14 июня 2011 г.— схиархиеп. *Антоний (Абашидзе)* († 1942; Свято-Успенская Киево-Печерская лавра); схиархим. Феофан (Медведев, † 1977; Нежинская епархия); прот. Сергей Бондаренко († 1937; Киевская епархия); 8 мая 2012 г.— игум. Смарагда (Онищенко; † 1935; Нежинская епархия); схим. Илия (Ганжа, † 1946; Донецкая епархия); изменен день празднования памяти прп. Феофана Рыхловского (Медведева; † 1977; пам. 5 янв. и 19 окт.; канонизирован к местному почитанию в Нежинской епархии решением Синода УПЦ от 14 июня 2011).

Имя митр. Киевского и Галицкого *Филарета (Амфитеатрова)* после причисления его к лику местночтимых святых в неск. соборных памятях было внесено в общий месяцеслов РПЦ по благословению патриарха Алексия II 8 дек. 2005 г. Решением Синода УПЦ от 18 апр. 2008 г. материалы для его общецерковного прославления были направлены в синодальную Комиссию РПЦ по канонизации святых, однако решения Архиерейского Собора о его К. не было. Собор епископов Украинской Православной Церкви 8 июля 2011 г. отметил, что УПЦ за период

1992–2010 гг. прославлено ок. 260 местночтимых святых, и призвал к распространению их почитания.

В Белорусской Православной Церкви, имеющей статус Экзархата, предварительное решение о К. местночтимых белорус. святых принимается Синодом БПЦ, это решение направляется на рассмотрение патриарху



Филарет (Амфитеатров), митр. Киевский и Галицкий. Портрет. 3-я четв. XIX в. (митрополичий корпус Александро-Невской лавры)

Московскому и всея Руси. В случае утверждения патриархом Синод БПЦ выносит окончательное определение о К. Решением Синода БПЦ после получения благословения патриарха к лику местночтимых святых были причислены: 31 янв. 2002 г.— архидиак. Никифор Кантакузен, экзарх К-польского патриарха († 1599); 29 нояб. 2005 г.— блж. Валентина (Сулковская, † 1966) Минская; 10 авг. 2007 г.— схим. Манефа (Скопичева, † 1984; Гомельская епархия); прот. Николай Околович († 1934); мирянин Владимир Николаевич Еленевский († 1954); 2 окт. 2007 г.— архиеп. Астраханский Иннокентий (Ястребов, † 1928); 20 нояб. 2010 г.— прот. Алексей Лельчицкий († 1937; Туровская епархия); 4 апр. 2011 г.— архим. Леонтий (Карпович, † 1620) Виленский; 3–4 июня 2011 г.— свящ. Киприан Климуц († 1942; Новогрудская епархия); свящ. Константин Жданов († 1919; Полоцкая епархия).

По благословению патриарха Алексия II и согласно заключению синодальной Комиссии по канонизации святых было принято решение о К. в лике местночтимых святых: архиеп. Астраханского *Феодосия (Харитонов)* († 1606; Астраханская епар-



Блж. Варвара Скворчихинская.
Икона. Нач. XXI в.
(ц. вмч. Пантелеимона в Орске)

хия; определение Святейшего патриарха от 29 окт. 2001); иеросхим. Стефана (Куртеева) († 1890; Вятская епархия; определение патриарха от 29 окт. 2001); иером. Тимона, старца Надеевского († 1840; Костромская епархия; чин К.— 25 дек. 2003); схим. Илии (Чеботарёва, † 1900; Екатеринбургская епархия; 31 дек. 2003); иеросхим. Аристоклия (Амвросиева, † 1918; Москва и Московская епархия; определение патриарха от 6 сент. 2004); иеросхим. Симеона (Желнина, † 1960; Псковская епархия; чин К.— 1 апр. 2003); прот. Александра Юнгера († 1900;



Свт. Митрофан Воронежский.
Портрет. 1830–1832 гг.
(музей при ц. свт. Митрофана
Воронежского в Москве)

Самарская епархия; чин К.— 4 янв. 2005); архим. Моисея (Чигвинцева) († 1982; Уфимская епархия; определение патриарха от 29 мая 2001); схим. Зосимы Еннатской (Сухановой,

† 1935; Уфимская епархия; чин К.— 11 июня 2006); блж. Варвары Скворчихинской (Архангельской, † 1966; Уфимская епархия; определение патриарха от 18 авг. 2001).

В данный период продолжилась практика установления соборных памятей святых. Указом патриарха Алексия II от 25 марта 2000 г. установлено празднование Собору новомучеников и исповедников Соловецких (пам. 10 авг.). Празднование Собору С.-Петербургских святых (в 3-ю неделю по Пятидесятнице) установлено Синодом РПЦ 19 апр. 2000 г. по благословению патриарха Алексия II. 7 дек. 2000 г. установлено празднование Собору Ивановских святых по благословению патриарха Алексия II. День празднования 7 июня приурочен ко дню образования Ивановской обл. 3 апр. 2001 г. на заседании Синода РПЦ по предложению митр. Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана) было установлено празднование Собору Галицких святых (3-я неделя по Пятидесятнице) во Львовской епархии УПЦ МП. Празднование Запорожским новомученикам было учреждено решением Свящ. Синода УПЦ от 29 авг. 2001 г. День празднования (1 нояб.) приурочен к предполагаемому дню кончины сщмч. Сер-



Прп. Серафим Саровский.
Икона. Кон. XIX в.
(Троицкий Серафимов
Дивеевский мон-рь)

гия (Зверева), одно время бывшего епископом Мелитопольским. Празднование Собору святых земли Эстонской (18 нояб.) было установлено указом патриарха Алексия II от 22 июля 2002 г. по ходатайству руководства Эстонской Православной

Церкви Московского Патриархата. В 2002 г. по благословению патриарха Алексия II установлено празднование Собору Воронежских святых. Днем нового праздника стало 4 сент., память 2-го обретения мощей свт. Митрофана Воронежского (1989). 3 сент. 2003 г. по благословению патриарха Алексия II в месяцеслов внесено празднование Собору новомучеников, в Бутове пострадавших (в 4-ю субботу по Пасхе). Празднование Собору Брянских святых (20 сент., день памяти кн. Олега Брянского) установлено 5 дек. 2003 г. по благословению патриарха Алексия II. Собор Курских святых был учрежден в 2003 г. по ходатайству митр. Курского и Рыльского Ювеналия (Тарасова) и благословению патриарха Алексия II в память столетия К. прп. Серафима Саровского. Празднование было установлено в день обретения мощей и прославления прп. Серафима — 19 июля. Собор Кольских святых установлен 28 нояб. 2003 г. по благословению патриарха Алексия II. День празднования приурочен ко дню памяти прп. Трифона Печенгского (15 дек.). Празднование Собору Молдавских святых было установлено в 2004 г. согласно прошению митр. Кишинёвского и всея Молдавии Владимира (Кантаряна) к патриарху Алексию II. Днем праздника избрано 1 окт. — совместно с празднованием Покрова Пресв. Богородицы и Гербовецкой иконе Божией Матери, главной святыни Молдавии. В соответствии с ходатайством митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия (Пояркова) от 24 марта 2006 г. и по благословению патриарха Алексия II в московском Новодевичьем мон-ре было установлено ежегодное празднование соборной памяти святых новомучеников Богородице-Смоленского Новодевичьего мон-ря в субботу перед Неделями св. жен-мироносиц. Прославление Собора Вятских святых совершено в связи с празднованием 350-летия Вятской епархии в день памяти прп. Трифона Вятского, 21 окт. 2007 г., в Успенском кафедральном соборе Трифонова муж. мон-ря митр. Вятским и Слободским Хрисанфом (Чепилем). Празднование Собору было установлено на тот же день — 8 окт. по ст. стилю. Собор Дивеевских святых учрежден в апр. 2008 г. по благословению патриарха Алексия II с празднованием

14 июня, на следующий день после дня памяти основательницы Дивеевской обители прп. Александры (Мельгуновой). Собор Нижегородских святых учрежден в апр. 2008 г. по благословению патриарха Алексия II с празднованием в воскресенье после 26 авг., вместе с празднованием дня Н. Новгорода. Сонм преподобных отцов Зверинецкого пещерного монастыря был прославлен местно в 1915 г. митр. Киевским и Галицким *Флавианом (Городецким)* с установлением празднования в 5-ю Неделю Великого поста. Празднование Собору преподобных и преподобномучеников Зверинецких было повторно установлено решением Свящ. Синода УПЦ от 14 апр. 2009 г. как местное празднование в Киеве. Празднование Собору Екатеринбургских святых учреждено в 2010 г. по инициативе архиеп. Екатеринбургского и Верхотурского *Викентия (Мораря)* и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, днем празднования выбран день образования Екатеринбургской епархии — 29 янв. по ст. стилю. Празднование Собору Липецких святых учреждено в 2010 г. по благословению Патриарха Кирилла и приурочено ко дню памяти священномученика *Уара (Шмарина)*, первого еп. Липецкого (10 сент.).

Свящ. Синод РПЦ 21 авг. 2007 г. принял решение об установлении дня соборной памяти святых, в земле Британской и Ирландской просиявших. В наст. время *Сурожской епархией* уже представлены сведения о следующих святых: свт. *Августине* († 604), архиеп. Кентерберийском, апостоле англов; свт. *Айдане* Линдисфарнском († 651); свт. *Айдане Фернском* († 626); первомч. *Альбане Британском* († 304 или 305); св. *Беде Достопочтенном* († 735); свт. *Геральде*, еп. Мейо († 732); св. *Гильде* Мудром († ок. 570); свт. *Давиде*, архиеп. Уэльском (VI в.); свт. *Кутберте* Линдисфарнском († 687); свт. *Дубрикии*, архиеп. Уэльском (VI–VII вв.); свт. *Дунстане*, архиеп. Кентерберийском († 988); св. *Иллуде* Уэльском (VI в.); свт. *Иоанне* Беверлийском († 721); прмч. *Кадоке* Уэльском († 580); св. *Колумбе* Айонском († 597); свт. *Освальде*, еп. Вустерском и архиеп. Йоркском († 992); св. *Патерне* Уэльском († 547); св. *Патрикии (Патрике)*, «апостоле Ирландии» († 493?); св. *Тейло* Уэльском († 580); свт. *Феодоре* Тарсийском,



Св. Августин Кентерберийский.
Витраж. XIX в. (?)
(собор в Кентерберии,
Великобритания)

архиеп. Кентерберийском († 690); св. *Хильде*, настоятельнице мон-ря в Уитби († 680); св. *Эдуарде Исповеднице*, кор. Англии († 1066); свт. *Этельвольде*, еп. Уинчестерском († 984). Св. Беда Достопочтенный был канонизирован как местночтимый свя-



Св. Патрик.
Витраж. XIX в.
(епархиальная церковь в Килхэм,
Великобритания)

той Сурожской епархии еще в 1978 г. по благословению митр. Антония (Блума).

В наст. время в офиц. Православном церковном календаре РПЦ нет

отдельных памятей местночтимых святых, однако они входят в состав тех или иных Соборов святых; таких соборных памятей около 40, большая часть из них появилась в 70–80-х гг. XX в. При этом список имен святых, входящих в тот или иной Собор, в календаре, как правило, не приводится, что затрудняет решение вопроса о том, является ли тот или иной подвижник канонизированным местночтимым святым или принадлежит к разряду почитаемых усопших праведников. В связи с повышенным интересом к К. святых и общей активизацией церковной жизни в 90-х гг. XX — нач. XXI в. наблюдалось стремление различных заинтересованных лиц повысить «статус» прославившихся в их епархиях или обителях святых путем установления им общецерковного почитания или введения дополнительных памятей. Вопреки предусмотренному Уставом РПЦ способу К. (через определение Архиерейского или Поместного Собора) участились случаи обращения к Святейшему Патриарху с просьбами о внесении соответствующих изменений в офиц. церковный календарь (напр., прошения о включении в календарь памятей местночтимых святых — преподобных Евфимия, Антония и Феликса Карельских, об установлении памяти второго обретения и перенесения в мон-рь мощей прп. *Саввы* Сторожевского, о включении в месяцеслов дня рождения блж. *Матроны* Московской). Имели место случаи издания календарей с включением в них списка местночтимых святых, о к-рых ничего не известно в соответствующих епархиях, святых, местное почитание которых фактически отсутствовало.

Неразрешенным каноническим казузом остается почитание иеросхим. *Феодосия* (Кашина, † 1948). Его прославление как местночтимого святого Ставропольской епархии было совершено митр. Ставропольским и Владикавказским *Гедеоном (Докукиным)* 25 апр. 1995 г. без одобрения синодальной Комиссии по канонизации святых и без благословения патриарха. 15 мая 1997 г. синодальная Комиссия по канонизации святых просила митр. Гедеоном продолжить сбор и изучение материалов к К. старца *Феодосия*, а 30 окт. 1998 г. патриарху был направлен рапорт главы Комиссии митр. Ювеналия. в к-ром указывалось на публика-

ции, связанные с именем старца Феодосия, где приводятся мысли и воспоминания о нем, к-рые могут вызвать затруднение в процессе его прославления и потребуют соответствующего изучения. Др. офиц. информации об этой К. в печати не появлялось. Споры о том, к какой правосл. юрисдикции принадлежал старец, признавал ли он действительность таинств, совершенных в РПЦ МП, продолжают до сих пор. Документальных сведений сохранилось очень мало, в основном и защитники, и противники К. старца Феодосия опираются на устное предание.

В кон. 2003 г. синодальной Комиссией по канонизации святых рассматривался вопрос о К. воина Евгения Родионова († 1996), рядового Российской армии, убитого в плену чеченскими боевиками за отказ принять ислам. Синодальная Комиссия, изучив показания матери Евгения Родионова, не вынесла определенно-го суждения о возможности его К.



Св. Эдуард Исповедник.
Фрагмент гобелена из Байё.
Кон. XI в. (Музей Байё,
Франция)

В сети Интернет было опубликовано сообщение о том, что 21 окт. 2008 г. воин Евгений Родионов прославлен в лике мучеников как местночтимый святой Астраханско-Енотаевской епархии РПЦ, однако в 2011 г. секретарь синодальной Комиссии по канонизации святых прот. Максим Максимов опроверг это сообщение.

В кон. 90-х гг. XX в. некоторыми крайне националистически и монархически настроенными кругами ставился вопрос о К. царя Иоанна Грозного и Григория Распутина. Образы царя Иоанна Грозного и Григория Распутина преподносятся как символы особой, «народной», религиозности, к-рая противопоставляется «официальной религиозности» Церкви. Это встретило резкий отпор

со стороны большей части церковной иерархии, клириков и мирян. Тема нашла отклик в ряде публикаций церковных историков и богословов. Издательским Советом РПЦ была выпущена книга «Царь Иван Васильевич: Грозный или святой? Аргументы Церкви против канонизации Ивана Грозного и Григория Распутина» (М., 2004). Идея К. этих лиц была отвергнута патриархом Алексием II и синодальной Комиссией по канонизации святых (см.: Доклад митр. Крутицкого и Коломенского Ювеналия Архиепископскому Собору РПЦ, окт. 2004).

В наст. время процесс К. святых в РПЦ значительно замедлился из-за отсутствия исчерпывающего набора необходимых документов.

В нач. XXI в. Отделом древнерус. лит-ры Пушкинского Дома начато создание базы данных по источникам русской агиографии. База будет включать в себя жития и службы рус. святым, тропари и кондаки, содержащиеся в месяцесловах, а также биографические сведения о почитаемых подвижниках (Творогов О. В. О Своде древнерус. Житий // Русская агиогра-

фия. 2005. [Т. 1]. С. 5–58; Поньрко Н. В. Агиографический проект Отдела древнерус. лит-ры Пушкинского Дома // Тр. отделения ист.-филол. наук, 2007. М., 2009. [Вып.:] Проблемы сохранения и изучения культурного наследия: К 100-летию акад. Д. С. Лихачева. М., 2007. С. 99–106). В рамках осуществления этого проекта Г. М. Прохоров составил хронологический список несомненно канонизированных общерус. святых X–XVIII вв., включающий в себя 426 имен (Прохоров. 2003. С. 84–98).

К. святых в Русской православной старообрядческой церкви (РПЦ белокрыницкого согласия). Между 1913 и 1917 гг. РПЦ на своих Соборах канонизировала более 40 мучеников за «старую веру» XVII в., в их числе — еп. Павла Коломенского († 1656) и протопопы Аввакума Петрова († 1682). Эти К. происходили тайно от властей, поэтому пуб-

ликация об этих прославлениях (если таковые были) труднодоступны (см., напр., анонимную статью о готовящихся К.: Прославление мучеников // Церковь. М., 1911. № 43. 23 окт. С. 1025–1027). В наст. время месяцеслов, издаваемый РПЦ, содержит памяти ок. 50 мучеников и исповедников, пострадавших за «старую веру». Решение об общецерковном прославлении святых принимает Освященный Собор РПЦ. Предварительное решение о К. местночтимых святых принимает епархиальное совещание той или иной епархии РПЦ с уведомлением митрополита о принятом решении и последующим утверждением Собором. Собор РПЦ 18–19 окт. 2001 г. постановил причислить к лику святых «священномучеников, мучеников и исповедников, за веру Христову пострадавших в XX веке от безбожников» (пам. в неделю после Недели Всех святых). На этом же Соборе к лику местночтимых святых были причислены еп. Харьковский Рафаил (Воропаев, † 1937; сщмч.) и еп. Амурско-Иркутский Иосиф (Антипин) († 1927; свт.). Собор 16–18 окт. 2002 г. учредил Комиссию по канонизации РПЦ и принял ряд норм, регулирующих процесс К. святых к общецерковному почитанию. Согласно этим нормам, Комиссией по канонизации проводится работа по исследованию достоинства подвижников веры и составлению их жизнеописания и определение даты празднования памяти святого. Комиссия не менее чем за 3 месяца до очередного Собора рассылает по епархиям собранные материалы. Вопрос о святости и общецерковном почитании решается на Соборе в 1-й день заседания. Во 2-й день работу Собора предваряет молебен новому святому (святым) с пением величания. Затем Собор обращается к священству и пастве с призывом о молитвенном почитании новопрославленного святого и совершении ему церковной службы. Обращение рассылается по епархиям и общинам. Собор обращается к иконописцам и песнописцам с призывом о написании иконы и канона новопрославленному святому. Иконы и каноны представляются на рассмотрение следующему Собору.

Собор 18–22 окт. 2005 г. совершил общецерковное прославление в лике преподобномучеников Аркадия

и Константина, Шамарских чудотворцев († 1857), ранее канонизированных как местночтимые святые (окт. 1997). 25 июля 2007 г. на епархиальном съезде С.-Петербургской и Тверской епархии РПСЦ к лику местночтимых святых был причислен еп. *Геронтий (Лакомкин)* († 1951; свт.; был еп. Петроградским и Тверским, вполн. Костромским и Ярославским). Собор 15–17 окт. 2008 г. канонизировал как святого *Арсения (Швецова)* († 1908), еп. Уральского,



Прп. Андрей Рублёв, с житием.
Икона. 2007 г.
Иконописец Н. С. Удалова
(частное собрание)

к общецерковному почитанию. Собор РПСЦ 20–22 окт. 2009 г. принял определение об общецерковном почитании иноков *Павла (Великодворского)* († 1854) и *Алимпия (Зверева, Милорадова) Белокриницких* (уже причисленных Собором 14–16 сент. 2006 г. к лику местночтимых святых), а также иноков-иконописцев *Андрея Рублёва* и *Даниила Чёрного Радонежских* и первопечатника диак. *Ивана Фёдорова*. Собор РПСЦ 8–20 окт. 2011 г. принял решение об общецерковном прославлении архим. *Серрапиона (Абачина, † 1898; прп.) Черемшанского*.

Чин К. святых в православной Церкви. В письме от 24 марта 1931 г. патриарх К-польский *Фотий II* (1929–1935), отвечая на вопрос Румынского патриарха *Мирона (Кристи)* о том, каким образом К-польский Патриархат причисляет к лику святых умерших подвижников и каков чин этого причисления, изложил сложившуюся в К-поле практику причисления к лику святых. Проверка сведений, относящихся

к святости подвижника, осуществляется Синодом, объединяющим всех митрополитов, архиепископов, епископов и клириков, а также высокопоставленных лиц Поместной Церкви. Эта проверка оказывается излишней, если речь идет о людях, которых общецерковное сознание пастырей и мирян признало святыми и к-рых поэтому оно в течение долгого времени удостоивало поклонения. Людей, к-рые до сих пор были почитаемы частным образом как святые и прославленные Богом, следует просто признать формально от лица Церкви на тех же условиях. Для такого провозглашения святым может быть использован церковный акт, подобный тому, к-рый, напр., был составлен по случаю признания святым Герасима Кефалинийского патриархом Кириллом I Лукарисом в нач. XVII в. Акт провозглашения святым в торжественной обстановке подписывается в храме, богослужебный же чин состоит в следующем: как только весь Свящ. Синод соберется в церкви, на середину храма полагается Евангелие, поется тропарь («Благословен еси, Христе, Боже наш...») кондак праздника Троицы. Затем читается акт К. (ἁγιοποίησις) и подписывается всеми присутствующими членами Синода, поются тропари: «Святые мученики, иже добре страдавше», «Болезными святых, имиже о Тебе пострадаша», «Иже во всем мире мученик Твоих». Если потребуются, когда речь идет об особо значимых святых, составляется особая служба, к-рая в дальнейшем будет использоваться в церквах. Также необходимо совершить перенесение мощей, если они сохранились, и намащение их св. елеем. Существует обычай совершать во время перенесения мощей всенощное бдение и торжественную литургию (Ὁρθοδοξία. 1931. Т. 6. Стр. 284–285; *Constantinos (Harissiadis)*. 1987. Р. 123–124).

В богослужебных книгах РПСЦ нет к.-л. отдельного последования причтения к лику святых. После принятия решения о К. до дня прославления, как правило, продолжают совершаться панихиды об усопшем. В сам день прославления, во время Божественной литургии, после Малого входа, совершается последняя заупокойная лития (иногда лития предшествует литургии); по завершении пения «Вечная память» зачитывается акт о К. нового святого,

а также его житие (может опускаться, если сведения о жизни святого содержатся в самом акте о К.). Затем под пение тропаря новопрославленному святому из алтаря выносятся его икона и полагается посередине храма. Если были обретыены мощи, полагается также рака с мощами. Предстоятель совершает первое молитвенное поклонение перед иконой и мощами (если таковые обретыены), к святыне прикладываются присутствующие иерархи и сослужащее духовенство, после чего продолжается Божественная литургия с поминовением святого после освящения Св. Даров. По окончании литургии перед иконой святого совершается торжественный молебен с возгласием многолетия предстоятелю, иерархам, духовенству и всем православным христианам, сопровождаемый крестным ходом и проповедью. Иногда в конце молебна предстоятель осеняет народ иконой святого. С момента К. останки святого именуются св. мощами, в положенный день или дни предписывается ежегодно совершать его память. Все новые богослужебные тексты в честь святого получают одобрение Богослужебной комиссии при Свящ. Синоде.

В Болгарской ПЦ готовится составление особого чина К. святых. Предполагается, что одним из элементов этого чина станет использование белого освященного плата, к-рый будет закрывать икону нового святого до прославления. Затем этот плат должен быть разорван на мелкие кусочки, к-рые раздадут верующим — такая практика существует в Болгарии и относительно платов, покрывающих храмовые престолы перед их освящением.

Почитание и К. святых в древних Восточных Церквах. В *Армянской Апостольской Церкви (ААЦ)* почитание святых, гл. обр. мучеников, получило широкое распространение с начала христианизации Армении в IV в. Первыми арм. почитаемыми святыми были мученицы *Рипсимия (Рипсима)*, *Гаганя (Гаяне)* и *35 святых дев* († 313), казненные по приказу царя *Трдата III*, обращенного позже ко Христу свт. *Григорием Просветителем*. Древнейшие армянские хроники V в. свидетельствуют о почитании мощей святых и сооружении т. н. *маририев* (Մարիւրեացի վարդապետի տաճար). Так, «*Агафангел*» описывает строительство часовни в Ва-



Царь Трдат,
святые Григорий Просветитель
и Рипсимия. Хоругвь. 1441 г.
(мон-рь Эчмиадзин, Армения)

гаршапате, где произошло мученичество Рипсимии и Гаиании (*Agathangelos*. *History of the Armenians* / Transl. R. W. Thomson. Albany, 1976. P. 160–161), а также упоминает о ежегодном совершении в Армении памяти св. *Иоанна Предтечи* и сщмч. *Афиногена* (*Ibid.* P. 348–349). *Фавст Бузанд* (Фауст Византийский) упоминает о священных местах Вел. Армении, почитаемых патриархами и царями, между к-рыми особо выделяется могила сщмч. Григория Просветителя (*The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand* / Transl. N. G. Garsoian. Camb. (Mass.), 1989. P. 67). Особый интерес армян к агиографии наблюдается в X в. Киликийский католикос *Григор II Вкассер* (Мучениколюбец) († 1105) активно занимался сбором сведений о жизни арм. святых и сам внес в месяцеслов ААЦ имена 46 новых святых (*Renoux*. 1987. P. 291). Литургический календарь ААЦ, отраженный в ее Типиконе (տօժիցոյց, տօբաս'օս), окончательно сложился в кон. XV в. и включает в наст. время имена ок. 350 святых, имеющих переходящее (зависящее от Пасхи) празднование в один из 4 дней недели: понедельник, вторник, четверг или субботу. Большинство этих святых, именуемых «тонели» (տօնելի, տօնելի — к празднованию, празднуемые), являются древними и почитаются также в др. христ. Церквах (архангелы, святые ВЗ и НЗ, мученики и учителя Церкви II–V вв.). В эту же группу входят имена ок. 40 национальных арм. святых, живших с IV по XV в. Хронологически последними из них являются *Григор*

Татевац (1346–1409), к-рого называют вторым просветителем армян, и его учитель *Ованнес Воротнеци* (1315–1386). Католикосом Симеоном I (1763–1780) в этот список было заново внесено имя католикоса *Ованнеса III Одзнеци* Философа (717–728). От группы «празднуемых» святых Армянская Церковь отличает «вспоминаемых» святых (յիշարժիւի, yisatakeli), т. е. святых, жития и мученичества которых содержатся в различных синаксарях и флорилегиях. К данной группе относятся почти все арм. новомученики, пострадавшие за Христа с XI по XX в. Сведения о них собраны в ряде исследований: *Авгерян М.* Полное описание житий и мученичеств святых. Венеция, 1810–1815. 12 т. (на арм. яз.); *Манадян Х., Адзарян Х.* Армянские новомученики, 1155–1843. Вагаршапат, 1903 (на арм. яз.); *Галустян С.* Армянские святые. Стамбул, 1982 (на арм. яз.). Из них в офиц. календарь были включены только Гохарине Севастийский и его братья († 1155). Решение о внесении имен новых святых к повсеместному празднованию может принимать Верховный духовный совет при католикосе, однако фактически таких К. не происходит. ААЦ не причисляла своих подвижников к лику святых уже более 500 лет. Специальный чин К. отсутствует. Если в Церкви по отношению к некоему человеку существовало устойчивое мнение, что он святой, то он почитался таковым без внесения его имени в список празднуемых святых. 22–25 авг. 2011 г. в Киликийском католикосате ААЦ (Ливан) было создано совещание (4-е по счету) по К. 1,5 млн армян, погибших в годы геноцида в нач. XX в. Совещание поставило 4 вопроса, получив ответы на которые, Армянская Церковь сможет принять решение о возобновлении практики К.: по каким принципам единая христ. Церковь канонизировала своих святых; какие условия необходимы, чтобы ААЦ признала тех или иных святых; как и кем осуществлялся чин К.; по какой причине в течение 5 веков Армянская Церковь не канонизировала святых.

В Коптской Церкви помимо древних святых, почитаемых в др. христ. Церквах, совершается память ряда национальных мучеников, иерархов и монахов-аскетов, живших после Халкидонского Собора (451). Среди коптских святых визант. периода

особое место занимает *Макарий Ткоуский* († 451/2), а также 30 тыс. Александрийских мучеников, пострадавших за сопротивление постановлениям Халкидонского Собора. Мученики, принявшие смерть за Христа от мусульман-арабов, именуются в коптских источниках «новыми». Они составляют очень небольшую группу: за 13 веков араб.



Шенуте.
Роспись ц. св. Пшои
в Красном мон-ре
близ Сохага, Египет. Ок. 800 г.

владычества в копт. календарь было включено ок. 60 новых мучеников, среди к-рых выделяется группа 47 мучеников, пострадавших от мусульман при патриархе *Матфее I* (1378–1409). Копт. месяцеслов содержит имена мн. монофизитских патриархов Александрии и епископов др. егип. городов (18 епископов). Наличие имени того или иного патриарха в копто-араб. Синаксаре не всегда означает, что он признается святым: в Синаксарь включены имена почти всех патриархов, живших до времени его составления (XIII–XIV вв.), в т. ч. имеющие сомнительную репутацию, как, напр., патриарх *Феофан* (952–956), к-рый к концу жизни потерял рассудок (и, как говорят, был убит епископами), и патриарх *Кирилл III* (1235–1243), обвинявшийся в симонии. Наиболее многочисленную группу в копт. месяцеслове составляют монахи. Среди них особо выделяются архим. *Шенуте* из Атрипе († предположительно 466), *Самуил Каламунский* († 695), *Иоанн Скитский* († ок. 675), *Авраам Скитский* (VII в.) и др. В настоящее время решение о К. святых в Коптской Церкви принимает Свящ.

Синод во главе с патриархом. При патриархе *Кирилле VI* (1959–1971), в 1963 г. состоялась К. 3 святых: Авраама, еп. Файюмского († 1914); его ученика Михаила аль-Бухайри († 1923), монаха обители Дейр-аль-Мухаррак; Сарапамона Абу Тарха (طرحة, *tarḥa* – покрывало, вуаль; Сарапамон получил такое прозвище, поскольку покрывал лицо, когда творил милостыню) († 1853), еп. Минуфии (область в дельте Нила). В 1987 г., в период правления патриарха *Шенуды III* (1971–2012), к лику святых был причислен мч. Сидхум Бишай Думьятский († 1844). В 1988 г. еще раз была подтверждена К. Михаила аль-Бухайри. Помимо официально канонизированных святых копты чтут память некоторых совр. подвижников благочестия, таких как мон. Абд аль-Масих аль-Макари аль-Манахри († 1963), монах монастыря прп. Антония Юстус аль-Антуни († 1976) и патриарх Кирилл VI, более известный по монашескому имени Абуна Мина. Согласно распространенному среди копт. иерархии мнению, подвижник не может быть канонизирован прежде истечения 40 лет после его смерти.

Эфиопская и Эритрейская Церкви. Коптская Церковь даровала автокефалию Эфиопской Церкви в 1959 г. и Эритрейской (отделившейся от Эфиопской) – в 1993 г. Все три Церкви сохраняют духовную общность и каноническое общение



Габра Манфас Кеддус.
Роспись ц. Дебере Берхан в Гондэре,
Эфиопия. XIX в.

друг с другом (Декларация 2007 г. о восстановлении отношений между Коптской и Эфиопской Церквями). Месяцеслов Эфиопской и Эритрейской Церквей включает в себя име-

на практически всех святых, почитаемых коптами (святые, жившие до 451 г., и средневеков. копт. святые), т. к. в основе эфиоп. Синаксаря лежит копто-араб. (XIII–XIV вв.) Синаксарь, переведенный копт. мон. Симеоном в кон. XIV в. До XX в. к.-л. особой процедуры К. в Эфиопской Церкви не существовало, признание того или иного подвижника святым во многом зависело от народного почитания и наличия посвященного ему агиографического памятника. Подавляющее большинство национальных эфиоп. святых составляют монахи (*девять преподобных, Такла Хайманот, Георгий из Саглы, Габра Манфас Кеддус* и др.) и цари *Лалибала* († 1225), *Базда-Марьям* († 1478), *Галавдевос* († 1559) и др.). Повествования о нек-рых святых до сих пор сохраняются только в устной традиции. В наст. время К. святых входит в компетенцию Синода Эфиопской Церкви, однако случаи К. в новейший период не было.

В Ассирийской Церкви Востока (АЦВ) и Сирийской яковитской Церкви не предусмотрено особой процедуры К.; признание того или иного лица святым происходит спонтанно, путем включения с согласия епископа его имени в литургический календарь конкретной общины, вслед. уже имеющегося народного почитания и распространившейся агиографической традиции. В АЦВ, следующей восточно-сир. обряду, праздники в честь наиболее почитаемых святых совершаются в пятницу каждой седмицы, поскольку большинство из них – мученики и воспоминание их страданий соединяется с воспоминанием крестной смерти Спасителя. В редких случаях нек-рые святые вспоминаются в др. дни недели (понедельник и воскресенье). Помимо библейских святых (Иоанна Предтечи, апостолов Петра и Павла, четырех Евангелистов, 12 и 72 апостолов, прор. Илии и др.) особо почитаемыми являются Мар Авген (*Евгений*; пам. сир. 4-я пятница периода Благовещения), «греческие Учители» (*Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский и Несторий*; пам. сир. 5-я пятница периода Благовещения), «сирийские Учители» (прп. *Ефрем Сирийский, Мар Нарсай, Авраам, Иулиан Сава, Иоанн, Михаил, Иов Адиабенский, Исаия, Бар Саума*; пам. сир. 6-я пятница периода Благовещения), 40 мучеников Севастийских (пам. сир. 8-я пятница перио-



Свт. Иаков, еп. Нисибинский.
Роспись Троицкого собора
Ипатиевского мон-ря
в Костроме. 1685 г.
Артель Гурия Никитина

да Благовещения или 9 марта), многочисленные мученики и исповедники, пострадавшие во время гонений царя *Шанура II* (пам. 1-я пятница по Пасхе), Раббан Хормизд (VI–VII вв., пам. сир. понедельник 3-й седмицы по Пасхе), Мар *Аддай* (пам. сир. 5-я неделя по Пасхе), св. *Иаков Нисибинский* и Мар *Мари* (пам. сир. 1-я пятница периода Апостолов), мц. Хмони (Соломония, мать мучеников Маккавеев) и др. В основе совр. восточно-сир. месяцеслова лежит список святых, сформировавшийся при патриархе *Ишояве III* в 650–651 гг. К этому списку были добавлены имена нек-рых епископов VII–X вв. и монахов-основателей крупных мон-рей (кроме столпников). Особенностью древнейшего месяцеслова являлось преобладание коллективных памятней святых, празднуемых вне периодов Великого поста и Рождества Христова. В нач. XVI в. список святых, почитаемых в АЦВ, был пересмотрен халдейскими патриархами, имевшими резиденцию в мон-ре Раббан-Хормизд на горе Карду близ Алкоша. Новый список содержал памяти всех почитаемых в нач. XVI в. святых с указанием мест их погребения и представлял собой не столько литургический календарь, сколько путеводитель для паломников. Имена нек-рых святых из месяцеслова были исключены, т. к. их почитание либо прекратилось, либо не имело центра в виде известного храма или гробницы. С XVII в. в связи с дея-

тельностью халдейского патриарха Иосифа II (1696–1712) начинается латинизация восточно-сир. месящеслова, проявляющаяся в установлении неподвижных памятей святых (напр., вмч. Георгия — пам. сир. 24 апр., мч. Петиона — пам. сир. 25 окт., Мар Биньямина Шимуна XXI, патриарха АЦВ (1903–1918), — пам. сир. 3 марта), а также во включении в календарь памятей святых, почитаемых в других христ. Церквях (Fiey J. M. *Le sanctoral syrien oriental d'après les évangélistes et les bréviaires du XI^e au XVIII^e siècle* // *L'Orient Syrien*. 1963. Vol. 8. P. 21–54).

Список святых Сирийской яковитской Церкви не пополнялся с XIV в., со времени составления Мартиролога Раббана Слибы Хайруна (кон. XIII — нач. XIV в.), который помимо сир. и александрийских святых из антихалкидонитов (Диоскор Александрийский, Филоксен Маббургский, Иаков Эдесский, Иаков Саругский и др.) включает имена мн. местночтимых западно-сир. святых, в частности монахов монастыря Картамин в Тур-Абдине (совр. Юго-Вост. Турция) (Peeters P. *Le Martyrologe de Rabban Sliba* // *AnBoll*. 1908. Vol. 27. P. 129–200).

История К. в Западной Церкви. До сер. X в. в зап. части Римской империи, как и в восточной, К. святых (первоначально мучеников, а затем исповедников) происходила по решению местных епископов. В редких случаях инициаторами К. в ранний период могли быть Соборы епископов. Так, *Августин*, архиеп. Кентерберийский, был канонизирован как святой и исповедник в 747 г. на Соборе в Кловешо (*Кетр*. 1948. P. 32–33). Официально признанный епископом или Собором культ святого начинался с обретения (elevatio) или перенесения (translatio) мощей праведника. В совр. историографии такие К. принято называть епископальными, или частными, поскольку они осуществлялись и имели силу только в пределах поместной Церкви (*Аморэ*. 1977. P. 231–266).

По мнению большинства исследователей, к кон. X в. исключительная прерогатива К. переходит от епархиальных епископов к папе Римскому. До этого провозглашение святым от лица папы было случайным, не связанным с учением об особой роли папы в вопросах К., оно не воспринималось как акт высшей инстанции, имеющий обязательное значе-

ние для всей Церкви. Тем не менее К., осуществленная папой, имела большой авторитет, поэтому с течением времени просьбы подтвердить фактическое почитание того или иного лица, обращенные к папе, становились все более и более частыми. Сама процедура К. оставалась неизменной и предусматривала те же этапы, к-рые предполагались в процессе К., инициированном в рамках епархии (диоцеза). В большинстве случаев папа ограничивался тем, что



Сцены из жизни св. Вигилия.
Фрагмент далматика.
1390–1391 гг.
(Епархиальный музей, Тренто,
Италия)

давал формальное согласие на К., которая торжественно осуществлялась в самом диоцезе епархиальным епископом. В XI–XII вв. частые поездки по епархиям дали папам возможность лично возглавлять процесс К. на местах. Со временем это привело к тому, что К., осуществленная с участием папы, приобрела большее каноническое значение, процедура К. стала более сложной и строгой; наконец К. превратилась в исключительную прерогативу Римского папы. Историю папской К. можно условно разделить на 3 периода: 1) период до 1234 г., когда декреталия «*Audivimus*» (1170) папы *Александра III* (1159–1181) была включена в сборник декреталий *Григория IX* (1227–1241); 2) с сер. XIII в. до правления *Сикста V* (1585–1590), к-рый вверил вопросы К. Конгрегации обрядов; 3) с момента учреждения Конгрегации обрядов до наст. времени.

С нач. V в. до правления папы Григория IX (1227–1241). Папа Бенедикт XIV в качестве наиболее раннего свидетельства участия Римских пап в К. святых др. епархий приводит клаузуру Мученичества сщмч. *Вигилия*, еп. Тридентского († 26 июня 405) (BHL, N 8602; памятник датируется не ранее VI в. — *Benedictus XIV. De servorum Dei beatifica-*

tione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 7 // *Benedicti XIV Opera*. 1747. T. 1. P. 51–52). Согласно Мученичеству, после того как папе *Иннокентию I* (401–417) были посланы акты мч. Вигилия, пострадавшего вне Рима, и, следов., вне диоцеза, непосредственно подчиненного папе, он постановил, чтобы имя Вигилия было внесено в список мучеников, память к-рых совершает Церковь (ut sacris martyrum memorialibus inserantur — *Martyrium S. Vigili*. 2. 10 // *ActaSS. Iun.* T. 5. P. 167; см. также: *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea: Atti*

del Convegno, Trento, 12–13 ottobre 2000 / A cura di R. Codroico. Trento, 2000. P. 324). Вопрос о подлинности Мученичества

предметом дискуссии (болландисты, первые издатели Мученичества, считали его подлинным). Перенесение мощей прп. *Северина Норикского* († 482) из Монте-фельтро в крепость Капель-дель-Ово произошло «по предписанию святого Геласия, понтифика римской кафедры» (*Eugippius. Commemoratorium vitae sancti Severini*. 46. 2 // *Eugippe. Vie de saint Séverin* / Ed. Ph. Régerat. P., 1991. P. 294). Папа св. *Бонифаций IV* (608–615) утвердил своим предписанием (sua auctoritate) Житие св. Мавра диакона (VI в.), ученика прп. *Венедикта Нурсийского*, написанное монахом Фавстом (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. Lib. I. Cap. 7 // *Benedicti XIV Opera*. 1747. T. 1. P. 54–55) Папа *Лев III* (795–816) по настоянию имп. Карла Великого произвел обретение мощей св. Суитберта († 713), одного из сподвижников св. *Бонифация*, архиеп. Майнцского (Ibid. P. 57–58). Папа св. *Захария* (741–752) дал согласие на обретение мощей мучеников еп. Килиана, свящ. Коломанна и диак. Тотнана (Торнана) († 689 или 697) в Вюрцбурге (Ibid. P. 55). Папа *Адриан I* (772–795) по просьбе Оффы, короля Мерсии, официально утвердил почитание св. Альбана, первомч.

Британского (Ibid. P. 56–57). Папа Иоанн VIII (872–882) лично совершил обретение мощей и утвердил почитание св. Агриколы, Сильвестра и Дезидерия (VI в.), епископов г. Кабиллона (ныне Шалон-сюр-Сон) (Ibid. P. 60–61). На эти ранние случаи участия Римских пап в К. святых др. диоцезов указывает папа Бенедикт XIV. В совр. историографии они рассматриваются не как факты систематического вмешательства более высокой инстанции в решение вопросов, относящихся к юрисдикции местного епископа, а как явления случайные, в большинстве случаев происходившие при участии светских правителей. Лишь в кон. X в. подобные вмешательства папы начинают носить систематический характер. Местные епископы стремятся заручиться его согласием на К. того или иного подвижника своей епархии. Так, предположительно в 983 г. Гуго, еп. Вюрцбурга, совершил К. св. Бурхарда († 753 или 754) «с разрешения папы Бенедикта» (permissu Benedicti papaе; имеет в виду папа Бенедикт VII (974–983) — Ibid. P. 61).

Первой документально подтвержденной К., совершенной папой, является К. св. Ульриха (Ульдарика; † 973), еп. Аугсбурга, осуществленная папой Иоанном XV (985–996) 31 янв. 993 г. на Соборе епископов, проходившем в Латеранской базилике Рима. На Соборе присутствовал Лиутольф, еп. Аугсбурга, к-рый попросил позволить ему прочитать перед собранием Житие и чудеса св. Ульриха. Чтение сопровождалось аплодисментами, и в этот же день папа составил акт, излагающий происшедшее и признающий Ульриха достойным почитания в лике святых. Папская булла о его К. («Cum conventus») сохранилась, она датируется 3 февр. 993 г. и считается в католич. историографии первой «формальной» папской К. в совр. смысле слова (Iohannis XV, papaе. Concilium romanum pro canonizatione s. Udalrici augustani episcopi: [Anno 993] // PL. 137. Col. 845; Jaffé. RPR. N 3848; номер указывается по клависам булл: Jaffé. RPR (до 1198) и Potthast. RPR (до 1304)). Папе Григорию V (996–999) приписывают К. Адалберта, еп. Пражского († 997); он был канонизирован в том же году, когда был убит пруссами-язычниками (такую поспешность связывают с тем, что Адал-



Св. Ульрих Аугсбургский.
Икона. Нач. XXI в.

берт был близким другом папы — Machilek F. Das Wirken und die Anfänge der Verehrung des hl. Adalbert von Prag // Trigon. B., 1997. Bd. 7. S. 9–29), и вскоре ему была посвящена одна из церквей греко-лат. монастыря святых Бонифация и Алексия на Тибрском о-ве в Риме. Один



Адалберт, еп. Пражский.
Реликварий. Ок. 1500 г.
(Национальная галерея, Прага)

из итал. графов обратился к папе Бенедикту VIII (1012–1024) с просьбой разрешить строительство церкви в честь мон. Симеона († 1016), подвизавшегося в мон-ре Полироне близ Мантуи. Папа ответил: «Считайте его святым» (tractate eum ut sanctum). Эта К. является одной из самых «быстрых» — она произошла спустя 1–2 месяца после смерти подвижника (Benedicti VIII, papaе. Requisistis iudicium. [Anno 1017–1024] // ActaSS. Iul. T. 6. P. 320;

Jaffé. RPR. N 4055). Папа Иоанн XIX (1024–1032) разрешил в 1026 г. совершить обретение мощей Адларда, аббата Корби († 826), внука майордома франков Карла Мартелла (715–741). Основной причиной К. Адларда стали чудеса, совершавшиеся на его гробнице. Папа Иоанн XIX, вероятно, утвердил почитание Бонония, аббата Санта-Мария-ди-Лучедио († 1026), местная К. которого выразилась в том, что по приказанию Альбериха, еп. г. Верчелли, на могиле Бонония был воздвигнут алтарь. Папа Бенедикт IX (1032–1044) разрешил ок. 1032 г. обретение мощей св. Ромуальда Равеннского († 1027), бенедиктинца-отшельника, основателя конгрегации камальдулов, сыгравшей важную роль в реформировании зап. монашества. В Римский Мартиролог имя св. Ромуальда было внесено лишь в XVI в., до этого он почитался местно (Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 8 // Benedicti XIV Opera. 1747. T. 1. P. 62–63). Более важным с исторической т. зр. является акт о К. Симеона († 1035), затворника Трирского. В этом акте впервые провозглашается универсальность папской К. и ее каноническая значимость. В письме к немецкому народу Бенедикт IX объясняет мотивы причисления затворника Симеона к лику святых: до папы неоднократно доходили известия о жизни и чудесах этого подвижника, и Помпоний, еп. Трира, обратился к папе с прямой просьбой, «чтобы, мы, здоровым определением нашей апостольской власти, по своему усмотрению, постановили и разрешили [вопрос] о почитании этого святейшего мужа». Папа собрал римский клир и в день Рождества Христова с общего согласия клира постановил: «Этот муж Симеон, без всякого сомнения, всяким народом, племенем и языком должен именоваться святым». Предписывается ежегодно совершать день его памяти во всей Церкви и внести его имя в мартиролог (Benedicti IX, papaе. Bulla canonizationis S. Symeonis reclusi Treverensis. [Anno 1041] // PL. 141. Col. 1361; Jaffé. RPR. N 4112). Несмотря на постановление папы, культ св. Симеона долгое время не имел широкого распространения и ограничивался неск. историческими областями Германии.

Показательным является случай К. мч. *Виборады* († 926), затворницы, подвизавшейся в аббатстве св. Галла (Санкт-Галлен, совр. Швейцария). В течение неск. дней после ее кончины аббат мон-ря совершал в ее честь всеобщие бдения, а в день погребения отслужил мессу на ее надгробии. Как свидетельствует *Эккехард IV* († ок. 1060), мон. аббатства Санкт-Галлен, «возвести ее [в ранг святых] было постановлено дважды в наши дни, при двух папах, и в кон-



Св. Виборада.
Миниатюра из Жития святых
аббатства Санкт-Галлен.
1430–1436 гг.
(St. Gallen. 586. Fol. 230)

це концов совершилось при Норберте» (*Ekkehardus IV. Casus sancti Galli 3 // MGH. SS. T. 2. 1829. P. 107*). Постановления двух пап фактически не имели силы. Аббат Норберт при поддержке имп. Римско-Германской империи *Генриха III* (1046–1056) просил папу *Климента II* (1046–1047), «чтобы он канонизировал [Вибораду] и заповедал считать ее святой, и установил обязательное ежегодное совершение дня ее памяти» (*Ekkehardus IV. Casus sancti Galli. Continuatio 6, 7 // Ibid. P. 156*). Папа удовлетворил просьбу аббата, и 5 янв. 1047 г. папой Климентом II в присутствии имп. Генриха III Виборада была торжественно провозглашена святой. Она считается первой женщиной, официально канонизированной в Зап. Церкви. Особое место в истории К. занимает время папы *Льва IX* (1049–1054).

Частые путешествия этого папы служили поводом для личного участия в К., инициированных во мн. епархиях. В нач. 1049 г. на традиционном собрании рим. клира в Латеранской базилике, после чтения Жития *Деодата*, еп. г. Невири († 2-я пол. VII в.), папа разрешил его К. 19–26 окт. того же года в ходе Собора в Майнце Лев IX одобрил почитание *Серватия*, еп. Тунгрского († 384). 13–14 нояб. 1049 г. Гуго, еп. Безансона, по специальному поручению папы возглавил торжества при обретении мощей *Амата* († после 628), *Ромарика* († ок. 635) и *Адельфа* († ок. 670), аббатов монастыря Хабенд (на месте совр. г. Ремирмон, Франция). Этим 3 официально признанным святым была посвящена одна из возстановленных церковью в Ремирмоне.

Важен случай К. *Герхарда* († 994), еп. г. Туль. Сам папа Лев IX некое время (с 1027) был епископом Туля и, став Римским папой, инициировал К. своего предшественника на кафедре Туля. 2 мая 1050 г. в ходе собрания рим. клира в Латеранской базилике папа представил клиру жизнь и чудеса еп. Герхарда и после всеобщего одобрения постановил, «чтобы отныне он считался святым... повсюду, как и прочие святые», объявив, что он лично возглавит торжества по обретению его мощей, что и совершилось 21 окт. того же года в Туле. Провозглашая еп. Герхарда святым, папа обратился с письмом «ко всем чадам католической Церкви», которое было подписано римским клиром, присутствовавшим на ежегодном собрании духовенства (*Leonis IX, papae. Opusc. 38: [Anno 1050] // PL. 143. Col. 645; Jaffé. RPR. N 4219*). Подлинность этой буллы подвергается сомнению. Приблизительно с этого времени при К. начинает проводиться различие между решением папы и самим литургическим актом К. (обретение или перенесение мощей, совершение мессы в честь святого и т. п.), к-рый до этого, особенно при К., инициированных местными епископами, составлял саму суть прославления в лике святых. В ходе продолжительной поездки по Германии Лев IX в присутствии имп. Генриха III лично возглавил в Регенсбурге К. местных епископов *Эрхарда* (VII–VIII) и *Вольфганга* († 994). Папа Бенедикт XIV считал достоверным факт К. Львом IX святых Беллина, Фиденция и Максима (*Ve-*

neditus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 8 // Benedicti XIV Opera. 1747. T. 1. P. 64–66), однако достоверность этой К., как и многих других, приписываемых Льву IX, сомнительна. По сравнению со своими предшественниками папа Лев IX проявлял большую активность в вопросе прославления святых, поэтому с его именем могли связываться многие случаи К., к которым он не имел прямого отношения.

В июле 1058 г. еп. Амиена Гвидо «с согласия апостольского престола» (кто был папой, определить сложно), совершил торжественное обретение мощей *Пасхазия Радберта*, аббата Корби (*Corblet J. Hagiographie du diocèse d'Amiens. P., 1868. Vol. 3. P. 313–334*).

Папа *Александр II* (1061–1073), будучи проездом в Милане в 1067 г., канонизировал мч. Ариальда из Куччаго († 1066), одного из лидеров религ. движения *Патария*, направленного против злоупотреблений клира североитал. городов. Предположительно в 1073 г. папа разрешил К. отшельника Теобальда (Тибо) из Провена († 1066) (*Alexandri II, papae. Epistolae et diplomata 138 // PL. 146. 1413; Jaffé. RPR. N 4756*), а также позволил Петру, еп. Бургоса (Испания), канонизировать бенедиктинского аббата Иньиго из Оньи (*Inigo de Oña; баскское Enecus; лат. Ignatius (ошибочно), † 1068*), почитание которого было официально подтверждено в 1163 г. папой Александром III (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 8 // Benedicti XIV Opera. 1747. T. 1. P. 66*).

В 1083 г. по просьбе венг. кор. *Владислава I* (Ласло) Святого папа Григорий VII (1073–1085) разрешил К. просветителя Венгрии мч. *Герхарда Сагрето* († 1046), еп. Чанадского, а также кор. Венгрии Стефана I (Иштвана, † 1038) и его сына Имре (Эмерика, † 1031) (*Ibid. P. 67*).

Папа *Урбан II* (1088–1099) разрешил К. мч. Годелевы Фландрийской († 1070). В 1095 г., будучи проездом в Милане, он лично совершил обретение мощей и К. мч. Эрлембальда Котты († 1075). В 1098 г. на собрании духовенства в Риме было зачитано Житие Николая Странника († 1094) из Трани (Италия), юноши-грека, к-рый вел аскетическую жизнь во время своих странствий по Италии. Еп. Трани Византий

просил папу внести имя Николая в каталог святых. Папа разрешил Византию действовать по своему усмотрению, и он канонизировал Николая и перенес его мощи в новопостроенную базилику г. Трани (Ibid. P. 67–68). Урбан II причислил к лику святых Адельгейду (Аделаиду; † 999), дочь бургундского кор. Рудольфа II (*Urbani II, papae*. Ep. 135 // *Epistolae pontificum Romanorum ineditae* / Ed. G. Lowenfeld. Lpz., 1885. P. 65). Римский Мартиролог упоминает о том, что при Урбане II был причислен к лику святых Атилиан († 916), еп. г. Самора (Испания), однако дату этой К. нельзя подтвердить документально.

Папа Пасхалий II (1099–1118) в 1100 г. разрешил обретение мощей Ангильберта (иначе Энгельбрех или Энгельберт; † 814), настоятеля аббатства Сен-Рикье, ученика *Алкуина*. 19 апр. 1100 г. по поручению папы произошли обретение мощей и К. *Кнуда IV Святого* († 1086),



Экстаз св. Кнуда IV, кор. Дании.
Гравюра. XVIII в.

кор. Дании. 4 июня 1110 г. в г. Сеньи (Италия) была совершена К. Петра, еп. г. Ананьи († 1105), которая сопровождалась чтением Жития новопрославленного святого (*Jaffé*. RPR. N 6239).

Папа *Каллист II* (1119–1124) канонизировал в 1120 г. Гуго, аббата Клуни († 1109), которого папа лично знал (*Cowdrey H. E. J. Two Studies in Cluniac History, 1046–1126*. R., 1978. P. 115). В том же году папа поручил своему легату совершить обретение мощей Арнульфа, еп. Суасона († 1087). В 1123–1124 гг. произошла К. Герарда, еп. г. Потенца († 1119). Его преемник на епископской кафедре еп. Манфред прибыл

в Рим вместе с делегацией от народа, чтобы просить папу причислить Герарда к лику святых. Прочитав его Житие, Каллист II провозгласил Герарда святым. В Потенцу были посланы 3 епископа и кардинал, чтобы публично объявить о К. и даровании папой 40-дневной *индульгенции* всем тем, кто будут совершать память нового святого (*Krafft*. 2005. P. 73–74). Обычай предоставления подобного рода индульгенций окончательно утвердился лишь в XIII в. Этот же папа канонизировал свт. *Конрада*, еп. Констанцского († 975) (*Jaffé*. RPR. N 7028).

Папа *Иннокентий II* (1130–1143), присутствуя на Соборе в Реймсе, канонизировал 29 окт. 1131 г., после обычного чтения Жития и рассказа о чудесах, Годехарда, еп. г. Хильдесхайм († 1038) (*Innocentius II, papa*. *Epistolae et privilegia* 61 // PL. 179. Col. 110; *Jaffé*. RPR. N 7496). В период между 1134 и 1136 гг. папа разрешил К. Гуго († 1132), настоятеля аббатства Ла-Шез-Дьё (Франция), в посл. еп. Гренобля (*Innocentius II, papa*. Ep. // PL. 153. Col. 761; *Jaffé*. RPR. N 7742). II Латеранским Собором (1139) был причислен к лику святых Стурмий, аббат монастыря Фульда († 779) (*Innocentius II, papa*. *Epistolae et privilegia* 392 // PL. 179. Col. 450; *Jaffé*. RPR. N 8007).

Папа *Евгений III* (1145–1153) 14 марта 1146 г., во время торжественного собрания духовенства в римском квартале Трастевере, канонизировал имп. Римско-Германской империи Генриха II († 1024). В своем письме Эгильберту, еп. Бамберга, папа упоминает о том, что сведения о жизни Генриха он получил от 2 кардиналов, посланных в Бамберг, где был похоронен император (*Jaffé*. RPR. N 8882).

В период 1066–1146 гг. К. святых происходила с использованием папских посланий, ранняя форма которых была довольно простой: папа лишь подтверждал святость и чудеса того или иного лица, благословляя публично совершить литургический акт, свидетельствующий о признании его святости (обретение и/или торжественное перенесение мощей). Подобного рода послания не носили характер юридического документа, а лишь в лаконичной форме повторяли решения, ранее вынесенные местными епископами, Собором епископов или папой.

Впервые мнение об усвоении исключительного права К. папе Александру III (1159–1181) высказал в своих канонических сочинениях папа *Иннокентий IV*; в наст. время это мнение признается ошибочным. Оно основывается на неверной интерпретации послания «Aeterna et incommutabilis», которое папа Александр III направил 6 июля 1170 г. швед. кор. Кнуду I, а также епископам, клиру и народу Швеции (известно также как декреталия «*Audivimus*» — *Alexandri III, papae*. *Epistolae et privilegia* // PL. 200. Col. 1259–1261; *Jaffé*. RPR. N 13546). В конце послания папа затрагивает частный вопрос К. одного лица: ему стало известно, что некий человек, будучи пьян, был убит и стал почитаться как мученик. По этому поводу папа наставляет своих адресатов: «Даже если бы от него совершались многие знамения и чудеса, вам не следовало бы публично почитать его за святого без постановления Римской Церкви» (*etiamsi signa et miracula per eum plurima fierent, non liceret vobis pro sancto absque auctoritate Romanae Ecclesiae eum publice venerari*). Речь шла не об установлении общего правила, а о частном суждении папы по поводу конкретного сомнительного случая. После 1179 г. неизвестный англ. канонист включил эту фразу из письма папы Александра III в качестве сентенции в свой частный сборник папских постановлений (*Cottoniana prima*), предназначенный для личного пользования. Ок. 1206 г. эта «сентенция» вошла в сборник канониста Алана Английского, проф. права в Болонском ун-те. *Раймунд Пеньяфортский*, главный редактор издания папских декреталий, принятых папой Григорием IX, включил в 1234 г. «сентенцию» в офиц. канонический сборник Римско-католической Церкви. Канонисты XIII в., в частности Синибальдо Фиески (в посл. папа Иннокентий IV) и Энрико Бартоломеи да Суза, начали толковать указанную фразу из письма Александра III как фундаментальный закон, который указывает на исключительное право К., принадлежащее папе. Ошибочность такой интерпретации была доказана лишь в 1938 г. Ш. Кутнером (*Kuttner*. 1938. P. 172–228).

К., осуществленные Александром III, ничем не отличаются от К. предшествующих пап. 7 февр. 1161 г. он канон-

низировал в Ананьи англ. кор. св. Эдуарда Исповедника († 1066). При этом, как обычно, изучались свидетельства о чудесах, торжественно, в присутствии клира, произноси-



лось определение папы и направлялось письмо от его имени, адресованное народу Англии (*Alexandri III, papae. Epistolae et privilegia* 34 // PL. 200. Col. 106–107; *Jaffé. RPR. N 10653*). Аналогичная процедура соблюдалась и при 2 других К.: 9 июня 1163 г. в Туре Александр III разрешил Фоме, архиеп. Кентерберийскому, созвать собор и провозгласить святым после публичного чтения Жития и чудес *Ансельма Кентерберийского* († 1109), однако Фома этого не сделал. Почитание Ансельма Кентерберийского было официально подтверждено только в 1492 г. В 1164 г. Александр III послал из Санса поручение канонизировать швед. мц. Елену из Шёвде († ок. 1160). В 1165 г. антипапа Пасхалий III, которого герм. имп. *Фридрих I Барбаросса* противопоставил Александру III, осуществил К. имп. Карла Великого, поручив исполнение традиционной процедуры архиеп. Кёльна Райнальду фон Дасселю, советнику имп. Фридриха. Это единственный в истории случай К., инициированной антипапой (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 9 // Benedicti XIV Opera. 1747. T. 1. P. 73–74*).

Впервые термин «канонизировать» был использован в офиц. документе в связи с К. *Фомы Бекета*, архиеп. Кентерберийского († 1170). В булле «*Gaudendum est universitati*» (*Jaffé. RPR. N 12201*) папа Александр III отмечал, что лично знал Фому Бекета и что, прежде чем канонизировать его, он хотел бы услышать мнение 2 своих кардиналов-легатов по этому вопросу, в частности о посмертных чудесах Фомы. В на-

значенный день (21 февр. 1173), писал папа, «вышеупомянутого архиепископа мы торжественно канонизировали» (*praefatum archiepiscopum... solemniter canonizavimus — Alexandri III, papae. Epistolae et privilegia* // PL. 200. Col.

Ансельм Кентерберийский с двумя монахами.

Миниатюра из соч. Ансельма Кентерберийского «*Monologion*». Кон. XI в. (Rouen. Bibl. Municip. A366. Fol. 59)

900–901). Первая формула К., содержащая ссылку на апостольский авторитет Римской кафедры как источник права на К., встречается в булле Александра III «*Contigit olim*» (18 янв. 1174), объявляющей о К. *Бернарда Клервоского* († 1153): «Упова-

вая на милосердие Божие... и надеясь на заслуги блаженных Апостолов Петра и Павла, авторитетом Апостольского престола, мы поручили вписать [Бернарда] в каталог святых» (*Alexandri III, papae. S. Bernardi canonizatio* 1 // PL. 185. Col. 622; *Jaffé. RPR. N 12330*). Эта К. произошла по настоятельной просьбе



Фома Бекет перед алтарем. Миниатюра из Часослова Болтона. Ок. 1415 г. (York Minster Library. Add. 2. Fol. 38v)

монахов ордена *цистерцианцев*, основанного Бернардом Клервоским (*Krafft. 2005. P. 140–151*). Хотя закрепление за Римским папой исключительного права на К. нельзя

связывать с именем Александра III, действия этого папы в вопросах К. были все же намного значительнее, чем действия его предшественников. Именно при его правлении в словоупотребление папской канцелярии входит термин «канонизация» для обозначения юридического акта; расширяется формула К., в официальных документах все чаще говорится о значении канонизированных святых для всей Церкви; среди самих этих документов появляются энциклики, адресованные всей Церкви, а не какой-то ее части. Со времени Александра III возникает традиция указывать в актах К. лиц (как правило, из духовенства), ответственных за охрану могилы и останков святого. Эта традиция сохранялась вплоть до XV в.

Самые ранние из известных акты допроса свидетелей в процессе К. относятся ко времени папы *Луция III*



Бернард Клервоский. Роспись ц. Санта-Мария в Серравалле-Скривия, Италия. XV в.

(1181–1185) (*Krafft. 2005. P. 160*). В 1181 или 1183 г. им был канонизирован Бруно Астийский († 1123), еп. г. Сеньи (Италия) (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 9 // Benedicti XIV Opera. 1747. T. 1. P. 75*). Папа *Климент III* (1187–1191) канонизировал 21 марта 1189 г. отшельника Стефана из Мюре († 1124), основателя аббатства и ордена Гранмон во Франции (*Clementis III, papae. Epistolae et privilegia* 113 // PL. 204. Col. 1426–1427; *Jaffé. RPR. N 16395*).

Характерным примером К., осуществленной папой через своих офиц. легатов, является причисление к лику святых *Оттона*, еп. Бамбергского († 1139). В 2 буллах, адресованных нем. прелатам, Климент III извещает о том, что назначил 2 епископов, 2 аббатов и одного каноника, чтобы те после тщательного расследования о жизни и чудесах Оттона «торжественно и публично, апостольским авторитетом, объявили его канонизированным» (*Clementis III, papae. Epistolae et privilegia* 119, 120; *Jaffé. RPR. N 16411, 16412*). Похожая процедура (с назначением комиссии по расследованию жизни и чудес) была при К. 6 июля 1190 г. Малахии, архиеп. г. Арма в Сев. Ирландии († 1148), первого ирл. святого, канонизированного папой, и предполагаемого автора знаменитых пророчеств о последних 112 папах (*Clementis III, papae. Epistolae et privilegia* 149 // PL. 204. Col. 1466; *Jaffé. RPR. N 16514*).

При папе *Целестине III* (1191–1198) были канонизированы 5 святых самим папой, без посредства легатов или местных епископов. Все чаще К. происходила по просьбе или по представлению монашеских орденов, сбор и проверка информации о представленных лицах приобретали в папской канцелярии систематический характер. Сама К. окончательно превращалась в офиц. юридический акт. Одно из нововведений этого периода — появление специальных папских мандатов, удостоверяющих право тех или иных делегированных лиц обретать или переносить мощи новопрославленных святых (*Krafft. 2005. P. 173–213*). В 1191 г. Целестин III канонизировал Петра († 1174), архиеп. Тарантеза (Франция), члена цистерцианского ордена (*Celestini III, papae. Epistolae et privilegia* 3 // PL. 206. Col. 869; *Jaffé. RPR. N 16690*). Год спустя папа, возводя свое право на К. к авторитету святых апостолов Петра и Павла (*beatorum Petri et Pauli apostolorum auctoritate*), внес в каталог святых Убальда († 1160), еп. г. Губбио в Италии; при этом папа Целестин рекомендовал праздновать его память местно (*apud vos — «у вас»*) (*Celestini III, papae. Epistolae et privilegia* 62 // PL. 206. Col. 918; *Jaffé. RPR. N 16830*). Этим же папой были причислены к лику святых: *Бернард Хильдесхаймский* († 1022) (*Celestini III, papae. Epistolae et privilegia*

101 // PL. 206. Col. 970; *Jaffé. RPR. N 16943*); Иоанн Гвальберт († 1073), основатель монашеского ордена валломброзиан (*Celestinus III. Gloriosus Deus in. 6 oct. 1193 // PL. 146. Col. 753; Jaffé. RPR. N 17035*); Геральд († 1095), аббат мон-ря Сов-Мажёр (Франция) (*Jaffé. RPR. N 17527*); Рудесинд (Росендо), еп. Мондоньедо († 977), один из выдающихся церковных деятелей христианской Испании X в. (в 1191 кард. Хасинто Бобо объявил Рудесинда местночтимым святым, а в 1195 папа Целестин III причислил его к святым общепочитаемым — *Cum inter mundanas. 9 oct. 1195 // Garcia y Garcia. 1968. P. 8; Jaffé. RPR. N 17287*). Папе Целестину III приписывают также К. Бернардо дельи Уберти († 1133), кард.-еп. Пармы, однако этому нет документальных подтверждений. Хотя члены ордена бенедиктинцев-валломброзиан почитают этого святого своим основателем наряду с прп. Венедиктом Нурсийским и Иоанном Гвальбертом, в 1714 г. папа *Климент XI* отказался признать его общецерковное почитание, т. к. не нашел доказательств его формальной К.

По просьбе горожан г. Кремона папа *Иннокентий III* (1198–1216) 12 янв. 1199 г. канонизировал Гомобона Тучинго Кремонского († 1197), состоятельного мирянина, отдававшего свой доход бедным. В булле о К. «*Quia pietas*» впервые в офиц. папском документе содержатся краткое Житие и сведения о чудесах канонизируемого святого, составленные на основании свидетельств, данных под присягой (*Innocentius III. Quia pietas. 12 ian. 1199 // PL. 214. Col. 483; Hageneder. 1964. P. 761. N 528*). Годом позже папой была канонизирована Кунигунда Люксембургская († 1033 или 1039), супруга имп. Священной Римской империи *Генриха II* (1014–1024) (*Cum secundum. 3 apr. 1200 // PL. 140. Col. 219; Petersohn. 1977. S. 21*). В нач. 1202 г. Иннокентий III причислил к лику святых Гильберта († 1189), аббата мон-ря Семпрингем (Англия), основателя ордена гильбертинцев (*Cum secundum evangelicam. 11 ian. 1202 // Foreville-Keir. 1987. P. 240. N 27*). Интересен случай К. отшельника-бенедиктинца Вильгельма из Малаваллы († 1157). Еще папа Александр III (1159–1181) по настоятельной просьбе епископа г. Гроссето установил временное (*ad interim*) празднование этому святому, не приступая к про-

цедуре офиц. К. Иннокентий III 8 мая 1202 г. подтвердил разрешение местного почитания, однако общецерковного его прославления со стороны Римских пап так и не последовало. 14 мая 1203 г. Иннокентий III канонизировал *Вульфстана* († 1095), еп. Вустера, на основании данных о его жизни и чудесах, полученных специально назначенной комиссией. Вместе с актом о К. Вульфстана была опубликована также молитва новопрославленному святому (*Cum secundum evangelicam. 14 mai. 1203 // PL. 215. Col. 59; Cheney, ed. 1967. P. 77. N 472*). 4 июля 1204 г. по прямому повелению папы Иннокентия III были обретены мощи аббата *Прокопия Сазавского* († 1053) (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 9 // Benedicti XIV Opera. 1747. T. 1. P. 76*).

Вильгельма, архиеп. Буржа († 1209), впоследствии монаха-цистерцианца, 17 мая 1218 г. канонизировал папа *Гонорий III* (1216–1227) (*Honorius III. Etsi electi dicantur. 17 mai. 1218 // Labbe Ph. Novae bibliothecae manuscript. librorum. P. 1657. T. 2. P. 391; Potthast. RPR. N 8503*). 18 февр. 1220 г. папа на основании данных, представленных специальной комиссией (*commissio inquisitionis — комиссия по расследованию*), причислил к лику святых Гуго, еп. Линкольна († 1200) (*Honorius III. Non repulit. 18 feb. 1220 // Farmer. 1956. P. 116*). 8 янв. 1222 г. Гонорий III разрешил монахам-цистерцианцам Молема (Франция) почитать как святого (*tantum sanctum*) своего аббата-основателя Роберта Молемского († 1111) (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 9 // Benedicti XIV Opera. 1747. T. 1. P. 76*). 31 янв. 1224 г. в Латеранской базилике Рима был канонизирован аббат-цистерцианец Вильгельм из Эскильсё (Дания, † 1203) (*Sacrosancta ecclesia divina. 21 ian. 1224 // Potthast. RPR. N 7146*). 11 дек. 1225 г. произошла К. Лаврентия О'Туатала, архиеп. Дублина († 1180) (*Ineffabilis providentia Dei. 11 dec. 1225 // Sheehy M. P. Pontificia hibernica / Ed. M. P. Sheehy. Dublin, 1965. T. 2. P. 260; Potthast. RPR. N 7505*). У его могилы в Руане (Нормандия) происходили чудеса, многие из к-рых были официально засвидетельствованы особой комиссией, состоявшей из епископа г. Руана и клириков Руанской епархии.

Сведения о жизни собирались, по просьбе этой комиссии в Дублине, они были отправлены в Руан в запечатанном виде и оттуда были посланы в Рим на рассмотрение папы. Исследователи видят в такой процедуре первый случай т. н. рогаториального процесса (*processus rogatorialis*), заключающегося в сборе сведений о жизни и чудесах святого путем запросов, адресованных разным свидетелям, с целью обеспечить наибольшую объективность собираемой информации. 18 марта 1226 г. Гонорием III был канонизирован Вильгельм Фицгерберт, архиеп. Йоркский († 1154), с соблюдением всех обычных процедур (*Qui statuit terminos. 18 mart. 1226 // Raine J. Historigians of the Church of York and its Archbishops. [Wiesbaden], 1965. Vol. 2. P. 127; Potthast. RPR. N 7551*). Гонорию III приписывают также К. Гуго, аббата цистерцианского монастыря Бонво († 1194), и отшельника Иоанна из Гуальдо († 1170), однако документов, подтверждающих эти К., не сохранилось. То же относится к К. Иоанна Сорди Каччафронте († 1181), еп. Виченцы, убитого местным феодалом. Гонорий III назначил специальную комиссию, но К. Иоанна, по неизвестным причинам не состоялась. 30 марта 1834 г. папа Григорий XVI подтвердил его почитание, однако не в лике святых, а в лике блаженных.

К. Франциска Ассизского († 1226) предпринял папа Григорий IX (1227–1241); он объявил об этом в 2 буллах — одна из них была адресована клиру (*Gregorii IX, papae. Bulla 34 // Bullarium franciscanum. 1983². Vol. 1. P. 49; Potthast. RPR. 1874–1875. N 8236*), другая — всей Церкви (*Potthast. 1874–1875. N 8242*). Церемонию К., к-рая прошла в июле 1228 г. в Ассизи, возглавил папа. Формула этой К. считается самой древней из сохранившихся. Совершать память Франциску Ассизскому было определено всей Церкви, и его почитание было сразу принято повсюду. Хотя папа был другом Франциска и хорошо знал его жизнь, тем не менее он захотел чтобы была соблюдена обычная процедура расследования обстоятельств жизни и чудес святого. Аналогичным образом, с привлечением *commissio inquisitionis* и составлением *interrogatoria* (списка вопросов к свидетелям), была совершена К. др. столпа францисканского ордена, *Антония Падуанского* († 1231), со-



Франциск Ассизский, с житием.
1250 г. (капелла Барди,
ц. Санта-Кроче, Флоренция)

стоявшаяся в Сполето 1 июня 1232 г. (*Litteras quas per. 1 iun. 1232 // ActaSS. Iuni. T. 3. P. 219; Potthast. RPR. N 8937*). 18 июня 1233 г. в Латеранской базилике Рима был официально канон-



Антоний Падуанский.
Роспись базилики Сант-Антония
в Падуе. XIII в.

низирован *Виргил*, еп. Зальцбургский († 784), древний святой, пользовавшийся почитанием в течение многих веков. Всякому, кто станет праздновать его память, папой была обещана индульгенция (*Salzburger*

Urkundenbuch. Salzburg, 1933. Bd. 4 / Hrsg. F. Martin. S. 480; Potthast. RPR. N 9238). Подобная традиция дарования индульгенций продолжилась при последующих К. 3 июля 1234 г. в Риети было объявлено о причислении к лику святых основателя ордена проповедников (доминиканцев) *Доминика* де Гусмана Гарсеса († 1221). Празднование его памяти было распространено на всю Церковь с объявлением индульгенции на один год (*Monumenta historica sancti patris nostri Dominici. R., 1935. Vol. 2. P. 79; Potthast. RPR. N 9485*). 27 мая 1235 г. Григорий IX канонизировал *Елизавету* Тюрингскую († 1231). В булле от 1 июня 1235 г. папа в качестве строгого повеления (*districte praecipiendo*) объявляет о праздновании памяти новой святой во всей Церкви (*Santifaller. 1967. S. 79; Potthast. RPR. N 9929*), однако это повеление не было исполнено и Елизавета долгое время оставалась местночтимой святой. При Григории IX был начат процесс К. аббата Одона Новарского, мон.-картезианца († 1198). Известно, что *commissio inquisitionis* и соответствующий процесс имели место 10 дек. 1240, однако сама К. не состоялась, вероятно из-за смерти папы.

Запутанным был случай К. бенедиктинской аббатиссы *Хильдегарды* Бингенской († 1179). Снискав себе славу как автор мистических трудов, текстов религиозных песнопений и музыки к ним, а также трудов по естествознанию и медицине, она еще при жизни почиталась как святая. После смерти на могиле Хильдегарды начали совершаться чудеса. 16 дек. 1233 г. Григорий IX назначил комиссию по расследованию, начав тем самым формально процесс К. Результаты работы комиссии были посланы в Рим в запечатанном виде. Письменные показания свидетелей были сочтены папой недостаточными, и он назначил новое расследование, сведений о к-ром не сохранилось. В 1243 г. папа Иннокентий IV назначил 3-ю комиссию, работа к-рой также оказалась безрезультатной. В 1317 г. аналогичную попытку предпринял папа Иоанн XXII. Работа очередной комиссии стала еще труднее, т. к. очевидцев совершавшихся чудес уже не было в живых, а процессуальные нормы К. были более строго регламентированы. В результате знаменитая святая не была канонизирована

формально. В 1324 г. Хильдегарда была беатифицирована, однако в Римском мартиролии она именуется святой (*Bruder*. 1883). Сходный случай произошел при К. Бруно, еп. Вюрцбурга († 1045). Григорий IX назначил обычную комиссию по расследованию 1 мая 1238 г., но результаты ее работы были признаны в Риме неудовлетворительными. Иннокентий IV назначил новое расследование (Лион, 5 нояб. 1245), но и оно не привело к формальной К. Несомненно, Григорий IX, будучи превосходным знатоком канонического права, придал папской К. как юридическому процессу особую важность (*Krafft*. 2005. Р. 309–426).

Первым систематизатором канонических норм, касающихся К., был папа Иннокентий IV (1243–1254). Будучи профессором права в Болонье, он составил «Приготовление к Пяти книгам декреталий» (*Apparatus super V libros decretalium*) — получивший широкое распространение комментарий на корпус канонического права католич. Церкви. Наблюдения и определения Иннокентия IV о К. святых стали основой суждений по этому вопросу всех последующих канонистов вплоть до нач. XX в. Он окончательно утвердил декреталию «*Audivimus*» папы Александра III в качестве основного закона папской К. Иннокентий IV первым дал точное определение папской К., ставшее в посл. традиционным. Согласно этому определению, К. состоит в том, чтобы «согласно



Клара Ассизская, с житием.
1283 г. (ц. Санта-Клара в Ассизи)

и повсеместного почитания (*Wetzstein*. 2004. S. 250). Из этой повсеместности почитания, по мнению Иннокентия IV, вытекает исключительное право папы совершать К.: «Только папа может канонизировать святых (*solus papa potest canonizare sanctos*), потому что только папа имеет юрисдикцию над всей Церковью» (*Paciocco*. 2006. Р. 238). Однако чтобы осуществить К., необходимы имеющие юридическую силу доказательства о чистоте веры, высокой жизни и чудесах (*de fide et excellentia vitae et miraculis*) святого. Сам Иннокентий IV канонизировал 16 нояб. 1246 г. Эдмунда Рича, архиеп. Кентерберийского († 1240) (*Pottthast*. 1874–1875. N 12392); 15 апр. 1247 г. — Вильгельм

Иннокентий IV, папа Римский,
на I Лионском Соборе.
Миниатюра из «Хроники
крестовых походов». 1474 г.
Мастер С. Мамеро
(Paris. 5594. Fol. 225v)

ма, еп. Сен-Бриё (Бретань, Франция, † 1234) (*Pottthast*. RPR. N 12476); в 1253 г. — Петра Веронского († 1252) (*Pottthast*. RPR. N 14926) и мч. Станислава, еп. Кракова († 1079) (*Pottthast*. RPR. N 15137). В 1251 и 1254 гг. Иннокентием IV были созданы 2 комиссии для рассмотрения вопроса о К. отшельника-августинианца Иоан-

на Доброго из Мантуи († 1249), но по неизвестным причинам К. не состоялась (беатифицирован Сикстом IV в 1483). Со времени Иннокентия IV К. начала совершаться как богослужебный обряд.

К. Клары Ассизской была совершена папой Александром IV (1254–1261) всего через 2 года после ее смерти († 1253). Булла о К. «*Clara claris praeclara meritis*» (Клара, сияющая светлыми заслугами) от 19 окт. 1255 г. не сохранилась (*Krafft*. 2005. Р. 518–541). Папа Урбан IV (1261–1264) причислил к лику святых Ричарда, еп. Чичестера († 1253). В булле папа упоминает о том, что *inquisitio* (т. е. комиссия по расследованию) была учреждена еще Иннокентием IV, результаты ее работы были тщательным образом рассмотрены сначала кардиналами и епископами, а затем самим папой (*Pottthast*. RPR. N 18232). Папа Климент IV (1265–1268) канонизировал Ядвигу (Гедвигу), вел. кнг. Силезскую († 1243) (*Pottthast*. RPR. N 19971).

Т. о., сначала вмешательство папы в вопросы К. местных святых было явлением нерегулярным и случайным. Оно имело преимущественно форму разрешения или назначения специальных папских комиссий, призванных решить вопрос о возможности обретения мощей того или иного святого, что в те времена было видимым знаком К. С течением времени К. стала по преимуществу заключаться в простой и формальной декларации папы о причислении усопшего к лику святых, сделанной после прохождения ряда процедур в Римской курии. К сер. XIII в. К. *de facto* и *de jure* становится исключительной прерогативой папы, а процедура К. — сложной, предполагающей несколько формальных этапов. Это, однако, не означает, что прекратилось возникновение почитания (в том числе литургического) новых местных святых, — такое почитание лишь не было закреплено формальной К. В этот ранний период для К. считалось достаточным чтение перед папой и его синодом или к.-л. иным торжественным собранием духовенства повествования о жизни и чудесах святого. Со временем намечается тенденция придавать акту К., совершенному папой, особое универсальное значение, расширяя его на всю Церковь. Если по молитвам усопшего совершаются чудеса, то по логике рассужде-



с нормами канонического права и согласно правилам постановить, что тот или иной святой может почитаться как святой», т. е. пользоваться всеми прерогативами публичного

ний того времени имеет место вмешательство Бога в дело К., и, следов., этот вопрос должен рассматриваться теми, кто отвечают за всю Церковь, т. е. Римским папой и его курией. Поэтому простого чтения жития предполагаемого святого оказывалось недостаточно. Отношение папской канцелярии к данным жития стало критическим, т. е. все чаще требовалась проверка сведений агнографической лит-ры, опрос очевидцев, формальное засвидетельствование чудес и т. п. Сбор этой дополнительной информации папы поручали специальным легатам. Первый известный случай назначения таких легатов имел место при К. имп. Генриха II папой Евгением III (1146). В 1189 г., при папе Клименте III, в делопроизводстве, касающемся К., первый раз упоминается *commissio inquisitionis* (комиссия по расследованию), т. е. группа лиц (как правило, епископов и клириков), которые по поручению папы должны были собирать и проверять сведения о жизни и чудесах того или иного подвижника с целью подготовить информативную базу для его К. При Иннокентии III (при К. Гомбона Тучинго Кремонского) впервые упоминаются свидетельские показания, данные под присягой. В процесс К. вводятся подготовительные процедуры, характерные для всех обычных юридических процессов, выраженные, напр., в «*Speculum iudiciale*» (Судебное зеркало) французского канониста Вильгельма Дюрана, еп. г. Манд (Франция) († 1296). К этому же времени относится практика опечатывания актов комиссии по расследованию после каждого заседания.

К. святых с сер. XIII в. до правления Сикста V (1585–1590). Папа Григорий X (1271–1276) назначил комиссию по расследованию в рамках процесса К. Маргариты († 1270), дочери венгерского кор. Бела IV. Тремя венгерскими епископами были собраны свидетельства о 74 чудесах, заключавшихся в исцелениях больных и воскрешениях мертвых, однако в 1271 г. процесс К. был закрыт, т. к. в Риме свидетельства сочли недостаточными для К. Папа Иннокентий V (21 янв. — 22 июня 1276) назначил 2 итал. членов курии, знакомых с юридическими тонкостями вопроса, для инициирования 2-го процесса (1276), однако он закончился безрезультатно. Неск.

попыток К. Маргариты Венгерской было сделано в 1640–1641 и 1770 гг., однако она была беатифицирована только в 1789 г. и канонизирована в 1943 г. папой *Пием XII* по процедуре эквиполентной (равноценной) К. (*Fraknői G. Monumenta Romanae episcopatus Vesprimiensis. Bdpst., 1896. Vol. 1: (1103–1276). P. 163–383*).

Папа Гонорий IV (1285–1287) незадолго до своей смерти получил известие о кончине сиенского доминиканца Амвросия (Амброджо) Санседони († 1286), прославившегося еще при жизни подвигами и чудесами. Папа приказал 4 доминиканцам отправиться в Сиену, чтобы начать расследование, необходимое для К. Эти уполномоченные лица продолжали собирать материалы даже после смерти папы, однако формально процесс К. не был завершен. В 1442–1443 гг. папа *Евгений IV* (1431–1447) обещал возобновить процесс и канонизировать Амвросия в Риме, однако этого не произошло, 16 апр. 1443 г. он лишь разрешил римской провинции доминиканского ордена совершать память Амвросия Санседони «так, будто бы он был канонизирован как святой» (*velut sanctus esset canonizatus — Parsons G. Siena, civil religion, and the Siense. Aldershot; Burlington, 2004. P. 39–41*). При этом формальной К. совершенно не было, лишь в 1597 г. папа *Климент VIII* причислил Амвросия к лику блаженных.

К. кор. Франции Людовика IX († 1270) провел 1 июля 1297 г. папа *Бонифаций VIII* (1294–1303). Эта К. носила отчасти политический характер, т. к. произошла вскоре после примирения папы с кор. Франции *Филиппом IV Красивым*, внуком Людовика IX (*ActaSS. Aug. T. 5. P. 527*). Папа *Климент V* (1305–1314) 5 мая 1313 г. в Авиньоне причислил к лику святых папу *Целестина V* (5 июля — 13 дек. 1294), основателя ордена отшельников св. Дамиана, или мурронитов (по мирскому имени Целестина V — Пьетро Анжелари дель Мурроне) (*Regestum Clementis papae V. R., 1888. Vol. 8. P. 295*). Папа *Иоанн XXII* (1316–1334) 7 апр. 1317 г., также в Авиньоне, канонизировал Людовика, еп. Тулузы († 1297) (*Eubel C. Bullarium Franciscanum. R., 1902. Vol. 5 / Ed. C. Eubel. P. 111*); 17 апр. 1320 г. (после расследования, длившегося ок. 13 лет) — Фому, еп. Херфорда († 1282) (*ActaSS. Oct. T. 1. P. 596*). Тремя го-

дами позже произошла К. *Фомы Авиньонского* († 1274) (*Divus Thomas. Freiburg, 1923. Vol. 1. P. 209*).

Иво Кермартенского († 1303), бретонского юриста, ставшего защитником несправедливо осужденных бедняков, вдов и сирот, канонизировал 26 июня 1347 г. в Авиньоне папа Климент VI (1342–1352). Поводом для К. стала история о том, как Иво смог накормить сотни человек одним ломтем хлеба (*Perarnau J. La Bulla de canonitzacio de Sant Iu (16 de juni de 1347) i les altres de terra francisca del Vat. Lat. 6772 // Estudios Franciscanos. Barcelona, 1980. Vol. 81. N 369. P. 355–370*); 19 сент. 1351 г. он провел К. Роберта († 1067), настоятеля аббатства Ла-Шез-Дьё (*Straelten J. S. Robert de la Chaise-Dieu: Sa canonisation, sa date de fête // AnBoll. 1964. Vol. 82. P. 37–56*).

Папа *Урбан V* (1362–1370) 15 апр. 1369 г. в Авиньоне причислил к лику святых своего крестного отца Елезара из Сабрана (Франция) († 1323 или 1325), графа Ариано, кард.-еп. Кьети. Булла о его К. была опубликована преемником Урбана V *Григорием XI* (*ActaSS. Sept. T. 7. P. 526*). Это была последняя К., совершенная в средние века вне Рима. При папе Григории XI (1370–1378) был инициирован процесс К. Карла Блуа-Шатильона, герцога Бретонского, погибшего в сражении при Оре 29 сент. 1364 г. Процесс был начат в Анже в 1374 г. и затем должен был продолжиться в Авиньоне, но папа, как раз в это время возвращаясь в Рим, решил канонизировать Карла в Марселе в день, предшествующий своему отправлению, к-рое произошло 2 окт. 1376 г. Однако формальная К. Карла Блуа не состоялась, он был беатифицирован лишь в 1904 г. (*Boulet N. M.-D. La canonisation de Charles de Blois // Revue d'histoire de l'Église de France. P., 1942. Vol. 28. P. 217–224*).

К. Екатерины Шведской († 1381), первой настоятельницы Вадстенского монастыря (Швеция), главного аббатства ордена бригиток, дочери св. Биргитты Шведской, основательницы этого ордена, приписывают папе *Урбану VI* (1378–1389), однако этому нет документальных подтверждений. В 1488 г. папа Римский Иннокентий VIII разрешил чтить Екатерину как местночтимую святую в Швеции. 21 марта 1512 г. папа *Лев X* установил день ее памяти 25 июня (в наст. время — 24 марта)

«до тех пор, пока не произойдет ее канонизация» (Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia / Ed. T. A. Dubois. Toronto, 2008. P. 271–306). Похожий случай имел место при К. Петра, гр. Люксембургского († 1387), на могиле к-рого в Авиньоне происходили многочисленные чудеса. В возрасте 15 лет он получил сан кардинала и епископа Меца от антипапы *Климента VII* (1378–1394), по инициативе к-рого и был начат процесс его К. 16 июня 1389 г. на заседании коллегии кардиналов известный философ и богослов Петр д'Айи по поручению кор. Франции Карла VI произнес защитительную речь в пользу К. Петра Люксембургского. Вновь назначенная комиссия кардиналов в 1390 г. начала 2-й процесс на основе не менее чем 280 пунктов, но в связи с политической смутой он не был завершен. В 1433 г. папа Евгений IV назначил 3-й процесс, и Базельский Собор в 1435 г. учредил новую комиссию по К., но и на этот раз К. не состоялась. Только 7 апр. 1527 г. Петр был беатифицирован папой Климентом VII, формальной К. его не было, позволено было почитать его блаженным «до тех пор, пока не произойдет канонизация» (ActaSS. Iul. T. 1. P. 451).

Биргитту Шведскую († 1373) канонизировал 7 окт. 1391 г. папа *Бонифаций IX* (1389–1404), причем процесс ее К. начался еще в 1377 г. (ActaSS. Sept. T. 7. P. 468–472). Папа *Мартин V* (1417–1431) причислил к лику святых отшельника *Себастьяна* Нюрнбергского (VII–VIII или X–XI вв.) (Akten des 7 farb. Alphab. fasc. 88: Kopie der Bulle P. Martins v. vom 26 März 1425 betr. Heiligsprechung St. Sebalds mit Bemerkungen Konhofers // Weigel M. Dr. Conrad Konhofer (1452) // Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg. Nürnberg. 1928. Bd. 29. S. 271–274) и Иоанна Твинга Бридлингтонского († 1379) (*Purvis J. S. St. John of Bridlington* // J. of the Bridlington Augustinian Society. Bridlington, 1924. Vol. 2. P. 31–37). Этот же папа назначил комиссию по расследованию в рамках процесса К. Ядвиги, кор. Польши († 1399), однако в 1450 г. королевский канцлер Польши Ян *Дугош* объявил о том, что надежд на К. Ядвиги нет. Папа *Иоанн Павел II*, будучи еще архиепископом Кракова (22 февр. 1974), признал ее публичное почитание за-



Биргитта Шведская.
Гравюра К. и Т. Галле. 1634 г.

конным в духе буллы *Урбана VIII* (1634), согласно к-рой публичное почитание всех святых и блаженных допускается, если может быть доказано, что оно имело место в 1534 г. или ранее. В 1986 г. Иоанн Павел II, уже будучи папой, беатифицировал Ядвигу, К состоялась в 1997 г. Папа *Евгений IV* (1431–1447) 1 февр. 1446 г. канонизировал отшельника-августинианца Николая Толентинского († 1305). К. сопровождалась торжественной процессией из собора св. Петра в Риме в ц. св. Августина (Bolla di canonizzazione di San Nicola de Tolentino: 1 febr. 1446 // *Cecchi D. Storia di Tolentino*. Tolentino, 1975.



Мистическое обручение
св. Екатерины Сиенской.
1421 г. (?)

Худож. Дж. дель Понте
(Музей изобразительных
искусств, Будапешт)

Р. 393–395). Папа *Николай V* (1447–1455) канонизировал *Бернардина Сиенского* († 1444), главу францисканцев-обсервантов (Bullarium franciscanum. NS / Ed. U. Huntemann. Quaracchi, 1929. Vol. 1. P. 700–703). Папа *Калист III* (1455–1458) причислил к лику святых Осмунда († 1099), еп. Солсбери (*Malden A. R.*

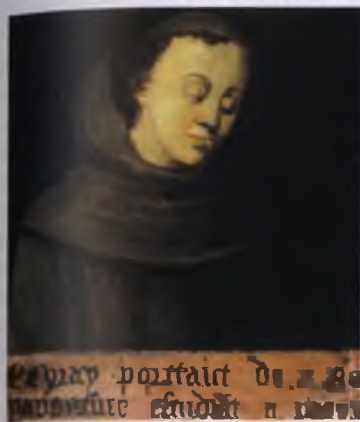
The Canonization of St. Osmund. From the Manuscript Records in the Muniment room of Salisbury Cathedral. Salisbury, 1901. P. 224–235), и доминиканца Викентия Феррери († 1419). Булла о его К. была опубликована при *Пии II*, 1 окт. 1458 г. (*Fages H. D. Notes et documents de l'Histoire se Saint Vincent Ferrier*. P.; Louvain, 1905. P. 387), 15 окт. 1457 г. Калист III канонизировал мон.-кармелита Альберта из Трапани (Сицилия, † 1307). Папа *Пий II* (1458–1464) причислил к лику святых *Екатерины Сиенскую* († 1380) (*Laurent M.-H. Il processo Castellano*. Mil., 1942. P. 521–530).

Процесс К. св. *Эммы* Гуркской († 1045) был начат папой *Павлом II* (1464–1471) в 1464 г. В письме, отправленном в 1467 г. герм. имп. *Фридриху III*, он утверждал, что канонизирует Эмму, однако формальная К. произошла только в 1938 г., при папе *Пии XI*. Павел II инициировал также процесс К. Андрея Корсини († 1373). Сразу после смерти этот святой стал пользоваться всеобщим почитанием во Флоренции, где ему приписывали спасение города в 1440 г., во время войны Флоренции и Милана. Комиссия Павла II не пришла к положительному решению вопроса о К. Андрея Корсини. Безрезультатными оказались и процессы, начатые при папах *Клименте VIII* и *Павле V*. Формальная К. была совершена только при *Урбане VIII*, в 1629 г. При папе *Сиксте IV* (1471–1484)

произошел особый случай К. 5 францисканцев-миссионеров (Бернарда Петра, Оттона, Аккурсия и Адигута), убитых († 1220) в Марокко мусульманами

и считающихся первыми мучениками из числа членов францисканского ордена. Первоначально папа решил праздновать их память только в церквах францисканского ордена. Это сразу же вызвало протест. т. к. многие хотели видеть новых мучеников в списке общепочитаемых святых. Повинуясь мнению боль-

шинства, папа объявил 7 авг. 1481 г. о том, что 5 францисканских перво-мучеников могут почитаться «где угодно, торжественно и публично» (Low. 1949. Col. 588). Папа Сикст IV канонизировал еще одного знаменитого францисканца — *Бонавентуру* († 1274) (Bullarium franciscanum. N. S. / Ed. U. Huntemann. Quaracchi,



Бонавентура.
Портрет. XVI в.
(Музей францисканцев, Рим)

1929. Vol. 1. P. 797–800). Папа Иннокентий VIII (1484–1492) причислил к лику святых Леопольда III Бабенберга, маркграфа Австрии († 1136), активно поддерживавшего Церковь и основавшего в Австрии неск. важных мон-рей (Tomassetti, ed. 1860. Vol. 5. P. 299).

К. 5 польских перво-мучеников — Бенедикта, Иоанна, Матфея, Исаака и Христиана, — пострадавших в 1003 г. от язычников недалеко от Познани, приписывают папе *Юлию II* (1503–1513). Однако отнесение этой К. к 1508 г. не подтверждается историческими документами (Low. 1949. Col. 589). 12 дек. 1513 г. папа Юлий II официально признал святым *Ноткера Заику* († 912), мон. аббатства Санкт-Галлен, который пользовался почитанием в течение неск. веков в диоцезе Констанц. Однако при этом была сделана оговорка, что св. Ноткер благодаря признанию этого почитания не признается канонизированным (quod... propterea canonizatus aut alias approbatus non censetur), т. е. формальная его К. не имела места. В наст. время Ноткер Заика считается блаженным, подобного рода оговорки будут иметь место при легализации культа неких др. лиц. Исследователи видят в них первые признаки деления на святых и блаженных (Ibid. 1949. Col. 588–589). Папа Лев X (1513–1521) кано-

низировал Франциска из г. Паола (Калабрия, Италия, † 1507) (*Galuzzi A. M. La canonizzazione dell'Eremita di Paola // Boll. ufficiale dell'ordine dei Minimi. R., 1969. Anno 15. N 1. P. 40–54*); в 1521 г. — Казимира († 1484), сына кор. Польши Казимира IV Великого (Low. 1949. Col. 589). Папа *Адриан VI* (1522–1523) причислил к лику святых сразу 2 лиц почти одновременно (первый случай такого рода): Бенно, еп. Майсена († 1106) (Tomassetti, ed. 1860. Vol. 6. P. 13), и Антонина, архиеп. Флоренции († 1459). Булла о К. последнего была опубликована при Клименте VII, в 1523 г. (Rationi congruit. 26 nov. 1523 // Tomassetti, ed. 1860. Vol. 6. P. 26). Папа Павел III (1534–1549) в 1537 г. поручил своему нунцию на Сицилии начать процесс К. сицилийского отшельника Вильгельма Куффитела († 1404). 26 февр. 1538 г. папа разрешил его литургическое почитание (уже существовавшее на практике) с оговоркой: «...чтобы упомянутый Вильгельм... не считался канонизированным». Его формальной К. не было (Low. 1949. Col. 589). Папа Сикст V (1585–1590) 2 июля 1588 г. канонизировал францисканца Диго из Алькалы (Испания, † 1463). Он стал последним святым, канонизированным в XVI в., эта К. была последней формальной К., совершенной по старой средневек. системе, уже после учреждения Конгрегации обрядов.

Хотя в течение этого периода папская К. выступает как единственная законная форма К. святых для общецерковного почитания, тем не менее, даже если в папских буллах почитание новых святых предписывается довольно категорично, в действительности немногие из них пользовались таким почитанием повсеместно; большинство культов носило местный характер. В некоторых случаях ограничение почитания того или иного святого определенной местностью или религиозной конгрегацией прямо предписывается папскими документами, причем достоинство этих святых не считается уменьшенным по отношению к лицам, канонизированным для почитания во всей Церкви. В этом явлении присутствует тенденция к выделению особой процедуры беатификации, отличной от формальной К. В течение XV в. все документы процессов К. рассматривались судьями (аудиторами) трибунала *Rota Romana*,

высшего апелляционного трибунала Римско-католической Церкви, начало формирования которого относят ко времени Иннокентия III. Папа Бонифаций VIII поручил некоторым аудиторам коллегии Роты рассматривать процессы К.

К. святых со времени учреждения Конгрегации обрядов (1588) до настоящего времени. В 1588 г. папа Сикст V осуществил реформу Римской курии, учредив 15 конгрегаций. Конгрегация обрядов (Congregatio pro Sacris Ritibus et Caeremoniis, про-



Урбан VIII, папа Римский.
1627–1647 гг. Скульптор Л. Бернини
(собор св. Петра в Риме)

существовала до 8 мая 1969) была создана апостольской конституцией «*Immensa aeterni Dei*» от 22 янв. 1588 г. и занимала 5-е место в ряду конгрегаций. Помимо рассмотрения вопросов литургической практики папа вверил ей рассмотрение дел по К. святых, проведение всех необходимых процедур и подготовку документов для К. до того момента, когда они могут быть представлены на рассмотрение папы и обычных собраний кардиналов (консисторий). До учреждения Конгрегации обрядов изучение материалов по К. святых было вверено аудиторам трибунала *Rota Romana*, которые действовали не как коллегия по К., а индивидуально, изолированно друг от друга. Отсутствие единого и постоянного органа, последовательно следящего за всеми фазами процесса К., нередко приводило к тому, что материалы по К., отправленные одному из аудиторов Роты, не рассматривались в случае смерти этого аудитора и процесс К. оказывался незавершенным, а те процессы, которые получили дальнейшее развитие, часто строились на очень

разных критериях. С момента создания Конгрегации обрядов все материалы по К. должны были рассматриваться коллегиально и согласно единым критериям. Однако для выработки этих единых критериев и унифицированных норм К. необходимо было некоторое время. Этот период унификации закончился при папе Урбане VIII (1623–1644), к-рому принадлежит заслуга установления четких общих норм и критериев К., действующих и в наст. время. Вслед введения этих норм начиная с XVII в. в католич. Церкви происходит формальное разделение процедур К. и беатификации. Первой формально совершенной беатификацией (8 янв. 1661) считается беатификация *Франциска Сальского* († 1622).

В 1642 г. Урбан VIII опубликовал в виде отдельной небольшой книжки все декреты и разъяснения, касающиеся К., изданные им в течение его правления (*Urbani VIII, papae. Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum. R., 1642*). Эти декреты вошли в Кодекс канонического права (см. ст. *Codex juris canonici*) в 1917 г. и до издания Нового Кодекса (1983) при папе *Иоанне Павле II* были основным каноническим руководством при К. святых. Первые 2 декрета (от 13 марта и от 2 окт. 1625) касаются основ почитания святых. В XVII в., в период *Контрреформации*, в Римско-католической Церкви спонтанно возникает народное почитание новых святых (*Игнатия Лойолы*, *Филиппа Нери*, *Франциска Ксаверия*, *Терезы Авильской* и др.) еще до их офиц. и формальной К. Декреты Урбана VIII категорически запрещают эти новые культы; более того, существование таких новых культов, по мысли Урбана VIII, должно явиться препятствием к началу формальной канонической процедуры К. В результате этой строгой меры почитание мн. новых неканонизированных святых было пресечено, а в вопросе К. установлена жесткая дисциплина. Декреты Урбана VIII запретили публикацию книг о жизни, чудесах, мученичестве или «посмертных откровениях» подвижников веры и благочестия без предварительного церковного одобрения. Если такая публикация допускалась, автор должен был снабдить свое сочинение оговоркой, что он ни в коей мере не хочет предвос-



Тереза Авильская.
XVI в. Худож. Ф. Х. де Мисерия
(мон-рь Сан Хосе, Севилья)

хищать суд Церкви в этом вопросе. Было также запрещено помещать на могиле почитаемых усопших к.-л. знаки религиозного культа (иконы, статуи), разрешалось лишь хранить в уединенном и тайном месте (часовне, комнате) votивные предметы (ex-voto), приносимые в дар усопшему (свечи, цветы, украшения), для того чтобы они были в случае необходимости свидетельством славы святости и чудес святого, если будет инициирован процесс его К. Поскольку не все культы были новыми (нек-рые из них существовали на протяжении нескольких веков и имели нек-рое юридическое основание), было установлено, что культы, которые сформировались «с общего согласия Церкви или были известны с незапамятных времен, и при допущении Апостольского Престола или ординария [правлящего епископа]», могут считаться легитимными.

Помимо предписаний, изложенных в декретах 1625 г., важные нормы для канонической процедуры К. содержатся в бреве Урбана VIII «*Caelestis Hierusalem cives*» от 5 июля 1634 г. Прежде всего запрещается распространение в частном порядке (с целью подготовить буд. К.) информации о жизни, добродетелях, чудесах или мученичестве того или иного подвижника, от кого бы она ни исходила. Сбор такой информации может иметь место только в рамках канонического процесса К. Что касается древних культов, признающихся легитимными, для них устанавливался временный барьер — 100 лет до 1634 г. Т. о., публичное почитание всех древних святых и блаженных допускается, если может быть доказано его существование с 1534 г. или ранее. В этом случае

речь шла не столько о формальной К. или беатификации, сколько о простом признании культа (*confirmatio cultus*). Бреве «*Caelestis Hierusalem cives*» содержит формулы различных оговорок, к-рые должен сделать автор жизнеописания неканонизированного подвижника при его публикации. Для декретов 1625 г. устанавливаются 2 канонические процессуальные возможности: К. на основе почитания (*per viam cultus*) и К., не основанная на почитании (*per viam non cultus*). Последняя в современности Урбана VIII считается обычным, нормативным видом К.; 1-я рассматривается как исключение (*casus exceptus*). Основное отличие 2 видов К. заключается в наличии или отсутствии народного почитания подвижника до начала процесса К. По мысли Урбана VIII, нормальным и обычным является случай К., которой не предшествует спонтанно возникший и не санкционированный церковной иерархией культ. Урбан VIII устанавливает порядок рассмотрения документов по К. Конгрегация обрядов должна была заседать 3 раза в году (в янв., мае и сент.) в «присутствии Святейшего» (*coram Sanctissimo*), т. е. папы. На этих заседаниях, или консисториях, помимо кардиналов Конгрегации обрядов должны были присутствовать протонотарий Конгрегации, ризничий и секретарь папы, аудиторы *Rota Romana* (назначаемые поочередно в случае наличия спорных вопросов). Особое место на заседаниях занимал блюститель веры (*promotor fidei*, неофиц. название — «адвокат дьявола», *advocatus diaboli*) — должностное лицо, функция которого заключалась в том, чтобы собрать все возможные аргументы, к-рые могли бы помешать К. или беатификации праведника. Она могла состояться только в том случае, если блюститель веры не находил аргументов достаточной важности для того, чтобы отменить процедуру. Блюститель веры был призван гарантировать со стороны «веры», т. е. Церкви, соблюдение доктринальных, этических и канонических норм в вопросе К. Эта должность была введена в 1587 г. папой Сикстом V и отменена в 1983 г. Иоанном Павлом II. Офиц. лицо, выполнявшее противоположную функцию (т. е. защиту), называлось «защитник Бога» (*advocatus Dei*). За 15 дней до начала заседания Конгрегации в присутствии папы соби-

рались особые частные, или подготовительные, собрания в доме старейшего кардинала Конгрегации, чтобы подготовить материал для общего заседания в присутствии папы, в ходе которого выносилось суждение о законности процесса К., добродетелях и чудесах рассматриваемого лица. В том случае если одно общее заседание не смогло с достаточной полнотой рассмотреть эти вопросы, обсуждение продолжалось на последующих ординарных заседаниях (консисториях), на которых присутствовали если не все кардиналы Конгрегации, то по крайней мере находившиеся в Риме. В компетенцию ординарных консисторий входил контроль над соблюдением процессуальных норм: открытием процессов, назначением судей, приведением к присяге и т. п. При этом все решения консисторий передавались на рассмотрение папы. Консистории носили закрытый характер, их участники произносили особую формулу присяги о неразглашении секретных сведений.

Одна из норм, введенных Урбаном VIII, во многом способствовавшая затягиванию процессов К., предполагала, что к К. или беатификации нельзя приступать, если не прошло 50 лет со дня смерти подвижника. И даже по истечении 50 лет процесс К. мог быть начат только при наличии прямого разрешения папы. Позволялось, однако, проведение т. н. информативных ординарных процессов до истечения этих 50 лет, но материалы этих процессов должны были оставаться запечатанными и храниться в тайне до наступления соответствующего срока. Такая норма была вызвана особенностями того времени: в период Контрреформации особую значимость и авторитет приобретали процессы, основанные на показаниях либо свидетелей-очевидцев, либо тех, кто что-то слышал от очевидцев (*de auditu a videntibus*).

Каноническая процедура К. описывается Урбаном VIII следующим образом. Для начала процесса необходимо было наличие искового заявления с просьбой начать процесс К. (*litterae postulatoriales*), составленного епископом или известными мирянами и адресованного папе. Либо, обращаясь к папе с подобно-го рода письмом, именовалось ходатаем истца (*postulator*). Инициатива К. принадлежала т. н. истцу (*actor*),

в качестве которого, как правило, выступал правящий епископ. Специально назначенная папой комиссия рассматривала эти письма и выносила суждение о возможности начать процесс К. (*signatura Commissionis*), а также составляла текст папского декрета, объявляющего о начале процесса. Комиссия была призвана разрешить первое сомнение (*dubium*) относительно самой возможности процесса К., т. е. проверяла, соблюдаются ли декреты папы Урбана VIII от 1625 г. об отсутствии несанкционированного народного почитания рассматриваемого лица (*non cultu*) и в случае их соблюдения составляла т. н. разрешительное письмо (*litterae remissionales*), адресованное истцу (как правило, ординарию, т. е. правящему епископу) и позволявшее начать ординарный общий (*in genere*) процесс К., не основанный на почитании (*per viam non cultus*). Затем имела место общая консистория Конгрегации обрядов в присутствии папы, к-рая выносила общее суждение о возможности К. и составляла новое разрешительное письмо для начала ординарного частного процесса (*in specie*), т. е. более подробного и тщательного рассмотрения сведений о жизни и чудесах. Если было возможно провести процесс в самом Риме, для руководства им папа назначал особого кардинала-викария, к-рый в свою очередь избирал себе помощника из числа членов курии, проживающих в Риме, а также действовал совместно с протонотарием Конгрегации обрядов. Работа частного ординарного процесса заключалась в тщательном расследовании обстоятельств смерти подвижника, происхождения славы о его святости, в анализе оставленных им сочинений. После этого для вынесения окончательного решения назначалась частная консистория в присутствии папы, чтобы, оценив все имеющиеся материалы, решить вопрос о том, следует ли приступать к К. или нет. Согласно нормам, установленным Урбаном VIII, оригиналы процессов К. должны были храниться запечатанными в соответствующих куриях, а в Рим должны были высылаться заверенные копии документов. С того момента как начался процесс К. к.-л. лица, епархиальные архиереи не могли вмешиваться в него, если только они не получали специального разрешения Конгрегации обрядов.

Урбаном VIII были совершены только 2 К.: в 1625 г. — Елизаветы, кор. Португалии († 1336); в 1629 г. — Андрея Корсини († 1373). Вслед строгих норм, введенных этим папой, К. не совершались вплоть до правления Александра VII (1655–1667). Необходимо было приспособить практику К. к новым нормам, что потребовало дополнительных предписаний со стороны пап. До Иннокентия X (1644–1655, преемник Урбана VIII) процессы К. продолжали рассматриваться частным образом аудиторами *Rota Romana*, до тех пор пока все дела не были переданы Конгрегации обрядов, где они рассматривались при участии блюстителя веры (*promotor fidei*) и его заместителя. Со времени Александра VIII (1689–1691) к серии ординарных консисторий Конгрегации обрядов добавилась особая подготовительная консистория (*congregatio antepreparatoria*). Первые сохранившиеся протоколы таких подготовительных заседаний датированы 1691 г. Т. о., в кон. XVII в. процесс К. предполагал 3 заседания Конгрегации обрядов: 1) подготовительное заседание в доме кардинала-докладчика, включавшее в себя консультантов и кардиналов Конгрегации обрядов — первое ознакомление с материалами процесса; 2) подготовительное заседание (*congregatio praeparatoria*) в Ватикане (в XVII в. также на Квиринальском холме), в присутствии всех кардиналов Конгрегации обрядов, консультантов и прелатов — для более детального обсуждения материалов процесса; 3) общее заседание (*congregatio generalis*) в Ватикане в присутствии папы, к-рому официально сообщают о возможности или невозможности начать процесс К., т. е. решается вопрос *super tuto* (о возможности начать процесс).

Папа Александр VII (1655–1667) 2 окт. 1655 г. предписал, чтобы в разрешительных письмах (*litterae remissionales*), адресованных ординариям (правлящим епископам), было выражено точное условие законности начатого процесса К. Если такое условие нарушалось, необходимо было формально начинать новый процесс, т. е. направлять новое исковое заявление папе. Папа Иннокентий XI (1676–1689) 9 июля и 6 авг. 1678 г. издал ряд новых декретов, касающихся К. (*Decreta novissima... servanda in causis beatificationis et*

canonizationis sanctorum. R., 1675). Среди нововведений этих декретов — учреждение «свидетелей по должности» (*testes ex officio*), т. е. лиц, избираемых судьями независимо от истца для дачи свидетельских показаний в рамках процесса, в т. ч. чтобы свидетельствовать против К. Декретами Иннокентия XI были введены строгие меры, гарантирующие абсолютную секретность допросов свидетелей. Протокол должен был быть скреплен печатью после каждого заседания. В начале последующих заседаний свидетелями вновь произносилась присяга. Кроме того, устанавливался 10-летний срок между моментом передачи процесса в ведение Конгрегации обрядов, т. е. получения ею искового заявления, и подписанием специальной Комиссией акта о возможности начать процесс. Это явилось ужесточением нормы Урбана VIII о 50-летнем сроке между смертью подвижника и началом процесса К. Декреты Иннокентия XI излагают отдельной статьей функции заместителя блюстителя веры (*subpromotor fidei*) и адвокатов процесса. Декрет от 18 апр. 1682 г. изменяет функцию подтверждения предварительной Комиссии. Если раньше Комиссия была призвана предоставлять ординариям право проводить расследование о жизни и чудесах того или иного лица, то теперь это право объявляется принадлежащим исключительно Папскому Престолу. Специальным декретом было введено новое понятие — начало (букв. — введение) процесса (*introductio causae*), т. е. офиц. начало рассмотрения Конгрегацией обрядов материалов о жизни и чудесах К тем лицам, в отношении которых начат процесс К., было предписано применять термин «достопочтенный» (*venerabilis*). 25 авг. 1913 г. папа Пий X постановил, что этим титулом в будущем должны именоваться лица, в отношении к-рых имеет место подтверждение героизма проявленных добродетелей (*heroicitas virtutum*) или мученичества (AAS. 1913. Vol. 5. P. 436–438). Папа Климент XII (1730–1740), стремясь исправить ряд злоупотреблений, внес разъяснения относительно обязанностей и полномочий различных должностей, к-рые участвуют в процессе К. (консультантов, блюстителя веры, адвокатов и т. д.). Согласно этому декрету, от консультации и голосования отстранялись члены

религ. конгрегаций (монашеских орденов), если рассматривался процесс о К. их собрата по конгрегации.

Папа Бенедикт XIV 23 апр. 1741 г. установил норму о количестве чудес, необходимых для К. подвижника. До этого существовало правило о необходимости по крайней мере 2 чудес. При К. Иоанны Франциски де Шанталь († 1641) Конгрегация обрядов столкнулась с рядом трудностей, поскольку ей пришлось руководствоваться не показаниями свидетелей-очевидцев, а текстами, содержащими вторичную или косвенную информацию. В связи с этим папа постановил, что в подобных случаях необходимым условием К. должно являться наличие не двух, а трех или четырех чудес. Эта норма вошла вполн. в Кодекс канонического права 1917 г. Папа Бенедикт XIV в своем труде «О беатификации слуг Божиих и канонизации блаженных» (*De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione. R., 1787–1792. T. 1–4*) собрал воедино все канонические нормы, касающиеся К., а также впервые систематически изложил историю вопроса.

В XVII–XVIII вв., в период между правлениями Урбана VIII и Бенедикта XIV, с большей точностью определились одна из фундаментальных категорий совр. К. — понятие о героизме проявленных святым добродетелей (*heroicitas virtutum*). Еще в средние века, как это видно из папских булл и трудов канонистов того времени, от кандидатов на К. требовалось наличие «превосходства добродетелей» (*excellencia virtutum*) или «всяческое превосходство жизни» (*multiplex excellencia vitae*). Однако каждый раз вопрос о том, в какой мере жизнь подвижника соответствует идеалу святости и чем измеряется «превосходство добродетелей», решался субъективно и часто был связан с политическими факторами. Понятие героизма проявленных добродетелей (*heroicitas virtutum*) базировалось на томистском толковании этики Аристотеля (*ἀρετὴ ἡρωικὴ τῆς καὶ θείας* // *Arist. EN. VII 1*) и было призвано в какой-то степени определить «меру» и эталон святости. Впервые о героизме добродетелей упоминается в петиции, направленной папе Клименту VIII членами кармелитской коллегии Саламанки (Испания) по поводу К. Терезы Авильской († 1582) (*Low. 1949. Col. 596*). Аудиторы Rota Romana ок.

1614–1616 гг. начали использовать это понятие в своих отчетах, применяя следующую формулу, ставшую классической: «Таким образом, для ее (К. — Е. Т.) осуществления в тех, кто должен быть канонизирован, изыскиваются героические добродетели» (*itaque ad hunc effectum virtutes heroicae in canonizandis requiruntur*) (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. III. Cap. 22* // *Benedicti XIV Opera. 1747. T. 1. P. 293–307*). Урбан VIII в своих декретах о К. не использует данный термин, однако в письмах говорит о героических добродетелях нек-рых подвижников, напр. *Казтана Тиенского* († 1547) и Иоанна Божия (Жуана ди Деуш. † 1550), которых папа в качестве исключения провозгласил (в 1629–1630) блаженными «временно» (*ad interim*), до канонической процедуры беатификации (*Low. 1949. Col. 596*).

Героизм проявленных добродетелей есть состояние совершенства, или святости, позволяющее человеку, к-рый ею обладает, совершать дела добродетели в высшей степени и с некоторой постоянной легкостью, в виде укоренившегося обычая (лат. *habitus*; греч. *ἕξις*). В системе томизма это предполагает полное преобразование души человека, восстановление, насколько это возможно, под влиянием действия Св. Духа того состояния невинности, в котором он находился до грехопадения. Это внутреннее состояние души проявляется во внешних актах подвижника и может быть засвидетельствовано др. людьми. Т. о., героизм проявленных добродетелей может быть предметом судебного разбирательства и выявляться путем опроса свидетелей, анализа письменных источников, сообщающих о жизни и чудесах того или иного лица. В кон. XVII в. теоретическое обоснование понятия «героизм добродетелей» достигает полного развития в трактате кард. Лоренцо Бранкати де Лауриа († 1693) «О героической добродетели» (*Laurentius Brancati. De virtute heroica* // *Idem. Commentaria in III et IV librum Sententiarum Ioannis Duns Scoti. R., 1668. Vol. 2. Disp. 32. P. 709–815*). Применение теории Л. Бранкати к вопросу о К. святых обосновал *subpromotor fidei* (помощник блюстителя веры) Конгрегации обрядов иезуит Микеланджело Лапи (*Lapi M. A. De Heroicitate virtutum in beatificandis et canonizandis*

requisita. R., 1671). Понятие героической добродетели приобрело, т. о., значение критерия К. наряду с наличием чудес (Hofmann. 1933. P. 154–169).

В первое время после того как героическая добродетель подвижника признавалась доказанной и папа давал согласие на продолжение процесса, акт о подтверждении героической добродетели просто заносился в протоколы Конгрегации обрядов. Но очень скоро решению папы в этом вопросе стало придаваться большее значение, и признание героической добродетели приобрело форму церемониала. При Клименте XI (1700–1721) этот церемониал состоял в том, что папа на некоторое время откладывал свое решение по данному вопросу и только после некоторого периода, посвященного молитве и размышлению, в к.-л. праздничный день в присутствии секретаря и генерального блюстителя веры, он объявлял о принятом решении и поручал опубликовать соответствующий акт. Бенедикт XIV неск. раз лично слово в слово диктовал текст этого акта, к-рый издавался типографским способом и прикреплялся на дверях всех рим. церквей. После 1760 г. стиль таких декретов стал менее канцелярским и приобрел более торжественный характер; часто он начинался с к.-л. библейской цитаты. Чтение декретов о признании героической добродетели сделалось публичным: оно происходило либо в папской капелле, либо во время папского визита в одной из церквей Рима. Начиная с 1870 г. это чтение происходило гл. обр. в зале, в котором заседало общее собрание Конгрегации обрядов, в присутствии группы гостей и представителей, заинтересованных в успешном окончании процесса К. При этом папа обычно произносил речь. Среди таких речей особую известность приобрели речи папы Пия XI (1922–1939). В 1938 г. обычай произнесения подобной проповеди папой прекратился. В наст. время чтение акта о признании героической добродетели происходит частным образом в присутствии кардинала-докладчика Конгрегации канонизации святых, секретаря, генерального блюстителя веры и ходатая истца процесса. Торжественно зачитывались (по крайней мере после 1800) и нек-рые др. декреты процесса: акт о начале процесса (introductio causae), акт о под-

тверждении чудес и акт о возможности К. (super tuto). В совр. практике эти акты также оглашаются частным образом.

С целью углубления исторических исследований почитания святых в 1902 г. папа Лев XIII создал Литургическо-историческую комиссию, которая в 1914 г. была упразднена папой Пием X. Помимо нормы, предписывающей называть достопочтенным (venerabilis) подвижника, в отношении к-рого доказан героизм добродетелей или факт мученичества, он постановил, чтобы при новых К. были заслушиваемы также все свидетельства против К. Он установил нормы, регулирующие сбор и анализ документов в рамках процессов К., возбужденных в отношении древних подвижников. Motu proprio от 6 февр. 1930 г. «*Gia da qualche tempo*» папа Пий XI учредил в рамках Конгрегации обрядов историческую секцию, постоянный орган, отвечающий за рассмотрение материалов по т. н. древним процессам (causae antiquae), а также за историческую критику всех вообще процессов, новых и древних, анализ исторических источников, пересмотр хроник и литургических книг. 4 янв. 1939 г. были опубликованы «Нормы проведения ординарных процессов в исторических случаях» (Normae servandae in construendis processibus ordinariis super causis historicis). В 1949 г. папа Пий XII учредил при Конгрегации обрядов медицинскую комиссию для удостоверения чудес, происшедших по заступничеству святых и блаженных. Факт чуда должен быть исследован 2 медиками комиссии независимо друг от друга. Каждый из них составляет письменный отчет о проделанной работе и аргументированно выражает свое мнение по данному вопросу. Эти отчеты анализируются 8–9 медиками, избранными медицинской комиссией и входящими в ее состав. Окончательное решение принимается коллегиально всеми членами комиссии.

До реформ папы Павла VI К. предполагал 2 процесса: ординарный (диоцезальный) и апостольский (рассмотрение дела Конгрегацией обрядов). Второй процесс в свою очередь предполагал серию заседаний (консисторий) Конгрегации обрядов. Сначала собиралась тайная, или ординарная, консистория, в к-рую помимо папы и кардиналов Конгрегации обрядов входили все карди-

налы, находящиеся в Риме. Кардиналы, выслушав доклад префекта Конгрегации о жизни и чудесах рассматриваемого лица, а также произведенных до этого момента действиях по освидетельствованию чудес, должны были ответить на вопрос, даваемый каждому папой: одобряют ли они намерение торжественно провозгласить данного блаженного святым. Каждый из кардиналов отвечал: «нравится» (placet) или «не нравится» (non placet). Затем проходило заседание открытой, или публичной, консистории, на к-ром один из адвокатов процесса излагал на лат. языке житие и чудеса рассматриваемого лица, по окончании чего т. н. секретарь лат. писем от имени папы призывал всех поститься и молиться о том, чтобы Коллегии кардиналов и епископату, намеревающимся решить вопрос о К., получить божественное просвещение. В заключение собиралась полуоткрытая консистория, на заседание которой приглашались все находящиеся в Риме кардиналы, патриархи, архиепископы, епископы и т. н. аббаты nullius (обладающие ординарной властью над аббатством). Заседание этой последней консистории открывалось краткой речью папы. Изучив житие блаженного, составленное секретарем Конгрегации обрядов, а также приняв во внимание акты предшествовавших комиссий, члены консистории давали свое согласие на беатификацию или К. В конце заседания папа объявлял день, в к-рый будет торжественно совершен чин беатификации или К. Обязательным условием К. блаженного являлось наличие 2 (в нек-рых случаях 3) чудес, совершенных по его молитвам уже после причисления к лику блаженных.

Папа Павел VI (1963–1978) провел частичную реформу процедуры К. (motu proprio «*Sanctitas clarior*» от 19 марта 1969) и учредил вместо Конгрегации обрядов Конгрегацию канонизации святых (Congregatio de Causis Sanctorum) и Конгрегацию богослужения (апостольская конституция «*Sacra Rituum Congregatio*» от 8 мая 1969). Motu proprio «*Mysterii paschalis*» от 14 февр. 1969 г. была проведена реформа литургического календаря: памяти мн. святых, в т. ч. древних, были исключены из календаря, даты празднования мн. святым изменены (Journel P. Le renouveau du culte des saints dans la liturgie

romaine. R., 1986). Несмотря на критику всех этих преобразований, они во многом упростили процедуру К. В результате реформ ординарный и апостольский процессы были объединены в один процесс расследования (*inquisitio*), проводимый на уровне диоцеза. Это не отменяло рассмотрения дела на рим. стадии, но работа Конгрегации канонизации святых рассматривалась как продолжение уже начатого процесса, что позволило сократить расходы и время изучения документов.

В духе *Ватиканского II Собора* папа Иоанн Павел II (1978–2005) провел реформу законодательства в области К. (апостольская конституция «*Divinus Perfectionis Magister*» от 25 янв. 1983, «*Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis*» и декрет «*De Servorum Dei causis quarum iudicium in praesens apud Sacram Congregationem pendet*», то и другое от 7 февр. 1983), к-рая должна была еще больше усилить роль епископов-ординариев в процессе К. Иоанн Павел II рассматривал причисление к лику святых как способ вернуть религ. рвение, которое, по его мнению, утратила совр. Церковь. В годы его правления было совершенно рекордное число беатификаций (1342) и К. блаженных (482). Вопреки многовековой практике он провел 61 беатификационную и 14 канонизационных церемоний за пределами Рима во время зарубежных поездок. Были канонизированы крайне противоречивые личности, в частности мон.-капуцин *Пио из Пьетрельчины*, широко известный как Падре Пио († 1968; канонизирован в 2002), к-рый на протяжении жизни подвергался критике, в т. ч. и со стороны высокопоставленных католич. деятелей (в период 1923–1933 ему было запрещено совершать мессу и принимать исповедь); а также Хосе-мария Эскрива († 1975; канонизирован в 2002), основатель орг-ции «*Opus Dei*», в деятельности к-рой, носящей секретный характер, многие усматривают методы, свойственные сектам и тайным об-вам; кард. Алоизие *Степинац*, архиеп. Загреба, примас Хорватии († 1960; беатифицирован в 1998), к-рый поддержал фашистское движение усташей и созданное ими независимое хорват. гос-во. Папа *Бенедикт XVI* намерен усложнить процесс причисления к лику святых; в наст. время ведется подготовка особого папского закона, регу-

лирующего этот вопрос («*Sanctorum mater*»: *Istruzione per lo svolgimento delle Inchieste diocesane o eparchiali nelle Cause dei Santi* // AAS. 2007. Т. 99 (N 6). Р. 465–467).

С кон. XV в. начали регулярно издаваться списки канонизированных святых с указанием даты К. Самым ранним из таких списков является каталог Петра Наталибуца (*Petr. Natal. CatSS*. 1493. Р. 272–275; посл. изд.: *Index ac status causarum. Vat.*, 1999). Список лиц, канонизированных после учреждения Конгрегации обрядов (с 1594 по 1950) см. в: *Loew*. 1949. Col. 599–602. По приблизительным подсчетам, с кон. X в. по 1960 г. было канонизировано 283 чел. (*Chiron*. 1998. Р. 80). С 1975 г. Конгрегация канонизации святых издает индекс процессов К., в к-ром помимо совершенных К. указывается этап, на котором находятся процессы К., инициированные в XX в.

Современная процедура формальной беатификации и К. В Римско-католической Церкви К.— юридический акт, к-рым папа Римский вносит к.-л. подвижника веры и благочестия, уже причисленного к лику блаженных, в список святых для всеобщего и общеобязательного почитания в католич. Церкви. В наст. время канонический процесс беатификации и К. регулируется Кодексом канонического права 1983 г. (СIC. 1403), апостольской конституцией Иоанна Павла II «*Divinus Perfectionis Magister*» от 25 янв. 1983, его декретом «*De Servorum Dei causis quarum iudicium in praesens apud Sacram Congregationem pendet*» (О процессах [прославления] рабов Божиих, о которых в наст. время выносится суждение в Священной конгрегации) и инструкцией Конгрегации канонизации святых «*Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis*» (Нормы, к-рые следует соблюдать при расследованиях, проводимых епископами) (то и другое от 7 февр. 1983 — AAS. 1983. Т. 75. Р. 396–403). 17 мая 2007 г. вышла новая инструкция Конгрегации канонизации святых «*Sanctorum Mater*» (Матерь святых). Она вносит нек-рые уточнения в процедуру беатификации и К. на епархиальной стадии, но не отменяет *Normae servandae* (1983), а лишь разъясняет их, подробно излагая последовательность этапов на стадии диоцезального расследования. Окончательной сентенцией папы о беатификации или К. того или ино-

го лица предшествует длительный и скрупулезный процесс (*causa*), заключающийся в тщательном исследовании жизни и обстоятельств смерти кандидата. Беатификация рассматривается как первая ступень и необходимое условие для К., понимаемой в широком смысле. Как беатификация, так и К. происходят по одной и той же схеме, предполагающей 2 стадии: диоцезальную (подготовительную, или информативную) и римскую (рассмотрение дела Конгрегацией канонизации святых). Процедура формальной К. может быть начата только в отношении лица, признанного блаженным. С момента инициации процесса беатификации к.-л. христианина его принято называть рабом Божиим (*servus Dei*), после признания героизма проявленных им добродетелей (в рамках процесса беатификации) он именуется достопочтенным (*venerabilis*), после завершения процесса К. он провозглашается святым (*sanctus*).

I. Диоцезальная стадия. Процесс беатификации и К. может быть инициирован только в отношении лица, исповедующего веру католич. Церкви. Условием для его начала является наличие спонтанно возникшей славы святости (*fama sanctitatis*) или славы мученичества (*fama martyrii*). Слава святости является общераспространенным мнением верующих о чистоте жизни подвижника и героизме проявленных им добродетелей, слава мученичества — мнение верующих о смерти раба Божия, к-рую он принял за веру или за добродетели, связанные с верой. Кроме этого может иметь место слава чудес (*fama signorum*) — мнение о чудесах, совершенных подвижником или по его молитвам. Прежде чем начинать процесс, архиерей должен убедиться, действительно ли существует слава о святости (мученичестве, чудесах), не является ли она искусственно созданной. Документальные подтверждения славы святости (мученичества, чудес) должны быть собраны ходатаем истины и от имени последнего предоставлены компетентному епископу (*episcopus competens*), к-рый заверяет их и приобщает к делу. Компетентным ординарием считается епископ, в диоцезе к-рого умер подвижник или в епархии которого совершились чудеса по ходатайству раба Божия или блаженного.

Истец (actor) является инициатором процесса о героических добродетелях или мученичестве раба Божия, он несет моральную и экономическую ответственность за этот процесс. Истцом может быть как юридическое (диоцез, монашеская конгрегация, признанная церковными властями организация), так и физическое лицо. При этом роль истца за юридическим или физическим лицом закрепляется нотариальным актом, который должен быть рассмотрен и принят епископом. Истец особым мандатом назначает прокурора или ходатая истца (*postulator causae*) — священника диоцеза, члена муж. или жен. монашеской общины либо мирянина, сведущего в богословии, каноническом праве и истории, получившего благословение компетентного епископа. Ходатай истца действует от его имени, он проводит предварительное расследование по делу, представляет его церковным властям и курирует финансовые расходы на диоцезальной стадии. Ходатай не должен умалчивать о фактах, свидетельствующих против общераспространенного мнения о святости или мученичестве кандидата, он не имеет права собирать письменные доказательства или устные показания свидетелей в пользу кандидата. Это право принадлежит только архиерею или лицу, к-рому он предоставит такое право. Ходатай с согласия истца может назначить себе заместителя, вице-ходатая (*vice-postulator*). На рим. стадии процесса с одобрения Конгрегации канонизации святых истец назначает нового, генерального ходатая (*postulator generalis*). Им может быть и ходатай от диоцеза, если он одновременно является генеральным ходатаем монашеской конгрегации, к к-рой принадлежал кандидат на беатификацию или К. На римской стадии генеральный ходатай не может назначать себе заместителя.

Не ранее 5 дней со дня смерти подвижника ходатай обращается к епископу с 2 офиц. запросами (*supplex libellus*): запрос начать расследование о героической добродетели или мученичестве раба Божия и запрос о начале расследования предполагаемых чудес подвижника. В 1-м запросе должны быть представлены биография; описание мученичества или проявленных добродетелей; сведения о наличии славы святости (мученичества и чудес); список из-

данных письменных трудов подвижника; список лиц, к-рых можно считать квалифицированными свидетелями, включая и тех, кто нотариально заверил свое несогласие с процессом; в случае т. н. исторического процесса, т. е. процесса, основанного не на показаниях свидетелей, а на изучении исторических документов, — список документов, могущих свидетельствовать о славе святости (мученичества, чудес) подвижника. В запросе о начале расследования предполагаемых чудес ходатай представляет епископу сведения об обстоятельствах совершения чуда, список свидетелей чуда и/или документов, свидетельствующих о чуде. Если предполагаемое чудо состоит в факте исцеления от болезни, необходимо предоставить медицинское свидетельство исцеления (медицинские карты, данные анализов и т. п.).

Прежде чем принять запрос, епископ должен убедиться в действительном наличии славы святости (мученичества, чудес) подвижника, обычно он также проводит консультации с епископами соседних диоцезов (с региональной *епископской конференцией*) по вопросу целесообразности предварительного расследования. В случае если епископ принадлежит к одной из Восточных католических Церквей, он должен спросить мнение Собора епископов. Мнение епископов должно быть выражено коллегиально в ходе заседания соответствующего совещательного органа (конференции, собора, совета) и в письменном виде направлено компетентному епископу главой этого органа (председателем конференции, патриархом, архиепископом, митрополитом *sui iuris*). Если запрос ходатая подается позднее чем через 30 лет со дня смерти подвижника, ходатай должен письменно изложить причины такой задержки.

После принятия запроса епископ публично объявляет о начале расследования, что юридически является началом процесса беатификации или К. Акт о начале процесса вывешивается в кафедральном соборе или публикуется в епархиальном бюллетене. Епископ, если сочтет необходимым, может сообщить о начале процесса др. епископам. Инструкция от 17 мая 2007 г. рекомендует епископам, прежде чем издавать акт, спросить мнение Конгрегации

канонизации святых по вопросу о возможности инициации процесса. Епископ обращается к Конгрегации с особым письмом, в к-ром кратко излагает биографию подвижника и значение его беатификации или К. для Церкви. Если Конгрегация не находит препятствий к началу процесса, она излагает свое согласие (*nihil obstat* — ничто не препятствует) в ответном письме, адресованном епископу.

Процедура расследования зависит от характера предоставленных доказательств. Все процессы делятся на новые (*causa recentior*) и исторические, или древние (*causa antiqua*). Новым считается процесс, в к-ром героизм добродетелей или мученичество подвижника могут быть доказаны устными свидетельствами очевидцев (*testes de visu*) или свидетельствами лиц, слышавших от очевидцев о тех или иных фактах (*de auditu a videntibus*). Историческим признается процесс, в к-ром за неимением показаний очевидцев доказательство ведется только на основании письменных документов. В этом случае расследование сводится в основном к работе экспертов-историков и архивистов.

Первой стадией расследования является сбор доказательств: 1) героизма проявленных рабом Божиим добродетелей (*causa super virtutibus heroicis*); 2) мученичества. В 1-м случае проводится расследование о жизни (*super vita*), героизме добродетелей (*super virtutibus heroicis*) славе святости и чудес (*super sanctitatis signorumque fama*). Во 2-м случае расследование проводится о мученичестве (*super martyrio*) и славе мученичества и чудес (*super martyrii signorumque fama*). Расследование о неск. лицах одновременно допускается только в случае, если эти лица приняли мученическую кончину во время одних и тех же гонений за веру. При этом один из них должен быть назван главой группы мучеников, а остальные — его соратниками по мученичеству. В случае беатификации «древнего блаженного», т. е. раба Божия, пользовавшегося почитанием с незапамятных времен, согласно декретам папы Урбана VIII, епископ должен доказать факт этого почитания, руководствуясь нормами, к-рые регулируют беатификацию или К. в рамках исторического процесса беатификации. Согласно этим нормам, требуется доказать

только славу святости или мученичества (без доказательства наличия чудес и героической добродетели). После того как публикуется акт, подтверждающий наличие древнего почитания (без доказательства героизма добродетелей или мученичества), раб Божий считается блаженным. Однако для его К. епископ должен следовать нормам, регулирующим исторический процесс К., т. е. собрать и привести доказательства святости жизни, героизма добродетелей или мученичества блаженного. Для того чтобы приступить к процессу К. и признания такого блаженного святым, необходимо наличие хотя бы одного чуда, происшедшего с момента подписания акта о признании древнего почитания.

Должностными лицами, проводящими епархиальное расследование, являются: епископальный делегат (*delegatus episcopalis*); блюститель закона (*promotor iustitiae*); нотариус (*notarius*); эксперт-медик (*peritus medicus*) — в случае рассмотрения факта предполагаемого исцеления; эксперт-техник (*peritus technicus*) — при рассмотрении факта предполагаемого чуда иного рода. Каждое из этих должностных лиц назначается епископом, приводится им к присяге и не может исполнять неск. функций одновременно в рамках одного расследования. Если кандидат на беатификацию или К. принадлежит к к.-л. монашеской конгрегации, епископ не имеет права назначать должностных лиц, являющихся членами той же конгрегации. Исключением составляют только эксперты-историки и архивисты. Епископальным делегатом является сведущий в богословии и истории священник, к-рый от имени епископа открывает процесс расследования и представляет епископа во время этого процесса. Епископ может выступать в процессе непосредственно, без делегата от диоцеза. Блюститель закона (*promotor iustitiae*) — делегируемый епископом клирик, в функции которого входит контроль над соблюдением процессуальных норм, полнотой предоставленных для расследования документов, составление списка вопросов к свидетелям. Нотариус заверяет акты расследования; богословского образовательного ценза для него не существует, им может быть любой верующий католик. Эксперт-медик и эксперт-техник помогают в области своей компетенции

блюстителю закона составлять список вопросов к свидетелям. Заседания процесса, как правило, проходят в помещении диоцезального суда, они не могут проходить в резиденции монашеской конгрегации, к к-рой принадлежал кандидат на беатификацию или К.

Епископ должен назначить как минимум 2 цензоров-богословов (*censores theologi*) для анализа сочинений, написанных (как изданных, так и неизданных) рабом Божиим или блаженным, с целью выяснить, не содержат ли они положений, противоречащих вере и морали. Каждое сочинение должно быть рассмотрено по крайней мере 2 цензорами. Имена цензоров должны оставаться в тайне, они излагают свое мнение письменно и независимо друг от друга. При всех процессах, как новых, так и исторических, епископ назначает по крайней мере 3 экспертов-историков и архивистов, к-рые составляют историческую комиссию. В их функции входит анализ неизданных сочинений кандидата, равно как и всех исторических документов, в какой-то мере касающихся его жизни. Функции экспертов не могут быть переданы ни ходатаю, ни вице-ходатаю истца. Эксперты-историки и архивисты должны составить один отчет, подписанный всеми, хотя в нем могут содержаться особые мнения отдельных экспертов.

После сбора всех документов, касающихся кандидата, епископ передает их блюстителю закона, к-рый вместе с экспертами составляет список вопросов к свидетелям для проведения дознания. При опросе свидетелей епископ или его делегат может применять принцип *ne regeant probationes* (чтобы не пропали доказательства). Этот принцип применяется в случаях реальной опасности того, что доказательства тех или иных фактов, связанных с рабом Божиим или блаженным, могут быть утеряны (напр., вслед. смерти, преклонного возраста или смертельной болезни свидетелей). В таком случае некие свидетели могут быть выслушаны в первую очередь и даже до того, как будут собраны документальные письменные свидетельства. Если к.-л. свидетель хочет дать показание о лице, в отношении к-рого пока не возбужден процесс беатификации или К., он должен изложить свое свидетельство в особой декларации *ad futuram rei memoriam* (для

памяти на будущее), к-рая должна храниться в архиве еп.-ства.

Первое заседание расследования открывается под председательством епископа или назначенного им священника. На заседание могут допускаться верующие, при этом участники заседания должны избегать любых действий (напр., литургических церемоний, проповедей и т. п.), к-рые могут создать у верующих неправильное понимание цели заседания, в частности создать впечатление того, что в конце заседания кандидат будет непременно беатифицирован или канонизирован. При опросе свидетелей не должны присутствовать ходатай и/или вице-ходатай истца, хотя они могут ознакомиться со свидетельскими показаниями и требовать от епископа вызова новых свидетелей. Свидетелями могут быть как лица, указанные ходатаем в офиц. запросе (*supplex libellus*), так и т. н. свидетели по должности (*ex officio*), в функции к-рых входит дача показаний против беатификации или К. Могут привлекаться сосвидетели (*contestes*), т. е. лица, на к-рых указывают свидетели в ходе дознания, а также медики, лечившие кандидата, и медики-инспекторы (*medicus ab inspectione*). Эксперты-историки и архивисты считаются свидетелями по должности (*ex officio*).

Доказательства героической добродетели или мученичества раба Божия могут быть представлены только свидетелями-очевидцами или близкими родственниками, знавшими кандидата непосредственно. К их показаниям могут быть прибавлены показания свидетелей, слышавших от очевидцев о тех или иных фактах, связанных с кандидатом. Если речь идет о беатификации или К. члена монашеской общины, то большая часть свидетелей не должна принадлежать к ней (за исключением случаев, когда это невозможно, напр. беатификация или К. монахини строгого затвора). Свидетелями не могут быть священник или духовный отец кандидата, если их показания могут рассматриваться как нарушение тайны исповеди. Свидетелем не может быть ходатай или вице-ходатай истца в тот период, когда он исполняет свои функции. Отвечая на вопросы, очевидец должен свидетельствовать о конкретных фактах и примерах проявления героической добродетели, указав

при этом на источник получения сведений. Без этого его показания считаются недействительными. Если расследуется случай чудесного исцеления и исцеленный еще жив, епископом или его делегатом назначаются 2 медика-инспектора (*medicus ab inspectione*), к-рые посещают исцеленного независимо друг от друга. Они должны засвидетельствовать только состояние здоровья исцеленного в настоящий момент с указанием болезни, от которой он предположительно был исцелен, и срока, в течение к-рого произошло исцеление (т. е. было ли оно быстрым, как следствие действия сверхъестественной силы, или имело место длительное естественное восстановление здоровья).

Оригиналы актов опроса свидетелей именуются архетипом (*archetypus*); скрепленные печатью епископа или его делегата, они должны храниться в архиве диоцеза, в к-ром происходило расследование. Доступ к оригиналу может быть осуществлен только с разрешения Конгрегации канонизации святых. Составляется копия актов расследования, проверяется ее соответствие оригиналу. Епископ или его делегат составляет свидетельство о том, что выполняются декреты папы Урбана VIII об отсутствии почитания кандидата до начала процедуры беатификации или К. (*de non cultu*). Инструкция от 17 мая 2007 г. уточняет, что речь идет о публичном, т. е. общественном церковном почитании. Личное почитание не возбраняется, равно как и спонтанное распространение славы святости, мученичества или чудес кандидата. Для засвидетельствования отсутствия церковного почитания епископ или его делегат, а также блюститель закона и нотариус должны посетить место захоронения праведника, дом, где он жил или умер, и др. места, где могут быть обнаружены свидетельства его незаконного почитания. После того как будут собраны доказательства предмета расследования, епископ или его делегат особым декретом объявляет о публикации собранных материалов (архетипа) и офиц. завершении епархиального расследования. При этом архетип остается секретным для широкой общественности, публикация означает в данном контексте лишь предоставление актов блюстителю закона, к-рый имеет право и должен рассмотреть их. Такое пра-

во имеет также ходатай и/или вице-ходатай истца при условии сохранения секретности. При необходимости акты архетипа могут быть переведены на один из официальных языков Конгрегации канонизации святых (лат., франц., итал., англ., португ., испан. языки) и в обязательном порядке заверяются нотариусом в 2 экземплярах. Документы в запечатанном виде направляются со специальным посланцем (*portitor*) кардиналу-префекту Конгрегации канонизации святых вместе с письмом епископа, подтверждающим подлинность документов.

Прежде чем приступить к офиц. закрытию процедуры расследования, епископ может осуществить каноническое засвидетельствование подлинности мощей кандидата. Заключительная сессия расследования должна происходить в присутствии епископа, хотя по уважительной причине он может назначить в качестве председателя уполномоченное лицо в сане пресвитера. При заключительных слушаниях могут присутствовать верующие миряне. В ходе этого заседания все должностные лица приносят клятву в том, что они добросовестно выполнили свои обязанности в ходе расследования и будут хранить в тайне содержащуюся в актах информацию. Затем происходит запечатывание оригинала и копий актов расследования; на этом диоцезальная стадия завершается.

II. Римская стадия. После того как копии актов расследования и др. необходимые документы будут доставлены в Рим, начинается рассмотрение дела Конгрегацией канонизации святых. Помимо кардинала-префекта, возглавляющего Конгрегацию, кардиналов и епископов-членов Конгрегации в процессе беатификации или К. участвует ряд должностных лиц. Секретарь Конгрегации курирует отношения с внешними лицами, в частности с епископами, начавшими процесс на диоцезальной стадии; он также участвует в дискуссии и голосовании по вопросу беатификации или К., подсчитывает голоса членов Конгрегации при голосовании. Помощник секретаря осуществляет контроль над соблюдением канонических норм в ходе процесса. Одним из нововведений конституции «*Divinus Perfectionis Magister*» было создание внутри Конгрегации канонизации святых

коллегии реляторов (*collegium relatorum*), возглавляемой генеральным релятором (*relator generalis*). В функции релятора входит контроль над тем, чтобы все готовящиеся документы соответствовали требованиям Конгрегации. Релятор также приглашает внешних сотрудников и экспертов для составления доклада о добродетелях и мученичестве кандидата, а также описания общественно-политического, культурного, национального и религ. контекста беатификации или К. Релятор не имеет права голоса и выступает скорее как эксперт. Генеральный релятор председательствует на заседании исторической комиссии. При Конгрегации существует также специальная комиссия богословов-консультантов под председательством т. н. генерального блюстителя веры (*generalis promotor fidei*, или *prælatus theologus*), назначаемого префектом Конгрегации. Эта комиссия должна вынести свое решение по вопросу мученичества или героизма добродетелей кандидата. Генеральный блюститель веры не имеет права голоса, хотя и участвует в заседаниях Конгрегации как эксперт. Предполагаемые чудеса кандидата должны быть засвидетельствованы группой медиков, входящих в медицинскую комиссию при Конгрегации.

Истец процесса просит Конгрегацию назначить генерального ходатай (*postulator generalis*), он должен проживать в Риме и не может назначать себе заместителя. Генеральный ходатай обращается с запросом в Конгрегацию о начале слушания дела в Риме и проверке Конгрегацией юридической достоверности присланных документов, о назначении релятора. После получения от епископа документов расследования помощник секретаря проверяет, были ли соблюдены епископом в ходе расследования все канонические нормы, и делает доклад т. н. ординарному собранию (*congressus ordinarius*) кардиналов и епископов Конгрегации. Если участники этого собрания, выслушав доклад помощника секретаря, не находят нарушений в действиях епископа, особым декретом результаты диоцезального расследования объявляются имеющими законную силу и назначается один из членов коллегии реляторов, который вместе с т. н. внешним сотрудником (*cooperator externus*) и комиссией экспертов-богословов должен

подготовить доклад о проявленных добродетелях или мученичестве кандидата (*positio super virtutibus vel super martyrio*). Если в определенных случаях уже подготовленный доклад потребует особого суждения генерального релятора, составляется дополнительная комиссия экспертов и консультантов. Доклад вместе с мнениями экспертов и заключением генерального блюстителя веры рассматривается на очередном ординарном собрании кардиналов и епископов Конгрегации, в ходе которого выносится суждение членов Конгрегации о героической добродетели или мученичестве кандидата. Генеральный ходатай обращается к префекту Конгрегации с просьбой о назначении кардинала-докладчика (*cardinalis ropens*), который должен представить дело своим коллегам. При положительном исходе обсуждения дело выносится на рассмотрение папы Римского, принятие окончательного решения принадлежит ему. Если папой подписан декрет о мученичестве, кандидат объявляется блаженным и на этом каноническая процедура его беатификации заканчивается. В случае подписания им декрета о героизме добродетелей подвижник получает чин достопочтенного (*venerabilis*) и для его беатификации требуется подтверждение факта хотя бы одного чуда, происшедшего по его заступничеству.

Процедура подтверждения чуда аналогична установлению факта мученичества или подтверждению героизма проявленных добродетелей, она также распадается на 2 этапа: диоцезальный (расследование в отношении совершенного чуда, опрос свидетелей, показания самого исцеленного и его лечащих врачей, медицинская экспертиза) и римский, который начинается только после подписания декрета о добродетельности. При этом назначается специальный релятор, который должен возглавить составление доклада о чуде (*positio super miraculo*). Сначала факт чуда, если речь идет об исцелении, должен быть рассмотрен на заседании специальной медицинской комиссии; затем он рассматривается комиссией экспертов-богословов. Доклад о чуде и мнения экспертов рассматриваются в ходе очередного ординарного собрания кардиналов и епископов Конгрегации, которые представляют свое решение на рассмотрение папы. После подписания

соответствующего декрета папа отдает распоряжение об опубликовании бреве о беатификации достопочтенного и назначает дату церемонии причисления к лику блаженных. Для последующей К. причисленного к лику блаженных необходимо удостоверение хотя бы одного чуда, происшедшего уже после беатификации. При этом мученики не составляют исключения (для беатификации мученика наличия чудес не требуется), и процедура признания чуда происходит по той же схеме, что и при беатификации, начиная с диоцезальной стадии. Постановление папы о К. издается не в виде бреве (как в случае беатификации), а в форме *буллы*. В функции Конгрегации канонизации святых помимо руководства процессами беатификации и К. входит также рассмотрение возможности присвоения титула *Doctor Ecclesiae* — «Учитель Церкви» (при получении согласия Конгрегации доктрины веры) и вопросов, связанных с признанием подлинности мощей (апостольская конституция «*Pastor bonus*» от 28 июня 1988). В настоящее время титул «Учитель Церкви» присвоен 33 лицам. 20 авг. 2011 г. папа Бенедикт XVI в ходе своего визита в Испанию объявил о намерении присвоить этот титул Иоанну (Хуану) Авильскому († 1569), событие назначено на 7 окт. 2012 г.

III. Эквиполентная (равноценная) К. Процедура т. н. эквиполентной К. предусмотрена для тех христиан, которые до декретов Урбана VIII уже пользовались народным почитанием и были причислены к лику блаженных в результате эквиполентной беатификации, т. е. в силу особого декрета папы, который подтверждал факт того, что данный христианин «с незапамятных времен» пользовался почитанием либо как подвижник благочестия, либо как мученик. Для того чтобы перейти к эквиполентной К. блаженного, беатифицированного подобным образом, необходимо наличие 3 засвидетельствованных чудес, происшедших по молитвам этого блаженного после его беатификации. В исключительных и в наст. время очень редких случаях папа может приступить к эквиполентной К. без наличия чудес. Как правило, это касается выдающихся личностей, святость жизни или мученичество которых очевидны и подтверждены в ходе процедуры

К., так что не остается никаких сомнений в их святости.

Юридический термин *canonizatio aequipollens* был, по-видимому, введен кард. Просперо Ламбертини (буд. папа Бенедикт XIV) по аналогии с эквиполентной беатификацией. В его время было принято различать формальную беатификацию и эквиполентную беатификацию. Такое различие возникло при Урбана VIII; согласно его декретам, если существовало при определенных юридических условиях литургичес-



Св. Вячеслав Чешский.
1360 г. Худож. Т. да Модена
(музей замка Карлштейн, Чехия)

кое почитание к.-л. лица, то возможно было осуществить беатификацию этого лица, которая считалась равнозначной (эквиполентной) формальной беатификации, проведенной с соблюдением обычных процедур. Анализируя исторический материал процессов К., совершенных в прошлом, Бенедикт XIV заметил, что некоторые случаи К. имели сходство с эквиполентной беатификацией, т. е. не были строго формальными (напр., в отношении древних мучеников и святителей, а также некоторых средневековых святых, в т. ч. местночтимых), однако имели тот же результат, что и формальные процессы. Все эти случаи он начал называть эквиполентной К. (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 42 // Benedicti XIV*

Орега. 1747. Т. 1. Р. 419). Некоторые святые были формально канонизированы, но празднование им совершалось лишь в определенной местности, поэтому Бенедикт XIV различал акт К. и акт, издаваемый папой и обязывающий совершать память того или иного канонизированного святого во всей католич. Церкви — такой акт мог существовать и в отношении святых, не имеющих формальной К. Для этих случаев издавался особый папский акт, согласно которому имя святого просто включалось в календарь Римско-католической Церкви. До того как во времена Пия V (1566–1572) сформировалось понятие всеобщего календаря, эквиполентная К. имела место всякий раз, когда папа своим декретом включал в календарь имя святого, не прошедшего процедуру формальной К. В качестве примеров Бенедикт XIV приводит случаи эквиполентной К. Ромуальда Равеннского († 1027); Норберта из Ксантена, еп. Магдебургского († 1134); Бруно, еп. Вюрцбурга († 1045); Петра Ноласко († 1249 или 1256); Раймунда Нонната († 1240); Иоанна де Мата († 1213); Феликса де Валуа († ок. 1212); Стефана Венгерского († 1038); Вячеслава Чешского († 935); папы Григория VII († 1085) и др. После Бе-



Альберт Великий.
Роспись трапезной
мон-ря Сан-Марко во Флоренции.
1436 г.
Мастер фра Беато Анджелико

рилл Александрийский; св. Схолас-тика († 543), сестра прп. Венедикта Нурсийского; св. Беда Достопочтенный († 735); свт. Бонифаций, «апостол Германии» († 754); св. Петр Дамиани († 1072) и др.

В настоящее время эквиполентная К., как правило, ограничивается случаями внесения в календарь древних святых, в отношении кото-



Мargarита Венгерская.
Роспись ц. Сан-Франческо в Ассизи.
Между 1295 и 1305 гг.

рых не было процедуры формальной К. Последняя равноценная беатификация (блж. Маргариты Эбнер († 1351)) была проведена папой Иоанном Павлом II 24 февр. 1979 г. Последние 2 случая эквиполентной К. — К. Альберта Великого († 1280), совершенная папой Пием XI 16 дек. 1931 г. (AAS. 1932. Т. 24. Р. 1–17), и К. Маргариты Венгерской († 1270), совершенная папой Пием XII 19 нояб. 1943 г. (AAS. 1943. Т. 36. Р. 33–40). В обоих случаях имело место длительное историко-критическое исследование исторической секции Конгрегации обрядов, наличия чудес не требовалось. В отношении

Альберта Великого папой было предписано его почитание во всей католической Церкви, т. к. тем же актом К. он был провозглашен Учителем Церкви. Общецерковного почитания Маргариты Венгерской не требовалось, хотя официально она признавалась святой, а не блаженной. Т. о., эквиполентная К. может быть понята двояко: в широком смысле, в духе папы Бенедикта XIV, — как распространение на всю Церковь литургического почитания формально не канонизированного, но почитаемого местно святого; в узком смысле — как прямое провозглашение святыми лиц, до этого признанных блаженными, но не прошедшими процедуры формальной К. (случай Альберта Великого и Маргариты Венгерской). При подготовке Кодекса канонического права 1917 г. был сформулирован ряд норм эквиполентной К., однако было принято решение не включать их в Кодекс, чтобы оставить папе полную свободу действий в подобного рода случаях. Умалчивает об эквиполентной К. и Кодекс канонического права 1983 г., поэтому юридически точного определения или нормы для процедуры равноценной К. не существует.

IV. Чин К. святых в Римско-католической Церкви. На протяжении веков литургическая форма К. святых претерпевала эволюцию. Вначале К. заключалась в простом юридическом акте или постановлении папы по тому или иному вопросу, без к.-л. литургического празднования, совершаемого самим папой. Такое празднование, сопровождавшееся, как правило, обретением мощей, происходило в том месте, где жил и был похоронен святой. Первое упоминание об особенностях такого празднования относится к 1131 г. (К. Годехарда, еп. Хильдесхайма, при Иннокентии II): церемония завершалась торжественным пением гимна «Te Deum laudamus» (Тебе Бога хвалим). К 1192 г. относится первое упоминание о совершении мессы новопрославленному святому сразу после его К. (К. Убалда, еп. г. Губбио, при Целестине III). Из писем Римских пап, в которых провозглашалась К. тех или иных святых, можно видеть, как изменялась сама формула такого провозглашения. С XII в. папы начинают ссылаться в ней на авторитет апостолов Петра и Павла (первое



Св. Беда Достопочтенный.
Миниатюра из «Liber Canonum».
XI в. (Vat. lat. 1339. Fol. 12)

Бенедикта XIV в Римско-католической Церкви подобным образом были официально канонизированы мн. святые: сщмч. Ириней Лионский; свт. Кирилл Иерусалимский; свт. Ки-

упоминание в 1174 при К. Бернарда Клервоского папой Александром III). Самой ранней из сохранившихся формул является формула К. Франциска Ассизского: «Ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, Patris et Filii et Spiritus Sancti, et gloriosae Virginis Mariae, et beatorum Apostolorum Petri et Pauli, et ad honorem Ecclesiae Romanae...» (К похвале и славе Бога Вседержителя, Отца и Сына, и Св. Духа, и преславной Девы Марии, и блаженных апостолов Петра и Павла, и к чести Римской Церкви...). С 1228 г. (К. Франциска Ассизского) вводится следующий порядок церемонии К.: произнесение папой проповеди к народу, чтение повествования о жизни и чудесах святого, торжественное провозглашение формулы К., совершение мессы в память нового святого. Приблизительно в это же время (сер. XIII в.) в обычай входит пение перед произнесением формулы К. гимна «Veni Sanctus Spiritus ut Deus non permittat ipsum errare in hoc negotio» (Прииди, Дух Святой, чтобы Бог не позволил [папе] ошибиться в этом деле) (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 44 // Benedicti XIV Opera. 1748. Т. 3. P. 442*).

Кард. Иаков Гаэтани Стефанески († 1343), племянник папы Бонифация VIII, оставил ряд сообщений об обрядах К., свидетелями которых он являлся, а именно: папы Целестина V (одно сообщение в прозе и одно в стихах — *Acta SS. Mai. T. 4. 1866. P. 479–480*), Фомы, еп. Херфорда, и Людовика, еп. Тулузы. Обряд К. последнего был включен в *Ordo Romanus XIV* (cap. 111, 115), литургическую книгу XIV в., содержащую чины обрядов, совершаемых папой; эта книга лежит в основе совр. «*Caeremoniale Romanum*» (*Mabillon J. Museum italicum. P., 1724. Vol. 2. P. 412–413, 418–424 = PL. 78. Col. 1249–1250, 1254–1259*). Согласно этому обряду, в каноническую процедуру К. был внесен ряд изменений: назначалась серия заседаний (консисторий) для изучения материалов процесса; выбирались 7 или 8 прелатов Курии, обязанных излагать в день К. содержание процесса в форме проповеди, обращенной к народу. Папа в ходе заседания последней консистории назначал 2 кардиналов, принадлежавших, как правило, к к.-л. монашескому орде-

ну, с поручением подготовить необходимые для К. литургические тексты (чтения из Писания, антифоны, респонсории и т. п.). Появляется особая фигура прокурора по делу о К., к-рым обычно был к.-л. папский нунций. Он должен был просить папу выслушать во время церемонии прелатов, выступавших офици. защитниками лица, которого собирались канонизировать. Затем следовала проповедь к народу 7 или 8 прелатов, назначенных папой. После пения покаянной молитвы «*Confiteor*» (Исповедую) папа преподавал всем присутствующим индульгенцию. Далее следовала проповедь папы, который просил народ усиленно молиться. Во время этой молитвы хор пел гимн «*Veni Creator Spiritus*» (Прииди, Создатель Дух). После пения все продолжали молиться в безмолвии; затем папа произносил формулу К.; пелся гимн «*Te Deum laudamus*» (Тебе Бога хвалим); следовала молитва новому святому; вновь пелся гимн «*Confiteor*»; объявлялась папская индульгенция всем, празднующим память нового святого, и совершалась торжественная месса.

Столетие спустя, в 1395 г. Петр Амели († 1401) описал чин К. Биргитты Шведской, который вошел в *Ordo Romanus XV* (cap. 153; см.: *Mabillon. 1724. P. 535–538 = PL. 78. Col. 1359–1362*). Этот чин содержал следующие нововведения: после провозглашения К. прокуроры просили папу составить официальный нотариальный акт К. Во время пения «*Te Deum laudamus*» присутствующим раздавались светильники различного веса и величины, в зависимости от социального положения человека, для которого они предназначены; совершалось торжественное шествие к Ватиканскому дворцу, где в особой часовне произносилась молитва новому святому и объявлялась индульгенция. Во время мессы, после чтения Евангелия, 3 кардинала, члены комиссии по К., выходили из ризницы собора св. Петра с приготовленным для совершения Евхаристии хлебом и вином. Один из них нес 2 больших позолоченных светильника; 2-й — 2 хлеба, покрытые платом с изображением гербов 3 кардиналов и канонизируемого святого; 3-й нес 2 позолоченных бочонка с вином с теми же гербами. За ними следовали 5 прокуроров и адвокат процесса К. Каж-

дый из них нес зеленую корзинку с 2 белыми голубями и 2 голубками. В случае К. св. Биргитты папа даровал индульгенцию в форме юбилея, т. е. полную индульгенцию. Согласно более поздним источникам, 3 кардинала-комиссара выбирались из 3 степеней священства: кардинал-дьякон, кардинал-пресвитер и кардинал-епископ. В свою очередь они назначали себе помощников из числа епископов, аббатов или др. клириков, обладавших необходимыми знаниями и опытом для участия в процессе. При К. Бонавентуры впервые в практику было введено пение литаний, обращенных к святым. По случаю К. Франциска из Паолы в 1519 г. знаменитый папский церемониймейстер Парис де Грассис († 1528) пересмотрел использовавшийся до этого чин К. В основных чертах он сохранялся неизменным до литургической реформы II Ватиканского Собора.

С кон. XIV в., после возвращения пап из Авиньона, главным местом совершения чина К. являлась по преимуществу базилика св. Петра в Риме. Папа Бонифаций IX (1389–1404) по причине своего недомогания совершил К. Биргитты Шведской во внутренней часовне Ватиканского дворца, но на следующий день присутствовал в соборе св. Петра при совершении торжественной мессы. Александр VII (1655–1667) настаивал, чтобы беатификация проходила там же, где и К., т. е. в соборе св. Петра (*ut ibi fieret beatificatio, ubi fit canonizatio — Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Lib. I. Cap. 36 // Benedicti XIV Opera. 1748. Т. 3. P. 229*). Бенедикт XIII (1724–1730) после торжественного освящения Латеранской базилики в 1729 г. совершил в ней ради экономии средств К. чешского свящ. мч. Иоанна Непомуцкого († 1393) и беатификацию Фиделия Зигмарингенского († 1622), т. к. Латеранская базилика уже была должным образом украшена для такого события. Климент XII в 1737 г. совершил в Латеранской базилике К. Венсана де Поля († 1660) и беатификацию Иосифа Леонесского († 1612). Бенедикт XIV 13 дек. 1741 г. выпустил декрет, согласно которому чин К. и беатификации, если папа присутствует в Риме, должны совершаться исключительно в соборе св. Петра. Этот декрет, однако, строго не соблюдался. При

папе Льве XIII (1878–1903) вследствие сложных политических событий 1870 г. и последующих годов (объединение Италии и ликвидация Папского гос-ва) К. 1881 и 1888 гг. происходили в Зале благословений, над атриумом (притвором) базилики св. Петра; только с 1897 г. К. вновь стала происходить в самом соборе.

Поскольку начиная с XVII в. все чаще имели место случаи К. неск. лиц в течение одной церемонии, возник вопрос, в каком порядке провозглашать их святыми. При Григории XV (1621–1623) зафиксирован первый случай К. сразу 5 святых одновременно: Исидора Землепашца († 1130), Игнатия Лойолы († 1556), Франциска Ксаверия († 1552), Терезы Авильской († 1582) и Филиппа Нери († 1595). При этом церемония К. следовала хронологическому (по дате смерти) порядку святых (кроме Игнатия Лойолы, который был учителем Франциска Ксаверия, хотя умер позже его). Папа Климент X (1670–1676) пожелал узнать мнение по этому вопросу известного знатока канонического права Джованни Батисты Де Лука. Тот предложил следовать иерархическому принципу, т. е. сначала канонизировать лиц, занимавших более высокую ступень в церковной иерархии; если же совершается К. нескольких лиц одной иерархической степени, — следовать хронологическому принципу (по дате смерти). Эта норма была утверждена декретом от 6 дек. 1670 г. При Клименте XII, 17 апр. 1737 г., было сделано уточнение: внутри одной иерархической степени первенство отдается основателю религ. конгрегации. Но если среди канонизируемых лиц есть мученик, ему отдается большее преимущество, поскольку мученичество признается высшим доказательством святости.

С XV в. церемония К. начинается торжественной процессией призыва папы в собор св. Петра в сопровождении кардиналов, при пении гимна Богородице «Ave Maris Stella» (Радуйся, Звезда Моря). Использование во время процессии знамени (штандарта, хоругви) с изображением нового святого вошло в практику после К. (1253) мч. Станислава, еп. Кракова († 1079). Происхождение этого обычая связывают с чудом: рассказывают, что во время церемонии К. еп. Станислава перед процессией внезапно

появилось его изображение. Использование другого большого изображения святого, помещаемого на фасаде собора св. Петра, восходит по крайней мере к XVI в. — времени строительства новой базилики.

В 1482 г. (при К. Бонавентуры) появляется обычай обращаться к папе трижды с просьбой о К. святого. Прокурор процесса (как правило, папский нунций) вместе с адвокатом Конгрегации обрядов с кон. XV в. и вплоть до XVIII в. обращался к папе, настойчиво (*instanter*) испрашивая у него, чтобы он канонизировал святого. Им отвечал секретарь, и начиналось пение литаний (ектений) святым. Затем те же лица повторяли свою просьбу с большей настойчивостью, им снова отвечал секретарь, и пелся гимн «Veni Creator Spiritus». Наконец, после 3-й, самой настойчивой, просьбы папа произносил определение о К., после которого адвокат просил, чтобы был подписан офиц. акт. Церемония заканчивалась торжественным пением гимна «Te Deum laudamus». Элементы этого чина сохранялись до литургической реформы II Ватиканского Собора с некоторыми сокращениями и перестановками: литании святым пелись при торжественном выходе папы, 3 просьбы о К. были объединены в одну, после нее пелся гимн «Veni Creator Spiritus» и папой оглашалась формула К. Текст этой формулы не был фиксированным и варьировался еще в нач. XVIII в. При папе Клименте XI (1700–1721) в обычай вошло произнесение папой проповеди к народу после К. Раньше этот обычай соблюдался не всегда, после Климента XI он стал правилом. Церемониальные особенности приготовления хлеба и вина во время мессы, непосредственно следующей за К., восходят к кон. XIV в. и в основных чертах сохранялись до нач. 70-х гг. XX в. Бенедикт XIII (1724–1730), основываясь на мнении кард. Иосифа (Джузеппе) Марии Томмази, упразднил использование при церемонии голубей, однако Бенедикт XIV (1740–1758) возобновил этот обычай, и он оставался в силе до правления Павла VI. Происхождение обычая остается неясным. Некоторые исследователи полагают, что его ввел папский церемониймейстер Петр Амели, который впервые описал этот обычай. Однако Петр Амели говорит, что его изобретением было лишь роскош-

ное украшение папской капеллы (*Amely P. De canonizatione S. Brigidae // Mabillon. 1724. P. 535–538 = PL. 78. Col. 1359–1362*); обычай приносить голубей, так же как и вся особая церемония принесения хлеба и вина, по-видимому, имеет более древнее происхождение, однако этому нет документальных подтверждений. Сам чин принесения свечей, хлеба и вина взят из ритуала освящения церковью епископом. Источники (*Ordo Romanus XIV и XV, заметки Париса де Грассиса и др.*) упоминают об особом роскошном убранстве храма во время проведения церемонии К. Привлекались, как правило, известные художники, имена которых упоминаются в опубликованных материалах процессов К. Начиная с XX в. в практику вошло использование электрической иллюминации; при этом в официальных документах нередко фиксировалось даже количество лампочек (до 100 тыс.).

До 1971 г. чин беатификации, который по обычаю совершался в соборе св. Петра, возглавлялся не папой, а делегированным им кардиналом. В день беатификации, после полудня, папа спускался из апостольского дворца в собор св. Петра, для того чтобы поклониться мощам или образу нового блаженного и обратиться к верующим с проповедью. 17 окт. 1971 г. папа Павел VI лично возглавил церемонию беатификации свящ. Максимилиана Марии Кольбе († 1941). Начиная с этой даты Павел VI всегда сам возглавлял церемонии беатификации. Эту традицию продолжил Иоанн Павел II, при нем беатификация происходила не только в соборе св. Петра и на площади перед ним, но и в различных странах мира, куда папа отправлялся с визитом.

В результате литургической реформы II Ватиканского Собора чин беатификации претерпел некоторые изменения. В настоящее время он совершается по следующей схеме. Во время мессы, после покаянной молитвы «Confiteor», епископ-ординарий, в диоцезе которого скончался кандидат на беатификацию, в сопровождении ходатая истца приближается к кафедре папы и просит его удостоить почтенного раба Божия N быть причисленным к лику блаженных: «Beatissime Pater, NN. humillime a Sanctitate Vestra petit ut Venerabilem Servum Dei N.

numero Beatorum adscribere benignissime digneris» (Блаженнейший Отец, NN смиренно просит Ваше Святейшество благоволительнейше удостоить вписать Достопочтенного раба Божия N в число блаженных). Затем он читает краткое житие кандидата, выслушав которое, папа провозглашает формулу беатификации: «Nos, vota Fratris Nostri... Episcopi (Archiepiscopi)... necnon plurimorum aliorum Fratrum in Episcopatu multorumque christifidelium explentes, de Congregationis de Causis Sanctorum consulto, Auctoritate Nostra Apostolica facultatem facimus ut Venerabilis Servus Dei N. Beati nomine in posterum appelletur, eiusque festum die... in locis et modis iure statutis quotannis celebrari possit. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» (Мы, исполняя желание Брата Нашего... Епископа (Архиепископа)... а также многих других Братьев по Епископату и верных Христа, по совету Конгрегации канонизации святых, Нашим Апостольским авторитетом, даем разрешение, чтобы Достопочтенный раб Божий N именовался впредь Блаженным, а празднования в честь него может совершаться ежегодно в... день в определенных местах и определенным образом, согласно с правовыми нормами. Во имя Отца и Сына и Св. Духа). После произнесения формулы открывается покрытая тканью икона нового блаженного. Во время исполнения торжественного песнопения (как правило, «Аллилуия» или «Christus vincit» (Христос побеждает) с возгласением имен мн. святых) выставляются мощи блаженного, перед которыми помещаются лампы, свечи и цветы. Папа начинает гимн «Gloria in excelsis...» (Слава в вышних Богу), если он предписан уставом дня, и месса продолжается по обычному чину.

При Павле VI и Иоанне Павле II беатификация происходила, как правило, во время мессы. Однако были случаи, когда причисление к лику блаженных совершалось во время литургии часов. Напр., Иоанн Павел II беатифицировал пресв. Бартоломео Дель Монте († 1778) в Болонье во время малой вечерни с субботы на воскресенье 27 сент. 1997 г. Папа Бенедикт XVI, чтобы подчеркнуть различие между К. и беатификацией и «местный» характер почитания, воздаваемого блаженным, решил вернуться к практике, су-

ществовавшей до 1971 г., т. е. стал поручать совершение чина беатификации кардиналу-легату. Первая беатификация, совершенная т. о., состоялась в соборе св. Петра 14 мая 2005 г., в канун праздника Пятидесятницы: префект Конгрегации канонизации святых кард. Жозе Сарайва Мартинш возглавил от имени папы беатификацию Марии Асенсьон Николь-и-Гоньи († 1940) и Марианны Коуп († 1918). 29 сент. 2005 г. Конгрегация канонизации святых выпустила краткую инструкцию, касающуюся чинов беатификации. Согласно этой инструкции, впредь до проведения дополнительных богословских исследований К. к.-л. блаженного, устанавливающая его почитание как святого во всей католической Церкви, должна возглавляться папой, в то время как беатификация, хотя и является каноническим актом, совершаемым папой, может быть совершена как литургический акт представителем папы, в частности префектом Конгрегации канонизации святых. Чин беатификации разрешается совершать в той епархии, которая явилась инициатором процесса беатификации, или в ином подходящем месте. По просьбе епископов и истцов процесса чин беатификации может быть совершен в Риме. Данная инструкция, однако, носит информативно-разъяснительный характер и не имеет силы закона. По усмотрению папы в определенных случаях он лично возглавляет чин беатификации, как это имело место при беатификации Иоанна Павла II 1 мая 2011 г. В этом особом случае была нарушена норма, согласно которой процесс беатификации может быть начат не раньше чем через 5 лет после смерти подвижника. Офиц. процесс беатификации Иоанна Павла II был начат 28 июня 2005 г. (через 2 мес. после смерти). Чин беатификации не подвергался изменениям с 70-х гг. XX в. Если его совершает кардинал, произнесение формулы беатификации заменяется чтением акта о беатификации, в котором эта формула содержится.

Церемонию К. возглавляет сам папа. Она происходит во время праздничной мессы и предваряется обычно чтением перед народом жития блаженного. После покаянной молитвы «Confiteor», читаемой в начале мессы, к папе приближается префект Конгрегации канонизации

святых вместе с ходатаем истина или неск. ходатаями (если совершается К. 2 и более блаженных). Префект обращается к папе с просьбой о К. блаженного, используя при этом следующую формулу: «Beatissime Pater, postulat Sancta Mater Ecclesia per Sanctitatem vestram Catalogo Sanctorum adscribi et tamquam sanctum ab omnibus Christifidelibus pronunciari beatum» (Блаженнейший Отец, Святая Матерь Церковь просит Твою Святиню, чтобы имя блаженного N было вписано в Каталог святых и чтобы он был признаваем как святой всеми христианами). Затем префект читает краткое житие блаженного, после чего следует литания с возгласением имен различных святых. После этого папа торжественно провозглашает формулу К.: «Ad honorem Sanctae et individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicae et vitae christianae incrementum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, matura deliberatione praehabita et divina ope saepius implorata, ac de plurimorum Fratrum Nostrorum consilio, Beatum N Sanctum esse decernimus et definimus, ac Sanctorum Catalogo adscribimus, statuentes eum in universa Ecclesia inter Sanctos pia devotione recolere debere. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» (Во славу Святой и Нераздельной Троицы, для возвеличивания католической веры, для возрастания христианской жизни, властью Господа нашего Иисуса Христа, блаженных Апостолов Петра и Павла и нашей, после продолжительного размышления и многократного призывания Божией помощью, а также выслушав мнение многих наших братьев во епископстве, блаженного N признаем и определяем святым. Вписываем его в Каталог Святых и устанавливаем, что ему подобает почитание во всей Церкви. Во имя Отца и Сына и Св. Духа). Все отвечают: «Аминь». После этого поется «Аллилуия» и мощи нового святого кладутся на престол или особый постамент. Затем префект благодарит папу: «Блаженнейший Отец, от имени Св. Церкви благодарю Вашу Святость за провозгласение и смиренно прошу Ваше Святейшество предписать, чтобы было составлено апостольское письмо о состоявшейся канонизации». Папа отвечает: «Decernimus» (Повелеваем). Префект и ходатай

иства обмениваются с папой целованием мира. Далее месса продолжается в обычном порядке. По существующему обычаю, Евангелие читается на лат. и греч. языках.

Восточные католические Церкви, пребывающие в вероучительном и иерархическом единстве с Римско-католической Церковью, могут инициировать процесс К. своих членов в соответствии с общими правилами, действующими в Римско-католической Церкви.

Самой древней офиц. К., состоявшейся в этих Церквях, следует считать К. архиеп. Иосафата *Кунцевича* († 1623), принадлежавшего к Украинской греко-католической Церкви. В 1643 г. папа Урбан VIII провозгласил его блаженным, папа Пий IX в 1867 г. причислил его к лику святых, объявив покровителем России и Польши. В 1996 г., во время визита папы Иоанна Павла II в Польшу, состоялась беатификация 13 мучеников из с. Пратулина, расстрелянных 24 янв. 1874 г. солдатами царской армии за отказ перейти в Православие. 27 июня 2001 г., во время визита папы Иоанна Павла II на Украину, была совершена беатификация 28 грекокатоликов, пострадавших на территории Украины в годы советской власти.

В Маронитской католической Церкви помимо почитаемых с древности прп. *Марона* Пустынника (кон. IV — нач. V в.) и *Иоанна Марона* († ок. 707), первого маронитского патриарха Антиохии, в Новейшее время были канонизированы папами Павлом VI и Иоанном Павлом II: мон. Шарбель (Сарбеллий) Махлуф († 1898) (беатификация — 5 дек. 1965, К. — 9 окт. 1977); мон. Рафка Пьетра Хобок ар-Райес († 1914) (беатификация — 17 нояб. 1985, К. — 10 июня 2001); свящ. и мон. Ниматулла Касаб аль-Хардини († 1858) (беатификация — 10 мая 1998, К. — 16 мая 2004). В *Сиро-Маланкарской католической Церкви* известен один случай К. — католикоса Моран Мар Вассилия Ялду († 1685), к-рый был канонизирован в 1947 г. католикосом *Геваргезе II* (1928–1964). В *Сиро-Малабарской католической Церкви* имели место 3 беатификации и одна К.: свящ. и мон. Куриакоса Элиаса Чавары († 1871, беатификация — 8 февр. 1986 папой Иоанном Павлом II); свящ. Августина Тхеварпарампила († 1973, беатификация — 30 апр. 2006 папой Бенедиктом XVI); мон.



Томас Кранмер,
архиеп. Кентерберийский.
1545 г. Худож. Г. Флике
(Национальная портретная галерея,
Лондон)

Альфонса Муттатхупадатху († 1946, беатификация — 8 февр. 1986, К. — 12 окт. 2008).

Почитание и К. святых в протестантских церквях и деноминациях. Почитание святых сохраняется в протестантских церквях, входящих в *Англиканское содружество*, в частности в Церкви Англии, Канадской англиканской Церкви, Протестантской Епископальной Церкви Америки. Англикан. Церкви были чужды крайности герм. Реформации, полностью отвергавшей культ святых. Т. н. «Десять статей» англикан. исповедания, первый документ англ. Реформации, гласит: «Святых необходимо почитать, потому что они стали известными как избранные Христовы, потому что они ради благочестия покинули этот мир, поскольку они уже участвуют в славно царстве Христа; в них надо особо восхвалять и почитать Христа по причине выдающихся добродетелей, которые Он насадил в них, чтобы они были примером для подражания тем, кто еще пребывает в этом мире... следует считать, что они могут приблизить ко Христу наши молитвы и моления» (Formularies of Faith put forward by Authority during the Reign of Henry VIII / Ed. C. Lloyd. Oxf., 1825. P. 14–15). Разрешалась молитва святым, но эта молитва признавалась менее действенной, чем молитва Христу. Т. н. Великая литания Томаса *Кранмера* (1544), первый официальный литургический текст на английском языке, помимо молитвенных обращений ко

Христу и Богородице, содержала обращения к ликам св. ангелов, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, исповедников и дев (*Brightman F. E. The English Rite: Being a Synopsis of the Sources and Revisions of the Book of Common Prayer. L., 1921. P. 174*). Эти же лики, кроме ангелов, исповедников и дев, упоминаются и в 1-й редакции «*Книги общих молитв*» (1549), однако без формул испрашивания их молитв (Coena Domini / Hrsg. I. Pahl. Freiburg, 1983. Bd. 1: Die Abendmahls-liturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jh. P. 399). Постепенно призывание святых было совершенно исключено из англиканских богослужебных книг, однако это не означало отмену самого принципа почитания святых, поскольку те же книги неизменно содержали месяцеслов с именами почитаемых святых. Реформа англиканского литургического календаря во многом была связана с желанием кор. *Генриха VIII* сократить количество нерабочих дней в году. Собор англ. епископов 1532 г. постановил, что кроме воскресения праздничными днями должны считаться Господские и Богородичные праздники, дни памяти апостолов, Иоанна Крестителя, свт. Григория Великого, арх. Михаила и всех ангелов. Празднования другим святым, в т. ч. таким почитаемым в Англии, как Фома Бекет (Кентерберийский), были отменены. В представлении английских реформаторов, необходимо было оставить лишь наиболее «древние» праздники, каковыми они считали праздники библейским святым. В таком редуцированном виде месяцеслов Церкви Англии существовал до сер. XIX в. Единственный случай включения в него имени нового святого произошел в 1662 г., когда в календарь была добавлена память кор. Англии мч. Карла I († 1649). Это решение было единодушно поддержано как монархом, так и всем народом. С началом *Оксфордского движения*, которое выступало за восстановление традиционных аспектов христианской веры и их включение в англиканское богослужение и богословие, в практику Церкви Англии стали вводиться мн. католич. традиции, в т. ч. празднование дней памяти мн. святых. В нач. XX в. Джон Вордсворт (1885–1911), еп. Солсбери, высказал предложения по реформе англиканского

календаря. Эта реформа предполагала внесение или возвращение в календарь имен многих католических святых; внесение имен выдающихся деятелей английской реформации; исключение из календаря имен святых, не пользующихся реальным почитанием в Англии (*Wordsworth J. The Ministry of Grace. L., 1901. P. 421*). Вордсворт применил эти принципы в своем диоцезе, внося в календарь имена английских национальных святых, а также англиканских деятелей. Позже реформа нашла отражение в литургических книгах отдельных Церквей Англиканского Содружества. В частности, в т. н. канад. (1918) и англ. Книгах общих молитв (1928, проект был отвергнут парламентом Великобритании) число памятней святых было значительно увеличено, однако в них не были включены имена деятелей английской реформации и англиканских мучеников-миссионеров. Имена последних вносились в календари лишь тех местных Церквей, где они пострадали. Наиболее известными из них являются Джон Колридж Паттесон, еп. Меланезии († 1871); Джеймс Ханнингтон, еп. Экваториальной Африки († 1885); Бернард Мизеки, катехизатор и первомч. Центр. Африки († 1896). Книга молитв Юж. Африки (1954) была первой офиц. литургической книгой национальной англикан. Церкви, в к-рую были внесены имена святых, живших после Реформы (17 имен). В 1952 г. Церковь Провинции Индии, Пакистана, Бирмы и Цейлона (в наст. время разделена на неск. Церквей провинций) составила Книгу молитв, содержащую еще больше дней памяти святых, живших после Реформы (21 чел.), среди которых были христиане др. конфессий (*A Proposed Prayer Book. Madras, 1952. P. 685–691*). В 1958 г. на заседании очередной Ламбетской конференции архиеп. Кентерберийский Джефффри Фишер сделал доклад «Совершение памяти святых и героев веры в Англиканском Содружестве» (*The Commemoration of Saints and Heroes of the Faith in the Anglican Communion. L., 1958*). Конференция одобрила основные принципы доклада, разрешив вносить в календарь имена новых святых решением тех церковных органов, к-рые издадут Книгу общих молитв в конкретной Церкви, входящей в Англиканское Содружество. В Церкви Англии таким органом

является Генеральный синод, в Протестантской Епископальной Церкви Америки — Генеральная конвенция. Решение об изменении календаря, общего для всех членов Содружества, принимается Ламбетской конференцией. С 1-го воскресенья Адвента (2 дек.) 2000 г. календарь Книги общих молитв 1662 г., содержащий минимум памятней святых, был заменен новым календарем, который помимо памятней библейских святых и т. н. малых праздников (памятней небиблейских святых) содержит «воспоминания» некоторых католич. канонизированных святых и неканонизированных подвижников веры. В календаре Церкви Англии встречаются также имена правосл. святых, напр. прп. *Сергия* Радонежского.

В Евангелическо-лютеранской церкви почитание святых является адифорной традицией, т. е. несущественной для веры и спасения, однако поволевой христианам и разрешенной в церкви. Почитание святых не связывается с их особым заступничеством перед Богом, а лишь имеет педагогическое значение. Литургически почитание святых никак не проявляется: им не возносятся молитвы, их останки не почитаются как мощи. Любая община может изменять список почитаемых святых по своему усмотрению, если сочтет это полезным и назидательным. Помимо ряда новозаветных святых (гл. обр., апостолов) в календаре Евангелическо-лютеранской церкви той или иной страны присутствуют дни памяти нек-рых святых I тыс. (напр., свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста, свт. Григория Нисского, прп. Антония Великого, прп. Пахомия Великого, святых Кирилла и Мефодия), нек-рых католич. святых и известных личностей (напр., Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, Николая *Коперника*, Екатерины и Биргитты Шведских, Екатерины Сиенской, Римского папы Иоанна XXIII), в т. ч. полемизировавших с протестантизмом (Роберта *Беллармина*), а также дни памяти выдающихся протестантских богословов, пасторов или миссионеров (напр., *Мартина Лютера*, *Филиппа Меланхтона*, *Джона* и *Чарлза Уэсли*, *Дитриха Бонхёффера*, *Жана Кальвина*, *Яна Гуса*, *Сёрена Киркегора* и др.), церковных музыкантов (*Иоанна Вальтера*, *Иоанна Себастьяна Ба-*

ха) или художников (*Альбрехта Дюрера*, *Микеланджело Буонарроти*, *Лукаса Кранаха Старшего*). Термин «святой» традиционно используется только в отношении библейских персонажей или нек-рых католич. святых, за к-рыми исторически закрепился этот титул (напр., св. Франциск Ассизский). Согласно учению лютеран. церквей, термин «святой» в применении ко всякому верующему означает «оправданный верой во Христа» (*Zellweger. 1987. P. 366*). Списки почитаемых святых значительно разнятся в зависимости от страны пребывания лютеран. церкви. Напр., календарь Евангелическо-лютеранской церкви в Америке фактически не содержит имен ветхозаветных святых, а также святых, почитаемых в лютеран. церквях скандинавских стран, таких, напр., как мч. *Лукия Сиракузская* († ок. 303) или *Екатерина Шведская*.

Социально-политический аспект К. святых. К. святых может рассматриваться не только как часть литургической жизни Церкви или категория канонического права, но и как явление, затрагивающее отношения Церкви и общества, Церкви и гос-ва. Церковь прославляет тех или иных подвижников веры и благочестия не только для того, чтобы засвидетельствовать их святость и упорядочить их почитание, но также чтобы явить в тот или иной исторический период пример действия Св. Духа, продолжающегося в Церкви и делающего возможным достижение евангельского идеала христианами разных возрастов, профессий и призваний. Сама по себе Церковь, будучи святой, не нуждается в К. тех или иных лиц, и число св. людей не ограничивается списком канонизированных Церковью праведников. В подавляющем большинстве случаев инициатива К. исходила не от высшей церковной иерархии, а от народа Божия. Иерархия в лице епископата, как правило, реагировала на проявление уже сформировавшегося народного почитания праведника, а не создавала искусственно это почитание. Целью усложнения канонизационной процедуры в Римско-католической и отчасти Православной Церкви являлось стремление ограничить до минимума стремление использовать К. в интересах тех или иных социальных групп, носителей определенных политических взглядов.

Тезис, высказанный в протестант. и либеральной католич. историографии, о том, что К. всегда является политическим актом, не соответствует действительности (Хорошев. 1986; Woodward. 1992). Совершая К. одних лиц и отказывая причислить к лику святых других, Церковь руководствуется общими критериями К. Социально-политические факторы могут оказывать существенное влияние на принятие решений, но не являются определяющими. Подвижник веры и благочестия, святость к-рого официально признается иерархией, выступает как своего рода символ, предмет для подражания др. христиан (Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // JRS. 1971. Vol. 61. P. 80–101). Эта педагогическая направленность К. учитывается и используется Церковью.

Самый ранний пример влияния политических факторов на К. и почитание святых — культ христианских императоров в Византийской империи. Одни из императоров, почитаемые святыми, отличались высокими моральными качествами, другие — нет, однако появление их имен в списке святых связывается не только с их личным благочестием, но и с тем вкладом, который они внесли в распространение или укрепление христианства в империи. В нек-рых случаях императоры почитались как мученики, если они были убиты узурпаторами власти или долгое время находились в заточении, напр.: имп. *Маврикий* († 602), Никифор II Фока († 969), Иоанн IV Дука Ласкарь († ок. 1305) (Schreiner P. Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz // Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter / Hrsg. J. Petersohn. Sigmaringen, 1994. S. 365–383).

Весьма вероятно, что политические трудности, с к-рыми столкнулись папы в период средневековья, сыграли заметную роль в их деятельности по К. святых. Так, папа Александр III, активно отстаивавший идею теократии и превосходства духовной власти над светской, а также участвовавший в споре об инвеституре, канонизировал англ. кор. Эдуарда Исповедника († 1066), к-рый мог стать для всех образцом подчинения или по крайней мере непротивления христ. монарха папской власти. Тот же папа провозгласил мучеником Фому Бекета, отстаивавшего интересы Церкви в ус-

ловиях давления со стороны гос-ва. Папы Григорий VII и Иннокентий III также канонизировали правителей, находившихся в послушании Римской кафедре (кор. Стефана Венгерского, имп. *Кунигунду* Люксембургскую). Папа Бонифаций VIII прославил в лике святых франц. кор. Людовика IX († 1270), в т. ч. чтобы снискать благоволение его внука, кор. Филиппа Красивого, с к-рым папа находился в постоянной борьбе. Известно неск. случаев, когда папы канонизировали своих родственников (напр., К. па-



Мученическая кончина
воинов имп. Никифора I
от рук болгар.
Миниатюра из Миналогия
Василия II. 1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. Fol. 345)

мученик в Римско-католической, Англиканской и Православной Церквях. Швед. аристократка

пой Урбаном V своего крестного отца Елеазара из Сабрана), членов конгрегации, к которым папы ранее принадлежали (К. папой Сикстом IV шести францисканцев), или своих соотечественников, однако это было скорее исключением, чем правилом.

Решающим фактором, влиявшим на К., оставалось народное почитание. Изменения в обществе порождали изменения в отношении к святости и святым. Мучениками могли считаться не только христиане, открыто исповедавшие свою веру и принявшие смерть за Христа во время гонений, но и убитые в результате войн с иноверными, политических переворотов или даже семейных ссор. Так, на миниатюре из Миналогия имп. Василия II (Vat. gr. 1613) изображаются как мученики (с нимбами) воины имп. Никифора I (802–811), убитые болгарами 26 июля 811 г., во время битвы в Вырбицком ущелье. Этот военный поход имел лишь косвенное отношение к исповеданию веры во Христа; болгары предложили заключить мир, но предложение было отвергнуто, единственной причиной почитания визант. воинов как мучеников стало то, что они были христианами и пострадали от язычников

(Dujcev I. La chronique byzantine de l'an 811 // TM. 1965. Vol. 1. P. 205–254; Follieri E., Dujcev I. Un'acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813 // Byz. 1963. Vol. 33. P. 71–106). Мучениками были объявлены солдаты имп. Никифора II Фоки (963–969), погибшие в битве с арабами (Les regestes des actes du patriarchat de Constantinople. Istanbul, 1936. Vol. 1. Fasc. 2 / Ed. V. Grumel. N 790). Похожие случаи имели место и в Зап. Церкви. Так, кор. Англии Эдуард Мученик († 978) был убит по приказу мачехи, стремившейся возвести на трон своего родного сына. Тем не менее св. Эдуард почитается как

Елена из Шёвде († ок. 1160), несправедливо обвиненная в супружеской неверности и убитая родственниками мужа, была канонизирована как мученица в 1164 г. папой Александром III. Дат. знатная дама Маргарита Роскильская († 1176/7) по неизвестным причинам была повешена собственным мужем, пытавшимся имитировать ее самоубийство, тем не менее долгое время она почиталась в народе как мученица и была признана таковой в 1257 г. папой Александром IV.

В Русской Церкви принято выделять особый чин страстотерпцев, к которым относят святых, принявших мученическую кончину не за христ. веру в отличие от мучеников и великомучеников, а в силу политических причин, возможно, от своих близких и единоверцев. В данном случае подчеркивается особый характер подвига страстотерпцев — их беззлобие и непротивление врагам, что является исполнением заповедей Евангелия. В Русской Церкви в чине страстотерпцев прославлены св. блгв. князь Борис и Глеб, св. блгв. царевич *Димитрий Иоаннович* Угличский († 1591), а также имп. Николай II и его семья († 1918). В Церквях греч. традиции нек-рым аналогом понятия «страстотерпец»

может служить термин «этномартир» (новогреч. *ἔθνομάρτυρας*, букв. — мученик нации) — народный герой, в тяжелых исторических обстоятельствах засвидетельствовавший свою верность правосл. народу и принявший насильственную смерть в результате политических настроений. Наиболее почитаемыми «народными мучениками» в Греции являются: равноап. Косма Этолийский († 1779), известный проповедник и деятель греч. просвещения, убитый турками по подозрению в шпионаже в пользу России (считается, что обвинение, арест и казнь Космы были спровоцированы торговцами-иудеями, терпевшими убытки от его деятельности, поскольку он потребовал от православных прекращения торговли по воскресным дням и перенес ее на субботу); сщмч. Григорий V, патриарх К-польский († 1821), убитый турками по подозрению в участии в греческом национально-освободительном восстании (*Markou A. Patriarch Gregory V the Ethnomartyr. Etna, 1992*); сщмч. Хризостом, митр. Смирнский († 1922), убитый во время тур. террора в Смирне (ныне Измир), последовавшего за поражением Греции во второй греко-тур. войне (1919–1922) и др. Этномартиром нек-рые считают последнего имп. Византии *Константина XI Палеолога* († 1453). Хотя он является противоречивой фигурой (его обвиняют в симпатии к унии и допущении униатского богослужения в Соборе Св. Софии), в народной среде раздаются голоса, призывающие к его К.; его памятник стоит перед кафедральным собором в Афинах. Причину возможной К. ее сторонники видят в героической защите этим императором К-поля (*Chrysostomos (Angelos of Avlona), Archb. Constantine the Ethnomartyr: Last Emperor of Byzantium. Etna, 1998*). 12 нояб. 1992 г. архиеп. Афинский Серафим (Тикас) благословил употребление службы прп. Ипомоне (в миру Елена Драгаш, супруга имп. Мануила II и мать последних императоров из династии Палеологов), в к-рую включены 2 тропаря и 2 стихирь имп. Константину XI (*Μακροστάθης Σ., πρωτοπρ. Ἡ ἁγία Ὑπομονή. Ἀθήνα, 1993. Σ. 98–102, 131*).

Иногда в силу сложной политической ситуации в мире или в гос-ве К. нек-рых святых может рассматриваться Церковью как преждевременная или невозможная на данный

момент времени, т. к., воспринимаемая (часто необоснованно) как символ политической борьбы, она может спровоцировать преследования христиан. Так, в период между 1867 и 1967 гг. в Римско-католической Церкви наблюдалось явление массовой беатификации мучеников, основную часть к-рых составили клирики и ми-



Св. царевич Димитрий Угличский.
Хоругвь. Сер. XVI в. (УИАХМ)

ряне, пострадавшие во время Великой французской революции, а также христиане, принявшие мученическую кончину в XVIII в. в Японии, в Корее и на Филиппинах. Их К. оказалась возможной лишь в сер. XIX в., когда произошла нормализация отношений Ватикана с соответствующими странами. В России К. новомучеников и исповедников состоялась только с изменением политической ситуации начиная с 80-х гг. XX в. Прославлению мн. греч. новомучеников до сих пор препятствует зависимое положение К-польского Патриархата от гос. власти Турции.

В сер. XX в. в зап. историографии появились понятия церковной «политики святости» или «политики канонизации» (см., напр.: *Congar Y. Jalons pour une théologie du laïcité. P., 1954. P. 574*), к-рые при существующем строго регламентированном порядке К. могут заключаться лишь в том, что иерархия отдает большее предпочтение одному канонизационному досье и замедляет рассмотрение другого. В окт. 1963 г., в ходе II Ватиканского Собора, обсуждался проект документа «Призвание святости в Церкви». Бельгийский кард. Леон Жозеф Сьоненс († 1996), один из лидеров группы кардиналов, выступавших за обновление Церкви, предложил упростить

процесс причисления к лику святых, чтобы путем увеличения К. привлечь верующих в Церковь. Хотя юридическая процедура К. не была упрощена, одна из причин активизации деятельности Конгрегации канонизации святых после II Ватиканского Собора и резкого увеличения числа К. при папе Иоанне Павле II исследователи видят в желании адекватно ответить на вызовы современности, противопоставить религ. кризису XX в. примеры св. современников. Совр. отношение Римско-католической Церкви к святости выражено в конституции II Ватиканского Собора «*Lumen gentium*» (§ 39–42), утвержденной 21 нояб. 1964 г. папой Павлом VI. В этом документе содержится призыв к «всеобщей святости», понимаемой как подражание Христу и участие в Его святости.

Одним из проявлений такой «модернизации» стало умножение случаев К. женщин, подростков, а также членов монашеских и полумонашеских конгрегаций. Уже с сер. XX в. в Римско-католической Церкви начал обсуждаться вопрос о том, возможно ли канонизировать детей и подростков (в возрасте до 21 года, согласно СТС, 1917), т. е. возможно ли в юном возрасте стяжать героизм добродетелей, необходимый для признания блаженным и святым (*Lelièvre. 1984*). До 1917 г. был канонизирован лишь один человек в возрасте до 21 года — польск. иезуит Станислав Костка († 1568), умерший в возрасте 18 лет (беатифицирован в 1605, канонизирован в 1726). За свою короткую жизнь Станислав не совершил ничего знаменательного, его почитание возникло после того, как были обнаружены нетленные мощи через 2 года после его смерти. Единственным до 1917 г. случаем причисления к лику блаженных лица, не достигшего 21 года, является беатификация Жанны д'Арк († 1431), умершей в возрасте 19 лет (провозглашена блаженной в 1909 папой Пием X, канонизирована в 1920).

В 1969 г. папой Павлом VI была проведена реформа литургического календаря, в результате которой памяти мн. святых, как древних, так и средневековых, были признаны необязательными: из 65 обязательных праздников только 8 посвящены святым, умершим после 1000 г. (Фома Бекет, Бернард Клервоский, Франциск Ассизский, Доминик де

Гусман Гарсес, Клара Ассизская, Фома Аквинский, Бонавентура и франц. кор. Людовик IX). Эта реформа явилась следствием целенаправленной политики пап по «модернизации» календаря. Она была вызвана тем, что из-за обилия святых, прославленных Римско-католической Церковью, литургическое поминовение всех их в календарном году стало невозможным. Еще 15 мая 1912 г. папа Пий X рекомендовал всем епископам пересмотреть епархиальные календари и исправить их, исключив имена «сомнительных» святых, жития которых не могут рассматриваться как достоверные и которые в этом смысле не могут являться примером для подражания (*Chanut F. Une contribution à l'étude de la radiation des saints dans les ordos diocésains // La sainteté: Actes de la VII^e Université d'été du Carrefour d'histoire religieuse (Saint-Didier (Vaucluse), 9–12 juillet 1998) / Ed. G. Cholvy. [Montpellier], 1999. P. 269–293*). Бытует мнение, что в результате этой реформы в Римско-католической Церкви имела место деканонизация святых. Однако деканонизация с канонической точки зрения невозможна как в католич., так и в православной традиции. Возможно лишь признание К. не бывшей, если осуществивший ее орган или лицо не имели на то права либо решение о К. было принято с нарушением канонической процедуры. Имевшие место в РПЦ деканонизации были явлением неканоническим и позднее толковались как «приостановление почитания» определенных святых до соборного рассмотрения в связи с возникновением сомнения в том, имела ли место их К.

Ист.: Bullarium franciscanum Romanorum pontificum / Ed. J. H. Sbaralea. Romae, 1759. Maria degli Angeli (Perugia), 1983². Vol. 1; *Benedicti XIV, Papae. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Romae, 1734–1738. 4 vol.*; Idem. Vat., 2010–[2011]. Vol. 1/1–[1/2] (текст парал.: лат., итал.); *Εὐγενίος (Βούλγαρης). Αρχιεπ. Ἐπιστολὴ πρὸς Πέτρον τὸν Κλαίρικον: Περὶ τῶν μετὰ τὸ σχίσμα ἁγίων τῆς ὀρθόδοξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν γινόμενων ἐν αὐτῇ θαυμάτων. Ἀθήναι, 1844; Tomassetti A., ed. Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Taurinensis editio. Augustae Taurinorum, 1857–1872. 24 vol., append.; Berger E., ed. Les registres d'Innocent IV (1243–1254). P. 1884–1919. 4 vol.; Δουκάκης. ΜΣ. 1889–1896. 13 τ.; SynCP. 1902; RegPatr; Ματθαίος Β. ΜΣ. 1956²; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγολόγιον. 1960; ΝΜ. Ἀθήναι, 1961³; 1993⁴; Die Register Innocenz' III. Graz, 1964. Bd. 1/1; Pontifikatsjahr 1198/99 / Ed. O. Hageneder, A. Haider. 2 Tl.; Santifaller L. Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der*

Landgräfin Elisabeth von Thüringen vom Jahre 1235 // Acht Jahrhunderte deutscher Orden in Einzeldarstellungen / Hrsrg. K. Wieser. Bad Godesberg, 1967. S. 73–88; Cheney C., ed. The Letters of Pope Innocent III (1198–1216) Concerning England and Wales. Oxf., 1967; Περαιτώνης Γ. Λεξικὸν τῶν νεομάρτυρων. Ἀθήναι, 1972; Λάγγης Μ. Ὁ Μέγας συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξης Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1980; The Book of St. Gilbert / Ed. R. Foreville, G. Keir. Oxf.; N. Y., 1987; Index ac status causarum. Vat., 1999; Синаксарь: Жития святых, составленные на Св. Горе Афон / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетровский. М., 2011. 6 т.

Лит.: *Benedicti XIV Opera in duodecim tomos distributa* / [Ed. E. de Azevedo]. Romae, 1747–1751. Т. 1–5: De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione; Т. 6: Acta et decreta in causis beatificationum; Т. 7: Appendices; idem (*Benedictus XIV, Papa*). Doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione / Red. ab E. de Azevedo. Brux., 1840; idem (*Benedetto XIV, Prospero Lambertini*). De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Vat., 2010. Vol. 1; Филарет (Гумилевский). РСв; *Bruder P. Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis s. Hildegardis* // AnBoll. 1883. Vol. 2. P. 116–130; Описание о российских святых; Леонид (Кавелин). Св. Русь; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов; Васильев В. П. История канонизации русских святых. М., 1893; Голубинский Е. Е. К истории канонизации святых в Рус. Церкви: Доп. поправки и оговорки к списку святых и, прежде всего, — о невозможности составить список их полный и верный // БВ. 1894. Т. 3. № 9. С. 1–39; он же. О канонизации святых в древней Греческой Церкви // Там же. Т. 2. № 6. С. 418–436; он же. Замечка о слове «канонизация» // Там же. 1895. Т. 1. № 1. С. 166–167; он же. История канонизации святых в Рус. Церкви. М., 1903²; 1998³; Les Ménologes grecs // AnBoll. 1897. Vol. 16. P. 311–329; Верный месяцеслов всех рус. святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно, сост. по доносениям Св. Синоду преосвященных всех епархий в 1901–1902 гг. М., 1903; Евгений (Мерцалов), архим. Как совершалась канонизация святых в первое время существования Рус. Церкви? СПб., 1903; Никодим (Кононов), архим. К вопросу о канонизации святых в Рус. Церкви. М., 1903; Темниковский Е. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903; Boudinhon A. Les procès de béatification et de canonisation. P., 1908; Абрамович В. И., ред. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. (Памятники древнерус. лит-ры; Вып. 2); Delehaye H. Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Brux., 1927; idem. Origines; Hofmann R. Die heroische Tugend: Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes. Münch., 1933; Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Αρχιεπ. Ἀθηνῶν. Περὶ τῆς ἀνακηρύξεως ἁγίων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῃ Ἐκκλησίᾳ // Ἐκκλησία. 1934. Т. 12. С. 331–335; idem. Οἱ νεομάρτυρες. Ἀθήναι, 1970³; Brosch J. Der Heiligsprechungsprozess per viam cultus. R., 1938; Hertling L. Materiali per la storia del processo di canonizzazione // Gregorianum. R., 1935. Vol. 16. P. 170–195; idem. Canonisation // DSAMDH. 1953. Т. 2. Col. 77–85; Kuttner S. La Reserve papale du Droit de canonisation // RHDFF. 1938. Vol. 17. P. 172–228; Ράλλης Κ. Περὶ τῆς τῶν ἁγίων ἀνακηρύξεως // Ἐκατονταετηρίδα τοῦ Πατρισταίου Ἀθηνῶν. Ἀθήναι, 1938. Σ. 305–316; Buonaiuti E. La nozione cristiana delle realtà

sante // Nuova Rivista Storica. Mil., 1941. Vol. 25. P. 481–489; Foreville R. Un procès de canonisation à l'aube du XIII^e siècle (1201–1202): Le livre de s. Gilbert de Sempringham. P., 1943; Kemp E. W. Canonization and Authority in the Western Church. L., 1948; Ἀλιβιζάτος Ἄμ. Ἡ ἀνακηρύξις τῶν ἁγίων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῃ Ἐκκλησίᾳ // Θεολογία. 1948. Т. 19. Σ. 18–52; Low G. Canonizzazione // EC. 1949. Т. 3. Col. 569–607; Malone E. The Monk and the Martyr: The Monk as Successor of the Martyr. Wash., 1950; Salaville S. Pour un répertoire des néo-saints de l'Église Orientale // Byz. 1950. Vol. 20. P. 223–237; Aigrain R. L'Hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire. Mayenne, 1953. Brux., 2000²; Costa Louillet G. Saints de Constantinople aux VIII^e, IX^e et X^e s. // Byz. 1955. Vol. 24. P. 179–263, 453–512; idem. Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles // Ibid. 1959/1960. Vol. 29/30. P. 89–173; idem. Saints de Grèce aux VIII^e, IX^e et X^e s. // Ibid. 1961. Vol. 31. P. 309–369; Klausner R. Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jh. // ZSRG.K. 1954. Bd. 40. S. 85–101; Farmer H. The Canonization of St. Hugh of Lincoln // Reports and Papers / Lincolnshire Architectural and Archaeol. Society. Lincoln, 1956. N. S. Vol. 6. Pt. 2. P. 86–117; Κωνσταντίνος, Μητρ. Σερρών. Περὶ ἀναγνωρίσεως τῶν ἁγίων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῃ Ἐκκλησίᾳ // Θεολογία. 1956. Т. 27. Σ. 609–615; Marrou H.-I. La canonisation de Julien d'Éclane // Hist. Jb. 1957. Bd. 77. S. 434–437; Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui. P., 1966; Frutaz A. P. Auctoritate... beatorum apostolorum Petri et Pauli: Saggio sulle formule di canonizzazione // Antonianum. R., 1967. Vol. 42. P. 436–501; Garcia y Garcia A. A propos de la canonisation des saints au XII^e siècle // Revue de droit canonique. Strasbourg, 1968. Vol. 18. N 1. P. 3–15; Deloos P. Sociologie et canonisations. Liège, 1969; idem. The Social Function of the Canonisation of Saints // Models of Holiness. N. Y., 1979. P. 14–24. (Concilium; 129); Besse J. Saintes figures de Bulgarie // Contacts. P., 1976. Т. 28. N 96. P. 332–346; Amore A. Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana // Antonianum. 1977. Vol. 52. P. 38–80; idem. La canonizzazione vescovile // Ibid. P. 231–266; Petersohn J. Die Litterae Papst Innocenz' III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200) // Jb. f. fränkische Landesforschung. Neustadt, 1977. Bd. 37. S. 1–25; Theilmann J. M. A Study of the Canonization of Political Figures in England by Popular Opinion, 1066–1509. Ann Arbor, 1978; Saxer V. Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine. P., 1980; Macrides R. Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period // The Byzantine Saint: Univ. of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. S. Hackel. L., 1981. P. 67–87; Barone G. Processi di canonizzazione e modelli di santità nel Basso Medio Evo // QFIAB. 1982. Bd. 62. S. 343–349; idem. La santità nei processi di canonizzazione del Trecento // Santi e santità nel secolo XIV: Atti del XV Convegno intern., Assisi, 15–17 ottobre 1987. Perugia, 1989. P. 55–78; Pisapia M. La fama di Santità nelle cause di beatificazione e canonizzazione dei servi di Dio: Diss. R., 1982; Veraja F. La beatificazione: Storia, problemi, prospettive. R., 1983; Lelievre V. Les Jeunes peuvent-ils être canonisés? P., 1984; Хоросев А. С. Политическая история рус. канонизации, XI–XVI вв. М., 1986; Cauty Ch. Le prix de la sainteté:

Canonisation et béatification à Rome // Praxis juridique et religion. Strasbourg, 1986. Vol. 3. N 2. P. 217–224; *Dalmais I.-H.* Mémoire et vénération des saints dans les Églises de traditions syriennes // Saints et sainteté dans la liturgie: Conf. Saint-Serge, 33^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 22–26 juin 1986 / Ed. A. M. Triacca, A. Pistoia. R., 1987. P. 79–91; *Constantinos (Harissiadis), métr.* La reconnaissance des saints dans l'Église orthodoxe selon la procédure du Patriarcat Oecuménique // Ibid. P. 119–127; *idem.* (Κωνσταντίνος (Χαρισιάδης), Μητρ.) Ἡ ἀναγνώρισις Ἁγίων ἐν τῇ Ὀρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ κατὰ τὴν τάξιμ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου // Ἐπιστημονικὴ παρουσία Ἐστίας Θεολόγου Χάλκις. Ἀθήναι, 1987. Τ. 1. Σ. 225–241; *Holeton D. R.* La commémoration des saints dans la tradition liturgique anglicane // Saints et sainteté. 1987. P. 129–144; *Renoux Ch.* Les premières manifestations liturgiques du culte des saints en Arménie // Ibid. P. 291–304; *Sarno R. J.* Diocesan Inquiries Required by the Legislator in the New Legislation for the causes of the Saints: Diss. R., 1987; *Zellweger E.* Sanctification et sainteté dans le Protestantisme // Saints et sainteté dans la liturgie. 1987. P. 357–371; *Zografos A.* Les Nouveaux Martyrs 15^e–16^e s.: Essai sur l'expérience religieuse du peuple Orthodoxe sous domination ottomane: Diss. [Strasbourg], 1987; *Duval Y.* Auprès des saints corps et âmes: L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle. P., 1988; *Fennell J. L.* The Canonization of Saint Vladimir // Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus' / Ed. K. Ch. Felmy. Gött., 1988. S. 299–304; *idem.* When was Olga Canonized? // Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley, 1993. Vol. 1: Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed. B. Gasparov, O. Raevsky-Hughes. P. 77–82; Miscellanea in occasione del IV centenario della Congregazione per le Cause dei santi, 1588–1988. Vat., 1988; *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τὴν καὶ μνήμην τῶν νεομαρτύρων.* Θεσσαλονίκη, 1988; *Vauchez A.* La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. R., 1988; *idem.* Les origines et le développement du procès de canonisation (XII^e–XIII^e siècles) // Vita Religiosa im Mittelalter: FS für K. Elm zum 70. Geburtstag / Ed. F. J. Felten, N. Jaspert. B., 1999. S. 845–856; *Kleinberg A. M.* Proving Sanctity: Selection and Authentication of Saints in the Later Middle Ages // Viator: Medieval and Renaissance Studies. Berkeley, 1989. Vol. 20. P. 183–205; *Περαντώνης Γ.* Κατάλογος τῶν Νεομαρτύρων τῶν ἀπὸ τῆς Ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέχρι τοῦ ἔτους 1867 μαρτυρησάντων // Θεολογία. 1989. Τ. 60. Σ. 157–166; *Ferrier L.* Aspects du rôle de la curie dans le déroulement des procès de canonisation // Aux origines de l'État moderne: Le Fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon: Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Avignon, 23–24 janvier 1988). R., 1990. P. 269–291; *Kaplan M.* Les normes de la Sainteté à Byzance (VI^e–IX^e s.) // Mentalités: Histoire des cultures et des sociétés. P., 1990. Vol. 4. P. 15–34; *idem.* Le miracle est-t-il nécessaire au saint byzantin? // Miracle et Karama / Ed. D. Aigle. Turnhout, 2000. P. 167–196; *idem.* L'ensevelissement des saints: Rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (V^e–XII^e siècles) // Mélanges G. Dagron. P., 2002. P. 319–332; *idem.* Les saints en pèlerinage à l'époque méso-byzantine (VII^e–XII^e siècles) // DOP. 2002. Vol. 56. P. 109–127; Finzione e

santità tra medioevo ed età moderna / A cura di G. Zari. Torino, 1991; *Talbot A.-M.* Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saint's Lives in the Palaeologian Period // The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire. Princeton, 1991. P. 15–26; *eadem.* Family Cults in Byzantium: The Case of St Theodora of Thessalonike // Λεμῶν: Studies presented to L. Rydén / Ed. J. O. Rosenqvist. Uppsala, 1996. P. 49–69; *Dagron G.* L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VI^e–XI^e siècle // DOP. 1992. Vol. 46. P. 59–68; *Filipazzi A. G.* La prova del martirio nella prassi recente della Congregazione delle cause dei santi: Diss. R., 1992; *Woodward K. L.* Comment l'Église fait les saints / Trad. N. Ménagement. P., 1992; *Renoux Chr.* Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: Les procès de canonisation // Mélanges de l'École française de Rome: Italie et Méditerranée. 1993. Vol. 105. N 1. P. 177–217; *Ries M.* Heiligenverehrung und Heiligsprechung in der Alten Kirche und im Mittelalter: Zur Entwicklung des Kanonisationsverfahrens // Jb. des Vereins für Augsburgische Bistumsgeschichte. 1993. Bd. 26/27. S. 143–167; *Rigo A.* La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni // RSBM. N. S. 1993. Vol. 30. P. 155–202; *Σοφριανός Δ.* Οἱ βυζαντινοὶ ἅγιοι τοῦ ἐλλαδικοῦ χώρου μέσα ἀπὸ τὶς πηγὲς καὶ τὰ κείμενα. Ἀθήναι, 1993. (Ὁψεις τῆς βυζαντινῆς κοινωνίας. 7); *Angenendt A.* Der Heilige: Auf Erden – im Himmel // Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter / Ed. J. Petersohn. Sigmaringen, 1994. S. 11–52; *Forlin Patrucco M.* Modelli di santità e santità episcopale nel IV sec.: L'elaborazione dei padri cappadoci // Modelli di santità e modelli di comportamento // A cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza. Barcellona. Torino, 1994. P. 65–77; *Auzépy M.-F.* L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VII^e–IX^e siècles) // Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. P., 1995. P. 31–46; *Bojović B. I.* L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen-Âge serbe. R., 1995. (OCA; 248); *Gy P.-M.* Le culte des saints dans la liturgie d'Occident entre le IX^e et le XIII^e siècle // Le culte des saints aux IX^e–XIII^e siècles: Actes du Colloque tenu à Poitiers les 15–17 sept. 1993 / Ed. R. Favreau. Poitiers, 1995. P. 85–89; *Ювѣналий (Полярков), митр.* Историко-канонические критерии в вопросе о канонизации новомучеников Рус. Церкви в связи с церк. разделением XX в. // ЖМП. 1996. № 2. С. 53–59 (То же // Канонизация святых в XX в.: Сб. М., 1999. С. 170–184); *Paciocco R.* «Sublimia negotia»: Le canonizzazioni dei santi nella Curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori. Padova, 1996; *idem.* Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198–1302). Assisi, 2006; *Sastre Santos E.* La condicion jurídica de beatas y beatos: Introd. y textos: 1139–1917 // Anthologica Annu. R., 1996. Vol. 43. P. 287–586; *Albert J.-P.* Le sang et le Ciel: Les saintes mystiques dans le monde chrétien. P., 1997; *Rigaux D.* Par la grâce du pinceau: Canonisation et images aux derniers siècles du Moyen Âge // Santità, culti, agiografia: Temi e prospettive: Atti del I Conv. di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, 24–26 ottobre 1996 / Ed. S. Boesch Gajano. R., 1997. P. 275–298; *Γλαβίνος Ἄ.* Οἱ Νεομάρτυρες τῆς Τουρκοκρατίας. Κατερίνη, 1997; Канонизация святых на Руси: [Сб. докл. конф.]. Можайск, 1998. (Макарьевские чт.; 6); *Макарий (Веретенников), архим.* Макарьевские соборы 1547 и 1549 гг. и их зна-

чение // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1999. Вып. 11: Рус. худож. культура XV–XVI вв. С. 2–19; *Chiron Y.* Enquête sur les canonisations. P., 1998; *Griffith S. H.* Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saints' Lives and Holy Land History // Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land / Ed. A. Kofsky, G. Stroumsa. Jerusalem, 1998. P. 163–207; *Krötzel Ch.* Prokuratoren, Notare und Dolmetscher: Zu Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei spatmittelalterlichen Kanonisationsprozessen // Hagiographica: Riv di agiografica e biografia d. Società intern. per lo studio del Medio Evo latino. P. etc., 1998. Vol. 5. P. 119–140; *idem.* Kanonisationsprozess, Sozialgeschichte und Kanonisches Recht im Spätmittelalter // Nordic Perspectives on Medieval Canon Law / Ed. M. Korpiola. Saarijärvi, 1999. P. 19–39; *idem.* «Ad sanctos»: Saints, Miracles and Everyday Life in the Middle Ages // Bilan et perspectives des études médiévales (1993–1998): Actes du II^e Congrès Européen d'Études Médiévales (Barcelone, 8–12 juin 1999) / Ed. J. Hamesse. Turnhout, 2004. P. 245–264; *Ševčenko Patterson N.* Canon and Calendar: The Role of a Ninth Century Hymnographer in Shaping the Celebration of the Saints // Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? / Ed. L. Brubaker. Aldershot, 1998. P. 101–114; «Ἕλληνας Νεομάρτυρες 1453–1821: [Ἄ] Συνεδριὸν γιὰ τοὺς Ἁγίους Νεομάρτυρες (1453–1821)». Λιθορτσι, 1998; *Derwich M., Dmitriev M., ed.* Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au moyen âge et à l'époque moderne. Wrocław, 1999; *Fouracre P. J.* The Origins of the Carolingian Attempt to Regulate the Cult of Saints // The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of P. Brown / Ed. J. D. Howard-Johnston, P. A. Hayward. Oxf., 1999. P. 143–165; *Guran P.* Aspects et rôle du saint dans les nouveaux États du «Commonwealth byzantin» (XI^e–XV^e siècles) // Pouvoirs et mentalités: Hommage au A. Dutu / Ed. L. Vlad. Bucarest, 1999. P. 45–69; *Sodano G.* Miracolo e canonizzazione: Processi napoletani tra XVI e XVIII sec. // Miracoli: Dai segni alla storia / Ed. M. Modica, S. Boesch Gajano. R., 1999. P. 171–196; *Soldati C.* The Absence of Miracle: Problems of the Canonization of St. Vladimir // Studi sull'Oriente Cristiano. R., 1999. Vol. 3. P. 29–42; *Ziegler J.* Practitioners and Saints: Medical Men in Canonization Processes in the 13th to 15th Cent. // Social History of Medicine. Oxf., 1999. Vol. 12. N 2. P. 191–225; *Τσάμης Δ.* Ἀγιολογία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη, 1999; *Ужанков А. Н.* Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // ДРВМ. 2000. № 2. С. 28–50; 2001. № 1(3). С. 37–49; *Cristobal V. L.* El uso de las pruebas subsidiarias en los procesos de canonización: Diss. R., 2000; *Deliermeux N.* L'exploitation des topoi hagiographiques: Du cliché figé à la réalité codée // Byz. 2000. Vol. 70. P. 57–90; *Kobets S.* Foolishness in Christ: East vs. West // Canadian-American Slavic Studies. Pittsburgh, 2000. Vol. 34. N 3. P. 337–363; *Wasyliw P. H.* The Pious Infant: Developments in Popular Piety during the High Middle Ages // Lay Sanctity: Medieval and Modern: A Search for Models / Ed. A. W. Astell. Notre Dame, 2000. P. 105–115; *Wünsch T.* Der heilige Bischof: Zur politischen Dimension von Heiligkeit im Mittelalter und ihrem Wandel // AKG. 2000. Bd. 82. S. 261–302; *Κορακίδη Ἀ. Σ.* Ἀγιότητα καὶ Μαρτύριο ἢ Ἀγιολογία τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2000; *Πάσχας Π. Β.* Ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἄγορευτὴς

ως ἀγιολόγος // Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν. Ἀθήνα, 2000. Τ. 16: 1996–2000. Σ. 239–263; *Лосева О. В.* Русские месецесловы XI–XIV вв. М., 2001; *Flusin B.* L'empereur hagiographe: Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints // L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine / Ed. P. Guran, B. Flusin. Bucur., 2001. P. 29–54; *Goodich M. E.* The Use of Direct Quotation from Canonization Hearing to Hagiographical Vita et Miracula // Oral History of the Middle Ages: The Spoken Word in Context / Ed. G. Jaritz, M. Richter. Kregms; Bdpst., 2001. P. 177–187; *idem.* The Death of a Saint: A Hagiographical Topos // Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages / Ed. K. Mustakallio et al. R., 2005. P. 227–238; *idem.* The Judicial Foundations of Hagiography in the Central Middle Ages // Scribere sanctorum gesta: Recueil d'études d'hagiographie medievale offert a G. Philippart / Ed. E. Renard et al. Turnhout, 2005. P. 627–644; *idem.* «Mirabilis Deus in sanctis suis»: Social History and Medieval Miracles // Studies in Church History. Woodbridge, 2005. Vol. 41. P. 135–156; *idem.* Miracles and Wonders: the Development of the Concept of Miracle, 1150–1350 / Aldershot (Hampshire); Burlington (Vt.), 2007; *idem.* The Canonization Policy of Celestine III // Pope Celestine III (1191–1198): Diplomat and Pastor / Ed. J. Doran, D. J. Smith. Farnham, 2008. P. 305–316; *Fabre J.-M.* Le rôle de l'évêque diocésain dans les causes de canonisation // L'Année canonique. P., 2002. P. 91–100; *idem.* La sainteté canonisée: Principes et conditions essentielles d'une procédure particulière. P., 2003; *idem.* Dictionnaire des canonisations. Chambrey-lès-Tours, 2003; *Hogel Ch.* Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization. Copenhagen, 2002; Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West / Ed. A. Thacker, R. Sharpe. Oxf., 2002; *Woestman W. H.* Canonization: Theology, History, Process. Ottawa, 2002; *Артамонов Ю. А.* Житие Феодосия Печерского: Проблемы источниковедения // ДГВЕ, 2000. М., 2003. С. 173–277; *Мусин А. Е.* Соборы митр. Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в. // ДРИ. СПб., 2003. [Вып.:] Рус. искусство позднего средневековья: XVI в. С. 146–165; *он же.* Соборы св. митр. Макария 1547–1549 гг.: Факт истории или факт историографии? // Россия и проблемы европ. истории: средневековье, новое и новейшее время: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. Ростов, 2003. С. 74–86. (СРМ; 13); *Прохоров Г. М.* Святые в истории Руси X–XVIII вв. // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 78–98; *Giovannucci P.* La virtù eroica nei processi di canonizzazione dell'età moderna: Prolegomeni ad una ricerca // Ricerche di storia sociale e religiosa. R., 2003. N. 5. Vol. 32. Fasc. 64. P. 181–193; *idem.* Genesi e significato di un concetto agiologico: La virtù eroica nell'età moderna // Riv. di storia d. Chiesa in Italia. R., 2004. Vol. 58. N. 2. P. 433–478; *idem.* Ricerche recenti sulle canonizzazioni in età moderna (secoli XVI–XVIII) // Ibid. 2005. Vol. 59. N. 2. P. 542–559; *Vodoff V.* Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas été canonisé? // *Idem.* Autour du mythe de la Sainte Russie: Christianisme, pouvoir et société chez les slaves orientaux. P., 2003. P. 119–133; *Zanotti A.* Benedetto XIV tra ragione e santità: La beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati // Archivio giuridico «Filippo Serafini». Messina, 2003. Vol. 223. P. 49–72; *Успенский Б. А.* Когда был канонизирован кн.

Владимир Святославич? // *Он же.* Историко-филологические очерки. М., 2004. С. 69–121; *Barnay S. Les Saints.* Des êtres de chair et de ciel. P., 2004; *Burkardt A.* Die clients des saints: Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVIIe siècle en France. R., 2004; *Kountoura-Galake E., ed.* The Heroes of the Orthodox Church: The New Saints, 8th–16th Cent. Athens, 2004; Procès de canonisation au Moyen Âge: Aspects juridiques et religieux / Ed. G. Klaniczay. R., 2004; *Ryan J. D.* Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization // The Catholic Hist. Review. Wash., 2004. Vol. 90. N. 1. P. 1–28; *Wetzstein Th.* Heilige vor Gericht: Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter. Köln; Weimar; W., 2004; *Тσέτσης Γ., πρωτοπρ.* Η διαδικασία εντάξεως αγίων στο Εορτολόγιο κατά την πράξη του Οικουμενικού Πατριαρχείου // Ορθοδοξία. 2004. N. 1. Σ. 113–125; *Емельянов К. С.* Канонизация святых Рус. Церкви как объект социологического исследования: Дис. М., 2005; *он же.* Социальные аспекты современных канонизаций Рус. Правосл. Церкви // Социологический ж. М., 2005. № 1. С. 21–36; Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика / Отв. ред.: С. А. Семьяко. СПб., 2005. [Т. 1]; 2011. Т. 2; *Gounaridis P.* La canonisation du patriarche Joseph // Βυζαντινά Σύμμεκτα. Ἀθήναι, 2005/2006. Т. 17. Σ. 239–253; *Krafft O.* Papsturkunde und Heiligsprechung: Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Köln; Weimar; W., 2005; *Pratsch T.* Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. B., 2005; *Schimmelpfennig B.* Papsttum und Heilige: Kirchenrecht und Zeremoniell: Ausgewählte Aufsätze. Augsburg, 2005; *Белякова Е. В., Наїденова Л. П.* Житие митр. Ионы как источник по истории канонизации святых в Рус. Церкви // Проблема святых и святости в истории России: Мат-лы XX Междунар. семинара ист. исследований «От Рима к Третьему Риму»: Проблема святых и святости в контексте истории и права. Москва, 6–7 сент.; С.-Петербург, 11 сент. 2000 г. М., 2006. С. 134–142; *Журавский А. В.* Проблема канонизации в Рус. Правосл. Церкви представителей правой оппозиции митр. Сергию (Страгородскому) // Там же. С. 251–263; *Милотенко Н. И., ред.* Святые князья-мученики Борис и Глеб: Исслед. и текст. СПб., 2006; *Ivanov S. A.* Holy Fools in Byzantium and Beyond. Oxf., 2006; *Rusconi R.* «Santo subito» ovvero «Romanus Pontifex indubitante efficitur sanctus» // Sanctorum. N. S. R., 2006. Vol. 3. P. 7–13; *idem.* Santo Padre: Da santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II. R., 2010; *Rapp C.* Saints and Holy Men // The Cambridge History of Christianity / Ed. A. Casiday, F. W. Norris. Camb., 2007. Vol. 2: Constantine to c. 600. P. 548–566; *Dalla Torre G.* Santità e diritto: Sondaggi nella storia del diritto canonico. Torino, 2008²; *Gutiérrez J. L.* Note di commento all'Istruzione Sanctorum Mater della Congregazione delle cause dei santi // Ius Ecclesiae: Riv. intern. di diritto canonico. R., 2008. Vol. 20. N. 3. P. 593–611; *Hess C.* Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum: Die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau. B., 2008; *Llobell Tusel J.* La fase istruttoria delle cause di canonizzazione presso le prelature personali // Il diritto ecclesiastico. Mil., 2008. Vol. 119. N. 1/2. P. 139–140; *Стрпачова О. Б.* Канонизация и почитание рус.

праведников в XVI в.: Случай прп. Иакова Боровицкого (Боровичского) // Palaeoslavica. 2009. Vol. 17. P. 28–148; *Katajala-Peltomaa S.* Gender, Miracles, and Daily Life: The Evidence of 14th-Cent. Canonization Processes. Turnhout, 2009; *Луцко В. Г.* Канонизация и иконография рус. святых: Проблема взаимосвязи // ДРВМ. 2010. № 2(40). С. 5–10; *Семенов-Басин И. В.* Восстановление канонизации святых в рус. православии (1964–1990) // Вестн. Поморского ун-та: Сер.: Гуманит. и соц. науки. Архангельск, 2010. № 4. С. 109–111; *Cadwallader A.* The Local and the Universal: Anglican Appreciations of the Saints and Mary MacKillop // Australian eJournal of Theology. [Brisbane], 2010. Vol. 16. P. 1–28; *Ferro M. C.* La canonizzazione dei santi nella Rus' // *Eadem.* Santità e agiografia al femminile: Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale, X–XVII sec. Firenze, 2010. P. 35–44; *Kaziri P.* La prueba de las virtudes heroicas y del martirio en las causas de canonización: Diss. Salamanca, 2010; *Politi M. e. a.* La santità del papa: un percorso fra storia, agiografia, iconografia // Sanctorum. 2010. Vol. 7. P. 133–154; *Поппэ А.* Студиты на Руси: Истоки и начальная история Киево-Печерского мон-ря. К., 2011; *Симонов А. Н.* История канонизации рус. святых в кон. XVII – 1-й четв. XVIII в.: АКД. СПб., 2011; *Ricciardi Celsi F.* Beatificazione e canonizzazione nella dottrina di Benedetto XIV. R., 2011.

Е. В. Ткачев

КАНОНИК [лат. *canonicus*], в Римско-католической Церкви и в англикан. церквах штатный клирик (в редких случаях мирянин), член соборного или коллегиального *капитула*. Термин «каноник» происходит от лат. *canon* (греч. *κᾶνών* – правило) и впервые был использован в источниках в VI в., по-видимому, в одном из его специальных значений: «соответствующий церковным канонам» или «следующий общему церковному закону» (*Schäfer*. 1903. S. 87–88; ср.: *Dereine*. 1953. Col. 354); «тот, кому вменялось в обязанность совместно с другими клириками отправлять канонические часы (*horae canonicae*)» (*Pöschl A.* Bischofsgut und Mensa episcopalis. Bonn, 1908. Tl. 1. S. 48–80; *Lesne É.* La propriété ecclésiastique en France. Lille; P., 1910. T. 1. P. 347); «внесенный в канон – перечень служителей епископской церкви» (*Stutz U.* Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens. Aalen, 1961². S. 76; *Feine H. E.* Kirchliche Rechtsgeschichte: Die katholische Kirche. Köln, 1964⁴. S. 197; *Schieffer*. 1976. S. 124); «обязанный участвовать в ежедневном отправлении богослужений суточного круга (*canon*) и получающий за это содержание натурой (*mensa canonica*) от епископа или общины» (*Sieghart*. 1967. S. 226). В VI в. к К. относились пресвитеры, диаконы и младшие клирики,

жившие в епископском городе и в сельских приходах и выполнявшие возложенные на них епископом функции по отправлению богослужений в той церкви, к которой они были определены. По мнению мн. исследователей, идеал общежития (*vita communis*), опиравшийся на библейскую основу, пример апостолов и раннехрист. общин, играл конститутивную роль в развитии института К. (*Dereine*. 1953; *Poggiaspalla*. 1968; *Zacherl*. 1970), хотя на деле он мог находить то более, то менее полное воплощение в зависимости от конкретных хозяйственных обстоятельств (*Marchal*. 1999). Др. авторы полагают, что определяющим был не образ жизни К., а выполняемая ими функция (*Sieglwart*. 1967. S. 227). Экономической основой существования священнослужителей-К. изначально являлось назначаемое епископом содержание (*mensa canonica, stipendium*), к-рое при *Каролингах* было заменено долей дохода с имущества церкви (*бенефицием* в форме *пребанды*).

До VIII в. не было четких границ, отделявших К., с одной стороны, от клира, а с другой — от монашества. Общины и тех и других назывались без всякого различия «монастырями», «киновиями», «аббатствами», их настоятели — «аббатами», а члены общин К. — «братией». Разделение «чинов» в Зап. Церкви было оформлено лишь в IX в. Предпосылкой и стимулом для институционального обособления канониката стало издание 1-го устава К. Его автором был *Хродеганг*, еп. Меттиса (ныне Мец) (742–766), один из влиятельнейших прелатов складывавшейся в это время державы *Каролингов*. Как примас Церкви во франк. землях он председательствовал на Соборе 755 г. в Вере (ныне Версюр-Лонет), постановившем в числе прочего, что все, кто приняли *тонзуру*, должны жить либо в монастыре по монашескому уставу (*sub ordine regulari*), либо в соответствии с правилами общинной жизни клира (*sub ordine canonica*) (MGH. Capit. T. 1. P. 35). Вероятно, в 755–756 гг. еп. Хродеганг составил устав (*decretulum, institucioncula*) из 34 глав для духовенства своего кафедрального собора (изд.: *S. Chrodegangi Metensis episcopi Regula canonicorum* / Hrsg. W. Schmitz. Hannover, 1889; *Pelt J.-B. Études sur la cathédrale de Metz*. Metz, 1937. T. 4. Pt. 1: La

liturgie V^e–XIII^e siècle. P. 7–28). За образец Хродеганг взял Устав прп. *Венедикта Нурсийского*, к-рый он цитирует почти в каждой главе. По Уставу Хродеганга К. должны жить в особом помещении (*claustrum*), куда закрыт доступ мирянам, особенно женщинам, спать в общей спальне, есть в общем рефектории, поочередно работать на кухне, носить одежду и обувь, выдаваемую келарем, и ежедневно присутствовать на собрании капитула. От обязанности жить в обители и ежедневно участвовать в капитуле и соборных службах освобождались только старые и больные К., а также те, на кого было возложено пастырское служение в удаленном месте. В отличие от монахов, к-рым по бенедиктинскому уставу не позволялось иметь личной собственности, клирики, становясь К., продолжали владеть движимым имуществом; недвижимое имущество они должны были принести в дар храму, но и с него при желании могли пожизненно получать доход. Тем самым среди К. сохранялось имущественное неравенство, но в процессиях, в хоре и за столом важнее были первенство церковной иерархии и старшинство по рукоположению. Различались «старшие» и «младшие» К., «младшие» могли находиться в услужении у «старших». Руководить жизнью общины мог епископ или представлявший его архидиакон или примицерий. Организованная на новых принципах община клириков должна была помимо прочего обеспечивать совершение епископских богослужений в храмах города, чередующихся в течение Великого поста и пасхальной недели по образцу рим. станций (*stationes*).

Устав Хродеганга действовал в Меттисе до нач. IX в. и, несомненно, был известен и в других частях Франкского гос-ва, хотя едва ли когда-нибудь применялся за пределами диоцеза Меттис (*Semmler*. 1995. S. 62–68). *Карл Великий* в посвященном церковным вопросам капитулярии 789 г. (*Admonitio generalis*) требовал, чтобы клирики, ведущие «каноническую жизнь», следовали «своему уставу» и жили под управлением епископа, как монахи под началом у аббата (MGH. Capit. T. 1. P. 60). Следы влияния Устава Хродеганга обнаруживаются в Кентербери (в грамотах архиеп. Вульфреда († 832) упоминается об общей тра-

пезе (*mensa*) соборного клира и уставе (*regula*), по которому живут клирики) и в Йорке, где *Алкуин*, обращаясь к соборному духовенству, неоднократно говорил о существовавшей там «дисциплине уставной жизни». Среди дисциплинарных постановлений Соборов, созданных в 813 г. в разных частях империи по распоряжению *Карла Великого*, присутствовало требование к К. епископских городов жить в обители, питаться в общем рефектории и спать в общей спальне (MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 262–263, 289).

Усилия св. Хродеганга и имп. *Карла Великого* по реформированию жизни клириков имели локальные и недолговечные результаты. Однако вскоре после смерти *Карла Великого* его сын имп. *Людовик Благочестивый* на Ахенском Соборе 816 г. обязал все общины клириков на территории империи придерживаться единого и обязательного для всех насельников устава. Устремления *Людовика* в этой сфере были тесно связаны с его программой «обновления Франкской державы» (*renovatio imperii Francorum*), согласно которой единообразие церковных порядков служило предпосылкой и отражением единства империи. Получившие соборное одобрение имп. распоряжения имели целью учреждение и поддержку общежительного уклада в среде клириков. В то время как для монашествующих нормой жизни отныне должен был служить исключительно Устав прп. *Венедикта Нурсийского*, дополненный сборником монашеских обычаев св. *Бенедикта Анианского* «*Collectio capitularis*», жизнь немонашеских общин точно так же должна была регламентироваться только одним документом. Новый устав получил название «Установление для каноников» (*Institutio canonicorum*; известен также как Ахенский устав — изд.: MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 394–421). Он состоял из 145 глав, первые 113 глав представляли собой выдержки из творений *Исидора Севильского*, папы Римского свт. *Григория I Великого* (в изложении *Тайона Цезаравгустского*), Псевдо-Прокспера (в действительности *Юлиана Померия*), блж. *Иеронима Стридонского* и блж. *Августина* (главы 1–38 и 94–113), а также соборных правил (главы 39–91) и высказываний Римских пап *Льва I Великого* и *Ге-*

ласия I (главы 92–93), в которых, с одной стороны, обосновывалась необходимость *vita communis* для клириков, с другой — указывалось на особенность и смысл духовного призвания К. по сравнению с монашеским — не столько в личной аскезе, сколько в служении Церкви. Вводная часть являлась теоретической мотивировкой и оправданием образа жизни К., регламентируемого во 2-й части «Установления для каноников»: ношения ими лучшей, чем у монахов, одежды, меньшей строгости требуемых от К. воздержания и поста, пользования личным имуществом и церковными бенефициями и в особых случаях отдельным жилищем. Практические предписания К. заимствованы из Устава Хродеганга, но при этом был сделан ряд существенных изменений и добавлений. Так, первенствующая должность в капитуле теперь называлась «препозит» (гл. 139), подробнее описано богослужение (главы 126–130), добавлено указание о детях, взятых К. на попечение (гл. 135), исключено принятое св. Хродегангом правило, по которому К. могли получать пожизненную ренту с земельных владений, пожертвованных Церкви. Учитывая различия должностей в капитуле теперь называлась «препозит» (гл. 139), подробнее описано богослужение (главы 126–130), добавлено указание о детях, взятых К. на попечение (гл. 135), исключено принятое св. Хродегангом правило, по которому К. могли получать пожизненную ренту с земельных владений, пожертвованных Церкви. Учитывая различия

Франкского гос-ва, допускались разные нормы в разрешенном во время трапезы количестве вина и его частичная замена пивом (гл. 122). Одновременно с «Установлением для каноников» был издан устав для канонисс — «Установление для монахинь» (*Institutio sanctimonialium* // MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 421–456).

В IX–X вв. «Установление для каноников» стало основным уставом кафедральных соборов и коллегиальных церквей на территории Зап. Европы. Сохранилось свыше 90 списков этого документа. По всей вероятности, К. чаще использовали «Установление для каноников» как руководство по общим вопросам, нежели как нормативный документ в строгом смысле. Так, в большинстве кафедральных церквей вскоре появились должностные лица, о которых ничего не сказано в Ахенском уставе, напр. декан (*Marchal*. 2000. P. 20–21; *Barrow*. 2006. P. 204). Как результат компиляции Устава Хродеганга и «Установления для каноников» с некоторыми добавлениями

(касающимися, в частности, пастырского служения) можно рассматривать т. н. Пространную редакцию Устава Хродеганга, состоящую в разных списках из 84 или 86 глав (изд.: *The Old English Version of the Enlarged Rule of Chrodegang* / Ed. V. Langefeld. Fr./M., 2003). Она была создана в IX или X в. на территории Западнофранкского королевства, но получила широкое распространение только в XI в.

Т. о., начиная с эпохи Каролингов в Зап. Церкви различались 2 типа клириков посвященной жизни: монахи, жившие по бенедиктинскому уставу, последовательно и строго соблюдавшие принципы *vita communis*, личной бедности и удаления от мира, практиковавшие аскетический образ жизни и служившие по монашескому чину (*cursus S. Benedicti*), и К., следовавшие своему, менее строгому, уставу, совершавшие богослужения в соответствии с рим. чином (*ordo Romanus*). Взаимоотношения К. и монахов не всегда были однозначными. В X в. «реформа» той или иной общины часто заключалась в изгнании К. и замене их монахами. Жизнь К. подвергалась жесткой критике со стороны монахов.

Вплоть до XII в. термин «каноники» использовался в основном для того, чтобы подчеркнуть канонический уклад жизни соборного духовенства; в остальных случаях его членов называли просто «клириками», «братией» или в отдельности по сану (аколит, субдиако, пресвитер) и должности (декан, кустодий, схоластик). «Каноническая жизнь» духовенства была одним из главных требований церковных реформаторов 2-й пол. XI в. Расширение церковной реформы способствовало зарождению движения за обновление канониката в разных частях Европы, что вскоре привело к образованию конгрегаций *регулярных каноников* (августинцы, латеранские каноники, *премонстранты* и проч.). Однако мн. К. продолжали придерживаться секулярной формы жизни (с XII в. назывались «секулярными канониками»), что вызывало резкую критику сторонников реформы Церкви. Один из лидеров духовенства, поддерживавшего церковные реформы, аскет и проповедник *Петр Дамиани*, в послании клирикам соборной церкви г. Фано (Италия) призвал их оставить приватный об-

раз жизни и «ненавистное владение собственностью» и жить по уставу в общей обители; в противном случае они, по его словам, лишь притворяются клириками, на деле не отличаясь от мирян (*laici, saeculares*) и беглых монахов (MGH. Briefe. Bd. 4. Tl. 1. S. 373–384). Латеранские синоды 1059 и 1063 гг. предписывали клирикам питаться за общим столом, спать в общей спальне и сообща пользоваться церковным имуществом (*Mansi*. T. 19. Col. 898, 1025). Позднее Петр Дамиани, к тому времени ставший кардиналом, критиковал Ахенский устав 816–817 гг., называя «абсурдом» и «вздором» содержащееся в нем разрешение К. владеть личным имуществом (MGH. Briefe. Bd. 4. Tl. 3. S. 90).

Среди секулярных К. институт *vita communis* постепенно пришел в упадок. Средства на содержание К. были поделены на индивидуальные порции (пребенды), как правило, неодинаковые. Бенефиций в форме пребенды стал основой канониката, в то время как богослужебные обязанности, часто передававшиеся викариям, отошли на 2-й план. Капитул К. превратился в корпорацию, автономно принимающую статуты, управлявшую имуществом, назначавшую должностных лиц и т. п., и начал играть важную роль в управлении диоцезом, особенно в периоды вакансии епископской кафедры. Согласно декреталиям Римских пап *Александра III*, *Целестина III* и *Иннокентия III*, вошедшим в сборник декреталий XIII в. «*Liber extra*» (*Corpus iuris canonici* / Ed. E. Friedberg. Lipsiae, 1881. T. 2. Col. 501–506), епископы не могли действовать без совета и согласия капитула при отлучении или обременении церковных имуществ, при упразднении, разделении, соединении и инкорпорации бенефициев, при введении новых церковных налогов или обязательного для всего епископства праздника. Во мн. областях Европы избрание епископа также стало прерогативой капитула.

С XII в. общины К. основывались и при церквях, не имевших статус кафедральных. Такие церкви с корпоративно организованным клиром именовались «коллегиальная церковь», «коллегиата» (*ecclesia collegialis, ecclesia collegiata*). В Германии они наряду с кафедральными церквями традиционно назывались «соборами» (нем. *Dom*). В конце

средневековья на территории Свящ. Римской империи насчитывалось 200–300 таких церковных учреждений (*Marchal*. 1999. P. 806), а, напр., в архиеп-стве Санс (Франция) — ок. 50 (*Légier*. 1955. P. 3). В юридическом отношении коллегиальные церкви отличались от кафедральных капитулов только тем, что не участвовали в управлении диоцезом. Коллегиаты были задействованы в пастырском служении: одни из них инкорпорировали близлежащие приходы, другие выполняли функции приходских церквей. Как правило, пастырские обязанности исполняли не К., а специально определенные для этого викарии.

В XIII–XIV вв. правовые аспекты канониката были подробно разработаны в общецерковном законодательстве. Документы этого периода отражают значительно более сложную, чем в ранних уставах, классификацию К. Полноправными членами капитула (*canonici capitulares*) считались обладавшие правом голоса в собрании (*votum in capitulo*) и местом в хоре церкви (*stallum in choro*). На практике их число обычно совпадало с числом тех, кто владела пребендами, хотя в теории каноникат и пребенда могли быть разграничены. Количество состоящих в капитуле К. первоначально не определялось правилами и зависело в основном от материальных возможностей церкви и менялось в разные периоды. В нек-рых капитулах такой порядок сохранялся до конца средневековья, тогда как в других численность капитула фиксировалась учредительной грамотой, статутами или синодальными постановлениями, и при заполнении всех мест такой капитул назывался «закрытым». Тем не менее нередко и в них назначались сверхштатные («сверхчисленные») К., ожидавшие вакансии. Они могли иметь свое место в хоре, но не получали дохода от пребены и не участвовали в собраниях капитула. С XIV в. членами капитула могли быть только старшие клирики, начиная с субдиакона.

В XI–XII вв. в нек-рых случаях миряне могли быть К. В кон. XII в. папа *Климент III* запретил эту практику (*Corpus iuris canonici*. 1881. T. 2. Col. 483), однако разновидность канониката мирян — принятие в члены капитула светских правителей — существовала до XVII в. Так, герм.

короли были К. соборов в Ахене и Кёльне, а императоры — базилики св. Петра в Риме. Они приносили клятву главе капитула, обязуясь чтить статуты и защищать Церковь. В повседневном богослужении их заменяли викарии, но при посещениях соборов они надевали облачение клирика и участвовали в мессе. До наст. времени сохранился обычай, установленный при имп. Наполеоне III, по которому Президент Франции является по должности почетным К. Латеранской базилики.

Материальные гарантии существования К. и потенциальные возможности церковной карьеры привлекали представителей знатных семейств, в результате чего большинство германских и французских капитулов превратилось в исключительно аристократические институты. Должности К. также широко использовались для содержания духовенства королевских капелл, персонала канцелярий церковных и светских правителей, университетских профессоров и др. Количество злоупотреблений было велико. Среди претензий в адрес католич. К. во время *Реформации* в XVI в. назывались небрежение пастырскими и богослужебными обязанностями, пользование церковными пребендами *sine cura animarum*, получение неск. пребены одним К., редкое присутствие владельцев пребены на месте служения и не очень строгий образ жизни К.

Триденский Собор (1545–1563) в числе прочих мер по восстановлению дисциплины в каноникатах придал общецерковный характер возникшей еще в XII в. практике ежедневных денежных раздач К. кафедральных и коллегиальных церквей. Был увеличен размер этих раздач в совокупности до $\frac{1}{3}$ положенного К. дохода. Эти раздачи стали рассматривать как вознаграждение, призванное стимулировать присутствие К. в хоре и участие в богослужениях. Не менее половины капитула должны были составлять священники, и по крайней мере половина К. должна была иметь степень магистра, доктора или лиценциата богословия или канонического права.

В XVI–XIX вв. окончательно сложилась система К. в Римско-католической Церкви, насчитывавшая более 15 типов, к-рые различались гл. обр. по форме пользования пребеной. Так, «ожидаящий» К. имел

полные права на участие в заседаниях капитула, но не получал содержания и должен был занять первую же освободившуюся пребенду. К.-коадьютор имел те же права, что и «ожидаящий» К., но мог унаследовать пребенду только того К., коадьютором которого он являлся. К. *ad effectum* назначался папой Римским, но не получал содержания от капитула. «Привилегированный» К. имел пребенду, но был освобожден от обязанностей участвовать в богослужениях и проживать в определенном для членов капитула месте. Существовали К., получавшие уменьшенное содержание (соответственно К.-«полупребендарий» и К.-«терциарий» — по той части пребены, к-рой они владели). Различия проводились также по статусу К. в капитуле. «Домашний» К. (или К. *in minoribus*) получал достоинство К. в юном возрасте и не был рукоположен, а имел только тонзуру или посвящение в младшие чины, не обладал правом голоса в капитуле. Иногда упоминалось о «внешнем» К.: так называлась орг-ция или объединение (напр., город или цеховое объединение), от имени к-рых обязанности в капитуле выполнял назначенный викарий. Члены капитула, становившиеся К. в силу того, что занимали ту или иную должность, назывались «наследственными», «почетными» К. или К.-мирянами. К., обладавшие приоритетом чести над другими членами капитула, именовались протоканониками. Прикрепленный к филиальной храму собора или коллегиальной церкви К. назывался «дополнительным». Различались К. *de stallis* и *de terra* (соответственно имевшие места в верхнем или в нижнем рядах в хоре). Отдельную группу образовывали К., обладавшие к.-л. необычными привилегиями. Так, к «митрофорным» К. относились члены нек-рых капитулов, получившие от папы Римского право на ношение митры. К., состоявший в капитуле более 50 лет, получал почетное звание К.-юбиляра. В редких случаях К. становились посмертно, такой К. получал титул *ad succurrendum* и регулярно поминался капитулом во время заупокойных богослужений.

Прошедшая в XIX в. во мн. европ. странах секуляризация церковных владений привела к упразднению большинства коллегиатов и преобразованию их в обычные приходские

церкви, хотя их настоятели какое-то время продолжали называться препозитами (пробстами), а приходские vikarii — К. В наст. время в Римско-католической Церкви насчитывается неск. десятков действующих коллегияльных капитулов, многие из которых существуют лишь номинально и состоят только из настоятеля или полностью вакантны.

Права и обязанности К., структура и функции капитулов изложены в Кодексе канонического права 1917 г. (каноны 391–422). Кодекс закрепил сложившийся с XVIII в. порядок учреждения, преобразования и упразднения кафедральных и коллегияльных капитулов исключительно по решению папы Римского (CIC (1917). 392). Только папа имел право назначать первенствующих членов капитула (дигнитариев), чьи должности могут именоваться по-разному в разных капитулах — «архидиакон», «архипресвитер», «декан», «препозит», «примицерий» и т. д. (CIC (1917). 394). Назначение проч. К. должен был осуществлять епархиальный ординарий по совету с капитулом. Каждому капитулу надлежало иметь собственный устав, определяющий особенности его устройства; устав канониката утверждался епископом (CIC (1917). 410). Епископу вменялось обеспечивать К. ежедневным жалованьем и пребендой. Функции кафедрального капитула при епископе сравнивались в Кодексе канонического права с функциями сената при светском государе (CIC (1917). 391). К. должны были ежедневно служить часы и мессы, помогать епископу во время богослужений, управлять делами церкви, причащать больного епископа и организовывать его похороны (CIC (1917). 391, 397, 413). В случае если епископ служил мессу не в кафедральном соборе, К. соборного капитула должен был следовать за ним (если только это не мешало нормальному отправлению богослужений в соборе — CIC (1917). 412). Контроль над присутствием К. на службах осуществлял цензор (CIC (1917). 395). К. позволялось пропускать службы по согласованию с епископом, но в общей сложности длительность таких пропусков не должна была превышать 3 месяцев в году (в эти дни ежедневное жалованье не выплачивалось — CIC (1917). 418–421). Основные вопросы внутреннего устройства канони-

ката Кодекс канонического права 1917 г. оставлял в ведении епископа и К., определяя лишь самые общие его черты. В составе соборного капитула должны были в обязательном порядке присутствовать К.-пенитенциарий и К.-богослов: К.-богослов, имеющий богословское образование, должен был объяснять смысл Свящ. Писания в церкви, а К.-пенитенциарий (по возможности избираемый из докторов канонического права или богословия) следил за дисциплиной среди прихожан, он также обладал правом снимать церковное отлучение (цензуры) со всех католиков в пределах диоцеза и с тех, кто принадлежали к диоцезу и за его пределами (CIC (1917). 398–401, 508). Определялась иерархия каноникатов и К. в них. Так, верховным каноникатом считался соборный, все прочие делились на почетные капитулы (*capitulum insignis*) и обыкновенные. Внутри капитула наиболее высокое положение имели дигнитарии, остальные члены капитула располагались в соответствии со временем, проведенным в нем (в случае если в капитуле помимо пресвитеров состояли диаконы и субдиаконы, в первую очередь учитывалось старшинство по сану — CIC (1917). 408). В Кодексе канонического права 1917 г. законодательное определение получил статус почетных К.; они пользовались некоторыми правами и привилегиями ординарных К. и могли иметь свое место в хоре, но не входили в капитул, не получали дохода и не исполняли к.-л. обязанностей (CIC (1917). 406–407).

В действующем Кодексе канонического права 1983 г. деятельность капитула регламентируется канонами 503–510. К. соборов и коллегиятов вменяется совершение наиболее торжественных литургических обрядов. Учреждать, преобразовывать и упразднять капитул может только Папский престол, в то время как устав капитула должен быть утвержден епископом. Устав определяет число К., порядок проведения богослужений, размер вознаграждений и должностные обязанности К. Кодекс запрещает инкорпорацию капитулом к.-л. приходов.

Облачение К., используемое ими во время богослужений, собраний капитула и процессий, существенно различается в зависимости от традиций и привилегий того или иного капитула. Сутана К. обычно черная, час-

то с пурпурной каймой. Поверх нее носится белая рокетта, как правило обшитая кружевом, и моццетта или мантелетта. Моццетта, особенно у первенствующих членов капитула, традиционно может быть оторочена горностаем, но в наст. время это делается редко. В облачение К. некоторых церковей входит сарра magna (см. ст. *Kanna*). Головным убором служит черная с пурпурным помпоном *биретта*. Ранее дигнитарии некоторых капитулов обладали правом ношения митры. Также в качестве привилегии распространено ношение особых знаков капитула — дистинкториального креста (иногда с украшениями) и перстня.

Капитульные К. имеют лат. титул *Admodum Reverendus*, традиционно передаваемый на рус. язык как «Его Высокопреподобие»; используется обращение «монсеньор».

Лит.: *Barbosa A.* Tractatus de canonicis et dignitatibus... cathedralium et collegiarum ecclesiarum. Lugduni, 1634; *Espen Z. B., van.* Dissertatio canonica de instituto et officiis canonicorum. Lovanii, 1685; *Scarfontoni G. G.* Animadversiones ad Lucubrationes canonicas F. Ceccoperii de canonicorum praecedenti officio in choro ac circa sacrificium Missae, necnon de eorum potestate in capitulo. Venetiis, 1738; *Bouix D.* Tractatus de capitulis. P., 1862; *Hinschius P.* Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. B., 1878. Bd. 2. S. 49–161; *Schneider Ph.* Die bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung. Mainz, 1892; *Schäfer H.* Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Stuttgart, 1903; *Karсавин Л. П.* Монашество в средние века. СПб., 1912. С. 62–71; *Leclercq H.* Chanoines // DACL. T. 3. Pars 1. Col. 223–248; *Mayer E.* Der Ursprung der Domkapitel // ZSRG.K. 1917. Bd. 7. S. 1–33; *Notarp H.* Ehrenkanoniker und Honorarkapitel // Ibid. 1925. Bd. 14. S. 174–335; *Hofmeister Ph.* Bischof und Domkapitel nach altem und nach neuem Recht. Neresheim, 1931; *Torquebiau P.* Chanoines // DDC. T. 3. Col. 471–488; *idem.* Chapitres de chanoines // Ibid. Col. 530–566; *Dereine C.* Chanoines // DHGE. 1953. T. 12. Col. 353–405; *Léger H. J.* Les églises collégiales en France dès origines au XV^e siècle: Diss. [P.], 1955; *Visser H.* Vie canoniale, vue de loin et de près: Idéal très ancien en toujours actuel. R., 1958; La vita commune del clero nei sec. XI e XII: Atti d. settimana di Studio (Mendola, settembre 1959). Mil., 1962; *Toubert P.* La vie commune des clercs aux XI^e–XII^e siècles // RH. 1964. Vol. 231. N 1. P. 11–26; *Edwards K.* The English Secular Cathedrals in the Middle Ages. Manchester, 1967; *Sieewart J.* Der gallo-fränkischen Kanonikerbegriff // Zschr. f. schweizerische Kirchengeschichte. 1967. Bd. 61. S. 193–244; *Poggiaspalla F.* La vita commune del clero dalle origini alla riforma gregoriana. R., 1968; *Zacherl M.* Die vita communis als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Grossen // ZKTh. 1970. Bd. 92. S. 385–424; *Schieffer R.* Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland. Bonn, 1976; *Moraw P.* Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im

Mittelalter // Untersuchungen zu Kloster und Stift. Gött., 1980. S. 9–37; *Semmler J.* Mönche und Kanoniker in Frankreichs Pepins III. und Karls des Grossen // *Ibid.* S. 78–111; *idem.* Die Kanoniker und ihre Regel im 9. Jh. // Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland / Hrsg. I. Crusius. Gött., 1995. S. 62–109; *idem.* Monachus – clericus – canonicus: Zur Ausdifferenzierung geistlicher Institutionen im Frankenreich bis ca. 900 // Frühformen von Stiftskirchen in Europa: Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jh.: (FS für D. Mertens) / Hrsg. S. Lorenz, T. Zotz. Leinfelden; Echtingen, 2005. S. 1–18; *Hersche P.* Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jh. Bern, 1984. 3 Bde; *Barrow J.* Cathedral Canons, Provosts and Prebends: A Comparison of 12th-Cent. German and English Practice // *JEcclH.* 1986. Vol. 37. N 4. P. 536–564; *eadem.* Education and the Recruitment of Cathedral Canons in England and Germany, 1100–1225 // *Viator.* 1989. Vol. 20. P. 117–138; *eadem.* Chrodegang, His Rule and Its Successors // *Early Medieval Europe.* 2006. Vol. 14. N 2. P. 201–212; *Schneidmüller B.* Verfassung und Güterordnung weltlichen Kollegiatstifte im Hochmittelalter // *ZSRG.K.* 1986. Bd. 72. S. 115–151; *Crosby E. U.* Bishop and Chapter in 12th-Cent. England: A Study of the Mensa Episcopalis. Camb., 1994; *Marchal G. P.* Was war das weltliche Kanonikerinstitut im Mittelalter? Dom- und Kollegiatstifte: Eine Einführung und eine neue Perspektive // *RHE.* 1999. Vol. 94. N 3/4. P. 761–807; 2000. Vol. 95. N 1. P. 7–53; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе ран. Средневековья: Германские земли II/III – сер. XI в. СПб., 2001. С. 82–99; *Claussen M. A.* The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonorum in the 8th Cent. Camb., 2004; *Bertram J.* The Chrodegang Rules: The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the 8th and 9th Cent. Aldershot, 2005; *Hirnsperger J., Haering S.* Statuten der österreichischen Cathedral- und Kollegiatkapitel. Metten, 2007. S. 10–23; *Rothe W. F.* Kollegiatkapitel im deutschen Sprachraum: Eine kirchenrechtliche Bestandsaufnahme // *ZSRG.K.* 2007. Bd. 124. S. 246–278.

В протестантских церквях институт К. сохранился в церквях Англиканского сообщества. В Церкви Англии К. делятся на 4 категории. К.-резидентами (canons residentiary) называются клирики кафедральных соборов, исполняющие под руководством декана различные адм. обязанности в соборе и вместе составляющие соборный капитул. В каждом соборе обычно бывает 3 или 4 К.-резидента. Их назначает епископ (в некоторых случаях монарх) после обязательной консультации с капитулом. Обязанности каждого К. должны четко определяться при его назначении. К. могут назначаться на определенный срок или до достижения 70-летнего возраста (решение по каждому случаю принимается отдельно). Почетные К. (honorary canons), число которых в каждой епархии может достигать 30,— это представители приходского духовенства

или сотрудники епархиальной администрации, которые не отвечают за вопросы оперативного управления, но входят в расширенный капитул (greater chapter) собора. Выборные К.-миряне (lay canons), призванные представлять интересы общины верующих, появились в англ. соборах с 2000 г. Их может быть 3 или 4 в каждом соборе, и вместе с первыми категориями К. они образуют коллегию К. (college of canons). Поскольку они сохраняют свои мирские обязанности и не получают материального вознаграждения, то, как правило, они не участвуют в повседневных адм. делах. К постепенно исчезающей категории «младших» К. (minor canons) относятся клирики, несущие к.-л. особое служение в соборе, напр. в качестве музыкантов, но в остальном не участвующие в управлении делами собора.

Лит.: *Beeson T.* The Canons: Cathedral Close Encounters. L., 2006. P. 1–6; *Chandler A.* The Church of England in the 12th Century: The Church Commissioners and the Politics of Reform, 1948–1998. Woodbridge, 2006.

А. В. Бусыгин

КАНОНИКА [Канонике; груз. კანონიკა, კანონიკი] (VI в.), прп. (пам. груз. 5 нояб.), дева, дочь к-польского вельможи, подвизалась отшельницей в Иорданской пустыне. Груз. версия кименного Жития К. содержится в рукописях НЦРГ. А 95 (Л. 628 об.— 631, X–XI вв.), Vodl. Ward. 1 (Л. 482–491, XI в.), НЦРГ. А 382 (Л. 73 об.— 75) и Н 1379 (Л. 320 об.— 323 об.) (XV в.); также сохранились 4 списка XVIII в. и 10 списков XIX в. В основу груз. Жития К. лег греч. текст из апофтегматических сборников о безымянной дочери синклитика (члена имп. совета), подвизавшейся в Иорданской пустыне (ВНГ, N 1318w; *ApBoll.* 1900. Vol. 19. P. 83; *Flusin, Paramelle.* 1982). По мнению Н. Миращвили, опубликовавшей в 2007 г. груз. версию Жития и выявившей греч. оригинал, груз. перевод был выполнен не с греч. текста, а с его араб. перевода (текст араб. версии пока не обнаружен) (*Миращвили.* 2009. С. 161).

В тексте Жития имя К. не названо ни разу. В греч. и древнейших груз. версиях Жития имя святой не было указано и в заглавии. В рукописи НЦРГ. А 95 оно было приписано в заглавии др. почерком, принадлежавшим писцу более позднего времени. Возможно, за имя собственное

было принято греч. слово *κανονική* (канонисса), взятое из заглавия близкой по сюжету истории о нагой канониссе (ВНГ, N 1449x). Эта история помещалась в сборниках после рассказа о дочери синклитика (*Flusin, Paramelle.* 1982. P. 243, 295, 297, 300).

Рассказ о К. ведется от лица мон. Силована (Силуана), жившего неподалеку от Фаранской лавры (близ Иерусалима). В греч. тексте монах назван аввой Силой (Силуан, Силван — латиниз. форма имени Сила). Однажды, идя по пустыне к своему наставнику, подвизавшемуся в окрестностях мон-ря Каламон, Силован увидел следы, которые привели его в пещеру. Там авва обнаружил монаха, «на вид скопца или женщину». По просьбе монаха подвижница, взяв с него слово, что он не расскажет о ней никому, пока она жива, поведала свою историю. Когда К. исполнилось 18 лет, ее отец, к-польский вельможа, решил выдать ее замуж. Однако девушка под предлогом того, что перед свадьбой ей необходимо совершить паломничество, отправилась в Иерусалим. Поклонившись св. местам, К. раздала пожертвования по мон-рям и тайно от своей свиты удалилась в пустыню Капрата (в греч. версии Копрофа). Там она приняла монашеский постриг и, чтобы ее не нашли, переделалась в муж. монашеское одеяние. К. поселилась в пещере и прожила отшельницей в пустыне 28 лет. Силован оказался первым, кто обнаружил ее жилище. Он попросил у К. разрешения навещать ее, но, когда пришел на это место через неск. дней, не смог найти ее пещеру, «будто бы Бог позаботился об этом».

В календаре, содержащемся в сб. «Иадгари песнопений...» груз. гимнографа Иоанна-Зосима (*Sinait. ibet.* 34, X в.), указано, что день памяти святой был установлен 5 нояб. (*Garritte.* *Calendrier Palestino-Georgien.* P. 102, 377; *Кекелидзе.* *Этюд.* 1957. Т. 5. С. 275). Несмотря на к-польское происхождение К., в к-польском календаре, использованном Иоанном-Зосимом при составлении сборника в качестве одного из источников, ее память отсутствует. Память К. внесена в совр. «Новый Синаксарист Православной Церкви» иером. Макария Симонопетрита (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ιερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας Ἀθῆναι,* 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 60)

Ист.: Flusin B., Paramelle J. De syncretica in deserto Iordanis // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 291–317.

Лит.: Габидзашвили Э. Груз. переводная агиография. Тбилиси, 2004. С. 248–249 (на груз. яз.) Мирашвили Н. Кающиеся и отшельницы-монахини в груз. переводной агиографии: По рукописям X–XI вв. / Ред.: Э. Габидзашвили, Ж.-П. Маэ. Тбилиси, 2009. С. 150–161 [Исслед.], 164–167 [Житие] (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили

КАНОНИКА — см. в ст. *Каноническое право*.

КАНОНИКИ РЕГУЛЯРНЫЕ — см. *Регулярные каноники*.

КАНОНИССЫ [лат. *canonicae*], женщины, удалившиеся от мирской жизни и жившие в общине (каноникат), но не приносившие традиционных монашеских обетов целомудрия, бедности и послушания. В средние века различали светских и регулярных (уставных, т. е. живших по монашескому уставу; о них см. в ст. *Регулярные каноники*) К. Греч. термин *κανονικά*, аналогичный лат. *canonica*, встречается в сочинениях вост. отцов Церкви с IV в.; им обозначается широкий круг женщин, к-рые выполняли определенные обязанности в церквях и были включены в списки церковных служащих (*κάνων*). Впосл. К. стали называть женщин, к-рые не жили в миру, но и не входили в сообщества посвященной Богу жизни. С распространением жен. мон-рей на Востоке эта форма образа жизни постепенно исчезла.

На Западе термин *canonicae*, определявший один из образов жизни женщин при церквях и мон-рях, получил распространение наряду с другими — *sanctimoniales* (монахини), *mulieres religiosae* (букв. — женщины, живущие по уставу), *mulieres Deo devotae* (посвященные Богу женщины), *ancillae Dei* (служанки Господа), *ancillae Christi* (Христовы служанки) и проч. Строгого различия между статусами монашествующих женщин, судя по всему, не существовало. До VIII в. в канонах Соборов, папских посланиях и нарративных источниках термины, употреблявшиеся по отношению к женщинам, ведущим монашеский образ жизни, были взаимозаменяемы (Torquebiau. 1942. Col. 488–491). Об устройстве жизни К. до IX в. нельзя сказать ничего определенного. В ряде источников упоминается о том, что К. полагалось носить особое облачение, однако

его состав и цвет не были регламентированы. Вероятно, как и позднее, большинство К. принадлежали к знатым и богатым родам и потому могли оказывать влияние на церковную жизнь. Григорий Турский в «Церковной истории франков» описал случай, когда посвященная Богу женщина вмешалась в спор об избрании епископа Арвернов (ныне Клермон-Ферран) и добила рукоположения предложенного ею кандидата (*Greg. Turon. Hist. Franc. II 13*).

В эпоху Каролингов неупорядоченность жизни К. привлекла внимание церковных и светских властей. Регламентация жизни К. стала одним из направлений церковной реформы св. Бенедикта Анианского. Основные правила жизни К. были впервые определены в 813 г. на провинциальном Соборе в Шалон-сюр-Сон (MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 273–285). Жен. обителям, не принявшим определенного устава, предписывалось иметь во главе *аббатису*. К. должны были принимать участие в богослужениях (прежде всего в качестве певчих). Женщины спали в общей келье, однако не возбранялось использование собственных, а также домов в окрестностях монастыря; при общине могли жить слуги насельниц. К. запрещалось общение с мужчинами за пределами общей аудитории. В 816 г. Собор в Ахене принял новые правила жизни К., которые традиционно считаются 1-м общим уставом К., — «Ахенские установления для монахинь» (*Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* // MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 421–456). Их автором считается Бенедикт Анианский, применивший бенедиктинский устав (см. в ст. *Бенедикт Нурсийский*) к тем формам монашеской жизни, которые после утверждения христианства сложились в Галлии и Германии. Новые правила во многом повторяли те, что были приняты Собором в Шалон-сюр-Сон: общину К. возглавляла аббатиса (впосл. важную роль играл также помощник аббатисы — капеллан); отказ от личного имущества по-прежнему не являлся обязательным, оно временно переходило в распоряжение общины К. (аббатиса должна была назначить управляющего имуществом на время пребывания насельницы в монастыре); в каноникатах допускалось проживание слуг и служанок. К. спали в общем dormitorio, где у каждой имелась соб-

ственная постель. В случае болезни или при желании уединиться разрешалось жить в отдельных помещениях (*mansiuncula*). Устанавливались общие трапезы, во время к-рых К. должны были хранить молчание. За ослушание или небрежение уставом предполагалось наказание: арест, бичевание или жалоба епископу. Теоретически у К. сохранялась возможность выйти из общины. Священник, окормлявший общину К., должен был проживать за пределами мон-ря. К. участвовали в молитвах суточного цикла и мессах, занимались ручным трудом; им предписывалось воздержание. Одежды К. описывались с большой долей условности — насельницы должны были носить простые одежды из льна и шерсти белого и черного цветов (черный цвет использовался лишь в траурные дни литургического года), во время богослужений покрывали голову платом. Впосл. утвердилась традиция, согласно к-рой К. носили особые облачения лишь в церквях, а в свободное от молитвы время могли одеваться в обычные одежды. Как и настоятели традиц. мон-рей, аббатисы общежитий К. обладали светской властью над окрестными землями.

Исследователи выделяют несколько этапов в истории обителей К. в Зап. Европе. До IX в. общежития женщин, не следовавших определенному уставу и участвовавших в богослужениях (и ставших прототипами общежитий К.), существовали при мн. мон-рях во Франции и в Германии. Появление «Ахенских установлений монахинь» способствовало количественному росту обителей К. В IX в. новые общежития К. возникли главным образом в Вестфалии (напр., Херфорд); в X–XI вв. — в Саксонии (напр., Кведлинбург, Гернроде), однако общины К. существовали также во Франции (напр., в мецком мон-ре св. Глодесинды, во вьенском мон-ре св. Андрея), в Англии (известно о существовании канониката в Кентерберии).

Каноникаты в европейских странах развивались по-разному. С распространением *клюнийской реформы* в XI в. мягкие правила общежитий К. все чаще критиковались реформистски настроенным духовенством за неопределенность статуса К., за возможность нарушения традиц. общежительных форм, за имущественное расслоение среди насельниц каноникатов, за их относительную

независимость от церковных иерархов и проч. Историк XIII в. *Жак де Витри*, посвятивший светским К. главу «*Historia orientalis seu Hierosolymitana*» (Lib. 2. Cap. 30), писал об отсутствии дисциплины и устава в их жизни, надменности и независимости К.: «Поскольку живут не по правилам, то [они] ложно присваивают себе имя канонисс... ибо пустой человек не есть человек, а фальшивый денарий не есть денарий» (*Jacobi de Vitriaco Historia orientalis seu Hierosolymitana*. Duacum, 1597. P. 341). Образ жизни светских К. подвергался критике и на Соборах, что вело к постепенному понижению их статуса. Так, решением *Латеранского II Собора* (1139) К. запретили находиться на хорах вместе с канониками или монахами (ранее во время мессы такая практика была обычной — К. участвовали в пении псалмов). В 1148 г. Реймский Собор, проходивший под председательством папы Римского *Евгения III*, предписал всем К. во Франции принять бенедиктинский устав или *Августина устав*, что способствовало исчезновению общин светских К. на значительной территории Франции (в отличие от регулярных К., которые жили согласно монашескому уставу). Во владениях императора каноникаты превратились (в силу влияния их насельниц) в важные религиозные и политические центры. Многие каноникаты получили статус имперских, т. е. были выведены из-под власти местных правителей. В кон. XIII в. папа Римский *Бонифаций VIII* отказался признать светских К., такое же отношение к общинам К. выразил *Вьеннский Собор* (1311–1312). Впоследствии в папских посланиях, адресованных отдельным каноникам, этот тезис стал традиционным (*Schäfer*. 1907. S. 9). Не имея возможности окончательно упразднить светских К., церковные иерархи стремились все более отделить их от католич. духовенства. Так, на Соборе в Сансе (1485) К. было запрещено участвовать в крестных ходах рядом с клириками. В XVI в. все настойчивей звучали призывы к реформированию общин К. и сближению их с традиц. монашеством (Соборы в Кёльне в 1536, 1549, в Аугсбурге в 1548). Предпринимались попытки вновь ввести общежительную жизнь, вернуться к скромным одеждам. Давление на общины К. со стороны цер-

ковных властей способствовало тому, что к началу *Реформации* в Германии оставалось лишь неск. обителей светских К. В ходе Реформации в некоторых из них было введено протестантское богослужение (напр., в нижнесаксон. каноникате Гандерсхайм в 1542, в каноникате Кведлинбург в В. Саксонии), другие (как, напр., капитул Фишбек в Н. Саксонии) сохранили свои устои жизни до XIX в.

Лит.: *Schäfer K. H.* Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter: Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem ältesten christlichen Sanktimonialentum. Stuttgart, 1907; *Torquebiau P.* Chanoinesses // DDC. 1942. T. 3. Col. 488–500; *Levison W.* Zur Geschichte der Kanonissenstifter // *Idem.* Aus rheinische und fränkische Frühzeit: Ausgewählte Aufsätze. Düsseldorf, 1948. S. 489–516; *Parisse M.* Les chanoinesses dans l'Empire germanique (IX^e – XI^e siècles) // Francia. Sigmaringen, 1978. Vol. 6. P. 107–126; *Martl Cl.* «Pos verstockt weyber?»: Der Streit um die Lebensform der Regensburger Damenstifte im ausgehenden 15. Jh. // Regensburg, Bayern und Europa: FS für K. Reinzel z. 70. Geburtstag / Hrsg. L. Kolmer, P. Segl. Regensburg, 1995. S. 365–405; *Andermann U.* Die unsittlichen und disziplinlosen Kanonissen: Ein Topos und seine Hintergründe, aufgezeigt am Beispiel sächsischer Frauenstifte (11.–13. Jh.) // Westfälische Zschr. Paderborn, 1996. Bd. 146. S. 39–63; *Klosterfrauen, Beginen, Ketznerinnen: Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter* / Hrsg. A. Fössel, A. Hettiger. Idstein, 2000; *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen: Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland* / Hrsg. E. Schotheuber, H. Flache-necker, I. Gardill. Gött., 2008.

Н. А. Ломакин

КАНОНИЧЕСКАЯ ГРАМОТА — см. в ст. *Грамоты*.

КАНОНИЧЕСКИЕ НАКАЗАНИЯ — см. ст. *Наказания церковные*.

КАНОНИЧЕСКИЙ ВОЗРАСТ, установленный *канонами* и др. церковными актами возрастной ценз для поставляемых в разные степени священства, для назначаемых или избираемых на нек-рые церковные должности, для принимающих монашеский постриг, а также для восприемников при крещении и для вступающих в брак.

Служение на разных степенях священства предполагает разный минимально необходимый возраст для поставляемых. Связано это с тем, что для иерархического служения необходимы зрелость ума, твердость убеждений, жизненный опыт, к-рые предполагают достижение определенного возраста. Прав. 14 Трульского Собора устанавливает минимальный возраст ставленника в диа-

кона — 25 лет, а в пресвитера — 30 лет: «...дабы во пресвитера прежде тридцати лет не рукополагати, аще бы человек и весьма достоин был, но отлагати до уреченных лет. Ибо Господь Иисус Христос в тридцатое лето крестился и начал учить. Подобно и диакон прежде двадцати пяти лет... да не поставляется» (ср.: Неокес. 11; Карф. 16(22); IV Всел. 15). В 15-м прав. Трульского Собора указывается минимальный возраст иподиакона — 20 лет, а также устанавливается прещение для клириков, не достигших К. в.: «Аще же кто, в какую бы то ни было священную степень поставлен будет прежде определенных лет, да будет извержен».

О возрасте лиц, поставляемых в епископа, каноны умалчивают. «*Апостольские постановления*» предусматривают для кандидата в епископа 50-летний возраст (Const. Ap. II 1. 1). В «*Номоканон XIV титулов*» внесено положение из 123-й новеллы имп. св. Юстиниана I, к-рая устанавливает для кандидата на высшую иерархическую степень 35-летний возрастной ценз (Novell. Just. 123. 1. 1), в исключительных случаях — 30-летний (Ibid. 137. 2; *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα*. Т. 1. Σ. 65–66).

О возрасте поставляемых в чин чтецов в канонах также ничего не говорится. 123-я новелла имп. св. Юстиниана позволяет поставлять в чтеца не ранее 18 лет (Novell. Just. 123. 13).

В России в синодальный период возрастной ценз был определен только в отношении ставленников, не имевших школьного духовного образования, выпускники же духовных школ поставлялись до достижения К. в. при отсутствии иных канонических препятствий. По действующему Уставу Русской Православной Церкви во диакона и пресвитера можно рукоположить лиц, достигших гражданского совершеннолетия (Устав РПЦ, 2000. XI 24); кандидаты епископства должны быть не моложе 30 лет (Там же. X 10). Устав определил также возрастной ценз для кандидата в патриарха — 40 лет (Там же. IV 17).

К. в. для принимающих монашеский постриг — 17 лет (VI Всел. 40. ср.: Вас. Вел. 18). При этом для приготовления к постригу допускается принимать 10-летних подростков (VI Всел. 40). В России в синодальную эпоху постриг мужчинам разрешался не ранее 30 лет, а женщи-

нам — 40 лет. Отступления допускались с позволения Святейшего Синода. Этот возрастной ценз не распространялся на учащихся духовных семинарий и академий, которые могли принимать постриг в 25 лет, а также на вдовых священников. Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. в определении от 13 сент. 1918 г. «О монастырях и монашествующих» снизил возрастной ценз для постригаемых до 25 лет. Для пострига послушника в более раннем возрасте, согласно определению Собора, требовалось благословение епархиального архиерея. Архиерейский Собор 2000 г. принял определение: «Для улучшения духовной подготовки к постригу и повышения ответственности лиц, его принимающих, признано необходимым перейти к практике пострижения в мантию только по достижении 30 лет, за исключением студентов Духовных школ и вдовых священнослужителей» (Определение Юбилейного Архиерейского Собора о вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви // ЖМП. 2000. № 10. С. 14). По существу это возвращение к практике синодальной эпохи, за исключением того, что устанавливается одинаковый К. в. для монашеского пострижения мужчин и женщин.

К. в. установлен для восприемников при крещении. По указу Святейшего Синода от 23 мая 1836 г. восприемниками могут быть лица не моложе 17 лет (2 ПСЗ. Т. 11. Ч. 1. № 9209). Эта норма остается действующей и в наст. время.

Для вступления в брак также существуют определенные возрастные границы, причем в отличие от рукоположения, пострига и восприемничества не только нижняя, но и верхняя. В «*Эклоге*» императоров Льва III Исавра и Константина V Копронима для вступающих в брак определен возраст: 15 лет для мужчин и 13 лет для женщин (Eclog. 2. 1), а в «*Прохионе*» имп. Василия I Македонянина этот возрастной ценз снижен на год — соответственно 14 и 12 лет (Proch. IV 3, 5). Оба этих источника вошли в слав. *Кормчую книгу*. Стоглавый Собор 1551 г. установил норму: брачный возраст для мужчин — 15 лет и для женщин — 12 лет (Стоглав. 18 // Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 287). На практике для России с ее сев. климатом, задерживаю-

щим физическое созревание подростков, этот возраст был недостаточен. В XVIII в. минимальный К. в. для невест был увеличен до 13 лет. Указом Святейшего Синода от 19 июля 1830 г. запрещено было венчать браки, если жениху нет 18 лет, а невесте — 16 лет (2 ПСЗ. Т. 5. Ч. 1. № 3807). Этот указ не отменял прежний брачный К. в.; т. о. установились 2 возрастные границы для заключения брака. В практике утвердилось правило, согласно к-рому брак, заключенный до достижения мужчиной и женщиной 15 и 13 лет соответственно, считался недействительным и подлежал расторжению. Недостижение же супругами возраста 18 и 16 лет считалось препятствием лишь запретительным, а не расторгающим. Таких супругов разлучали до достижения К. в., если последствием их брачного сожителства не были беременность или рождение ребенка. В совр. практике РПЦ таинство Венчания совершается над супругами, достигшими гражданского совершеннолетия.

В церковном брачном праве установлен также высший предел для вступления в брак. Свт. Василий Великий указывает такой предел для вдов — 60 лет, для мужчин — 70 лет (Вас. Вел. 24, 88). В 1744 г. Святейший Синод запретил вступать в брак лицам старше 80 лет (ПСЗ. Т. 12. № 9087). Особам в возрасте от 60 до 80 лет для вступления в брак необходимо испрашивать разрешение архиерея (см. подробнее в ст. *Брак*). Верхняя возрастная граница действует также применительно к вступающим в 3-й брак. Такой брак допускается лишь как послабление и подвергает вступивших в него каноническим прещениям (Вас. Вел. 50). К супругам предъявляются более строгие требования. Для вступления в 3-й брак требуется 2 условия — возраст до 40 лет и отсутствие детей.

Лит.: Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 1913²; Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002; Цыпин В., прот. Каноническое право. М., 2009.

Прот. Владислав Цыпин

КАНОНИЧЕСКОЕ ИСПЫТАНИЕ — см. *Испытание*.

КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО [лат. jus canonicum; итал. diritto canonico; англ. canon law; франц. droit canonique; нем. kanonisches Recht; исп. derecho canonico], система правовых норм, составляющая основу дейст-

вующего церковного законодательства в Поместных Православных Церквях, Римско-католической Церкви, Древних Восточных (дохалкидонских) Церквях.

К. п. Православной Церкви. *Понятия «каноническое право» и «церковное право».* Проблема разграничения понятий «каноническое право» (jus canonicum) и «церковное право» (jus ecclesiasticum) правосл. канонистами решалась неоднозначно. В визант. эпоху в Вост. Церкви заметно различие канонов как правил церковной жизни, принятых самой Церковью (κανόνες; см. ст. *Каноны (правила)*), и гос. законов по церковным делам (νόμοι), даже в смешанных сборниках — Номоканонах, состоящих из тех и других законоположений (от νόμος — закон и κανόν — канон).

По мнению русского канониста Н. С. Суворова, различие понятий «церковное право» и «каноническое право» вполне приемлемо для правосл. Церкви. Канонист ссылается при этом на то обстоятельство, что «церковные отношения... как в автокефальных церквях Восточного православия, так и на Западе только отчасти определяются каноническим правом, главным же образом определяются нормами позднейшего происхождения, как церковного, так и государственного» (Суворов. 1913. С. 6). Довод этот верен лишь в том отношении, что количественно законодательный материал позднейшего происхождения превосходит канонический свод. В этом смысле К. п. затрагивает лишь часть всей совокупности церковно-правовых актов. Но каноны образуют основу и сердцевину церковного права, для позднейшего церковного законодательства они служили непререкаемым авторитетом и источником правовых норм. Каноны, приводимые Суворовым для обоснования необходимости различать каноническое и церковное право (VII Всел. 12 — о недействительности отчуждения церковного имущества, Трул. 85 — о форме отпущения рабов на волю), представляют собой немногочисленные исключения из общей тенденции. Кроме того, эти 2 каноны выражают определенную нравственную норму, имеющую большое значение для церковного правосознания. Если на Востоке Церковь и входила в область светского, мирского права, полагает А. С. Павлов, то она никогда

не придавала принципиального значения своей законодательной деятельности в этой области. Поэтому применительно к правосл. Церкви он справедливо отождествляет каноническое и церковное право: «Православный, и в частности русский, канонист может безразлично давать своему предмету и то, и другое название». По его словам, «если мы назовем наш предмет каноническим правом, то этим названием укажем на господствующий и определяющий элемент в церковном праве» (Павлов. 2002. С. 8).

Экклезиологические основания канонического права. Присутствие в церковном строе и церковной жизни правового элемента обусловлено самой природой Церкви. Церковь, как Божественное установление, — это Царство не от мира сего (Ин 18. 36), в то же время это Царство, видимо явленное в сем мире. С человеческой стороны она представляет собой, по определению «Катехизиса» свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского, «общество человеков, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами» (Филарет [Дроздов], свт. Пространный христианский катехизис. Варшава, 1931. С. 50). В самом Свящ. Писании слово «церковь» употребляется и для указания на ее неземную природу: дом Божий, «который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1 Тим 3. 15), Тело Христово, «которое есть Церковь» (Кол 1. 24), — и для того, чтобы обозначить ее как конкретное человеческое общество (Деян 18. 22; 1 Кор 1. 2; и др.).

Церковь как Тело Христово бесконечно превосходит все земное и никаким земным законам не подлежит, но как человеческое общество она вступает в те или иные отношения с гос. и др. общественными образованиями. Уже одно это обстоятельство вводит ее в область права. Однако правовое регулирование касается не только внешних отношений Церкви, но охватывает и внутрицерковную жизнь, устройство Церкви, взаимоотношения между церковными общинами и институтами, а также между отдельными членами Церкви. Создатель и Глава Церкви дал ей Свой закон: правило веры и правило жизни по вере, т. е. догматы веры и нравственный закон, а вместе с тем Он дал и закон, к-рым устанавливаются отношения между от-

дельными частями ее живого организма. Свои основные законы Церковь получила от Самого Христа, др. законы она издавала сама, властью, к-рую Он вручил ей.

Церковная жизнь многогранна, но далеко не все ее сферы требуют правового регулирования. Право относится по преимуществу к институциональному аспекту жизни Церкви: к обязанностям и правам членов Церкви в рамках конкретных церковных учреждений, к статусу этих учреждений, к взаимоотношениям между христ. общинами, к структуре Вселенской Церкви. Нормы и правила, регулирующие как внутреннюю жизнь Церкви, в ее общинно-институциональном аспекте, так и ее отношения с др. общественными союзами, религ. или политического характера, и составляют каноническое, или церковное, право. Этими правовыми нормами, канонами, законами и правилами Церковь оберегает свой богозданный строй.

К. п. существует в Церкви, т. е. в об-ве, для к-рого Евангельские заповеди являются важнейшим законом. В связи с этим возникает вопрос, насколько признаки светского права (лежащий в основе его принцип справедливости, общественно-институциональный характер права, опора на санкции) могут распространяться на церковное право. Отрицающие юридический характер К. п. и церковно-правовых норм, как правило, указывают, что Церковь является общественным союзом особого рода, природа и цель которого не замыкаются общественными реалиями. В сферу права не входят внутренние мотивы человеческих поступков, а евангельские заповеди осуждают греховные мысли и чувства наравне с делами: «...всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5. 28). И наконец, разве в Церкви, созданной Тем, Кто «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» (Ис 42. 3), есть место санкциям, принуждению?

Те, кто отрицают роль права в деле нравственного совершенствования человека, полагают, что между правом и христианской Церковью лежит внутреннее противоречие. С их т. зр. право и Церковь несовместимы, «церковное право» — это нонсенс, «*contradictio in adjecto*», ибо новозаветная благодать исключает

не только ветхозаветный, но и всякий вообще закон. В самом деле, нравственный христ. закон, основанный на любви, является несравненно более важным началом в Церкви, чем право, опирающееся на справедливость. Тем не менее без правового начала было бы сложно представить жизнь Церкви и взаимные отношения между ее членами, к-рые регулируются не только нравственными заповедями и внутренними мотивами людей, но юридическими нормами, нарушение которых влечет за собой применение санкций.

На протяжении всей истории христианства встречаются идеи отрицания роли закона, в т. ч. у гностиков (см. ст. *Гностицизм*), монтанистов (см. ст. *Монтан*, ересей), *павликиан*, в средневековье — у *вальденсов*, в эпоху Реформации — у *И. Агриколы*, в новейшее время — у ряда протестант. ученых (*Э. Хириш*, *В. Элерт*, *П. Альтхаус*). Влияние антиномистских идей можно обнаружить и в трудах некоторых православных авторов, в т. ч. у ранних славянофилов (*К. С. Аксаков*, *А. С. Хомяков*), к-рые видели причину *разделения Церквей* в рационализме Зап. Церкви и усвоенном ею рим. юридизме. Скептическое отношение к ценности права характеризует взгляды рус. богослова и канониста XX в. протопр. Николая *Афанасьева*. Признавая необходимость права для человеческого общества, а также его важность для государственно-церковных отношений, протопр. Н. Афанасьев дает негативную оценку последствий того, что он называет «проникновением права в церковную жизнь». С его т. зр., со времени имп. св. *Константина I Великого* Церковь «получила мир, которого она жаждала и который был ей необходим, но он повлек за собою помимо ее воли преклонение под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся апостол Павел, — смешение света и тьмы и участие верных с неверными» (*Афанасьев Н. Н., протопр.* Церковь Духа Святого. Рига, 1994. С. 284), — и в подтверждение своих мыслей автор цитирует апостола: «Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Какое соучастие верного с неверными?» (2 Кор 6. 14–15). Т. о., с одной стороны, право характеризует как необходимый элемент «эм»

ирической жизни», но, с др. стороны, признается принадлежащим к области «тмы» и к царству «Велиара». Между тем сама Церковь по-прежнему оценила значение рим. права и выразила принципиально иное отношение к его совместности с основными началами христианства, что признает и протопр. Н. Афанасьев, но в то же время видит в этом грандиозную катастрофу для Церкви. Так, в *Corpus iuris civilis* имп. св. Юстиниана I вошли имп. законы начиная от Адриана (117), и все они составили часть действующего права уже христ. Римской империи. Более того, рим. законодательство, в т. ч. и времен императоров-язычников, было адаптировано Церковью, отдельные положения его вошли в авторитетные сборники церковного права.

Санкции, определенные церковно-правовыми нормами, по своему характеру не соотносимы с санкциями, применяемыми светской властью. Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать кого-либо насильем, на что правомерную монополию имеет только гос-во. Крайней мерой наказания, к к-рой Церковь вправе прибегнуть, — это исключение из нее, или *анафема*, но эта крайняя церковная кара применяется как для защиты церковного мира, так и для того, чтобы побудить самого анафематствованного к раскаению, чтобы помочь ему достичь «познания истины» (1 Тим 2. 4). Т. о., важной особенностью церковных санкций является «субъективная» сторона их действия — духовная польза для самого нарушителя церковных законов, что принципиально отличает их от норм светского права, главная задача которого состоит в охране общественного порядка и благополучия, а нравственное исправление правонарушителя не является определяющей целью.

Существование в Церкви общеобязательных законов, защищенных санкциями, предусмотренными для нарушителей, не противоречит христианской свободе, т. к. возможность применения церковных законов, в т. ч. и предусматривающих канонические прещения, опирается на добровольное согласие членов Церкви подчиняться им. Нет и не может быть никакого принуждения к вступлению в Церковь, но, став членом Церкви, человек добровольно принимает обязанность подчиняться и Божествен-

ным законам, и церковным законам и правилам, к-рые регулируют жизнь Церкви как сообщества верующих, и приняты Церковью в силу власти, вверенной ее Основателем.

Подчинение нормам К. п. имеет характер необходимости — как внешней, поскольку оно определено деятельностью церковных инстанций, так и внутренней, ибо без послушания Церкви невозможно следование Евангелию. Апостольские правила, правила Вселенских, Поместных Соборов, правила св. отцов являются неотъемлемой частью церковного Предания, поэтому отрицание необходимости церковно-правовых норм имеет серьезные последствия для всех сфер правосл. богословия.

Система канонического права.

I. Место канонического права в общей системе права. До наст. времени этот вопрос остается предметом дискуссий. В Др. Риме существова-



Никодим (Милаш),
еп. Далматинско-Истрийский.
Фотография. Нач. XX в.

ло деление права на 2 ветви: *jus publicum* (публичное право) и *jus privatum* (частное право). В «Дигестах» сказано: «Изучение права распадается на две части: публичное и частное. Публичное право, которое (относится) к положению римского государства, частное, которое (относится) к пользе отдельных лиц» (Dig. I 1. § 2). Опираясь на это классическое разделение, мн. правоведы и канонисты либо пытаются отнести К. п. к одному из названных институтов, либо само это право разделяют на 2 отрасли — публичное и частное. В Риме религия вполне отождествлялась с гос. интересами, поэтому и *jus sacrum* (священное право) в «Дигестах» совершенно последовательно рассматривается как часть публич-

ного, гос. права: «Публичное право включает в себя святыни (*sacra*), служение жрецов, положение магистратов» (Ibidem). Опираясь на это определение, Н. С. Суворов писал: «В церковном праве нет надобности различать публичное и частное право, потому что все вообще церковное право носит публичный характер» (Суворов. 1913. С. 6). Однако его т. зр. не разделяют другие видные правосл. канонисты, в частности еп. Никодим (Милаш) и А. С. Павлов. Сложившееся в Константиновскую эпоху сращение церковного права с гос. законодательством представляет собой лишь исторический феномен, к-рый имеет и свое начало, не совпадающее с рождением Церкви, и свой теперь уже очевидный конец. А главное, даже в условиях этого сращения, в визант. «Номоканонах», всегда можно отделить каноны (*κανόνες*) от законов (*νόμοι*). Церковь — не гос. установление. Христианская вера предназначена для всех, независимо от национальности и гос. принадлежности. Вселенская Церковь не замыкается гос. границами. Поэтому универсальное церковное законодательство не может быть частью гос. законодательства, всегда национального или по меньшей мере территориально ограниченного. Гос. публичное право всякого народа является продуктом его истории и потому претерпевает изменения в зависимости от исторических обстоятельств. Напротив, Церковь выводит свое право из Божественного Откровения, данного людям навсегда, вслед. чего первооснова церковного права, его ядро остается неизменным на все времена, как неизменны догматы веры. Церковное право совершенно самобытно по отношению к праву любого гос. или политического образования. Церковь Христова имела свои правила, свою достаточно полно разработанную систему законов еще тогда, когда Римское гос-во не только не признавало за ней статуса публичной корпорации, но прямо преследовало ее как недозволенную ассоциацию (*collegium illicitum*). Гос-во может придать церковным правилам статус гос. законов, обязательных для исполнения гражданами (как это произошло вскоре после издания *Миланского эдикта 313 г.*), но для членов Церкви эти правила обязательны и без гос. санкции, в силу их церковного авторитета. Т. о.,

право, определяющее внутрицерковные отношения, своим происхождением не обязано гос-ву и не является частью гос. публичного права.

Некоторые из канонистов, гл. обр. католические авторы, подчеркивая независимость и самостоятельность Церкви по отношению к гос. власти, включают взаимоотношения между гос-вом и Церковью в область международного права. За такой позицией, очевидно, скрывается представление о Церкви как о своеобразном гос. образовании, при этом забывается то обстоятельство, что Церковь является Царством не от мира сего, иноприродным по отношению к политическим союзам, преследующим совершенно иные цели, чем гос-во, а потому и не имеющим оснований для заключения с гос-вом конкордатов и договоров на основании норм международного права. Более гибкий характер имеют те системы классификации права, в которых К. п., наряду с гос. и международным, включается в публичное право как его особая отрасль.

Нет серьезных оснований относить К. п. и к области частного права. Главный аргумент в защиту этой т. зр. тот, что религия — дело совести, а не гос. повинности, следов., дело частное. С христ. т. зр. не может быть принуждения к религ. вере, но это не означает, что церковные установления имеют частный характер. Церковь представляет собой частное об-во по отношению к гос-ву, которое может не признавать за ней статус публичной корпорации, Церковь — частное общество по отношению к тем лицам, к-рые к ней не принадлежат, но для своих членов — и это обстоятельство определяющее — Церковь не является частным обществом, но обладает предельной универсальностью.

На этом основании следует признать несостоятельной и попытку определить статус К. п. в зависимости от положения Церкви в гос-ве: если Церковь не отделена от гос-ва, ее право носит публичный характер, если отделена — частный. Историк права Т. Марецолль в «Институциях римского права» (1875) писал: «Каждый человек по своим верованиям входит в состав той или другой религиозной общины. Отсюда возникают более или менее своеобразные религиозные отношения. Отношения эти совпадают всецело со всеми прочими отношениями в госу-

дарстве, именно там, где существует вполне национальная религия. Так, у римлян *jus sacrum* отнесен к *jus romanum publicum*. Где же нет такого отождествления интересов государства с интересами религии, именно в новейших государствах, отношения верующих к их религиозной общине, Церкви, образуют особенное право — церковное. Церковное право, поскольку речь идет об отношении Церкви к государству, входит, правда, в состав государственного права. Но так как оно затрагивает и интересы отдельных лиц и видоизменяет их, то оно относится и к частному праву. Все же остальное в церковном праве лежит на границе между частным и публичным правом» (цит. по: Павлов. 1902. С. 14). Т. о., с позиции светского права К. п. «заключает в себе все элементы», относящиеся как к публичному, так и к частному праву. Вместе с тем эта позиция недостаточна для характеристики К. п., ибо некоторые его аспекты не могут быть отнесены ни к одному из названных направлений, оставаясь на границе публичного и частного права. Именно эти элементы К. п., занимающие пограничное положение в традиц. классификации, «составляют в церковном праве существенный элемент, который проникает всю его систему и дает ему характер, отличный от всякого другого права» (Там же). Т. о., К. п. нельзя отнести ни к частному, ни к публичному праву. Сами критерии, на основании которых проводится разграничение между публичным и частным правом, не соответствуют определяющим предпосылкам К. п. Г. Пухта резонно отмечал, что если римляне «рассматривали «священное право» (*jus sacrum*) лишь как часть «публичного права» (*jus publicum*)», поскольку «это вполне соответствовало характеру их религии», то «право Христианской Церкви представляет собой третью ветвь права, наравне с частным и публичным (общественным правом)» (Puchta. 1856. S. 75). Аналогичной т. зр. придерживался и учитель Пухты Ф. К. Савиньи (*Savigny*. 1840. S. 28).

II. Отрасли К. п. Проблема систематизации норм К. п. решалась в разное время по-разному и продолжает оставаться одной из актуальных проблем для правосл. К. п. В правосл. К. п. возможно систематизировать канонические нормы по

следующим отраслям: состав и устройство Церкви (клир и миряне, монашество); адм. право Церкви (органы церковного управления Вселенской и Поместных Церквей, епархии и прихода; виды церковной власти); брачное право Церкви; имущественное право Церкви; взаимоотношения правосл. Церкви с инославными церквами; взаимоотношения Церкви и гос-ва.

Источники канонического права. В зависимости от источника канонисты делят К. п. на божественное (*divinum*), называемое также естественным (*naturale*), — право, основанное на Божественном Откровении (см. в ст. *Естественное право*), и положительное (*positivum*), или К. п. в узком смысле слова, основанное на канонах — действующих законодательных актах самой Церкви. К. п. разделяют также на писаное (*scriptum*), когда законы были изданы, утверждены и письменно изложены компетентной законодательной властью, и обычное, или неписаное (*nonscriptum, per consuetudinem*), если оно хранилось в Церкви как предание и обычай. Наконец, существует общее (*commune*) и частное (*particulare*) К. п. Первое подразумевает основные законы, обязательные для Вселенской Церкви, второе же составляют законодательные акты, действующие в отдельных Поместных Православных Церквях.

Принято различать материальные и формальные источники права. Под материальными источниками подразумеваются лица и институты (напр., Вселенские и Поместные Соборы, предстоятели Церкви, правящие епископы и т. д.), создающие правовые нормы; формальные источники — это документы, памятники, в к-рых изложены эти нормы.

I. Материальные источники К. п. Божественное право (*jus divinum*). Первоисточником К. п. является Божественная воля Основателя Церкви. Божественное Откровение содержит в себе не только полноту истины о Боге и человеке, догматы веры и нравственные заповеди, но и заповеди Спасителя, которые можно истолковывать в правовом отношении, напр., об устройстве Церкви (ср. Мф 16. 17–18), и правовые элементы в Посланиях апостолов (о епископах и диаконах — 1 Тим 3. 1–13; о служении — 1 Кор 12. 28; об отношении к гос. власти — Рим 13. 1–7) — это по общепринятой у канонистов

терминологии составляет божественное право.

Данные в Свящ. Писании нормы служат первооснованием, высшим началом и критерием законодательства Церкви. Однако некоторые канонисты ограничивают сферу божественного права теми нормами, к-рые остаются абсолютно неизменными, т. о., не все заповеди, имеющие правовой характер, содержащиеся в Свящ. Писании, наделяются авторитетом божественного права. А. С. Павлов отмечает: «Какой же критерий должно принять для безошибочного суждения о том, что из правил церковно-общественной жизни, содержащихся в Св. Писании, принадлежит к *jus divinum* и что не принадлежит? Таким критерием может служить только ясно выраженное сознание Вселенской Церкви, что известное правило или установление имеет свой источник в Божественной воле и относится к самому существу Церкви, а не есть только предписание, вызванное исключительными обстоятельствами Церкви перенесенной» (Павлов. 1902. С. 38). В качестве примера он приводит правило ап. Павла: «...епископ должен быть непорочен, одной жены муж» (1 Тим 3. 2), и сопоставляет его с обязательным по действующему церковному праву безбрачием епископа. На том основании, что эта заповедь апостола не осталась действующей нормой, она выводится Павловым за рамки божественного права. Однако вопрос об изменности правовых норм следует отделять от вопроса об их источнике. Неизменность нормы нельзя считать непременным критерием ее принадлежности к божественному праву. С одной стороны, воля Божия выражается и в попечении о наших временных нуждах, а с другой — изменимость правил апостольского происхождения не означает их отменяемости. Так, правило о единобрачии епископов преследовало целью запрещение второбрачия, поэтому установившееся впоследствии в Церкви безбрачие епископата не нарушает, а лишь восполняет апостольскую заповедь, вводит новое, более жесткое условие.

II. Церковь как источник своего права. Божественное право и церковное законодательство. Формальным источником божественного права является не только Свящ. Писание. Оно происходит и из материально-



Первый Вселенский Собор.
Эскиз к росписи храма Христа Спасителя
в Москве. 1876 г. Худож. В. И. Суриков
(ГРМ)

го источника К. п. — самой Церкви, руководствуемой Божественной волей (*jus divinum positivum*), поэтому правомочны лишь те правила и нормы, изданные церковной властью, которые не только не противоречат Божественной воле, но и прямо вытекают из нее. Богочеловеческое начало Церкви проявляется во всех сферах ее бытия, в т. ч. и в церковном правотворчестве — правила Вселенских Соборов изречены отцами Церкви при содействии Св. Духа. Более того, авторитет всякого законодательного распоряжения епископа, действие к-рого распространяется лишь на одну епархию, в конечном счете восходит к благословию Божию, содействовавшему человеческому произволению законодателя. Вместе с тем нельзя отождествлять божественное право с церковным. Присущая Вселенской Церкви, по обетованию Христову, непогрешимость не дает оснований усваивать непогрешимость ни отдельным епископам, ни даже органам *Высшего управления Поместной Церкви*.

Критерием божественности права является не неизменяемость, а непогрешимость правовых норм. В силу Богочеловеческого начала Церкви не все формальные источники можно подвести под рубрику только божественного или только церковного права. Прежде всего это относится к канонам правосл. Церкви (см. ст. *Каноны (правила)*), принятым на Вселенских и Поместных Соборах.

III. Соборы. Вселенский Собор как главный материальный источник К. п. — это орган вселенского епископата, носителя высшей церковной

власти. Вселенские Соборы, по учению Церкви, непогрешимы. Их непогрешимость вытекает из догмата о непогрешимости Церкви. Некоторые канонисты, в т. ч. Суворов, ограничивали непогрешимость Соборов лишь их догматическими определениями (оросами), не распространяя ее на правила, принятые Собором. Это суждение основано на изменчивости церковно-правовых норм, в т. ч. и тех, к-рые установлены Вселенскими Соборами. Непогрешимое, богодухновенное правило, принятое применительно к конкретной обстановке, может утратить характер действующей нормы только потому, что изменились обстоятельства, обусловившие его издание. Т. о., признание канонов непогрешимыми не ставит неодолимого барьера для церковного правотворчества в той области, к-рая уже урегулирована правилами Соборов.

Канонический свод правосл. Церкви содержит правила 10 Поместных Соборов, постановления к-рых имеют статус, приравняемый к статусу Вселенских (о правилах Вселенских и Поместных Соборов см. подробнее в ст. *Каноны (правила)*).

IV. Частное церковное законодательство; статуарное право. Уже в древней Церкви церковное законодательство не ограничивалось канонами, а церковное правотворчество не прекратилось и после того, как сложился основной канонический свод. Но законодательные акты, изданные высшей властью Поместных Православных Церквей или епархиальными архиереями, не имеют уже общецерковного авторитета. Применение не распространяется за границы автокефальных Церквей или епархий (низшей из самостоятельных законодательных инстанций в Церкви является епископ). Свои особые правила, уставы, статусы издавали также некоторые монастыри, церковные братства и общества. Однако издание локальных правовых норм этими институтами осуществляется не в силу прав, принадлежащих им самим по себе, а по полномочию церковных инстанций, имеющих самостоятельную законодательную власть. Право корпораций, не обладающих самостоятельной законодательной властью, называется статуарным.

V. Обычай. Действующее церковное право основывается также на обычае. Так, монашество епископов,

не требуемое канонами, но являющееся фундаментальной нормой для правосл. Церкви, держится именно на обычае. В древней Церкви обычай отождествлялся со Свящ. Преданием (или с преданием местной Церкви), служил основой для К. п. Напр., в I Всел. 6 и 13 зафиксирован высокий авторитет, которым пользовался обычай в древней Церкви: «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе»; «О находящихся же при исходе от жития, да соблюдается и ныне древний закон и правило, чтобы отходящий не лишаем был последняго и нужнейшаго напутствия». По мере развития законодательства значение обычая и его авторитетность в иерархии правовых норм в К. п. уменьшились. В наст. время местные обычаи сохраняются в автокефальных Церквях, епархиях либо даже только в одном мон-ре или приходе.

Канонисты четко определяют условия, необходимые для того, чтобы обычай имел законную силу. Прежде всего обычай может соблюдаться только в церковной области, имеющей законодательную автономию: в Поместной Церкви, в епархии или другом институте статутарного права (мон-ре, братстве, об-ве и др.). Обычаи же прихода или семинарии не могут иметь обязательной силы. Для признания законности обычая требуются его разумность и известная давность. «Обычай без истины, — учил сщмч. Киприан, еп. Карфагенский, — есть застарелое заблуждение» (*Supr. Carth.* Ep. 74. 9. 2 // CSSL. 3B). Что касается давности обычая, то о ней говорится в 17-м прав. Халкидонского Собора и в 25-м прав. Трулльского Собора, в к-рых устанавливается 30-летняя давность существования границ между епархиями для признания их законности. По аналогии с этими правилами можно предположительно говорить о необходимости 30-летней давности для признания за обычаем законной силы.

При решении вопроса о важности того или иного обычая главное значение имеет его соответствие писаному церковному закону. Обычай, не противоречащий закону, безусловно правомочен, и особенно имеет силу тогда, когда он касается дел, не решенных действующим К. п. В рим. «Дигестах» сказано, что обычай имеет силу закона в таких делах, относительно к-рых нет письменного закона. Это положение повторено в ви-

зантийских «Василиках» и у Антиохийского патриарха Феодора IV Вальсамона в его толкованиях на Номоканон. Обычай, противоречащий закону, может быть признан только в том случае, когда в силу создавшихся обстоятельств не применяется сам закон. Так, вопреки 11-му прав. Сардикийского Собора и 80-му прав. Трулльского Собора миряне, не участвовавшие в богослужении 3 недели подряд, не подвергаются наказанию — основанием для неприменения этих правил служит принцип *икономии*.

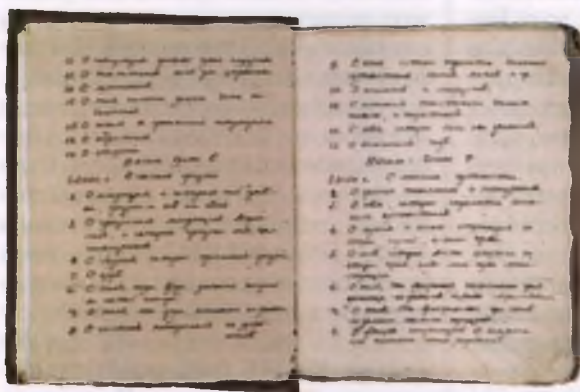
Особый вид обычая встречается в судебной практике. Если отсутствует соответствующий закон, суд может руководствоваться прецедентами, т. е. приговорами, вынесенными по рассматривавшимся ранее аналогичным делам.

VI. Мнения авторитетных канонистов. Труды известных канонистов служат вспомогательным источником К. п. В рим. праве мнения авторитетных юристов — *responsa prudentium* (советы мудрых) — имели значение источника права и вошли в «Дигесты», также и в К. п. мнения знатоков канонов приобрели большей авторитет. Их сочинения в виде ответов на вопросы, канонических трактатов или толкований на каноны стали включаться в церковно-законодательные сборники. Особым авторитетом в правосл. К. п. пользуются визант. канонисты XII в. Алексей Аристин, патриарх Феодор Вальсамон, Иоанн Зонара, а также канонист XIV в. иером. Матфей Властарь.

VII. Иерархия правовых норм. В «Алфавитной синтагме» Матфея Властаря представлено точное описание иерархии правовых норм в за-

тому, что имеет более сходства с тем, что мы ищем, а если нет и этого, то должны иметь силу мнения мудрых, и при том большинства» (*Synt. Alph.* E 4). Т. о., иерархия правовых норм такова: писанный закон, обычай и судебный прецедент, аналогия с существующим законом, мнения авторитетных канонистов.

VIII. Государственное законодательство по церковным делам. Источником права для Церкви служит и государственное законодательство. В области внешнего права Церкви, т. е. ее правового положения в гос-ве, воля гос. власти является суверенным законодательным источником. Для правосл. правосознания признание за гос-вом законодательной правоспособности по внутрицерковным делам обусловлено православием носителя такой власти. Это признание ограничено в том отношении, что глава гос-ва в принципе никогда не признавался более чем мирянином. Визант. церковно-законодательные акты, подписанные иерархами и императорами или их представителями, имеют церковный авторитет в силу подписей епископов; гос. власть, скрепляя подписью эти акты, придавала им статус гражданских законов, обязательных для подданных. Что же касается церковно-законодательных актов, изданных гос. властью самостоятельно, то внутрицерковная правомочность таких актов обусловлена признанием их законности со стороны иерархии и правосл. народа. При этом предполагалось, что, будучи православным, законодатель, издавая тот или иной акт, действовал в строгом согласии с правилами Церкви. Такой принцип лежал в основании визант. симфонии церковной и светской власти, но это



Оглавление
«Алфавитной синтагмы»
Матфея Властаря.
Кон. XVIII в. (РГБ. Ф. 173.1.
№ 170. Л. IV об. — V)

висимости от их материальных источников: «О чем нет писаного закона, в том следует соблюдать обычай и согласную с ним практику, а коли нет и его, нужно следовать

не означает, что симфония никогда не нарушалась. Гос. власть издавала законы, к-рые противоречили основам церковного строя, но подобные законы могли действовать лишь до тех пор, пока общецерковным разумом не осознавалось их несоответствие канонам.

Византийские канонисты иногда расширительно толковали законодательные права монарха. Напр., Феодор Вальсамон наделял императора не принадлежащей ему по праву властью в Церкви: «Императоры, как и патриархи, должны почитаться учителями в силу сообщаемого им помазания святым миром. Отсюда происходит право благоверных императоров поучать христианский народ и, подобно архиереям, кадить в Церкви... Сила и деятельность императора простирается на душу и на тело подданных, тогда как Патриарх есть только духовный пастырь» (Ράλλης, Ποτλής, Σύνταγμα. Т. 4. Σ. 545). Однако тот же Феодор Вальсамон в другом месте приходит к выводу, что «каноны имеют больше силы, нежели законы государственных, ибо они, каноны, как обнаруженные и утвержденные святыми отцами и императорами, имеют такое же значение, как Священное Писание, а законы изложены лишь императорами и поэтому не могут возвыситься над Священным Писанием и канонами» (Ράλλης, Ποτλής, Σύνταγμα. I 2). В 131-й новелле имп. св. Юстиниана сказано, что теряет силу всякий гос. закон, противоречащий канонам (Novell. Just. 1).

IX. Формальные источники права. Свящ. Писание. В качестве формального источника правовых норм ВЗ и НЗ имеют разное значение для Церкви. «...Закон был для нас детоводителем ко Христу» (Гал 3. 24), «имея тень будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр 10. 1), явленный во Христе, Который «отменяет первое, чтобы постановить второе» (Евр 10. 9). Тем не менее Господь говорил о ВЗ: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5. 17).

Иерусалимский Собор апостолов, описанный в Деяниях святых апостолов, в связи с разномыслием первых христиан об обязательности закона Моисеева для обращенных в христианство из язычников определил: «Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного, и крови, и удавленных, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите» (Деян 15. 28–29). Т. о., большая часть ветхозаветных предписаний богослужебного, ритуального характера, а так-

же собственно юридических норм в их букв. смысле утратила силу для христиан. Так, в христ. брачном праве безусловно отменен ветхозаветный *левират*. Тем не менее ветхозаветные правовые нормы оказали влияние на каноническое право христ. Церкви. Нек-рые из них признаются действующими в Церкви, напр. требование показаний 2 или 3 свидетелей для установления истины на суде (ср.: Втор 17. 6; 19. 15).

Кроме того, в правилах встречаются прямые ссылки на ветхозаветные тексты. В Васил. 21 цитируется Книга пророка Иеремии и Книга Притчей Соломоновых: «Аще муж, сожительствова жене, и потом не довольствуясь браком, впадет в блуд: такового почитаем блудником, и надолго оставляем его под епитимиею. Впрочем не имеем правила подвергати его вине прелюбодеяния, аще грех соделан с свободною от брака. Ибо речено: прелюбодейца сквернящийся осквернится, и к мужу своему не возвратится (Иер 3. 1), также: держащий прелюбодейцу безумен и нечестив (Притч 18. 23)». На эти же места из Иеремии и Притчей ссылается и Трул. 87. В VII Всел. 16 цитируется Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Поелику же корень горести (иконоборцы.— В. Ц.)... всякое благоговение отвергли, ненавидя людей честно и благоговейно живущих, и исполнилось в них написанное: мерзость грешником благочестие (Сир 1. 25): то аще обрящутся некие, посмевающиеся носящим простое и скромное одеяние, епитимиею да исправляются».

Нек-рые канонические нормы основаны на ветхозаветных текстах, не содержащих соответствующих правовых норм, но служащих для обоснования канонических установлений. Так, за свои преступления и грехи клирики не подлежат наравне с мирянами отлучению от причащения, а только извержению из сана на основании общего принципа, не допускающего налагать двойное наказание за одно и то же преступление. Эта норма сформулирована в Ап. 25, в котором цитируется Книга пророка Наума: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в татьбе обличенный, да будет извержен от священнаго чина, но да не будет отлучен от общения церковнаго. Ибо писание глаголет: не отмстиши дважды за едино (Наум 1. 9)».

Учение НЗ, как прямое выражение Божественной воли, обязательно для Церкви. Оно является важнейшим источником Апостольских правил, а также правил Соборов и отцов Церкви. Отдельные места из Евангелия, Деяний и Посланий св. апостолов почти буквально воспроизведены в правилах. Ап. 48 содержит угрозу отлучения от Св. Таин двоеженца: «Аще который мирянин, изгнав свою жену, поймет иную, или иным отринутую: да будет отлучен». Правилу соответствуют слова Спасителя: «А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Мф 5. 32).

Ап. 17 гласит: «Кто по святом крещении двумя браками обязан был, или наложицу имел, тот не может быть епископом, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священнаго чина». О том же говорится и в Первом послании ап. Павла к Тимофею: «...епископ должен быть непорочен, одной жены муж...» (1 Тим 3. 2; в ранней Церкви допускался брак епископа). Ап. 80 также посвящено требованиям к кандидатам в епископы: «От языческаго жития пришедшаго и крещеннаго, или от порочнаго образа жизни обратившагося, несть праведно вдруг производить во епископа. Ибо несправедливо еще не испытанному быть учителем других: разве только по благодати Божией сие устроится». Это правило соотносится со словами апостола о том, что епископ «не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не попал осуждению с диаволом» (1 Тим 3. 6).

Ряд канонов (Ап. 29; Трул. 22; VII Всел. 5, 19; Васил. 90; Генн. Посл.; Тарас. Посл.) требует, чтобы рукоположение совершалось бескорыстно. Хиротония, полученная за плату, признается недействительной, а совершивший ее подлежит извержению из сана. Основанием для данной правовой нормы служит свидетельство Деяний святых апостолов. Особенно подробно об этом говорится во 2-м прав. Халкидонского Собора. Это преступление получило название «симония» от имени *Симона Волхва*, к-рый, увидев, как через возложение рук апостольских подается Св. Дух, принес апостолам деньги и просил их дать и ему такую

власть, на что ап. Петр ответил: «Серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги» (Деян 8. 20).

Нередко в канонах даются прямые ссылки на те места НЗ, к-рые послужили основой для них. Карф. 16(19) гласит: «Разсуждено, да не бывают епископы и пресвитеры и диаконы откупателями ради корысти, или управителями, и да не приобретают пропитания занятием беззастыдливым или презрительным. Ибо должны будут взирати на написанное: никто воинству Богу не обязуется куплями житейскими (2 Тим 2. 4)». В правиле приведены слова ап. Павла из Послания к Тимофею. В VII Всел. 15 цитируется Евангелие от Матфея и Первое послание к Коринфянам: «Отныне клирик да не определяется к двум церквам: ибо сие свойственно торговле и низкому своекорыстию, и чуждо церковного обычая. Ибо мы слышали от самого гласа Господня, яко не может кто либо двема господиному работати: либо единого возненавидит, а другаго возлюбит, или единого держится, о другом же вознерадит (Мф 6. 24). Того ради всяк по апостольскому слову, в нем же призван есть, в том должен пребывати (1 Кор 7. 20)».

Т. о., Свящ. Писание и Свящ. Предание являются источником правил Апостольских, правил Соборов и отцов Церкви.

Х. Формальные источники права древней Церкви. Первые христианские общины управлялись епископами по тем нормам, которые даны в Свящ. Писании и апостольском Предании. Единство церковной жизни и церковного строя поддерживалось верностью Церквей Преданию и их живым общением между собой. Центрами такого общения служили Церкви, основанные апостолами и мужами апостольскими: Иерусалимская, Александрийская, Антиохийская, Коринфская, Эфесская, Фессалоникийская, Лаодикийская, на Западе — Римская.

При общем единстве веры и церковной жизни отдельные общины имели свои богослужебные особенности и правовые нормы, что иногда было поводом для недоразумений между ними. Для исследования спорных вопросов созывались Соборы из предстоятелей неск. Церквей; при решении этих вопросов за основу принималось предание древней апостольской общины. Соборные оп-

ределения, как правило, оформлявшиеся в виде окружных посланий, доводились до сведения тех Церквей, предстоятели к-рых не участвовали в деяниях Собора. Соборные определения касались как догматических, так и дисциплинарных, т. е. церковно-правовых вопросов.

Церковно-дисциплинарные вопросы могли решаться и отдельными епископами. Часто предстоятели *кириархальных Церквей* составляли послания епископам дочерних общин: в них они давали ответы на спорные вопросы канонического характера. Эти послания формально не имели обязательной силы, но строгое согласие их с апостольским Преданием, высокий авторитет их составителей со временем приводили к тому, что нек-рые из таких канонических посланий получали обязательную юридическую силу. Из частных суждений они превращались в источники общецерковного К. п.

Высоким авторитетом пользовались правовые нормы апостольского происхождения. Древнейшим из дошедших до нас анонимным памятником времени мужей апостольских является «*Дидахе*» (*Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*; Учение 12 апостолов), окончательно сложившееся к кон. I в. по Р. Х.; обнаружено архим. *Антонином (Капустиным)* лишь в 1862 г. и опубликовано в 1883 г. *Филофеем Вриеннием*, митр. Никомидийским. В «*Дидахе*» наряду с наставлениями о христ. вере и нравственности имеется раздел церковно-дисциплинарный: об апостолах и пророках, о странноприимстве, о собраниях, о местной иерархии; о требованиях к кандидатам священства (главы 11–16). «...Рукополагайте себе епископов и диаконов достойных Господа, мужей кротких и несребролюбивых и истинных и испытанных, ибо вам служат и они службу пророков и учителей» (*Didache*. 15. 2).

В 1-й пол. III в. в Сев. Сирии появилось соч. «*Дидакалия апостолов*» (*Διδακκαλία τῶν ἀποστόλων*; Наставления (учение) апостолов), где предписания канонического характера предваряются нравственными наставлениями для верных; говорится о священно- и церковнослужителях; о пастырских обязанностях епископа; даются предписания о положении клириков и мирян в храме, о посещении молитвенного собрания и *Евхаристии*; говорится о вдовах, составлявших в ранней

Церкви особый чин; об обязанностях *диаконов* и *диакоисс*; о Пасхе, о воскресении мертвых и мн. др. В III в. в Египте или в Сирии был составлен сб. «*Апостольское предание*» (*Ἀποστολικὴ παράδοσις*; «Египетский церковный чин»). «Апостольское предание» содержит кроме прочего общедисциплинарные указания: о священстве, о диаконах и иподиаконах как помощниках епископа, о ежедневных собраниях пресвитеров и диаконов; о поставлении в священные и церковные степени; о порядке христ. посвящения.

Ок. 380 г. в Антиохии (*Metzger*. 1985. P. 54–62) был составлен сб. «*Апостольские постановления*» (*Ἀποστολικαὶ Διατάξεις, Διατάξεις τῶν Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*), авторство к-рого приписывалось сщмч. *Клименту I*, еп. Римскому. Сборник включает канонические, литургические и дисциплинарные материалы. 8-я кн. «Апостольских постановлений» носит по преимуществу церковно-правовой характер, а 47-я гл. 8-й кн. является важнейшей для правосл. К. п., т. к. содержит 85 Апостольских правил. Авторитет «Апостольских постановлений» на Востоке и в древности, и позднее, вплоть до кон. XIX в., был очень велик. Ап. 85 называет сщмч. Климента автором памятника и ставит «Апостольские постановления» в один ряд с новозаветными книгами, однако с замечанием, что их «не подобает обнародовати перед всеми ради того, что в них таинственно». Трулльский Собор во 2-м прав., ссылаясь на Ап. 85, говорит, что со временем иномыслящие, т. е. еретики, привнесли в «Апостольские постановления» нечто подложное и чуждое благочестия», и т. о. Собор отверг авторитет «Апостольских постановлений», хотя впоследствии отрывки из 8-й кн. продолжали включаться в греческие церковно-правовые сборники.

С «Апостольскими постановлениями» тесно связаны Правила святых апостолов (*Κανόνες τῶν ἁγίων Ἀποστόλων*; см. *Апостольские правила*) — древнейший сборник канонического содержания, занимающий исключительно важное место среди формальных источников правосл. К. п. По времени сборник Апостольских правил появился после «Апостольских постановлений», т. к. последние упоминаются в Ап. 85, а ясное упоминание о нем встречается впервые в постановлении К-польского Собо-

ра 394 г., кроме того, 47-я гл. 8-й кн. «Апостольских постановлений» содержит 85 Правил святых апостолов. Признание за Правилами апостольского авторитета не равносильно усвоению апостолам самого текста правил. Доказательством апостольского в этом смысле происхождения Правил является их полное согласие с учением НЗ, а также близкое совпадение текста нек-рых правил с текстом Свящ. Писания.

Антиохийский пресв. Иоанн (впсл. свт. *Иоанн III Схоластик*, патриарх К-польский; 565–577) включил 85 Апостольских правил в канонический сборник в 50 титулах. Затем Апостольские правила вошли в «*Номоканон XIV титулов*» с оговоркой «так называемые». Трулльский Собор во 2-м прав., перечисляя каноны, на 1-е место поставил Правила святых апостолов. Отцы Трулльского Собора не приписывают самим апостолам создание этих правил («преданныя именем святых и славных апостолов, осмьдесят пять правил»), но, ставя их на 1-е место в перечне канонов, усваивают им апостольский авторитет. (Состав правил, включенных в корпус канонического права правосл. Церкви, см. в ст. *Каноны* (правила).)

XI. Формирование канонического корпуса Православной Церкви. Обилие канонических актов в эпоху Вселенских Соборов вызывало необходимость составления сборников, к-рые бы облегчили практическое пользование ими. Такие сборники составлялись как по решению официальных церковных властей, так и частными лицами. И составленный частным лицом сборник получал нередко широкое распространение и способствовал превращению правил той или иной Поместной Церкви в формальный источник общецерковного права. Объяснялось это тем, что в своей основе церковная дисциплина была везде одной и той же.

Законодательные сборники церковной тематики по составу разделяются на 3 типа: 1) канонические, содержащие исключительно церковные правила; 2) гражданские, включающие лишь гос. законы по церковным делам; 3) смешанные сборники, состоящие из тех и других законоположений — номоканоны. По расположению законодательного материала различаются сборники 2 типов: хронологические, в которых каноны

или законы размещаются в хронологической последовательности, и систематические, в к-рых церковно-правовой материал группируется по тематическим разделам, рубрикам, или титулам.

Первый известный, но не сохранившийся канонический сборник связан с Понтийским диоцезом — это т. н. Понтийский сборник. В него вошли правила Анкирского и Кесарийского Соборов под общим названием правил Анкирского Собора, а также правила Неокесарийского Собора. Впсл. в него были включены правила I Вселенского Собора; по своему авторитету они стали помещаться на 1-м месте, перед правилами Поместных Соборов. Объединение правил I Вселенского Собора с правилами поместных Соборов Понтийского диоцеза в одном сборнике способствовало его общецерковному признанию. Правила нумеровались в следующем порядке: 1-е прав. Анкирского Собора, помещаемое вслед за последним, 20-м прав. I Вселенского Собора, считалось 21-м прав., и т. д.

В IV и V вв. в Понтийский сборник были включены правила Гангрского и Антиохийского Соборов, а также синопсис — сокращенное изложение правил, изданных Соборами Фригийской провинции и называемых правилами Лаодикийского Собора, а также Послание II Вселенского Собора, в первоначальном виде еще не разделенное на правила. Т. о. сложился новый, более пространный свод; этим сводом пользовались отцы Халкидонского Собора, многократно зачитывая выдержки из него (АСО. Т. 2. Vol. 1(3)). Р. 100–101; ДВС. Т. 3. С. 34). IV Вселенский Собор своим 1-м прав. утвердил общецерковный авторитет этого свода, известного под названием Антиохийская синтагма. В оригинале сборник до нас не дошел, но сохранился его лат. перевод, выполненный *Дионисием Малым* (V–VI вв.). «*Canones Apostolorum*» (Каноны апостолов), или «*Regulae Ecclesiasticae Sanctorum Apostolorum*» (Церковные правила святых апостолов — PL. 67. Col. 141–148), в отличие от общеизвестного греч. варианта включают только первые 50 из 85 Правил св. апостолов, что можно объяснить отсутствием остальных правил в имевшемся у Дионисия греч. оригинале.

Древнейший из сохранившихся канонических сборников хроноло-

гического типа — канонический *Синопсис* (Σύνοψις), относящийся к VI в. В связи с кодификацией римского законодательства, осуществленной имп. св. Юстинианом, появилась практика сокращенного изложения гражданских законов (ἐπιτομή). Аналогичной обработке подвергались и тексты канонов. Первоначально в Синопсис были включены в сокращенном изложении Апостольские правила и каноны трех первых Вселенских Соборов. Позднейшие редакции дошли до нас либо без имени составителя, либо с именами Стефана, еп. Эфесского, и *Симеона Метафраста*, жившего в X в. Содержание сборника в позднейших редакциях было расширено. Эти редакции, как отмечал проф. И. С. Бердников, заключали в себе «краткое изложение правил Апостольских, правил Соборов — I Никейского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Константинопольского, Ефесского, Халкидонского, Сардикийского, Карфагенского, Трулльского, Василия Великого из трех посланий его к Амфилохию» (Бердников. 1903. С. 73).

Хронологический порядок расположения правил в канонических сборниках был неудобен для практического применения, ибо без предметного указателя в них трудно отыскать правила по тому или иному вопросу. Поэтому уже в нач. VI в. на греч. Востоке появляется 1-й систематический сборник К. п. в 60 титулах (разделах). Эта компиляция до нас не дошла, но по ее образцу пресв. Иоанном Схоластиком был составлен сб. «Синагога (собрание) канонов», или «Синагога церковных канонов» (Συναγωγή κανόνων ἐκκλησιαστικῶν), более известный как «Синагога 50 титулов» (СПГ, N 7550). Сборник представляет собой компиляцию из церковных канонов, тематически распределенных по 50 разделам (титулам).

В начале Синагоги, после предисловия, помещен перечень источников: 85 Апостольских правил, избранные правила первых 4 Вселенских и 6 Поместных Соборов (Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского и Сардикийского (в греч. редакции), а также 2-е и 3-е канонические послания свт. Василия Великого к свт. Амфилохию Иконийскому, разделенные на 68 правил. Систематизация материала по 50 разделам (титулам) была

введена по образцу «Дигест», разделенных на 50 книг. Важной особенностью «Синагоги 50 титулов» было отсутствие 28-го прав. IV Вселенского Собора, к-рым устанавливались равные права К-польской и Римской кафедр, что может быть объяснено использованием в качестве основы для сборника собрания канонов Антиохийской Церкви, в к-ром IV Всел. 28 могло отсутствовать. Сборник был разослан патриархом свт. Иоанном Схоластиком по митрополиям и епископиям и тем самым получил офиц. значение. Свод имел широкое распространение на Востоке и был известен на Западе. Римский папа *Николай I* ссылался на него в послании к К-польскому патриарху свт. *Фотию*, доказывая, что грекам должны быть известны правила Сардикийского Собора, поскольку они включены в Синагогу Иоанна Схоластика (см.: *Nicolaus Papa Primus*. Ep. 11: Ad Photium // *Mansi*. T. 15. Col. 263; ср.: *Idem*. Ep. 3: Ad Photium // *Ibid.* Col. 168). Сборник переведился на слав. язык.

Вероятно, в кон. VI или в нач. VII в. в К-поле появился новый сборник правил *Синтагма канонов* (Σύνταγμα κανονικόν; Syntagma XIV titulorum — СРГ, N 7556), разделенная на 2 части. Э. Хонигманн высказал гипотезу, что составителем Синтагмы был К-польский патриарх свт. *Евтихий*, который начал работу над сборником в Амасии, где он находился в ссылке при патриархе Иоанне Схоластике, и продолжил ее уже в К-поле, когда вернулся на патриаршую кафедру (577). В столице его главным помощником в работе над сборником стал бывший сакелларий (ризничий) Иоанна Схоластика свт. Иоанн IV Постник, сменивший Евтихия на Патриаршем престоле (*Honigmann*. 1961. P. 56–60).

Первая часть Синтагмы систематическая. В ней весь материал распределен по 14 рубрикам (титулам), разделенным на главы. Порядок титулов следующий: 1) о богословии, правосл. вере, правилах и хиротонии (38 глав); 2) о постройке церквей; об освящении храмов, не имеющих св. мощей; о св. сосудах; о клириках, воздвигающих алтари без ведома епископов (3 главы); 3) о молитвах, псалмопении, чтении, приношении и причащении, об одежде и обязанностях низших клириков (22 главы); 4) об оглашенных и св. крещении (17 глав); 5) о не посещающих церк-

ви и церковные собрания, о пиршествующих в церквах и об агапах (3 главы); 6) о приношении плодов к алтарю (3 главы); 7) о посте и Четырдесятнице, о Пасхе, Пятидесятнице, воскресном дне, субботе и о преклонении колен (5 глав); 8) о церковных областях, о переходах епископов и клириков, их путешествиях, областных Соборах, о принятии странников, о представительных и мирных грамотах; о частных и общественных делах клириков и о том, какую честь обязаны оказывать друг другу клирики (19 глав); 9) о преступлениях и суде епископов и клириков, об отлучении, извержении, о покаянии и о том, какие грехи разрешаются возложением рук (39 глав); 10) об управлении церковным имуществом и о собственности епископа (8 глав); 11) о монастырях и монахах (16 глав); 12) о еретиках, об иудеях и о язычниках (18 глав); 13) о мирянах (41 глава); 14) о делах общих (7 глав). Под заглавиями титулов и глав даются лишь номера правил, относящихся к их тематике. Первая часть Синтагмы, т. о., представляет собой систематический указатель правил. Самые же тексты правил в хронологической последовательности помещены во второй части. Поэтому Синтагма соединяет в себе преимущества обоих способов распределения церковно-правового материала — хронологического и систематического.

Канонический корпус православной Церкви в сравнении с более ранними компиляциями был дополнен сводом правил Африканской Церкви (*Codex canonum Ecclesiae Africanae*), переведенным с латыни на греческий язык как правила Карфагенского Собора 419 г., определением К-польского Собора 394 г., еще одним (первым) каноническим посланием свт. Василия Великого, разделенным на 16 правил и помещенным перед посланиями, которые уже вошли в Синагогу канонов Иоанна Схоластика, а также правилами свт. Дионисия, свт. Петра, Тимофея, Феофила и свт. Кирилла Александрийских, свт. Григория Неокесарийского, свт. Григория Нисского и свт. Геннадия К-польского. Павлов отмечал, что составитель Синтагмы использовал латинский сборник Дионисия Малого, причем «одно прямо заимствовал у последнего, а в другом подражал ему» (*Павлов*. 1902. С. 68). Следует отметить, что составитель Синтаг-

мы наделяет меньшей канонической значимостью Апостольские правила, в чем Павлов усматривает влияние Дионисия Малого; правила Карфагенского Собора воспринимаются составителем как «источник местного, особенного права Африканской Церкви», но к-рые могут быть полезны для общецерковной практики; правила отцов Церкви для составителя Синтагмы не имеют одинакового значения с соборными правилами (Там же. С. 69).

Трульский Собор 2-м прав. утвердил в качестве канонов Вселенской Церкви весь состав Синтагмы, уравнивая каноническую значимость соборных и святоотеческих правил. Правила перечислены в том порядке, в каком они находятся в перечне, помещенном в начале Синтагмы. В Трул. 2 упомянуты также правила свт. Афанасия Великого, свт. Григория Богослова и свт. Амфилохия Иконийского и определение Карфагенского Собора (255) при свт. Киприане о переименовании еретиков, к-рых нет в перечне, помещенном в Синтагме. В позднейшие редакции Синтагмы внесены 102 правила самого Трульского Собора.

Постоянный рост числа гражданских законов по делам Церкви вызвал потребность в особых сборниках, где бы эти законы были сведены вместе. Известно 3 сборника, появившихся на греческом Востоке. Между 565 и 577 гг. в дополнение к своей Синагоге канонов патриарх св. Иоанн Схоластик составил «Собрание 87 глав» (*Collectio 87 capitulorum*, СРГ, N 7551; см. в ст. *Иоанн III Схоластик*). На рубеже VI и VII вв. было составлено «Собрание из 25 глав» (*Collectio 25 capitulorum*), в которое вошли законы из *Кодекса Юстиниана* и извлечения из его новелл, относящиеся к церковным делам. Наиболее полным был 3-й из сводов этого типа — «Сборник церковных законов» (*Collectio constitutionum ecclesiasticorum*), или «Трехчастный сборник» (*Collectio tripartita*), к-рый появился в последние годы царствования имп. *Ираклия*. В его 1-ю часть включены большие извлечения из первых 13 титулов *Кодекса Юстиниана*, посвященные церковным делам, с паратитами — параллельными местами из др. титулов *Кодекса*. 2-ю часть составляют извлечения из «Дигест» и «Институций», имеющие отношение к церков-

ному праву. В 3-й части помещены извлечения из «Новелл». Дополнением к сборнику являются 4 новеллы имп. Ираклия. Компильция составлена не из подлинных текстов, а из текстов, переработанных визант. юристами VI в.: Кодекс в переработке Анатолия, Новеллы — Афанасия, «Дигесты» и Институции — анонима. Этот сборник служил главным пособием для визант. толкователей церковно-гражданских законов.

Древнейший из Номоканонов приписывается свт. Иоанну Схоластику. Но эта компильция, по мнению ученых, ему не принадлежит. С именем Иоанна Схоластика она связана потому, что в ее основу легли его «Синагога канонов» и «Собрание 87 глав». По мнению Павлова, составление этого Номоканона относится ко времени имп. *Маврикия* (582–602) (Павлов. 1902. С. 74); еп. Никодим (Милаш), ссылаясь на нем. ученого Ф. А. Бинера, относит составление Номоканона к царствованию имп. *Юстина II* (565–578).

Самый знаменитый и исторически важный из церковно-правовых сборников Византии — «Номоканон XIV титулов». До нач. XIX в. было общепринято приписывать составление этого сборника К-польскому патриарху свт. Фотию, поэтому в литературу он вошел как «Номоканон патриарха Фотия». Однако благодаря исследованиям Бинера и рус. ученого Г. А. *Розенкампа* в 20–30-х гг. XIX в. было установлено, что предисловие к Номоканону состоит из 2 частей, написанных разными авторами. Текстологические исследования Бинера, *Розенкампа*, И. В. *Бикеля*, К. Э. *Цахарие фон Лингенталь*, Суворова, Павлова, В. Н. *Бенешевича* привели к выводу, что существует 2 редакции Номоканона, составленные двумя авторами в разные эпохи. Относительно 1-й редакции сборника *Бенешевич* писал: «...с наибольшей долей вероятности можно указать на 629 год, как на год завершения труда. Начало же работы относится к 620–629 гг.» (*Бенешевич*. 1905. С. 229–230). Бинер высказывал предположение, что автором сборника был К-польский патриарх *Сергий I* (610–638) (*Biener*. 1856. S. 195–196).

Номоканон состоит из предисловия и 2 частей. 1-я часть разделена на 14 титулов, а титулы — на главы по образцу 1-й части Синагмы. За этой частью также утвердилось на-

звание «Номоканон», и это узкое понимание Номоканона стало наиболее распространенным. 2-я часть Номоканона стала именоваться Синагмой в узком смысле. Т. о., понятия «Номоканон» и «Синаagma», изначально почти тождественные и указывавшие только на разные редакции одного и того же текста, получили четкое разграничение (см.: *Нарбеков*. 1899. С. 2–3). Помимо ссылок на каноны под мн. рубриками (92 из 238) приводятся также гражданские законы по тематике главы и титула, заимствованные из «Трехчастного сборника». Сходство в текстах законов, помещенных в Номоканоне и «Трехчастном сборнике», почти буквальное. 2-ю часть сборника составляют тексты канонов, расположенные в хронологической последовательности (с нек-рыми отступлениями). В 1-ю редакцию Номоканона вошли Апостольские правила, правила 4 первых Вселенских Соборов, 8 Поместных Соборов и 12 отцов Церкви — тех, чьи правила включены в окончательно сложившийся канонический свод правосл. Церкви (кроме послания свт. Тарасия).

2-я редакция «Номоканона XIV титулов», существовавшая в неск. изводах, составлена в 883 г. Что касается имени составителя, то такие ученые, как *Цахарие фон Лингенталь*, еп. *Никодим (Милаш)*, Суворов, отвергали авторство патриарха Фотия и относительно 2-й редакции Номоканона. Противоположной т. зр. придерживались Н. А. *Заозёрский*, Павлов, М. А. *Остроумов*. *Бенешевич*, проделав текстологический анализ изводов 2-й редакции Номоканона, высказывался в пользу авторства патриарха Фотия: «...1) древнее предание об авторстве Фотия не опровергнуто и усиливается при ближайшем ознакомлении с материалом... 2) стиль схолии 883 г. (т. е. 2-й части предисловия. — В. Ц.) не может считаться чуждым Фотию» (*Бенешевич*. 1905. С. 100. Примеч. 1; подробный разбор рукописных свидетельств см.: Там же. С. 53–67). Во 2-ю редакцию «Номоканона» дополнительно вошли каноны Трулльского и VII Вселенского Соборов, К-польских Соборов 879 г. и 881 г. и «Послание о симонии» патриарха св. Тарасия. Иными словами, в «Номоканоне XIV титулов» есть все правила, вошедшие в канонический свод, который известен в настоящее время. По словам *Бенешевича*,

««Номоканон» 883 г. — великий акт самоопределения восточной Церкви: он знаменует возвращение к древним подлинным основам церковного строя, как они были закреплены в VI–VII в., но в духе строгого церковного предания, нашедшего себе выражение в правилах Соборов, начиная с Трулльского. Если принять во внимание, что для западной Церкви такое значение имел *лжеисидоровский* сборник, характеризующийся как раз противоположными чертами, то с точки зрения истории церковного права не будет преувеличением датировать разделение церквей 883 годом» (*Бенешевич*. 1905. С. VIII–IX). Со временем этот наиболее полный и самый удобный в пользовании сборник вытеснил в Византии все остальные компильции. Поэтому К-польский Собор 920 г. торжественно утвердил «Номоканон XIV титулов» как корпус, общеобязательный для Вселенской Церкви.

В наст. время Синаagma «Номоканона XIV титулов» представляет собой свод канонов правосл. Церкви. Ни один из позднейших церковных законов не приобрел уже в церковном праве статуса канона. Т. о., изданием «Номоканона XIV титулов» в его окончательной редакции завершилось формирование канонического корпуса Вселенской Православной Церкви. После 883 г. правосл. Церковь не добавила в него ни одного нового канона и ни одного из него не исключила.

Византийские и греческие источники К. п. I. Постановления Соборов, патриархов и епископов; императорские законы. Завершение эпохи Вселенских Соборов и появление основного канонического корпуса правосл. Церкви не устранили необходимости в церковном правотворчестве ввиду постоянно меняющихся обстоятельств церковной и общественно-политической жизни.

Главным материальным источником К. п. или законодательным учреждением Православной Церкви в период, когда Поместные Соборы созывались нерегулярно и редко, стал Синод *эндимуса* К-польского Патриархата — т. н. домашний Собор, участниками которого становились архиереи, случайно оказавшиеся в К-поле. Среди важнейших постановлений К-польских Синодов — «*Томос единения*» (920), изданный при патриархе *Николае I*

Мистике, которым канонически запрещался 4-й брак. При патриархе *Луке Хрисоверге* (1157–1170) было вынесено неск. постановлений церковно-правового характера (о запрещении священникам заниматься делами, унижающими их достоинство; о том, что для низложения епископа требуется созыв Собора не менее 12 архиереев; об обязанности епископа, принявшего постриг, ждать решение Синода относительно того, может ли он дальше совершать епископское служение, о воспрещении клиру присваивать церковные вещи). При патриархе *Михаиле III* (1170–1178) были изданы постановления о запрещении заниматься мирскими делами не только священникам и диаконам, но и церковнослужителям, а также о том, что без ведома Синода ни один епископ не вправе решать важные дела. При патриархе *Феодосии I* (1179–1183) появилось постановление, согласно которому настоятелем монастыря не может быть назначено лицо, не имеющее пресвитерского сана. В 1186 г. при К-польском патриархе *Василии II* в присутствии патриархов Антиохийского и Иерусалимского и 40 митрополитов Синод постановил, что жена готовящегося к епископской хиротонии безусловно обязана поступить в монастырь и принять постриг.

К-польские патриархи и Синоды часто давали ответы на вопросы, с которыми к ним обращались. Ответы эти не были законодательными постановлениями, тем не менее мн. из них со временем получали общецерковное признание как правовые нормы. Так, к патриарху *Николаю III Грамматику* (1084–1111) с различными вопросами обращались монахи горы *Афон*, и данные им 11 ответов получили общецерковный авторитет, будучи впол. вместе с вопросами включены в различные правовые сборники. Такой же авторитет приобрели «Ответы» Ираклийского митр. *Никиты Серрона* (XI–XII в.) и 16 канонических ответов еп. *Иоанна Китриота* (1-я пол. XIII в.) на вопросы Охридского архиеп. *Константина II Кавасилы*; канонические ответы еп. Иоанна Китрского долгое время считались произведением Охридского архиеп. *Димитрия II Хоматиана* (автора ок. 150 трудов канонического содержания, лишь малая часть которых включена в канонические сборни-

ки), в наст. время снова атрибутированы как сочинения еп. Иоанна Китрского.

Важным источником К. п. в поздневиант. эпоху оставалось имп. законодательство. Особую значимость для церковного права получили новеллы имп. Алексея I Комнина о церковном обручении и венчании брака как неперемennom условии его действительности.

II. Толкования канонов. Особенностью К. п. визант. эпохи являлось большое внимание к толкованиям ранее изданных правил. Толкования канонов и законов греч. юристы называли схолиями. Схолии, носившие характер замечаний и пояснений отдельных мест канона или всего текста, писались на полях рукописей, содержащих тексты правил. Со временем некоторые из древнейших схолий были приписаны к тексту правил или даже сами становились самостоятельными правилами. Напр., Лаодик. 60 по происхождению является позднейшей схолией на Лаодик. 59; Григ. Неок. 12 — также позднейшая схолия, составленная из Васил. 56 и 75.

Древними схолиями пользовались в толкованиях канонисты XII в. Алексей *Аристин*, Иоанн Зонара и патриарх Феодор Вальсамон. По поручению имп. *Иоанна II Комнина* Алексей Аристин составил толкование на канонический Синописис (ок. 1130). Несмотря на множество неясностей и неточностей, а также ошибок в передаче содержания канонов, Синописис был кратким изложением правил, удобным в употреблении. В толкованиях на Синописис и при составлении комментариев Алексей Аристин пользовался полным текстом правил, а также древними схолиями на каноны, редко ссылаясь на гражданские законы по церковным делам. Он изъясняет букв. смысл правил, не вдаваясь в казуистические тонкости, приводит общее толкование правил, рассматривающих один и тот же предмет.

Др. визант. канонист Иоанн Зонара написал трактат по брачному праву, но наиболее важным его трудом стали толкования на полную Синтагму «Номоканона XIV титулов», которые были составлены, вероятно, в первые годы царствования имп. *Мануила I Комнина* (1143–1180). Перед соборными правилами Иоанн Зонара поместил краткие исторические справки о Соборах,

а смысл канонов изъяснял с исторической, догматической и практической т. зр. Сталкиваясь с мнимыми или действительными противоречиями в правилах, Иоанн Зонара стремился примирить и согласовать их, исходя из того, что канонические правила не могут противоречить друг другу. В случае действительно неустраняемого расхождения в правилах Иоанн Зонара при решении вопроса о предпочтении нормы одного из несогласующихся канонов на первое место ставил Апостольские правила; правилам Вселенских Соборов он отдавал предпочтение перед правилами Поместных Соборов, а те в свою очередь предпочитал правилам св. отцов. Кроме того, Иоанн Зонара исходил из юридического принципа «lex posterior derogat priori» (последующий закон отменяет предыдущий), а также был склонен отдавать предпочтение тому правилу, к-рое содержит более мягкую санкцию. Иоанн Зонара составил толкования только на Синтагму, а не на 1-ю часть «Номоканона XIV титулов», в к-рой помещены гражданские законы о Церкви. Поэтому он подробно не рассматривал вопрос об отношении канонов к законам. Но общий характер его церковно-правовых воззрений ясен: он, безусловно, ставит каноны выше законов.

Последним по времени, но, вероятно, самым авторитетным канонистом XII в. был патриарх Феодор Вальсамон. Еще до патриаршества он получил от имп. Мануила поручение составить толкования на весь «Номоканон XIV титулов», а не только на Синтагму. Главным побуждением к этому труду было несоответствие между законами имп. Юстиниана, вошедшими в Номоканон, и действовавшим тогда в Византии законодательством, основанным на «Василиках». В толкованиях на «Номоканон» Феодор Вальсамон признал утратившими силу законы, не включенные в «Василики». В изъяснении Синтагмы часто дословно повторяются толкования Иоанна Зонары, но в отличие от него Феодор Вальсамон пытался доказать, что совр. ему церковная практика не противоречит св. канонам. Апологетическое отношение Феодора Вальсамона к действующему К. п. Византии упрочило его авторитет. Оправдывая все действия императоров в делах церковного управления,

Феодор Вальсамон тем не менее исходил в комментариях из принципа, согласно которому законы должны уступать канонам, т. к. последние имеют двойную санкцию: от церковных Соборов и от самих императоров, а первые — только от императоров (см.: Павлов. 1902. С. 96). Помимо толкований на «Номоканон XIV титулов» Феодор Вальсамон составил 66 канонических ответов на вопросы Александрийского патриарха Марка.

Толкования Алексия Аристина, Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, авторизованные высшей церковной властью, соединились с каноническим корпусом правосл. Церкви. Уже в XIII в. некомментируемые списки Номоканона были признаны устаревшими и стали выходить из употребления.

III. Сборники канонического права XIV–XIX вв. В 1335 г. афонский иером. Матфей Властарь составил «Алфавитную синтагму» — словарь, в который вошли как каноны, так и гражданские законы, имеющий 24 отдела, по числу букв греч. алфавита. Под каждой буквой собраны каноны и законы, касающиеся предмета регулирования, название которого начинается с этой буквы. Отдел разделяется на главы; в каждой главе за канонами следуют гражданские законы. Матфей Властарь часто почти буквально повторяет толкования Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, но прямо на них не ссылается, т. к. словарь создавался как практическое руководство.

В предисловии Матфей Властарь перечислил использованные им источники, церковные и светские, в т. ч. относящиеся к древнему рим. праву. В конце «Алфавитной синтагмы» помещены сокращенное изложение «Епитимийного номоканона», или «Канонария Иоанна Постника» (CPG, N 7558, 7559; см. в ст. *Иоанн IV Постник*), канонические ответы Ираклийского митр. Никифору, правила свт. Никифора, канонические ответы еп. Иоанна Китриота, каталог чинов к-польской Великой ц., роспись архиерейских кафедр К-польского Патриархата и список лат. терминов, употреблявшихся без перевода в визант. юридических источниках.

Вскоре после издания «Алфавитная синтагма» стала наиболее употребительным руководством по К. п. В XIV в. она была переведена в Сер-

бии на слав. язык, а с XV в. стала известна на Руси. Но в слав. переводе «Алфавитная синтагма» не так удобна для пользования, как в подлиннике: слав. слова, эквивалентные греческим, начинаются с др. букв, а потому распределение канонов и законов по отделам в зависимости от предмета не соответствует рус. алфавиту.

Современник Матфея Властаря фессалоникийский *номофилак* Константин *Арменопул* составил на основе «Василик» руководство к изучению гражданских законов «Шестикнижие» («Ἑξάβιβλος»; др. название — «Πρόχειρον νόμων», Настольная книга законов), к-рому затем добавил приложение с кратким изложением источников К. п. Этот сборник вскоре после составления был снабжен краткими схолиями, нек-рые из них усваиваются Александрийскому патриарху *Филофею*, но большая их часть принадлежит Арменопулу. Книга Арменопула была переведена в Сербии на слав. язык, однако имела там несравненно меньшее распространение, чем «Алфавитная синтагма». К церковному праву в «Шестикнижии» относятся законы о браке и 4-й титул добавления, где говорится о поставлении епископов и пресвитеров. Арменопул составил также сборник канонического права «Краткое изложение Божественных и святых канонов»; сочинение состоит из 6 разделов, каноны изложены в них кратко, словами определений Соборов и отцов Церкви, с указанием источников. «Шестикнижие» Арменопула представляет собой последний серьезный опыт кодификации церковного и светского права Византии. Юридические сборники Арменопула пользовались популярностью в греч. мире. Нормы права, содержащиеся в «Шестикнижии», действовали в эпоху Османской империи в гражданском судопроизводстве для правосл. подданных султана. Впосл. они составили часть гражданского права совр. независимого Греческого гос-ва.

Важным для рус. К. п. стал сборник греческого происхождения, вошедший в *Номоканон при Большом Требнике* («Номоканон, сиречь Законоправильник, имея Правила, по сокращению, Святых Апостолов, Великого Василия и Святых Соборов»). Точное время составления сборника, представлявшего собой отдельную книгу для духовников, неизвестно,

однако в нем имеются ссылки на «Алфавитную синтагму» Матфея Властаря, а датировка первых списков относится к кон. XV в. По мнению Павлова, Номоканон был составлен на Афоне монашествующими духовниками, в его основу лег «Епитимийный номоканон» (пенициал) Иоанна Постника (Павлов. Номоканон при Большом Требнике. 1897. С. 39–40), однако это мнение оспаривается нек-рыми канонистами, указывающими на совпадение по срокам епитимий «Номоканона XIV титулов» с Синтагмой, а не с «Епитимийным номоканоном» Иоанна Постника. По своему назначению Номоканон при Большом Требнике представляет собой епитимийный сборник (пенициал), где $\frac{2}{3}$ статей касается епитимий и совершения исповеди. Также есть статьи о храме и богослужении, о таинстве Крещения, о присоединении к правосл. Церкви инославных, о совершении таинства Брака, о елеосвящении, о рукоположении, о постах, о погребении и поминовении усопших, правила, регламентирующие монашескую жизнь.

По происхождению статьи Номоканона, как это видно из его полного названия, восходят к Правилам апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и отцов Церкви, гл. обр. свт. Василия Великого, но также и свт. Григория Нисского (ст. 48, 50), свт. Афанасия Великого (ст. 218) и Тимофея Александрийского (статьи 66, 67, 83, 85, 166, 172, 215, 217, 225). Источником нек-рых статей Номоканона являются правила, не вошедшие в канонический кодекс правосл. Церкви, заимствованные из правил свт. Иоанна Постника, свт. Никифора К-польского, из «Апостольских постановлений» (ст. 214), «Алфавитной синтагмы» и книги Арменопула. В Номоканон при Большом Требнике вошли также статьи, заимствованные из визант. гражданских законов. Происхождение нек-рых статей достоверно неизвестно.

Во 2-й пол. XVI в. номофилаксом Фиванской митрополии Мануилом *Малаксом* был составлен Номоканон, включающий в себя 580 глав. На рубеже XVII–XIX вв. появляется новый канонический сборник с толкованиями — «*Пидалион*» (Кормчая), составленный афонскими монахами прп. *Никодимом Святогорцем* и иером. Агапием (см.: *Никольский*. 1888; *Μενεβίσογλου Παύλου*,

μητρ. Μία νέα έκδοσις τοῦ «Πηδαλί-
ου» // Ἐκκλησία. 1983. Τ. 60. Σ. 347–
348; *Никодим Святогорец, прп.* Пре-
дисловие к Пидалиону // БВ. 2010.
№ 11/12. С. 123–177). «Пидалион»
был одобрен К-польским патри-
архом *Неофитом VII* и Синодом
К-польского Патриархата, после че-
го издан в Лейпциге в 1800 г. Тексты
каждого правила в «Пидалионе» со-
провождаются комментариями, ос-
нованными на классических тол-
кованиях Алексия Аристина, Иоан-
на Зонары и Феодора Вальсамона.
В многочисленных примечаниях об-
суждаются трудные вопросы К. п.
Для священнослужителей представ-
ляют большой интерес помещенные
здесь богослужебные указания и па-
сторологические советы. В конце
«Пидалиона» помещена «симфони-
а» — тематический указатель к
канонам. Некоторые канонисты счи-
тают «Пидалион» наиболее совер-
шенным сводом православного цер-
ковного права, хотя канонический
статус «Пидалиона» не является до
конца определенным (см.: *Никодим
Святогорец, прп.* Предисловие к Пи-
далиону // Там же. С. 131–132).

В 1852–1859 гг. в Афинах под ред.
К. *Раллиса* и М. *Потлиса* вышла
6-томная *Афинская синтаγμα* («Син-
таγμα Βοζηθεντων и святых Ка-
нонов»; Ράλλη Γ. Α., Ποτλή Μ. Σύν-
ταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων
τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων ἀπο-
στόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν
καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ
μέρος ἀγίων πατέρων). В этом изда-
нии были собраны основные ис-
точники византийского церковно-
го права с толкованиями Алексия
Аристина, Иоанна Зонары и Феодо-
ра Вальсамона, позднейшие канони-
ческие акты К-польского Патриар-
хата, церковные законы византий-
ских императоров (до 1226) и Эллад-
ского королевства (см. ст. *Греция*),
«Алфавитная синтаγμα» Матфея
Властаря. Издание до сих пор оста-
ется наиболее полным собранием
канонов и церковных законов на
греч. языке.

**Славянские источники К. п. Упо-
требление их и переводы в балкан-
ских Церквах.** Первый из визан-
тийских канонических сборников,
переведенных на слав. язык, — «Си-
нагога 50 титулов» свт. Иоанна Схо-
ластика; авторство перевода, осу-
ществленного во 2-й пол. IX в. (ве-
роятно, после 870), традиционно ус-
ваивается равноап. свт. *Мефодию*,



учителю славян (т. н. Номоканон
Мефодия). В сборнике помещена
также компиляция из «Эклоги» имп.
Льва III Исавра и имп. *Констан-
тина V Копронима* под названием
«*Закон судный людем*» (в некото-
рых рукописях именуется «Судеб-
ником царя Константина»). Номо-
канон Мефодия употреблялся в сла-
вянских Церквах, в Русской Церк-
ви до XIII в. Одновременно с ним
пользовались и славянским пере-
водом «Номоканона XIV титулов»
в 1-й редакции, который Павлов да-
тировал правлением Киевского блгв.
кн. *Ярослава (Георгия) Владимирови-
ча Мудрого*, а А. И. *Соболевский* —
кон. X в., указывая в качестве места
перевода Вост. Болгарии.

Наиболее важное значение для
К. п. слав. Церквей имела Кормчая
книга архиеп. Сербского свт. *Сав-
вы I*. По мнению Павлова и Е. Е. *Го-
лубинского*, свт. Савва сам подобрал
греч. источники для сборника и пе-
ревел их на слав. язык (*Павлов*. 1897.
С. 113), однако большинство иссле-
дователей согласны с хорват. ученым
В. *Ягичем*, к-рый высказал предполо-
жение, что Кормчюю перевели рус-
монахи на Афоне, а свт. Савва сде-
лал Сербскую редакцию слав. пере-
вода (см.: *Щапов Я. Н.* Княжеские
уставы и церковь в Древней Руси
XI–XIV вв. М., 1972. С. 12). В ос-
нову Кормчей был положен Сино-
пис с толкованиями Алексия Ари-
стина (в ряде мест его схолии заме-
нены толкованиями Иоанна Зонары),
в книгу также включены оба предис-
ловия и систематический указа-
тель канонов из «Номоканона XIV
титулов», «Собрание 87 глав» свт.
Иоанна Схоластика, «*Прохирон*», но-
веллы имп. Алексия Комнина о бра-
ке. После составления Кормчая бы-
ла разослана по епархиям Сербии
под названием «Законник святых

отец» и служила глав-
ным источником не толь-
ко церковного, но и гос-
права, повлияв на «За-
конник» кор. Стефана.

*Законник Стефана Душана
XV в. (Национальный музей,
Белград)*

В 1221 г. Кормчая была
послана в Болгарию, где
также получила офици-
альное признание. Серб-
ская Кормчая вместе с
«Собранием 87 глав» че-

рез Болгарию попала на Русь, где
разошлась в большом количестве
списков и использовалась в 70-х гг.
XIII в. при создании Кормчей Рус-
ской редакции.

В Румынских княжествах первы-
ми законодательными сборниками
по церковному и гражданскому пра-
ву были греч. и слав. книги. В XV в.,
при молдавском господаре *Стефа-
не III Великом*, «Алфавитная синта-
γμα» Матфея Властаря в слав. пере-
воде была введена в качестве офиц.
сборника. Синтаγμα в 2 редакциях
(полной и сокращенной) широко
употреблялась в Валахии и Молдо-
ве до сер. XVII в. Первый каноничес-
кий сб. на румын. языке пред-
ставляет собой перевод Номокано-
на Мануила Малаксы, выполненный
Евстафием из Молдовы (изд. в 1632).
В 1640 г. в мон-ре *Говора* был издан
канонический сб. «Pravila mica» (Ма-
лый номоканон), предназначенный
для духовников. Сборник содержит
159 глав. Перевод его со славянско-
го языка был выполнен Михаилом
Моксалием.

В 1652 г. по благословению Угро-
Влахийского митр. *Стефана* в Тер-
говицах (Тырговиште) был напеча-
тан канонический сб. «Indreptarea
legii» (Законоправильник), переве-
денный с греч. языка мон. Данилом
при помощи Игнатия Петрици
и Пантелеимона Лигарида (см. *Пау-
сий Лигарид*). Сборник содержит
предисловие и 2 отдела, в него вклю-
чены Номоканон Мануила Малаксы
и «Императорские законы» (Pravila
imperatesci) Василия *Лулу* — ком-
пиляция светских визант. законов в
румын. переводе, изданная в 1646 г.
в Молдове, сокращенный Синопис
с толкованиями Алексия Аристина
(Indreptarea), а также 54 вопроса и от-
вета свт. Анастасия Синаита (Theo-
logia). «Indreptarea» является офиц.

каноническим сборником Румынской Православной Церкви.

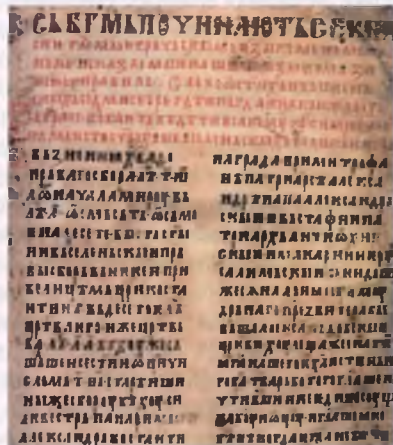
Источники права Русской Церкви. I. Источники канонического права до автокефалии Русской Церкви. До сер. XV в. Русская Церковь была одной из митрополий К-польского Патриархата и руководствовалась тем же К. п., что и кириархальная Церковь. Большим авторитетом пользовались грамоты К-польских патриархов по делам Русской Церкви, составленные в виде посланий русским митрополитам, епископам, князьям. Сохранились тексты грамот патриарха Луки Хрисоверга суздальскому блгв. кн. *Андрею Юрьевичу* Боголюбскому (отказ от учреждения независимой митрополии во Владимире-на-Клязьме, 60-е гг. XII в.), грамота патриарха *Германа II* Киевскому митр. св. *Кириллу I* (запрет хиротонии холопов, указание на независимость церковного суда от светской власти и неприкосновенность церковного имущества, 1228), грамота патриарха *Нифонта I* тверскому блгв. кн. *Михаилу Ярославичу* по поводу его жалобы на Киевского митр. св. *Петра* (нач. XIV в.), грамота патриарха *Нила*, посланная в Новгород (в греч. оригинале; в древнерус. — в Псков) по поводу ереси *стригольников* (1382), грамота патриарха *Антония IV* Московскому вел. кн. *Василию I Димитриевичу* (предписание возносить имя визант. императора за богослужением во всех храмах Русской Церкви, 1393).

Как автономная митрополия К-польского Патриархата Русская Церковь осуществляла собственную законодательную деятельность. Из актов Соборов сохранились лишь постановления Собора 1273 г., на котором, вероятно, была принята Кормчая книга св. Саввы Сербского.

По просьбе Киевского митр. свт. *Кирилла II* в 1262 г. болг. деспот Яков Святослав выслал на Русь список Сербской Кормчей, к-рая в сопроводительном послании была названа «Зонарой» (хотя большинство толкований принадлежит Алексию Аристину). Кормчая, впервые включившая в свой состав комментарии визант. юристов XII в., в посл. многократно переписывалась.

Собор 1273 г. принял ряд мер, направленных на восстановление церковной дисциплины (запретил брать с рукополагаемых пошлину больше 7 гривен; запретил рукоположение

лиц, не достигших канонического возраста, и холопов; осудил распристранные у духовенства нарушения устава совершения Евхаристии и Крещения; осудил языческие обычаи, пьянство и др.). Постановления Собора сохранились под названием «Правила Кирилла, митрополита Русского» и были включены в состав Кормчей Русской редакции, составленной, согласно Я. Н. Шапову, к кон. 80-х гг. XIII в. на осно-



Номоканон свт. Саввы Сербского («Иловицкая Кормчая»). 1262 г. (Арх. ХАЗУ. № IIIc9)

ве Древнеславянской и Сербской Кормчей и включившей в свой состав статьи рус. происхождения.

К памятнику К. п. Др. Руси относятся канонические послания и ответы Киевских митрополитов и архиереев (некоторые включены в рукописные Кормчие Русской редакции). Особенно важны «Канонические ответы» Киевского митр. *Иоанна II* († после 14 авг. 1089) на вопросы черноризца Иакова, в к-рых говорится об обязанности епископов посещать Соборы, об открытии новых епархий только с разрешения Собора и Киевского митрополита, об обязательности венчания не только князей и бояр, но и простолюдинов, о запрещении венчания 3-го брака, брака в 6-й степени двоюродного свойства и брака княжон с католиками. Понятно, что вопросы черноризца были лишь поводом для создания поучения, к-рое предназначалось для общерус. употребления: не могли быть адресованы Иакову предписания о сослужении архиереев, о епископах, не являющихся по призыву митрополита на архиерейский Собор, о выделении новых епископий из состава старых и т. п. Сохранились «Канонические отве-

ты» свт. Нифонта, еп. Новгородского (1-я пол. XII в.), на вопросы местных священников *Кирика*, Саввы и Илии: в них разобраны различные случаи, касающиеся таинств Крещения, Покаяния и Евхаристии, а также общих правил христ. благочестия (см. ст. «*Кирика вопрошание*»). Сохранились грамоты и послания канонического содержания Киевских митрополитов святителей Максима, Петра, *Алексия*, *Киприана*, *Фотия*.

Сохранились также некоторые анонимные церковно-правовые памятники, в т. ч. сочиненное на Руси апокрифическое «Правило святых отец 165 Пятого Собора о обидящих церкви Божии и священные власти их». В этом подложном правиле подвергаются резкой критике лица, посягающие на неприкосновенность церквей и церковного достоинства. Сохранилась «Заповедь святых отец ко исповедающим сынов и дочерей», иначе называемая «*Уставом белеческим*», — свод правил о покаянии и епитимиях, переведенных с греч. и лат. языков.

II. Источники церковного права государственного происхождения. Действовавшие на Руси гос. церковно-правовые документы издавались местной великокняжеской и удельной княжеской властью, визант. императорами и золотоордынскими ханами. Законодательство рус. князей составляет большую часть церковно-правового материала, т. н. княжеские уставы в отличие от законов византийских императоров практически не затрагивают внутрицерковную жизнь, а касаются лишь взаимоотношений между Церковью и государством: чаще всего в них перечисляются предоставляемые Церкви льготы. Церковные уставы равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* и блгв. кн. Ярослава (Георгия) Владимировича Мудрого включались в рус. рукописные Кормчие.

«*Церковный устав кн. Владимира*» устанавливает *десятину* в пользу Церкви, а также определяет круг лиц и перечень дел, подсудных церковному (святительскому) суду, — бракоразводные дела (ропуст), «смилное заставание» (разные исследователи предполагают, что имеется в виду преступная любовная связь либо тяжба о неустойках, связанных с приданым), «пошибание» (изнасилование) и умычка, браки между близкими родственниками, разные виды волшебства, воровство,

гробокопательство, идолопоклонство, осквернение храмов, избивание сыном отца или матери дочерью, неприличное зачисление женою своего мужа в драке, противоестественные пороки, убийство матерью незаконно прижитого младенца. Устав указывает лиц, подсудных церковному суду, — «игумен, поп, дьякон, дети их, попадя и кто в клиросе, игумения, чернец, черница, проскурница, паломник (или «псаломник». — В. Ц.), лечец (лекарь. — В. Ц.), прощеник и задущный человек (вольноотпущенники. — В. Ц.), сторонник (странник, богомолец. — В. Ц.), слепец, хромец, монастыреве, гостиницы, странноприимницы. — В. Ц.)» (Российское законодательство X—XX в. М., 1984. Т. 1. С. 149). Устав также предоставляет в заведование Церкви торговые места и весы. В совр. науке наиболее признана т. зр. С. В. Юшкова, согласно к-рой архетипический текст Устава сложился в сер. или во 2-й пол. XII в., а в его основу была положена грамота о десятине для *Десятинной церкви* (990/1—996), которая была переработана в первый Устав в нач. XI в. (до 1011) в связи с учреждением епископских кафедр, распространением на них церковной десятины и установлением церковной юрисдикции (Юшков С. В. Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949. С. 211—216).

«*Церковный устав кн. Ярослава*» определяет не только круг дел, подведомственных церковному суду, но и наказания для виновных, необычные для церковно-судебной практики, — денежные штрафы. Что касается происхождения текста Устава кн. Ярослава Мудрого, то здесь наиболее убедительна т. зр. Шапова, считающего, что архетипический текст Устава относится к XI в. и что упоминание в нем о составлении его кн. Ярославом по согласованию с митр. Иларионом вполне достоверно. Пространная редакция Устава кн. Ярослава появилась раньше краткой, на рубеже XII и XIII вв., а краткая восходит к сер. XIV в., хотя она точнее воспроизводит его первоначальный текст (Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI—XIV вв. С. 301—302).

Сохранилось несколько *церковно-уставных грамот удельных князей XII в.* (одни в подлинном виде, другие — измененные и дополненные),

в т. ч. грамота Новгородского кн. *Святослава (Николая) Ольговича* о замене десятины определенным годовым жалованьем от князя (1137), грамота новгородского св. блгв. кн. *Всеволода (Гавриила) Мстиславича*, выданная купеческой орг-ции при ц. св. Иоанна Предтечи на Опоках (30-е гг. XII в. — XIV в.), и усвояемый ему Устав о церковных судах, данный Софийскому собору (переделанный вариант Устава кн. Владимира). Уставная грамота смоленского св. блгв. кн. *Ростислава (Михаила) Мстиславича* новоучрежденной Смоленской епископии (1136/7) определяет средства содержания епископии (десятина от княжеских даней, пошлина с церковных судов и доходы с земельных владений).

В период порабощения Руси Золотой Ордой монг. ханы давали рус. митрополитам т. н. ярлыки. Сохранилось 7 ярлыков XIII и XIV вв., но издано их было намного больше. Каждый митрополит при поставлении должен был просить хана о подтверждении прежнего или выдаче нового ярлыка. Ярлыки не только подтверждали привилегии митрополитов, епископов и духовенства, к-рые существовали до завоевания Руси, но и расширяли их по сравнению с прежними. Монг. ханы не вмешивались в богословскую и литургическую сферы жизни Церкви, освобождали духовенство от податей и повинностей, предоставляли духовным властям полную (в т. ч.

мые» грамоты, освобождавшие княжеские мн-ри от подсудности по гражданским делам епархиальному епископу. Сохранилась грамота Московского вел. кн. Василия Димитриевича свт. Киприану, в к-рой устанавливаются права митрополита в отношении населения, живущего в вотчинах митрополичьей кафедры.

Одним из своеобразных материальных источников церковного права на Руси в период зависимости Русской Церкви от К-польского патриарха были законы визант. императоров. Согласно визант. правовым воззрениям, власть императора распространялась на все правосл. народы, поэтому К-польские патриархи в посланиях рус. митрополитам или князьям указывали, что свои распоряжения они делают с согласия императоров. Сохранилось неск. грамот визант. императоров по рус. церковным делам, напр. грамоты имп. *Иоанна VI Кантакузина* в отношении Галицкой митрополии (1347).

III. Источники права от сер. XV в. до учреждения Патриаршества. Установление автокефалии в 1448 г. ненадолго прервало общение Русской Церкви с К-польским Патриархатом. Вскоре после падения К-поля (1453) общение возобновилось, хотя автокефалия Русской Церкви не признавалась К-польским Патриархатом вплоть до учреждения Патриаршества на Руси в 1589 г.

Формальные источники рус. К. п. остались неизменными: Номоканон в виде Кормчей книги, постановления Соборов, канонические ответы и послания иерархов. Уставы кн. Владимира и кн. Ярослава Мудрого. Пред-



Сб. «Мерило праведное». Кон. XIV в. (РГБ. Ф. 304.1. № 15. Л. 1 об. — 2)

принимались попытки составления сборников К. п. (напр., Иван Волк *Курицын* составил сборник, соединивший Кормчую, «Мерило праведное»,

«Русскую Правду» и др. правовые источники (РГБ. Ф. 173.1. Собр. МДА. № 187)).

К. п. сохраняло силу в области внутрицерковного права, но в отношении Церкви с гос-вом давление московских государей, ставших самодержавными правителями, в этот

гражданскую и уголовную) юрисдикцию над церковными людьми. Вместо княжеской десятины в период ига в практику вошли пожалования недвижимости, льготные и тарханские грамоты, к-рыми церковные земли освобождались от налогов; также издавались «несуди-

период усилилось. Московские вел. князья, а затем цари влияли на избрание митрополитов, состав, работу поместных Соборов. Соборы с участием епископов и настоятелей наиболее значимых мон-рей созывались митрополитом в Москве. Существование т. н. *повольных грамот*, к-рые давались епископами, не присутствовавшими на Соборе, митрополиту на право принятия решений от их имени, свидетельствует о том, что Соборы созывались постоянно.

Собор 1503 г. запретил взимать пошлины со ставленников, распорядился расселить «двойные» (муж. и жен.) мон-ри, запретил вдовым клирикам, не принимающим монашества, совершать богослужения. Вынесено было также постановление о сохранении монастырских вотчин. Собор 1504 г., при вел. кн. *Иоанне III Васильевиче*, был направлен против ереси *жидовствующих*; по настоянию прп. *Иосифа Волоцкого* Собор постановил предавать еретиков «градским казням» — уголовным наказаниям, исполняемым гос. властью.

Стоглавый Собор 1551 г., созданный при Московском митр. свт. *Макарии* и царе *Иоанне IV Васильевиче* Грозном, выпустил важный для рус. К. п. документ — Уложение, разделенное на 100 глав (отсюда и его название — «*Стоглав*»), где содержались соборные ответы на 69 вопросов, предложенных царем. В Уложении были собраны и систематизированы все нормы действующего права Русской Церкви, источниками которого послужили Кормчая, Устав кн. Владимира, постановления Собора 1503 г., послания митрополитов. Собор предложил епископам и городскому духовенству устраивать школы для подготовки ставленников; мирянам предоставлялась возможность выбирать кандидатов священства. Надзор над благочинием Собор возложил на *старост поповских* и *десятильников*, а надзор над ними — на соборных священников, архимандритов, игуменов и протопопов. Вопреки постановлению Собора 1503 г. Стоглав разрешил взимание ставленнических пошлин, но установил для них, равно как и для треб, твердую таксу. При этом было решено, что эти дани должны собирать не архиерейские чиновники, а поповские старосты и десятильники. Стоглав отменил «несудимые» грамоты, сделав все

мон-ри и приходские причты подсудными епископам. Светским судам он запретил судить духовных лиц. В соборных постановлениях осуждались распространенные в народном быту бесчинства: судебные поединки, скоморошеские представления, азартные игры, пьянство. Мн. постановления Стоглава — о богослужении, в т. ч. об обязательном *двоеперстии* и о «сугубой аллилуйи».

Собор 1572 г. издал грамоту о 4-м браке царя Иоанна Грозного. На основании «Томоса единения» Собор подтвердил недопустимость 4-го брака, подлежащего непременно расторжению (в виде исключения брак не расторгли, но наложили на царя епитимию). Постановлением Собора 1580 г. архиерейским домам и мон-рям запрещалось приобретать новые земельные владения. Исключение было сделано для бедных монастырей, но и они могли получать новые вотчины только через царские пожалования.

IV. Источники церковного права эпохи Патриаршества. Поместный Собор 1589 г. учредил Патриаршество на Руси, избрал патриархом *Иова*, утвердил преобразование епархиальной структуры Русской Церкви. Председательствовал на Соборе патриарх К-польский *Иеремия II*. В связи с учреждением Патриаршества была издана «Уложенная грамота», под к-рой на 1-м листе стоит подпись патриарха К-польского Иеремии. В 1590 г. Московское Патриаршество было соборно утверждено в К-поле; Московскому патриарху определено 5-е место в диптихе вселенских патриархов; грамота с определением Собора о Патриаршестве была привезена на Русь в 1591 г.

Развитие книгопечатания сделало возможным издание формальных источников К. п. Одним из первых изданных источников стал слав. перевод Номоканона при Большом Требнике, выпущенный в 1620 г. в типографии Киево-Печерской лавры как «Законоправильник», с предисловием иером. *Памвы (Беринды)*, который дополнил его выписками из франц. издания И. *Леунклавия* «*Jus graeco-romanum*» (1596), получившего в правосл. мире название «Арменупол» из-за помещения в этот свод Арменупулова сокращения канонов. В 1624 г. иером. *Захария (Копыстенский)* издал новую редакцию Номоканона, очистив язык документа от сербизмов и дополнив

новыми пояснениями и статьями, заимствованными из других источников. В 1629 г. вышло 3-е издание Номоканона с предисловием архим. *Петра (Могилы)*, в к-рое были внесены дополнения. В 1646 г. 3-е издание было воспроизведено во Львове с предисловием Львовского еп. *Арсения (Желиборского)*.

В 1639 г., при патриархе *Иоасафе I*, появилось 1-е московское издание Номоканона (на основе редакции Захарии (Копыстенского), с рядом исправлений), к-рый был выпущен не отдельной книгой, а как приложение к Потребнику. В 1651 г., при патриархе *Иосифе*, вышло 2-е московское издание Большого Потребника в соединении с Номоканоном, который был выделен в отдельную, 80-ю гл. книги. В 1658 г., при патриархе *Никоне*, появилось 3-е московское издание Номоканона, в котором была изменена первоначальная структура книги: 1-я часть (чинопоследование исповеди и наставление духовнику) была удалена и включена в сам Требник как отдельное чинопоследование; 2-я часть, т. е. текст Номоканона, подверглась значительному сокращению. Никоновская редакция воспроизводилась в позднейших досинодальных и синодальных изданиях Большого Требника. С 1687 г. при Малом Требнике стало печататься сокращенное издание «Законоправильника» под названием «Из Номоканона нужнейших правил изъявление» (117 статей из 226).

В 1649–1650 гг., при царе *Алексее Михайловиче* и патриархе Иосифе, в Москве было предпринято 1-е печатное издание Кормчей книги на основе Сербской редакции. Иосифовская редакция Кормчей в посл. переиздавалась старообрядцами в Варшаве (1786) и в Москве (1888, 1913). Патриарх Никон подверг 1-е издание ревизии (им было исправлено 50 страниц книги), в новую редакцию были внесены существенные дополнения. В 1653 г. экземпляры Никоновской Кормчей были разосланы по епархиям, монастырям и приходам, а также отправлены в Болгарию и Сербию.

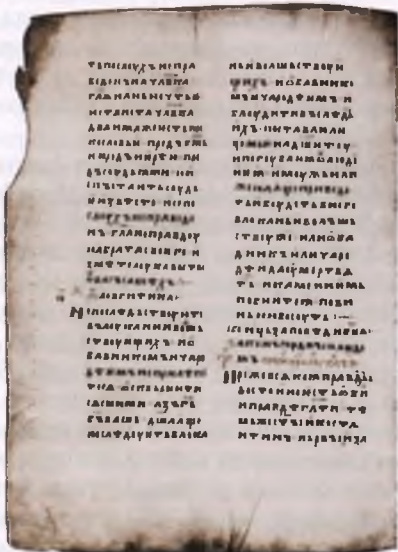
Введение в Никоновской Кормчей содержит сказания об установлении автокефалии Русской, Болгарской и Сербской Церквей, о Крещении Руси и поставлении в ней патриархов, о поставлении на царство *Михаила Романова* и на патриаршество

его отца *Филарета*, а также сказания о 7 Вселенских и 16 Поместных Соборах, правила к-рых вошли в Кормчую. Затем следует «Номоканон XIV титулов» с 2 предисловиями;



в него включены только титулы (границы) с указанием канонов. В главах 1–37 1-й части Кормчей содержится Синописис с толкованиями Алексия Аристина, а в некоторых местах — с толкованиями Иоанна Зонары и неизвестного толкователя, главы 38–41 составляют дополнение к Синописису.

2-я часть Кормчей содержит сборник Иоанна Схоластика (гл. 42); 3 новеллы имп. Алексея Комнина



«Закон судный людем».

Кон. XIV в. (РГБ. Ф. 304.1. № 15)

(гл. 43); гражданские законы из «Номоканона XIV титулов» (гл. 44); извлечения из законов Моисея о наказаниях за преступления (гл. 45); «Закон судный людем» (гл. 46); сочинения *Никиты Стифата* и неизвестного автора против латинян (гла-

вы 47–48); полный перевод «Прохирона» («Градский закон», гл. 49); «Эклога» Льва и Константина с сокращениями (гл. 50); ст. «О браках» (гл. 51); визант. статьи о незаконных браках (гл. 52); «Томос единения» (гл. 53); канонические ответы патриарха Николая Грамматика (гл. 54); канонические ответы Ираклийско-

Г. н. Иосифовская
Кормчая книга. М., 1650.
Л. 38 об. — 39

го митр. Никиты (гл. 55); правило К-польского патриарха свт. Мефодия о принятии в Церковь отпадших от Православия (гл. 56); «правило иереем, иже не облачаются во вся священныя ризы» (гл. 57); извлечения из правил К-польского патриарха свт. Никифора Исповедника (гл. 58); отрывки из канонических ответов Китрского еп. Иоанна (гл. 59); «Архиерейское поучение новопоставленному священнику» — единственная статья рус. происхождения (гл. 60); канонические ответы Александрийского патриарха Тимофея, дополнительные к его ответам, помещенным в гл. 32 (гл. 61); правила свт. Василия Великого о монахах (главы 62–65); ст. «О священныя одеждах и особах» (гл. 66–69); трактат к-польского пресв. Тимофея (VI в.) о приеме в Церковь обратившихся еретиков (гл. 70); выписки из «Пандект» греч. мон. *Никона Черногорца* о важности церковных правил (гл. 71).

В конце Кормчей по указанию патриарха Никона были помещены «Известие» о названии и издании этого сборника, подложная дарственная грамота имп. Константина I Великого папе *Сильвестру I* («Константинов дар») и «Сказание» об отделении Римской Церкви от Восточной.

В XVII в. Соборы продолжали оставаться высшей инстанцией Русской Церкви и созывались довольно часто, особенно во 2-й пол. столетия, что связано с принятием Уложения 1649 г., церковными реформами, «делом патриарха Никона» и др. Собор 1621 г. при патриархе Филарете вынес постановление о прекращении католиков, лютеран и реформатов, присоединяемых к пра-

восл. Церкви. В отношении католиков это постановление было отменено Собором 1656 г. Собор 1666 г., созданный для суда над вождями старообрядцев, издал «Наставления благочиния церковного» как руководство для приходских священников.

В деяниях *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, созданного для суда над патриархом Никоном, участвовали вост. патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский и еще десять иностранных архиереев. Помимо вынесения приговора по делу патриарха Никона Собор отменил запрет священнослужения вдовым священникам и диаконам Собора 1503 г., постановление Стоглавого Собора о двоеперстии и «сугубой аллилуйи» и постановление Собора 1621 г. о прекращении инославных. Собор запретил рукополагать невежд и повелел белому духовенству обучать своих детей грамоте; вступившим во 2-й брак клирикам дозволил петь на клиросе или поступать на государственную службу, кроме военной; запретил постригать одного из супругов без согласия другого, а также требовать от постригающихся вкладов в мон-рь; повторил запрет на совершение более одной хиротонии епископа, священника и диакона за литургией. На Соборе были повторены прежние постановления о наказании еретиков не только церковными, но и «градскими» казнями. По постановлению Собора, митрополиты стали носить белый клобук, а диаконы и священники — скуфью; архимандритам Собор благословил носить митру, если богослужение не возглавляет епископ. Собор указал, что царь имеет преимущество в делах политических, а патриарх — в церковных. Постановления Собора в посл. были включены в «Полное собрание законов Российской империи» как действующие законы.

Собор 1675 г. пересмотрел Чиновник архиерейского служения и установил положения о преимуществах и об отличиях патриарха, митрополита, архиепископа, епископа и др. иерархов; о последовании мироосвящения и освящения антиминса. Собор запретил священникам отдавать свои места в приданое дочерям, чтобы эти места не переходили к зятьям. Постановления Собора были напечатаны как дополнения к Чиновнику (1677). Собор 1682 г., созданный при царе *Феодоре Алексеевиче*,

рассмотрел вопросы о мерах против старообрядцев, о поставлении священников в русских городах и уездах, отошедших Швеции, о монастырском и церковном благочинии, о скитающихся монахах и безместных священниках, о призрении нищих. Собор обсудил предложение царя о разделении Русской Церкви на 12 митрополичьих округов и об открытии 33 епархий, но с проектом не согласился.

Кроме соборных постановлений сохранилось много архиерейских грамот, архипастырских посланий и поучений этого периода, из к-рых особенно важны «Наказ» патриарха Иова о поповских старостах (1594) и «Инструкция поповским старостам» (1697) патриарха *Адриана*. Часть этих документов также впоследствии вошла в «Полное собрание законов Российской империи» и, следов., сохранила юридическую силу в синодальную эпоху.

Церковно-государственное законодательство Московской Руси представлено прежде всего правовыми актами земских соборов, из к-рых важнейшее значение имеет *Соборное уложение 1649 г.*, ставшее 1-м систематизированным законом Русского царства. В Уложении имеются нормы, касающиеся церковной сферы: гл. 1 («О богохульниках и о церковных мятежниках») устанавливает наказания за совершение богохульства или кощунства; гл. 12 закрепляет судебную юрисдикцию патриаршего двора над патриаршими приказными, дворовыми и крестьянами, но гл. 13 предусматривает учреждение Монастырского приказа — высшего светского судебного органа для духовенства и жителей церковных вотчин, а также высшей судебной инстанции по тяжбым делам (спорам по вопросам гражданского права) для мон-рей, монастырских людей и приходских причтов.

V. Источники права синодального периода. После смерти патриарха *Адриана* (1700) и длительного периода вакантности Патриаршего престола в 1721 г. Патриаршество было упразднено, и вместо патриарха и Соборов учреждался малый собор — *Святейший Правительствующий Синод*, который стал высшим органом церковной власти и одновременно правительственным учреждением, подобным Сенату и имеющим полномочия от Высочайшей власти. Все распоряжения Синода издавались

под штемпелем «По указу Его Императорского Величества» и подлежали визированию *обер-прокурором* Святейшего Синода.

Церковный авторитет распоряжений Синода покоился на его статусе «малого архиерейского Собора», представлявшего весь епископат Русской Церкви. Для придания большего авторитета и каноничности Синоду имп. *Петр I* обратился к К-польскому патриарху *Иеремии III* с просьбой, чтобы он, по совещании с др. вост. патриархами, «учреждение духовного Синода за благо признать изволил». В 1723 г. патриарх *Иеремия III* прислал утвердительную грамоту, в к-рой признавал Синод своим «во Христе братом», имеющим власть «творити и совершати елико четыре апостольские Святейшие Патриаршие Престолы»; аналогичные грамоты были получены и от др. вост. патриархов (Царская и патриаршие грамоты об учреждении Святейшего Синода. М., 1899). Т. о., Святейший Правительствующий Синод был признан в качестве постоянного Собора, равного по власти патриархам и потому носящего титул Святейшего. Равным образом он заменял и Поместный Собор как высший орган церковной власти. Упразднение Патриаршего престола явилось грубым нарушением 34-го Апостольского правила о необходимости иметь первоиерарха во главе Поместной Церкви, т. к. «первенствующий член Синода» не отличался по своим правам от др. его членов. Не был Синод, состоявший всего лишь из неск. архиереев и пресвитеров, и полноценной заменой поместного Собора.

Т. о., можно выделить 2 основных материальных источника К. п. синодальной эпохи — гос-во (Всероссийский император и зависимые от него Сенат, Госсовет, кабинет министров) и Церковь в лице Святейшего Синода, распоряжения к-рого приобретали законную силу в Российской империи вслед. их утверждения императором. Такое различие важно, поскольку в зависимости от того, принадлежит ли тот или иной акт синодальной эпохи к области К. п. или государственно-церковного законодательства, определяется его авторитетность в наст. время. Очевидно, что гос. законодательство Российской империи, в т. ч. имп. указы по *Ведомству православного исповедания*, изданные помимо Си-

нода, утратило силу, а указы и постановления Синода независимо от утверждения Высочайшей властью могут сохранять силу, если, конечно, они впоследствии не были отменены или заменены.

Главным церковно-правовым документом, определявшим синодальный строй управления Русской Церковью, стал «*Духовный регламент*», в основу к-рого легла «Книга сия, Духовного коллегиума описание и рассуждение содержащая...», составленная Псковским архиеп. *Феофаном (Прокоповичем)* по заданию царя *Петра I* (1718–1720); в февр. 1720 г. «Духовный регламент» был утвержден царем после получения одобрения Сената и архиереев. Точное название документа — «Регламент, или Устав Духовной коллегии», хотя предусмотренная в Регламенте коллегия была переименована на 1-м ее заседании в «Святейший Синод». Регламент, составленный из 3-х частей, обосновывал преимущества коллегиальной формы управления Церковью (ч. 1), определял полномочия Синода и круг дел, подведомственных новоучрежденному церковному правительству, а также в общей форме излагал обязанности епископов, священников, монахов и мирян (ч. 2) и определял состав Духовной коллегии и обязанности ее членов (ч. 3). В 1722 г. в качестве дополнения к «Духовному регламенту» было составлено «Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского», в котором содержатся уставы о приходском духовенстве и монашестве. В том же году вышло имп. повеление о выборе «из офицеров доброго человека» на должность обер-прокурора, к которому затем была присовокуплена «Инструкция обер-прокурору».

В 1776 г. от лица Святейшего Синода была напечатана кн. «О должностях пресвитеров приходских», составленная Могилевским еп. *Георгием (Конисским)* и Смоленским еп. *Парфением (Сопковским)*. Это практическое руководство для пастырей с выписками из Кормчей, «Духовного регламента», важнейших указов Синода, а также из сочинений отцов Церкви. В книге помещены указания, отсутствующие в др. авторитетных источниках рус. церковного права, напр. позволение допускать инославных к восприимчивости при крещении правосл. детей с тем только условием, чтобы

они читали при этом Никео-Константинопольский Символ веры без *Filioque*. Синод не раз предписывал руководствоваться этой книгой при наложении духовниками и церковными судами епитимий. По ней готовили к пастырскому служению рус. священников, ее изучение входило в программы духовных школ до сер. XIX в.

Поскольку в «Духовном регламенте» за канонами признавалась обязательная сила, Кормчая книга считалась самым авторитетным церковно-правовым сборником. В 1787 г. Святейший Синод переиздал Никоновскую редакцию Кормчей с некоторыми изменениями (в т. ч. перестановкой глав); в этой редакции она переиздавалась в 1804, 1810, 1816, 1827 и 1834 г. Очевидные недостатки Кормчей (сокращения правил по Синописису, неточный перевод на слав. язык, отсутствие правовой силы и актуальности у части помещенных в ней документов, особенно законодательных актов визант. императоров) требовали подготовки нового сборника канонов в переводе на церковнослав. язык.

В 1839 г. взамен Кормчей книги было предпринято издание *Книги правил* (Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных, и Святых Отец. СПб., 1839), где параллельно греч. тексту давался перевод на церковнослав. язык, приближенный к рус. языку. В последующих переизданиях Книга правил содержала только перевод (без греч. текста). Главное достоинство Книги правил состоит в том, что в ней каноны воспроизводятся полностью и в нее вошел лишь основной канонический корпус, т. е. правила были отделены от разнородного правового материала меньшей авторитетности или вовсе утратившего силу, которым перегружена Кормчая. Книга правил не лишена текстологических недостатков: не везде удовлетворителен перевод, есть ошибки в переводе некоторых греч. терминов. Так, не всегда правильно переводятся слова *παροικία* и *ἐπαρχία*. В правилах *παροικία* почти во всех случаях обозначает епископию, т. е. *епархию*, а *ἐπαρχία* — *митрополичий округ*, в то время как в Книге правил первое слово часто переводится как «приход», а второе — как «епархия». В синодальных изданиях Книги правил нет толкований на эти правила. В кон.

XIX в. по благословению Синода *Общество любителей духовного просвещения* издало в неск. выпусках краткое изложение правил по Кормчей книге с толкованиями Алексия Аристина, Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона.

В 1841 г. был издан утвержденный Синодом *Устав духовных консисторий* (основательно пересмотрен в 1883), к-рый определял организацию епархиального управления. Устав состоит из 364 статей, объединенных в 4 раздела. В 1-м разделе говорится о значении консисторий и о правовых основаниях епархиального управления и суда; во 2-м — об обязанностях консисторий по охране и распространению веры, по богослужению, по сооружению и благоустройству храмов, по церковному хозяйству; 3-й раздел посвящен епархиальному суду; 4-й — штатам консисторий и регламенту их делопроизводства. В основу Устава легли «Духовный регламент» и отдельные указы по епархиальному управлению, сведенные в этом сборнике воедино.

Многие из указов Синода и др. правовых актов по Ведомству православного исповедания не были кодифицированы, оказавшись рассеянными по разным периодическим офиц. изданиям («Церковные ведомости», «Церковный вестник», «Духовная беседа» и др.). Некоторые из законодательных актов были систематизированы, будучи изданными в виде отдельных книг и брошюр («Уставы духовно-учебных заведений», «Инструкции церковным старостам, благочинным приходских церквей и монастырей», «Правила о местных средствах содержания духовенства»).

В 1879 г. было начато издание «Полного собрания постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания Российской империи»; в выпущенных 10 т. представлено церковное законодательство от Петра I до *Елизаветы Петровны*. Указы по Ведомству православного исповедания помещены в «Полном собрании законов Российской империи» в хронологическом порядке. В кодифицированном собрании — «Своде законов Российской империи» — законы и указы, касающиеся Церкви, помещены в разных томах: в 1-м (Основные законы, в к-рых провозглашается исповедание Православия императором);

в 3-м (Устав о службе гражданской, где говорится и о духовных лицах в связи с общими правилами о наградах, окладах и пенсиях); в 4-м (Устав о повинностях, отдельные статьи которого относятся к духовенству его имуществу и церковному имуществу); в 8-м (Лесной устав — о лесах, принадлежащих церковным учреждениям, Счетный устав — о контроле при Святейшем Синоде); в 9-м (Законы о состоянии, в т. ч. о сословных правах белого и монашеского духовенства); в 13-м (Устав общественного призрения и Врачебный устав — о епархиальных попечительствах о бедных духовного звания); в 14-м (Устав о содержании под стражей и Устав о предупреждении и пресечении преступлений — законы о тюремных церквях, о преступлениях против веры и Церкви); в 16-м (Уставы судопроизводства, в т. ч. законы о судопроизводстве по делам о преступлениях против Церкви и по гражданским делам церковных учреждений). С 1868 по 1917 г. было издано 11 томов «Описания документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода».

В 1905 г. гос. строй Российской империи подвергся радикальным преобразованиям, высшими законодательными органами помимо императора стали Госсовет и Госдума. В их состав входили не только православные лица; законы, касающиеся Православной Церкви (напр., о финансовых сметах Синода), рассматривались Госсоветом и Думой. Выпущенные в связи с обсуждением вопроса о созыве и с подготовкой поместного Собора документы не имели обязательного значения, но представляли собой важные церковно-исторические и церковно-правовые памятники, т. к. в них отражено каноническое сознание епископата, духовенства и мирян. Особенно интересны «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» (1906) и «Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия», опубликованные в «Церковных ведомостях» в 1906–1907 гг., а также отдельным изданием в 1906–1909 гг.

VI. Источники права новейшего времени. Работа *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* и восстановление Патриаршества вернули поместные Соборы в качестве высшего канонического органа Русской Церк-

ви. Собор издал ряд определений, которые публиковались в церковной печати, а затем были собраны в отдельное издание (Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Вып. 1–4). Важнейшие из этих определений следующие: «О правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России», «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете», «О круге дел, подлежащих ведению органов высшего церковного управления», «О порядке избрания Святейшего Патриарха», «О Местоблюстителе Патриаршего Престола», «О епархиальном управлении», «О викарных епископах», «О православном приходе» (Приходский устав), «О монастырях и монашеских», «О поводах к расторжению брака», «О правовом положении Церкви в государстве», «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения». Эти определения заменили «Духовный регламент», «Устав духовных консисторий» и ряд др. частных законодательных актов синодальной эпохи.

Патриарх Собор наделил правами, соответствующими каноническим нормам (прежде всего Ап. 34 и Антиох. 9): нести попечение о благополучии Русской Церкви и представлять ее перед гос. властью, соотноситься с автокефальными Церквями, обращаться к всероссийской пастве с учительными посланиями, заботиться о своевременном замещении архиерейских кафедр, давать епископам братские советы. Патриарх получил право визитации всех епархий Русской Церкви и право принимать жалобы на архиереев. Согласно определению, патриарх является епархиальным архиереем *Патриаршей области*, к-рую составляют Московская епархия и ставропигиальные мон-ри. Управление Патриаршей областью под общим руководством первоиерарха возлагалось на архиепископа Коломенского и Можайского.

Поместный Собор 1917–1918 гг. образовал 2 коллегиальных органа управления Церковью в период между Соборами: *Священный Синод* и *Высший Церковный Совет*. К компетенции Синода были отнесены дела иерархически-пастырского, вероучительного, канонического и литургического характера, а в ведение

Высшего Церковного Совета — дела церковно-общественного порядка (административные, хозяйственные, школьно-просветительные). Особо важные вопросы, связанные с защитой прав Православной Российской Церкви, подготовкой к предстоящему Собору, открытием новых епархий, подлежали решению совместного присутствия Синода и Высшего Церковного Совета. Помимо патриарха — председателя Синода — в его состав входили 12 членов: митрополит Киевский по должности, 6 архиереев по избранию Собором на 3 года и 5 епископов, призываемых по очереди сроком на год. Из 15 членов Высшего Церковного Совета, возглавляемого, как и Синод, патриархом, 3 архиерея делегировались Синодом, а 1 монах, 5 клириков из белого духовенства и 6 мирян избирались Собором.

Октябрьская революция 1917 г. внесла радикальные изменения в государственно-церковные отношения: Декретом советской власти от 23 янв. 1918 г. Церковь была отделена от гос-ва, но при этом не получила прав частного религ. об-ва (см. ст. *Об отделении Церкви от гос-ва и школы от Церкви*). Церковная жизнь после Собора протекала в условиях гонений, поэтому важнейшие церковно-правовые акты этого периода касаются вопроса о высшей церковной власти и ее преемстве.

В 1921 г. в связи с истечением 3-летнего межсоборного срока прекратились полномочия избранных Собором членов Синода и Высшего Церковного Совета; новый состав этих органов был определен единоличным указом патриарха свт. Тихона (1923). 9 июля 1924 г. патриарх выпустил резолюцию о прекращении деятельности обновленческого Высшего церковного управления. 7 янв. 1925 г. свт. Тихон составил распоряжение, по к-рому до законного избрания патриарха патриаршские права и обязанности передавались конкретным архиереям в определенной очередности, зависевшей от невозможности их вступления в управление Церковью «по каким-либо обстоятельствам» (Акты свт. Тихона. С. 413). На основании этого распоряжения собор 56 архиереев, собравшихся 12 апр. 1925 г. на погребение свт. Тихона, постановил, что «почивший Патриарх при данных обстоятельствах не имел иного пути

для сохранения в Российской Церкви преемства власти», и призвал Крутицкого митр. *Петра (Полянско-го)* в качестве патриаршего местоблюстителя. 6 дек. 1925 г. своим распоряжением на случай невозможности для него исполнять обязанности местоблюстителя он поручил временное исполнение этих обязанностей митр. *Сергию (Страгородскому)*, который и приступил к их отправлению в тот же день в должности заместителя местоблюстителя. В мае 1927 г. заместитель местоблюстителя митр. Сергий учредил Временный Патриарший Синод в качестве совещательного учреждения при первоиерархе. Ввиду ареста большинства его членов 18 мая 1935 г. указом митр. Сергия Временный Синод был закрыт.

Частичная нормализация государственно-церковных отношений в 1943 г., начавшаяся после встречи И. В. Сталина с митрополитами Сергием, *Алексием (Симанским)* и *Николаем (Ярушевичем)*, позволила провести *Архиерейский Собор РПЦ 8 сент. 1943 г.*, на котором митр. Сергий был избран патриархом Московским и всея Руси. Изменение титула патриарха связано с изменением офици. названия Церкви: вместо Российской — Русская, а это изменение обусловлено было тем, что Россией в то время называлась только часть страны — РСФСР, а слово Русь обозначает также Украину и Белоруссию, иными словами, большую часть канонической территории Московского Патриархата.

Поместный Собор РПЦ 31 янв. — 2 февр. 1945 г., на котором патриархом был избран митр. Алексей (Симанский), издал краткое «*Положение об управлении Русской Православной Церкви*», которое заменило «*Определения*» Собора 1917–1918 гг. Между законодательными актами 2 Соборов существует преемственная связь, внесенные же изменения, обусловленные обстоятельствами времени, заключались в подчеркивании иерархичности церковного строя. Положение 1945 г. расширяло компетенцию патриарха, епархиального архиерея, приходского настоятеля. *Архиерейский Собор 18 июля 1961 г.* пересмотрел Положение в части, касающейся приходского управления (клирики устранялись от распоряжения материальными средствами приходов, к-рое возлагалось исключительно

на приходские собрания и приходские советы во главе с их председателями-старостами).

Поместный Собор 1971 г., который избрал патриархом Московским и всея Руси Крутицкого и Коломенского митр. Пимена (Извекова), утвердил изменения, внесенные в Положение Архиерейским Собором 1961 г., а также вынес постановление об отмене клятв Большого Московского Собора 1667 г. на старые обряды.

Поместный юбилейный Собор 1988 г. издал «Устав об управлении Русской Православной Церкви» — основной закон РПЦ, в котором регламентируются устройство высшего, епархиального и приходского управления, деятельность духовных школ и мон-рей. Устав РПЦ заменил «Положение об управлении Русской Православной Церкви» 1945 г.

Поместный Собор РПЦ 7–8 июня 1990 г. избрал новым патриархом Ленинградского митр. Алексия II (Ридигера). За время его патриаршества Архиерейские Соборы созывались в 1990, 1992 (дважды), 1994, 1997, 2004 и 2008 гг., а также был проведен *Архиерейский юбилейный Собор РПЦ 13–16 авг. 2000 г.*, на котором был принят исправленный и дополненный «Устав Русской Православной Церкви». Одним из важнейших событий церковной жизни явилось дарование *Украинской Православной Церкви (УПЦ)* внутренней самостоятельности в 1990 г. томосом патриарха Алексия II, председателя кириархальной Церкви. Архиерейские Соборы приняли ряд документов, регулирующих совр. вопросы жизни РПЦ, в т. ч. о правосл. миссии в совр. мире, о псевдохрист. сектах, язычестве и оккультизме, об отношении к межхрист. сотрудничеству в поисках единства (1994); «*Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*», «*Основные принципы отношения к инославью*» (2000), «*Положение о наградах*» (2004), «*Положение о церковном суде*», «*Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека*» и изменения в Устав РПЦ, в основном связанные с состоявшимся в 2007 г. воссоединением РПЦ и *Русской Православной Церкви за границей* (2008).

Поместный Собор РПЦ 2009 г., избравший Патриархом Смоленского и Калининградского митр. Кирилла (Гундяева), утвердил Устав РПЦ

2000 г. с изменениями, внесенными Архиерейским Собором 2008 г. Начатая Патриархом Кириллом масштабная административная реформа нашла закрепление в актах Архиерейского Собора 2–4 февр. 2011 г., принявшего поправки в Устав РПЦ, а также документы «О хиротонии безбрачных лиц, не состоящих в монашестве», «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви», «Временное положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей», «Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви», «Положение о богослужбно-иерархических наградах Русской Православной Церкви». По сравнению с Уставом РПЦ 1988 г. в действующей редакции Устава перераспределены компетенции Поместного и Архиерейского Соборов, с расширением полномочий последнего, а в рамках адм. реформы установлены митрополичьи округа, объединяющие неск. епархий, высшая церковная власть в к-рых принадлежит синоду митрополичьего округа, образованному из епархиальных и викарных архиереев епархий митрополичьего округа.

В период между Архиерейскими Соборами органом управления РПЦ является Свящ. Синод, возглавляемый Патриархом. В «*Журнале Московской Патриархии*» регулярно помещаются определения Свящ. Синода и указы Патриарха, в т. ч. и те, к-рые носят нормативный характер.

Внешнее право РПЦ обусловлено гос. законами и постановлениями, которые публикуются в офиц. периодических изданиях и отдельных сборниках. В наст. время отношения между РПЦ и Российской Федерацией и статус религ. орг-ций определяются Законом РФ «*О свободе совести и религиозных объединениях*» (1997).

VII. Иерархия правовых источников в РПЦ. Ввиду обилия и разнообразия церковно-правового материала встает вопрос об иерархии разных источников ныне действующего права РПЦ. Первое место по авторитетности принадлежит каноническому кодексу Вселенской Православной Церкви — Правилам св. апостолов, Соборов и отцов Церкви,

которые включены в греч. «Пидалион», Афинскую синтагму и в славяно-рус. Книгу правил. Эти правила не подлежат отмене по меньшей мере властью Поместной Церкви. За канонами по важности следует Устав РПЦ, определения и постановления Поместных и Архиерейских Соборов. Определения Поместного Собора 1917–1918 гг. сохранили законную силу в той их части, к-рая не отменена формально, не заменена новыми нормами Устава РПЦ и не противоречит существующим условиям церковной жизни.

Источником действующего К. п. являются также Определения Свящ. Синода и указы патриархов, патриарших местоблюстителей и заместителя патриаршего местоблюстителя (те из них, к-рые не отменены или не устарели). К. п. синодальной и досинодальной эпохи также сохранило силу настолько, насколько оно не отменено, не изменено и не устарело. Гос. законы о Церкви дореволюционного периода, не авторизованные высшей церковной властью, утратили силу. В новых государственно-правовых условиях внешнее положение Церкви в гос-ве определяется совр. гос. законодательством, а право прежней гос. власти законодательствовать по внутрицерковным делам с самого начала не имело достаточных канонических оснований. Несколько иначе обстоит дело с разнородным правовым материалом, который включен в Кормчую книгу. Поскольку некоторые из законов византийских императоров вошли через Кормчую книгу в рус. право и сохранили силу по причине собственно церковных нужд и благодаря церковной традиции, то по меньшей мере относительную важность следует признавать даже за гос. законами визант. происхождения, включенными в Кормчую (напр., в том, что касается церковного брачного права, к-рое сравнительно мало регламентировано канонами).

К. п. как научная дисциплина. Правовые нормы, регламентирующие жизнь Церкви, составляют предмет науки, также называемой К. п. (в Римско-католической Церкви выделялась в отдельную научную дисциплину — канонику). Перед К. п. как дисциплиной стоят следующие задачи: систематическое изложение действующего в Церкви законодательства; восстановление исторического процесса формирования К. п.

во взаимосвязи с развитием церковных институтов; изложение общих принципов церковного права; изложение действующего права отдельных Поместных Церквей; осмысленные актуальных проблем церковной жизни в ее институциональном аспекте, критерием для которого являются, с одной стороны, древние каноны, а с другой — реальные потребности совр. жизни.

Функционирование церковно-правовых норм может быть понято только в историческом контексте, поэтому в качестве важнейшего метода К. п. Павлов называет историко-догматический. Ученый так раскрывает содержание этого метода: «Мы должны восходить к источным началам каждого церковно-юридического института и потом следовать за всеми фазами его исторического развития, постоянно и точно отличая те местные, национальные, политические влияния, под действием которых он достиг настоящего своего вида. В этом генетическом процессе право Церкви предстанет перед нами как живое, в своем жизненном росте, со своим собственным характером» (Павлов. 1902. С. 30–31). Т. о., историко-догматический подход не означает сомнения в актуальности и значимости древних канонов. Говоря об исторической изменчивости церковно-правовых норм, нельзя забывать о неизменных основаниях самой Церкви: «Следя за этим процессом, мы обязаны постоянно иметь в виду связь церковного права с самым существом Церкви, с догматическими основаниями церковно-юридических институтов. Эти основания должны служить пробой для положительного права. С точки зрения этих оснований открывается, что составляет существенное зерно каждого церковно-юридического института и что есть только внешняя его оболочка, изменяющаяся со временем и не требующая постоянного и твердого вида. Такой исторический и вместе рациональный метод ясно покажет нам, что следует признавать в праве Церкви существенным и неизменным и что случайным и несущественным, и как далеко можно идти в церковных преобразованиях, не касаясь существа Церкви и не колебля оснований ее права» (Там же. С. 31).

К. п. как дисциплина входит в систему богословских и юридических наук. При этом существуют разные

теоретические подходы к соотношению К. п. и богословия, К. п. и светского права: от крайних — К. п. является исключительно богословской дисциплиной (Э. Корекко) либо только юридической наукой (К. Г. Фюрст) — до более сбалансированных — К. п. является богословской дисциплиной, применяющей юридический метод (К. Мёрсдорф). Видимо, наиболее объективной следует считать позицию Х. Хаймерля, который считает К. п. и богословской и юридической наукой одновременно, использующей при этом и богословские и юридические методы (Heimerl, Pree. 1983. S. 20–22). Будучи наукой церковной, К. п. особенно тесно связано с системой богословских дисциплин: с экзегетикой Свящ. Писания, с экклезиологией, с нравственным и пастырским богословием, с литургикой. В своих исторических и источниковедческих изысканиях канонисты опираются на патрологию и церковную историю. Как юридическая дисциплина, церковное право входит в систему юридических наук, соприкасаясь с рим. правом, с обычным правом славян, германцев и др. христ. народов, с историей публичного и частного права, а также с ныне действующим правом тех гос-в, на которые распространяется юрисдикция Поместных Православных Церквей, и, наконец, с теорией права. В изучении церковно-правовых источников нельзя обойтись без вспомогательных дисциплин: археологии, дипломатики, текстологии, палеографии (кодикологии).

В эпоху эллинизма право изучалось в высших школах, дававших разностороннее образование: в Афинах, Александрии, Антиохии, Берите (совр. *Бейрут*), Риме, позже в К-поле. В этих своеобразных ун-тах, где и после издания Миланского эдикта преобладали преподаватели-язычники, получили хорошее юридическое образование *Тертуллиан*, святители Василий Великий, Григорий Богослов, *Иоанн Златоуст* и *Амвросий Медиоланский*. В 529 г. имп. св. Юстиниан запретил язычникам вести преподавание, часть прежних школ после этого закрылась. Высшие школы остались лишь в Риме, К-поле и Берите, в 634 г. закрылась и Беритская школа.

Правоведы К-польской школы в эпоху *Македонской династии* участвовали в издании законодательных

сборников «Прохирона», «Эпанагоги» (см. «Исагога») и «Василик». Светское и К. п. не разделялись, знатоки гражданского права и светские юристы были одновременно и канонистами. Первая специальная юридическая школа была открыта в монастыре св. Георгия в К-поле в XI в. Возглавлявший ее чиновник носил титул номофилакса (хранителя законов), и у него экзаменовались все кандидаты на судебные должности. С К-польской школой связаны труды авторитетных греч. канонистов Алексия Аристина, Иоанна Зонары, Феодора Вальсамона и Димитрия Хоматиана. Алексей Арастин и Феодор Вальсамон в свое время возглавляли ее, имея титул номофилакса.

Изучение канонов в Византии носило по преимуществу практический, а не теоретический и исследовательский характер. Составлялись своды правил и законов, разрабатывалась предметная классификация правовых норм с выделением рубрик и подведением под них различных законодательных актов. Затем к тексту правил стали приписывать объяснительные заметки — схолии, в которых истолковывались неясные выражения. Алексей Арастин, Иоанн Зонара и Феодор Вальсамон составили обширные экзегетические толкования на полный состав канонического корпуса. Из-за завоевания К-поля крестоносцами юридическая школа была переведена в Никею, а оттуда в Эфес; в столицу она вернулась лишь после освобождения. В XIV в. в Византии были составлены знаменитая Синтагма иером. Матфея Властаря и «Шестокнижие» фессалонийского номофилакса Константина Арменопула.

Падение К-поля (1453) положило конец визант. церковному правоведению, но на греч. Востоке продолжилась работа канонистов по составлению новых сводов К. п. (Номоканон Мануила Малаксы, 2-я пол. XVI в.; «Пидалион» (Кормчая) грп. Никодима Святогорца и иером. Агапия, кон. XVIII—нач. XIX в.; Афинская синтагма под редакцией К. Раллиса и М. Потлиса, 1852–1859). Из трудов греч. ученых нового времени заслуживают внимания «Руководство по церковному праву» Раллиса, монографии Г. С. *Алигизатоса*, исследования Г. *Конидаписса* по устройству древней Церкви, канонические работы одного из крупнейших

богословов XX в. Г. Папамихаила, труды церковного историка и канониста митр. Сардийского *Максима (Хриstopолуса)*, митр. *Пантелеимона (Родопулуса)*, исследования совр. ученых Патриарха К-польского *Варфоломея I, С. Трояноса, К. Пикакиса, В. Фидаса*.

На Руси К. п. изучалось исключительно с практической целью. Первые опыты его изучения восходят к рубежу XVIII и XIX вв. Лишь в кон. XVIII в. было введено преподавание церковного права в МДА. В инструкции, составленной митр. *Платоном (Левшиным)*, рекомендовалось читать и толковать Кормчую книгу, сопоставляя синодальное издание Никонской редакции Славянской Кормчей с подлинным текстом канонов по изданию канониста англикан. еп. Уильяма Беве-риджа (*Беверегия; Synodikon, sive Pandectae canonum ss. Apostolorum, et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum; nec non canonicarum ss. Patrum epistolarum. Oxonii, 1672*). В 1798 г. Святейший Синод повеле- л преподавать Кормчую во всех духовных академиях. В ходе реформы духовного образования, начатой в 1808 г., в академиях было введено преподавание К. п. как особой дисциплины в рамках программы по богословию. Под К. п. понималось прежде всего право Русской Церкви (*Павлов. 1902. С. 26–27*). На преподавателей возлагалась обязанность не только систематизировать канонический материал, но и давать его научный комментарий. С 1835 г. К. п. стало читаться на юридических факультетах ун-тов. Как и в духовных академиях, преподавание К. п. велось преимущественно с богословских позиций, без связи с др. университетскими юридическими дисциплинами. В 1863 г. новый университетский устав предписал создание кафедр К. п. на юридических факультетах. Заметным толчком к развитию канонической науки в России стало издание полного свода канонов — Книги правил (1839).

Автором первого рус. учебника по К. п., «Записки по церковному законоведению» (К., 1848), является прот. Иоанн *Скворцов*, который преподавал К. п. в Киевском ун-те св. Владимира. Первая серьезная попытка не компилятивного, а научного изложения системы церковного права принадлежит знаменитому проповеднику, канонисту и бо-

гослову еп. *Иоанну (Соколову)*. Его труд, вышедший в 1851 г., озаглавлен «Опыт курса церковного законоведения». Курс еп. Иоанна отличается ясностью изложения, богословской глубиной интерпретации древних канонов, пронизательным историзмом в оценке источников. Еп. Иоанну принадлежит ряд статей по отдельным каноническим вопросам, в т. ч. трактат «О монашестве епископов» (Каз., 1863). В нем он подчеркивает необходимость для епископа не только формального монашества, но и внутреннего аскетического отречения от мира; т. о., автор ставит акцент на единство церковно-правовых и нравственных норм. В 1874–1875 гг. вышел курс проф. Московского ун-та Н. К. *Соколова* «Из лекций по церковному праву» (2 вып.). Эти лекции отличались ясностью изложения и основательностью.

Самый полный из учебников К. п. принадлежит проф. КазДА и ун-та И. С. Бердникову. Он вышел в 1888 г. и озаглавлен, несмотря на свою обстоятельность, как «Краткий курс церковного права». Курс включает 5 разделов, посвященных источникам церковного права, составу церковного сообщества (права и обязанности клириков, вопросы, связанные с принятием в Церковь бывш. еретиков и раскольников, правовое положение монашествующих), церковному управлению, церковному суду и отношениям между Церковью и гос-вом. Большое внимание уделено сравнительному анализу правосл., католич. и протестант. права. Достоинством курса Бердникова является ориентация на богословское истолкование канонов. Широкой известностью пользуется «Курс церковного права» Н. С. Суворова, впервые изданный в 1889–1890 гг., в посл. переработанный в «Учебник церковного права», многократно переиздававшийся. Суворов — квалифицированный юрист, превосходно знавший как вост., так и зап. источники К. п. и историю церковных институтов. Вместе с тем его работа страдает существенными теоретическими и методическими изъянами. Убеденный апологет синодальной системы, Суворов строит свой курс не столько на канонах, сколько на законах и распоряжениях российского правительства по Ведомству православного исповедания. Такой подход связан с убе-

ждением автора в том, что главой Церкви правомерно является монарх. *Цезарепатизм*, который инославные полемисты неосновательно приписывают Православию, Суворов считает нормой отношений между гос-вством и Церковью. В кон. XIX в. вышли «Краткий курс лекций по церковному праву» свящ. Михаила Альбова (СПб., 1882) и «Очерк православного церковного права» проф. М. А. Остроумова (Х., 1893).

Наиболее совершенным рус. руководством по К. п. является «Курс церковного права» А. С. Павлова, посмертно изданный по студенческим запискам его лекций в Московском ун-те в 1902 г. Он отличается продуманной системой изложения, а главное, строго правосл. позицией автора, которая сочетается с основательной юридической компетенцией. Тем не менее курс Павлова не лишен нек-рых недостатков. Так, Павлов рассматривает Вселенский Собор лишь как один из органов отношений между Поместными Церквями. В этом проявилась тенденция, характерная для К. п. нового времени, в центре внимания которой стоит не Вселенская, а Поместная Церковь. «Курс» Павлова имеет и др. недостаток, характерный почти для всех рус. руководств по К. п. — древние каноны в нем не составляют главного предмета изложения, они отодвинуты на 2-й план позднейшим законодательством. В результате правила Соборов и отцов Церкви о епитимийной дисциплине, занимающие столь важное место в каноническом своде, в учебных руководствах синодальной эпохи рассматриваются вскользь, в основном через призму предписаний «Духовного регламента».

Особое внимание было уделено рус. учеными изучению источников К. п. Первый серьезный труд в этой области принадлежит митр. *Евгению (Болховитинову)*, к-рый составил «Историческое обозрение российского законоположения» (первые опубли.: Новый памятник законов Империи Российской. СПб., 1825. Ч. 1. С. I–СXXXI). В 1829 г. было издано исследование петербургского юриста Г. А. Розенкампа «Обозрение Кормчей книги в историческом виде» (2-е изд., дополненное, было выпущено в 1839, после смерти автора). Розенкамп тщательно исследовал и разделил на разряды и фамилии все доступные

ему списки Кормчей. Известный археограф и источниковед Н. В. Калачов в 1850 г. выпустил работу «О значении Кормчей в системе древнего русского права». Изучение Кормчей он включил в общий контекст церковно-правовых отношений допетровской Руси, указав цель исследования — «определить в кратком обзоре юридическое значение духовенства в России и отношение его к светской власти в период до Петра Великого: это пояснит нам характер и содержание, а вместе с тем и практическое значение Кормчих, писанных в нашем отечестве». Во 2-й пол. XIX в. вышел ряд источниковедческих трудов Павлова: «Первоначальный славяно-русский Номоканон» (Каз., 1869), «Книги законные» (СПб., 1885), «Номоканон при Большом Требнике» (М., 1897²). Опираясь на свои археографические и текстологические изыскания, Павлов пришел к выводу, что «Номоканон XIV титулов» был переведен на слав. язык позже, чем «Синагога 50 титулов» свт. Иоанна Схоластика, известная как Номоканон на Руси уже в XI–XII вв. Текстологическое исследование древних списков Кормчей связано с именем палеографа и филолога И. И. Срезневского, опубликовавшего ряд статей о серб. и рус. списках Кормчей в 1870–1890 гг. В 1891 г. в Москве вышла обзорная источниковедческая работа Н. А. Заозёрского «Историческое обозрение источников права Православной Церкви». К области источниковедения церковного права относится и значительная часть трудов Т. В. Барсова, проф. СПбДА: о Вселенских Соборах, о духовном суде в древней Церкви, о синодальных учреждениях и мн. др.

Наиболее выдающиеся достижения отечественного источниковедения церковного права связаны с трудами канониста XX в. В. Н. Бенешевича (1874–1938). Ему принадлежат безукоризненные в текстологическом отношении публикации важнейших памятников церковного права: «Синагоги 50 титулов» Иоанна Схоластика (СПб., 1914) и Синтагмы канонов (Синтагмы XIV титулов). Ученый поставил своей целью выяснить, чем объясняется почти полное отсутствие имп. новелл по церковным делам в этих памятниках: утратой источников или тем, что новеллы не признавались Церковью как обязательные

для нее законы. Скрупулезное исследование рукописных источников привело ученого к убеждению, что в отличие от Кодекса Юстиниана, ни один имп. закон иконоборческой эпохи (VII–IX вв.) не был признан как общецерковная норма. Эти выводы Бенешевич изложил в кн. «Канонический сборник XIV титулов со 2-й четв. VII в. до 883 г.» (СПб., 1905). Большой заслугой ученого является издание текста Славянской Кормчей XIV титулов параллельно с греческими источниками (Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906–1907. 3 вып.). Свои исследования Бенешевич продолжал в 20-х и 30-х гг. В софийском сб. «Известия на Археологический институт при Българска Академия наук» (1935. Т. 9. С. 137–144) он опубликовал ст. «Corpus scriptorum juris graeco-romani tam canonici quam civilis» (Корпус памятников грекоримского права, как канонического, так и гражданского). Некоторые работы этого автора остались неопубликованными и хранятся в архивах.

В СССР источники К. п. изучались в основном в рамках исторической науки. Крупным специалистом по источникам древнерусского церковного права был С. В. Юшков (1888–1952). Заслуживают внимания также источниковедческие труды Я. Н. Щапова (1928–2011), посвященные изучению Славянской и Русской редакций Кормчей, а также княжеским уставам и уставным грамотам Церкви.

Среди работ по частным вопросам К. п. большой интерес представляют монография Бердникова «Государственное положение религии в Римско-византийской империи» (Каз., 1881), труд Заозёрского «Церковный суд в первые века христианства» (Кострома, 1878), церковно-канонические труды проф. МДА А. Ф. Лаврова-Платонова (впсл. архиеп. Литовский и Виленский *Алексий*), П. А. Лашкарёва, прот. Михаила *Горчакова*, М. Е. *Красножена*, ученых XX в. П. В. *Гидулянова*, сщмч. *Илии Громогласова*, проф. кафедры церковного права Варшавского унта М. В. Зызыкина, протопр. Николая Афанасьева. Серьезными исследованиями по устройству древней Церкви являются написанные в 20-х гг. статьи архиеп. *Лоллия (Юрьевского)*, опубликованные посмертно в «Богословских трудах» (1978. Сб. 18. С. 136–179; 1980. Сб. 21. С. 181–220;

1983. Сб. 24. С. 46–96; 1984. Сб. 25. С. 57–153) и изданные в 2001 г. в виде монографии «Александрия и Египет». Наряду с Бенешевичем одним из самых крупных канонистов XX в. был С. В. *Троицкий*, первые работы которого появились в начале века, а последние опубликованы в 60-х гг. Его исследования посвящены вопросам автокефалии, критике папистических тенденций в церковной политике К-польского Патриархата, проблеме расколов, брачному праву, истории канонических источников.

Большим вкладом в развитие церковного правосознания явились статьи патриарха Сергия (Страгородского), как написанные в дореволюционный период, так и помещенные в церковных изданиях в 30–40-х гг. XX в., а также его переписка с рус. архиереями, относящаяся к 30-м гг. Предметом особого интереса патриарха Сергия были вопросы устройства высшего церковного управления. Ряд статей он посвятил проблемам взаимоотношений правосл. Церкви с инославными обществами. В разработке этой эклизиологической темы он опирался на церковные каноны, давая им глубокое богословское толкование.

В 90-х гг. XX в. опубликован ряд работ по церковному праву, свидетельствующих о начале возрождения в России этой науки. Среди них могут быть упомянуты книга свящ. Алексия Николина «Церковь и государство» (М., 1997), работы М. Ю. Варьяса, архим. Саввы (Тутунова), А. Г. Бондача, К. А. Максимова, прот. Владислава *Цытина*.

Крупнейший сербский канонист — Далматинско-Истрийский еп. Никодим (Милаш). Его «Каноны Православной Церкви» с продуманными, обширными комментариями (Правила православной цркве с тумачењма. Нови Сад, 1895–1896. Књ. 1–2) явились результатом тщательных изысканий. До сих пор канонисты пользуются этим трудом, не утратившим научной и практической ценности, хотя отдельные толкования еп. Никодима нуждаются в пересмотре. Его «Православное церковное право», переведенное вскоре после выхода на рус. (СПб., 1897) и нем. языки, отличается строгой церковной интерпретацией канонического наследия. Оно включает подробные сведения об устройстве автокефальных Церквей по состоянию

на кон. XIX в. Среди др. серб. канонистов известны Ч. Митрович и ученый 2-й пол. XX в. свящ. Димшо Перич, автор учебника «Церковное право» (Перић. 1997), вышедшего 2-м изданием в 1999 г. Румын. канонисты XIX в. — еп. Андрей (Шагуна), К. Попович; совр. румын. канонист прот. Николай Дурэ. Известен болгар. канонист и богослов XX в. протопр. С. Цанков.

Прот. Владислав Цыпин

Описания рукописей: *Maassen F.* Bibliotheca Latina juris canonici manuscripta. Тl. 1: Die Canonensammlungen vor Pseudoisidor // SAWW. Philos.-hist. Kl. 1867. Bd. 53. S. 373–427; 1867. Bd. 54. S. 157–288; 1867. Bd. 56. S. 157–212; *Павлов А. С.* Замечательнейшие греч. рукописи канонического содержания в Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) б-ке // ЗИНУ. 1874. Т. 13. С. 144–175 (2-я паг.); *Срезневский И. И.* Обзорение древних рус. списков Кормчей книги. СПб., 1897. (СБОРЯС; Т. 65. № 2); *Бенешевич В. Н.* Сведения о греческих рукописях канонического содержания в б-ках мон-рей Ватопеда и Лавры св. Афанасия на Афоне // ВВ. 1904. Т. 11. Прил. 2. С. 1–104; *idem (Benešević V. N.)*. Monumenta Vaticana ad jus canonicum pertinentia // SBiz. 1927. Vol. 2. P. 127–186; *Williams Sch.* Codices Pseudo-Isidoriani: A palaeographic-historical study. N. Y., 1971. (MonumIC. Ser. C: Subs.; 3); *Kuttner S., Elze R.* A Catalogue of Canon and Roman Law Manuscripts in the Vatican Library. Vat., 1986–1987. 2 vol. (ST; 322, 328).

Лит.: *Spittler L. T., von.* Sämtliche Werke / Hrsg. von K. Wächter. Stuttgart; Tüb., 1827. Bd. 1: Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidorus; *Розенкамф [Г. А.]*. Обзорение Кормчей книги в историческом виде. М., 1829. СПб., 1839²; *Savigny F. K., von.* System des heutigen römischen Rechts. В., 1840. Bd. 1: Quellen der heutigen römischen Rechts; *Bickell J. W.* Geschichte des Kirchenrechts. Giessen; Fr./M., 1843–1849. Bd. 1. Lfg. 1–2; *Калачов Н. В.* О значении Кормчей в системе древнего русского права. М., 1850; *Mortreuil.* Histoire du droit. Т. 1. P. 187–250, 409–419; Т. 2. P. 477–499; Т. 3. P. 377–466, 480–485, 488–499; *Bieber F. A.* Das kanonische Recht der griechischen Kirche // Kritische Zschr. für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes. Hdlb., 1856. Bd. 28. S. 163–206; *Puchta G. F.* Cursus der Institutionen. Lpz., 1856⁵. Bd. 1; 1857⁵. Bd. 2; *Pitra J.-B.* Des canons et des collections canoniques de l'Église grecque. P., 1858; *Heimbach C. W. E.* Griechisch-römisches Rechts im Mittelalter und in der Neuzeit // Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Sect. 1. Lpz., 1868. Tl. 86. S. 218–223, 283–298, 376–385, 389–392, 457–471; *Павлов А. С.* Первоначальный славяно-русский номоканон // УЗ Казанск. ун-та. 1869. Т. 5. Прил. С. 1–100; *он же.* Курс церковного права. СПб., 1902, 2002; *Tardif A.* Histoire des sources du droit canonique. P., 1887. Aalen, 1974⁴; *Никольский И. И.* Греческая кормчая книга (Пидалион). М., 1888; *Нарбеков В. А.* Толкование Вальсамона на Номоканон Фотия. Каз., 1889; *он же.* Номоканон К-польского патр. Фотия с толкованием Вальсамона: В 2 ч. Каз., 1899. Ч. 1: Ист.-канонич. исследование; *Заозерский Н. А.* Историческое обозрение источников права Православной Церкви. М., 1891. Вып. 1; *Никодим [Милаш], еп.* Право; *Friedberg E.* Das kanonische und das Kirchenrecht // Deutsche Zschr. für Kirchenrecht. F. 3. В., 1898. Bd. 8. Н. 1. S. 1–29; *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Каз., 1903–1913². 2 вып.; *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со 2-й четв. VII в. до 883 г.: К древнейшей истории права греко-вост. церкви. СПб., 1905. Lpz., 1974⁴; *он же.* Синагога в 50 титулах и др. юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914. Lpz., 1972⁴; *он же.* Номоканон Иоанна Комнина, архиеп. Ахридского // ВВ. 1915/1916. Т. 22. Вып. 1/2. С. 41–61; *Коркунов Н. М.* Лекции по общей теории права. СПб., 1908⁴, 2003; *Красножен М. Е.* Синопис церковных правил и история его образования // ВВ. 1910. Т. 17. С. 225–246; *он же.* Толкователи канонического кодекса Вост. Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1911²; *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 1913⁵, 2004; *Трубецкой Е. Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 1913, 2012; *Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale.* Vat., 1932; *Schwartz E.* Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche // ZSRG. K. 1936. Bd. 25. S. 1–114 (= *idem.* Gesammelte Schriften. В., 1960. Bd. 4. S. 159–275); *Троицки С. В.* Црквено право. Београд, 1937–1938. 3 т.; *он же.* Хиландарски номоканони // Хиландарски зб. / Уред. Г. Острогорски. Београд, 1966. С. 51–81; *Le Bras G.* Les problèmes du temps dans l'histoire du droit canon // RHDfE. Sér. 4. 1952. Année 30. P. 487–513; *Honigmann E.* Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du «Syntagma des XIV titres» // *Idem.* Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien. Brux., 1961. P. 1–83. (SH; 35); *Щанов Я. Н.* Рецепция сборников византийского права в средневековых балканских государствах // ВВ. 1976. Т. 37. С. 123–129; *он же.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978; *он же.* Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у славян в IX–X вв. // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jh. / Hrsg. von V. Vavřínek. Praha, 1978. S. 387–421; *Pierre (L'Huillier), évêque.* Origines et développement de l'ancienne collection canonique grecque // ВРЗЕПЭ. 1976. № 93/96. С. 53–65; *он же [Петр (Л'Юилье), архиеп.]*. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005; *Galagher C.* Canon Law and the Christian Community. R., 1978. (AnGreg; 208); *idem.* Church Law and Church Order in Rome and Byzantium: A Comparative Study. Aldershot, 2002; *Παπαστάθης Χ. Κ.* Το νομοθετικὸν ἔργον τῆς κυριλλομεθοδιανῆς ιεραποστολῆς ἐν Μεγάλῃ Μοραβίᾳ. Θεσσαλονίκη, 1978; *Metz M.* Droit canonique et droit ecclésiastique: Problème de terminologie // Revue de droit canonique. Strasbourg, 1979. Vol. 29. P. 23–40; *Potz R.* Recht und Christentum in der europäischen Rechtsgeschichte: Zur Problematik der Periodisierungsversuche // Österreichisches Archiv für Kirchenrecht. W., 1979. Bd. 30. S. 509–528; *Andresen C.* Die Bibel im konziliären, kanonistischen und synodalen Kirchenrecht // Text, Wort, Glaube: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte: K. Aland gewidmet / Hrsg. von M. Brecht. В.; N. Y., 1980. S. 169–208. (AKiG; 50); *Beck H.-G.* Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz. W., 1981. (SAWW, Philos.-Hist. Kl.; 384); *Lombardía P.* La relación entre Derecho canónico y Derecho eclesiástico // Jus canonicum. Navara, 1982. Vol. 22. P. 11–30; *Heimerl H., Pree H.* Kirchenrecht: Allgemeine Normen und Ehe recht. W.;

N. Y., 1983; *Metzger M.* Introduction // Les Constitutions Apostoliques. P., 1985. T. 1. (SC; 320); *Troianos S. N.* Die Kanones des VII. ökumenischen Konzils und die Kaisergesetzgebung // ANS. 1988. T. 20. S. 289–306; *idem.* Nomos und Kanon in Byzanz // Kirche und Staat im christl. Osten. W., 1991. S. 37–51; *idem.* Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung // ANS. 1992. T. 24. S. 95–111; *Петровић М. М.* О Законоправили или Номоканону светозара Саве. Београд, 1990; *Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts / Zusammengest. von L. Burgmann, H. Kaufhold. Fr./M., 1992.* (Forschungen zur byzant. Rechtsgeschichte; 18); *Corecco E.* The Theology of Canon Law: A Methodological Question. Pittsburgh, 1992; *Цыпин.* Церковное право; *Die Bedeutung des kanonischen Rechts für die Entwicklung einheitlicher Rechtsprinzipien / Hrsg. H. Scholler. Baden-Baden, 1996.* (Arbeiten zur Rechtsvergleichung; 177); *Перић Д.* Црквено право. Београд, 1997; *Pheidás V. I.* Droit Canon: Une perspective orthodoxe. Chambésy, 1998; *Белякова Е. В.* Особые редакции сборника XIV титулов в визант.-слав. традиции // Церковь в истории России. М., 1999. Сб. 3. С. 21–43; *она же.* Стоглав и его место в рус. канонической традиции // ОИ. 2001. № 6. С. 90–96; *Nikolchev D.* The Church Law and the Civil Law in Byzantium: Two Parts of One Legal Order (Legal Schools) // Jus canonicum. 2002. Vol. 42. N 84. P. 615–627; *Panev J.* La réception du Syntagma de Matthieu Blastarès en Serbie // Études balkaniques. 2003. Vol. 10. P. 27–45; *Максимович К. А.* Паннонские юридические памятники в древнерусской книжности: Докт. дис. М., 2007.

К. п. Римско-католической Церкви. Церковное право и К. п. В раннее средневековье на Западе канонами называли нормы и предписания, регулирующие жизнь Церкви, определения «jus canonicum» и «jus ecclesiasticum» (наравне с «sacratio canonica», «lex canonica», «lex ecclesiastica» и др.) употреблялись применительно к отдельным церковным законам, а для совокупности церковных законов использовались слова «ordo canonicus» и «jura Ecclesiae». В актах нек-рых зап. Соборов «jus ecclesiasticum» трактуется также в значении права Церкви на имущество (bona temporalia) (см.: *Wernz F. X.* Ius decretalium. R., 1913¹. Т. 1: Introductio in ius decretalium. N 46. Not. 7). С XII в. словосочетание «jus canonicum» начинает употребляться на Западе для обозначения К. п., которое благодаря деятельности канонистов и юристов папской курии выделилось из богословия и приобрело значение особой правовой системы, а также новой научной дисциплины. *Декретисты* и *декреталисты* использовали «jus canonicum» и «jus ecclesiasticum» как синонимы для обозначения правовых норм, регулирующих

внутреннюю организацию и внешние отношения католич. Церкви.

До начала Реформации католич. Церковь была встроена в западно-европ. систему политической власти, вассально-ленных отношений, экономику средневек. гос-ва, церковные институты были задействованы в гос. управлении (особенно в раннесредневек. гос-вах), поэтому католич. К. п. было тесно связано со светским правом. Подавляющее большинство европейского населения, в т. ч. монархи и правители, являлись католиками и в качестве верующих находились в юрисдикции католич. Церкви, что обуславливало ее влияние на все сферы общественной и частной жизни. Из-за наличия у католич. Церкви политической власти в средневек. гос-вах церковное право зачастую фактически получало статус гос. права, дополняя нормы светского публично-права в рамках нек-рых правоотношений. В областях адм. права (порядок замещения высших церковных должностей), имущественного права (сбор десятины, экстраординарных церковных налогов, распоряжение церковным имуществом и т. д.), уголовного и процессуального права (подсудность духовных лиц, юрисдикция по некоторым видам преступлений) Церковь вступала в конфликт со светской властью. Поэтому в этих вопросах нормы К. п. нередко противоречили нормам светского законодательства и обычного права, что порождало крупные конфликты (напр., борьба за *инвеституру*, борьба между папами Римскими и императорами Свящ. Римской империи, борьба против светского *патроната* и др.).

В сфере брачно-семейного права (добрые отношения, заключение и расторжение брака, препятствия к браку, права и обязанности супругов, родителей и детей, усыновление, опека и др.), наследственного права (завещания), договорного и корпоративного права (соглашения и союзы, основанные на клятвенных обещаниях), имущественного права (ростовщичество, военная помощь сарацинам и др.) часто церковные законы также противоречили нормам светского права и представлением, господствовавшим в обществе. Власть и полномочия Церкви как крупного феодала и сюзерена регулировались нормами светского права (напр., статутами городских или

сельских поселений, составленными в пользу диоцеза или мон-ря, общины писаными и неписаными правовыми нормами, регулировавшими отношения церковных феодалов с их светскими вассалами и др.), однако эти нормы не входили в понятие церковного или К. п. К средневековому церковному праву также не относились законодательство и обычное право, действовавшие в *Папской области* (Патримоний св. Петра).

Последовательное разграничение К. п. и церковного права связано с началом Реформации. М. Лютер и Ф. Меланхтон употребляли понятие «*jus ecclesiasticum*» для обозначения правовых норм протестантских общин, отличая их как от светского права, так и от католического К. п. С XVII в. протестант. теологи и историки стали использовать понятие «*jus ecclesiasticum*» по отношению к изданным протестант. суверенами постановлениям по религ. и духовным делам.

В XIX–XX вв. мн. католич. и протестант. канонисты и историки права (напр., Э. Л. Рухтер, Э. А. Фридберг, Й. Б. Зегмюллер, Й. Б. Харинг и др.) считали, что под К. п. следует подразумевать совокупность правовых норм, вошедших в Свод канонического права (см. *Corpus iuris canonici*), к-рый представлял собой инкорпорацию, т. е. являлся собранием различных по происхождению и статусу правовых норм и юридических текстов, в т. ч. норм рим. права, постановлений рим. императоров и европ. монархов по церковным проблемам, а также церковных установлений, касавшихся тех светских вопросов, к-рые в средние века входили в юрисдикцию католич. Церкви (напр., брачно-семейные отношения, договорное право и т. д.). Правовые нормы, принятые католич. Церковью после офиц. признания в 1582 г. «*Corpus iuris canonici*» папой Римским Григорием XIII, ученые XIX–XX вв. именовали «*jus ecclesiasticum*» и не включали их в понятие «*jus canonicum*» (см.: Richter E. L., Dove R., Kahl W. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Lpz., 1883⁵. [Bd.] 1. § 4; Friedberg E. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Lpz., 1903⁵. § 3; Sägmüller J. B. Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Freiburg i. Br., 1925⁴. § 3. III; Haring J. B. Grundzüge des katholischen Kir-

chenrechts. Graz, 1924³. Тл. 1: Einleit, Rechtsquellen, kirchliches Verfassungsrecht).

В процессе подготовки Кодекса канонического права, начатой после *Ватиканского I Собора* (1869–1870), и после утверждения Кодекса в 1917 г. папой Римским Бенедиктом XV между канонистами разных школ развернулась дискуссия о соотношении понятий «*jus canonicum*» и «*jus ecclesiasticum*». Нек-рые, напр. Зегмюллер, предлагали считать К. п. католической Церкви только нормы, вошедшие в состав Кодекса канонического права 1917 г. (CIC (1917)), а к «церковному праву» относили все законодательство, касающееся Церкви. Другие канонисты, наоборот, определяли церковное право как нормы Кодекса, а К. п. называли всю совокупность норм, по к-рым жила католич. Церковь (см.: Falco. 1925. P. 41–42). Однако большинство канонистов настаивали на синонимичном употреблении этих понятий, указывая, что в Кодексе канонического права нет их прямого противопоставления (см.: Van Hove A. Prolegomena ad Codicem iuris canonici. Mechliniae; R., 1928. P. 36–37; De Meester A. Iuris canonici et iuris canonico-civilis compendium. Brugge, 1921. [Т.] 1. Lib. I. N 4). В утвержденном в 1983 г. папой Римским Иоанном Павлом II новом Кодексе канонического права (CIC) понятия «церковное право» и «каноническое право» употребляются как синонимы, при этом предпочтение отдается последнему.

Согласно наиболее распространенной у совр. католич. канонистов трактовке, к церковному праву относятся все правовые нормы, касающиеся Церкви, а внутри церковного права выделяется К. п. — правовые нормы, содержащиеся в Кодексе канонического права Римско-католической Церкви 1983 г., а также в Кодексе канонов Восточных Церквей (Codex canonum Ecclesiarum Orientalium, см. в ст. *Восточные католические Церкви*), утвержденном папой Иоанном Павлом II в 1990 г. Т. о., к сфере одновременно К. п. и церковного права принадлежат каноны, регулирующие церковную жизнь, в то время как законодательные акты местной (партикулярной) церковной власти, гос. законы, регламентирующие церковные правоотношения или устанавливающие правовой статус католической Церкви

на к.-л. территории, а также правовые нормы города-гос-ва Ватикан и конкордаты между Папским престолом и гос-вами принадлежат исключительно к области церковного права, но не К. п.

Система католического К. п. Исторически первым основным делением К. п. стало деление на старое и новое. В XII–XVI вв. декретисты и декреталисты называли «*jus antiquum*» те правовые нормы, к-рые были созданы до Декрета Грациана и не вошли в него, а «*jus novum*» — папские декреталии (см. *Декреталия*) и постановления вселенских Соборов католич. Церкви, изданные после Декрета. Правовые нормы, появившиеся после *Тридентского Собора* (1545–1563) до выхода Кодекса канонического права 1917 г., обозначались как «*jus novissimum*». В Кодексе канонического права 1917 г. средневеков. К. п. было названо «*jus vetus*» (CIC (1917). 6 § 2–4), а нормы Кодекса — «*jus novum*». В действующем в Римско-католической Церкви Кодексе канонического права 1983 г. понятие «*jus novum*» было перенесено на нормы, содержащиеся в Кодексе, а под «*jus vetus*» стали пониматься нормы Кодекса канонического права 1917 г. (CIC. 6 § 2; ср.: 939).

В зависимости от того, к какой территории, группе лиц или категории правоотношений применяются нормы К. п., можно выделить 2 группы. Норма права, имеющая всеобщий или обычный характер, определяется как «*universalis*» (напр., CIC. 12 § 1; 8 § 1; 19, 20, 28, 1276 § 2; 1315 § 3 и др.), «*generalis*» (напр., CIC. 242 § 1 и др.), «*communis*» (напр., CIC. 1362 § 1.3 и др.). Определение «*generalis*» указывает также на то, что правовая норма имеет обязывающий характер для всех категорий лиц (напр., CIC. 804 § 1; 844 § 5), понятие «*communis*» может означать, что правовая норма действует при обычных обстоятельствах (напр., CIC (1917). 172 § 3; 324; 620 и др.). Нормы, названные «*particularis*», «*recularis*», «*specialis*», «*singularis*», действуют с различными ограничениями по кругу лиц или по территории (*jus particulare*: напр., CIC. 13 § 1–3; 8 § 2; 20; 564; 1276 § 2 и др.; «*recularis*»: напр., CIC. 12 § 3; 344 § 2, 3; 346 § 1, 3 и др.). Для обозначения правовой нормы, действующей только в отношении определенных лиц или групп лиц, используются прилагательные «*specialis*» и «*singularis*» (напр., CIC.

35, 49, 52 и др.), а также «*proprius*» (напр., CIC. 617, 626; 633 § 1; 638 § 1), «*recularis*» (напр., CIC. 349, 882; 1276 § 2). Нормы, подразумевающие частичную отмену или ограничение закона, обозначаются терминами «*singularis*» и «*specialis*» (напр., «*specialis*» в CIC. 116 § 2; 1113; 1485; ср.: «*particularis*» в CIC. 30).

Т. о., К. п. по характеру действия делится на нормы, действующие везде (*jus universale*), и нормы, действующие только на определенных территориях (*jus particulare*). И те и другие могут либо носить общий характер, т. е. применяются при обычных обстоятельствах (*jus commune*), либо вводить ограничение или отмену закона (*jus singulare, jus speciale*). Нормы, действующие при обычных обстоятельствах (*jus commune*), подразделяются на те, к-рые имеют обязывающий характер для всех (*jus generale*), и те, к-рые имеют обязывающий характер только для определенных лиц или групп лиц (*jus speciale, jus singulare*).

Отрасли. Действующий Кодекс канонического права 1983 г. регулирует правовую систему католической Церкви, статус различных религ. объединений духовенства и мирян, их права и обязанности (Кн. I: Общие нормы; Кн. II. Ч. 1: Верные Христу; Кн. II. Ч. 3: Институты посвященной жизни и общества апостольской жизни), административно-территориальную структуру Церкви, должностную иерархию, права и обязанности церковных должностных лиц (Кн. II. Ч. 2: Иерархическое строение Церкви), право Церкви в сфере катехизации, миссионерства, воспитания и образования (Кн. III: Учительское служение Церкви), право Церкви в области Таинств (Кн. IV. Ч. 1: Таинства), в т. ч. брачное право (Кн. IV. Ч. 1. Титул 7: Брак), право Церкви в области других богослужений, почитания святых, священных изображений и реликвий, клятвенных обетов и присяг (Кн. IV. Ч. 2: Прочие акты культа Бога), священных мест и времен (Кн. IV. Ч. 3: Священные места, а также святые времена), корпоративное и имущественное право Церкви — статус и управление церковным имуществом (Кн. V: Имущество Церкви), церковно-уголовное право — виды преступлений против Церкви и человека и наказания за них (Кн. VI: Санкции в Церкви), процессуальное право, в т. ч. церковное судопроизводство

и порядок административных обжалований (Кн. VII: Процессы).

Приблизительно такой же охват правовых вопросов был характерен и для средневеков. «*Corpus iuris canonici*», из к-рого в Кодексы канонического права 1917 и 1983 гг. не вошли лишь нормы, касавшиеся исчезнувших правоотношений или явлений (напр., о статусе крестоносцев).

Источники католического К. п. В соответствии со сложившейся традицией, отраженной в Кодексах канонического права 1917 и 1983 гг., по источнику происхождения К. п. разделяется на *jus divinum naturale* (божественное естественное — право, основанное на Божественном Откровении, прежде всего на Свящ. Писании), *jus divinum positivum* (божественное позитивное, к нему относится и католич. К. п. как действующее законодательство католич. Церкви — *jus positivum canonicum*) и *jus humanum* (установленное человеком), в к-ром выделяются церковное и гражданское (*jus civile*), международное и национальное право. По форме источники права подразделяются на писанные (*jus scriptum*) — изданные и письменно изложенные законодательной властью Церкви — и традицию (*jus traditum*) или обычай (*jus consuetudinarium*).

В совр. католич. канонистике понятие «источник права» (*fons juris*) употребляется в общем смысле как Божественное Откровение, данное в Свящ. Писании и Предании (*Traditio*), а также все явления, порождающие правовые нормы, по к-рым живет Церковь (совр. *fontes juris essendi*; ранее — *fontes constitutivi juris, constituendi juris, existendi juris*). Божественное право, действующее через Церковь (*jus divinum positivum*), передается в устных и фиксируется в письменных источниках права Церкви (совр. *fontes juris cognoscendi*, ранее *fontes scientiae juris, cognitionis juris*), как уже потерявших юридическую силу действия, так и действующих (*jus positivum canonicum*).

I. К материальным источникам К. п. католич. канонисты относят Коллегию апостолов во главе с ап. Петром, Римского понтифика (CIC (1917). 7; CIC. 331), вселенский Собор, понимаемый как Коллегия епископов во главе с Римским понтификом, который осуществляет созыв Собора и утверждает его постановления (CIC (1917). 222–229; CIC.

336–341). Римско-католическая Церковь признает 7 Вселенских Соборов, общих с Православными Церквями, но усваивает наименование вселенских также и IV К-польскому Собору (869–870), Латеранскому I Собору (1123), Латеранскому II Собору (1139), Латеранскому III Собору (1179), Латеранскому IV Собору (1215), Лионскому I Собору (1245), Лионскому II Собору (1274), Вьенскому Собору (1311–1312), Констанцскому Собору (1414–1418), Ферраро-Флорентийскому Собору (1438–1445), Латеранскому V Собору (1512–1517), Тридентскому Собору (1545–1563), I Ватиканскому Собору (1869–1870), Ватиканскому II Собору (1962–1965). Особым материальным источником права для всей Римско-католической Церкви является *Римская курия* или Папский престол (Гос. секретариат, конгрегации, трибуналы, Советы и др. учреждения), издающий законодательные акты от имени Римского папы и его властью (CIC (1917). 218; CIC. 360–361).

Источниками партикулярного (местного) К. п. для отдельных территорий или групп лиц являются правящие епископы (CIC (1917). 271–280, 335, 336, 362 и др.; CIC. 391 § 1; 466; 595) и др. местные ординарии — аббаты и прелаты территориальных аббатств и *прелатур* (CIC (1917). 198 § 1 и др.; CIC. 370; 620), апостольские викарии (префекты) и администраторы (CIC (1917). 198 § 1; CIC. 371 § 1–2), поместные Соборы одной или неск. церковных провинций, проводимые с санкции Папского престола (CIC (1917). 291–292; CIC. 445), *епископские конференции* (CIC. 455). Ограниченную законодательную власть имеют диоцезные курии, кафедральный *капитул* (с санкции епископа: CIC (1917). 410 § 2; CIC. 506; ср.: CIC. 391 § 2) и капитулярный викарий при вакансии епископской кафедры (CIC (1917). 435, 471 § 4 и др.; ср.: CIC. 391 § 2, 405 § 2 и др.), ректоры (настоятели) церквей (CIC. 561) и *капелланы* (CIC. 566), генеральные капитулы монашеских орденов и конгрегаций (CIC. 631–632), генеральные настоятели монашеских орденов и конгрегаций (CIC. 617, 622 и др.). Некоторые религ. объединения могут устанавливать правовые нормы для своих членов (братства, госпитали и др.) под контролем местного правящего епископа (ординария) или Папского престола (CIC (1917). 488

§ 1, 489, 689; 697 § 1, 715 § 1 и др.; CIC. 609 § 1, 662, 738 § 3 и др.). Важную роль в партикулярном праве играют заключенные с государствами конкордаты, в к-рых определяются условия деятельности католич. Церкви в том или ином гос-ве.

Источником права может быть церковный обычай, приобретающий силу закона при утверждении правомочным законодателем (CIC. 23). Обычай, противоречащий действующему праву, признается имеющим правовую силу, если он соблюдался на законных основаниях более 30 лет (CIC. 26). Обычай, противоречащий Божественному праву или запрещенный законом, не имеет юридической силы (CIC. 24).

Вплоть до принятия Кодекса канонического права 1917 г. круг источников права для католич. Церкви был гораздо шире современного. Так, в Декрете Грациана содержатся разнообразные по происхождению нормы: цитаты из Свящ. Писания, постановления Вселенских и поместных Соборов, акты зап. местных Соборов, высказывания отцов Церкви, декреталии Римских пап, постановления и судебные решения отдельных епископов, постановления рим. императоров и нормы «*Corpus iuris civilis*» имп. Юстиниана, капитулярии Меровингов и Каролингов, постановления римско-герм. императоров. Одним из основных источников для формирования К. п. было рим. право, и Зап. Церковь в средние века сыграла важнейшую роль в его рецепции в Европе. Большое количество норм К. п., заимствованных из светского права, способствовало разработке средневеков. канонистами концепции «апробированного» католич. Церковью светского права, а также концепции рим. права как вспомогательного права (*jus supplementarium*), обосновывавших их применение, когда каноны не дают ясных указаний. Если доктрина вспомогательного права была в ходу до 1917 г., то концепция «апробированного» права сохраняет актуальность до наст. времени. Римско-католическая Церковь «апробирует» гражданские законы, не противоречащие Божественному праву (CIC. 22). В католич. К. п. учитывается национальное государственное право в части норм, касающихся договоров (CIC (1917). 33 § 2, 1529; CIC. 1290) и сделок (CIC (1917). 1926; CIC. 1714), заключения брака (CIC (1917). 1059, 1063 § 3, 1080

и др.; CIC. 1071 § 1, 2, 1105 § 2), усыновления (CIC (1917). 1059, 1080; CIC. 110, 877 § 3), опеки (CIC. 98 § 2), прескрипций (CIC (1917). 1508; CIC. 197), доказательств в суде с использованием офиц. гос. документов (CIC (1917). 1813 § 2, 1814), завещаний (CIC (1917). 1301 § 1, 1513 § 2; CIC. 668 § 1, 1299 § 2), управления церковным имуществом (CIC (1917). 547 § 2, 1523 § 2; CIC. 1500, 1284 § 2, 3, 1286 § 1), препятствий к рукоположению в сан (CIC (1917). 987 § 5) и др. В нек-рых странах, где католицизм являлся гос. религией, К. п. было встроено в систему национального права (в ряде гос-в это положение сохраняется и в наст. время).

В средние века источником права являлись также те комментарии (глоссы) канонистов, которые получили статус ординарных (см. *Glossa ordinaria*). Ученые-канонисты сыграли большую роль в формировании *декретального права* кон. XII–XIV вв., а также К. п. XIV–XVI вв., что обусловило в новое время оформление института «общего мнения докторов права» (*opinio communis doctorum*), перешедшего и в Кодексы канонического права (CIC (1917). 6 § 2–3, — об обращении к общему мнению канонистов в сложных случаях при отсутствии четко прописанной нормы права; CIC. 19). Количество тех, кто мог принимать решение, варьировалось у разных авторов; требовалось единодушное мнение, или мнение большинства, или даже достаточно было мнения 6 докторов К. п.

II. Формальными источниками К. п. (совр. *fontes juris cognoscendi*) являются тексты церковных законов, устная или письменно зафиксированная церковная традиция и обычай (*fontes primarii*), а также все типы и виды источников, в к-рых содержатся правовые нормы (*fontes secundarii*). К формальным источникам католического К. п. относятся тексты Свящ. Писания и Свящ. Предания, памятники древней Церкви, в т. ч. апокрифическая лит-ра; акты Соборов различного уровня, постановления и послания Римских пап (*constitutiones, decretales, rescripta, mandata* и т. д.), приговоры папских судов, постановления и послания лат. патриархов, примасов, архиепископов и др. ординариев, нормы из «*Corpus iuris civilis*», *Кодекса Феодосия* и др. рим. и визант. законов, а также касавшиеся Церкви постановления франк. и герм. королей

и императоров, др. представителей светской власти.

Основными источниками, в к-рых содержатся тексты правовых норм Церкви, являются своды церковного права (*collectiones canonicae*). По структуре своды церковного права вплоть до Кодекса канонического права 1917 г. представляли собой разные по объему собрания правовых текстов различного происхождения (запись обычая, как, напр., в «Апостольских постановлениях», сборники решений разных Соборов, декретальные своды, номоканоны, капитулярии, смешанные своды). Они различаются по структуре и принципу расположения материала (хронологические и систематические своды). Из сводов, вошедших в «*Corpus iuris canonici*», наиболее разнородным по составу является Декрет Грациана, который содержит комментированные нормы права, изданные Соборами, Римскими папами, рим. и герм. императорами, европ. правителями и др. Более схожи по составу 5 декретальных сводов XIII–XVI вв., куда входят папские декреталии и другие постановления, а также декреты нек-рых вселенских Соборов католич. Церкви. В отличие от них Кодексы канонического права 1917 и 1983 гг. являются результатом современной кодификации, поскольку объединяют различные источники права в единый, логически стройный акт, в котором устранены устаревшие положения и противоречия в нормах, введены новые правила. С введением в действие Кодексов канонического права подвергшиеся кодификации источники утратили силу.

Общецерковные своды католич. Церкви разнятся по авторитетности — официальные (как Кодексы канонического права 1917 и 1983 гг.), апробированные (*collectio authentica*, как, напр., *Декреталии Григория IX* (*Liber Extra*, 1234) или «*Constitutiones Clementinae*») и своды частного характера (*collectio privata*). Декрет Грациана хотя и приобрел общецерковное значение уже в кон. XII в., офиц. апробацию получил лишь в кон. XVI в. К кон. XV в. сложился в общих чертах корпус частных и офиц. канонических сводов, имевших общецерковное значение. В XVI в. он был зафиксирован в «*Corpus iuris canonici*», к-рый являлся офиц. сводом К. п. католич. Церкви до издания Кодекса канонического права

1917 г., замененного в свою очередь в 1983 г. ныне действующим Кодексом канонического права.

В состав сводов декретального права входят не все папские декреталии и постановления, имевшие общецерковное значение. Деятельность *инквизиции* регулировалась папскими декреталиями, адресованными нищенствующим монашеским орденам, т. е. актами, к-рые касались отдельных групп лиц или территорий (*juris singularis*). С XVI в. папское законодательство публиковалось в официальных и частных буллариях (сборниках папских булл), а также в виде актов, издававшихся Римской курией. С 1865 г. документы Папского престола публиковались в «*Acta Sanctae Sedis*», а с 1908 г. официальным бюллетенем Римско-католической Церкви является ж. «*Acta Apostolicae Sedis*», в к-ром обнародуются универсальные церковные законы (CIC. 8).

В качестве отдельного вида формальных источников выделяются своды, предназначенные для духовников — пенитенциалии (*poenitentiale*), представляющие собой руководства по классификации грехов и наказаний за них.

Е. В. Казбекова, В. В. Т.

Развитие К. п. Римско-католической Церкви. В историографии предлагаются разные периодизации истории К. п., обусловленные различными акцентами на формировании права как самостоятельной отрасли знания, на развитии правовых институтов Церкви в контексте политической, экономической, культурной истории общества. Во всех периодизациях история К. п. связывается с этапами истории Церкви. В развитии К. п. в Римско-католической Церкви выделяются следующие этапы: 1) от истоков права Церкви до Декрета Грациана, сыгравшего определяющую роль в оформлении общецерковного католич. К. п. (внутри этого этапа выделяется неск. периодов: до *Каролингского возрождения* и создания свода подложных канонических документов (IV — кон. IX в.); от конца каролингской эпохи до *григорианской реформы* (X — 2-я пол. XI в.) или до распространения Декрета Грациана (2-я пол. XII в.); 2) становление канонистики как науки, эпоха «классического» К. п., — от Декрета Грациана до создания последнего папского официального декретального свода «*Constitutiones Cle-*

mentinae» (1317) или до смерти канониста *Иоанна Андреа* (сер. XII в. — нач. или сер. XIV в.); 3) эпоха «постклассического» К. п. (сер. XIV — сер. XVI в.) (иногда этапы «классического» и «постклассического» К. п. рассматриваются как единый период — от григорианской реформы (или от составления Декрета Грациана) до Тридентского Собора); 4) этап (пост)тридентского К. п. — от Реформации (или от Тридентского Собора) до издания Кодекса Наполеона (сер. XVI — нач. XIX в.); 5) католич. К. п. нового и новейшего времени (нач. XIX — нач. XXI в.; в качестве рубежа между последними этапами нередко рассматривается введение Кодекса канонического права (1917)).

IV — кон. IX в. Уже в начальный период истории христианской Церкви в западной части Римской империи заметно влияние рим. правовых норм на локальное право отдельных христ. общин. У лат. раннехрист. авторов, особенно у *Тертуллиана* и св. Киприана Карфагенского, представления об организации жизни Церкви излагались в правовых понятиях и адм. терминах римского права (см.: *Wolf U. A. Ius Divinum: Erwägungen zur Rechtsgeschichte und Rechtsgestaltung.* Münch., 1970. S. 16–56).

В христ. Церкви главные догматические и церковно-дисциплинарные вопросы решались на Соборах. В IV–V вв. соборные постановления стали восприниматься как нормативные предписания, обязательные для исполнения, а не как простая фиксация согласия между епископами, имеющая значение прецедента (*Erdö.* 1990. S. 29; *Hess.* 2002). На лат. Западе Соборы, принимавшие канонические постановления, сошлись по меньшей мере с III в. Одно из ранних известных постановлений, принятых в рим. Африке, — о невозможности клирику принимать обязанности душеприказчика (*Cypr. Carth.* Ep. I 1). Древнейший Собор, от к-рого сохранились канонические постановления, предположительно состоялся в нач. IV в. в Иллиберисе (Эльвире; вопросы о датировке Собора и о составе принятых канонов остаются дискуссионными, см.: *Lázaro Sánchez M. J. L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire // RSR.* 2008. Vol. 82. N 4. P. 517–546). Статус отдельных Соборов и принятых ими постановлений не до конца определен. В Африке разли-

чались Соборы «местные» (локальные), «провинциальные» и «пленарные» (*plenaria concilia*), или всеафриканские, решения которых были действительны для Церкви во всей Африке. В то же время участники Арелатского Собора 314 г. рассматривали соборные решения как относящиеся ко всей Зап. Церкви. В лат. версиях канонов I Вселенский (Никейский) Собор именовался «великий синод» или «святой и великий Собор» (напр.: EOMIA. 1904. Т. 1. Fasc. 1. Pt. 2. P. 116–117), но такое же именование усваивалось и т. н. II Арелатскому Собору (которого в действительности не было) (*Concilia Galliae*. 1963. P. 125). К кон. IV в. на Западе было признано вселенское значение Никейского Собора и принятых на нем правил, но его авторитет обосновывался различными способами. Нек-рые авторы утверждали, что решения Собора были приняты под прямым водительством Св. Духа, другие указывали на мистическое значение числа участников Собора, третьи — на то, что каноны были утверждены Папским престолом, и т. д. (*Hess*. 2002. P. 75–77, 80–81). Из-за исключительно высокого авторитета, к-рый имел на Западе I Вселенский Собор, ему могли приписываться постановления, принятые на др. Соборах (*Ibid*. P. 124–129).

Немногие канонисты (в т. ч. Дионисий Малый) пытались установить каноническое значение решений различных Соборов. Фактически авторитет постановлений того или иного Собора зависел от степени их распространения и авторитета канонических сборников, в к-рых они содержались. Благодаря этому на лат. Западе особым влиянием пользовались каноны Соборов, созывавшихся в Африке, Галлии и Испании и первоначально имевших локальное значение (*Erdö*. 2002. S. 26–30).

В V в. важным источником К. п. на Западе становятся папские декреталии — послания Римского епископа, в к-рых устанавливались и разъяснялись отдельные правовые нормы. Вероятно, практика составления папских рескриптов восходит ко времени Римского еп. (папы) *Дамаса I* (366–384), а самой ранней датированной декреталией является послание папы Сириция к еп. Имерию Тарраконскому (385) (*Jaffé*. RPR. 1885. N 255). Со времени правления папы Римского св. *Льва I Великого* (440–461) декреталии рассмат-

ривались как источник К. п., равный по статусу соборным постановлениям (в раннесредневек. сборники включены 144 декреталии Льва Великого; см.: *Moreau*. 2011). Значение «декретальных посланий, которые были изданы из города Рима в разные времена блаженнейшими папами по вопрошаниям разных отцов», утверждается в т. н. Декрете Геласия (V–VI вв.) (*Jasper, Fuhrmann*. 2001. P. 7–22).

Как правило, авторы IV–V вв. ограничивались общими ссылками на канонические нормы, редко указывая на конкретные постановления. К определенным канонам апеллировали только в случае острых разногласий (напр., спор между Папским престолом и епископами Африки в связи с делом пресв. Апиария (см. ст. *Карфагенские Соборы*)). На обязанность церковных иерархов знать каноны указывал Римский папа св. *Келестин I* (422–432) в послании, адресованном епископам Апулии и Калабрии (*Jaffé*. RPR. N 371). Нек-рые факты подтверждают разную степень распространенности канонов отдельных Соборов. Так, в Риме каноны Сардийского Собора были соединены с правилами I Вселенского (Никейского) Собора, тогда как в Африке сардийские каноны оставались неизвестными.

Формальные источники К. п. Зап. Церкви сохранились в виде сборников канонов (известно ок. 60 зап. канонических сводов до эпохи Каролингов). Большинство сборников составлялись частными лицами и не носили офиц. характера, но со временем они могли быть официально приняты на определенной территории. В работе над сборником за основу брали более ранние образцы, составители применяли неск. способов организации материала; самой распространенной была хронологическая последовательность в расположении соборных постановлений и декреталий. В VI в. появились систематические сборники, где материал был выстроен по тематическому принципу. В таких сборниках тексты отдельных канонов могли сокращать, делить на части и т. д., иногда к ним прибавляли выдержки из Свящ. Писания, творений отцов Церкви и др.

До IV в. на Западе, как и на Востоке, наибольшим авторитетом обладали нравственные, обрядовые и дисциплинарные нормы апостоль-

ского происхождения, к-рые были зафиксированы в т. н. псевдоапостольских произведениях («Каноны святых апостолов», Апостольские правила и др.). Все известные сочинения такого рода, по-видимому, были созданы на Востоке, в т. ч. «Апостольское предание», приписываемое *Ипполиту Римскому*. Одно из свидетельств использования псевдоапостольской лит-ры на Западе — *Веронский палимпсест* (кон. V — нач. VI в.), в к-ром сохранились фрагменты лат. версий «Апостольского предания» и «Дидаскалии апостолов» (*Van Hove*. 1945. P. 123–134; *Erdö*. 2002. S. 11–26). Обоснованные сомнения в подлинности Апостольских правил получили отражение в Декрете Геласия и в предисловии к 3-й редакции «Дионисиева собрания» (*Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* / Hrsg. E. von Dobschütz. Lpz., 1912. S. 12; *Maassen*. 1870. S. 965).

Представление о правовых нормах Церкви как составной части апостольской традиции засвидетельствовано также в IV в. Так, в лат. версиях I Всел. 7 говорится об «обычае... и древней традиции» (*consuetudo... et traditio antiqua* — EOMIA. 1904. Т. 1. Fasc. 1. Pt. 2. P. 122–123). В соответствии с таким пониманием К. п. блж. Августин называл «церковным канонам» (*canon ecclesiasticus*) практику, соответствующую Преданию Церкви, а не соборные постановления (*Hess*. 2002. P. 77–79). Применительно к правовой норме, установленной решением Собора, слово «канон» впервые на Западе встречается в декреталии папы Сириция епископам Африки, где речь идет о предписаниях (*praescripta*) Римского Собора 386 г. (*Jaffé*. RPR. N 258; *Concilia Africae*. 1974. P. 63). Папский легат Фаустин, еп. Потенции (ныне Порто-Реканати, Италия), в речи к участникам Карфагенского Собора 419 г. не делал четкого различия между «чином» (*ordo*), «обычаем» (*consuetudo*) и «канонам» Церкви. Однако африканские епископы именовали правила I Вселенского Собора как «постановлениями» (*statuta*), так и «канонами» (*canones*), и говорили о «канонах, установленных отцами в городе Никее» (*Concilia Africae*. 1974. P. 90, 92–93, 160).

Согласно существующей традиции, считается, что самый ранний зап. сб. «Старое римское собрание» (*Vetus Romana*) был создан в Риме

и включал в себя латинские версии правил I Вселенского и Сардийского Соборов. Соединение канонических Соборов и высокий авторитет, который придавался этому сборнику, послужили причинами столкновения Папского престола и епископов Африки в связи с делом Апиария. Косвенные данные о существовании сборника относятся ко времени Римского папы *Иннокентия I* (401–417). В послании к Феофилу Александрийскому (404) папа утверждал, что Римская Церковь признает каноны только I Вселенского Собора (*Jaffé. RPR. N 288*). В послании к клиру и народу К-поля (405) Иннокентий I настаивал на том, что в соответствии с решениями Сардийского Собора никейские каноны являются единственно обязательными для всей католической Церкви (*Jaffé. RPR. N 294*). Время возникновения сб. «Старое римское собрание» неизвестно, но он скорее всего существовал уже во 2-й пол. IV в. (*Stickler. 1950. P. 44–45; Erdö. 2002. S. 36*).

В Африке при Карфагенском еп. Аврелии (391/2–430) был проведен ряд Соборов, постановления многих из них сохранились. В качестве официальной свода канонов был принят т. н. Гиппонский бревиарий, составленный на основе решений Гиппонского Собора 393 г. и утвержденный на Карфагенском Соборе 397 г. После Карфагенского Собора 419 г. Гиппонский бревиарий был включен в сборник канонов, направленный африканскими епископами в Рим. Несмотря на конфликт, вызванный делом Апиария, африканские каноны были приняты в Риме и благодаря этому стали известны по всему Западу (*Stickler. 1950. P. 34–35; Erdö. 2002. S. 33–34*). В связи с делом Апиария африканские епископы получили от восточных иерархов заверенные копии правил I Вселенского Собора, из которых стало известно, что в Риме под правилами I Вселенского Собора понимался сборник, составленный из правил Никейского и Сардийского Соборов. Вероятно, тогда же с Востока была получена Антиохийская синтагма, в состав которой входили каноны Анкирского, Неокесарийского, Антиохийского, Гангрского и Лаодикийского Соборов (позднее в нее были включены также правила II Вселенского Собора). Древнейший латинский перевод Антиохий-

ской синтагмы, предположительно выполненный между 419 и 450 гг. в Риме, представлен т. н. испанской версией (*Versio Hispana*, или *Isidorigiana*). Латинский перевод синтагмы в этой версии составлял часть свода, куда входили также правила I Вселенского, Сардийского, II Вселенского Соборов и Карфагенского Собора 419 г. (с приложением др. африканских канонических документов); сохранился в составе «Испанского собрания» (см.: *Van Hove. 1945. P. 146–147; Vogel C. Hispana Versio // NCE. Vol. 6. P. 862; Kéry. 1999. P. 1–2; Erdö. 2002. S. 36*).

Во 2-й пол. V в. в Риме был создан сборник соборных канонов, известный Дионисию Малому как «древний» (т. н. итальянская версия – *Versio Prisca*, или *Italia*). В него вошли вновь переведенные с греч. языка правила I Вселенского и Сардийского Соборов (под единым заглавием), Антиохийская синтагма (правила Анкирского, Неокесарийского, Антиохийского и Гангрского Соборов; правила т. н. Лаодикийского Собора включены не были), а также постановления II Вселенского и IV Вселенского (Халкидонского) Соборов и африканские канонические документы. Сборник отличается от т. н. испан. версии порядком и расположением соборных канонов (*Turner C. H. Chapters in the History of Latin MSS of Canons. 5: The Version Called Prisca // JThSt. 1929. Vol. 30. P. 337–346; Van Hove. 1945. P. 148; Erdö. 2002. S. 36*).

Папские декреты составляли особые сборники. Исследователи реконструируют состав 3 небольших сводов, в каждый из которых входило по 5–6 декреталий. Сборник, озаглавленный «Римские каноны» (*Canones urbis*), был составлен предположительно в Юж. Галлии между 429 и 440 гг., в него вошли некие декреталии, изданные Римскими папами Иннокентием I, Зосимой (417–418) и Келестином I. К 30-м гг. V в. относятся также «Декретальные послания», собранные в Италии, и др. свод, использованный составителями галльских канонических сборников VI в. Вероятно, об одном из этих сводов писал папа свт. Лев Великий в послании 443 г., адресованном епископам Кампании, Пицены и Тусции, где настаивал на необходимости соблюдать канонические нормы, установленные его предшественниками (*Jaffé. RPR.*

N 402). В кон. V в. начали составлять небольшие сборники декреталий, изданных св. Львом I Великим. Однако мн. папские послания имели и самостоятельное хождение, не будучи включенными в состав к.-л. сборника (*Van Hove. 1945. P. 150–152; Jasper, Fuhrmann. 2001. P. 23–28, 41–53; Erdö. 2002. S. 37*).

Согласно К. Тернеру, в V–VI вв. важным центром изучения К. п. была Юж. Галлия, прежде всего г. Арелат (ныне Арль) (*Turner C. H. Arles and Rome: The First Developments of Canon Law in Gaul // JThSt. 1916. Vol. 17. P. 236–247*). Тернер, Л. Дюшен и Р. Массильи полагали, что в Арелате были созданы самый ранний свод папских декреталий и «Собрание Кенеля», но эта т. зр. не стала общепринятой. Один из древнейших галльских сборников – каноны т. н. II Арелатского Собора (*Kéry. 1999. P. 6–7*). В свод включены 56 правил, принятых I Вселенским Собором и Соборами в Арелате (314), Аравсионе (ныне Оранж) (441) и Вазиионе (ныне Везон-ла-Ромен) (442). Возможно, этот сборник был утвержден Собором, состоявшимся в Арелате между 490 и 502 гг. (*Mathisen R. The «Second Council of Arles» and the Spirit of Compilation and Codification in Late Roman Gaul // JECS. 1997. Vol. 5. P. 511–554*). Геннадий Марсельский считается составителем др. галльского свода «Древние установления Церкви» (*Statuta ecclesiae antiqua*) (между 476 и 485). В него включены 102 оригинальных канона, он открывается прологом, где говорится об испытании кандидата на епископскую кафедру и об исповедании веры. В 1-й части помещены дисциплинарные постановления, составленные под влиянием Апостольских правил, во 2-й части – чины рукоположения и благословений разных лиц и должностей церковных. Особое внимание уделено обряду рукоположения и обязанностям епископа, в канонах говорится о необходимости регулярного проведения провинциальных и диоцезальных синодов для контроля над деятельностью епископов, подчеркивается важность аскетического образа жизни и физического труда клириков. «Древние установления Церкви» сохранились в составе более поздних канонических сборников, в «Испанском собрании» они включены как постановления IV Карфагенского Собора (*Stickler. 1950. P. 40*).

Mumier. 1960; Vogel C. Statuta Ecclesiae Antiqua // NCE. Vol. 13. P. 501; Kéry. 1999. P. 7).

На рубеже V и VI вв. появился ряд крупных сводов К. п., где была предпринята попытка систематизации доступных источников, количество которых значительно увеличилось. Исследователи говорят о «геласианском возрождении» и подразумевают под этим деятельность латинских канонистов, начавшуюся при Римском папе Геласии I (492–496) и в основном завершившуюся при папе Гормизде (514–523). Степень участия папы Геласия I в этом процессе, а также точные даты и места составления основных сборников остаются предметом дискуссий (Fourmier, *Le Bras*. 1931. Vol. 1. P. 21–31; Van Hove. 1945. P. 154–156; Stickler. 1950. P. 42–44; Erdö. 2002. S. 37–38).

Самый значительный памятник «геласианского возрождения» — «Дионисиево собрание» (*Collectio Dionysiana*), составленное ок. 500 г. в Риме Дионисием Малым. Известно о 3 редакциях сборника, 2 из них сохранились. В 1-ю редакцию, посвященную еп. Петронию (*Vat. Palat. lat. 577*), вошли 50 Апостольских правил, правила I Вселенского Собора, Антиохийская синтагма, каноны II Вселенского, Сардикийского и Карфагенского Соборов, а также 27 правил IV Вселенского Собора. Во 2-й редакции, посвященной еп. Стефану, Апостольские правила и правила Соборов до II Вселенского даны в последовательной нумерации, отдельно помещены постановления Никейского и Сардикийского Соборов, а также отредактированная версия африканских канонизов из регистра Карфагенской Церкви. От 3-й редакции сохранилось предисловие, обращенное к папе Гормизду.

В предисловиях к разным редакциям Дионисий Малый сформулировал основные принципы своей работы, среди них — особое внимание к аутентичности канонизов, их значимости для Церкви, а также к точности перевода греческих текстов. С этой целью Дионисий выполнил новый перевод 50 Апостольских правил, Антиохийской синтагмы и других правил восточных Соборов, в 3-ю редакцию наряду с переводом был включен греческий текст канонизов. В 3-ю редакцию не вошли Апостольские правила, каноны Сарди-

кийского и африкан. Соборов, т. к. они не были приняты всей полнотой Церкви (*quos non admisit universitas*). Изъятие Апостольских правил соответствовало указанию Де-



«Дионисиево собрание».
IX в. (*Reims. Bibl. Carnegie. 671. Fol. 2*)

крета Геласия, где они перечислены среди апокрифических сочинений. В задачи Дионисия входило составление такого канонического сборника, который содержал бы точный и выверенный текст всех соборных постановлений, принятых Вселенской Церковью. Универсализм Дионисия сочетался с представлением о примате Папского престола, т. к. всеобщие канонические нормы должны были получить папское подтверждение. В соответствии с западной традицией Дионисий рассматривал папские декреталии как источник К. п., равный по значимости соборным постановлениям. Декреталии были включены в особый сборник, составивший 2-ю часть «Дионисиева собрания» и посвященный рим. пресв. Юлиану. В него вошли 38 декреталий, изданных Римскими папами от Сириция до Анастасия II (496–498) (*Wurm. 1939; Van Hove. 1945. P. 157–161; Stickler. 1950. P. 46–49; Rambaud-Buhot J. Dionysiana Collectio // NCE. Vol. 4. P. 752–753; Kéry. 1999. P. 9–13; Erdö. 2002. S. 47–49*).

С VI в. «Дионисиево собрание», использовавшееся Папским престолом, оказывало существенное влияние на другие западные сборники К. п. Известны дополненные версии «Дионисиева собрания». Так,

в «*Collectio Dionysiana Bobiensis*» добавлены акты Римских Соборов и папские декреталии до времени правления папы Бонифация IV (608–615), среди дополнений особое место занимают послания папы свт. Григория I Великого (*Kéry. 1999. P. 13*). В Риме «Дионисиево собрание» было дополнено папскими декреталиями до времени правления папы Григория II (715–731). Эта версия, получившая название «Собрание Дионисия—Адриана» (*Collectio Dionysio—Hadriana*), в 774 г. была послана папой Адрианом I кор. Карлу Великому как официальный канонический сборник Римской Церкви. На Ахенском Соборе (802) «Собрание Дионисия—Адриана» под названием «*Codex Hadrianus*» было объявлено нормативным сборником К. п., принятым в империи Каролингов. По сравнению с оригинальной версией Дионисия Малого в этот сборник внесен ряд изменений, напр., предисловие составителя заменено стихотворным посланием папы Адриана к императору (*Maassen. 1870. S. 441–476; Van Hove. 1945. P. 268; Stickler. 1950. P. 50, 107–109; Rambaud-Buhot J. Hadriana Collectio // NCE. Vol. 6. P. 606–607; Kéry. 1999. P. 13–20; Erdö. 2002. S. 72–73*).

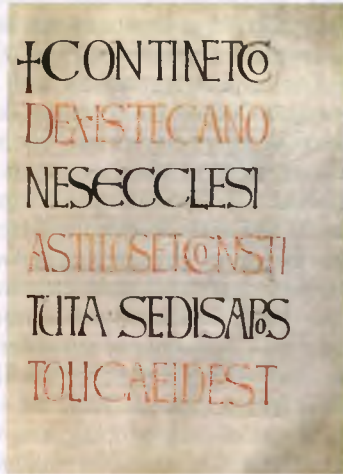
Роль Дионисия Малого в становлении К. п. в Зап. Церкви была ис-



«Фрайзингское собрание».
Kon. VIII в. (*Münch. Clm. 6243. Fol. 1*)

ключительно велика, но схожие задачи ставили перед собой составители др. сборников, связываемых с «геласианским возрождением», — «Фрайзингского собрания» (*Collectio Frisingensis; Kéry. 1999. P. 2–3*) и «Собрания Кенеля» (*Collectio Quesnelliana; Kéry. 1999. P. 27–29*). Происхождение и датировка обоих

сборников остаются спорными, но большинство совр. исследователей полагают, что они были составлены в кон. V — нач. VI в. в Италии, вероятно в Риме. Во «Фрайзингское собрание» включены декреталии Римских епископов до времени правления Геласия I, постановления восточных Соборов (по италийской версии, с приложением эпитомы актов IV Вселенского Собора), африканские канонические материалы, а также документы, связанные с *Ахакианской схизмой* (484–519). «Собрание Кенеля» (обнаружено и



«Собрание Кенеля». Кон. VIII — нач. IX в. (Einsiedeln. Stiftsbibl. 191(277). Fol. 3)

впервые опубликовано ораторианцем Паскье Кенелем в 1675), содержит правила вост. и африкан. Соборов, декреталии Римских пап — от Сириция до Геласия I, а также письма галльских епископов к Папскому престолу и имп. законы против еретиков. Особое внимание в сборнике уделено посланиям папы Льва I Великого и документам богословского и догматического характера (Van Hove. 1945. P. 151, 156–157; Stickler. 1950. P. 50–51; Buckley J. M. Quesnelliana Collectio // NCE. Vol. 11. P. 862–863; Erdö. 2002. S. 46–47).

В других канонических сборниках, созданных в Италии (возможно, в Риме) после Дионисия Малого, использованы восточные документы частично в переводе Дионисия, частично по италийской версии (Versio Prisca), в некоторые сборники включены императорские законы и подложные сочинения, связанные с конфликтом вокруг избрания папы *Симмаха* (498–514) (напр., «Собрание из Кьети», или

«Кодекс Ингильрама» (Collectio Teatina; Kéry. 1999. P. 24), и «Собрание из Санкт-Блазиена» (Collectio Sanblasiana; Kéry. 1999. P. 29–31), предположительно датируемые временем правления папы Римского Гормизда; «Собрание Кольбера» (Collectio Colbertina; Kéry. 1999. P. 31–32), составленное в сер. VI в. в Италии или Галлии, было основано на «Собрании Кенеля» и «Собрании из Санкт-Блазиена»). «Фессалоникийское собрание» (Collectio Thessalonicensis; Kéry. 1999. P. 40–41) и «Авелланское собрание» (Collectio Avellana; Kéry. 1999. P. 37–38) отличаются по составу от большинства сборников, основу которых составляют соборные каноны и декреталии. Задачей составителя «Фессалоникийского собрания» (ок. 531), куда включены 27 папских и имп. посланий, было обоснование юрисдикционных прав Папского престола на Фессалонику и опровержение притязаний К-польской кафедры. В «Авелланское собрание» (ок. 555) вошли папские послания, соборные акты, императорские законы и рескрипты, расположенные в хронологическом порядке. Оба сборника содержат уникальные источники, но в средние века они были известны мало (Van Hove. 1945. P. 161–162; Stickler. 1950. P. 51–52, 63–67; Erdö. 2002. S. 50–51).

В регионах составлялись сборники, включавшие не только универсальные нормы права, но и локальное правотворчество (постановления местных Соборов, послания епископов и т. д.). Заметной новацией стало появление систематических сборников, самым ранним из них считается «Сокращение канонов» (Breviatio canonum) диак. Фульгенция *Ферранда* († 546/7), где приведены сокращенные тексты 232 канонов в 8 книгах. Фульгенций Ферранд использовал постановления I Вселенского (Никейского) и Сардикийского Соборов, Антиохийскую синтагму и африкан. каноны, принятые на Соборах сер. IV — 1-й пол. VI в. (от Карфагенского (348) до Юнкского (523); Kéry. 1999. P. 23–24). Сер. VI в. датируется «Согласование канонов» (Concordia canonum), составленное в Италии неким Кресконием, к-рый взял за основу «Дионисиево собрание». В 1-й части «Согласования канонов» собраны каноны, относящиеся к рукоположению епископов и пресвитеров, принятию монашеских

обетов, церковной дисциплине, ересям и др.; во 2-й части говорится о таинствах (в основном о таинствах покаяния и брака) и об отношениях между епископом и клиром (Kéry. 1999. P. 33–37).

В Испании самые древние сохранившиеся канонические сборники относятся к VI в. Вскоре после 572 г. св. *Мартин*, еп. Бракары (ныне Брага, Португалия), составил «Главы Мартина» (Capitula Martini) — свод из 84 дисциплинарных правил, основанных на каноны восточных Соборов (Kéry. 1999. P. 8–9). Хронологическое «Новарское собрание» (Collectio Novariensis) создано в сер. 2-й пол. VI в. в Тарраконской пров. оно содержит преимущественно постановления галльских и испан. Соборов (Kéry. 1999. P. 32–33).

Благодаря активному проведению Соборов в меровингской Галлии в VI–VII вв. появилось много новых канонов, которые стали важным источником К. п. Наряду с каноны вост. и африкан. Соборов и папскими декреталиями правила Соборов, собиравшихся в Галлии, включены в ряд сводов VI в.: «Лионское собрание» (Collectio Lugdunensis), «Кельнское собрание» (Collectio Coloniensis), «Собрание из Сен-Мора» (Collectio Sancti Mauri), «Собрание из Корби» (Collectio Corbeiensis) и др. (Kéry. 1999. P. 43–50). Самый значительный меровингский сборник — «Старое галльское собрание» (Collectio Vetus Gallica). Скорее всего он был составлен ок. 600 г. в Лугдуне (ныне Лион) по указанию еп. Этерия. В этот сборник включено ок. 400 канонов в 64 главах, основными источниками послужили Апостольские правила, постановления вост., африкан. и галльских Соборов, папские декреталии, «Древние установления Церкви», среди дополнений — выдержки из посланий папы Григория Великого, сочинений *Исидора Севильского*, монашеских уставов и проч. Благодаря систематической структуре сборник был удобен для использования, о его распространении свидетельствует наличие 13 полных рукописных копий и многочисленных фрагментов (Mordak. 1975; Kéry. 1999. P. 50–53). «Старое галльское собрание» послужило основой для ряда систематических сводов VIII в., самый известный — «Собрание д'Эрвуаля» (Collectio Herovalliana), сохранившееся в неск. версиях (Kéry. 1999. P. 53–60; см.:

Stickler. 1950. P. 55–59; Erdö. 2002. S. 55–56).

Один из известнейших и наиболее содержательных канонических сводов — «Испанское собрание» (*Collectio Hispana chronologica*), в к-рое включены постановления 67 вост., африкан., галльских и испан. Соборов (в т. ч. «Главы Мартина» и акты *Толедских Соборов*), а также 103 декреталии. Ранняя редакция свода создана до IV Толедского Собора (633), по мнению Г. Мартинеса Диеса, ее составитель — Исидор Севильский. Другие исследователи, не отрицая влияния Исидора Севильского на развитие К. п. в Испании, не считают эту атрибуцию возможной. В рукописях представлены «Юлианова редакция», составленная после XII Толедского Собора (681), и «Вульгата», куда вошли правила 14 других Соборов, самый поздний — XVII Толедский Собор (694) (*Kéry*. 1999. P. 61–67). «Испанское собрание» легло в основу систематического сб. «Испанские извлечения» (*Excerpta Hispana*), содержащего заголовки 1633 канонов в 227 главах, объединенных в 10 книг (датируется предположительно временем между X Толедским (656) и XI Толедским (675) Соборами; *Kéry*. 1999. P. 60–61). «Испанские извлечения» послужили образцом для «Систематического Испанского собрания» (*Collectio Hispana systematica*), составленного между XI Толедским (675) и XII Толедским (681) Соборами (*Kéry*. 1999. P. 71–72; см.: *Stickler*. 1950. P. 75–84; *Erdö*. 2002. S. 52–55).

В VI в. законодательная деятельность началась в Британии («Синод Северной Британии», «Извлечения из книги Давида») и в Ирландии (каноны т. н. Первого синода св. Патрикия). В англосакс. Англии 1-й известный Собор, на котором были приняты дисциплинарные постановления, состоялся в 672 или 673 г. в Хартфорде под рук. Кентерберийского архиеп. *Теодора*. Каноны, принятые на Соборе в Кловешо (747), составленном архиеп. Кутбертом, утверждали обязанности епископа и клириков, принципы монашеской дисциплины, пастырского окормления, а также литургические установления. Отдельные решения ирл. Соборов VII в. вошли в «Ирландское собрание канонов» (*Collectio capitulum Hibernensis*), составленное в 1-й четв. VIII в. (*Kéry*. 1999. P. 73–80).



«Ирландское собрание канонов». 1-я пол. IX в. (Cod. Sang. 243. P. 3)

Этот сборник построен по систематическому принципу, в него вошли постановления, которые касались почти всех аспектов организации и деятельности Церкви, некоторых вопросов морали и нравственности. Среди тем, ранее почти не затрагивавшихся в канонических сборниках, — пост и милостыня, христ. погребение, клятвы, реликвии, гостеприимство и др. От др. сборников «Ирландское собрание канонов» отличается составом источников, в нем впервые на Западе широко использованы цитаты из Свящ. Писания и творений отцов Церкви (текст ок. 500 канонов заимствован из Свящ. Писания, преимущественно ВЗ, 479 канонов представляют собой цитаты из творений отцов Церкви, среди них много неподлинных, приписываемых блж. *Иерониму Стридонскому*, блж. *Августину*, св. *Исидору Севильскому* и др.). Внимание к Свящ. Писанию как источнику К. п. подчеркивается тем обстоятельством, что большинство святоотеческих цитат взяты из экзегетических трудов, т. е. отцы Церкви рассматривались прежде всего как интерпретаторы Писания (*Werckmeister*. 1997). В сборник включено меньше канонов вост., африкан. и галльских Соборов, а папские декреталии использованы крайне ограниченно. Благодаря широкому распространению на континенте в эпоху Каролингов свод известен в неск. десятках рукописей и был положен в основу ряда более кратких сборников (*Kéry*. 1999. P. 78, 81–84), но примененный в этом своде принцип отбора источников К. п. не был воспринят каролинскими

канонистами (*Erdö*. 1990. P. 31–32; *Idem*. 2002. S. 56–58).

С сер. VIII в. интенсивная деятельность Соборов в империи Каролингов и укрепление власти Папского престола способствовали росту внимания светских и церковных властей к вопросам права, предпринимались усилия для распространения знаний о К. п. среди духовенства. В капитулярии «Всеобщее увещание» (*Admonitio generalis*; 789) подчеркивалась необходимость изучать древние и авторитетные канонические нормы (*MGH. Conc. Sect. 2: Capitularia Regum Francorum*. Т. 1. P. 53–54, 57), в капитулярии 802 г. с инструкциями для имп. посланников (*missi*) знание и соблюдение канонов было объявлено обязательным для духовенства (*Ibid.* P. 103; см.: *Van Hove*. 1945. P. 414–415). Однако наличие большого количества разных сводов затрудняло применение их на практике, необходимо



«Собрание Дионисия—Адриана». Нач. IX в. (Cod. Sang. 671. P. 2)

было определить нормативный сборник; им стал сборник, принятый в Риме. В 774 г. папа Римский Адриан I отправил кор. Карлу Великому «Собрание Дионисия—Адриана». Этот сборник рассматривался как наиболее авторитетный, к нему чаще всего обращались каролингские канонисты (сохр. более 100 рукописей, относящихся гл. обр. к VIII–IX вв.). В 1-й пол. IX в. были выполнены глоссы к «Собранию Дионисия—Адриана» (см.: *Maassen F. Glossen des canonischen Rechts aus dem karolingischen Zeitalter // SAWW. Phil.-Hist. Kl.* 1877. Bd. 84. S. 235–298; *Fournier, Le Bras*. 1931. Т. 1. P. 94–98; *Erdö*. 2002. S. 72–73). В эпоху Каролингов использовались и другие

сборники, прежде всего «Собрание Кенеля» и «Испанское собрание», а также одна из редакций последнего — «Испано-галльское собрание» (*Collectio Hispana Gallica; Kéry. 1999. P. 67–68*); из систематических сводов — «Старое галльское собрание» и «Ирландское собрание канонов» (*Fournier, Le Bras. 1931. T. 1. P. 100–107*). Известно о 72 полных и фрагментарных рукописных копиях канонических сводов 2-й пол. VIII в., значительная часть их была создана в крупных центрах *Каролингского возрождения* — Лионе, Корби и Кёльне. Вероятно, в Лионе ок. 800 г. было составлено «Собрание д'Ашери» (*Collectio Dacheriana*) — систематический свод, основанный на «Собрании Дионисия—Адриана» и «Испанском собрании». Свод разделен на 3 книги, посвященные проблеме покаяния, процессуальному праву и церковным чинам. Он использовался вплоть до григорианской реформы и известен в более чем 40 рукописях (см.: *Haenni G. Dacheriana Collectio // NCE. Vol. 4. P. 491–492; Kéry. 1999. P. 87–92; Erdö. 2002. S. 73–74*).

Благодаря активной законодательной деятельности франкских правителей, церковных Соборов и епископов все большее значение приобретали новые источники К. п. — *капитулярии* и епископские статуты. Капитулярии могли издаваться и светской (король, император), и церковной (Собор, епископ) властью, но в постановлениях, относившихся к Церкви, повторялись и разъяснялись нормы К. п. (имп. капитулярии могли утверждаться Собором). Так, большая часть посвященного вопросам церковной дисциплины «Всеобщего увещания» основана на «Собрании Дионисия—Адриана». Церковные капитулярии имели правовую силу во всем гос-ве Каролингов, если иное не оговаривалось в тексте. В большом количестве издавались епископские капитулярии — инструкции для духовенства, их целью было разъяснение и приспособление общих церковно-правовых норм к конкретным обстоятельствам; нередко рассматривались не только дисциплинарные, но и догматические и литургические вопросы. Епископские капитулярии могли утверждаться диоцезальным синодом, нек-рые такие постановления пользовались особым авторитетом, напр. статуты *Теодульфа*, еп. Орлеанского (кон. VIII в.),



Папа Римский Геласий I,
имп. Карл Великий, свт. Григорий Великий.
Миниатюра из «Сакраментария».
Ок. 870 г. (Paris. lat. 1141. Fol. 2v)

Гинкмара, архиеп. Реймского (852, 858 и 874). Из сборников капитуляриев наибольшее значение имел свод, составленный в 827 г. Ансегизом, аббатом монастыря Фонтенель (Сен-Вандрий-де-Фонтенель), и утвержденный затем имп. *Людвиком Благочестивым*. В сборнике из 4 книг 2 содержат церковные капитулярии, в 2 других собраны капитулярии, изданные Карлом Великим и Людовиком Благочестивым (*Fournier, Le Bras. 1931. T. 1. P. 112–114; Van Hove. 1945. P. 256–258, 262–265; Kéry. 1999. P. 92–100*).

В каролингскую эпоху в качестве источника К. п. широко применялись пенитенциалии, к-рые служили руководством при рассмотрении вопросов, связанных с каноническими преступлениями. Первоначально на континенте использовались в основном брит. и ирл. пенитенциалии VI–VIII вв. Это были частные сборники, не имевшие определенного авторитета, их указания носили рекомендательный характер, при этом в разных пенитенциалиях предлагались разные наказания. С целью унификации пенитенциальных норм в 813 г. в Арле, Реймсе, Туре и Шалоне (ныне Шалон-сюр-Сон) проводились Соборы, постановления которых собраны в особый свод. Унификации покаянных норм были сделаны в пенитенциалиях Халитгара, еп. Камбре (817–831), и в 2 пенитенциалиях *Рабана Мавра*, основанных на «Собрании Дионисия—Адриана» и «Испанском собрании»

(*Fournier, Le Bras. 1931. T. 1. P. 84–94. 98–100, 108–112; Erdö. 2002. S. 58–67, 69–71*).

В IV–VI вв. рим. право оказывало влияние на развитие К. п.: в некоторые канонические сборники (напр. в «Собрание Кенеля») были включены касавшиеся церковных вопросов имп. конституции, в соборных постановлениях и папских декреталях встречаются ссылки на нормы рим. права. Хотя рим. право рассматривалось как светский закон и всегда отделялось от К. п. (*Van Hove. 1945. P. 219–228*), с т. зр. светского законодательства духовенство на Западе подчинялось нормам рим. права: так, в мерovingской «Рипуарской правде» (VII в.) зафиксирован принцип «Церковь живет по римскому праву» (*Ecclesia vivit secundum legem romanam — MGH. Leg. Const. T. 5. P. 242–243*). В Италии чаще использовался Кодекс Юстиниана, в Галлии и Испании — Кодекс Феодосия и Бревиарий Алариха. В VIII–IX вв. в Сев. Италии для нужд духовенства были сделаны выдержки из кодексов Феодосия и Юстиниана — «*Excerpta Bobbiensia*» (86 глав об иерархии, монахах, церковном имуществе и др.), «*Lex Romana canonice compta*» (371 глава). В IX в. значительно возросло внимание к рим. праву и к вопросу о его соотношении с К. п., в папских посланиях упоминается о «римском законе» (*lex romana*), «Юстиниановом законе» (*lex Iustiniana*). Архиеп. Гинкмар Реймский (845–882) отмечал значение для Церкви 16-й кн. Кодекса Феодосия. Каролингские канонисты признавали авторитет рим. права, но лишь в той степени, в какой оно подтверждало нормы К. п. В противном случае нормы рим. права могли быть объявлены не имевшими силы, как, напр., в каноническом своде Бенедикта Левиты (сер. IX в.). Тем не менее рим. право отражено в сборниках К. п., напр. в «Собрании, посвященном Ансельму» (кон. IX в.), где нормы светского законодательства составляют 236 капитулов (см.: *Conrat M. Westgotischer und katholische Auszüge des sechzehnten Buches des Theodosianus // ZSRG.K. 1911. Bd. 1. S. 67–125; Fournier, Le Bras. 1931. T. 1. P. 116–119; Van Hove. 1945. P. 228–239*).

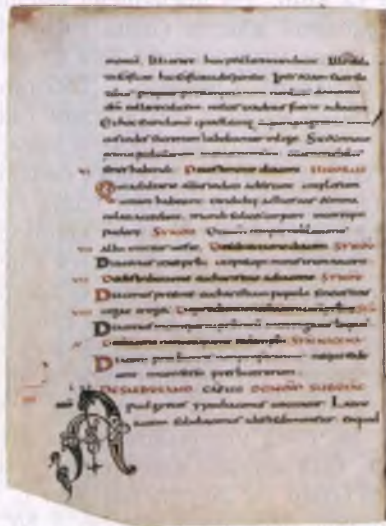
Вопросы К. п. обсуждались в сочинениях по литургии и теологии (напр., Агобардом Лионским, Рабаном Мавром, Гинкмаром Реймс-

ским), в трудах о политике — Смарагдом, аббатом Сен-Мийеля, в трактате «Царский путь» (*Via regia*), адресованном имп. Карлу Великому, Седулием Скоттом в «Книге о христианских правителях» (*Liber de rectoribus christianis*), посвященной имп. Лотарю I, и др. Гинкмар Реймский указывал на необходимость руководствоваться канонами при решении церковных и политических разногласий. Гинкмар был среди немногих каролингских канонистов, к-рые использовали Свящ. Писание и творения отцов Церкви как источник К. п. В соч. «О разводе короля Лотаря и королевы Теутберги» (*De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*) приведено 600 цитат из Свящ. Писания и творений отцов Церкви, гл. обр. блж. Августина (см.: *Devisse J. Hincmar et la loi. Dakar, 1962; Heidecker K. J. The Divorce of Lothar II: Christian Marriage and Political Power in the Carolingian World / Transl. T. M. Guest. Ithaca (N. Y.), 2010*).

Благодаря изучению К. п. и знакомству канонистов с наиболее значительными раннесредневековыми сборниками источников церковного права стало возможным появление ложных канонических документов, известных как *Лжеисидоровы декреталии*. О случаях фальсификации папских посланий упоминал еще папа Иннокентий I (*Jaffé. RPR. N 304*). В эпоху Каролингов появление корпуса подложных правовых текстов в первую очередь было обусловлено недостаточностью не только существовавших канонических сборников, но и системы церковного права в целом. Отсутствие универсального правового свода и противоречивые, нередко устаревшие нормы препятствовали деятелям Каролингского возрождения, стремившимся утвердить авторитет К. п. в жизни Церкви и гос-ва. Ощущалась необходимость приведения норм церковного права в соответствие с требованиями современности: в древних канонах ничего не говорилось о защите прав Церкви от посягательств светской власти и аристократии, о христианском браке и проч. (*Fournier, Le Bras. 1931. T. 1. P. 1–4, 120–126; Fuhrmann H. False Decretals (Pseudo-Isidorian Forgeries) // NCE. Vol. 5. P. 615–619; Erdö. 2002. S. 74–81*).

Вопрос о времени и месте создания Лжеисидоровых декреталий ос-

тается нерешенным. Согласно Х. Фурманну, они были составлены группой книжников между 847 и 852 гг., скорее всего в Реймской пров. (*Fuhrmann. 1972–1974; Jasper, Fuhrmann. 2001*), а по мнению К. Цехиль-Эккеса, — в мон-ре Корби под рук. *Пасхазия Радберта* (аббат Корби в 844–851) (*Zechiel-Eckes. 2011*). Исследователи выделяют 4 сборника, отразивших процесс создания подложных канонических документов. По версии Ф. Маассена и Фурманна, самым ранним (ок. 847?) было «Испано-галло-отёнское собрание» (*Collectio Hispana Gallica Augustodunensis*), основанное на «Испано-галльском собрании». При его составлении использовались также «Собрание Дионисия—Адриана» и «Ирландское собрание канонов». Тексты собор-

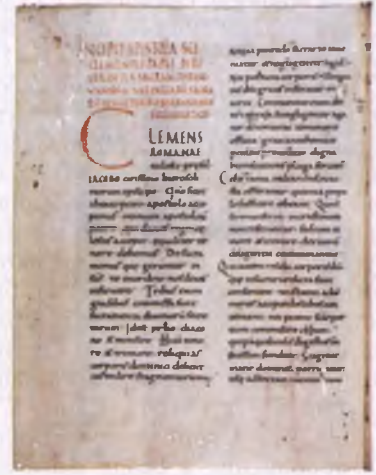


«Ирландское собрание канонов». 1-я пол. IX в. (Cod. Sang. 243. P. 6)

ных канонов и папских декреталий содержат интерполяции, аналогичные Лжеисидоровым (*Kéry. 1999. P. 69–70*).

«Лжеисидорово собрание» (*Collectio Pseudo-Isidoriana*) открывается предисловием, где назван составитель свода — Исидор Меркатор (имя образовано от имен *Марий Меркатор* и Исидор Севильский). В 3 книгах собраны 50 апостольских правил, ок. 90 папских декреталий до времени правления папы Григория II (715–731) (почти все неподлинны), а также сборные каноны — от I Вселенского до XIII Толедского (683) Собора со значительными исправлениями и интерполяциями. При создании свода были использованы «Испано-галло-отёнское собрание», «Собрание Ке-

неля» и «Собрание Дионисия—Адриана». При составлении отдельных декреталий авторы свода опирались на «Ирландское собрание канонов», капитулярии, пенитенциалии, творения отцов Церкви, каролингских церковных деятелей и других христ.



«Лжеисидорово собрание». IX в. (Cod. Sang. 670. P. 4)

авторов, на *Liber Pontificalis*, «Константинов дар», монашеские уставы и памятники рим. права (*Kéry. 1999. P. 100–114*).

Канонические предписания, содержащиеся в Лжеисидоровых декреталиях, согласуются с намерениями каролингских церковных реформаторов. Составители свода стремились укрепить позиции церковной иерархии, объединенной вокруг Папского престола, утвердить независимость Церкви от светской власти и пресечь посягательства на церковные привилегии и имущество. Особое внимание уделено поддержанию дисциплины среди духовенства и разработке вопросов юрисдикции церковного суда. Многие требования направлены на укрепление авторитета диоцезальных епископов в ущерб полномочиям хореепископов (приравненных здесь к пресвитерам) и митрополитов (их юрисдикция ограничивается привилегиями примасов), а также провинциального синода и светских властей. Исключительное право суда над епископом принадлежало папе Римскому, процедура низложения епископа была существенно усложнена.

К защите прав Церкви и укреплению авторитета епископа сводятся основные положения сборника капитуляриев Псевдо-Ангильрамна, к-рый дан во мн. рукописях в приложении к своду Лжеисидоровых

декреталий. Авторство сборника приписывалось Мецскому еп. Ангильрамну (768–791): он якобы преподнес свой труд Римскому папе Адриану I. В действительности капитулярии Псевдо-Ангильрамна были составлены в сер. IX в., в них рассматриваются вопросы, связанные с судом над духовными лицами, прежде всего над епископами (Kéry. 1999. P. 114–117). Также в сер. IX в. появился сборник капитуляриев Бенедикта Левиты, созданный якобы по указанию Майнцского архиеп. Отгара (826–847) на основе архивных материалов Майнцского архиепископства. По мнению Фурманна, эти сведения являются ложными, скорее всего свод был составлен в королевстве зап. франков после смерти архиеп. Отгара, но до издания Кьерзийского капитулярия 857 г. (MGH. Capit. T. 2. P. 289–291). Сборник представлен как дополнение к своду Ансегиза, но большинство включенных в него капитуляриев либо подложны, либо скомпилированы из фрагментов подлинных документов. Основной задачей составителя было создание юридических норм для защиты привилегий и имущества Церкви от притязаний светских властей и аристократии (Kéry. 1999. P. 117–122).

О Лжеисидоровых декреталиях было известно папе Николаю I (858–867), его преемник папа Адриан IV цитировал их в своих посланиях (Fuhrmann. 1972–1974. Bd. 1. S. 273–280). Однако до папы Урбана II (1088–1099) Римские папы редко использовали эти документы, они получили известность в основном благодаря включению в канонические сборники. Так, в «Собрании, посвященном Ансельму» (кон. IX в.) фрагменты ложных декреталий составляют 507 параграфов из 1980, в Декрете Бурхарда, еп. Вормского (нач. XI в.), — 141 из 1785 параграфов. В сборниках использовались преимущественно положения, относившиеся к процедурным вопросам и касавшиеся церковной иерархии и порядка проведения Соборов. Вопреки первоначальным намерениям создателей декреталий был усилен акцент на особых полномочиях Папского престола в ущерб прерогативам епископов. О востребованности Лжеисидоровых декреталий свидетельствует обстоятельство, что их текст сохранился более чем в 100 рукописях. Критические замечания о корпусе ложных декре-

талией впервые высказал Гинкмар Реймский, который отметил, что включенные в них каноны Никейского Собора подверглись интерполяции. Отдельные части корпуса, как неподлинны, отвергались канонистами XI–XV вв. (Бернольдом Констанцским, *Петром Коместором*, Стефаном Турнейским, *Марсишем Падуанским*, *Николаем Кузанским* и др.), но подложность всего корпуса была доказана лишь протестант. полемистами в XVI–XVII вв.

Последним крупным каноническим сборником эпохи Каролингов стало систематическое «Собрание, посвященное Ансельму» (Collectio Anselmo dedicata; подразумевается Ансельм II, архиеп. Миланский (882–896)) с тщательно разработанной структурой. «Собрание...» состоит из 12 книг, 1-я посвящена высшей церковной власти (папа Римский, патриарх, митрополит). Каждая книга содержит 3 раздела — соборные постановления и декреталии (значительная часть материалов заимствована из Лжеисидоровых сводов), выдержки из посланий папы Григория I Великого, рим. законодательные нормы, относящиеся к церковным проблемам (по «Excerpta Bobiensia» и «Lex Romana canonice compta»). Особое внимание в своде уделяется преимуществам и прерогативам Папского престола. В X–XI вв. свод использовался в Италии, был хорошо известен в Германии (сохр. ок. 20 списков; *Mor S. G. Anselmo dedicata, Collectio // NCE. Vol. 1. P. 499; Kéry. 1999. P. 124–128; Erdö. 2002. S. 84–85*).

А. А. Королёв

X — 1-я пол. XII в. Канонические сборники этого времени условно подразделяются в историографии на 3 группы: 1) сборники церковного права «догригорианского» периода, созданные в Италии, во Франции и в Германии до понтификата Григория VII (1073–1085); большая их часть была направлена на реформу католич. Церкви; 2) сборники, составленные в основном в Италии в эпоху григорианской реформы и пропагандировавшие реформаторские идеи папы Римского Григория VII; 3) сборники, появившиеся во Франции и в Германии во время понтификата Григория VII и его преемников (до нач. XII в.) и также способствовавшие распространению церковной реформы, но, как правило, не на тех принципах, к-рые были разра-

ботаны Григорием VII. Акцент в таких сборниках делался на устранении противоречий между церковными канонами, для чего применялись новые методы критического анализа, названные в XII в. «схоластическим методом». Наиболее влиятельными сборниками X–XII вв. являются Декрет Бурхарда Вормского, утвердивший новую модель структурирования материала, и «Панормия» Иво Шартрского, где использовался новый («схоластический») метод правовой интерпретации. Правовые сборники X — 1-й пол. XII в. имеют важное значение для развития церковного права, поскольку они явились источниками материала для Декрета Грациана, и их каноны, т. о., стали частью К. п. католич. Церкви.

Сборники К. п. X — сер. XII в. по составу были схожи со сборниками каролинговского периода (правила вост. и зап. Соборов, папские постановления и декреталии, тексты из сводов рим. права, капитулярии Меровингов и Каролингов, постановления рим. и герм. королей и императоров, цитаты из Свящ. Писания и творений отцов Церкви; мн. сборники включали материал из Лжеисидоровых декреталий). Ок. 906 г. по поручению Трирского архиеп. Рабодата Рeginон Прюмский, аббат монастыря св. Мартина в Трире, составил «Две книги о делах, находящихся в юрисдикции церковных синодов, и о церковной дисциплине» (Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis), где были собраны решения Соборов и папские постановления, касавшиеся визитации диоцезов, епископского выездного суда, проведения процессов на диоцезальных и провинциальных Соборах, приводились правила допроса местных представителей (testes synodales) по делам о преступлениях клириков и мирян. В сборнике Рeginона Прюмского использовался материал из «Собрания Дионисия—Адриана», «Испанского собрания», др. канонических сборников, применявшихся во франк. королевствах, а также из Лжеисидоровых декреталий, пенитенциалиев, творений отцов Церкви, статутах франк. епископов, постановлений франк. и герм. Соборов, в т. ч. Вормского (868) и Трибургского (895). Рeginон Прюмский не просто систематизировал канонический материал, но и изменил мн. тексты для легкости понимания, ис-

правил накопившиеся при переписке предшествующих сборников ошибок в латыни. «Две книги...» Регинона Прюмского имели достаточно широкую известность (более 20 списков; Kéry. 1999. P. 128–133).

Между 988 и 996 гг. аббат Аббон из Флёри составил сб. «Каноны, адресованные французским королям Гуго и его сыну Роберту» (Sanones ad Hugonem et Robertum eius filium Francorum reges, или Collectio canonum), где, предприняв попытку классификации канонов, уделил особое внимание правам и обязанностям светской власти по отношению к Церкви, привилегиям мон-рей, а также взаимоотношениям мон-рей и епископов (Kéry. 1999. P. 199–201).

Один из самых значимых сборников К. п. этого времени — созданный между 1008 и 1012 гг. в Германии Декрет Бурхарда, еп. Вормского (Decretum Burchardi), иногда называемый «Сборник канонов» (Collectarium canonum) или «Книга декретов» (Liber decretorum). Декрет Бурхарда представляет собой каноническую и теологическую энциклопедию. В сборник, созданный на основе «Собрания, посвященного Ансельму», «Двух книг...» Регинона Прюмского, «Собрания Дионисия—Адриана», Лжеисидоровых декреталий, вошли также фрагменты творений отцов Церкви (в основном блж. Августина, папы Григория I Великого, Исидора Севильского, блж. Иеронима), постановления Соборов IX в., каноны из пенитенциалиев, отрывки епископских статуты и капитуляриев франкских королей и императоров, касавшиеся церковной реформы. 1785 канонов Декрета Бурхарда подразделены на 20 книг и титулы, внутри к-рых они тематически сгруппированы, однако порядок произвольный (епископат, возведение в сан, отлучение, лжесвидетельство, пост, пьянство, миряне, обвинители и свидетели, блуд, посещение больных, покаяние и т. д.). В Декрете Бурхарда Вормского впервые были использованы инскрипции (inscriptio) — предшествовавшие некоторым канонам подписи, в которых приводились сведения, откуда эти каноны заимствованы и кому принадлежат (инскрипции даны не для всех канонов и очень часто содержат неверную информацию). Декрет Бурхарда быстро приобрел известность, использовался в Германии, во Франции, в Италии (сохр. ок. 130

списков, еще ок. 40 утрачено). Его материал и способ компоновки прослеживаются в неск. десятках последующих сборников (Kéry. 1999. P. 133–155). В Декрете Бурхарда получила отражение сформировавшаяся в ходе *клюнийской реформы* концепция льежской, или лотарингской, правовой школы о церковной реформе: в тексте содержится небольшое количество канонов о примате папы Римского, но дается много правовых норм, обосновывающих независимость Церкви от светских властей; кроме того, приводятся нормы, допускающие *ордали*, брак католических священников, а также возможность расторжения брака в нек-рых случаях. Еп. Бурхард Вормский высказывался за увеличение власти епископов, выступал против предоставления привилегий монастырям, против *симонии* и герм. *частной церкви права*.

«Собрание пяти книг» (Collectio quinque librorum — Vat. lat. 1339 и ок. 30 др. списков), известное также как «Книга канонов, собранных из многих высказываний, сделанных отцами Церкви» (Liber canonum ex multis sententiis patris dictis defloratus), было составлено ок. 1020 г. в Центр. или Юж. Италии (Kéry. 1999. P. 157–160). В этом сборнике подобраны каноны, обосновывавшие и поддерживавшие церковные преобразования, к-рые проводили имп. Генрих II (1014–1024) и Римский папа Бенедикт VIII (1012–1024). «Собрание пяти книг» пользовалось большим влиянием, на его основе до кон. XI в. в Италии было создано ок. 10 сборников, самыми значительными из них являются «Фарфское собрание» (Collectio Farfensis; сохр. в составе монастырского картулярия (Regestum Farfense); Vat. lat. 8487; Kéry. 1999. P. 264–265) Григория из Катинно, монаха аббатства Фарфа, «Веронское собрание» (Collectio Veronensis), сборник из Монте-Кассино (Archivio e Biblioteca dell'Abbazia. 216; Kéry. 1999. P. 279–280), Ватиканский сборник (Vat. lat. 4977; Kéry. 1999. P. 280).

В XI в. в Германии, Италии и во Франции создавались и менее крупные сборники церковного права. Ок. 1000 г. датируется «Диссенское собрание» (Collectio Diessensis — Монах. Clm 5541). Между 1022 и 1045 гг. бенедиктинец Одорама Санский составил посвященный аббату мон-ря Сен-Дени сборник, где помимо ка-

нонов содержатся отрывки Кодекса Феодосия и некоторые капитулярии (Kéry. 1999. P. 201–202). Между 1020 и 1050 гг. предположительно во Фрайзинге появилось «Собрание из 12 частей» (Collectio duodecim partium, более 10 списков; Kéry. 1999. P. 155–157). В Лотарингии и Юж. Германии были составлены сборники общецерковного и локального права: «Собрание св. Эммерама Регенсбургского» (по названию бенедиктинского монастыря Санкт-Эммерам), «Собрание четырех книг» (Collectio quattuor librorum) и др. (см.: Kéry. 1999. P. 182–196). В этот период продолжали составлять пенитенциалии; имели хождение предназначенные для клириков сборники выдержек из сводов рим. права, касавшихся Церкви, «Эпитомы Юлиана» (Epitome Iuliani, VI в.) и др.

С началом григорианской реформы в католич. Церкви возросло внимание к правовым вопросам, К. п. стало основным инструментом сторонников реформы в борьбе за независимость Церкви от власти светских правителей. Главными источниками К. п. в этот период оставались постановления Соборов и папские декреталии, но изменилось соотношение между ними. Хотя частое проведение Соборов являлось одним из требований григорианской реформы, возросло значение папских посланий и декреталий как источников права; папская санкция стала обязательным условием признания легитимности общецерковных (универсальных) и поместных Соборов. Призыв к восстановлению древнего права Церкви подразумевал возврат церковных привилегий, узурпированных светскими правителями (ликвидация светской инвеституры и института *имперской Церкви*), изъятие духовенства из юрисдикции светского суда (т. н. *privilegium fori*, см. *Forum*), борьбу за усиление церковной дисциплины, за строгое соблюдение celibата и искоренение злоупотреблений духовенства (прежде всего симонии), а также за централизацию власти Папского престола и расширение сферы его вмешательства в дела диоцезов и церковных провинций. Вопросы К. п. активно рассматривались в полемических сочинениях кард. Гумберта, Петра Дамiani и др. реформаторов эпохи борьбы за инвеституру (XI–XII вв.). Для обоснования своей позиции сторонники реформы составляли новые

своды из древних канонов, активно занимались правотворчеством, направленным на устранение в сводах К. п. лакун и противоречий, а также на закрепление верховной власти Римского папы в церковных и светских делах. В ходе григорианской реформы разрабатывались процессуальные нормы для более быстрого и эффективного судопроизводства, призванного преследовать нарушителей церковной дисциплины и норм К. п., как клириков, так и мирян, выступавших против Церкви или посягавших на церковное имущество.

Подбор канонов в правовых сборниках, составленных в эпоху григорианской реформы, отличает 2 признака: в их состав входили только постановления, апробированные Римскими папами, поэтому составители не включали каноны, противоречившие рим. традиции. В этих сборниках очень редко встречаются решения галльских и герм. Соборов, мало заимствований из Декрета Бурхарда Вормского, «Испанского собрания» и пенитенциалиев. Провозгласив принцип строгого следования традиции, сторонники церковной реформы пытались обнаружить как можно больше обоснований своих идей в канолах Соборов, папских декреталиях, высказываниях отцов Церкви и др. документах и с этой целью предприняли самые масштабные за всю средневеков. историю разыскания в книгохранилищах монастырей и церквей Италии, в результате чего были найдены мн. забытые позднеантичные тексты церковного и рим. права (в т. ч. рукопись «Дигест» Юстиниана (ок. 600), т. н. Codex Florentinus, в наст. время хранится в б-ке Лауренциана во Флоренции). Т. о. в григорианские правовые сборники вошли вновь обнаруженные древние постановления зап. Соборов и декреталии Римских пап, а также тексты неправового характера, отражавшие идеи сторонников церковной реформы, — отрывки книги формул папской канцелярии «*Liber diurnus*», литургических *Ordines romani*, высказывания зап. отцов Церкви (прежде всего св. Киприана Карфагенского), отрывки исторических текстов о Римских папах, представленных в *Liber pontificalis*, «Хроники» Кассиодора и др.

По поручению кард. Гильдебранда (впосл. папа Римский Григорий VII) в Риме ок. 1050 г. (П. Фурнье) или

в 1073–1075 гг. (Дж. Т. Гилкрист) было составлено анонимное «Собрание 74 титулов» (*Collectio septuaginta quattuor titulorum*), или «Собрание высказываний различных отцов» (*Collectio diversorum patrum sententiae*). Сборник активно использовался реформаторами; считается, что он был настольной книгой членов Римской курии и папских легатов того времени (известно более 30 списков). В «Собрании 74 титулов» обосновывались права Римской Церкви и папского примата, среди прочего в том, что касалось изъятия мон-рей и приходов из юрисдикции местного правящего епископа, регламентировались отношения мон-рей, подчиненных непосредственно папе Римскому, с правящим епископом, определялась судебная процедура в процессах против клириков, приводились каноны о поставлении и рукоположении епископа. В состав сборника вошли тексты Лжеисидоровых декреталий, папские декреталии, постановления Римских Соборов, цитаты из сочинений свт. Григория I Великого и др. отцов Церкви. «Собрание 74 титулов» представляло собой не просто компиляцию, собранные тексты подверглись редактированию, местами они были изменены и интерпретированы в нужном для составителя ключе (Kéry. 1999. P. 204–210).

Др. значительный григорианский сборник связывают с именем Луккского еп. Ансельма II († 1086), соратника папы Григория VII. Составленное ок. 1083 г. «Собрание Ансельма, епископа Луккского» (*Collectio canonum Anselmi episcopi Lucensis*) сохранилось в 2 редакциях и представляет собой большой по объему тематический свод канонов. Его содержание и способ организации материала по тематическим рубрикам оказали влияние на мн. последующие сборники церковного права. В «Собрании Ансельма, епископа Луккского» отстаивались реформаторские идеи папы Григория VII, активно использовались тексты предыдущих сборников, в т. ч. Декрета Бурхарда Вормского, откуда заимствованы каноны о браке и покаянии. В сборнике много текстов, содержащих нормы рим. права. Известно ок. 25 списков (см.: Kéry. 1999. P. 218–226). «Собрание кардинала Деусдедита» (*Collectio canonum cardinalis Deusdedit*) создавалось в Риме в конце жизни папы Григория VII

(примерно с 1083), посвящено его преемнику, папе Римскому Виктору III (1087). По составу и направленности сборник (известно ок. 30 списков) аналогичен «Собранию 74 титулов» и «Собранию Ансельма, епископа Луккского» (Kéry. 1999. P. 228–233).

При папе Григории VII и его преемниках до нач. XII в. в Италии были созданы еще ок. 20 менее значительных сборников. Между 1089 и 1095 гг. Боницо из Сутри, изгнанный к тому времени из Пьяченцы, где он занимал епископскую кафедру, составил «Книгу о христианской жизни» (*Liber de vita christiana*), где большая часть материала касалась моральной теологии. Сборник носит систематический характер, снабжен некоторыми комментариями. Часть материала заимствована из Декрета Бурхарда Вормского (Kéry. 1999. P. 234–237). Между 1104 и 1113 гг. в Риме кард. Григорий составил свод «Поликарп» (*Polycarpus*) и посвятил его Диего Хельмиресу, еп. Сантьяго-де-Компостела. В этом систематическом своде был использован материал из «Собрания 74 титулов», из «Собрания Ансельма, епископа Луккского», а также из Декрета Бурхарда Вормского (Kéry. 1999. P. 266–269). Григорианские своды имели сравнительно малое распространение и готовили по преимуществу в Италии, что отражает уровень влияния папы Римского в отношениях с Церквями в европ. странах в этот период.

Большую группу составляют т. н. заальпийские своды — сборники, созданные к северу от Альп, прежде всего во Франции и в Германии. Акцент в них сделан на богослужебно-канонических вопросах и на устранении противоречий между канонами, для чего применялись новые методы критического анализа. Наиболее значительными являются своды крупного франц. теолога и канониста еп. Иво Шартрского (ок. 1040–1115) — сторонника умеренной церковной реформы, признававшего за гармоничное сотрудничество между sacerdotium (духовной властью) и regnum (властью светского государя). Главной целью составления его сводов было разрешение противоречий в канолах, для чего Иво Шартрский использовал метод согласования и трактовки канонов, восходивший к герменевтическим принципам, к-рые были разработа-

ны в библейской экзегезе и риторике. Иво Шартрский не ограничился компиляцией канонов из разных сводов, он давал собственные комментарии, интерпретировал текст канонов, привлекая для этого др. документы того же происхождения и вида: для разъяснения постановлений Собора он использовал решения др. Соборов того же периода и региона, содержание декреталий объяснялось с привлечением др. декреталий и т. п. Он разработал принцип иерархии источников права, т. е. инстанций, издающих церковные законы: при наличии противоречий в канонах следовало предпочесть канон, изданный более авторитетной инстанцией. Самыми авторитетными он считал тексты Свящ. Писания, затем папские декреталии, правила Вселенских Соборов, высказывания отцов Церкви, постановления светских монархов, решения провинциальных и диоцезных Соборов, епископские статуты.

Основными правовыми сочинениями Иво Шартрского считаются Декрет (*Decretum*), «Трехчастный свод» (*Collectio tripartita*) и «Панормия» (*Pan(n)ormia*, или «Книга декретов» (*Liber decretorum*)). Самое большое сочинение (атрибуция спорная) — «Трехчастный свод». Первые 2 части созданы ок. 1093–1094 гг., они слабо систематизированы, представленный в них в хронологическом порядке материал заимствовался из Лжеисидоровых декреталий, Декрета Бурхарда Вормского и итал. григорианских сводов. 3-я часть (кон. XI в.) представляет собой сокращенный вариант Декрета Иво Шартрского (известно ок. 20 списков; *Kéry*. 1999. P. 244–250). Декрет был составлен после 1093 г. Это слабо систематизированный свод на основе Декрета Бурхарда Вормского, папских декреталий из «Британского собрания», а также высказываний отцов Церкви; представлен в неск. редакциях и ок. 20 списках (*Ibid.* P. 250–253). Имевший строго систематизированный характер свод «Панормия» (букв. — «все нормы») был составлен в 1094–1095 гг. (или в нач. XII в. — *Rolker*. 2010). В его основу лег Декрет, дополненный текстами др. канонических собраний. Быстро завоевав популярность, свод получил широкое распространение в Европе (ок. 150 списков; *Kéry*. 1999. P. 253–260); материал из «Панормии» довольно активно исполь-

зован в Декрете Грациана. Важное значение для развития католич. К. п. и применения в нем нового, «схоластического», метода имел теоретический пролог «*De consonantia canonum*» (О согласии канонов), нередко переписывавшийся в XII в. в качестве отдельного трактата. Декрет Бурхарда Вормского и «Панормия» стали главными сводами К. п. этого периода; количество их списков сопоставимо с общим числом списков всех др. сводов.

Из григорианских правовых сборников, созданных в кон. XI — нач. XII в., выделяется анонимное «Британское собрание» (*Collectio Britannica* — *Lond. Brit. Lib. Add. 8873*), которое было составлено ок. 1090–1093 гг. или после 1095 г. в Сев. Франции (или, возможно, в Риме) и содержало большое количество посланий и декреталий папы Григория VII и др. Римских пап, выдержки из «Дигест», Институций и Кодекса Юстиниана (*Kéry*. 1999. P. 237–238), а также «Книга о милосердии и правосудии» (*Liber de misericordiae et iustitiae*), приписываемая льежскому канонику Альгеру, ставшему ок. 1121 г. монахом Ключи. В «Книге о милосердии и правосудии», датируемой между 1095 и 1121 гг., собраны 125 папских декреталий, выдержки из творений отцов Церкви, прежде всего свт. Григория I Великого. Материал был заимствован из «Собрания 74 титулов», «Собрания, посвященного Ансельму» и др. Произведение Альгера Льежского имеет систематический характер, автор преследовал цель примирить противоречия в канонах, для чего снабдил тексты большим количеством комментариев и примечаний (*Kéry*. 1999. P. 272–273). Альгеру Льежскому также приписывается авторство др. важного северофранц. сборника — «Высказывания магистра А.» (*Sententiae magistri A.*; 1-я пол. XII в.), посвященного вероучительным и теологическим вопросам, в т. ч. литургическому богословию. Сборник состоит из высказываний отцов Церкви (гл. обр. блж. Августина), папских декреталий, постановлений Соборов (*Kéry*. 1999. P. 273–275).

В Испании в кон. IX — нач. XII в. в основном использовались заальпийские и григорианские сборники. Так, были хорошо известны «Собрание 74 титулов», «Поликарп», в б-ках хранились списки «Собрания Дионисия—Адриана», Лжеисидоро-

вых декреталий, Декрета Бурхарда Вормского, Декрета и «Панормии» Иво Шартрского и др. Влияние Декрета Бурхарда Вормского и правовых сводов Иво Шартрского заметно в составленном после 1120 г. в Сев. Испании или Аквитании «Сарагосском собрании» (*Collectio Caesaraugustana*) (известно ок. 10 списков; *Kéry*. 1999. P. 260–261). В Англии получил широкое распространение сборник «Собрание Ланфранка» (*Collectio Lanfranci*), или «Выдержки из декретов Римских понтификов» (*Excerpta ex decretis Romanorum Pontificum*), приписываемый теологу и канонисту Кентерберийскому архиеп. Ланфранку (1070–1089). В «Собрании Ланфранка», составленном после 1059 г. в монастыре Бек, содержатся нормы из Лжеисидоровых декреталий, капитуляриев Псевдо-Ангильрамна, постановлений Соборов, в т. ч. Латеранского Собора 1059 г. (известно ок. 30 списков; *Kéry*. 1999. P. 239–243).

Со 2-й пол. XI в. в правовых сводах появились разделы о покаянии, помещенные в них каноны заимствовались из других сводов права и пенитенциалиев IX–X вв. Наиболее значимые разделы о покаянии находятся в Декрете Бурхарда Вормского (Кн. 19 — «*Corrector et medicus*»), в итал. «Собрании пяти книг» (Кн. 4 — «*De poenitentia*»), в «Собрании Ансельма, епископа Луккского» (Кн. 11 — «*De poenitentia*»), в Декрете Иво Шартрского (Кн. 15 — «*De poenitentia*», составлена на основе Декрета Бурхарда и пенитенциалия Фульберта Шартрского). Материал о покаянии из Декрета Бурхарда и «Собрания пяти книг» лег в основу мн. сводов К. п.

В период григорианской реформы стали составляться сборники канонов по к.-л. конкретному вопросу, создавались подборки норм римского права по церковным вопросам, подборки канонов о десятине, симонии, браке и др. Так, напр., трактат Петра Дамиани «*De parentelae gradibus*» (О степенях родства, ок. 1063) был направлен против равенских правоведов, к-рые утверждали, что степень допустимого родства для вступления в брак следует определять по римскому, а не по К. п. Кард. Деусдeditу приписывается авторство «Книжицы против захватчиков и святопродавцев» (*Libellus contra invasores et simoniacos*).

Борьба за централизацию церковной организации и утверждение в ней папского верховенства (примата) способствовала оформлению папской канцелярии, занимавшейся курialesным делопроизводством. Медленнее шло становление системы церковного судопроизводства, процессуальных норм и церковных судов. В XI–XII вв. рассмотрение дел и вынесение приговоров по обвинению клириков в нарушении канонических норм осуществлялись на Римских, провинциальных и диоцезных Соборах, а также при содействии папских *легатов*, которые на местах выполняли функции законодателей, следователей и судей. Как правило, легаты при участии местной церковной власти созывали Соборы и добивались на них принятия или подтверждения нужных постановлений. На уровне приходов проведение в жизнь церковной реформы должно было контролироваться епископами, к-рым предписывалось осуществлять регулярные визитации диоцезов, но чаще принимало форму *экземпций*, когда церковные учреждения (как правило, мон-ри) выводились из-под власти местной церковной иерархии и подчинялись непосредственно Папскому престолу (вслед григорианской реформы число папских иммунитетов значительно выросло).

С развитием в ходе григорианской реформы тезиса о верховенстве Римского папы над светскими государями (см. *Двух мечей теория*) снизилось значение постановлений светских правителей как правомочных законодателей или источников права Церкви, хотя использование текстов королевских и имп. законов о Церкви (меровингские и каролингские капитулярии, привилегии каролингских и герм. королей и императоров, своды рим. права), напротив, возросло. Увеличение политического влияния Римских пап и рост независимости Церкви от светских правителей обусловили появление нового источника церковного права — конкордатов, договоров пап со светскими государями (1-м таким договором стал *Вормский конкордат* 1122 г.).

Во 2-й пол. IX — кон. XI в. количество текстов с нормами римского права в церковно-правовых сборниках постепенно росло, а с обнаружением «Дигест» Юстиниана и началом их комментирования в *Болонье*

К. п. стало основным инструментом рецепции римского права в Европе (с 80-х гг. XI в.). На отдельные нормы римского права начали активно ссылаться Римские папы и канонисты, создавались предназначенные для духовенства сборники норм римского права о Церкви, а также сборники норм процессуального, имущественного, договорного права, к-рые использовались клириками, управлявшими церковным имуществом, церковными администраторами, а также церковными судьями при исполнении сеньориальных обязанностей. Значительное число норм римского права вошло в Лжеисидоровы декреталии, капитулярии Псевдо-Ангильрамна и Бенедикта Левиты. В «Собрание, посвященное Ансельму» было включено ок. 240 текстов, содержащих положения римского права. В григорианских итальянских сводах активно использовались выдержки из Кодекса Феодосия, подтверждавшие права и привилегии Церкви (они приводились Гинкмаром Реймским и затем были включены в «Собрание 74 титулов»), заимствования из Кодекса и Институций Юстиниана, «Эпитом Юлиана». В X в. тексты из Кодекса Феодосия вошли в «Две книги...» Регинона Прюмского, в сборник Аббона из Флэри. В Декрете Бурхарда Вормского представлено много выдержек не только из Кодекса Феодосия, но и из юстиниановских текстов, заимствованных из «Собрания, посвященного Ансельму» (Бурхард Вормский атрибутировал принадлежность большинства ссылок на нормы рим. права Соборам и Римским папам). В XI–XII вв., после обнаружения текста «Дигест», канонисты использовали его или выдержки из него (напр., «*Exceptiones (Petri) legum romanorum*», «*Collectio Tubingensis*») в добавление к Кодексу и Институциям Юстиниана (напр., в «Британском своде» и сборнике «Поликарп»). В Декрете Иво Шартрского кн. 16 (*De officiis laicorum*) почти целиком состоит из норм рим. права, а в его сводах приводится ок. 250 фрагментов юстиниановских текстов.

В правовые сборники этого периода включалось и немалое количество капитуляриев. Так, в «Две книги...» Регинона Прюмского вошло более 260 текстов меровингских и каролингских капитуляриев, в Декрет Бурхарда — ок. 90 таких текстов. В григорианские итал. сборники К. п.

в первую очередь включались привилегии, данные каролингскими и герм. императорами, но также и капитулярии. В значительном количестве капитулярии присутствуют в сводах Иво Шартрского.

2-я пол. XII — XIV в. Благодаря григорианской реформе с кон. XI в. в католической Церкви возродилась практика проведения универсальных и поместных Соборов (иногда с участием папских легатов). Соборы оставались важнейшим источником действующего (позитивного) К. п., а также судебных решений. В XII в. проходило становление института вселенских Соборов католич. Церкви (*Concilia generalia*, или *Concilia universalia*). Они берут начало от т. н. папских Римских Соборов (синодов) периода григорианской реформы, к-рые, как правило, были Соборами Римской провинции или поместными Соборами Италии (иногда с участием франц., испан., англ. или герм. прелатов). Несмотря на локальный статус, на этих Соборах принимались решения, касавшиеся всей католич. Церкви. На протяжении XII–XIII вв. роль таких Соборов, проходивших под председательством папы в Риме или в других местах, где находилась папская курия (напр., Турский Собор 1163 г.), постепенно росла благодаря тому, что на них принимались важнейшие общецерковные решения. Однако присутствовавшие на этих Соборах клирики почти не участвовали в разработке соборных решений, лишь одобряли подготовленные папской курией постановления (особенно на Соборах XIII–XIV вв.). Практически все постановления папских Латеранских Соборов, Лионских Соборов и Вьеннского Собора вошли в состав сборников декретального права. Т. о., функции этих Соборов постепенно сводились лишь к утверждению решений Папского престола. Несмотря на «общий» (*generale*), «всеобщий» (*universale*) или даже «вселенский» (*oecumenicum* — с XIII в.) статус папских Соборов, они тем не менее не признавались равными Вселенским Соборам I тыс. по Р. Х. В канонистике XIII–XIV вв. развивался тезис об исключительном праве Римского папы созывать вселенский Собор и санкционировать его решения, а также о необходимости одобрения Папского престола для актов др. Соборов. Однако ряд католич. теологов и канони-

стов считали Собор высшим органом Церкви, имевшим право судить и низлагать папу Римского, что впоследствии использовалось сторонниками *Соборного движения*.

В XIII–XIV вв. Соборы церковных провинций или европ. гос-в играли важную роль в рецепции, распространении и усвоении католич. вероучительных положений и дисциплинарных канонов вселенских Соборов католич. Церкви. Так, в постановлениях поместных Соборов Франции, Англии, Испании, ряда гос-в Центр. Европы есть подтверждения отдельных решений IV Латеранского Собора (1215). В рамках общеевропейского процесса записи светского обычного права началась запись местного церковного обычного права в форме принимаемых провинциальными Соборами статуты поместных Церквей (см.: *Mansi*. Т. 23–25).

В это же время рост авторитета Папского престола как высшей судебной инстанции в католической Церкви сопровождался увеличением числа обращений в Рим и количества исходящих из курии документов (постановления, обращения ко всей католич. Церкви (*constitutiones*), приговоры, решения и определения папских судов, послания и т. д.). Со времени правления Римского папы *Александра III* (1159–1181) резко возросло количество новых декреталий, к нач. XIII в. их насчитывалось ок. 7 тыс. В декреталиях излагалось мнение Папского престола по правовым вопросам. Подавляющее большинство папских посланий представляли собой акты т. н. исключительного права (*jus singulare*): приговоры и судебные решения по конкретным делам, привилегии, диспенсации, предоставленные тем или иным ходатаям. Такие послания не имели статуса общецерковного законодательства, но с сер. XII в. ученые-юристы, связанные со школами права (позднее ун-тами), стали собирать папские декреталии, чтобы отслеживать правотворчество Папского престола и использовать их при преподавании К. п., положив начало новой, особой части католич. К. п. (см. *Декретальное право*).

В XII–XIII вв. формируется структура папской курии. Была проведена серия преобразований в ее структуре, в делопроизводстве папской канцелярии, в правилах оформления папских грамот и посланий, в веде-

нии регистров (регест) и т. д. (более или менее полные регесты папской курии сохранились со времени правления Римского папы *Иннокентия III* (1198–1216)). К кон. XIII в. сформировались апелляционные курiales суды — аудиенции (отсюда наименование папских судей аудиторами; см. *Audientia*). Рассмотрением дел, относящихся к покаянной дисциплине (*forum internum*), ведал папский верховный пенитенциарий (*poenitentiarius*). С сер. XII в. законодательное оформление получил институт папских делегированных судей; через них осуществлялась значительная часть апелляционного судопроизводства папской курии. Поступавшие в курию дела по апелляциям кардиналы-аудиторы передавали на местах (правлящим епископам, архи-диаконам, аббатам, ученым монахам и каноникам) или папским легатам, делегируя им от имени Римского папы полномочия на решение к.-л. судебных дел.

К сер. XII в. было накоплено большое количество сборников общецерковного (по фактическому характеру вошедших в них норм) и локального К. п., ни один из них не имел офиц. статуса и не использовался повсеместно. Большинство сборников VIII–XI вв. являлись компиляциями, материал в них группировался по хронологическому принципу или по тематическим разделам, но степень этой систематизации была не очень высокой. Включенные в них правовые нормы представляли собой по преимуществу казуальное толкование, т. е. каноны (высказывания отцов Церкви, решения Соборов, постановления пап, светских правителей), и содержали решение конкретных правовых казусов, как правило с указанием обстоятельств дела и действующих лиц; абстрактно сформулированные нормы права были в этих сборниках очень редки. С кон. XI в. юристы и канонисты пытались примирить противоречившие друг другу нормы, устранить противоречия в канолах, применяя различные правила их толкования; в основу правовой интерпретации был положен принцип иерархии авторитетов. Недостатки имевшихся правовых сборников делали их мало пригодными для практического применения в судопроизводстве и адм. управлении.

Важным фактором, обусловившим дальнейшее развитие западного пра-

ва и возникновение унифицированного католич. К. п., стало появление болонской школы права. Ее основателем называют магистра Ирнерия (Гварнерия) († после 1125), частного преподавателя риторики и нотариального искусства в Болонье и бывш. городского судью. Ок. 1087/8 г. он начал преподавать рим. право по списку найденных к тому времени «Дигест» Юстиниана. Большинство содержащихся в «Дигестах» норм имущественного, договорного, семейного, наследственного рим. права не имело в кон. XI–XII в. действующей силы (даже если схожие нормы продолжали существовать, действующую силу им придавали местный средневек. обычай или постановления светских правителей). Тем не менее «Дигесты» Юстиниана представляли собой методический материал для обучения искусству разбирать сложные правовые казусы; методические сборники такого высокого уровня и широты охвата самых разнообразных тем в то время отсутствовали на Западе. Право, содержащееся в «Дигестах» и в др. юстиниановских сводах, воспринималось как *ratio scripta*, писаное воплощение разума, считалось, что, опираясь на него, судьи могли найти справедливое решение в сложных делах. Рецепция норм юстиниановского права через правовое толкование была основной формой рецепции рим. права, поэтому преподавание «Дигест» было нацелено не на непосредственное применение их норм на практике (хотя такие случаи были довольно часты), а на усвоение правовых принципов и правил, выводимых из их норм. Одним из главных методов этого нового преподавания стали скрупулезное изучение текста и его комментирование (глоссирование), т. е. составление небольших по объему — от неск. слов до неск. абзацев — комментариев к отдельным терминам, понятиям, вопросам или сюжетам. Хотя составление глосс было известно и раньше, только у Ирнерия и его учеников комментарии приобрели столь подробный характер, что на их основе в XII в. развились самостоятельные жанры комментаторской юридической лит-ры — суммы (*summae*), дистинкции (*distinctiones*), казусы (*casus*), заметки (*notabilia*), вопросы (*quaestiones*), извлечения (*abbreviationes* или *excerpta*) и т. д.

В условиях возросшей актуальности церковного права, роста интереса

к нему в период григорианской реформы, распространения преподавания богословия и права в Европе и увеличения числа юридически грамотных клириков, многие из которых изучали право в североитальянских и южнофранцузских ун-тах, назрела необходимость составить обобщаю-



Декрет Грациана.
2-я пол. XII в.
(Köln. Erzbischöfliche Diözesan-
und Dombibliothek. 122. Fol. 9)

щий свод церковного права с методически удобной подачей материала. Согласно преданию болонской школы, в 1-й пол. XII в. мон. Грациан создал свод К. п. и стал применять его в преподавании церковного права в болонском мон-ре святых Феликса и Набора. К сер. XII в. этот свод, получивший название Декрет Грациана (*Decretum Gratiani*), широко использовался в Болонье для изучения К. п. Подобно др. правовым сборникам, Декрет Грациана являлся собранием различных по происхождению канонов (от Свящ. Писания до постановлений Соборов католич. Церкви 1-й трети XII в.), заимствованных из предшествующих сводов. Декрет Грациана состоит из 3 частей, в которых содержится 3848 глав-канонов (в 1-й ч. — 966, во 2-й — 2486, в 3-й — 396), сгруппированных по тематическому принципу; в каждом разделе разбирается определенный правовой вопрос или казус (подробнее о структуре и составе Декрета Грациана см. ст. *Грациан*). Практически сразу после создания Декрет Грациана был глоссирован. Из числа первых комментаторов Декрета известен легендарный ученик Грациана *Паукапалеа*. Ему приписыва-

ются добавление в текст 166 глав и глосс, называемых по его имени *palea*, составление дистинкции 73, а также 1-й «Суммы» на Декрет Грациана (*Ratio* (Разум); между 1140 и 1148).

Декрет Грациана не был офиц. законодательным сводом католической Церкви, действительную силу имели лишь входившие в его состав отдельные каноны и др. церковно-правовые акты. Как и др. сборники К. п., он носил частный характер, был составлен частным лицом по личной инициативе. Однако использование Декрета Грациана в качестве пособия для изучения К. п. обусловило его широкое распространение в кон. XII в. по всей Зап. Европе (рукописи с ним попали даже в Скандинавию). Др. своды К. п., прежде всего Декрет Бурхарда и «Панормия» Иво Шартрского, постепенно выходят из употребления (списки этих сводов, датируемые XIII–XIV вв., немногочисленны). Списков Декрета Грациана сохранилось ок. 600, их основная часть была создана в XII–XIV вв. Фактическое признание Папского престола Декрет Грациана получил в 70–80-х гг. XII в. благодаря ссылке на него в декреталях Римского папы *Александра III*.

Основное содержание Декрета Грациана составляют нормы церковного гражданского, уголовного и процессуального права, относящиеся в основном к сфере церковного су-



Грациан преподносит
папе Римскому составленный
им Декрет. Миниатюра из кн.:
*Decreta patrum sive
concordantia discordantium
canonum Gratiani. Venetiae,
1493. Fol. 2r (Graz.
Universitätsbibl. Inc. 9410)*

да (*forum externum*), часть из них представляет собой тексты рим. права. Хотя в Декрете некоторые каноны касаются вопросов богослужения и таинств, они рассматриваются не с т. зр. богословского содержания, а как факторы, определяющие жизнь церковного сообщества. Вопросы вероучения и богословские проблемы излагались в появившихся ок. 1155 г. «Четырех книгах сентенций» (*Sententiarum Libri Quat-*

tor) Петра Ломбардского, который обобщил оформившиеся в XII в. католич. учения о таинствах (пресуществлении, причащении, покаянии), о Страшном Суде, чистилище, доктрину искупления Ансельма Кентерберийского. Утверждение «Сентенций» и Декрета Грациана в качестве основных пособий в преподавании теологии и К. п., а также географически разные центры этого преподавания (богословские школы — в Париже, школы права — в Болонье) способствовали их оформлению в качестве 2 самостоятельных дисциплин.

После III Латеранского Собора (1179) получили большее распространение систематизированные своды, в которых тексты декреталий и других постановлений были отредактированы и расположены по титулам по тематическому принципу, — созданное в Англии «Приложение к [канонам III] Латеранского Собора» (*Appendix Concilii Lateranensis*), «Бамбергское собрание» (*Collectio Bambergensis*), составленное в Туре и известное во Франции. в Италии и Англии, «Франкфуртское собрание» (*Collectio Francofurtana*), имевшее хождение во Франции и в Англии, и др. В кон. XII в. в Болонье магистр Бернардо Бальби (впосл. епископ Павии) составил систематизированный сборник папских декреталий и посланий «Бревиарий экстравагант» (*Breviarium extravagantium*; также «*Compilatio Prima*»,

или «*Compilatio I*»). Сборник состоял из 5 книг («Судья», «Суд», «Клирик», «Брак», «Преступление»), разбитых на титулы. В 1209–1210 гг. канонист и нотариус папской курии Петр Беневентский (Колливаччо) собрал свод из декреталий папы Иннокентия III до 1209 г. (т. н. *Compilatio III*). В 1210–1212 гг. появился свод канониста Иоанна Уэльского, составленный из декреталий Римских пап *Климента III* (1187–1191) и *Целестина III* (1191–1198), что дало это-

му своду название «*Compilatio II*». Ок. 1216 г. в Болонье был составлен свод «*Compilatio IV*» из постановлений IV Латеранского Собора (1215) (они бытовали и как отдельный свод) и декреталий Иннокентия III за 1209–1215 гг.; создание этого свода приписывается болонскому канонисту *Иоанну Тевтону*. В свод «*Compilatio V*» (1226), составителем которого считается канонист Танкред, вошли декреталии папы *Гонория III* (1216–1227). Эти 5 самых известных болонских декретальных сводов, имевших наибольшее значение для развития декретального права, получили название «Пять древних компиляций» (*Quinque compilationes antiquae*).

В этот же период происходило становление жанров комментаторской литературы по К. п., которые были заимствованы в основном у глоссаторов рим. права. Глоссы к канонам стали формировать в отдельные сборники, а сборник глосс к определенному своду получил наименование «аппарат глосс» (*apparatus glossarum*); это произведение компилятивного характера, где наряду с глоссами составителя даны глоссы или цитаты из глосс других правоведов. Аппарат глосс, к-рый был признан в ун-тах и пользовался там авторитетом, становился т. н. ординарной глоссой (см. *Glossa ordinaria*). Толкование, к-рое в такой глоссе давалось положениям определенного свода права, являлось действующей правовой нормой и определяло практическое применение канонических норм. Первые ординарные глоссы появились к Декрету Грациана (аппарат глосс Иоанна Тевтона; ок. 1217) и к 1–3-му декретальным сводам из «*Quinque Compilationes antiquae*» (аппарат глосс болонского канониста Танкреда, между 1210 и 1220). Дальнейшее развитие католич. К. п. и канонистики шло по 2 основным направлениям — комментированию Декрета Грациана и ординарной глоссы, составленной Иоанном Тевтоном (см. *Декретисты*), и комментированию декреталий Римских пап (см. *Декреталисты*).

Ок. 1230 г. папа Римский *Григорий IX* поручил испан. доминиканцу Раймунду Пеньяфортскому составить на основе использовавшихся в ун-тах сводов декретального права сборник, систематизировав их материал. В 1234 г. свод был представлен папе; 5 сент. того же года буллой «*Rex pacificus*» обнародован

как офиц. сборник декретального права католич. Церкви и направлен в Парижский и др. ун-ты. Офиц. названия свод не имел (в булле назван «*Compilatio*»), в посл. по имени папы Григория IX он стал называться «*Gregoriana*» (см. *Декреталии Григория IX*). Отсылки к этому своду обозначались как «*extra|vagantes*», т. е. каноны, не вошедшие в состав Декрета Грациана, откуда в посл. распространилось название «*Liber Extra*» (т. е. «*Liber extravagantium*»). В основу «*Liber Extra*» Раймунд Пеньяфортский положил «*Quinque compilationes antiquae*», к которым были добавлены папские постановления (*constitutiones*) и решения папских Соборов XII–XIII вв. «*Liber Extra*» состоит из 1971 главы, к-рые распределены по 5 книгам и 185 титулам; внутри титулов главы следуют в хро-



Декреталии Григория IX
с ординарной глоссой
Бернарда Пармского. 2-я пол. XIII в.
(Cod. Sang. 742. P. 7)

нологическом порядке. По тематическому принципу объединены положения об источниках права, вопросы, касающиеся процессуального права (особенно апелляционное судопроизводство), брачного права (заключение брака), избирательного права (церковные выборы), адм. права (замещение и исполнение церковных должностей), договорного (заключение договоров) и имущественного права (распоряжение церковными бенефициями), наследственного права, орденового права, права таинств, уголовного и уголовно-процессуального права (церковные санкции, в первую очередь отлучение). По ана-

логии с «Дигестами» Юстиниана «*Liber Extra*» завершают титулы, в к-рых содержится толкование терминов права и кратко сформулированы абстрактные принципы права.

С появлением «*Liber Extra*» доминирующее значение в католич. К. п. получило декретальное право. Во вводной булле папы Григорий IX запрещал впредь создавать и использовать в ун-тах к.-л. др. своды декреталий без папского разрешения, однако канонисты продолжили собирать папские послания (*litterae*), изданные после 1234 г.; такие послания получили название «экстраваганты» (*extravagantes*, т. е. не вошедшие в состав «*Liber Extra*»), которое затем перешло и на последующие аутентичные своды декреталий. «*Liber Extra*» стал основным предметом изучения декреталистов. Наиболее значительными комментариями являются «Сумма на титулы декреталий» (*Summa super titulis Decretalium*; 1241–1243) кард. Готфрида Транийского, «*Apparatus*», или «Комментарии на пять книг декреталий» (*Commentaria in quinque libros Decretalium*; 1251–1254), папы Римского Иннокентия IV, «*Summa aurea*» (ок. 1253) и «*Lectura*» (1270/71) кард. Генриха (Эприко) Сузанского. Ординарной глоссой к «*Liber Extra*» был признан аппарат глосс Бернарда Пармского (Бернардо ди Ботоне), созданный в 1241–1266 гг. (известны 4 редакции). В 1-й пол. XIV в. он был дополнен комментариями болонского канониста Иоанна Андреа (*Commentaria Novella in Decretales Gregorii noni*; ок. 1338).

С сер. XIII в. как добавления к «*Liber Extra*» создаются своды декреталий, получившие у канонистов название «Новеллы» (по аналогии с Новеллами имп. Юстиниана, являвшимися добавлениями к его Кодексу). Новеллы Римских пап *Иннокентия IV* (постановления I Лионского Собора (1245) и папские послания), *Григория X* (1274; в рукописях называются «*Novissimae decretales*» и состоят из постановлений II Лионского Собора (1274)), *Николая III* (1280) были созданы в Римской курии, обнародованы как офиц. папские декретальные сборники и разосланы в Болонский и Парижский ун-ты. Новеллы Римских пап *Aлександра IV* (1254–1261), *Урбана IV* (1261–1264), *Климента IV* (1265–1268) бытовали без офиц. одобрения Папского престола. На папские

Новеллы также писались комментарию, ординарные глоссы были, вероятно, созданы только к 2 самым крупным сводам Новелл: в 1243–1256 гг. папский капеллан, субдиак. Бернард Компостельский Младший, прокомментировал Новеллы Иннокентия IV, в 1282 г. болонский декреталист Иоанн Гарсия — Новеллы Григория X.

В 1298 г. по поручению Римского папы *Бонифация VIII* декреталисты архиеп. Гильом Амбрёнский, еп. Безье Беранже Фредоль и вице-канцлер Римской курии Рикардо Петрони составили новый декретальный свод «*Liber Sextus*» («Шестая книга» — добавление к 5 книгам «*Liber Extra*»), в к-рый почти полностью вошли Новеллы Римских пап 2-й пол. XIII в. В своде были проведены ревизия и систематизация декреталий, удалены дублирующие или противоречащие друг другу положения. Свод «*Liber Sextus*» носил исключительный характер, т. е. запрещал хождение всех предыдущих сводов декреталий, созданных после 1234 г. В нем сохранена структура из 5 книг, но количество титулов-разделов уменьшилось (до 76). Он состоит из 447 глав, больше половины свода — постановления папы Римского Бонифация VIII. В 1304/5 г. Иоанн Андреа создал аппарат глосс к «*Liber Sextus*», ставший ординарной глоссой.

В 1317 г. папа *Иоанн XXII* обнародовал сборник, составленный при его предшественнике, папе *Клименте V* (1305–1314). В основу сборника легли постановления консистории (собрания кардиналов), прошедшей в 1314 г. в г. Монте, на юге Франции. Эти постановления были посланы в Орлеанский ун-т под видом декретов Вьеннского Собора 1311–1312 гг. (решения консистории затрагивали те же вопросы, что и декреты Собора). После смерти Климента V документы подверглись ревизии. Новый сборник получил название «Седьмая книга декреталий» (*Liber septimus decretalium*), т. к. являлся добавлением к сводам «*Liber Extra*» и «*Liber Sextus*», но почти сразу за ним закрепилось название «*Constitutiones Clementinae*», или «*Clementinae*» (Клементины). В отличие от предыдущих сводов «*Clementinae*» не имели исключительного характера. В своде была сохранена структура из 5 книг (106 глав). Ординарную глоссу к «*Con-*

stitutiones Clementinae» составил Иоанн Андреа (1326).

Свод из 20 постановлений папы Иоанна XXII, названный «*Экстраваганты Иоанна XXII*» (*Extrava-*



Лист из «Комментариев на третью книгу декреталий» Анри Боука. Сер. XV в. (Wien. Schottenstift. Archiv. Handsche. 8. Fol. 1)

gantes Ioannis XXII), был составлен и глоссирован между 1325 и 1327 гг. франц. канонистом Жесленом де Кассанем (его текст был признан ординарным). Этот свод стал последним, получившим широкое распространение в ун-тах. Все более поздние декретальные своды, составлявшиеся в XIV–XVI вв., носили неаутентичный характер.

Распространение Декрета Грациана и декретальных сводов способствовало формированию с сер. XII в. в католич. Церкви общецерковного единого унифицированного права. Во 2-й пол. XII — нач. XIII в. канонистами была разработана концепция взаимоотношения общецерковного права и местной церковной традиции (церковных обычаев, *consuetudines*): провозглашался примат общецерковного права, а существование локальных обычаев допускалось, если они не противоречили общецерковным нормам. На практике локальное (партикулярное, статутарное) право диоцезов и монастырей продолжало играть значительную роль при регулировании местных литургических обычаев, имущественного права и административного управления. Новое декретальное право часто принимало форму вспомогательного, заполняющего лакуны права по отношению не только к древнему праву Все-

ленских Соборов и постановлениям Римских пап, но и к местным обычаям. Многие главы в сводах декретального права содержат оговорки в пользу местных обычаев. Формирование и распространение общецерковного права ускорили процесс записи местного права в виде диоцезных и епископских статутуов в XIII–XIV вв.

В XIII в. в результате развития К. п. как науки и осмысления рим. права произошли изменения в области покаянной дисциплины, важнейшим из к-рых является внесение в покаянную дисциплину разработанного канонистами учения об учете обстоятельств (*circumstantiae*) при определении тяжести проступка. Этот подход к установлению тяжести греха и наложению епитимий нашел отражение в «Суммах исповедников» (*Summae confessorum*) — новом жанре покаянной литературы (иначе *Summae casuum*, *Summae de casibus conscientiae*). Наиболее значительными и авторитетными «Суммами исповедников» XIII в. являются Пенитенциалий Роберта из Фламборо (1208–1213), «Сумма о покаянии» (*Summa de poenitentia*) Раймунда Пеньяфортского (между 1222 и 1235/6; глоссирована доминиканцами Вильгельмом Редонским в сер. XIII в. и Иоанном Фрайбургским между 1280 и 1298), а также созданная на ее основе «Сумма исповедников» Иоанна Фрайбургского (между 1280 и 1298) и алфавитная «Сумма о каноническом праве...» (*Summa de iure canonico tractans et expidens multas materias secundum ordinem alphabeti*) францисканца Мональда (до 1274). В XIV в. были составлены «Сумма» францисканца Астеазано Астийского (ок. 1317), доминиканские «Суммы» (напр., *Summa gaudium*; 1334–1338; *Summa Pisana*, или *Magistrutia*, или *Pisanella*; до 1338). В основу к-рых легла «Сумма исповедников» Иоанна Фрайбургского. В XV — нач. XVI в. наиболее значительными являлись «Сумма по вопросам совести» (*Summa de casibus conscientiae*; ок. 1486) Анджело Карлетти из Клавазио и алфавитная «Розелла» (*Rosella*; редакции 1483 и 90-х гг. XV в.) францисканца Батисты Тривамалы. На основе этих 2 сочинений Джованни Каньяццо составил свою «Сумму» (ок. 1515). В нач. XVI в. доминиканец Сильвестро Маццолини написал трактат «Сумма сумм» (*Summa summarum*).

Церковное судопроизводство. В средние века большая часть конфликтов в области гражданского права (в первую очередь имущественные споры и брачно-семейные отношения) улаживалась в ходе досудебного примирения, в судах решалась незначительная часть правовых споров. Институт досудебного примирения активно функционировал и в церковном, и в светском праве. Осуществлялось такое примирение в форме арбитража: стороны обращались к авторитетному лицу, занимавшему высокую церковную должность или известному своими познаниями в праве, прося его выступить в качестве арбитра и разрешить их спор. Процедура досудебного примирения была хорошо разработана, но по преимуществу регулировалась церковным обычаем, а не канонами.

Нормы К. п., применявшиеся в адм. и процессуальном праве и в церковном судопроизводстве, имели разное происхождение. Напр., из иудейского права ВЗ был заимствован запрет на пролитие крови, с к-рым в средневек. католич. К. п. связана разработка представлений о непредумышленном убийстве, процедуры дознания (inquisitio), критериев установления виновности обвиняемого, правил допроса свидетелей. Др. важное требование — законорожденность кандидатов на церковные должности, связанные с принятием священнического сана. Дисциплинарные нормы в отношении клириков и монахов были гораздо жестче, чем нормы в отношении мирян; за те же преступления и проступки клириков и монахов ожидало более суровое наказание. При этом сохранялась норма, возникшая еще в ранней Церкви, по которой наказание клирика могло последовать даже из-за порочащих его слухов (scandalum в сочинениях блж. Августина, блж. Иеронима, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Григория Великого и в канонах нек-рых Соборов). Применение этой нормы подразумевало наказание невиновного, поэтому носило, как правило, внесудебный характер, т. е. правящий епископ или др. ординарий смещал обвиняемого с должности, переводя его на др. место.

Главной целью церковного правосудия провозглашалась забота о спасении грешника, подчеркивался исправительный, врачующий, а не карательный характер суда. Поэтому большое значение в канонистике уда-

лялось проблемам милосердия и канонической справедливости (aequitas canonica). В церковном судопроизводстве отсутствовали смертные приговоры; если по светским законам за ересь полагалось наказание, то церковный суд, выносивший определение о виновности в ереси, передавал осужденного светским властям, которые подвергали его наказанию, в т. ч. казни (см. *Аутодафе*).

В церковном процессуальном праве сохранилось много реципированных норм римского права. В результате их сочетания возник римско-канонический процесс, включавший в себя 4 типа процедур рассмотрения дела: обвинительный (от accusatio — обвинение), инквизиционный (от inquisitio — расследование), денунциационный (от denunciatio — обличение, вполсл. донесение) и апелляционный, а также 2 вида судебной процедуры (ординарная и экстраординарная). Основным типом церковного судебного процесса был обвинительный, представлявший собой незначительно видоизмененный позднерим. экстраординарный процесс. Он строился на обвинении, выдвинутом истцом против ответчика; т. о., для начала судебного разбирательства было необходимо подать формальный иск. Обвинительный процесс являлся состязательным: судья выносил решение на основании предъявленных истцом и ответчиком аргументов, а также показаний свидетелей. Показания свидетелей сводились к клятвенному подтверждению или отрицанию справедливости выдвинутых обвинений. Эти особенности часто позволяли обвиняемым уходить от ответственности за счет запугивания истцов и давления на свидетелей. Кроме того, было трудно выдвинуть обвинения против епископа: к личности истца, количеству и общественному положению свидетелей предъявлялись повышенные требования.

В эпоху григорианской реформы велась активная борьба с нарушителями церковной дисциплины из числа клириков. В кон. XI—XII в. Римские папы и их легаты активно использовали провинциальные и региональные Соборы в качестве судебной инстанции, а также поощряли и развивали систему обращения в папский суд. В XII—XIII вв. были разработаны нормы апелляционного процесса, большинство из к-рых

вошли в декретальное право при папе Иннокентии IV.

В кон. XII — нач. XIII в., при папах Александре III и Иннокентии III, сложилось 2 новых типа судебных процессов — инквизиционный и денунциационный. Главная роль в них отводилась судье-следователю, а не участвовавшим в процессе сторонам. Правивший епископ или др. ординарный судья мог начать инквизиционный процесс сам в соответствии с должностными полномочиями (ex officio), если узнавал о совершении преступления или наличии scandalum — слухов, порочащих духовенство подчиненного ему диоцеза. Канонисты разработали концепцию учета обстоятельств совершения деяния, а также сформулировали новые требования к показаниям свидетелей, к-рые могли лишь сообщать сведения о нюансах дела, но не выражать мнение о виновности или невиновности обвиняемого. Целью судьи было расследовать дело, установить все обстоятельства совершения деяния, на основании к-рых выносился приговор. Большое значение при следствии придавалось признанию обвиняемого, что было косвенно связано с признанием им своего греха и раскаянием. Денунциационный процесс начинался с подачи т. н. denuntiatio evangelica (евангельское обличение) — жалобы ординарному судье на преступление или проступок к.-л. клирика или монаха. Эта форма процесса предназначалась для расследования жалоб подчиненных на церковное начальство (напр., монахов — на аббата, каноников — на декана капитула и т. д.), против которого они не могли или боялись выступить с иском. Далее расследование производилось согласно правилам инквизиционного судопроизводства. Инквизиционный и денунциационный процессы, как наиболее эффективные в церковном судопроизводстве, с XIII в. активно применялись в отношении еретиков (во время альбигойских войн и др.).

Церковная судебная процедура делилась на ординарную (торжественную) и экстраординарную (упрощенную или ускоренную). Наиболее четко эти виды процедуры были разработаны в рамках обвинительного процесса, но применялись и в апелляционном процессе. Ординарная процедура была долгой и материально обременительной для

тяжущихся сторон, поэтому в определенных случаях допускалась более дешевая и быстрая экстраординарная процедура с сокращением формальностей. Она применялась в судебных разбирательствах, когда одна из сторон относилась к категории *personae miserabiles* (бедные, вдовы, сироты, а также крестоносцы и их семьи, студенты) либо когда вина обвиняемого была очевидна (т. н. *potoria crimina, manifesta crimina*).

Из К. п. принципы инквизиционного и денунциационного процессов были заимствованы светским законодательством, а на основе экстраординарной процедуры в обвинительном процессе в XIV–XV вв. развился т. н. суммарный процесс — упрощенный и ускоренный порядок светского судопроизводства.

XV — нач. XVI в. Со 2-й четв. XIV в., после создания основных сводов К. п. и складывания института ординарных глосс, внимание католич. канонистов было направлено на правоприменительную судебную и арбитражную практику. В XIV в. появляются новые источники К. п. — «Решения суда Римской Роты» (*Decisiones Rotae Romanae*) и «Советы» (*Consilia*).

К нач. XIV в. из системы апелляционных куриальных судов (аудиенций) окончательно сформировался высший папский коллегиальный апелляционный суд Римской Роты, к-рый занимался рассмотрением поступающих в курию апелляций, судопроизводством в отношении папских иммунитетов и высших иерархов. В нач. XIV в. в суде Римской Роты установилась практика, согласно которой решения о судебных определениях, промежуточных и окончательных приговорах, выносимых судом, принимались коллегиально кардиналом-аудитором и судьями-коадьюторами. Аудитор излагал обстоятельства дела и свое мнение, коадьюторы должны были представить свои соображения; их надлежало учитывать при вынесении решения. Эти советы (*consilia*) протоколировались; в сокращенной форме они легли в основу сборников «Решений Римской Роты» (*Decisiones* (или *Conclusiones*) *Rotae Romanae*).

Первые сборники «Решений...» относятся ко 2-й трети XIV в. Суд Римской Роты в основном занимался делами церковных бенефициев и процессуального права. *Схизма*

в католической Церкви отрицательно повлияла на работу Римской Роты и составление сборников «Решений...». Как и вся папская курия, Римская Рота была разделена на 2 части, существовало 2 курии и 2 суда — в Риме и в Авиньоне (решения авиньонского апелляционного суда были частично собраны Эджидио де Белламерой — 138 *consilia*, ок. 12 списков). В XIV–XV вв. сборники «Решений...» были известны лишь относительно узкому кругу канонистов, этими документами пользовались в Римской курии и папских судах и в куриях нек-рых крупных архиеп-ств. Наибольшее распространение получили «Новые решения» (*Decisiones novae*, или *Conclusiones dominorum de Rota*) за 1376–1381 гг., собранные Вильгельмом Горборхом, профессором Пражского ун-та, аудитором в Авиньоне (1376), затем в Риме. Лишь с кон. XV в., в период расцвета общеевропейского т. н. учебного *ius commune*, «Решения...» приобрели широкую известность среди церковных и светских юристов.

Отражением процесса переориентации общеевроп. права с комментирования правовых сводов на комментирование судебных казусов служат широко распространенные с XV в. жанры «советов» (*consilia*), «сомнений» (*dubia*) и «ответов» (*responsa*), предполагавшие рассмотрение правовых казусов с мотивировкой вынесенного решения. Особую популярность они приобретают в ранних печатных изданиях. Сохранилось большое количество составленных канонистами сборников «Советов», особенно в виде изданий кон. XV в. В таких сборниках рассматривались правовые ситуации, реальные и вымышленные, с к-рыми юристам приходилось сталкиваться в их повседневной работе в судах различного уровня и в частной практике. Наиболее значительные «Советы» были созданы канонистами Иоанном из Леньяно, Эджидио де Белламерой, Гаспаре Кальдерини Старшим и Гаспаре Кальдерини Младшим, Пьетро д'Анкарано, Антонио да Бутрио, Франческо Дзабареллой (см. *Забарелла*), Джованни да Имолой, Никколо деи Тодески и др.

В XV в. в связи с Соборным движением возродился интерес к древним дограциановским сводам К. п., он усилился в период Контрреформации. Были созданы новые списки

«Авелланского собрания», «Испано-галло-отёнского собрания», Лжеисидоровых декреталий и капитуляриев Псевдо-Ангильрамна, сводов кард. Деуседита. В 1-й пол. XVI в. появились издания соборных канонов, подготовленные Ж. Мерленом (*Jacobus Merlinus. Conciliorum quatuor generalium. P., 1524–1535. 4 t.*) и францисканцем П. Краббе (*Petrus Crabbe. Concilia omnia tam generalia quam particularia, ab Apostolorum tempore ad Johannem II celebrata. Coloniae, 1538. Vol. 1–2; 1551. Vol. 3*) и др. Были опубликованы первые сборники папских булл — булларии, наиболее важные из них — сборник документов неск. Римских пап, подготовленный А. Дзотти и Лудовико Гомесом, еп. Сарно (*Regulae, ordinationes, et constitutiones judiciales Cancellariae Apostolicae, maxime ab Innocentio VIII. Julio II, Clemente VII et Paulo III. P., 1546*), а также последующие издания булл Римских пап и комментариев к ним — от Иоанна XXII (1316–1334) до Юлия III (1550–1555) (под ред. еп. Л. Гомеса).

С развитием книгопечатания с сер. XV в. стали массово издаваться правовые своды. Страсбургский издатель Г. Эггштейн опубликовал «*Liber Extra*» (ок. 1468) и Декрет Грациана (1471). Всего сохранилось более 2 тыс. инкунабул «*Liber Extra*» и известны ок. 50 изданий, предпринятых до 1500 г. Декрет Грациана насчитывает ок. 200 раннепечатных изданий, только в XV в. было выпущено ок. 40 изданий.

В кон. XV в. по заказу парижских издателей У. Геринга и Б. Рембольта франц. лицензиат рим. и канонического права Ж. Шаннюи и В. де Теб осуществили ревизию основных сводов К. п. и ординарных глосс к ним, применявшихся в ун-тах. После сверки и исправления текстов были выпущены Декреталии Григория IX (*Gregorius IX. Decretales cum glossa. P., 1499*), «*Liber Sextus*» (*Bonifacius VIII. Liber sextus decretalium. Super arboribus consanguinitatis et affinitatis. Constitutiones. P., 1500*), «*Extravagantes Ioannis XXII*» (*Joannis XXII. Extravagantes XX. P., 1500*), Декрет Грациана (*Gratianus. Decreti huius plenissimum argumentum. P., 1501*), новая редакция «*Liber Extra*» (*Gregorius IX. Decretalium copiosum argumentum cum glossa. P., 1501*), «*Constitutiones Clementinae*» (*Clemens V. Clementinarum materia cum capitulorum et titulorum numero.*



Декрет Грациана
(Базель, 1512)

р., 1503). На основе 2 анонимных декретальных сборников XIV–XV вв. Шапюи составил свод «*Extravagantes communes*», куда включил 70 декреталий Римских пап Урбана IV, Мартина IV, Бонифация VIII, Бенедикта XI, Климента V, Иоанна XXII, Бенедикта XII, Климента VI, Мартина V, Евгения IV, Каллиста III, Павла II, Сикста IV (*Extravagantes communes*. P., 1501). Во 2-е издание «*Extravagantes communes*» (1503) вошли также 3 экстраваганты Иоанна XXII и одна экстраваганта Бенедикта XII. Шапюи добавил к «*Extravagantes Ioannis XXII*» глоссы Жеслена де Кассаня, а к «*Extravagantes communes*» — комментарии Жана Лемуана, Гильома де Монлозёна и де Павини (дополнены канонистом Жаком Фонтанем в парижском издании 1521 г.). В 1504 г. своды были объединены в 3 тома и изданы под названием «*Corpus iuris canonici glossatum*». Издания сводов К. п., предпринятые Герингом и Рембольтом, были самыми удачными из предыдущих и последующих публикаций текстов К. п. и легли в основу предпринятого позднее офиц. рим. издания (*editio Romana*) «*Corpus iuris canonici*».

Е. В. Казбекова, Э. П. К.

XVI–XIX вв. Поворотным моментом в развитии католич. К. п. стала Реформация, одним из ее символов было сожжение Лютером в Виттенберге в 1520 г. папской буллы и сводов декретального права (Декреталии Григория IX). Созванный для определения основных принципов Контрреформации (католич. рефор-

мы) Тридентский Собор (1545–1563) наряду с вероучительными положениями выпустил многочисленные каноническо-дисциплинарные нормы — декреты о реформе (*Decreta de reformatione*). Установленные в них предписания касались почти всех сторон церковной жизни: церковной дисциплины, служения епископов, клириков и монашествующих, правил рукоположения, церковного судопроизводства, бенефициев и патронатов, покаянной дисциплины, брака. Многие нормы, отраженные в декретах Тридентского Собора, были известны со времен поздней античности, но не находили регулярного применения на практике. Декреты о реформе и др. каноническо-дисциплинарные нормы Тридентского Собора стали важнейшим актуальным источником католич. К. п., т. к. содержали конкретные постановления по текущим вопросам церковной жизни. 26 янв. 1564 г. папа Римский Пий IV буллой «*Benedictus Deus*» утвердил решения Тридентского Собора; они были опубликованы (*Sanones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis Concilii Tridentini*. R., 1564) и впосл. неоднократно переиздавались.

В 1563 г. папа Пий IV и Тридентский Собор санкционировали ревизию сводов К. п. и создание офиц. корпуса общецерковного законодательства. По заданию папы Римского Пия V комиссия кардиналов, канонистов и теологов (т. н. *correctores Romani*) в 1566–1580 гг. подготовила новую редакцию Декрета Грациана и сводов декретального права на основе изданий Ж. Шапюи. В 1582 г. папа Григорий XIII одобрил публикацию сводов К. п. (Декрет Грациана, Декреталии Григория IX, «*Liber Sextus*», «*Constitutiones Clementinae*», «*Extravagantes Ioannis XXII*», «*Extravagantes communes*»), к-рые были выпущены в 3 томах и составили т. н. рим. издание «*Corpus iuris canonici*» — офиц. вариант общецерковных сводов К. п. Своды были снабжены ординарными глоссами (Декрет Грациана — глоссой Иоанна Тевтона и Бартоломео Брешианского; «*Liber Extra*», «*Liber Sextus*» и «*Constitutiones Clementinae*» — глоссами Иоанна Андреа с добавлением глосс Ф. Дзабареллы для «*Constitutiones Clementinae*», «*Extravagantes Ioannis XXII*» — глоссой Ж. де Кассаня, «*Extravagantes communes*» — глоссой Ж. Лемуана, Г. де Монлозёна,

Дж. Ф. де Павини). Корректоры свернули тексты сводов в издании Шапюи с древними рукописями, внесли в нек-рые каноны изменения и примечания, отражавшие решения Тридентского Собора. Однако при работе над рим. изданием «*Corpus iuris canonici*» не была проведена систематизация канонов, в т. ч. исключение устаревших и недействующих канонических норм, в результате чего оно оставалось мало пригодным для практического употребления.

В XVIII–XIX вв. были подготовлены критические издания «*Corpus iuris canonici*», в т. ч. с указанием различий в рукописях — издание Ю. Х. Бёмера (Магдебург, 1747) и Э. Л. Рихтера (Лейпциг, 1833–1839). Нем. историк Э. Фридберг осуществил в Лейпциге издание «*Corpus iuris canonici*», до наст. времени считающееся лучшим (*Corpus iuris canonici: Editio Lipsiensis secunda post A. L. Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem*. Lpz., 1879–1881. Vol. 1: *Decretum Magistri Gratiani*; Vol. 2: *Decretalium Collectiones*).

Важнейшим источником католич. К. п. оставались папские постановления. В процессе подготовки рим. издания «*Corpus iuris canonici*» папа Григорий XIII выдвинул идею составления нового свода декретального права, куда должны были войти не изданные ранее и текущие акты папского законодательства. С этой целью его преемник, папа Римский Сикст V, в 1587 г. создал комиссию канонистов во главе с кард. Доминико Пинелли. Помимо папских декреталий, не входивших в др. своды (начиная с нек-рых декреталий папы Григория IX), в новый свод были включены акты вселенских Соборов католич. Церкви, в т. ч. акты Ферраро-Флорентийского Собора, V Латеранского Собора и декреты Тридентского Собора. Завершался свод декреталиями Римского папы Климента VIII (1592–1605), к-рый до избрания на Папский престол был членом этой комиссии. В 1598 г. кард. Д. Пинелли выпустил подготовленный свод под названием «*Декреталии папы Климента VIII*» (*Sanctissimi Domini nostri Papae Clementis VIII Decretales*. R., 1598); ему было присвоено наименование «*Liber Septimus*» (т. е. 7-я кн. «*Corpus iuris canonici*»). Однако папа отказался дать этому своду офиц. одобрение, возможно в связи с тем, что

акты Тридентского Собора в некоторых европ. гос-вах (особенно там, где преобладали протестанты) не получили на тот момент офиц. признания или даже считались не имеющими юридической силы. В 1607–1610 гг. по поручению папы Римского Павла V новая комиссия кардиналов и канонистов подвергла ревизии свод Д. Пинелли, приняв решение от него отказаться.

Одновременно с работой комиссии кард. Д. Пинелли франц. канонист П. Матьё предпринял попытку составить свод папских постановлений — «Седьмую книгу декреталий» (*Septimus Decretalium constitutionum apostolicarum post Sextum, Clementinas et Extravagantes ad hodiernum diem editarum*. Lugdunium, 1590). В сборник, составленный по образцу Декреталий Григория IX, Матьё включил не вошедшие в «*Corpus iuris canonici*» постановления Римских пап — от Сикста IV (1464–1471) до Сикста V (1585–1590), отдельные каноны Констанцского, Ферраро-Флорентийского, V Латеранского и Тридентского Соборов (за исключением догматических положений), а также фрагмент *Болонского конкордата* (1516). Данный свод представлял собой коллекцию канонов частного характера, не имевшую офиц. статуса, тексты не были критически выверены по рукописям и др. изданиям. Однако в некоторых изданиях «*Corpus iuris canonici*» свод Матьё публиковался в качестве приложения (напр., во франкфуртском издании 1590 г., лионском издании 1621 г. и др.). В 1623 г. произведение Матьё было помещено в Индекс запрещенных книг.

Со времени Тридентского Собора предпринимались офиц. и частные издания сборников папских булл (буллариев); в один из первых опубликованных буллариев вошли акты папского законодательства от времени правления папы Иоанна XXII до времени правления папы Римского Юлия III (*Bullae diversorum Pontificum incipientis*. R., 1550). В 1579 г. канонистом Ч. Мадзутелли был издан сборник папских документов от времени правления Григория VII до времени правления Григория XIII (*Collectio diversarum constitutionum et litterarum Romanum Pontificum*. R., 1579). В 1586 г. канонист Л. Керубини дополнил этот сборник, подготовив издание буллария, ставшее одним из образцовых для последую-

щих публикаций такого типа (*Bullarium, sive collectio diversarum constitutionum multorum Pontificum a Gregorio VII usque ad Sixtum V. R.*, 1586). Его сын, бенедиктинский монах, канонист Анджело Мария Керубини в 1633 г. выпустил новое издание буллария в 4 томах, добавив в него документы Римских пап Павла V, Григория X и Урбана VIII; в последующих изданиях этот свод дополнялся более новыми папскими документами (см.: *Stickler*. 1950. P. 300–301). Рим. канонист Дж. Майнарди расширил сборник Керубини (*Bullarium Romanum*. R., 1733–1744. 8 t.). В 1746 г. папа Бенедикт XIV распорядился опубликовать 146 документов, выпущенных в период его понтификата, — т. н. Булларий Бенедикта XIV в 4 томах. К 1762 г. Ш. Коклин завершил общее издание Буллариев Керубини, Майнарди и папы Бенедикта XIV под названием «*Magnum Bullarium Romanum*» (18 томов папских постановлений с 440 по 1758 г.). Публиковались и др. коллекции папских документов, различных по хронологии и тематике; популярностью пользовались орденские булларии, где были собраны папские постановления, касавшиеся того или иного монашеского ордена или конгрегации (см.: *Stickler*. 1950. P. 302–305).

В XIX в. нем. канонист А. Тайнер издал документы папы Римского Климента XIV (*Clementis XIV P. M. Epistolae et brevia selectiora ac nonnulla alia acta pontificatum ejus illustrantia* / Ed. A. Theiner. P., 1852). Значимым вкладом в систематизацию актов папского законодательства стали издания папских регест, осуществленные Ф. Яффе (*Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198* / Ed. Ph. Jaffé. B., 1851), А. Поттхастом (*Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad anno 1304* / Ed. A. Potthast. B., 1874–1875. 2 t.), а также в рамках проекта «*Monumenta Germania Historica*» и др. (см.: *Stickler*. 1950. P. 308–318).

Папа Римский Пий IX начал систематическую публикацию текущих документов папского законодательства, к-рые издавались отдельными томами на протяжении его понтификата (*Acta Pii IX. R.*, 1854–1878. 9 vol.); эта публикация была продолжена папами Львом XIII (*Acta Leonis XIII. R.*, 1881–1905. 23 vol.) и Пием X (*Acta Pii X. R.*, 1905–1914. 5 vol.; в издание

вошли документы до 1908). В 1904 г. итал. канонист А. М. Бернасconi завершил издание документов понтификата папы Римского Григория XVI (*Acta Gregorii XVI. R.*, 1901–1904. 4 vol.). С 1865 г. документы Римских пап и учреждений Папского престола печатаются в официальном бюллетене Римско-католической Церкви «*Acta Sanctae Sedis*». С 1908 г. все офиц. документы Папского престола публикуются в бюллетене «*Acta Apostolicae Sedis*», офиц. статус которого посл. был закреплен в Кодексах канонического права 1917 и 1983 гг. (CIC (1917). 9; CIC. 8).

Тридентский Собор подтвердил права и полномочия учреждений и ведомств Папского престола, закрепив за ними функцию верховных органов централизованной власти в Римско-католической Церкви. Решение всех текущих вопросов вероучения и церковной жизни было возложено на систему профильных конгрегаций Римской курии, трибуналов и комиссий. Буллой «*Benedictus Deus*» (1564) папа Пий IV воспретил несанкционированную интерпретацию решений Тридентского Собора. 2 авг. того же года *motu proprio* «*Alias nos nonnullas*» папа создал комиссию кардиналов, поручив ей давать ответы на поступающие вопросы относительно правоприменения декретов Тридентского Собора. Т. о. было положено начало Конгрегации Собора (*Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini interpretum*), сыгравшей важную роль в формулировании текущего папского законодательства, т. к. за ней были закреплены право аутентичной интерпретации решений Тридентского Собора и функция контроля за их реализацией и дисциплиной секулярного духовенства. Декларации и резолюции Конгрегации Собора в XVII–XIX вв. публиковались отдельными сборниками, в т. ч. по тематическим вопросам (см.: *Stickler*. 1950. P. 320–322); одним из наиболее полных является сборник, составленный С. Палоттини (*Collectio omnium conclusionum et resolutionum, que in causis propositis apud S. Congregatio Cardinalium Sacrosancti Concilii Tridentini interpretum prodierunt ab eius institutione anno 1564 ad anno 1860, distinctis titulis alphabetico ordine per materias digesta*. R., 1868–1893. 17 vol.).

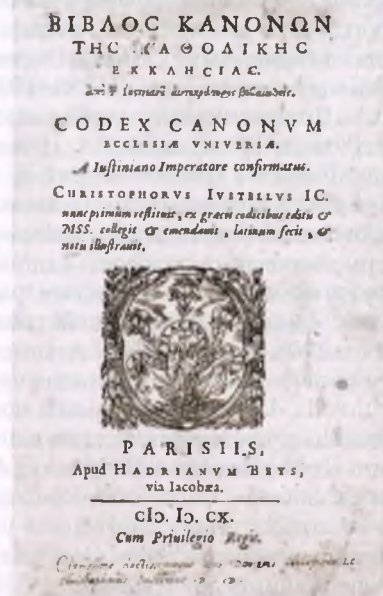
Основными правовыми институтами, издававшими актуальные нор-

мы К. п., стали конгрегации Римской курии, структура, состав, цели и задачи к-рых были определены папой Сикстом V в конституции «Immensa aeterni» (1588). Важную роль играли Конгрегация Римской и вселенской инквизиции (образована в 1588 из комиссии кардиналов по вероучительным вопросам — см. ст. *Инквизиция*), Конгрегация Индекса (1571; см. ст. *Индекс запрещенных книг*), Конгрегация Вост. Церкви (первоначально образована в 1573 как Конгрегация по делам греков; см. ст. *Восточные католические Церкви*), Конгрегация по делам монашествующих (1586), Конгрегация по учреждению Церквей (1588; впол. Конституциональная конгрегация), Конгрегация обрядов (1588). В 1622 г. папой Римским Григорием XV была учреждена Конгрегация пропаганды веры (Propaganda fidei), ведению к-рой были поручены католич. миссии в разных частях света. Акты конгрегаций Римской курии издавались в сборниках, к-рые являлись источниками К. п. по различным вопросам (см.: *Stickler*. 1950. P. 323–337). 29 июня 1908 г. конституцией «Sapienti consilio» папа Пий X установил новую структуру Римской курии, разграничив полномочия конгрегаций и упразднив нек-рые из них; данная реформа была впол. закреплена в Кодексе канонического права 1917 г.

До XVII в. важным источником К. п. оставались решения Римской Роты, а также появившегося в нач. XVI в. трибунала Апостольской сигнатуры. С появлением Конгрегации Собора значимость для актуального католич. К. п. судебных решений рим. трибуналов по частным делам существенно снизилась, тем не менее отдельные сборники решений Римской Роты и т. н. частные книги ее аудиторов (*Libri particulares auditorum*) продолжали выпускаться и в XVIII в. (см.: *Stickler*. 1950. P. 338–345). После ликвидации Папской области (1870) трибуналы Папского престола прекратили свою деятельность, но были восстановлены папой Пием X в 1908 г. в ходе общей реформы Римской курии. При папе *Иннокентии XII* (1691–1700) в рамках Римской курии был сформирован Гос. секретариат Папского престола; его документы стали источником К. п. в области государственно-церковных отношений и отношений Папского престола с католич. иерар-

хией в разных странах (издания документов Гос. секретариата XVII–XIX вв. см.: *Ibid.* P. 354–358).

Начавшееся в XVI в. издание актов Соборов древности и средних веков дало католич. канонистам возможность выработать единое понимание статуса того или иного Собора, а также решить проблему соотно-



Титульный лист
«Кодекса канонов Вселенской Церкви»,
изданного К. Жюстелем
(Париж, 1610)

шения авторитетов Вселенского Собора и Римского понтифика как принципиальных источников К. п. Первое масштабное издание соборных актов было предпринято Ж. Мерленом (*Concilia generalia*. P. 1524. 2 t.), в него вошли постановления 4 Вселенских Соборов (от Никейского до Халкидонского), а также каноны Константинопольского Собора и *Базельского Собора*, 47 поместных зап. Соборов и 69 папских декреталий. Однако в др. изданиях соборных постановлений, вышедших в XVI в. (*Concilia omnia tam generalia quam particularia* / Ed. P. Crabbe. Coloniae Agrippinae, 1538–1551. 3 vol.; *Concilia omnia tum generalia tum provincialia atque particularia* / Ed. L. Surius. Coloniae Agrippinae, 1567. 4 vol.), публиковались лишь акты Вселенских и поместных Соборов древности. В 1583 г. папа Григорий XIII создал комиссию для подготовки к публикации т. н. *Collectio Romana* — офиц. сборника канонов Соборов, в к-рую вошли видные католич. историки и канонисты (в т. ч. карди-

налы *Антонио Карафа* и *Цезарь Бароний*). В ходе работы были сформулированы принципы признания того или иного Собора вселенским в католич. Церкви: учитывался состав участников, а также наличие папской апробации решений Собора, в результате которой соборные постановления получали статус универсального закона для католич. Церкви. Влияние на подобное решение оказал трактат католич. теолога Роберта *Беллармина* «Рассуждения о спорных вопросах христианской веры, против еретиков нашего времени». Он включил в число вселенских Соборов К-польский Собор 869–870 г. (против патриарха Фотия), I, II, III и IV Латеранские Соборы, I и II Лионские Соборы, Вьенский Собор, Ферраро-Флорентийский Собор, V Латеранский Собор и Тридентский Собор (*Bellarmino* [R., cardinal]. *Disputationes de controversiis christianae fidei aduersus hujus temporis haereticos*. I 5. Ingolschtadt, 1601. T. 2. Col. 10–12). В 1595 г. комиссия признала предложенный перечень, добавив в число вселенских Соборов католической Церкви также Константинопольский Собор, что нашло отражение в подготовленном издании (*Concilia generalia Ecclesiae Catholicae*. R., 1608–1612. 4 vol.). Особое место в изданиях соборных актов занимает «Новое и полнейшее собрание решений Соборов», начатое пресв. Дж. Д. *Манси* (*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae; Venetiis, 1759–1798. 31 t.). Тридентский Собор постановил возобновить практику проведения регулярных диоцезных (раз в год) и провинциальных (раз в 3 года) Соборов, однако это решение во мн. странах и регионах практически не соблюдалось, в т. ч. в связи с расширением полномочий правящего епископа (ординария), за которым Тридентский Собор закрепил статус апостольского делегата и полные юрисдикционные полномочия над вверенным духовенством. В XVIII в. диоцезные Соборы регулярно проводились лишь во Франции и итал. гос-вах, однако в XIX в. происходит оживление соборной жизни, что было вызвано необходимостью решать многочисленные местные проблемы, связанные с изменениями в общественно-политической жизни. С 1850 по 1907 г. состоялось 377 диоцезных Соборов, из них 166 во Франции, 88 в Италии и 49 в США. Акты

провинциальных и диоцезных Соборов в обязательном порядке направлялись для утверждения в Конгрегацию Собора. Решения древних и новых провинциальных и диоцезных Соборов издавались в основном по географическому принципу (см.: *Stickler*. 1950. P. 290–294).

Созванный папой Пием IX I Ватиканский Собор, в повестку к-рого входил вопрос о кодификации К. п., принял догматические постановления о папском примате и папской безошибочности в вопросах веры и морали, но работа Собора была прервана захватом Рима войсками итал. королевства.

Кодификация К. п. в XX в. Необходимость упорядочить и систематизировать нормы католич. К. п., представленные в «*Corpus iuris canonici*» и многочисленных сборниках и сводах постановлений Папского престола, осознавалась мн. католическими канонистами после Тридентского Собора. Однако система «римского централизма», при к-рой возникающие канонические вопросы можно было решить только при обращении к Папскому престолу, тормозила процесс кодификации. Предпринимавшиеся некоторыми канонистами попытки систематизировать канонические нормы носили частный характер и не получали офици. одобрения. Так, в 1557 г. итал. канонист Дж. П. Ланчелотти подготовил 4 книги «*Institutiones iuris canonici*», составленные по образцу Институций Юстиниана, расположив канонические нормы по тематическому принципу (лица, вещи, судьи, преступления и наказания). Ланчелотти издал свой труд (*Institutionum iuris canonici, quibus ius pontificium singulari methodo libris quatuor comprehenditur*. Venetiae, 1563), который получил одобрение папы Павла IV, однако произведение рассматривалось лишь как пособие для изучения К. п.

В 1867 г. папа Пий IX поручил комиссии кардиналов сформулировать основные проблемы и предложения (*postulata*) по реформе К. п. При подготовке к I Ватиканскому Собору мн. католич. епископы направили в комиссию пожелания и предложения по составлению нового свода католич. К. п., более удобного для практического применения в церковной жизни. В кон. XIX в. несколько канонистов предприняли частные попытки кодификации

К. п. Итал. канонист Г. Де Луизе попытался систематизировать канонические нормы, распределив их по 8 тематическим книгам (*De Luise G. Codex canonum Ecclesiae*. Neapoli, 1873), однако его труд был признан неудовлетворительным. Систематизация К. п. и папского декретального права была проведена итал. канонистом Э. Коломьятти, составившим 1742 канона на основе папских конституций и соборных постановлений (*Colomiatti E. Codex juris pontificii seu canonici*. Taurini, 1888–1907. 3 t.). Принципиально иной метод предложил франц. юрист А. Пилле, попытавшийся создать кодекс К. п. по образцу Кодекса Наполеона с использованием метода абстрактного формулирования кратких канонических норм по тематическим разделам: «лица», «вещи», «действия» (всего 2004 статьи — *Pillet A. Jus canonicum generale distributum in articulos*. P., 1890). Попытки кодификации К. п. предприняли итал. канонист Э. М. Пеццани (*Pezzani E. M. Codex Sanctae Catholicae Romanae Ecclesiae*. R., 1893–1903. 3 vol.) и франц. каноник Ф. Дезе (*Deshayes F. Memento juris ecclesiastici publici et privati: ad usum seminariorum et cleri*. P., 1895), однако их работы были скорее ориентированы на облегчение учебных задач при изучении К. п.

19 марта 1904 г. папа Пий X *motu proprio* «*Arduum sane munus*» объявил о создании папской комиссии по кодификации К. п. Ее секретарем был назначен архиеп. Пьетро Гаспарри. В работе по составлению Кодекса канонического права принимали участие специалисты в области К. п., юриспруденции, теологии из различных европ. католич. ун-тов, в то же время нек-рые видные канонисты (в т. ч. Э. Фридберг и Й. Б. Зегмюллер) критически отнеслись к начавшейся кодификации. В качестве образца для Кодекса канонического права была взята пандектная система изданных в XIX в. европ. кодексов гражданского права. Источниками для абстрактно сформулированных канонических норм стали нормы «*Corpus iuris canonici*», декреты Тридентского Собора, папские булларии и др. своды новейшего папского законодательства, сборники документов конгрегаций и трибуналов Римской курии. Черновой вариант Кодекса канонического права был готов к нач. 1912 г. В марте того же

года первые 2 книги проекта направили для согласования и рецензирования католич. епископам, генеральным настоятелям монашеских орденов и конгрегаций и др. ординариям. В 1913–1914 гг. были завершены проекты остальных 3 книг Кодекса, к-рые также направили ординариям. Работа над поправками замедлилась из-за начала первой мировой войны и смерти папы Пия X, но к дек. 1916 г. работа над текстом нового Кодекса канонического права была завершена. 27 мая 1917 г. папа Бенедикт XV апостольской конституцией «*Providentissima mater Ecclesia*» обнародовал Кодекс канонического права, объявил его обязательным и высшим источником К. п. для всей Римско-католической Церкви и установил дату вступления нового Кодекса в силу (19 мая 1918).

Кодекс канонического права 1917 г. включает 2414 канонических норм, разделенных на 5 книг. Кн. I «Общие нормы» (*De normis generalibus* — CIC (1917). 1–86) состоит из 6 титулов; кн. II «Лица» (*De personis* — CIC (1917). 87–725) посвящена клирикам (Ч. 1), монашествующим (Ч. 2) и мирянам (Ч. 3); кн. III «Вещи» (*De rebus*) содержит 6 частей: о Таинствах (CIC (1917). 731–1153), священном времени и священных местах (CIC (1917). 1154–1254), богослужениях (CIC (1917). 1255–1321), церковном учительстве (CIC (1917). 1322–1408), бенефициях (CIC (1917). 1409–1494), церковном имуществе (CIC (1917). 1495–1551); кн. IV «Процессы» (*De processibus*) устанавливает нормы церковного судопроизводства (CIC (1917). 1552–1998), беатификации и канонизации святых (CIC (1917). 1999–2141); в кн. V «О преступлениях и наказаниях» (*De delictis et poenis* — CIC (1917). 2195–2414) рассматриваются вопросы канонических преступлений и санкций. По инициативе кард. П. Гаспарри каноны были снабжены сносками, в которых указывались источники сформулированных правовых норм.

15 сент. 1917 г. *motu proprio* «*Sum iuris canonici codicem*» папа Бенедикт XV создал папскую комиссию по аутентичному толкованию Кодекса канонического права. Ответы комиссии, публиковавшиеся в «*Acta Apostolicae Sedis*», затем выходили отдельными сборниками. В 1923–1939 гг. под редакцией кардиналов П. Гаспарри и Дёрда Юстиниана

Шереди были изданы источники, использовавшиеся при составлении Кодекса канонического права (за исключением «Corpus iuris canonici», декретов Тридентского Собора и литургических книг) (Codicis iuris canonici fontes. R., 1923–1939. 9 vol.).

Издание Кодекса канонического права 1917 г., который признавался единым источником католич. К. п., не остановило развития церковного законодательства, особенно при папе Римском *Пии XII* (изменение правил вступления в брак и принципов смешанных браков, структур Римской курии, порядка назначения епископов, установление новых форм посвященной Богу жизни (секулярные институты; см. в ст. *Институты посвященной жизни*) и исчезновение отдельных правовых институтов (напр., *инкорпорации*) и др.). Поскольку Кодекс канонического права 1917 г. являлся нормативным документом для Римско-католической Церкви и в нем не содержалось особых норм для униатов, 23 нояб. 1929 г. папа Пий XI распорядился создать комиссию по кодификации вост. К. п. и составлению отдельного Кодекса канонов для Восточных католических Церквей. Некоторые канонисты предлагали упростить структуру Кодекса канонического права 1917 г., высказывали критические замечания относительно отдельных дефиниций и систематического порядка канонов, а также чрезмерной централизации церковного управления, изложенной в Кодексе. Учитывая это, 25 янв. 1959 г. папа Римский *Иоанн XXIII*, объявляя о созыве II Ватиканского Собора, определил одной из его целей упорядочивание церковной дисциплины и модернизацию Кодекса канонического права 1917 г. в соответствии с потребностями совр. жизни католич. Церкви. Однако из-за обилия др. вопросов, обсуждавшихся на Соборе, реформа К. п. не рассматривалась и не получила отражение в его решениях.

Начатый II Ватиканским Собором курс обновления Римско-католической Церкви (см. *Aggiornamenti*) привел к существенным изменениям, затронувшим почти все сферы церковной жизни, что сделало вопрос о новой реформе К. п. одним из наиболее актуальных. В апр. 1967 г. комиссия по пересмотру Кодекса канонического права под председательством кард. Перикле *Фели-*

чи подготовила проект реформы, который был одобрен Всемирным Синодом епископов осенью того же года. К 1977 г. канонисты и специалисты по смежным областям разработали черновые варианты нового Кодекса канонического права и направили их для изучения епископским конференциям, генеральным настоятелям монашеских орденов и конгрегаций, в папские университеты, институты и на факультеты. 29 июня 1980 г. доработанный проект Кодекса канонического права был представлен папской комиссией по пересмотру К. п., в состав которой папа Римский *Иоанн Павел II* включил представителей всех епископских конференций. 28 окт. 1981 г. текст Кодекса канонического права был представлен папе на утверждение. 25 янв. 1983 г. новый Кодекс канонического права был обнародован апостольской конституцией «*Sacrae disciplinae leges*».

Кодекс канонического права 1983 г. включает 1752 канона, разделенных на 7 книг. Из нового Кодекса канонического права были изъяты нормы, касавшиеся беатификации и канонизации святых, бенедиктинцев, значительно сокращены разделы, посвященные Римской курии, каноническим преступлениям, санкциям и судопроизводству. Кодекс канонического права 1983 г. отражает выработанное II Ватиканским Собором видение Церкви как Народа Божия, в нем значительно расширены каноны, касающиеся мирян, включено каноническое отражение учения о коллегиальности епископата, представленное в догматической конституции Собора «*Lumen gentium*», добавлены каноны относительно отдельных (поместных) Церквей и епископских конференций, внесены положения о женатом диаконате, возможности участия в Таинствах христиан др. конфессий и др. В отличие от Кодекса канонического права 1917 г. новый Кодекс было разрешено переводить на национальные языки, но с обязательной авторизацией перевода местными церковными властями (рус. пер.: Кодекс канонического права. М., 2007). 2 янв. 1984 г. папа *Иоанн Павел II* *motu proprio* «*Recognito iuris canonici Codice*» создал папскую комиссию по аутентичной интерпретации и толкованию Кодекса канонического права. В 1988 г. комиссия была преобразована в Папский со-

вет по интерпретации законодательных текстов. Совет издает бюллетень «*Communicationes*», где публикуются документы по интерпретации действующего К. п. Общую реформу К. п. после II Ватиканского Собора завершила подготовка отдельного Кодекса канонов Восточных Церквей (обнародован папой *Иоанном Павлом II* апостольской конституцией «*Sacri Canonis*» от 18 окт. 1990), к-рый стал единым источником К. п. для Восточных католических Церквей.

Совр. развитие К. п. в Римско-католической Церкви связано с изданием Папским престолом актов, затрагивающих в основном те сферы, которые не регулируются нормами Кодекса канонического права. Так, апостольской конституцией «*Divinus perfectionis Magister*» (от 25 янв. 1983) папа *Иоанн Павел II* установил новый порядок процессов беатификации и канонизации, апостольской конституцией «*Pastor Bonus*» (от 28 июня 1988) осуществил комплексную реформу Римской курии, апостольской конституцией «*Universi Dominici Gregis*» (от 22 февр. 1996) ввел новые правила проведения *конклава* и избрания Римского понтифика (ряд норм вполн. был изменен *motu proprio* «*Constitutione Apostolica*» папы Римского *Бенедикта XVI* от 11 июня 2007).

С 1983 г. вносились изменения и в Кодекс канонического права. 18 мая 1998 г. *motu proprio* «*Ad tuendam fidem*» папа *Иоанн Павел II* внес в Кодекс норму, обязывающую всех католиков принимать как «торжественное», так и «обычное учительство» Папского престола (CIC. 750 § 2; ССЕО. 598 § 2), а также уточнил каноны относительно наказания для тех, кто упорно его отвергают (CIC. 1371; ССЕО. 1436). Опубликованным 15 дек. 2009 г. *motu proprio* «*Omnium in Mentem*» папа *Бенедикт XVI* внес изменения в каноны 1008 и 1009 Кодекса канонического права 1983 г., разграничивающие священническое служение епископов и пресвитеров и диаконское служение, а также в каноны 1086, 1117 и 1124, уточняющие аспекты брачного права католической Церкви (удалена фраза о формальном акте отступничества от католической веры как условия недействительности брака между крещеными и некрещеными лицами).

В. В. Тюшагин

Ист.: *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* / Ed. C. H. Turner. Oxonii, 1899. T. 1. Fasc. 1. Pt. 1; 1904. T. 1. Fasc. 1. Pt. 2; 1913. T. 1. Fasc. 2. Pt. 1; 1939. T. 1. Fasc. 2. Pt. 2; 1930. T. 1. Fasc. 2. Pt. 3; 1939. T. 1. Fasc. 2. Pt. 4; 1907. T. 2. Pt. 1; 1913. T. 2. Pt. 2; 1939. T. 2. Pt. 3; *Concilia Galliae, A. 314 – A. 695* / Ed. C. Munier, C. de Clercq. Turnhout, 1963. (CCSL; 148–148A); *Concilia Africae, A. 345 – A. 545* / Ed. C. Munier. Turnhout, 1974. (CCSL; 149); *Conciles Gaulois du IV^e siècle* / Éd. J. Gaudemet. P., 1977. (SC; 241); *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e–VII^e siècles)* / Éd. J. Gaudemet, B. Basdevant. P., 1989. 2 vol. (SC; 353–354); *Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der 1. Red.* / Hrsg. A. Strewe. B., 1931; *The Irish Penitentals* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1963; *Paenitentia Italiae, Italiae et Hispaniae, saeculi VIII–XI*. Turnhout, 1994. T. 1: *Paenitentia minora Franciae et Italiae, saeculi VIII–IX* / Ed. R. Kottje; 1998. T. 2: *Paenitentia Hispaniae* / Ed. F. Bezler. (CCSL; 156–156A); *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* / Ed. P. Hinschius. Aalen, 1963; *Collectio canonum in V libris: (Lib. I–III)* / Ed. M. Fornasari. Turnhout, 1970. (CCCM; 6); *Die Collectio Veronensis* / Hrsg. P. Landau // ZSRG.K. 1981. Bd. 67. S. 75–120; *Collectio canonum Regesto Farfensi inserta* / Ed. T. Kölzer. Vat., 1982. (MonumIC. Ser. B: Corp. coll.; 5); *Reginonis abbas Prumensis Libri duo de synodaliibus causis et disciplinis ecclesiasticis* / Hrsg. H. Wasserschleben. Lpz., 1840; *Corpus iuris canonici* / Ed. E. Friedberg. Lipsiae, 1879–1881. 2 vol.; *Friedberg E. Quinque Compilationes antiquae: Nec non Collectio canonum Lipsiensis*. Lipsiae, 1882; *idem*. Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia. Lpz., 1897. Graz, 1958; *Petri exceptiones legum romanorum = Составленные Петром извлечения из римских законов*. Кн. 1–2 / Пер., ввод. ст. и коммент.: Д. Ю. Поддников; ред.: Л. Л. Кофанов // *Древнее право = Jus antiquum*. 2003. Вып. 1(11). С. 216–262; Кн. 3 // Там же. Вып. 2(12). С. 212–231; Кн. 4 // Там же. 2004. Вып. 1(13). С. 188–207 (парал. лат. текст и рус. пер.); CIC (1917); CIC.

Описания рукописей: *Turner C. H. Chapters in the History of Latin Mss. of Canons* // *JThSt*. 1900. Vol. 1. P. 435–441; 1901. Vol. 2. P. 266–273; 1903. Vol. 4. P. 426–434; 1929. Vol. 30. P. 225–236, 337–346; Vol. 31. P. 9–20; 1930. Vol. 32. P. 1–11.

Лит.: *Maassen F. Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis dem Ausgange des Mittelalters*. Graz, 1870; *Rashdall H. The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxf., 1895, 1997². 3 vol.; *Fournier P. Un tournant de l'histoire du droit, 1060–1140* // *NRHDFE*. 1917. Année 41. P. 129–180; *Falco M. Introduzione allo studio del Codex iuris canonici*. Torino, 1925. Bologna, 1992; *Fournier P., Le Bras G. Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décretales jusqu'au Décret de Gratien*. P., 1931–1932. Aalen, 1972². 2 vol.; *Kuttner S. Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*. Vat., 1935. (ST; 64); *idem*. *Repertorium der Kanonistik (1140–1234): Prodromus corporis glossarum*. Vat., 1937, 1981¹. (ST; 71); *idem*. *Methodological Problems Concerning the History of Canon Law* // *Speculum*. Camb. (Mass.), 1955. Vol. 30. N. 4. P. 539–549; *idem*. *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*. L., 1980, 1992²; *idem*. *Medieval Councils, Decretals and Collections of Canon Law: Selected Essays*. L., 1980; *idem*. *Gratian and the Schools of Law, 1140–*

1234. L., 1983; *idem*. *Studies of the History of Medieval Canon Law*. Aldershot, 1990; *idem*. *Куттнер Ш.* От диссонанса к гармонии: интерпретация в средневековом каноническом праве // *Древнее право = Jus antiquum*. М., 2005. Вып. 2(16). С. 116–132; *Schwartz E. Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche* // *ZSRG.K.* 1936. Bd. 56. S. 1–114; *Wurm H. Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus*. Bonn, 1939; *Kurtscheid B., Wilches F. A. Historia iuris canonici: Historia fontium et scientiae iuris canonici*. R., 1943². T. 1; 1951. T. 2; *Van Hove A. Prolegomena*. Mechelen; R., 1945. (Comment. Lovaniense in Codicem Iuris Canonici; Vol. 1. T. 1); *Box H. S. The Principles of Canon Law*. Oxf., 1949; *Conte a Coronata M. Institutiones iuris canonici*. Torino, 1950–1962. 5 vol.; *Stückler A. M. Historia iuris canonici: Institutiones academicae*. Augustae Taurinorum, 1950. T. 1: *Historia fontium*; *Eichmann E., Mörsdorf K. Lehrbuch der Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*. Paderborn, 1953–1954³. 3 Bde; *Mortimer R. C. Western Canon Law*. L., 1953; *Plöchl W. M. Geschichte des Kirchenrechts*. W., 1953–1969. 5 Bde; *Ganshof F. L. Recherches sur les capitulaires*. P., 1958; *Munier Ch. Les Statuta ecclesiae antiqua*. P., 1960; *idem*. *L'œuvre canonique de Denys le Petit, d'après les travaux du R. P. Wilhelm Peitz, S. J.* // *Sacris Erudiri*. 1963. Vol. 14. P. 236–250; *idem*. *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV^e–XII^e siècles*. P., 1987; *Peitz W. M. Dionysius Exiguus-Studien: Neue Wegener philol. und hist. Text- und Quellenkritik* / Hrsg. H. Foerster. B., 1960; *Bouscaren T., Ellis A. Canon Law: A Text and Commentary*. Milwaukee, 1963; *Miquel J. Mechanische Fehler in der Überlieferung der Digesten* // *ZSRG.R.* 1963. Bd. 80. S. 233–286; *Legendre P. La Pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140–1254)*. Diss. P., 1964; *Le Bras G., Lefebvre C., Rambaud J. L'Âge classique, 1140–1378: Sources et théorie du droit*. P., 1965. (*Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*; 7); *Heimerl H. Aspecto cristológico del Derecho Canónico* // *Ius Canonicum*. Pamplona, 1966. Vol. 6. P. 25–51; *idem*. *Das Kirchenrecht in Neuen Kirchenbild* // *Ecclesia et Ius: FS A. Scheuermann* / Hrsg. K. Siepen. Münch., 1968. P. 1–24; *Le Bras G. L'Église médiévale au service du droit romain* // *RHDFF*. Ser. 4. 1966. Vol. 44. P. 193–209; *Fürst C. G. Cardinalis: Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalkollegiums*. Münch., 1967; *Hera A., de la. Introducción a la ciencia del derecho canónico*. Madrid, 1967; *Bertrams W. Quaestiones fundamentales iuris canonici*. R., 1969; *Marchetto A. Episcopato e primato pontificio nelle decretali pseudo isidoriane: Ricerca storico-giuridica*. Diss. R., 1971; *Williams Sch. Codices Pseudo-Isidoriani: A palaeogr.-hist. Study*. N. Y., 1971. (MonumIC. Ser. 3: Subs.; 3); *Dolezalek G. Die handschriftliche Verbreitung von Rechtsprechungssammlungen der Rota* // *ZSRG.K.* 1972. Bd. 58. S. 1–106; *Feine H. E. Kirchliche Rechtsgeschichte*. Köln; W., 1972. Bd. 1: *Die katholische Kirche*; *Fuhrmann H. Einfluss und Verbreitung der pseudo-Isidorischen Fälschungen: Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*. Stuttgart, 1972–1974. 3 Bde; *idem*. *Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft* // *Investiturstreit und Rechtsverfassung* / Hrsg. J. Fleckenstein. Sigmaringen, 1973. S. 175–203. (Vorträge und Forschungen; 17); *Robledo O. El derecho Romano en la iglesia* // *Ius populi Dei: Miscellanea in honorem R. Bidagor* / Ed. N. Urbano. R., 1972. P. 3–52; *Do-*

lezalek G., Norr Knut W. Die Rechtsprechungssammlungen der mittelalterlichen Rota // *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte* / Hrsg. v. H. Coing. Münch., 1973. Bd. 1: *Mittelalter (1100–1500): Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung*. S. 849–856; *Fransen G. Les collections canoniques*. Turnhout, 1973. (Typologie des sources du moyen-âge occidental; 10); *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte* / Hrsg. H. Coing. Münch., 1973. Bd. 1: *Mittelalter (1100–1500)*; *Mordek H. Kirchenrecht und Reform im Frankenreich: Die «Collectio Vetus Gallica», die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien: Studien und Edition*. B.; N. Y., 1975; *Pontal O. Les statuts synodaux*. Turnhout, 1975. (Typologie des sources du moyen-âge occidental; 11); *Wolter U. Ius canonicum in iure civili*. Köln, 1975; *Vogel C. Les «Libri paenitentiales»*. Turnhout, 1978. (Typologie des sources du moyen-âge occidental; 27); *Gaudemet J. La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*. P., 1979²; *idem*. *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle*. P., 1985; *idem*. *Théologie et droit canonique: Les leçons de l'histoire* // *Revue de droit canonique*. Strasbourg, 1989. Vol. 39. P. 3–13; *idem*. *Droit de l'Église et société civile (XVIII^e–XX^e siècle)*. Strasbourg, 1998; *Kottje R. Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus: Ihre Überlieferung und ihre Quellen*. B.; N. Y., 1980; *Renaissance and Renewal in the 12th Cent.* / Ed. R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham. Camb. (Mass.), 1982; *Frantzen A. J. The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*. New Brunswick, 1983; *Ochoa X. Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*. Vat., 1984²; *Payer P. J. Sex and the Penitentals: The Development of a Sexual Code, 550–1150*. Toronto, 1984; *Brommer P. «Capitula episcoporum»: Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jh.* Turnhout, 1985. (Typologie des sources du moyen-âge occidental; 43); *La normatività del nuovo codice* / A cura di E. Cappellini. Brescia, 1985²; *Reynolds R. E. Canon: To Gratian* // *DMA*. 1986. Vol. 7. P. 395–413; *Proceedings of the 7th Intern. Congr. of Medieval Canon Law* (Camb., 23–27 July 1984) / Ed. P. Linehan. Vat., 1988. (MonumIC. Ser. C: Subs.; 8); *Schmitz G. Ansegis und Regino: Die Rezeption der Kapitularien in den «Libri duo de synodaliibus causis»* // *ZSRG.K.* 1988. Bd. 74. S. 95–132; *Trusen W. Der Inquisitionprozess: Seine hist. Grundlagen und frühen Formen* // *Ibid.* S. 168–230; *Hartmann W. Die Synoden der Karolingerzeit im Frankreich und in Italien*. Paderborn, 1989; *Erdö P. Introductio in historiam scientiae canonicae: Praenotanda ad codicem*. R., 1990; *idem*. *Die Quellen des Kirchenrechts: Ein geschichtliche Einführung*. Fr./M., 2002; *Kanonisches Recht: Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici* / Bearb. W. Aymans. Paderborn; Münch., 1991–1997¹³. 2 Bde; *Van de Wiel C. History of Canon Law*. Louvain, 1991; *Schrage E. J. H., Dondorp H. Utrumque Ius: Eine Einf. in das Studium der Quellen des mittelalterlichen gelehrten Rechts*. B., 1992; *Zechiel-Eckes K. Die Concordia canonum des Cresconius: Studien und Edition*. Fr./M., 1992; *idem*. *Fälschung als Mittel politischer Auseinandersetzung: Ludwig der Fromme (814–840) und die Genese der pseudoisidorischen Dekretalen*. Paderborn, 2011; *Pennington K. Popes, Canonists and Texts: 1150–1550*. Aldershot, 1993; *Brundage J. A. Medieval Canon Law*. L.; N. Y., 1995; *idem*.

The Profession and Practice of Medieval Canon Law. Aldershot, 2004; *idem*. The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilians, and Courts. Chicago, 2008; *Muldoon J.* Medieval Canon Law and the Formation of International Law // ZSRG.K. 1995. Bd. 81. S. 64–82; *Джероза Л.* Каноническое право в католической Церкви. М., 1996; *Helmholz R. H.* The Spirit of Classical Canon Law. Athens (Georgia), 1996; *Landau P.* Kanones und Dekretalen: Beitr. z. Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts. Goldbach, 1997; *idem*. [Ландау П.] Формирование понятий *ius publicum* и *ius privatum* в каноническом праве // Древнее право – Jus antiquum. М., 2005. Вып. 2(16). С. 133–142; *Werckmeister J.* The Reception of the Church Fathers in Canon Law // The Reception of the Church Fathers in the West / Ed. I. Backus. Leiden; N. Y., 1997. Vol. 1. P. 51–81; *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: Эпоха формирования: Пер. с англ. М., 1998; *Kéry L.* Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400 – 1140): A Bibliogr. Guide to the Manuscripts and Literature. Wash., 1999; Каноническое право о народе Божием и о браке / Сост.: И. Юркович. М., 2000; *Beal J., Coriden J., Green T.* New Commentary on the Code of Canon Law. N. Y., 2000; *Coriden J. A.* Canon Law as Ministry: Freedom and Good Order for the Church. N. Y., 2000; Il concetto di diritto canonico: Storia e prospettive / A cura di C. J. Errázuriz Mackenna, L. Navarro. Mil., 2000. (Monografie giuridiche; 19); *Kaiser W.* Zum Aufbewahrungsort des Codex Florentinis in Sueditalien // Summe – Glosse – Kommentar: Juristisches und Rhetorisches in Kanonistik und Legistik / Hrsg. v. F. Theisen. Osnabrück, 2000. S. 95–124; *Winroth A.* The Making of Gratian's Decretum. Camb.; N. Y., 2000; *Jasper D., Fuhrmann H.* Papal Letters in the Early Middle Ages. Wash., 2001; *Martin de Agar J. T.* Introducción al derecho canónico. Madrid, 2001; *Bertram M.* Die Dekretalen Gregors XI.: Kompilation oder Kodifikation? // Magister Raimundus: Atti d. Conv. per il IV centenario d. canonizzazione di S. Raimondo de Penyafort (1601–2001). R., 2002. P. 61–86; *Hess H.* The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxf.; N. Y., 2002; *Казбекова Е. В.* Вклад Иннокентия IV в развитие канонического права XIII в.: (На мат-ле Новелл) // СВ. 2003. Вып. 64. С. 105–126; она же. Новеллы папы Иннокентия IV (1243–1254) и их воздействие на каноническое право: Канд. дис. / ИВИ РАН. М., 2004; *Murano G.* Opere diffuse per Exemplar e Pecia. Turnhout, 2005; *Сутермер Ф.* Exemplar и pecia: Производство юридических книг в Болонье в XIII–XIV вв. // СВ. 2006. Вып. 67. С. 74–115; *Ferre B. E.* Introduction to the History of the Sources of Canon Law: The Ancient Law Up to the Decretum of Gratian. Montréal, 2007; *Hervada J.* Introduction to the Study of Canon Law. Montréal, 2007; *Radding Ch., Ciaralli A.* The Corpus Iuris Civilis in the Middle Ages: Manuscripts and Transmission from the 6th Cent. to the Juristic Revival. Leiden, 2007; *Полдников Д. Ю.* Договорные теории глоссаторов. М., 2008; она же. Договорные теории классического *ius commune* (XIII–XVI вв.). М., 2011; The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX / Ed. W. Hartmann, K. Pennington. Wash., 2008; *Rolker Ch.* Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres. Camb., 2010; *Moreau D.* Non impar conciliorum extat auctoritas: L'origine de l'introduction des lettres pontificales dans le droit

canonique // L'étude des correspondances dans le monde romain: De l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive: Permanences et mutations: Actes du XXX^e Colloque intern. de Lille, 20–22 nov. 2008 / Éd. J. Desmulliez et al. Lille, 2011. P. 487–506.

Е. В. Казбекова, А. А. Королёв,
В. В. Тюшагин

КАНОНИК, богослужбная книга правосл. Церкви, в которой собраны различные *каноны* с добавлениями (келейных молитв, служб с точного круга и др.). К. считается книгой для келейной молитвы (мн. песнопения и молитвы, содержащиеся в К., повторяются в др. книгах, предназначенных для келейного чтения, — *Псалтири следованной*, *Часослове*, *Акафистнике*). В южнославянской традиции книги, идентичные по составу К., известны с XIV в. (см.: *Vaar A. H., van den.* A Russian Church Slavonic Kanonnik (1331–1332): A Comparative Textual and Structural Study Including an Analysis of the Russian Computus (Scaliger 38B, Leyden Univ. Library). The Hague, 1968).

К. не был известен на Руси до принятия *Иерусалимского устава*. Название книги «Канонник» (или «Канунник») появилось только в рукописях XV–XVI вв. (в колофонах, полистных записях и пометах на пустых листах). Книга также могла называться «Каноны».

Состав К. в списках и изданиях XIV–XX вв. неустойчив, в книгу могли входить отдельные каноны и целые службы (со стихирами, с седальными и со светильными). Каноны, как правило, имеют тропарь и кондак празднику или святому, которым посвящен канон.

Каноны в К. обычно выстроены в соответствии с последовательностью литургических тем *седмичного круга богослужения*: воспоминание Воскресения Христова в неделю (воскресенье), Небесных сил — в понедельник, св. Иоанна Предтечи — во вторник, Пресв. Богородицы — в среду, апостолов и свт. Николая, еп. Мирликийского, — в четверг, Креста — в пятницу, всех святых — в субботу. Рубрики могут содержать предписание петь канон в соответствующий день седмицы (или накануне этого дня). Посвящение среды прославлению Пресв. Богородицы, а не Креста связано с традицией древнеслав. Октоиха и Параклита (см., напр., южнослав. списки и печатные издания XV–XVII вв.).

К субботе в К. относится и последование канона с Акафистом Пресв. Богородице, связанное с субботой Акафиста. Особой разновидностью К., включающего каноны для келейного чтения на 4 недели, является рукопись ГИМ. Син. № 470, XVI в. (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 276–282). Однако цикл седмичных канонов присутствует далеко не во всех списках К., что обусловлено неустойчивостью его состава.

Уже в нач. XV в. в К. традиционно включались акафисты. Так, в Каноннике прп. Кирилла Белозерского (ГРМ. Др. М. 16, 1407 г.) помещены акафисты авторства патриарха К-польского *Исидора I Вухура* (XIV в.) арх. Михаилу, св. Иоанну Предтече и свт. Николаю Чудотворцу. К. седмичного круга был напечатан в составе «Малой по дорожной книжицы» Франциска Скорины (Вильно, 1522).

Др. принцип формирования К. может быть условно назван энциклопедическим, поскольку связан с собиранием различных канонов в одну книгу. Мн. списки К. содержат изброр из Миней (или из праздничной Миней) канонов праздникам и святым, как правило в порядке дней церковного года (РГБ. Ф. 173.3. № 95; изброр из Миней и Триодей (печатное изд.: Большой Канонник. М.: тип. при Преображенском богадельном доме, 7420 [1912])).

В большинстве случаев эти принципы составления К. (седмичного круга и энциклопедический) совмещались, поэтому в составе К. можно найти как каноны седмичного круга, так и каноны праздникам и святым. Каноны седмичного круга могут помещаться среди изброрных праздничных канонов или даже перемежаться др. канонами. Цикл канонов седмичных памятей может быть представлен частично. Каноны из Миней и Триодей могут располагаться хаотично или систематически — в порядке дней церковного года или по степени торжественности (иногда они являются дополнениями: так, в послесловии к старообрядческому К. (Вильно, 1798) указано, что это — «святая и богодуховенная книга канонник с дополнением дванадесатым праздникам и богородичным и святым нарочитым» (см.: *Вознесенский*. 1996. С. 71), хотя данное издание не содержит канонов на темы дней седмичного круга).

Возможно, на формирование состава К. оказывали воздействие ежедневные молебны и молебны в связи с разными нуждами. В XVI—XVII вв. во время совершения ежедневных молебнов пелись каноны в зависимости от дня недели и памяти рядового святого. Эти правила отражены во мн. слав. памятниках, включая списки К., напр. в рукописи РГБ. Ф. 304.1. № 286. Однако репертуар канонов для молебнов был шире, чем для келейного правила на вечерии. Это обусловило расширение состава мн. К. за счет канонов в честь праздников и святых, а также канонов на различные нужды (о болящем, на бездожде и др.) и молебные действа (на Новое лето, о Страшном Суде, см.: РГБ. Ф. 304.1. № 284. Канонник XVII в.). Значительное число канонов на различные нужды вместе со священническими молитвами включено в рукопись ГИМ. Син. № 468 (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 264–275), к-рая определена как К., хотя по содержанию более близка к Требнику.

Еще одним фактором, повлиявшим на структуру К., было формирование практики чтения т. н. трехканонника на вечерии (в рамках келейной молитвы), состоящего из канонов Спасителю, Пресв. Богородице и ангелу-хранителю. Эта структура из 3 канонов стала восприниматься как основа келейного правила, к к-рой могут прибавляться седмичные каноны. Стремление выделить эти 3 канона в отдельный блок можно видеть в структуре ряда списков и изданий К. (СПб., 1900; М., 1993^р).

Состав К. может сужаться до нескольких последований. Примером тому служат нек-рые старообрядческие и синодальные издания К. Так, К., опубликованный в 1790 г. в Гродно (см.: *Вознесенский*. 1996. № 145), включает скитское покаяние, каноны на исход души, «за единоумершего», за умерших, за болящих, Богородице Одигитрии, свт. Николаю и чин 12 псалмов. В К. на якут. языке (напр., в изданиях: М., 1858; Каз., 1883) число канонов сведено до 3 — Спасителю, Пресв. Богородице и ангелу-хранителю, а от седмичного цикла оставлен лишь воскресный канон в 1-й части книги.

В состав К. часто входят различные дополнения. Некоторые включаются регулярно и могут считаться одной из его частей, т. к. имеют

прямое отношение к келейной молитве: это службы суточного круга (вечерие и полунощница), указ о келейном правиле («Подобает ведати, како начати правило свое в келии»), келейные молитвенные последования (от осквернения, вечерние (т. н. спальные), к причащению и благодарственные молитвы после причащения, молитвы утренние).

К. может носить названия «Большой Канонник» (М., 7420 [1912]; см. также: *Вознесенский*. 1996. № 91), «Канонник малый» (напр., изданный в Почаеве (без указания года издания), содержащий каноны Спасителю, Кресту, Богородице Одигитрии, свт. Николаю и Пасхи). Названия не влияют на состав книги, а подчеркивают ее особенности, большой и малый К. в др. изданиях с тем же набором канонов могут быть названы «Канонник». Синодальное издание «Правило молитвенное готовящимся ко Святому Причащению» (М., 1893) является стандартным К., поскольку имеет обычный для этой книги состав канонов с прибавлениями. Совр. издания К. обычно зависят от тех дореволюционных изданий, которые использовались для репринтного или наборного воспроизведения этой книги. Новым опытом издания является К., выпущенный в 2012 г. Издательством Московской Патриархии РПЦ. Его состав был упорядочен и значительно расширен с привлечением рукописных К.

Лит.: *Вознесенский А. В.* Кириллические издания старообрядческих типографий кон. XVIII — нач. XIX в.: Кат. / ЛГУ. Л., 1991; *он же.* Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX в.: Введ. в изуч. СПб., 1996; *Козлов М., прот.* Акафист в истории правосл. гимнографии // ЖМП. 2000. № 6. С. 83–88.

А. А. Лукашевич

КАНОНОВ ЦЕРКОВНЫХ СИНОПСИС — см. *Синопис*.

КАНОНЫ (правила), основополагающие церковные законы, относящиеся к церковному устройству и дисциплине.

Значение. Термин многозначный, употребляется также в библеистике (см. ст. *Канон библейский*) и литургике (см. ст. *Канон мессы*). В церковно-правовой практике термин «канон» в широком смысле обозначает отдельный нормативно-правовой акт либо часть крупного систематизированного правового сборника. Эти К. могут иметь различный статус (так,

не имеют общеобязательного значения К., помещенные в *Номоканон при Большом Требнике*, К. поместных Соборов, не включенные в состав общецерковного законодательства, напр. *К. Эльвирского Собора* или *Арелатских Соборов*, а также К., составляющие свод основных законов католич. Церкви, — включенные в средневек. «*Corpus juris canonici*» или *Codex juris canonici*).

В узком смысле слова К., часто с уточняющей характеристикой «священные каноны», называются те основополагающие нормативно-правовые акты (законы), к-рые действуют во всей Вселенской Православной Церкви и в своей совокупности составляют фундамент законодательства Поместных Церквей. Это *Апостольские правила*, правила соборные и святоотеческие.

Во 2-м прав. *Трулльского Собора*, содержащем наиболее полный (по сравнению с др. нормативными документами древней Церкви) перечень авторитетных церковных К., сформулировано положение об обязательности их исполнения и об их неотменяемости: «Прекрасным и крайнего тщания достойным признал сей Святейший Собор и то, чтобы отныне, ко исцелению душ и ко урочеванию страстей, тверды и ненарушимы пребывали приятыя и утвержденныя бывшими прежде нас святыми и блаженными отцами, а также и нам преданныя, именем святых и славных апостолов, осмьдесят пять правил (κανόνες)... Соглашим нашим запечатлеваем и все прочия священные правила, изложенныя от святых и блаженных отец наших, то есть, трех сот осмьнадесяти богоносных отец, собравшихся в Никеи: такожде от отец, собиравшихся во Анкире, и в Неокесарии, равно и в Гангре... (далее в приблизительной хронологической последовательности приведен перечень Вселенских и Поместных Соборов, издававших К. — В. Ц.)... такожде правила Дионисиа, архиепископа великаго града Александрии... (следует перечень отцов Церкви — авторов правил. — В. Ц.)... Никому да не будет позволено вышеозначенныя правила изменяти, или отменяти...» Известный серб. богослов архим. *Иустин (Попович)* давал такое определение К. в перспективе богословского сознания Церкви: «Святые каноны — это святыя догматы веры, применяемые в деятельной жизни христианина.

они побуждают членов Церкви к воплощению в повседневной жизни святых догматов — солнцезрачных небесных истин, присутствующих в земном мире благодаря Богочеловеческому телу Церкви Христовой» (*Јустин (Поповић), архим. Догматика Православне Цркве*. Београд, 1978. С. 257).

Состав канонического корпуса.

Канонический корпус правосл. Церкви сформировался в IX в., при свт. *Фотии I*, патриархе К-польском. В него вошли 85 Апостольских правил, 20 правил *Вселенского I Собора* (325), 7 — *Вселенского II* (381), 8 — *Вселенского III* (431), 30 — *Вселенского IV* (451), 102 — Трулльского Собора (691–692), 22 правила *Вселенского VII Собора* (787), *К. Поместных Соборов: Анкирского* (314) — 25, *Неокесарийского* (между 314 и 325) — 15, *Гангрского* (ок. 340) — 21, *Антиохийского* (341) — 25, *Лаодикийского* (ок. 343) — 60, *Сардикийского* (343) — 20 (по др. нумерации — 21), *Константинопольского* (394) — 1, *Карфагенского* (419) — 133 (по др. нумерации — 147), К-польского Двукратного (861) — 17, К-польского в храме Св. Софии (879) — 3; правила отцов Церкви: 4 правила свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, 11 (по др. нумерации — 12, первое правило разделено на 2) — свт. *Григория Чудотворца*, 15 — сщмч. *Петра I*, архиеп. Александрийского, 3 — свт. *Афанасия I Великого*, 92 — свт. *Василия Великого*, 18 — *Тимофея I*, архиеп. Александрийского, 1 — свт. *Григория Богослова*, 1 — свт. *Амфилохия*, еп. Иконийского, 8 — свт. *Григория*, еп. Нисского, 14 — *Феофила*, архиеп. Александрийского, 5 — свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского, 1 — свт. *Геннадия I*, патриарха К-польского, и 1 — свт. *Тарасия*, патриарха К-польского.

В качестве приложения в некоторые издания свода К. включаются также постановления *Карфагенского Собора* 255 г., состоявшегося под председательством сщмч. *Киприана*, о перекрещивании еретиков и правила патриархов К-польских свт. *Иоанна Постника*, свт. *Никифора I* Исповедника и *Николая III Грамматика*, в состав канонического корпуса не входящие.

Включение в канонический корпус правил Вселенских Соборов не нуждается в особом пояснении. Вселенский Собор — орган вселенского епископата, носителя высшей цер-

ковной власти. Вселенские Соборы, по учению Церкви, непогрешимы. Их непогрешимость вытекает из догмата о непогрешимости Церкви. Непогрешимое, боговдохновенное правило, принятое применительно к конкретной обстановке, может утратить характер действующей нормы только потому, что изменились обстоятельства, продиктовавшие его появление. Признание К. непогрешимыми не ставит неодолимого барьера для церковного правотворчества в той области, которая уже регулирована правилами Соборов.

Что же касается включения в канонический свод правил 10 Поместных Соборов, то для этого имеются следующие основания. Постановления 10 Поместных Соборов имеют статус, к-рый приравнивается к статусу Вселенских; такое значение 8 из них признано Вселенской Церковью и утверждено Трулльским Собором (прав. 2) — это Анкирский Собор 314 г., Неокесарийский Собор, состоявшийся между 314 и 325 г., Гангрский Собор — ок. 340 г., Антиохийский — в 341 г., Лаодикийский — ок. 343 г., Сардикийский — в 343 г., К-польский — в 394 г., Карфагенский — в 419 г. Правила К-польского Собора 861 г., именуемого также Двукратным Собором, вошли в «Пидалион» (Πηδαλιον. Ἀθήνα, 1886. Σ. 280–294), где они помещены непосредственно за правилами Вселенских Соборов, т. е. впереди правил др. Поместных Соборов, в нарушение хронологического порядка. В «Книге Правил» правила этого Собора расположены в разделе Поместных Соборов на правильном по хронологии месте. К-польский Собор 879 г. в греч. традиции нередко именуется VIII Вселенским (каковым он был, напр., по составу); в самих актах Собора он называется «великим и Вселенским Собором». Собор не был официально признан Вселенским, поскольку такое признание делалось на последующем Соборе, но его не было; он имеет статус Поместного. Акты Собора были включены во 2-ю редакцию Номоканона свт. Фотия.

Авторитет включенных в канонический свод правосл. Церкви правил св. отцов основывается не на одной только законодательной власти отцов как епископов, ибо эта власть распространяется лишь на пределы одной епархии, и даже не на свято-

сти отцов (в канонический свод входят правила Тимофея и Феофила Александрийских, имена к-рых в мес-сяцеслов не включены), а на признании отеческих правил Вселенскими Соборами (Трул. 2; VII Всел. 1). Характерно в этом плане свидетельство свт. Василия Великого, к-рый завершает свое наставление свт. Амфилохия, еп. Иконийскому, относительно перекрещивания еретиков такими словами: «...аще сие угодно будет (т. е. если частное наставление святителя будет сочтено приемлемым для церковной практики. — В. Ц.), то должно собраться множайшим епископам, и тако изложити правило, дабы и действующий был безопасен, и ответствующий на вопрошение о таковых имел достоверное основание ответа» (Васил. 47). Кафолический епископат с согласия церковного народа может выражать свою законодательную власть и помимо Вселенских Соборов — через признание общецерковной обязательности правовых актов, изданных первоначально для одной Поместной Церкви или даже для одной епархии, т. е. через рецепцию. На рецепцию — общецерковном признании — основан вселенский авторитет, напр., канонического Послания свт. Тарасия, к-рое было издано сразу после VII Вселенского Собора и присоединено к определениям Собора; свт. Тарасий К-польский настойчиво обращался к имп. власти, призывая к созыву VII Вселенского Собора, положившего конец иконоборчеству (*Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1. С. 42).

Статус и применение К. Помимо К. в эпоху Вселенских Соборов и в последующие периоды церковная жизнь регламентировалась и гос. законами. В связи с этим встает вопрос о соотношении авторитета К. и гос. законов. Затрагивая его, визант. канонисты *Иоанн Зонара* и патриарх Антиохийский *Феодор IV Вальсамон* исходили из принципа приоритета К. перед законами. Согласно Феодору Вальсамону, в случае коллизии законы должны уступать К., потому что К. имеют двойную санкцию: церковных Соборов и императоров, а законы — только императоров. Приводя этот аргумент в пользу преимущества К. перед законами, искусный и гибкий канонист Феодор Вальсамон освобождал себя от необходимости настаивать на приоритете церковной власти самой по себе перед императорской.

Авторитет Вселенских Соборов обусловил особый статус утвержденных ими правил: эти правила не изменялись и не отменялись. Тем не менее конкретные обстоятельства церковной жизни привели к невозможности букв. исполнения некоторых К. Так, уже в ранневизант. эпоху произошли изменения в епитимийной практике: были, напр., сокращены длительные сроки отлучения от причащения; епитимии назначались в соответствии с более мягкими санкциями, изложенными в т. н. «Епитимийном Номоканоне» Иоанна Постника, хотя этот памятник не имеет общецерковного канонического авторитета.

Впоследствии дисциплина прещений по отношению к мирянам продолжала эволюционировать в сторону смягчения. Так, в Русской Церкви в XVIII в. отлучение от причащения кающихся грешников на длительные сроки было воспрещено высшей церковной властью под угрозой извержения из сана, но при этом, разумеется, никто не отменял сами правила, содержащие запрещенные к практическому употреблению в церковно-судебной практике санкции.

Эта парадоксальная ситуация побуждает к углубленному рассмотрению вопроса о применении К. Радикально простые решения — либо объявить всякое неприменение правил злоупотреблением и, в частности, относительно практики церковных наказаний настаивать на необходимости отлучения от причащения кающихся грешников, согласно правилам, на 7, 10, 15 или 20 лет, либо видеть в К. только памятник христианской письменности и церковной истории и совершенно не считаться с ними в реальной церковной жизни — представляются одинаково неразумным, нецерковным и неприемлемым подходом к проблеме.

Главная задача К. — приложение неизменных и вечных непогрешимых основ христианского нравственного учения и экклезиологических догматов, содержащихся либо прямо, либо *implicite* в их текстах, к изменяющейся церковной жизни. Поэтому во всяком каноне можно обнаружить, с одной стороны, укорененность в неизменном догматическом учении Церкви, а с другой — обусловленность исторически конкретной ситуацией, обстоятельства-

ми церковной жизни, которые имели место в момент издания правила и в посл. могли измениться. Т. о., в основе всякого канона содержится неизменный, догматически обусловленный момент, но в своем конкретном и букв. смысле канон отражает и преходящие обстоятельства церковной жизни.

К. отмене не подлежат, но это не значит, что правовые нормы, установленные в них, абсолютно неизменны. Уместную гибкость в подходе к нормам К. можно обнаружить в текстах самих правил. Так, Ап. 37 предусматривает, чтобы епископы каждой области собирались на Собор 2 раза в год, а в Трул. 8 отцы Собора, ссылаясь на набеги варваров и иные случайные препятствия, вводят новую норму — созывать Соборы 1 раз в год. Это не означает, что Трул. 8 отменило Ап. 37, ибо созыв Собора дважды в год по-прежнему рассматривается как желательное установление, но ввиду возникших затруднений вводится новый порядок. Невозможно и утверждать, что каноническая норма соблюдается только в одном из этих случаев, что более позднее (или более раннее) правило обладает большим каноническим авторитетом. Когда в связи с укрупнением Поместных Церквей и образованием Патриархатов Соборы стали созываться еще реже, это также не было отступлением от канонической нормы, ибо главное и неизменное экклезиологическое основание Ап. 37 и Трул. 8 заключается в самом принципе соборности, а конкретная периодичность в созыве Соборов может, если руководствоваться примером отцов Трулльского Собора, устанавливаться с учетом обстоятельств времени, к-рые неизбежно изменяются.

Канон может оказаться неприменимым в связи с исчезновением того церковного института, к-рый им регулируется. Так, Халкид. 15 определяет возрастной ценз для поставления в диакониссы — 40 лет. С исчезновением чина диаконисс правило, естественно, перестало применяться по своему букв. смыслу. Тем не менее оно осталось в каноническом корпусе. И более того, оно содержит некий экклезиологический принцип, к-рый не утратил практического значения в связи с исчезновением института. Напр., оно может служить отправной точкой в рассуждении церковной власти об ус-

тановлении возрастной границы для назначения женщин на к.-л. церковные должности.

Некоторые из К. носят характер частных определений, и уже поэтому по букв. тексту они не применимы ни в каких других случаях, кроме тех, по которым были изданы: так, II Всел. 4 гласит: «О Максиме Кинике, и о произведенном им безчинии в Константинополе: ниже Максим был, или есть епископ, ниже поставленные им на какую бы то ни было степень клира: и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно». По своему букв. смыслу этот канон неприменим с тех пор, как улажена была ситуация с захватом К-польской кафедры Максимом Киником, ибо его текст формулирует состоявшееся судебное решение по конкретному вопросу. Но с учетом всех обстоятельств дела Максима Киника из этого канона выводятся исключительно важные экклезиологические принципы, в частности недопустимость поставления епископа на уже занятую кафедру. Т. о., это правило действует в Церкви на основании прецедентного принципа и применяется по аналогии.

Даже безусловная отмена закона на том основании, что исчезает *ratio legis* (причина, послужившая поводом к его изданию), не имеет безусловного значения в церковном праве. Согласно II Всел. 3 и IV Всел. 28, К-польскому епископу предоставляется преимущество чести после Римского епископа, поскольку К-поль «есть новый Рим», новая столица империи, и «является городом царя и синклита». К-поль давно перестал быть городом правосл. царя и синклита (сената), но в диптихе правосл. иерархов его епископ по-прежнему пользуется первенством чести. Правосл. франц. канонист архиеп. *Петр (Л'Юилье)* справедливо утверждает, что ныне «первенство чести архиепископа Константинопольского основано на расширительном применении к его кафедре аксиомы, высказанной отцами Никейского Собора в отношении привилегий Церквей Римской, Александрийской, Антиохийской: «Да хранятся древние обычаи»» (*Петр (Л'Юилье)*. 2005. С. 41).

Исходя из приведенных примеров можно сделать вывод, что, несмотря на историческую изменчивость действующих в Церкви правовых норм, несмотря на то, что ряд К. неприменим ныне вообще по своему букв.

смыслу, священные К. неизменно сохраняют значение критерия церковного законодательства и фундаментальной основы церковного правосознания. К. дают ключ к правильной ориентации в актуальных проблемах церковной жизни.

Прот. Владислав Цыпин

Лит.: *Biener F. A. De collectionibus canonum ecclesiae graecae: Schediasma litterarium. Berolini, 1827; idem. Das kanonische Recht der griechischen Kirche // Kritische Zschr. für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes. Hdlb., 1856. Bd. 28. S. 163–206; Pitra J.-B. Des canons et des collections canoniques de l'Église grecque. P., 1858; Нарбеков В. А. Толкование Вальсамона на Номоканон Фотия. Каз., 1889; он же. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона: В 2 ч. Каз., 1899. Ч. 1: Ист.-канонич. исслед.; *Никодим (Миша)*, еп. Православное церковное право. СПб., 1897; *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб., 1902, 2002; *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Каз., 1903–1913². 2 вып.; *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со 2-й четв. VII в. до 883 г.: К древнейшей истории права греко-визант. церкви. СПб., 1905. Лрз., 1974; он же. Синагога в 50 титулах и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914. Лрз., 1972; он же. Номоканон Иоанна Комнина, архиеп. Ахридского // ВВ. 1915/1916. Т. 22. Вып. 1/2. С. 41–61; *Красножен М. Е.* Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1910²; он же. Синописис церковных правил и история его образования // ВВ. 1911. Т. 17. С. 225–246; *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 1913; *Fournier P., Le Bras G.* Histoire des collections canoniques en occident: Depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien. P., 1931–1932. Aalen, 1972². 2 vol.; *Schwartz E.* Die Kanonesammlungen der alten Reichskirche // ZSRG.K. 1936. Bd. 25. S. 1–114 (= *idem.* Gesammelte Schriften. B., 1960. Bd. 4. S. 159–275); *Троицкий С. В.* Црквено право. Београд, 1937–1938. 3 т.; *Honigmann E.* Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du «Syntagma des XIV titres» // *Idem.* Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien. Brux., 1961. P. 1–83. (SH; 35); *Pierre (L'Huilier), évêque.* Origines et développement de l'ancienne collection canonique gréque // ВРЗЕПЭ. 1976. № 93/96. С. 53–65; он же *Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005; *Andresen C.* Die Bibel im konziliaren, kanonistischen und synodalen Kirchenrecht // Text, Wort, Glaube: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte: K. Aland gewidmet / Hrsg. von M. Brecht. B.; N. Y., 1980. S. 169–208. (AKiG; 50); *Beck H.-G.* Nomos. Kanon und Staatsraison in Byzanz. W., 1981. (SAWW. Philos.-Hist. Kl.; 384); *Troianos S. N.* Die Kanones des VII. ökumenischen Konzils und die Kaisergesetzgebung // АНС. 1988. Т. 20. S. 289–306; *idem.* Nomos und Kanon in Byzanz // Kanon: Kirche und Staat im christl. Osten. W., 1991. S. 37–51; *idem.* Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung // АНС. 1992. Т. 24. S. 95–111; *Петруш Д.* Црквено право. Београд, 1997; *Pheidás V. I.* Droit Canon: Une perspective orthodoxe. Chambésy, 1998; *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. М.; Клип, 2002. С. 3–104.*

«КАНОНЫ ИПОЛИТА», один из литургико-канонических памятников древней Церкви (Canones Hippolyti — СРГ, N 1742).

Текст. Греч. оригинал «К. И.» утерян. Сохранился только араб. перевод, выполненный с копт. версии (вероятно, саидского диалекта), которая не сохранилась. Все араб. рукописи не старше XII в. Копт. перевод был выполнен, возможно, в V–VI вв. (*Coquin.* 1966). Хотя «К. И.» не входят в состав более крупных сборников литургико-канонических памятников, они присутствуют в сводах канонического права Коптской Церкви. В частности, араб. версия сохранилась в т. н. анонимном Берлинском каноническом сборнике, составленном в XIII в. (Berolin. SB. arab. 10181. Fol. 123–140, 1334 г.), в сборнике Макария, священника из мон-ря св. Иоанна Колова в Вади-эн-Натрун (1-я пол. XIV в.; известно не менее 11 рукописей; самые важные — Vat. Barber. Or. 4. Fol. 176v — 186, 1350 г.; Vat. arab. 149. Fol. 128–134, 1372 г.; Paris. arab. 251. Fol. 162v — 171, 1353 г.), и в ряде анонимных яковитских сборников (напр., ркп. Paris. arab. 238. Fol. 231v — 259v, XV в.). «К. И.» цитируются в Номоканоне копт. патриарха *Гавриила II* ибн Турайка (Тарика) (1131–1145) (изд.: Le Nomocanon du patriarche copte Gabriel II ibn Turayk (1131–1145) / Ed. A. Aziz Mina. Beirut, 1993. 2 vol.), в Номоканоне Михаила, копт. митр. Дамьетты, составленном во время Патриаршества Марка III (1167–1189) (Berolin. SB. arab. 10180, 1211 г.; Paris. arab. 4728, 1886 г.; Vat. arab. 907, XV в.), в Номоканоне ас-Сафи ибн аль-Ассалья (1-я пол. XIII в.; см. в ст. *Ассалиды*) (Brit. Lib. Or. 1331, 1236 г., и др. рукописи). Перечень канонов сохранился в 5-й кн. энциклопедического сборника *Абу-ль-Бараката* ибн Кабара «Светильник во тьме» (Paris. arab. 203. Fol. 53v — 54v, между 1363 и 1369).

Полное арабское заглавие памятника — «Церковные каноны и постановления, написанные Ипполитом, князем епископов Рима, согласованные с заповедями апостолов, от Духа Святого [в др. редакции — «от Господа нашего Иисуса Христа»], Который говорил в нем [«через него»]. Число 38». В Номоканоне патриарха *Гавриила II* «К. И.» называются «Каноны Болидоса (Булидоса), патриарха Рима, числом 38». В Номоканоне ас-Сафи ибн аль-Ассалья

дополнительно сообщается, что эти каноны были переведены на копт. язык (Vat. Borg. arab. 230. Fol. 15v, кон. XIII в.). Сохранилось только копт. заглавие — «Церковные каноны, написанные Ипполитом, архиепископом святого града Рима» (встречается перед канонами Никейского Собора в ркп. Paris. copt. 129¹⁴. Fol. 75, X в.; см.: *Achelis H., [Crum W. E.]* The *ГНОМА* of the Synod of Nicaea // JThSt. 1900. Vol. 2. N 5. P. 121–129).

В коптско-арабском Синаксаре сообщается, что Ипполит, папа Римский, составил разные каноны, общим числом 38, и эти каноны используются как в Коптской Церкви, так и в др. Церквах всего христ. мира (SynAlex. Vol. 1. P. 475).

В эфиоп. Синаксаре мч. Ипполиту, «патриарху Рима», также приписывается составление «38 канонов о церковном праве» (*Budge E. A. W.* The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Camb., 1928. Vol. 2. P. 596; *Colin G.* Le Synaxaire éthiopien. Turnhout, 1992. P. 492–495. (PO; 45/3)). Несмотря на встречающиеся в научной лит-ре утверждения о существовании эфиоп. версии, до наст. времени она не обнаружена, хотя в копт. индексе эфиоп. Синодоса упоминается «Синодос Абудиса (Абулидоса), князя епископов Рима» (*Bausi A.* Il Senodos etiopico: Canon pseudo-apostolici: Canon dopo l'Ascensione, Canon di Simone Cananeo, Canon Apostolici, Lettera di Pietro. Louvain, 1995. [Т. 1: Textus]. P. 7; [Т. 2: Versio]. P. 3. (CSCO; 552–553. Aethiop.; 101–102)).

О существовании «К. И.» европ. ученым стало известно в XVII в. (см.: *Vansleb J. M.* Histoire de l'Église d'Alexandrie. P., 1677. P. 280–281; *Ludolfi Hiobi* Ad suam Historiam Aethiopicam: Antehac editam commentariis. Francofurti ad Moenum, 1691. P. 333–334). Однако 1-е издание появилось только в XIX в. Д. фон Ханеберг издал памятник по 2 ватиканским рукописям (с лат. пер.) (*Haneberg.* 1870; пер. на нем. яз. по этому изданию — *Gröne.* 1874). Х. Ахелис переиздал «К. И.» (включая лат. пер.) с исправлениями, конъектурами и реконструкцией истории текста (*Achelis.* 1891; франц. пер. по этому изданию — *Duchesne.* 1898). В Ридель опубликовал нем. перевод по новооткрытым берлинским рукописям (*Riedel.* 1900). Полное критическое издание с франц. переводом было

осуществлено Р. Ж. Кокеном (*Coquin*. 1966; см. также рецензию: *Hanssens*. 1966). Англ. перевод, выполненный по этому изданию (*Bradshaw*. 1987), лег в основу комментированного синоптического издания «Апостольского предания» (*The Apostolic Tradition*. 2002).

Происхождение. Первый издатель «К. И.» фон Ханеберг не сомневался, что сочинение в соответствии с заглавием принадлежит *Innolitu Римскому*. Однако открытие и издание множества других литургико-канонических памятников показали, что вопрос об авторстве решить крайне трудно, сначала необходимо определить место «К. И.» в ряду подобных произведений.

Согласно Ахелису, «К. И.» являются древнейшими среди них. «К. И.» легли в основу «Египетского церковного чина» («Апостольского предания»), а позже — 8-й кн. «Апостольских постановлений». Ядро памятника сложилось в III в. в Риме, что, по мнению Ахелиса, доказывается параллелями «К. И.» с произведениями Тертуллиана (*Achelis*. 1895). К ранней датировке (кон. II в.) и рим. происхождению «К. И.» склонялся и П. Батифоль (*Batiffol*. 1901). Ф. К. Функ предположил обратную зависимость памятников друг от друга, так что «К. И.» становились самым поздним текстом (*Funk Fr. X. Die Apostolischen Konstitutionen // ThQ*. 1892. Bd. 74. S. 396–438; 1893. Bd. 75. S. 594–666).

Ж. Морен попытался доказать, что автором «К. И.» является свт. Дионисий Великий, еп. Александрийский (*Morin*. 1900), а А. Баумштарк предположил, что *Abûlid* в заглавии араб. версии — это не Ипполит, а Римский еп. Юлий I (*Baumstark*. 1902; см. отклик Функа: *Funk Fr. X. Analekten // ThQ*. 1903. Bd. 85. S. 478–480; окончательное опровержение: *Coquin*. 1966). Ридель выявил несколько параллелей с «К. И.» (прежде всего с канонами 27 и 38) в трактате «О девстве», к-рый приписывался свт. *Афанасию I Великому* (*Riedel*. 1903). Зависимость чинов хиротонии «Египетского церковного чина» от «К. И.» доказывал Дж. В. Бартлет (*Bartlet J. V. The Ordination Prayers in the Ancient Church Order // JThSt*. 1916. Vol. 17. N 4. P. 248–256).

Однако дискуссия практически прекратилась после выхода работы Р. Х. Конноли, который провел детальное сравнение «К. И.» с «Апо-

стольским преданием» (*Connolly*. 1916), доказав, что «К. И.» являются его поздней переработкой и их следует датировать V–VI вв. (см. также: *Müller*. 1924; этой же теории придерживались И. Квастен, Г. Дикс, Г. Чедвик и др.).

Интерес к памятнику вернулся после статьи Б. Ботта, к-рый перенес датировку «К. И.» сер. IV в. (точнее между 361 и 363) (*Botte*. 1956). В основном он руководствовался тем, что в тексте отражено начало становления монашеской организации, а также провел анализ перечня занятий, не дозволенных оглашаемым.

Р. Ж. Кокен продемонстрировал, что составитель «К. И.» использовал не только «Апостольское предание», но и коллекцию *Веронского палимпсеста* (*Coquin*. 1966). По его мнению, «К. И.» были составлены в Александрии в 336–340 гг., т. к. в 1-м каноне есть аллюзия на недавнюю смерть Ария. На раннюю дату указывает и характер поста в канонах 20 и 22. Кокен предположил, что составителем был не епископ, а пресвитер (на основании анализа канонов 2, 4, 5), возможно обращенный из иудеев. Эта гипотеза была опровергнута П. Брэдшоу (*Bradshaw*. 1987). Х. Бракманн привел ряд аргументов против гипотезы о том, что памятник происходит из Александрии; по его мнению, «К. И.» были составлены в Сев. Египте (*Brackmann*. 1979). При этом и Брэдшоу и Бракманн согласились с датировкой, предложенной Кокеном.

А. Брент проанализировал заглавия ряда литургико-канонических памятников и пришел к выводу, что «К. И.» имеют полемическую направленность: они не просто составлены Ипполитом, но даны «через Ипполита», подобно тому как другие постановления даны «через Климента» (*Brent*. 1995).

К. Маркшис снова скорректировал датировку в сторону более поздней. По его мнению, даже если греч. оригинал был создан в 30-х гг. IV в., доступная в наст. время редакция памятника (или его копт. пер.) появилась не ранее кон. IV — нач. V в., т. к. в крещальных вопросах отражены споры с еретиками, отрицающими правосл. учение о Св. Троице и божество Св. Духа (*Markschies*. 1999). Атрибуция «К. И.» Ипполиту Римскому — позднего происхождения и соответствует представлениям об Ипполите восточных писателей V–VI вв.

Содержание. Памятник состоит из 38 канонов и, вероятно, сохраняет первоначальную структуру «Апостольского предания». Во мн. случаях текст канонов и порядок их следования совпадают с «Апостольским преданием». Однако более точные выводы сделать трудно из-за отсутствия греч. оригинала.

«К. И.» начинаются с исповедания веры в Св. Троицу (гл. 1). Затем идет ряд постановлений о хиротониях и разных чинах клириков: о посвящении епископов (главы 2–3), пресвитеров (гл. 4), диаконов (гл. 5), об исповедниках (гл. 6), о чтецах, об иподиаконах (гл. 7). Вместо дев, которые фигурируют в подобном каноне в др. версиях «Апостольского предания», здесь упоминаются celibатные клирики. Далее говорится об имеющих дары исцелений и о женатых священниках (гл. 8), о пресвитерах, перешедших в др. место, и о вдовах (гл. 9). Следующий блок канонов так или иначе связан с оглашаемыми и чином Крещения. Об испытании новообращенных и о запрещенных для желающих креститься профессиях говорится в канонах 10–15. Затем идет речь о конкубинах (гл. 16) и свободных женщинах, как они должны вести себя, а также о времени оглашения (гл. 17). В гл. 18 упоминаются молитвы оглашаемых, совершаемые отдельно от верных христиан, и отделение женщин от мужчин во время чина Крещения. В 19-м каноне говорится об оглашаемых, ставших мучениками, о «крещении кровью», о приговорах к таинству Крещения и приводится сам чин. В 20-м каноне обсуждаются дни поста, благодарение перед едой и экзорцизм хлеба. В 21-м каноне описываются ежедневные собрания верных. В 22-м каноне обсуждается предпасхальный пост. Затем кратко говорится о духовном просвещении (гл. 23). Много внимания уделяется заботе о больных (главы 24–25). В 25-м каноне также перечисляются часы молитвы. В 26-м каноне речь идет о слушании Слова и собраниях в церкви, а в 27-м каноне — о домашней молитве. 28-й канон предписывает евхаристический пост, в 29-м говорится о необходимости бдения перед Евхаристией и о крестном знамении. В 30-м каноне вновь говорится об оглашаемых и о практике причащения. Отмечается, что диакон также может причащать (гл. 31).

Описывается пост дев и вдов (гл. 32). Этот канон и следующие затрагивают тему общинных трапез (главы 32–35). В 36-м каноне говорится о приношении начатков и об их освящении, о благословении плодов, в 37-м каноне — о литургии и об одеждах клириков. Завершается памятник сообщением о пасхальном бдении и пасхальной проповедью. Изд. и пер.: *Haneberg D. B., von, ed. Canones S. Hippolyti arabice*. Münch., 1870; *Gröne V. Hippolytus, des Presbyters und Martyrers, Canones*. Kempen, 1874. (BKV; 28/7); *Achelis H. Die Canones Hippolyti*. B., 1891. (TU; 6/4); *Duchesne L. Origines du culte chrétien*. P., 1898². P. 504–521; *Riedel W. Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*. Lpz., 1900. S. 193–230; *Coquin R.-G., ed. Les Canons d'Hippolyte*. P., 1966. (PO; 31/2); *Bradshaw P. F., ed. The Canons of Hippolytus / Transl. C. Bebbawi*. Nottingham, 1987; *The Apostolic Tradition: A Commentary / Ed. P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. E. Phillips*. Minneapolis, 2002. Лит.: *Achelis H. Hippolytus im Kirchenrecht // ZKG*. 1895. Bd. 15. S. 1–43; *Morin G. L'origine des canons d'Hippolyte // RBen*. 1900. Vol. 17. P. 241–246; *Batiffol P. Les canons d'Hippolyte d'après des travaux récents // RB*. 1901. Vol. 10. P. 252–259; *Baumstark A. Kanones des Hippolytos oder Kanones des Julius? // Oriens Chr.* 1902. Bd. 2. S. 191–196; *Arendzen J. P. The XXXII Canon of Hippolytus // JThSt*. 1903. Vol. 4. N 14. P. 282–285; *Riedel W. Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus // Theologische Studien und Kritiken*. Lpz., 1903. Bd. 76. S. 338–342; *Leclercq H. Canons Apostoliques // DACL*. 1910. Vol. 2. Part. 2. Col. 1910–1950; *Ohlander C. J. J. Canones Hippolyti et beslätade skrifter*. Lund, 1911; *Connolly R. H. The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*. Camb., 1916. P. 50–134; *Malay A. L'onction des malades dans les «Canons d'Hippolyte» et les documents apparentés // RechSR*. 1919. Vol. 9. P. 222–229; *Müller K. Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte: Hippolytus*. Апостολική παράδοσις und die Canones Hippolyti // ZNW. 1924. Bd. 23. N 2. S. 214–247 (226–231); *Jourdan G. V. Agape or Lord's Supper: A Study of Certain Passages in the Canons of Hippolytus // Hermathena*. Dublin, 1944. Vol. 64. P. 32–43; *Graf. Geschichte*. 1944. Bd. 1. S. 602–605; *Botte B. L'origine des Canons d'Hippolyte // Mélanges en l'honneur de Mgr. Michel Andrieu*. Strassburg, 1956. P. 53–63; *Hanssens J. M. L'édiction critique des Canons d'Hippolyte // OCP*. 1966. Vol. 32. P. 536–544; *Brackmann H. Alexandria und die Kanones des Hippolyt // JAC*. 1979. Bd. 22. S. 139–149; *Steimer B. Vertex traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*. B.; N. Y., 1992; *Brent A. Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*. Leiden; N. Y.; Köln., 1995; *Markschies Chr. Wer schrieb die sogenannte «Traditio Apostolica»? // Kinzig W., Markschies Chr., Vinzent M. Tauffragen und Bekenntnis*. B.; N. Y., 1999. S. 1–74; *Bradshaw P. F. The Search for the Origins of Christian Worship*. Oxf., 2002; *Barrett-Lennard R. The «Canons of Hippolytus» and Christian Concern with Illness, Health, and Healing // JECS*. 2005. Vol. 13. N 2. P. 137–164.

А. А. Ткаченко

«КАНОНЫ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ», один из литургико-канонических памятников древней Церкви.

Название. Оригинальное название этого сочинения неизвестно. В основной греч. рукописи имеется заглавие — «Постановления через Климента и церковные каноны святых апостолов» (αἱ διατάχαι αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοῦ τῶν ἁγίων ἀποστόλων). Вероятно, к «К. с. а.» относится только 2-я часть заглавия, тогда как 1-я указывает на «Апостольские постановления» (в данной рукописи «К. с. а.» соединяются с Эпитомой 8-й кн. «Апостольских постановлений»). Первый издатель греч. текста Й. В. Биккелль назвал памятник «Апостольский церковный чин» (Apostolische Kirchenordnung), чтобы отличить его от *Апостольских правил*. Позже данное название получило широкое распространение благодаря работам А. фон Гарнака (в наст. время оно сохраняется в нем. и англ. традиции (как Apostolic Church Order)). У франц. ученых принято иное наименование — «Церковное постановление апостолов» (Constitution ecclésiastique des apôtres или L'Ordonnance apostolique). В то же время многие ученые (вслед за П. де Лагардом и Ф. К. Функом) называют этот памятник «Церковные каноны [апостолов]» (Canones ecclesiastici apostolorum — CPG, N 1739), основываясь на заглавиях греч. рукописи и вост. версий текста (напр., в саидской версии — «Это каноны наших святых отцов, апостолов Господа нашего Иисуса Христа, которые они установили для Церкви»; в арабской версии — «Это каноны отцов наших апостолов, которые они приняли для устройства Церкви через Климента»; правда, в вост. версиях «К. с. а.» являются лишь частью больших сборников канонов).

Текстология. Сохранился полный греческий текст (30 глав) памятника в рукописи Vindob. Hist. gr. 7 (45). Fol. 4v — 7v, ок. 1200 г. Известны также неск. неполных вариантов текста, в к-рых в основном представлены главы 4–14 (ГИМ. Син. греч. № 162. Fol. 284v, сер. X в.; Ottob. gr. 408. Fol. 88v, XIV/XV в.; Napol. II C 34 (35). Fol. 83, XV в.; Paris. gr. 1555 A. Fol. 177, XV в.). Впервые греч. текст по основной рукописи был издан Биккеллем (*Bickell*. 1843), затем многократно разными учеными с добавлением разночтений по др. рукописям

(*Lagarde, de*. 1856; *Pitra*. 1864; *Hilgenfeld*. 1866). С критическим аппаратом или без него «К. с. а.» часто публиковались в приложении к «*Дидакхе*», начиная с 1-го издания митр. *Филофея Вруенния* (наиболее важные: *Harnack*. 1884; *Funk*. 1887). Издание Т. Шерманна (*Schermann*. 1914; рус. пер.: *Фокин*. 1998) наиболее полное и часто цитируемое. Последнее по времени издание с англ. переводом: *Stewart-Sykes*. 2006.

Лат. версия (соответствует главам 18–30 греч. оригинала) сохранилась в составе *Веронского палимпсеста* (CPG, N 1731) (изд.: *Hauler*. 1900; *Tidner*. 1963). Это древнейшее свидетельство существования «К. с. а.» (кон. V — нач. VI в.).

В составе *Синодоса* (CPG, N 1732) «К. с. а.» представляют первые 20 или 30 правил. В наст. время известны неск. версий: на саидском диалекте копт. языка (изд.: *Lagarde, de*. 1883; англ. пер.: *Horner*. 1904. P. 295–306; фрагменты др. рукописей с англ. пер.: *Ibid*. P. 459–467), на арабском языке (изд. с франц. пер.: *Périer, Périer*. 1912. P. 573–590), на эфиоп. языке (1-е изд. с лат. пер.: *Ludolf*. 1691; изд. с англ. пер.: *Horner*. 1904. P. 1–87, 127–232; новое критическое изд.: *Bausi*. 1995).

В Климентовом Восьмикнижии (CPG, N 1733) «К. с. а.» составляют 2-ю или 3-ю книгу. Сир. версия издания: *Baumstark*. 1900; издание с англ. переводом: *Arendzen*. 1901; с франц. переводом: *Nau*. 1913; о рукописях см. также: *Vööbus*. 1979. Известны также араб. (см.: *Graf*. 1944) и копт. бохайрская версии (изд.: *Tattam*. 1848).

Происхождение и датировка. Большинство исследователей признают египетское происхождение памятника. Однако доказать это крайне трудно, особенно принимая во внимание то, что «К. с. а.» могли неоднократно подвергаться редактированию или изначально представлять собой компиляцию. Кроме того, ни один из литургико-канонических памятников, с которым сопоставляют «К. с. а.», не имеет точной датировки и однозначной локализации. Одним из ключевых аргументов в пользу происхождения из Египта является различие апостолов Петра и Кифы, которое, как считалось, было характерно именно для александрийской традиции (ср.: *Euseb. Hist. eccl. I 12. 2*). Однако подобный список имеется, напр., и в «Послании апостолов» (*Epistula*

apostolorum), которое могло быть составлено в М. Азии.

В целом сирийское происхождение «К. с. а.» столь же вероятно, как и в случае с «Дидахе». Составление памятника в Сирии не исключали Функ и Ахелис (*Achelis*. 1896). По мнению А. Февра, на Сирию указывает близость структуры управления церковной общиной в «К. с. а.» к ессейской традиции, отраженной в кумран. «Уставе общины» (*Favre*. 1981). Однако данный аргумент не выдерживает критики, поскольку построен на ряде недоказуемых допущений (см. в ст. *Епископ* разд. «Теории происхождения епископского служения»). Акцент памятника на числах 12 и 3 при описании разных служений говорит скорее об ориентации на новозаветную традицию (даже если «К. с. а.» сохраняют некое иудейское наследие, оно было воспринято через НЗ, а не напрямую). А. Стюарт-Сайкс также выступает за происхождение памятника из Сирии или М. Азии. Одним из аргументов помимо сложной реконструкции эволюции текста является внимание «К. с. а.» к вопросу о жен. служении в Церкви, остро стоявшему именно в данном регионе (*Stewart-Sykes*. 2006).

Датировка памятника во многом зависит от того, как реконструируется история эволюции его текста. Согласно теории Гарнака, в основе глав 16–28 лежат 2 источника, которые он назвал *κατάστασις τοῦ κλήρου* («устройство клира») и *κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* («устройство церковной общины») (*Harnack*. 1886). Источники «К. с. а.» он датировал сер. II в., а окончательную редакцию памятника относил к 1-й пол. IV в. (в частности, в пользу этого говорит употребление термина *ἐπαρχία* (гл. 1) и выражения «приношение Тела и Крови» (гл. 25)).

Источниковедческая реконструкция Гарнака была отвергнута большинством ученых (см., напр.: *Stewart-Sykes*. 2006). В отношении датировки позиции разделились. Одни ученые склонялись к поздней датировке — рубеж III и IV вв. (П. Батиффоль, О. Барденхевер), другие — к более ранней — 1-я пол. III в. (напр., Функ, в наст. время — Стюарт-Сайкс). Самую раннюю датировку памятника — II в. (между появлением 15-й гл. в «Дидахе» и составлением «Дидакалии апостолов») — предложил Февр (*Favre*. 1981). Против ранней

датировки может говорить тот факт, что автор-составитель «К. с. а.» одновременно признает каноническими наряду с Евангелиями и основным корпусом Павловых Посланий Деяния св. апостолов, Пастырские Послания и Откровение Иоанна Богослова (см. в ст. *Канон библейский*).

В научной лит-ре было предпринято множество попыток определить место «К. с. а.» в ряду др. литургико-канонических памятников. Первая часть текста, посвященная христ. этике, имеет явные параллели с «Дидахе» (напр., главы 4–13 сопоставимы с *Didache*. 1. 1–4. 8 (пропущено только *Didache*. 1. 36–2. 1); гл. 14. 3 соотносится с *Didache*. 4. 13b) и «Посланием Варнавы» (*Barnaba*. Ер. 18–21, особенно 19. 11 и 21. 2–4). Несмотря на обилие букв. совпадений, в отличие от «Дидахе» в «К. с. а.» представлен только «путь жизни», а «путь смерти» не описывается. Возможно, оба сочинения восходят к единому прототипу. В любом случае «Дидахе» во многом более архаичный памятник, чем «К. с. а.».

А. Хильгенфельд предположил, что «К. с. а.» являются тем самым сочинением, которое блж. Иероним Стридонский упоминает среди апокрифических книг, приписываемых ап. Петру, и называет «Книга Суда» (*Liber Iudicii*) (*Hieron. De vir. illustr.* 1), а Руфин Аквилейский — «Два пути, или Суд согласно Петру» (*Duae viae, vel Iudicium secundum Petri*) (*Rufin. Comm. in Symb. Apost.* 36). Однако эта гипотеза была выдвинута до открытия «Дидахе» и детального изучения лит-ры «двух путей» (см.: *Schermann*. 1903).

В нач. XX в., после того как были изданы основные версии «К. с. а.», стало очевидно, что в ряде сборников это сочинение стабильно помещалось рядом с ограниченным числом текстов, в частности с «Египетским церковным чином» («Апостольским преданием») и Эпитомой 8-й кн. «Апостольских постановлений». Анализируя Веронский палимпсест и Синодос, ряд ученых пришли к выводу, что в их основе лежит общий греч. прототип, в котором «К. с. а.» находились между «Дидакалией апостолов» и «Апостольским преданием» (*Botte*. 1960) или перед «Апостольским преданием» и Эпитомой 8-й кн. «Апостольских постановлений» (*Hanssens*. 1965). По мнению Ж. М. Хансенса, такой сборник был составлен

в IV в., до появления «Апостольских постановлений», к-рые датируются приблизительно 380 г.

Т. Шерманн, а вслед за ним и Февр считали, что уже во II в. произошло объединение «К. с. а.» и «Апостольского предания», к-рые составили 1-ю и 2-ю книги этого сборника. Вероятно, это было связано с тем, что в «К. с. а.» нет литургической части (хотя она заявлена в гл. 25), а в «Апостольском предании» нет учения о «двух путях». Тем самым произошло воспроизведение той модели, к-рая представлена в «Дидахе», к-рое уже не соответствовало новым реалиям церковной жизни.

Поскольку существование и состав «Апостольского предания» остаются дискуссионными темами, в научной лит-ре известны и неск. др. реконструкций истории литургико-канонических памятников (напр., Ж. Мань доказывал, что «К. с. а.» были объединены с текстом, к-рый он назвал «Диатаксисом святых апостолов» — *Magne*. 1975).

Структура и содержание. Текст «К. с. а.» построен как беседа апостолов после Вознесения Иисуса Христа. Каждый из них формулирует то или иное постановление, которое вводится фразой «Иоанн сказал», «Петр сказал» и т. п.

Начиная с издания де Лагарда, «К. с. а.» принято делить на 30 глав. Композиционно текст распадается на 4 части: 1) вступление (главы 1–3); 2) этический раздел, учение о «двух путях» (главы 4–14); 3) дисциплинарную часть (главы 15–28), касающуюся избрания, хиротонии и обязанностей епископов (гл. 16), пресвитеров (главы 17–18), чтецов (гл. 19), диаконов (главы 20–22), а также служения вдов (гл. 21), мрян мужчин (гл. 23) и женщин (главы 24–29); 4) заключение с финальным «Аминь» (главы 29–30).

Первая фраза памятника — «Радуйтесь, сыны и дочери, во имя Господа Иисуса Христа», с одной стороны, может являться аллюзией на «Послание Варнавы» (*Barnaba*. Ер. 1. 1), с другой — указывать на сир. традицию, в к-рой по крайней мере с IV в. существовали группы аскетов, именовавшиеся «сыны/дочери завета».

По мнению большинства исследователей, вступление в целом следует считать редакторским элементом памятника. За 1-й фразой помещен

список апостолов (Иоанн, Матфей, Петр, Андрей, Филипп, Симон, Иаков, Нафанаил, Фома, Кифа, Варфоломей, Иуда Иаковлев (в изложении слов каждого из этих апостолов имя Иуды отсутствует)), который большей частью совпадает со списками в Эпитоме 8-й кн. «Апостольских постановлений» и «Послании апостолов» (*Epistula apostolorum*). Реконструируемые на основании дисциплинарной части 2 др. списка (1-й — Петр, Иоанн, Иаков, Матфей, Кифа, Андрей, Филипп; 2-й — Андрей, Петр, Иоанн, Марфа, Мария, Кифа, Иаков, Филипп) значительно отличаются от него.

Перечисление церковных служений в заповеди от лица Иисуса Христа также дано в иной (и более логичной) последовательности (епископы, пресвитеры, диаконы, чтецы, вдовы), чем в основной части текста. Смысл заповеди заключается в том, что апостолы должны по небесному прообразу обустроить земную Церковь, распределив епархии по жребию и учредив церковные служения.

В разделе об этике часто используется обращение «чадо» (как и в «Дидахе»). Особо подчеркивается значение молитвы за др. людей (гл. 6. 4), но в отличие от «Дидахе» не упоминается пост. Гнев называется «мужским демоном» (гл. 7), а похоть — «женским» (гл. 8. 1). Отмечается, что пороки мешают человеку увидеть истину (гл. 8. 2). От имени ап. Фомы христиане призываются к поминанию днем и ночью и почитанию, как Господа, тех, кто проповедовали им Слово Божие и крестили (букв. — «даровал печать во Господе») (гл. 12. 1).

Апокалиптический раздел представлен напоминанием о том, что приближается День Господень, когда все погибнет и когда придет Господь и совершит воздаяние (гл. 14. 2).

В дисциплинарной части делается акцент на качествах, которыми должен обладать кандидат, и процедуре избрания, но почти ничего не сообщается о чинах хиротоний.

Говорится, что для избрания епископа необходимо иметь не менее 12 мужчин в общине. Если община небольшая и этого числа не набирается, надо послать письма в соседние церкви, к-рые должны прислать 3 избранных мужей для испытания кандидата (гл. 16. 1). Лучше, если кандидат будет неженатым или по крайней мере единобрачным (гл. 16. 2).

Новый епископ может избрать и поставить пресвитеров, число которых должно быть «не два, а три» (главы 17. 2 — 18. 1), поскольку они являют образ 24 старцев из Откровения Иоанна Богослова. Пресвитеры должны быть зрелыми людьми и воздерживающимися от отношений с женщинами (гл. 18. 2). Одни пресвитеры должны помогать епископам в алтаре, другие — следить за порядком в народе (гл. 18. 3). Те из народа, кто совершают грехи, могут быть осуждены собранием тех, кто служат в алтаре (гл. 18. 4).

Далее в дисциплинарной части говорится о чтецах. В научной литературе, начиная с работы Гарнака (*Harnack*. 1886), идет острая дискуссия о том, почему чтец упоминается раньше диакона. По мнению Гарнака, в древности служение чтеца было более почетным, поскольку он не только читал Свящ. Писание, но и толковал его, а также имел обязанность проповедовать (на основании *διηγητικός* в гл. 19; отмечается также, что чтец занимает место евангелиста в общине). Кроме того, поскольку в гл. 16. 2 сказано, что епископ мог быть неграмотным (ср.: Деян 4. 13), чтец помогал епископу в исполнении его обязанностей.

А. Леклерк отверг теорию Гарнака (*Leclercq*. 1910). По его мнению, основной причиной, по к-рой чтец упоминается раньше, является то, что автор «К. с. а.» перечисляет сначала литургические служения (в т. ч. чтеца), а потом социальные и административные (к к-рым относится служение диакона). Однако др. исследователи полагают, что в данном разделе изложение литургических и адм. функций разных церковных чинов перемешано и не может быть четко разделено. Согласно Февру, положение чтеца между пресвитером и диаконом указывает не на его место в иерархической вертикали, а на духовный смысл его служения (*Faivre*. 1977). Кроме того, церковная иерархия (лат. *cursus honorum*) находилась в этот период в процессе становления. Отдельные служения различались не положением в иерархии, а лишь функциями по контрасту с иерархическим расположением чинов во вступлении, составленном редактором, жившим позже. Обязанность чтеца проповедовать, возможно, является древним обычаем, восходящим к синагогальной практике или евангель-

ской истории (Лк 4. 16–30) (см.: *Perrot Ch. Luc IV 16–30 et la lecture biblique de l'ancienne Synagogue // RSR*. 1973. Vol. 47. N 2–4. P. 324–340). В целом служение чтеца могло заменить раннехристианское пророческое служение, отмеченное еще в «Дидахе» (*Faivre*. 1977).

Диаконы, о к-рых идет речь в гл. 20 (согласно гипотезе Гарнака, в первоначальном греч. тексте говорилось именно о 3 диаконах, что сохранило сир. версией), должны быть единобрачными и иметь детей. Их основными функциями являются забота о бедных, сбор средств на социальные нужды, наставление верующих. В гл. 22 добавлено, что если они будут усердны и добросовестны в служении, то стяжут себе место пастыря. Возможно, если здесь не аллюзия на 1 Тим 3. 13, это дополнение является одним из ранних свидетельств перехода от одного служения к другому и перемещения по иерархической лестнице.

Должны быть также поставлены 3 вдовы. Две из них должны молиться о тех, кто пребывают в искушениях (этим вдовам могут быть дарованы особые откровения от Бога), 3-я же должна заботиться о больных и сообщать пресвитерам о разных нуждах. Отмечается также, что вдовы участвуют в ночном богослужении (гл. 21. 2).

Миряне как один из церковных разрядов в первые 3 века упоминаются всего неск. раз (у Климента Римского, Климента Александрийского и Оригена). Согласно «К. с. а.», они должны повиноваться правилам, установленным для мирян, и подчиняться пребывающим в алтаре (гл. 23. 1).

В отличие от более поздних литургико-канонических памятников в «К. с. а.» ничего не говорится о служении диаконисс и иподиаконов. Однако, возможно, именно введение чина диаконисс обсуждается в главах 24–28. От лица ап. Иоанна утверждается, что Господь не позволил женщинам присутствовать на Тайной вечере (гл. 26. 1). Из чего далее делается вывод, что основным служением женщин должно быть не служение алтарю, а помощь нуждающимся (гл. 28).

Присутствие среди апостолов Марфы и Марии может указывать на знакомство автора «К. с. а.» с апокрифической (вероятно, гностической) традицией. В частности, об этом

говорит упоминание смеха при разговоре с Иисусом Христом в гл. 26. 2. Пространные апокрифические диалоги Иисуса Христа с Марией присутствуют в таких гностических памятниках, как «Пистис София» и «Премудрость Иисуса Христа» (см. в ст. *Диалоги Иисуса Христа неканонические*). Но ближе всего к «К. с. а.» оказывается сохранившееся во фрагментах «Евангелие Марии», в котором помимо беседы со Спасителем присутствует и диалог Марии с апостолами, прежде всего с ап. Петром (*Favre*. 1992). Диалог Спасителя с Марфой, Марией и Саломией приводится в сирийской версии «Завета Господа нашего Иисуса Христа», в финале апокалиптического раздела. Вероятно, упоминание Марфы и Марии в «К. с. а.» связано не только с темами женского служения в Церкви и участия женщин в совершении литургии, но и со спорами о новом откровении (женщины-пророчицы у монтанитов, возвышение откровения, якобы полученного Марией, над «Апостольским преданием» у гностиков). Возможно, «К. с. а.» содержат аллюзии на «Евангелие Фомы» (ср.: *Ev. Thom.* 114).

Изд. и пер.: *Ludolfi Hiobi Ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam commentarius*. Francofurti ad Moenum, 1691. P. 314–323; *Bickell J. W.* Geschichte des Kirchenrechts. Giessen, 1843. Bd. 1. S. 107–132; *Tattam H.* The Apostolical Constitutions, or Canons of the Apostles in Coptic: with an English Transl. L., 1848; *Lagarde A. P.*, de. Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae. Lpz., 1856. S. 74–79; *idem.* Aegyptiaca. Gött., 1883. S. 239–248; *Pitra F.* Juris ecclesiastici. 1864. Vol. 1. P. 77–86; *Hilgenfeld A.*, ed. Novum Testamentum extra canonem receptum. Lpz., 1866. Vol. 1. P. 95–106; *Harnack A.*, von. Die Lehre der zwölf Apostel. Lpz., 1884. S. 225–237; *Funk F. X.* Doctrina duodecim apostolorum: Canones apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de duabus viis expositiones veteres. Tüb., 1887. P. 50–73; *Baumstark A.* Die syrische Übersetzung der apostolischen Kirchenordnung // *Στοιχείων ἀρχαιολογικόν*: Mitteilungen dem 2. Intern. Congress für christl. Archaeologie zu Rom gewidmet vom Collegium des deutschen Campo santo. R., 1900. S. 15–31; *Hauler E.* Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina: Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae. Lpz., 1900. P. 93–101; *Arendzen J. P.* An Entire Syriac Text of the «Apostolic Church Order» // *JThSt.* 1901. Vol. 3. N 9. P. 59–80; *Homer G.* Statutes of the Apostles, or Canones ecclesiastici. L., 1904; *Périer J.*, Périer A. Les «127 Canons des apôtres». P., 1912. (PO; T. 8. Fasc. 4); *Nau F.*, ed. La version syriacque de l'Octateuque de Clément. P., 1913. P. 78–85; *Schermann Th.* Die allgemeine Kirchenordnung: Frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. Paderborn, 1914. Tl. 1: Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jh. S. 12–

34; *Tidner E.* Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones Latinae. B., 1963. S. 106–113; *Bausi A.* Il Senodos etiopico: Canoni pseudoapostolici: Canoni dopo l'Ascensione, Canoni di Simone Cananeo, Canoni Apostolici, Lettera di Pietro. Louvain, 1995. [T. 1: Testus]. (CSCO; 552. Aethiopi; 101); *Каноны святых апостолов / Пер., предисл., примеч.: А. Р. Фокин // АиО.* 1998. № 2(16). С. 101–107; *Stewart-Sykes A.* The Apostolic Church Order: The Greek text with introd., transl. and annot. Strathfield; Sydney, 2006. Лит.: *Harnack A.* Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung: Nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen. B., 1886. (TU; 2/5); *Лебедев А. П.* Так называемые церковные каноны (Canones ecclesiastici) и их значение в вопросе о церк. должностях в древности // *ПрТСО.* 1887. Ч. 40. Кн. 4. С. 375–437; *Achelis H.* Apostolische Kirchenordnung // *PRE.* 1896³. Bd. 1. S. 730–734; *Schermann Th.* Eine Elfapostelmoral, oder die X-Rezension der «beiden Wege». Münch., 1903; *Писарев Л. И.* Каноны (постановления) церковные св. апостолов // *ПБЭ.* 1907. Т. 8. С. 443–455; *Schwartz E.* Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen // *Schriften der wissenschaftliche Gesellschaft in Strasbourg.* 1910. H. 6. S. 1–40; *Leclercq H.* Canons Apostoliques // *DACL.* 1910. Vol. 2. Col. 1910–1950; *Hennecke E.* Zur Apostolischen Kirchenordnung // *ZNW.* 1921. Bd. 20. S. 241–248; *Nau F. N.* Canons des apôtres // *DTC.* 1932. Vol. 2. Col. 1605–1626; *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vat., 1944. Bd. 1. S. 572–584; *Botte B.* Les plus anciennes collections canoniques // *L'Orient Syrien.* 1960. Vol. 5. P. 331–350; *Hanssens J. M.* La Liturgie d'Hippolyte. R., 1965². (OCA; 155); *Magne J.* Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres. P., 1975; *Favre A.* Naissance d'une hiérarchie: Les premières étapes du cursus clérical. P., 1977; *idem.* La Documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne // *RSR.* 1980. Vol. 54. N 3. P. 204–219; N 4. P. 273–297; *idem.* Le texte grec de La Constitution ecclésiastique des apôtres, 16–20 et ses sources // *Ibid.* 1981. Vol. 55. N 1. P. 31–42; *idem.* Apostolicité et pseudo-apostolicité dans La Constitution ecclésiastique des apôtres // *Ibid.* 1992. Vol. 66. N 1. P. 19–67; *Vööbus A.* Die Entdeckung der älteste Urkunde für die syrische Übersetzung der Apostolische Kirchenordnung // *Oriens Chr.* 1979. Bd. 63. S. 37–40; *Coquin R.-G.* Canons, Ecclesiastical // *CoptE.* 1991. Vol. 2. P. 453–456; *Steimer B.* Vertex traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen. B.; N. Y., 1992; *Bradshaw P. F.* The Search for the Origins of Christian Worship. Oxf., 2002².

А. А. Ткаченко

КАНОП [Каноб; греч. Κάνωπος, Κάνωβος], греческое название древнего египетского города в дельте Нила (в наст. время вост. пригород Александрии). По наиболее распространенной версии, эпоним К.—кормчий царя Менелая, погибший здесь, согласно древнегреческому мифу, во время возвращения из Трои (*Strabo.* Geogr. XVII 1. 17; *Amm. Marc.* Res gest. XXII 16. 14 и др.); по др.

версии, название по происхождению египетское и означает «золотое дно/земля/храм» (см.: *Favre.* 1917. P. 6–7; *Malaise.* 1999).

Время основания К. неизвестно. Город упоминается в произведениях греч. писателей VI–V вв. до Р. Х. Гекатея Милетского, Геродота, Эсхила, Псевдо-Скилака Кариандского. Значение К. возросло с основанием недалеко от него Александрии (332/1 г. до Р. Х.). В эпоху Птолемея К. стал важным религ. центром, был известен храмами Геракла (Гераклеон) и Сераписа (Серапеум), языческими празднествами и процессиями (*Rufin.* Hist. eccl. XI 26). В 238 г. до Р. Х. в К. на собрании жрецов был принят декрет о календарной реформе, текст к-рого, записанный на плите егип. иероглифами, демотикой и по-гречески, был обнаружен К. Р. Лепсиусом в 1866 г. и сыграл значительную роль в изучении егип. языка. В рим. эпоху К. пользовался дурной славой — как «рассадник пороков» (см., напр.: *Seneca.* Ep. 51. 3).

Первые сведения о христианах в К. относятся лишь к IV в. В это время К. входил в церковную юрисдикцию епархии Менелая и Схедии; епископы упоминаются в источниках 325 и 362 гг. (*Le Quien.* OC. T. 2. Col. 527–530; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 596). В IV в. в К. подвизался Аммоний, автор повести об избииении преподобных отцов на Синае и в Раифе (ВНГ, N 1300). Ок. 391 г., при Александрийском архиеп. *Феофиле I*, Серапеум в К. был разрушен и обращен в христ. ц. св. Апостолов (*Eunap.* Vitae sophist. VI 11). После неудачной попытки создать в К. общину из иерусалимских монахов в городе был основан мон-рь Метанойя (Покаяния), братию к-рого составили монахи-пахомиане, призванные архиеп. *Феофилом* из *Тавеннисийского мон-ря* (*Storia della Chiesa di Alessandria / Ed.* trad., comment. T. Orlandi. Mil., 1970. Vol. 2. P. 61–62. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità; 31)). Значительная часть насельников обители в нач. V в. была латиноязычная, и для них (а также для пахомиан Фиваиды) в 404 г. блж. *Иерошим Стридонский* перевел с греч. языка «Правила» прп. Пахомия Великого (PL. 23. Col. 62–63). Ок. 444–447 гг. в К., вероятно в мон-ре Метанойя, подвизался прп. *Арсений Великий* (PG. 65. Col. 95–96; 99. Col. 859–860).

877–888). Сохранились 3 собрания писем на папирусах VI – нач. VII в., касающиеся адм. устройства и экономической жизни мон-ря (1-е собрание: папирусы Фуад 86–89 – см.: *Gascoü*. 1976; 2-е и 3-е собрания – см.: *Rémondon*. 1971). По мнению некоторых исследователей (см.: *Favre*. 1917. P. 30–31), о мон-ре Метанойя писал прп. *Иоанн Лествичник* как об обители кающихся под названием «Темница» (*Ioan. Climacus*. Scala. V). Возможно, к мон-рю Метанойя относятся упоминания в хронике еп. *Иоанна Никиуского* об обители тавенниситов в Александрии, в частности сообщение, что в 641 г. Александрийский патриарх *Кир* перенес оттуда крест в большую базилику в Кесарионе (*Chronique de Jean, évêque de Nikiou* / Éd., trad. H. Zotenberg. P., 1883. P. 515, 574); однако вопрос о количестве пахомианских обителей в Александрии ввиду неясных сведений источников остается открытым (*Gascoü*. 1991. P. 1610–1611).

К. неоднократно упоминается в источниках эпохи христологических споров (сер. V – 1-я пол. VII в.): в монастыре Метанойя скрывался от преследований архиеп. *Диоскора* (444–451) александрийский пресв. *Афанасий* (ACO. T. 2. Vol. 1(2). P. 21), из его среды был избран на Александрийский престол (460) и здесь же укрывался в период смещения с кафедры (кон. 475–477) правосл. патриарх *Тимофей III Салофакиол* (*Evagr. Schol. Hist. eccl. III 11; Theoph. Chron.* P. 121), в 482/3 г. в знак неприятия «*Энотикона*» имп. *Зинона* из Александрии в К. переселилась группа халкидонитов во главе с пресв. *Киром* (*Zach. Rhet. Hist. eccl. V 9*). В сер. VI в. в К. отбывал ссылку еп. *Виктор Туннунский*, лишенный кафедры за отказ принять эдикт имп. *Юстиниана «О трех главах»*.

В нач. IV в. в К. пострадали мц. *Афанасия* с 3 дочерьми и мученики-бессребреники *Кир* и *Иоанн*. Мощи святых *Кира* и *Иоанна* первоначально были положены в соборе ап. *Марка* в Александрии, однако впосл. свт. *Кирилл Александрийский* (412–444) перенес их (пам. 28 июня) в близлежащее к К. сел. *Минуф*, в построенную здесь его предшественником архиеп. *Феофилом* ц. св. *Евангелистов*, чтобы искоренить местный культ богини *Исиды* (3 речи свт. *Кирилла* на перенесение мощей см.: PG. 77. Col. 1099–1106). Несмотря на это, в V в. язычество еще проч-

но держалось в *Минуфе*; между 485 и 487 гг. по инициативе монофизитского Александрийского патриарха *Петра III Монга* и при участии сельников мон-ря *Метанойя* было разрушено тайное языческое капище, где хранились идола, спрятанные здесь после разрушения храма *Исиды* (*Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique* / Ed., trad. M.-A. Kugener. P., 1903. P. 17–35. (PO; T. 2. Fasc. 1)). Однако почитание мучеников *Кира* и *Иоанна* получило широкое распространение, и ц. св. *Евангелистов* была переименована в их честь. В нач. VII в. мон. *Софроний* (впосл. Иерусалимский патриарх свт. *Софроний I*) получил у гробницы мучеников исцеление от болезни глаз; он составил описание чудес, совершенных от этих мощей, из которого видно, что *Минуф* был известным центром паломничества (PG. 87. Col. 3423–3548). После араб. завоевания Египта (40-е гг. VII в.) *Минуф* пришел в запустение (точное время неизв.). Мощи мучеников *Кира* и *Иоанна* были перенесены в Рим, однако их почитание сохранялось в регионе. Об этом свидетельствует название сел. *Абу-Кир* (араб. вариант имени мч. *Кира*), расположенного близ древнего *Минуфа* и известного с XIV в. (*Jorga N. Philippe de Mézières (1327–1405) et la croisade au XIV^e siècle*. P., 1896. P. 276. Not. 1).

Ок. VIII в., вероятно в результате землетрясения, К. ушел под воду. Остатки города частично сохранились на побережье и были раскопаны археологами. С 90-х гг. XX в. франц. подводные археологи во главе с *Ф. Годьо* активно исследуют затонувшую часть К. в заливе *Абу-Кир*.

Лит.: *Cauwenbergh P. van*. Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640). P. 1914. P. 76–78; *Favre J.* Canope, Ménouthis, Aboukir. Alexandrie, 1917; *Breccia E.* Le rovine e i monumenti di Canopo: Teadelfia e il tempio di Pnerferôs. Bergamo, 1926; *Rémondon R.* Le Monastère alexandrin de la Metanoia: Était-il bénéficiaire du fisc ou à son service? // Studi in onore di E. Volterra. Mil., 1971. Vol. 5. P. 769–781; *Gascoü J.* P. Fouad 87: Les monastères pachômiens et l'État byzantin // BIFAQ. 1976. Vol. 76. P. 157–184; *idem*. Metanoia, Monastery of the // CoptE. 1991. Vol. 5. P. 1608–1611; *Stewart R.* Abūqīr // Ibid. Vol. 1. P. 31–32; *Malaise M.* L'Étymologie égyptienne du Toponyme «Canope» // Chronique d'Égypte: Bull. périod. Brux., 1999. T. 74. Fasc. 148. P. 224–230; *Чумти Д.* Град Пустыня: Введ. в изуч. егип. и палест. монашества в христ. империи: Пер. с англ. СПб., 2007. С. 101–102.

С. А. Мусеева

КАНСКАЯ И БОГУЧАНСКАЯ ЕПАРХИЯ Красноярской митрополии РПЦ, учреждена решением Свящ. Синода 28 дек. 2011 г. Кафедральный город – Канск, кафедральный собор – во имя Св. Троицы в Канске. Правящий архиерей – еп. *Филарет (Гусев)*; с 24 марта 2012). К. и Б. е. объединяет приходы в границах юго-вост. районов *Красноярского края*: *Абанского*, *Богучанского*, *Дзержинского*, *Иланского*, *Ирбейского*, *Канского*, *Кежемского*, *Нижнеингашского*, *Партизанского*, *Рыбинского*, *Саянского*, *Тасеевского* и *Уярского*. К февр. 2012 г. в епархии насчитывалось 28 действующих храмов, в клире состояли 25 священников, 2 диакона.

Территория совр. К. и Б. е. (Канский окр.) с XVII в. входила в *Тобольскую епархию*, с 1834 г. – в *Томскую*, с 1861 г. – в *Енисейско-Красноярскую епархию*. Первые правосл. храмы в Канском окр. были построены в старожильческих поселениях в XVII–XVIII вв.: св. *Иоанна Предтечи* при *Троицком солеваренном заводе* (ныне с. *Троицк Тасеевского р-на*) (1680), св. апостолов *Петра* и *Павла* в с. *Чунском* (1754), *Всемилоостивого Спаса* в с. *Ирбейском* (1760), арх. *Михаила* в с. *Новосёлове* (1767), свт. *Николая Чудотворца* в с. *Монашеском* (ныне с. *Амонаш Канского р-на*) (1770), свт. *Николая Чудотворца* в с. *Михалёве* (1770), св. *Иоанна Богослова* в с. *Троицко-Заозёрном* (ныне г. *Заозёрный*) (1784), в честь *Богоявления* в с. *Тасееве* (1794), *Рождества Христова* в с. *Христорождественском* (ныне с. *Дзержинское*) (1794), св. апостолов *Петра* и *Павла* в с. *Рыбинском* (1796).

Храм при *Канском остроге* – деревянная ц. во имя *Всемилоостивого Спаса* – был поставлен в 1722 г., 1-м священником в нем был *Алексий Афанасьев*. К 1717 г. в *Канский острог* переселились 20 семей *красноярских казаков*, получивших из казны средства для постройки домов и документы об освобождении от податей. *Казачье поселение* и *церковь* находились к востоку от острога. *Спасская ц.* была единственным в *Красноярском у.* ружным храмом. В кон. XVIII в. жители с. *Канского* обратились к *Тобольскому архиеп. Варлааму I (Петрову-Лавровскому)* с просьбой о разрешении построить в селе *каменную соборную церковь* с приделом в честь *Покрова Пресв. Богородицы*. 21 сент. 1797 г. архиеп. *Варлаам* отправил



красноярскому прот. Алексею Алексееву грамоту о строительстве собора. Собор возводился в 1800–1804 гг. енисейскими мастерами под рук. А. Казаретина и А. Малетина. Собор был освящен в янв. 1805 г. В то время в с. Канском имелось 140 домов, в к-рых жили 1100 чел.

В 30-х гг. XIX в. в Енисейской и Ангарской тайге были найдены месторождения золота, через 10 лет золотодобыча стала основной отраслью промышленности в Сибири, в т. ч. в Канском окр. Новое дело способствовало появлению крупных капиталов, сформировало династии пред-



моши в устройении сибир. городов. Первым откликнулся и вложил большую сумму в благотворительный фонд канский золотопромышленник Г. Ф. Машаров. Вероятно, на его деньги в 40-х гг. была проведена реконструкция Спасского собора в Канске, к храму был пристроен сев. придел во имя свт. Николая Чудотворца. В 1875 г. купец Г. П. Гадалов пожертвовал в собор колокол весом 335 пудов. В окт. 1913 г. завершилась реконструкция Спасского собора, храм был освящен 25 янв. следующего года Красноярским и Енисейским еп. Никоном (Бессоновым). 29 июня 1891 г. через Канск по Московско-Сибирскому

тракту проезжал цесаревич, будущий имп. св. *Николай II Александрович*.

В 1918–1920 гг. на территории Канского у. существовала большевистская Тасеевская партизанская республика. 8 марта 1919 г. близ дер. Байкан партизаны схватили и вскоре после мучений застрелили священника *Никольской ц. с. Апан* (ныне с. Апан-Ключи Абанского р-на) сщмч. *Димитрия Неровецкого*; в наст. время место упокоения останков мученика почитается.

В 1925–1934 гг. Канский окр. входил в Восточно-Сибирский край с центром в Иркутске, приходы округа относились к Иркутской епархии. В Иркутске были сильны позиции *обновленчества*, раскол актив-

Собор во имя Св. Троицы в Канске. 1797–1804 гг. Фотография. 2011 г.

но насаждался в регионе, в т. ч. на территории совр. К. и Б. е., где существовала обновленческая Канская епархия, входившая в раскольническую Сибирскую митрополию.

В 1924 г. 1-м обновленческим «Канским епископом» стал Николай Мешалкин, вскоре снявший сан, в 1925–1926 гг. обновленческой епархией управлял «епископ» Илия Фокин,

в 1926–1928 гг. — «епископ» Андрей Кононович. В 1928 г. обновленческая Канская епархия насчитывала 64 храма и 69 клириков (ВССПРЦ. 1928. № 2. С. 5). В 1929–1932 гг. кафедра была вакантной, в 1933–1934 гг. ее занимал «епископ» Николай Гирченко, в 1934 г. — «епископ» Александр Спасский. Кафедральным храмом обновленческой епархии являлся Спасский собор в Канске.

Массированная кампания по закрытию храмов развернулась в регионе в 30-х гг. XX в. 12 янв. 1930 г. на площади в центре Канска прошел митинг с требованием закрытия церквей, участники митинга заявили, что «Канск не имеет ни одного рабочего клуба, в то время большие помещения заняты уже никому не нужными церквями» (Власть Советов: Газ. Канск. 1930. № 25). В 1930 г. местные власти приняли постановление о закрытии Спасского собора (принадлежал обновленцам), но богослужения в храме продолжались до 29 дек. 1937 г., когда на собрании прихожан было решено отказаться от содержания храма. 24 янв. 1938 г. горисполком передал здание собора под аэроклуб, позднее здесь размещались дом пионеров, столовая. Собор был перестроен: разрушены главный купол и колокольня, разорен соборный погост. В 1938 г. закрыли кладбищенскую ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Канске, при к-рой сохранялась многочисленная каноническая («тихоновская») община.

На Пасху в 1946 г. возобновились богослужения в канском Спасском соборе. В 1959 г. началась подготовка к повторному закрытию храма. 27 окт. 1964 г. собор передали драмтеатру. Правосл. община во главе с настоятелем прот. Игорем Сойко просила крайисполком о выделении места под строительство молитвенного дома, власти отвели землю у кладбища в бывш. с. Канско-Перевозинском, на правом берегу р. Кан. Новопостроенный Спасский храм был освящен 29 авг. 1965 г. Новосибирским архиеп. Павлом (Ильишевым) вместе с духовенством из Красноярска. До 1992 г. храм на правом берегу Кана имел статус собора. В февр. 1992 г. Красноярской епархии был возвращен исторический Спасский собор в Канске, в 2000 г. к храму была пристроена колокольня.

принимателей. Прибывший в 1843 г. из С.-Петербурга в Красноярск тайный советник И. Н. Толстой встретился с золотопромышленниками Енисейской губ. и просил их о по-

5 окт. 2011 г. Свящ. Синод заслушал рапорт Красноярского и Енисейского архиеп. *Антония (Черемисова)* с предложением об образовании новой епархии в Красноярском крае с центром в Канске. Синод признал целесообразным образование Канской епархии с целью дальнейшего развития церковной жизни в юго-вост. части Красноярского края. На заседании Свящ. Синода 28 дек. того же года было принято решение образовать К. и Б. е., выделив ее из состава Красноярской епархии. 24 марта 2012 г. во епископа Канского и Богучанского был хиротонисан Филарет (Гусев), 7 апр. архиеп. совершил 1-ю литургию в Канске. В Канске возобновилось совместное с отделом культуры проведение Рождественского и Пасхального фестивалей, установились добрые отношения с местным казачеством.

Святыни и крестные ходы. Со времени постройки Красноярского острога (1628) православные на енисейских землях особо почитали в.мц. Параскеву. С XVIII в. в Канском окр. известны явленные иконы в.мц. Параскевы, ей посвящены св. источники. Источник в.мц. Параскевы в с. Ирбейском стал почитаться после явления святой во время эпидемии сибирской язвы в 1790 г. В.мц. Параскева явилась во сне отроку-пастуху, привела его к источнику и повелела омыться в нем людям и окроплять водой животных. Ирбейцы сделали, как велела св. Параскева, мор животных прекратился. Заброшенный в советские годы источник вновь стал местом паломничества после открытия в селе в 1920 г. Спасского храма, над источником построена часовня.

Со 2-й пол. XIX в. в с. Бражном, в дер. Ашкаул и в Канске почиталась явленная икона в.мц. Параскевы. По преданию, течением р. Кан икону святой прибило к берегу в с. Бражном, трижды ее пытались оттолкнуть от берега, но она возвращалась, тогда позвали священника Петропавловской ц., и он вынул икону из воды. Вскоре о событии стало известно в Канске, власти потребовали передать икону в Спасский собор, но браженцы воспротивились. Спор затянулся, и при посредничестве епархиального епископа было решено на середине пути из села в город поставить часовню, где и поместить икону. Часовню вы-

строили в дер. Ашкаул (1887), еще одна часовня была поставлена на пути из Канска в Бражное (1893). В день Св. Духа из дер. Ашкаул совершался крестный ход с явленным образом в Канск, накануне 9-й пятницы по Пасхе икона возвращалась в часовню в дер. Ашкаул, во время крестного хода икону торжественно встречали в браженском Петропавловском храме. С иконой в.мц. Параскевы совершался крестный ход по засеянным полям. В 10-х гг. XX в. икону перенесли в канский Спасский собор, образ исчез, по-видимому, в годы гражданской войны. В 30-х гг. XX в. часовни и Петропавловский храм в Бражном были разорены. 19 авг. 2011 г. между Канском и Бражным, на месте бывш. часовни, был установлен поклонный крест.

До 30-х гг. XX в. иконы в.мц. Параскевы почитались в храмах: Никольском в с. Агинском (Агинский р-н), Никольском в с. Апано-Ключи, Христо-Рождественском в с. Христо-Рождественском, Покровском в с. Новоалександровском. В 1946–1964 гг. образ в.мц. Параскевы хранился в Спасском соборе в Канске, в 1964 г., после закрытия собора, икона была перенесена в Спасский храм на берегу Кана. Особо почитаемым стал образ святой и во вновь построенном Петропавловском храме в Бражном (освящен в июле 2007).

В Свято-Троицком храме в с. Уринском (ныне с. Б. Уря Канского р-на) особо чтимой была икона в.мц. Варвары, в честь которой на Варваринном ключе на правом берегу р. Ури была выстроена часовня. В 2006 г. был освящен источник Тихвинской иконы Божией Матери близ с. Ивановка Рыбинского р-на, над св. ключом сооружена часовня.

В XVIII – нач. XX в. крестные ходы совершались во мн. храмах Канского окр. По решению священноначалия, утвержденному не позднее 1821 г., из канского Спасского собора 21 мая совершался крестный ход в часовню равноапостольных Константина и Елены, в 2 верстах от собора на запад по Московскому тракту. Из Свято-Троицкой ц. Троицкого солеваренного завода в 1-е воскресенье после 9 мая (празднование перенесения мощей свт. Николая) совершали крестный ход в бывш. дер. Култук с явленной на этом месте иконой свт. Николая. Икона оставалась в часовне на месте явления недели, затем ее возвращали в приход-

скую церковь. В Свято-Духов день крестный ход из Троицкой ц. совершался в дер. Яковлево. Др. чтимой святыней в Троицком храме был образ св. Иоанна Предтечи. По желанию жителей во время летней засухи с этими иконами обходили поля. В наст. время традиция совершения крестных ходов возрождается в К. и Б. е.

В Свято-Троицком соборе в Канске и в др. храмах епархии хранятся иконы и ковчеги с частицами мощей святых. В храме св. ап. Андрея Первозванного в Канске почитаются иконы с частицами мощей прав. Феодора Ушакова и св. ап. Андрея Первозванного – св. покровителей Военно-морского флота России. Храм был построен в память о погибших моряках-подводниках и является домовым храмом Канского морского кадетского корпуса им. св. ап. Андрея Первозванного.

Архиереи: Красноярский и Ачинский митр. *Пантелеимон (Кутовой)*; 28 дек. 2011 – 23 марта 2012, в. у.), еп. Филарет (Гусев); с 24 марта 2012).

Арх.: ГА Красноярского края. Канский филиал. Ф. Р-14. Оп. 1. Д. 42, 63, 64, 337; Ф. Р-70. Д. 26.

Ист.: Путешествие Его Имп. Высочества государя наследника-цесаревича по Енисейской губ. в 1891 г. // Памятная книжка Енисейской губ. на 1891 г. Красноярск, 1892. С. 159–176; Енисейские Ев. 1909. № 4, 10; 1919. № 17; Журналы заседания Свящ. Синода от 27–28 дек. 2011 г. – www.patriarchia.ru/db/text/1909396.html [Электр. ресурс].

Лит.: *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М., 1941. Т. 2; *Иванов Г. М.* Тасеевская республика: 1918–1920 гг. Красноярск, 1969; *Шейнфельд М. Б.* Историография Сибири: Кон. XIX – нач. XX в. Красноярск, 1973; *Быконя Г. Ф.* Заселение русскими Приенисейского края в XVIII в. Новосиб., 1981; *Зазубрин В. Я.* Два мира. Красноярск, 1983; Краткое описание приходов Енисейской епархии. Красноярск, 1995; Красноярский край в истории Отечества. Красноярск, 1996. Кн. 1; *Царев В. И.* Канск: Градостроительная летопись. Красноярск, 1996; *Степанов А. П.* Енисейская губерния. Красноярск, 2000; *Северьянов М. Д.* Капитализм в Советской России, 1917–1937. Красноярск, 2001; *Погребняк А. И.* Купцы-предприниматели Енисейской губернии. Красноярск, 2002; Канск православный: Краевед. очерки. Красноярск, 2006.

Л. И. Фирсанкова

КАНТ [нем. Kant] Иммануил (22.04.1724, Кёнигсберг, ныне Калининград – 12.02.1804, там же), нем. философ и ученый, создатель «критической философии», ставшей важнейшей вехой в истории европ. философии.

К. является родоначальником нем. идеализма – традиции, представленной И. Г. *Фихте*, Ф. В. *Й. Шеллингом*,

Г. В. Ф. Гегелем. К. оказал влияние на формирование во 2-й пол. XIX в. особого направления в европ. философии, получившего название *неокантианство*, наиболее выдающимися представителями которого были Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Многочисленные следы влияния К. присутствуют в др. философских направлениях XIX–XX вв. (в т. ч. в *феноменологии, экзистенциализме, аналитической философии*), а также в философских воззрениях ряда ведущих мыслителей XIX–XX вв. (в т. ч. А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. Гуссерля, Н. Гартмана, К. Ясперса, М. Хайдеггера, К. Барта). Значение К. выходит за рамки философии: его идеи присутствуют в мировой культуре, в богословии и религиоведении, в психологии и гуманитарных науках, в педагогике и образовании.

Жизнь и труды. Биография К., несмотря на множество исследований и книг о его жизни, остается полной загадок. К. родился в день мч. Эмануила (лат. *Emanuel*; нем. *Emanuel*); его память совершается в этот день только по употреблявшемуся во времена К. прусскому календарю, см.: *Reicke*. 1860. S. 97; по рим. календарю память — 26 марта; в правосл. календаре мученик именуется Мануилом, память — 27 марта; ср.: *BiblSS*. 1968. Vol. 10. Col. 1274–1275), вслед чего и был наречен при крещении Эмануилом. Привычным для истории философии именем Иммануил (*Immanuel*) он стал называть себя начиная со времени учебы в ун-те. В письме еп. Якобу Линдблomu от 13 окт. 1797 г. К. рассказывал, что его дед жил в г. Тильзит (ныне Советск Калининградской обл.) и по происхождению был шотландцем (АА. Bd. 12. S. 206), однако исследователи не разделяют это мнение, считая, что по отцовской линии Канты куршского происхождения и переселились в Мемельскую обл. из зап. областей Куронии (ныне Зап. Латвия). Известно, что прадед К., Рихард К., был трактирщиком в сер. XVII в. в Вост. Пруссии, а дед, Ганс К., трудился шорником в Мемеле (ныне Клайпеда, Литва) и крестил там в лютеран. общине своих 3 детей, в т. ч. и будущего отца К., Иоганна Георга Канта (1683–1746). Отец К., продолжая семейные традиции, принадлежал к цеху седельщиков и работал в Кёнигсберге шорником; мать, Анна Регина, урожд. Рейтер



И. Кант.
Портрет. 1794 г. Худож. Г. Дёблер
(Музей Кёнигсберга в Дуйсбурге,
Германия)

(1697–1737), была дочерью шорника, переселившегося из Нюрнберга в Кёнигсберг; их брак был заключен 13 нояб. 1715 г.

К. был 4-м ребенком в многодетной семье, на долю к-рой выпали тяжелые испытания: смерть 4 из 9 детей, ранняя смерть матери, расстроившиеся дела отца. Родители воспитывали К. в духе зародившегося в кон. XVII в. течения протестант. благочестия — *пиетизма*, выдвинувшего на первый план в противоположность церковной вере личную веру в Бога, чтение Библии и строгое соблюдение нравственных норм. Пиетизм, понимаемый как возвращение к истокам Реформации, в значительной степени определил религ. воззрения К. и его отношение к христианской Церкви и таинствам.

Начальное образование К. получил в школе при госпитале св. Георга. В 1732 г. он поступил в основанный в кон. XVII в. коллегиум Фридрицианум. Помощь в этом К. оказал пастор, теолог и реформатор образования в Вост. Пруссии Франц Альберт Шульц (1692–1763), который опекал семью К. и был духовником его матери. Начиная с 1731 г. она вместе с К. посещала чтения пастора Шульца по Библии. К. на всю жизнь сохранил добрую память о родителях, в особенности о матери, которая уделяла большое внимание религиозному воспитанию и образованию сына и мечтала увидеть его пастором.

Коллегиум Фридрицианум был одним из лучших учебных заведений Вост. Пруссии; в 1701 г. по распоряжению кор. Пруссии Фридри-

ха I (1701–1713) он получил почетное наименование «королевский»; в 1810 г. стал первой королевской гимназией Пруссии. Своими успехами эта школа была обязана как ее основателям, так и продолжившему их дело в период своего ректорства Шульцу, в молодости обучавшемуся философии в Галле у Х. Вольфа и соединившему в своих воззрениях вольфианство с пиетизмом.

В коллегиуме преподавались теология (на основе катехизиса), нем. язык, древние языки (древнееврейский, греческий и латинский), история, география, философия, математика. Религия занимала большое место как в воспитании учеников, так и в преподавании учебных дисциплин, в частности греч. язык изучался по тексту НЗ. Из коллегиума, с его пиетизмом, суровой дисциплиной и почти что казарменными порядками, оставившими у К. неприятные воспоминания, он вынес хорошее знание лат. языка; К. с увлечением читал и цитировал рим. писателей, интересовался поэзией и лит-рой, географией, однако преподавание ряда предметов, в частности философии и математики, было не на высоком уровне.

По окончании коллегиума в 1740 г. К. поступил в Кёнигсбергский ун-т, однако достоверно неизвестно, учился ли он на высшем теологическом фак-те, чтобы исполнить свое раннее юношеское желание стать пастором, или на др. факультете. В начале 40-х гг. XVIII в. на 3 высших (теологическом, юридическом, медицинском) и 1 низшем (философском) факультетах работали ок. 40 профессоров (в т. ч. экстраординарных) и 15 приват-доцентов. Впосл. в соч. «Спор факультетов» К., не затрагивая вопроса, на каком фак-те он учился, выступал за академические свободы в ун-те. Он считал, что деление на 3 высших фак-та и 1 низший обязано своим существованием не ученому сообществу, а правительству, которое, пользуясь властью, полностью подчинило себе высшие фак-ты. К. выражал симпатии философскому факультету, к-рый в силу своего особого положения должен свободно оценивать с научной т. зр. любые проблемы, в т. ч. входящие в компетенцию высших факультетов.

В ун-те логику и метафизику преподавал проф. Шульц (с 1741 по 1763 он 5 раз становился ректором ун-та; срок ректорства составлял

1 год); из своих преподавателей К. выделял проф. И. Г. Тексте (1704–1772), читавшего физику, и молодого проф. М. Кнутцена (1713–1751), ученика Шульца, талантливого философа с обширными познаниями в естествознании. Знакомство с Кнутценом способствовало изучению К. физики И. Ньютона и философии Х. Вольфа и Г. В. Лейбница.

К обучению в ун-те К. относился со всей серьезностью, основательностью и свойственной ему страстью к знаниям. Своими универсальными познаниями в области физики, астрономии, математики, механики, географии и медицины К. был обязан также самообразованию, чтению книг по самым различным областям науки. Присущая К. скрытность и чрезвычайно широкий круг его научных и культурных интересов не позволял исследователям его биографии, опираясь на воспоминания современников К., точно ответить на вопрос, когда определились его предпочтения и философия стала для него основным делом жизни.

Первая научная работа К., открывающая т. н. докритический период его творчества, «Мысли к истинной оценке живых сил» (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*), была написана в 1746 г.; в ней заметно влияние Лейбница, в частности по вопросу о возможности мн. миров и действительности одного как согласующегося с представлениями о божественном совершенстве. В сочинении делается попытка решить спор между Р. Декартом, определявшим силу движущегося тела как произведение массы тела на его скорость, и Лейбницем, к-рый считал, что она равна квадрату скорости движущегося тела. К. не знал, что решение этой проблемы было уже найдено Ж. Д. Д'Аламбером, к тому же решение К. было ошибочным. В этой работе представляют интерес философские размышления К. о трехмерном и многомерном пространстве, в особенности его мысль, что трехмерность пространства мира обусловлена тем, «что наша душа (Seele) тоже получает впечатление извне по закону обратной пропорциональности квадрату расстояний, и тем, что сама ее природа создана таким образом, чтобы не только испытывать воздействие согласно этому закону, но и самой действовать вонне указанным способом» (Соч. 1963. Т. 1. С. 71; АА. Bd. 1. S. 24–25).

В 1746 г., в год смерти отца, К., оказавшись без средств к существованию, не сдав экзаменов и не представив диссертации, оставил ун-т и стал домашним учителем. Впосл. он вспоминал, что был плохим учителем, однако никаких фактов, подтверждающих это признание, не существует. В течение 3 лет К. учил детей пастора Д. Э. Андерша в Юдчене (ныне пос. Весёловка Черняховского р-на Калининградской обл.); затем — детей майора Б. Ф. фон Хюльзена близ Остероде (ныне Оструда, Польша); в 1753–1754 гг. — 2 сыновей гр. И. Г. фон Кайзерлинга (1699–1761) и его 3-й жены, К. фон Кайзерлинг (1727–1791), урожд. Трухзес фон Вальдбург, происходившей из знатного швабского рода Вальдбургов. По-видимому, К. занимался с детьми раз в неделю в родовом замке Вальдбургов близ Кёнигсберга. Дружеские и длительные отношения сложились у К. с молодой гр. Кайзерлинг, которая увлекалась лит-рой, музыкой, живописью и философией, а впосл. стала почетным членом Кёнигсбергской академии искусств; ею был написан рисунок, на котором представлен молодой К.

Работа домашним учителем, несмотря на связанные с ней сложности, в неск. отношениях была полезной для К.: она расширила его кругозор и помогла ему познакомиться с жизнью высшего сословия, она также позволяла ему в свободное время заниматься систематическим изучением естественных наук и философии. В это время К. были созданы 2 сочинения о Земле: в 1-м он писал о замедлении вращения Земли под действием морских приливов, во 2-м — о старении Земли.

В 1755 г. К. опубликовал сочинение в области естествознания — «Всеобщая естественная история и теория неба» (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) — необыкновенный по содержанию и форме трактат, в котором естественнонаучные идеи и размышления о бесконечности Вселенной, рождении и гибели звезд и галактик, выраженные на строгом языке науки, чередуются со стихотворениями немецкого поэта А. фон Галлера и английских поэтов и мыслителей А. Поупа и Дж. Аддисона.

Используя учения Н. Коперника, И. Кеплера и открытый Ньютоном закон всемирного тяготения, К., опи-

раясь на принцип притяжения и отталкивания, создал свою космогоническую теорию, к-рая должна была объяснить процесс образования из первичной материи, пребывающей в состоянии хаоса, сначала Солнца, а затем и всей Солнечной системы с планетами. В исследовании небесного мира К. выходит за границы Солнечной системы и рассматривает бесконечную в простр-стве и во времени Вселенную как «единую систему», включающую множество галактик (Соч. 1963. Т. 1. С. 207; АА. Bd. 1. S. 312). Космогоническая гипотеза К., впосл. получившая развитие в теории П. С. Лапласа, занимает важное место в истории естествознания.

Осознавая связь собственной концепции с атомистическими и космогоническими теориями Эпикура, Левкиппа и Демокрита, К. критиковал их учения о происхождении мироздания из «слепого случая» и «рока», о возникновении «разума» из «неразумия», а также атеистическую трактовку материи. Концепция материи К., предполагающая как естественнонаучные, так и философско-богословские аспекты ее исследования, в этом сочинении не отличается строгостью определений. Материя понимается К.: 1) в качестве «первичного вещества всех вещей» или «первичной материи», из к-рой возникла Солнечная система; 2) как стремящаяся к совершенству; 3) в качестве пассивного материала в отношении к форме, определяющей ее как принцип ее развития (Там же. С. 205; Ibid. S. 310); 4) как «следствие божественного бытия»; 5) в связи с учением о творении, имеющим по преимуществу теологический смысл. При этом К. пишет не только о творении мира из материи, но и о творении Богом самой материи, формирующейся на основе механических законов «общей системы природы», обусловленной единой волей Бога (Там же. С. 205–207; Ibid. S. 310–312). Др. важнейшая особенность кантовской теории творения заключается в представлении о непрекращающемся и вечном творении природы Богом. Этой вечности, имеющей начало в Боге, соответствует, по мнению К., бесконечная протяженность мира в простр-стве. Т. о., по К., стремление к совершенству, присущее материи с начала сотворения природы, определено «всодержительным, высшим

разумом», «сущностью всех сущностей», Богом как первопричиной вещей. В этом контексте известное изречение К.: «Дайте мне материю, и я построю из нее мир, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» (Там же. С. 126; Ibid. S. 230) — не имеет отношения к атеизму; более того, К. специально отмечал, что в его учении речь не идет об объяснении возникновения жизни, которую объяснить невозможно.

Вместе с тем К. в своем сочинении пытается провести границу между естествознанием, к-рое строго ограничено научным описанием природных явлений и исключает из своих объяснений чудо как результат непосредственного божественного вмешательства в действия природы, и теологией, задача к-рой, по мнению К., заключается в правильном понимании идеи творения природы, премудрого божественного замысла о мире. К. считал, что «нельзя оспаривать своеобразие (Fähigkeit) природы как нечто противное бытию высшей сущности (Wesens); чем лучше всеобщие законы природы ведут к стройности и согласию, тем вернее доказывает она существование Божества, от Которого она получает эти свойства» (Там же. С. 229; Ibid. S. 334).

Рассуждая о бесконечно удаленном от человека и поражающем воображение звездном небе, постигаемом средствами естествознания, К. писал: «Божество (Göttheit) присутствует повсюду одинаково во всей бесконечности мирового пространства; повсюду, где есть существа (Naturen), способные возвыситься над зависимостью сотворенного до единства с высшей сущностью, Оно пребывает одинаково близко» (Там же. С. 225; Ibid. S. 329).

В 1754 г. К. вернулся в Кёнигсберг и возобновил занятия в ун-те. В 1755 г. с разницей в неск. месяцев К. представил в ун-т 2 сочинения на лат. языке. 17 апр. для допуска к экзаменам на философском фак-те он представил работу «Краткий набросок некоторых размышлений об огне» (Meditationum quarundam de igne succincta delineatio; в лит-ре обычно употребляется краткое название «De igne» (Об огне)). 13 мая К. сдал магистерский экзамен, и 12 июня ему была официально присвоена степень магистра философии (см.: AA. Bd. 1. S. 562). 27 сент. К. защитил габилитационную диссертацию «Новое освящение первых принципов метафизического познания» (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio) и получил разрешение на чтение лекций в ун-те.

В сочинении о первых принципах познания К. обсуждал в качестве основной темы вопрос об основании и пытался исследовать его в логике и метафизике, в учениях о Боге, божественном творении и предопределении, о существовании в мире зла и свободе воли человека. Рассматривая законы тождества, противоречия и достаточного основания в связи с проблемой истины, К. считал необходимым проводить принципиальные различия между основанием познания (или истины) и основанием существования. К. отмечал: «Я прежде всего должен был провести тщательное различие между основанием истины и основанием существования, хотя и могло казаться, что всеобщность принципа определяющего основания в сфере истин распространяется равным образом и на существование» (Соч. 1963. Т. 1. С. 281; AA. Bd. 1. S. 396).

В учении о Боге, свободе человека и субстанциях К. высказывал положения, близкие к философии Лейбница и Вольфа; вместе с тем он отвергал концепцию предустановленной гармонии Лейбница и подчеркивал, что основаниями свободы воли человека, несмотря на внешние условия, воздействия и обстоятельства, являются свободный выбор человека, его побуждения и желания, его способность различать добро и зло, быть разумным и нравственным существом. К. придерживается традиц. взгляда на происхождение зла в мире: оно не создано Богом, мир сотворен изначально благим, вина за существование зла в мире лежит на человеке, через грехи которого зло проникает в творение. Совершение злых и греховных поступков человеком связано с его свободой и склонностью «поддаваться соблазнам», поэтому причина зла «коренится во внутреннем принципе самоопределения» человека (Там же. С. 295; Ibid. S. 404–405). Отмечая, что Бог допускает зло, К. писал: «Нельзя предположить... что Бог потому чувствует меньшее отвращение к грехам, что Он некоторым образом допустил их Своим соизволением... и если Он при этом отсекает чрезмерно разрастающиеся ветви зла, и,

насколько это возможно без ущерба для человеческой свободы, отесняет их, то этим Он в такой мере показывает Себя врагом всего дурного, в какой мере является другом всех совершенств, которые откуда могут быть извлечены» (Там же. С. 295–296; Ibid. S. 405).

В этом же сочинении К. ставит под сомнение: онтологическое доказательство бытия Божия у Декарта, в к-ром существование Бога обосновывалось из идеи Бога, или совершенной сущности; доказательство Лейбница, согласно которому определяющим свойством достоверного существования (бытия или сущего) является его возможность, мыслимая как логически непротиворечивая; аргументы для обоснования бытия Божия Вольфа в изложении А. Г. Баумгартена. К. в краткой форме излагает общие принципы собственного понимания онтологического доказательства, к-рое становится характерным для докритического периода его творчества, отмечая: «Есть существо (ens), существование (existentia) к-рого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом» (Там же. С. 278; Ibid. S. 395).

В 1755 г. в качестве приват-доцента К. начал читать лекции в Кёнигсбергском ун-те по ряду философских и естественнонаучных дисциплин. Испытывая материальные затруднения, поскольку приват-доценты получали вознаграждение за труды только от студентов, К. был вынужден не только вести многочисленные занятия в ун-те, но и подрабатывать частными уроками, одновременно стараясь найти работу с постоянным заработком. В том же году он безуспешно пытался получить место учителя в школе; в 1766 г. он с немалыми усилиями добился возможности работать помощником библиотекаря в Королевской б-ке, где трудился до мая 1772 г.

Для получения права претендовать на профессорское место в ун-те К. представил еще одну диссертацию под названием «Использование метафизики в соединении с геометрией в естественной философии. Раздел первый, содержащий физическую монадологию» (Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I.

continent monadologiam physicam; краткое название — «Физическая монадология»), публичная защита к-рой состоялась 10 апр. 1756 г. (AA. Bd. 1. S. 579). После защиты К. подал прошение о назначении его на должность ординарного профессора метафизики и логики, к-рая стала вакантной после смерти проф. Кнутцена, однако прошение К. не было удовлетворено, а вакантное место упразднили. В 1756 г. К. познакомился с И. Г. Ламаном, впоследствии ставшим известным философом, сторонником учения о непосредственном знании, критиком Просвещения и рассудочного знания.

С 1758 по 1762 г. Кёнигсберг после поражений Пруссии в Семилетней войне (1756–1763) находился в составе Российской империи. Присутствие русской армии и русской администрации не отменило привилегий и прав, к-рыми пользовался Кёнигсбергский ун-т, но изменило сложившийся веками уклад жизни. К. в это время стал русским подданным, продолжал читать лекции в ун-те и давал частные уроки русским офицерам.

В связи с освободившимся профессорским местом после смерти И. Д. Кипке К. подал очередное прошение в Академический совет о назначении его ординарным профессором метафизики и логики. 14 дек. 1758 г. в соответствии с принятыми предписаниями он подал личное прошение на имя имп. *Елизаветы Петровны* (опубл.: РА. 1896. № 7. С. 455–456). Прошение не было удовлетворено Академическим советом ун-та, к-рый предпочел К. математика И. Г. Бука, в течение многих лет претендовавшего на получение профессорской должности. С 1762 г. слушателем К. в ун-те был И. Г. *Гёрдер*, запечатлевший яркий образ К. в соч. «Письма для поощрения гуманности» (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793–1797).

К числу написанных К. в это время сочинений относится «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме» (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, 1759), в к-ром он, рассуждая о степенях реальности вещей, предостерегает читателей отнительно возмозжности механического переноса представлений о конечном и бесконечном числе в учение о Боге. Согласно К., наибольшая степень реальности «пребывает в Боге», соответственно «независи-

мость, самодостаточность (*Selbstgeugsamkeit*), вездесущность, жидкительная сила и т. д. суть такие совершенства, которыми не может обладать никакой мир» (Соч. 1964. Т. 2. С. 45; AA. Bd. 2. S. 32). К. в целом разделял т. зр. Лейбница, что существующий мир, сотворенный Богом, является наилучшим из всех возможных миров. Этот мир соответствует воле и благодати Бога и создан в гармонии с Богом (Там же. С. 47; *Ibid.* S. 34).

В соч. «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762) К. делал ряд выводов, относящихся к области логики. Так, он считал, что в учении о категорическом силлогизме определяющей является первая фигура, к-рая «скрыто лежит в основании всякого умозаключения» (Соч. 1964. Т. 2. С. 74; AA. Bd. 2. S. 58), поэтому остальные три фигуры с их модулями можно отнести к «ложному мудрствованию». Этот вывод К. не является оригинальным, т. к. уже Аристотель отмечал, что из 3 фигур категорического силлогизма 2-я и 3-я могут быть сведены к 1-й. К. считал ошибочной сложившуюся в изложении логики традицию, когда об «отчетливых и полных понятиях трактуется раньше, чем о суждениях и умозаключениях». Вслед за Вольфом, к-рого К. высоко оценивал в докритический период творчества, он рассматривает способность суждения в качестве «высшей силы познания», связывает рассудок и разум со способностью к суждению и видит отличие разума от рассудка в способности «производить умозаключения» (Там же. С. 75; *Ibid.* S. 59).

Сочинение К. «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764), созданное им для представления в рамках объявленного Берлинской академией наук конкурса философских работ, было издано в сборнике трудов академии без упоминания имени автора вместе с конкурсным сочинением М. Мендельсона «Об очевидности в метафизических исследованиях» (*Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, 1763). Конкурсной премии была удостоена работа Мендельсона, работа К. была сочтена «почти равной».

По словам К., он писал это сочинение «наскоро»; с этим обстоятельством, по-видимому, связано то, что ряд положений в нем остался без необходимого обоснования, а изложение по своей форме не является образцовым. В работе К. пытался решить задачу, которая со времени Декарта имела первостепенное значение для всей новоевроп. философии, — создать подлинно научный метод метафизического познания. Как и его предшественники, К. был уверен в том, что «если будет твердо установлен метод, руководствуясь которым можно достичь наивысшей достоверности в этом роде познания, и будет надлежащим образом понята природа этого убеждения, то вместо непостоянства мнений и школьных сект одно неизблемое правило метода обучения будет объединять все мыслящие умы для одинаковых трудов, подобно тому, как метод Ньютона в естествознании превратил произвол физических гипотез в надежный способ исследования, опирающийся на опыт геометрии» (Соч. 1964. Т. 2. С. 245; AA. Bd. 2. S. 275).

Считая, что в основание метода необходимо должно быть положено опытное познание, К. в первых главах сочинения проводит различие между математикой, продвигающей к своим определениям в основном посредством синтеза, и философией (*Weltweisheit*), имеющей аналитический, а не синтетический характер, дело к-рой — «расчленять понятия, данные в смутном виде, делать их развитыми и определенными» (Там же. С. 248; *Ibid.* S. 278). Математика, по мнению К., начинается с дефиниции исследуемого предмета, тогда как философия дефиницией завершает его познание. Другое важное различие между этими науками заключается в языке описания своего объекта; математика связана с конкретным языком, ее «объект рассматривается в чувственно воспринимаемых знаках (*in sinnlichen Zeichen*)», а объект философии — «всегда только в отвлеченных понятиях» (Там же. С. 265; *Ibid.* S. 292). Кроме того, по мнению К., понятие философии с трудом поддаются разложению, а нек-рые вообще являются неразложимыми. Из этого следует, что объект философии намного сложнее объекта математики, а язык философии не только лишен наглядности и простоты формализованного

языка математики, но и заключает в себе проблемы, обусловленные многозначным употреблением слова и особенностями контекста, внутри к-рого одни и те же слова приобретают различный смысл и выражают разные оттенки мысли.

Подобно Баумгартену определяя метафизику как «философию первых оснований познания» (Там же. С. 254; Ibid. S. 283) и считая, что метафизика, как «самое трудное из всех человеческих познаний», еще не создана (Там же; Ibidem), К. формулирует правила, к-рые, по его мнению, могут способствовать необычайным «успехам» метафизики: 1) начинать исследование предмета следует с его определений; 2) «опираясь на достоверный внутренний опыт, т. е. непосредственное очевидное сознание», необходимо обнаружить «те признаки, которые несомненно содержатся в понятии того или иного общего свойства» (Там же. С. 258; Ibid. S. 286). Метод К. имеет в целом рационалистический характер и представляет собой требование связать внутренний опыт сознания с «очевидностью», которая подразумевает реальное существование предмета мысли.

Для доказательства действительности предлагаемого им метода К. применяет его в исследовании оснований естественной теологии и морали. Оставляя в стороне проблематику сверхъестественного богопознания как лежащую вне предмета философии, К. к основаниям естественной теологии относил такие понятия, как первопричина, «безусловно необходимое существо», Бог вообще. По мнению К., в естественной теологии исследование должно начинаться с вопроса: «Возможно ли, чтобы совершенно ничего не существовало?» (Ob es möglich sei, daß ganz und nichts existire — AA. Bd. 2. S. 297; Соч. 1964. Т. 2. С. 271). Отрицательный ответ на данный вопрос представляется очевидным, поскольку если нет никакого бытия (Dasein), то не приходится говорить о к.-л. «возможности», соответственно «остаётся исследовать лишь понятие о том, что лежит в основе всякой возможности» (Ibidem; Там же). Такой путь, по мысли К., ведет к понятию о «безусловно необходимом существе». К. был убежден, что, «как только будет познано бытие единого самого совершенного и необходимого существа, понятия об ос-

тальных его определениях сделаются гораздо точнее» (Ibidem; Там же).

В отличие от естественной теологии, по мнению К., первым основаниям морали в их неразработанном состоянии не присуща необходимая степень очевидности (Deutlichkeit). Начиная исследование практической философии с понятия «обязанность» (Verbindlichkeit; синоним Pflicht — долг) и различая средства и цель всякого должностного действия, К. утверждал, что правило «делай совершеннейшее из возможного для тебя» есть «первое формальное основание всякой обязанности действовать», точно так же положение «не делай того, что с твоей стороны было бы препятствием к возможно большему совершенству» есть «формальное основание для обязанности (Pflicht) чего-то не делать» (Соч. 1964. Т. 2. С. 273–274; AA. Bd. 2. S. 299). Считая, что посредством только формального основания невозможно вывести ч.-л. определенное относительно обязанности или долга, К. к формальному основанию в качестве материального принципа морали присоединял и подчинял ему положение «делай то, что согласуется с волей Бога» (Там же. С. 275; Ibid. S. 300).

В свете последующей эволюции воззрений К. по обсуждаемому вопросу несомненный интерес представляет его соч. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1762). В предисловии К. выражал сомнение по поводу необходимости доказывать общеизвестную и лежащую в основании знаний истину существования Бога, вместе с тем отмечал, что такие доказательства еще не найдены в философии и что для решения этой проблемы требуются сложные метафизические и логические исследования. По мнению К., существуют только 2 типа доказательств, притязающих на решение этой проблемы: 1) не достигающее своей конечной цели космологическое доказательство, в котором «заключать... возможно лишь к некоторому непостижимо великому Творцу того целого, которое представляется нашим чувствам, но не к существованию совершеннейшего из всех возможных существ»; 2) онтологическое доказательство, в к-ром «хотя и заключать из понятий о возможных вещах»

(Соч. 1963. Т. 1. С. 504–505; AA. Bd. 2. S. 159–160), однако оно разработано неудовлетворительным образом.

К. пытается найти и, по его убеждению, обнаруживает новый путь для онтологического доказательства существования Бога. Этот путь, по его мнению, требует анализа очевидного по своему смыслу и употреблению термина «существование», или «бытие» (Dasein). К. приходит к мысли, что понимание «существования» как предиката или определения вещи ошибочно, когда речь идет о Боге. К. писал: «Выражением «существование» пользуются как предикатом, и это можно делать с уверенностью и без боязни впасть в ошибку до тех пор, пока не ставят перед собой задачу вывести существование из только возможных понятий, как это обыкновенно делают, когда хотят доказать абсолютно необходимое существование» (Там же. С. 402; Ibid. S. 72). отождествляя понятия «бытие» (Sein) и «существование» (Dasein), К. отмечал, что «понятие полагания (Position) совершенно простое, оно тождественно с понятием бытия вообще» (Там же. С. 403; Ibid. S. 73). Тем самым К. высказывал положение, к-рому остался верен и в «Критике чистого разума», где он писал: «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание (Position) вещи или некоторых определений само по себе» (Там же. 1964. Т. 3. С. 521; Ibid. Bd. 3. S. 401).

На этом основании в соч. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» Кант считал неубедительным онтологическое доказательство существования Бога. Он критиковал предшествовавших философов, к-рые обосновывали существование Бога из идеи Бога (Декарт), из понятия о субстанции (Б. Спиноза), из возможности абсолютно совершенного существа (Лейбниц и его последователи). К. противопоставлял им разработанный в общих чертах еще в габилитационной работе способ онтологического доказательства, согласно которому условием возможности является само существующее (или действительное). Согласно К., «всякая возможность предполагает нечто действительно, в чем и через что дано все мыслимое. Поэтому

существует некоторая действительность, уничтожение которой упразднило бы даже всякую внутреннюю возможность... Но то, упразднение или отрицание чего уничтожает всякие возможности, безусловно необходимо. Следовательно, есть нечто, что существует абсолютно необходимым образом» (Там же. 1963. Т. 1. С. 414; Ibid. Bd. 2. S. 83). Развивая это доказательство, К. утверждал, что необходимое существо едино, является простым, неизменным и вечным и есть Дух, т. е. Бог.

Положительное решение вопроса о существовании Бога в этом сочинении К. не обосновывается достоверностью его метафизических и логических аргументов. Во-первых, К. не применяет к решению данного вопроса собственное учение о необходимости различать логическое основание от основания существования; во-вторых, несмотря на глубокий анализ «существования», доказательство Канта по способу аргументации сводимо к выражению «невозможно, чтобы Бог не существовал, в противном случае невозможно было бы помыслить существование как реальных, так и возможных вещей». К. завершал сочинение словами: «Безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не в такой же мере необходимо доказать его» (Там же. С. 508; Ibid. S. 163). При обсуждении этой темы в «Критике чистого разума» К. приходит к отрицанию аподиктического характера любого онтологического аргумента (ср. ст. *Доказательство бытия Божия*).

В соч. «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (*Versuch, den Begriff der negativen Großen in der Weltweisheit einzuführen*, 1763) К. возвращается к теме основания, делая замечание, что он меньше всего понимает то, «что всем людям кажется понятным». Под этим «понятным» К. имел в виду отношения между причиной и действием, т. е. проблему, со всей остротой поставленную Д. Юмом. Различая реальное и логическое основания, К. отмечал, что ему из закона тождества вполне понятна связь между логическим следствием и логическим основанием, поскольку последовательный анализ основания обнаруживает, что следствие содержится уже в основании. В случае же с реальным основанием и реальным следствием, по мнению К.,



И. Кант.

Портрет. 1768 г. Худож. И. Г. Беккер
(Национальный музей Ф. Шиллера
и архив нем. лит-ры
в Марбах-ам-Некар, Германия)

таким образом заключать невозможно. Эта проблема приобретает у него следующую формулировку: «Как должен я понять, что, благодаря тому что есть нечто, есть также и что-то другое» (Соч. 1964. Т. 2. С. 121). Приводя большое число разнообразных примеров и рассматривая различия между логической и реальной противоположностью, К. вынужден был констатировать, что разрешить эту проблему он не в состоянии.

Изданное в 1764 г. соч. «Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного» (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1763) трудно определить по жанру. Его основные темы — описание чувств, их форм выражения в морали в связи с различием полов, индивидуальным характером и психологией народов — позволяют рассматривать это сочинение в качестве опыта из области философской антропологии, в основании которой у К. лежит учение о чувственной природе человека. В этом сочинении К. отразилось его сильное увлечение произведениями Ж. Ж. Руссо. Вместе с тем оно как по обширной тематике, охватывающей самые разные стороны жизни, так и по свободной от научных условностей и афористической форме близко к трудам англ. (К. Шефтсбери, Ф. Хатчесона) и франц. моралистов XVII–XVIII вв., в особенности Ж. де Лабрюйера, на книгу к-рого «Характеры» К. прямо ссылается. В 1764 г. К. были написаны «Заметки» (*Bemerkungen*) к «Наблюдениям...» (см.: АА. Bd. 20. S. 1–192). Это дополнение, заключающее

в себе множество тем и идей, наблюдений и зарисовок, не было систематизировано, завершено и опубликовано при жизни К.

«Наблюдения...» и «Заметки», как никакое др. сочинение «докритического» периода творчества К., свидетельствуют о богатом жизненном опыте К. и представляют ценный биографический материал для понимания его мироощущения, в особенности в тот период его жизни, который у биографов К. получил наименование периода «элегантного магистра».

В 1-м разд. «Наблюдений...» К., руководствуясь субъективно-психологическими и эстетическими критериями, выделял 2 «тонких» (и основных) чувства: возвышенное (волнующее человека) и прекрасное (привлекающее человека) — и проводил их сравнительный анализ, исключая возможность толковать возвышенное как прекрасное, а прекрасное как возвышенное. В возвышенном К. выделял 3 формы: устрашающе-возвышенное, благородное и великолепное.

Во 2-м разд. К. предлагает сочиненные им многочисленные афоризмы, напр. «Возвышенные свойства внушают уважение, прекрасные же — любовь»; «Для дружбы характерно главным образом возвышенное, для любви же между мужчиной и женщиной — прекрасное» и др., и предпринимает попытку распределить чувства, а затем и моральные качества по их отношению к «тонким» чувствам прекрасного и возвышенного и связать их с 4 известными типами человеческого характера. Несмотря на меткие наблюдения и формулировки, эта попытка не была вполне успешной. Размышления К. о моральных качествах носят краткий, отрывочный и несистематический характер. Рассуждая об «истинной добродетели» как об опирающейся на принципы, К. отрицал умозрительное происхождение самих принципов, сводил их к осознанию «чувства красоты и чувства достоинства человеческой жизни», делал их основанием нравственности нравственно-прекрасного существа как идеального образца человека вообще и тем самым утверждал сугубо автономный характер собственной этической концепции.

3-й разд., «Различие возвышенного и прекрасного у мужчин и женщин», был разработан К. весьма тщательно. Отмечая особенности жен.

пола и жен. психологии, К. с большим уважением писал о женщине, считал устоявшееся выражение «прекрасный пол» наполненным глубоким смыслом и выступал сторонником образования женщины, хотя и разделял представления своей эпохи, полагавшей, что занятия серьезной наукой отражаются отрицательным образом на жизни и облике женщины. Как в «Наблюдениях...», так и в «Заметках» К. уделяет много внимания вопросам отношений между мужчиной и женщиной, любви, браку, семье, проблемам пола и воспитания.

4-й разд. представляет собой исследование психологии нек-рых, преимущественно европейских, народов и попытку построения науки о национальном характере народов в связи с их пониманием чувства возвышенного и прекрасного. Согласно К., восприимчивы к чувству прекрасного итальянцы и французы, а к чувству возвышенного — немцы, англичане и испанцы. В подтверждение этого тезиса К. приводил факты из истории искусств, лит-ры и науки, а также, по-видимому, использовал личные впечатления от знакомств с иностранцами, приезжавшими в Кёнигсберг.

Важное место в «Наблюдениях...» и «Заметках» занимают размышления К. о Боге и христ. религии, которые позволяют определить его отношение к христ. вере, к богословию и Церкви. На основании высказываний К. можно утверждать, что уже в докритический период, несмотря на твердую веру в Бога, в помощь Божию и признание сверхъестественного происхождения Откровения, у К. складывается отрицательное отношение к монашеству и монастырям, почитанию мощей, к церковным обрядам (см.: Соч. 1964. Т. 2. С. 136; АА. Bd. 2. S. 215), скептицизм в отношении теоретического или умозрительного богословия и стремление обосновать богословие на одних только нравственных началах. Поэтому главной задачей верующего человека, по утверждению К., является нравственное усовершенствование согласно «порядку природы». Подчеркивая этическое измерение религиозной веры, К. писал: «Познание Бога или умозрительно и, как таковое, недостоверно и подвержено опасным заблуждениям, или морально — через веру, и это познание не мыслит в Боге ника-

ких других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель. Эта вера и естественна и сверхъестественна» (Там же. С. 212; Ibid. Bd. 20. S. 57).

В «Заметках» К. размышлял о свободе и зависимости от чужой воли. Положение человека, лишенного свободы, по мнению К., хуже, чем положение животного: «Человек, зависящий от другого, уже не человек, он это звание утратил, он не что иное, как принадлежность другого человека» (Там же. С. 220; Ibid. S. 94).

В кратком «Уведомлении о расписании лекций на зимнее полугодие», относящемся к 1765/66 уч. г., содержатся не только данные о том, какие курсы, по какому плану и по каким учебным пособиям собирался читать К., но и важные замечания философского характера. В частности рассуждая о прогрессе в научном знании и об общем характере теории познания, К. отмечал: «Естественный прогресс человеческого познания состоит в том, что сначала развивается рассудок — на основе опыта он доходит до ясных суждений и через их посредство до понятий, — затем эти понятия познаются разумом в соотношении с их основаниями и следствиями и, наконец, систематизируются наукой» (Там же. С. 279–280; Ibid. Bd. 2. S. 305). Из «Уведомления...» следует, что при чтении курса метафизики К. опирался на написанный на лат. языке последователем Вольфа Баумгартеном стандартный учебник «Метафизики», к-рый включал онтологию, космологию, психологию и естественную теологию. Логике К. читал по учебнику проф. Мейера, присоединяя к ней «критику вкуса (Kritik des Geschmacks), т. е. эстетику, поскольку правила первой всегда служат для прояснения правил второй и их разграничение представляет собой средство к лучшему пониманию их обоих» (Там же. С. 286; Ibid. S. 311). Говоря о принципах преподавания логики К. впервые применяет термин «критика разума» (Там же), к-рый в посл. стал одним из важнейших в его критической философии. Изучение логики, по К., должно предполагать 2 типа критики: критику с «предписаниями здравого ума» и критику с предписаниями учености. Этику и общую практическую философию К. читал по Баумгартену с использованием «опытов» Шефтсбери, Хат-

чесона и Юма, несмотря на присущие им «недостатки»; физическую географию, за отсутствием учебника К. разрешено было читать по собственному плану и по своим записям.

Сочинение К. «Грезы духовидца», поясненные грезами метафизика (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766) своим происхождением обязано как интересу К. к сочинениям известного швед. естествоиспытателя, теософа и «духовидца» Э. Сведенборга, к-рый утверждал, что он получил от Бога дар общения с духами и душами усопших, так и просьбам друзей К. разъяснить смысл этих таинственных способностей и явлений духов. Вместе с тем в сочинении К. содержится признание того, что вопрос о духах составляет обширную часть метафизики — науки, к-рая представляла для него особый интерес и которая, по мнению К., оказалась в крайне плачевном состоянии, подтверждением чего он считал труды некогда почитаемых им философов Вольфа и К. А. Крузиуса. В письме к Ш. фон Кноблох от 10 авг. 1763 г. К. замечал, что, прежде чем высказывать свое суждение о Сведенборге, он хотел бы дожидаться издания его книги в Лондоне и что через своих знакомых он отправил письмо Сведенборгу, которое было им благосклонно принято с обещанием дать на него ответ (Соч. 1964. Т. 2. С. 357; АА. Bd. 10. S. 44–45). Однако К. не получил письма от Сведенборга, а его собственное письмо к нему не сохранилось.

В соч. «Грезы духовидца...», проникнутом иронией и сарказмом, К. проявлял осведомленность о содержании состоящего из 8 т. монументального произведения Сведенборга «Небесные тайны» (Arcana coelestia, 1749–1756), однако в собственном анализе он не следует за Сведенборгом в его попытках гностического толкования книг ВЗ и НЗ. Общее направление «тайной философии» Сведенборга не вызывало у К. никаких сомнений, что видно из заглавия 3-й гл. из 1-й ч. сочинения, содержащего скрытую полемику со Сведенборгом: «Антикаббала, фрагмент обычной философии, для того чтобы прекратить общение с миром духов» (Соч. 1964. Т. 2. С. 320).

Несмотря на шуточный, а порой и издевательский тон сочинения, критика К. учения Сведенборга име-

ет философский характер. Он противопоставляет мистике Сведенборга философский анализ темы души и духа, к-рый развивается в неск. направлениях. В «Грезах духовидца...» К. кратко рассматривает: 1) соотношение между духом как нематериальной реальностью и материей (пространством); 2) характер связи между простой субстанцией души и материальным телом; 3) проблему личности; 4) проблему метафизики в ее возможных аспектах. В сочинении К. речь идет о критике лишенных научной аргументации «фантастических измышлений» Сведенборга, а также об испытании ряда собственных гипотез как возможных оснований будущей метафизики в ее «негативном», т. е. критическом, полагающем границы, значении. Допуская в своем изложении ряд двусмысленностей, К. обнаруживает неожиданные совпадения, хотя и немногочисленные, между собственными воззрениями и учением Сведенборга.

Критикуя Сведенборга за манипулирование понятием «дух» и признаваясь в том, что сам пользуется этим понятием, К. утверждал: «Я не знаю, существуют ли духи, более того, я не знаю, что собственно обозначает слово дух» (Там же. С. 296; AA. Bd. 2. S. 320). К. стремился найти философское, а не религ. определение духа, в котором конечный дух понимается из отношения к «бесконечному Духу» как Творцу (Urheber) и Охранителю (Erhalter) (Там же; Ibid. S. 321). Это деление на 2 разных и по существу независимых друг от друга понятия духа характерно для философской позиции К. (Там же. 1966. Т. 6. С. 467; Ibid. Bd. 7. S. 225).

В поисках философского толкования духа, понятие к-рого не может быть выведено опытным путем, а только логическим, К. рассматривал возможные способы отношений в пространстве между материей и гипотетическим нематериальным существом, в т. ч. между телом и душой. Оставляя нерешенной проблему духа, К. склонялся к мысли о существовании нематериальных существей в мире и относил к ним душу, понимая ее в качестве «простой субстанции» и «принципа жизни», в качестве «внутренней способности произвольно определять себя» в противоположность материи, отличительный признак к-рой «состоит в наполне-

нии пространства посредством необходимой силы, ограниченной внешним противодействием» (Там же. 1964. Т. 2. С. 304; Ibid. Bd. 2. S. 327). К. признавал, что человеческий разум ограничен в понимании природы происхождения души, механизмов связи души и тела и самого «принципа жизни», поскольку ни одна из этих проблем не может быть решена без необходимой эмпирической проверки с помощью чувственных ощущений, самого опыта. Центральным пунктом воззрений К. составляет понимание личности как единства души и тела; с этих позиций К. критикует «видения» Сведенборга.

В письме от 8 апр. 1766 г. М. Мендельсону, к-рый читал «Грезы духовидца...», К., возвращаясь к проблеме природы души и ее отношения как к телу, так и к др. душам, писал: «Если мы... оставим в стороне пока доказательство, исходящее из гармоничности [мира] или из божественных целей, и спросим, возможно ли когда-нибудь на основании нашего опыта такое знание о природе души, которого было бы достаточно для того, чтобы исходя из него познать, каким образом она присутствует в мировом пространстве как в отношении материи, так и в отношении существ одинаковой с ней природы, — то тогда выяснится, есть ли рождение (в метафизическом смысле), жизнь и смерть нечто такое, что мы когда-нибудь сможем постигнуть при помощи разума. Здесь важно решить, не существуют ли здесь действительно границы, положенные ограниченностью нашего разума, как в опыте, содержащем в себе данные для решения вопроса» (Там же. С. 367; Ibid. Bd. 10. S. 72).

В небольшой по объему работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, 1768) К., продолжая придерживаться учения Ньютона об абсолютном пространстве, приходит к важному для построения собственной критической философии выводу: «Не определения пространства суть следствия положений частей материи относительно друг друга, а наоборот, эти положения суть следствия определений пространства» (Там же. С. 378; Ibid. Bd. 2. S. 383).

Несмотря на неустроенность и сложное материальное положение, К. в качестве приват-доцента оставался верным своему родному го-

роду и ун-ту и отклонил приглашения занять место ординарного профессора сначала в Эрлангенском ун-те (1769), а затем в Йенском ун-те (1770). В марте 1770 г. К. стал ординарным профессором логики и метафизики Кёнигсбергского ун-та, а 21 авг. того же года защитил дис. на лат. языке «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира» (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770), которая ознаменовала его переход к критической философии. По мнению большинства исследователей, основные идеи трансцендентальной эстетики К. были сформулированы уже в этой диссертации.

Впервые приведенная в «Грезах духовидца...» установка К., получившая название «параллакс», о к-рой он рассуждал в письме Гердеру от 9 мая 1768 г.: «Я постоянно перевооружаю все свое построение и рассматриваю его во всевозможных аспектах, надеясь в конечном итоге найти тот угол зрения, который позволит мне привести мое построение в соответствие с истиной» (Трактаты и письма. 1980. С. 519; AA. Bd. 10. S. 74), привела К. в диссертации 1770 г. к важнейшему для него выводу — пониманию зависимости представлений о пространстве и времени от формального субъективного принципа познания. К. утверждал, что время и пространство, хотя и разным образом, но предполагаются самими чувствами, что идея времени и понятие пространства являются чистыми созерцаниями, что время и пространство не объективны, а выступают в своей области в качестве субъективных условий всего чувственно воспринимаемого. Вместе с тем К. считал понятия пространства и времени приобретенными из деятельности духа, что резко контрастирует с его взглядами в критический период.

В диссертации К. проводил различие между низшей способностью души — чувственностью, предметом к-рой является чувственно воспринимаемое, и высшей способностью души — рассудком (разумом), имеющим отношение только к умопостигаемому. Это разделение, предполагающее у К. особого рода связь между способностями души, но отнюдь не учение о синтезе, с т. зр. представлений о предметах познания соответствует разделению феноменов и ноуменов.

Отличая чувственное познание (феномены) от рассудочного и умопостигаемого (ноуменов), Кант ссылаясь на «античные школы» и «обычай древности рассуждать о природе феноменов и ноуменов» и определял различие между ними следующим образом: «Чувственно познанное — это представление о вещах, как они нам являются, а представления рассудочные — как они существуют [на самом деле]» (Соч. 1964. Т. 2. С. 390; AA. Bd. 2. S. 392). В диссертации К. излагал учение о материи и форме; материей чувственного представления он называл ощущение, а формой — «вид чувственно воспринимаемого», «некоторый присущий уму закон для координирования между собой ощущений, возникших от присутствия объекта» (Там же. С. 390–391; Ibid. S. 392–393).

В разделе о методе метафизики относительно чувственного и рассудочного знания К. делил созерцания на чувственные и рассудочные и отмечал, что необходимо «всячески остерегаться того, чтобы принципы чувственного познания выходили за пределы и касались рассудочных [познаний]» (Там же. С. 415; Ibid. S. 411). Помимо этого он разрабатывал чувственные аксиомы пространства и времени и исследовал предрассудки (подставные аксиомы), относящиеся к проблеме соединения чувственности с рассудочными понятиями. Обсуждая тему души, К. отмечал, что «нематериальное (immaterialia) совершенно свободно от всеобщего условия для извне воспринимаемых чувствами, а именно от пространства» (Там же. С. 425; Ibid. S. 419).

После защиты диссертации начался продолжавшийся почти 11 лет период длительного «молчания» К., т. е. отсутствия к-л. его лит. активности. В это время он обдумывал основные идеи своего главного сочинения — «Критики чистого разума», пытаясь, исходя из найденных им основоположений, исследовать всю совокупность вытекающих из них следствий применительно к проблемам метафизики и познания, чтобы сделать свое построение неуязвимым для любой внешней критики. По словам самого К., он писал свое главное сочинение более 12 лет (см.: Трактаты и письма. 1980. С. 544; AA. Bd. 10. S. 338). Рукописные материалы к «Критике чистого разу-

ма» были изданы в составе нескольких томов AA (AA. Bd. 17, 18, 28, 29) и частично переведены на рус. язык (Из рукописного наследия. 2000. С. 13–320).

2 сент. 1770 г. в письме философу, математику и логику И. Г. Ламберту, с к-рым его связывала научная и дружеская переписка, К. излагал мысль, положенную им в основание «Критики чистого разума»: «Метафизике должна предшествовать особая, впрочем чисто негативная, наука (phaenomenologia generalis), в которой будут определены значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума, что почти всегда происходило до сих пор» (Трактаты и письма. 1980. С. 522; AA. Bd. 10. S. 98).

21 февр. 1772 г. в письме М. Герцу К. сообщил о плане предполагаемого соч. «Границы чувственности и разума». В качестве основного препятствия, разрешение к-рого представляет собой «ключ ко всей тайне метафизики», К. рассматривал здесь вопрос: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (Там же. С. 527; Ibid. S. 130). Связывая этот вопрос с содержащимся в его диссертации положением «чувственные представления воспроизводят вещи так, как они являются, а интеллектуальные — так, как они существуют», К. считал, что он решил проблему отношения чувственных представлений к самим вещам и заметил, «как подвести трансцендентальную философию, а именно все понятия совершенно чистого разума, под определенное число категорий» (Там же. С. 529; Ibid. S. 132).

В письме от 28 апр. 1775 г. швейцар. пастору, философу и писателю И. К. Лафатеру, к-рый ранее просил К. высказать мнение относительно написанного им соч. «Собственное мнение об учении Писания в отношении силы веры, молитвы и даров Святого Духа» (Meine eigentliche Meinung von der Schriftlehre in Ansehung der Kraft des Glaubens, des Gebetes und der Gaben des Heiligen Geistes, 1774), К., не делая предметом анализа сочинение Лафатера, излагал собственное понимание нек-рых обсуждавшихся в нем тем. Ответ К., несмотря на краткость письма, носит программный характер. В нем К. различал и противопоставлял «основное» и «вспомогательное» содер-

жание Евангелия; во вспомогательном, по его мнению, «говорится лишь о том, что сделал Бог, дабы помочь нам преодолеть нашу слабость и обрести оправдание перед Ним, в основном же учении речь идет о том, что должны делать мы, чтобы быть достойны всего этого» (Трактаты и письма. 1980. С. 537; AA. Bd. 10. S. 176). Основное содержание, излагающее «чистое учение Христа», К. отождествлял с моральным учением: «Я различаю учение Христа и сведения, которые мы имеем о Его учении, и, для того чтобы первое обрести во всей его чистоте, я пытаюсь прежде всего извлечь моральное учение очищенным от всех новозаветных установлений» (Там же; Ibidem).

К «вспомогательному» содержанию К. (предвосхищая совр. концепцию «демиологизации» Откровения) относил не только его историческую сторону, но и богослужение, «в котором во все времена состояло религиозное заблуждение» (Там же. С. 538; Ibid. S. 177). По мнению К., «в исторической части Новый Завет никогда не получит такого признания, при котором каждое его слово воспринималось бы с беспредельным доверием, — ведь тем самым было бы ослаблено внимание к единственно необходимому, к моральной вере Евангелия, величие которой состоит в том, что она направляет все наши устремления на чистоту наших помыслов, нашей совести, на добродетельную жизнь», т. о., продолжает К., «если мы, уповая на неведомую нам таинственную помощь Божью, будем по мере своих сил творить добро, нам будет дарована помощь, без каких-либо действий, предписанных культом (каким бы он ни был)» (Там же. С. 539; Ibid. S. 178).

Вину за то, что вспомогательное содержание Евангелия, исторически необходимое в древности, в христианстве стало восприниматься в качестве основы «необходимой для спасения веры», К. возлагает на апостолов, к-рые, по его мнению, «призывали к почитанию самого Учителя, к своего рода домогательству Его милости посредством лести и славословий» (Там же. С. 539–540; Ibidem). Объясняя общий характер и суть моральной веры, К. писал, что понимает ее как «безусловную уверенность в том, что нам будет дарована божественная помощь и мы обретем то благо, которое при самых



И. Кант.
Гравюра. Кон. XVIII в.

искренних усилиях не подвластно нашей воле» (Там же. С. 539; Ibidem). В 1778 г. К. отказался от весьма лестного и привлекательного в материальном отношении приглашения министра К. А. фон Цедлица занять место профессора ун-та в Галле. В 1781 г. в Риге было опубликовано с посвящением барону К. А. фон Цедлицу основное сочинение К., снижавшее ему со временем мировую известность — «Критика чистого разума» (*Kritik der reinen Vernunft*); В. Виндельбанд назвал «Критику чистого разума» «основной книгой немецкой философии». В высшей степени сложная по содержанию и форме изложения книга К. была плохо понята современниками. Считая себя отчасти виновным в том, что изложение нек-рых положений книги не было в полной мере ясным, К. пытался сделать его более доступным в соч. «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1783), однако своей цели не достиг. В 1787 г. вышло в свет 2-е, «улучшенное», по словам К., издание «Критики чистого разума», содержавшее ряд изменений и дополнений, о которых К. сообщал в новом предисловии к трактату. Среди читателей книги и исследователей философии К. со временем возник вопрос о соотношении 1-го и 2-го изданий «Критики чистого разума». В числе тех, кто считали, что К. испортил свою книгу изменениями, был А. Шопенгауэр, посвятивший ее анализу специальное исследование. Эту т. зр. в посл. разделяли многие философы и исследователи, однако у нее было и значительное число противников.

«Критика чистого разума» в силу новизны и сложности идей была ложно истолкована современниками. Нем. философ К. Л. Рейнгольд в соч. «Письма о философии Канта» (*Briefe über die Kantische Philosophie*, опублик. 1790–1792) составил классификацию ложных толкований идей К. в лит-ре. Правильному восприятию книги не способствовали повторы одной и той же мысли, неясность изложения в отдельных главах, в т. ч. связанная с переработкой нек-рых разделов книги во 2-м изд., попытки автора подвести все содержание под бесконечные рубрики, обозначения и термины, порой вступающие друг с другом в противоречие. Несмотря на эти недостатки, основные идеи и логика

этого философского сочинения выражены отчетливо и с исчерпывающей полнотой, что, впрочем, не мешало К. вплоть до последних написанных им сочинений и писем возвращаться к отдельным проблемам «Критики чистого разума» в поисках новых толкований, аргументов и объяснений. В письме нем. философу К. Гарве от 7 авг. 1783 г. К. писал о вышедшей «Критике чистого разума»: «Это совсем не метафизика, а совершенно новая и неизвестная до сих пор наука, а именно критика разума, рассуждающего априорно» (Трактаты и письма. 1980. С. 546; АА. Bd. 10. S. 340). Это утверждение не согласуется ни с тем, что К. писал о «метафизике природы» в предисловии к 1-му изд. «Критики чистого разума» (см.: АА. Bd. 4. S. 13), ни с его рассуждениями в предисловии ко 2-му изданию, где он определял собственную философию как «трактат о методе» и вместе с тем как «полный очерк метафизики (*System der Wissenschaft*)» (Соч. 1964. Т. 3. С. 91; АА. Bd. 3. S. 15).

С 1784 по 1786 г. К. опубликовал ряд небольших сочинений: «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, 1784), «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784), «Предполагаемое начало человеческой истории» (*Mutmälicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786), «Что значит ориентироваться в мышлении» (*Was heißt: sich im Denken orientieren*, 1786), «К определению понятия человеческой расы» (*Bestimmung des Begriffs der Menschenrasse*, 1785), а также 2 крупные ра-

боты: «Основы метафизики нравов» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) и «Метафизические начала естествознания» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786). В последнем сочинении К. применил разработанные в «Критике чистого разума» категории рассудка к законам движения, механики, динамики и феноменологии, понимаемой в данном сочинении как движение или покой материи в отношении к способу их представления.

В кон. дек. 1787 г. К. в письме Рейнгольду благодарил его за популяризацию идей критической философии и отмечал, что ему «известны три части философии, каждая из которых имеет свои принципы а priori... теоретическая философия, телеология и практическая философия, из которых средняя, конечно, окажется наиболее бедной в априорных основаниях определения» (Трактаты и письма. 1980. С. 561; АА. Bd. 10. S. 514–515). В 1788 г. вышла статья К. «О применении телеологических принципов в философии» (*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*); в том же году им была издана «Критика практического разума» (*Kritik der praktischen Vernunft*); в 1790 г. он опубликовал «Критику способности суждения» (*Kritik der Urteilskraft*).

С 1791 по 1798 г. К. издавал сочинения, тесно связанные с религиозной проблематикой. В их число входят неск. статей: «О неудаче всех попыток теодицеи» (*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791), «Об изначально злом в человеческой природе» (*Über das radikal Böse in der menschlichen Natur*, 1792), «Конец всего сущего» (*Das Ende aller Dinge*, 1794), «Спор факультетов» (*Streit der Fakultäten*, 1798), а также кн. «Религия в пределах только разума» (1793). Последнее сочинение возникло из статей религ. содержания, не опубликованных К. по причине цензурного закона от 1788 г., к-рый ввел ограничения на издание религ. сочинений, если в них высказываются собственные оригинальные мнения относительно истин веры. Тему цензурных ограничений К. обсуждал в письме Фихте от 2 февр. 1792 г. Воспользовавшись тем, что Кёнигсбергский ун-т вслед академических свобод располагал правом самостоятельно разрешать издание книг,

К. опубликовал свой труд, за что получил в 1794 г. в именном указе кор. Пруссии Фридриха Вильгельма II выговор с предупреждением об ответственности в случае дальнейшего неповиновения. В черновике ответного письма Фридриху Вильгельму К. не отказывается от своих основных идей, выражающих суть «религии разума», более того, именно с этой т. зр. отвергает выдвинутые против него обвинения в ложном истолковании Откровения и христианства. К. отмечает, что в читаемом по учебнику Баумгартена курсе метафизики, «раздела о христианстве нет и не может быть», поэтому он в качестве «наставника молодежи» никак не может согласиться с высказанными в его адрес обвинениями (Трактаты и письма. 1980. С. 595; AA. Bd. 11. S. 527–528). В 1797 г. вышел состоявший из 2 частей основной труд К. по моральной философии — «Метафизика нравов» (Die Metaphysik der Sitten).

30 дек. 1783 г. К. приобрел собственный дом в Кёнигсберге на Принцессиненштрассе, в к-рый он окончательно переселился к лету 1784 г. и в к-ром жил до конца своих дней. После прекращения преподавательской деятельности летом 1796 г. К. оставался в штате ун-та до 1801 г. За 41 год преподавания в Кёнигсбергском ун-те (с 1755 по 1796) К. прочел 268 курсов лекций по логике, метафизике, этике, антропологии, праву, педагогике, естественной теологии, физической географии, теоретической физике, математике, механике и др. предметам, что само по себе свидетельствует об энциклопедическом характере его воззрений. К. дважды (в 1786 и 1788) был избран ректором Кёнигсбергского ун-та; он был принят в члены ряда европ. академий наук: Берлинской (1786), С.-Петербургской (1794), Сиенской (1798).

В последние годы жизни К., несмотря на болезни и общий упадок сил, писал сочинение под предполагаемым названием «О переходе от метафизических начал естествознания к физике», рукопись которого была издана вполн. под условным названием «Посмертное сочинение» (Opus postumum) в 21-м и 22-м томах AA (перевод отрывков на рус. язык см.: Из рукописного наследия. 2000. С. 321–588).

К. скончался в 11 ч. утра 12 февр. 1804 г. Он был похоронен 28 февр.

1804 г. в торжественной обстановке, в присутствии офиц. лиц, представителей профессорско-преподавательской корпорации, студентов и мн. жителей Кёнигсберга, пришедших отдать дань уважения знаменитому земляку.

Философское учение К. Система философии. Эпоха К. оставила неизгладимый отпечаток на его религ. воззрениях и философском учении. Вместе с тем философия К., несмотря на влияния, испытанные им со стороны различных направлений античной и новоевроп. философии и ее отдельных представителей (Платона, Аристотеля, Лейбница, Дж. Локка, Спинозы, Руссо, Юма и др.), является самостоятельным творением великого мыслителя. Уже в XIX в. в философии нередко звучали утверждения, что К. преодолел противоречия между рационализмом и эмпиризмом, что после К. представляется невозможным возвращение к докантовской теории познания и метафизике, что кантовское учение о свободе человека является краеугольным камнем мн. нравственных и правовых теорий.

Система философии К., если рассматривать ее как учение о «единстве разума», представляет собой редкое по глубине построение отвлеченной мысли, в к-рой была принята радикальная по масштабу и значению попытка обосновать не только все положения системы, но и сами способы и возможности философского обоснования этой системы. Хотя построение системы К. считал «тяжелым крестом для философа» и крайне отрицательно относился к исчерпавшим себя в прошлом попыткам «объективного», т. е. независимого от субъекта понимания единства философского знания, в зрелых трудах он не только высказывался о необходимости философской системы, основанной на понятии трансцендентального субъекта, т. е. на принципе субъективности, но и завершил ее построение в качестве особой разновидности телеологии.

Положенная в основание этой субъективной системы идея разума, которая первоначально разрабатывалась К. в специальных учениях о теоретическом (спекулятивном) разуме и практическом разуме, обнаруживает свое единство через учение о «единстве целей», соединяющих теоретический и практический

разум. Понимая единство теоретического разума и практического разума (физической и моральной телеологии) в качестве необходимого условия всеединства сущего, Кант в «Критике чистого разума» писал: «Систематическое единство целей в этом мире мыслящих существ неизбежно ведет также к целесообразному единству всех вещей, образующих это великое целое согласно общему закону природы, подобно тому, как систематическое единство целей образуется согласно общим и необходимым нравственным законам и приводит в связь практический разум со спекулятивным» (Соч. 1964. Т. 3. С. 669; AA. Bd. 3. S. 529).

Уже в «Критике чистого разума» у К. складывается представление о системе как архитектонике чистого разума, однако само построение этой системы он видит в будущем. В «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике» К. отмечал, что «только идея совокупности познания по принципам может вообще доставить познанию особый вид единства, а именно единство системы, без которого наше познание есть лишь нечто фрагментарное и негодное для высшей цели (которая всегда есть лишь система всех целей); я разумею здесь не только практическую, но и высшую цель спекулятивного применения разума» (Там же. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 172; Ibid. Bd. 4. S. 349–350). В «Критике способности суждения» замысел построения системы средствами телеологии находит свое завершение в учении о «восполнении» физической телеологии (науки о природе) моральной телеологией (наукой о нравах), к-рая непосредственно ведет к этикологии, к пониманию высшего основания в совокупности целей, к Богу как устанавливающему законы для природы и законодателя «в моральном царстве целей» (Там же. 1966. Т. 5. С. 479; Ibid. Bd. 5. S. 444).

Одно из наиболее важных понятий кантовской системы философии — понятие цели, к-рое, согласно К., позволяет рассматривать всю систему, во-первых, как завершающую, в соответствии с ее принципами и основоположениями, во-вторых, в качестве подлинной науки (в «Метафизических началах естествознания» К. предвосхищает мысль Гегеля о том, что истинная система может быть только наукой), в-третьих, как предполагающую, несмотря

на приоритет морали, путь восхождения по лестнице целей от обусловленного к безусловному и путь нисхождения от безусловного к обусловленному, или, иными словами, восхождение от принципов и основоположений теоретического разума через акт трансцендирования к практическому разуму и нисхождение в обратном направлении, т. е. от практического разума к теоретическому. Логически этот обратный путь от умопостигаемого мира к природе вполне обоснован, поскольку низшее у К. всегда находит последнее объяснение из высших основоположений. Вместе с тем К. ни в одном из своих сочинений не показал, как это возможно сделать, не впадая в критикуемую им метафизику и не обесценивая архитектонику критической философии.

Характерная особенность кантовской системы — ее завершенность. В «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» (*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, 1799) К. среди прочего отвергал мнение Фихте, согласно которому К. якобы «намеревался создать лишь пропедевтику трансцендентальной философии, а не систему философии». К. отмечал, что уже в «Критике чистого разума» он «объявил завершенную целостность чистой философии лучшим признаком ее истинности (*Wahrheit*)» (Трактаты и письма. 1980. С. 625; АА. Bd. 12. S. 370–371). Пример К., несмотря на критическое отношение мн. последующих мыслителей к его философии, открыл дорогу для дальнейших попыток создания систем в немецком идеализме от Фихте до позднего Шеллинга, в основу к-рых была положена кантовская идея единства разума.

К. неоднократно подчеркивал, что его система философии включает теоретическую философию (учение о теоретическом разуме) и практическую философию (учение о практическом разуме). При этом 1-я представляет собой философию природы, а 2-я — философию нравов. Деление на теоретический и практический разум, несмотря на его спорный характер, по мысли К., оправдано тем, что оно, во-первых, должно было разграничить область природы, в которой господствует необходимость, от области свободы, в которой свободная воля человека выступает в качестве первой причины его поступков; во-вторых, ограничить тео-

ретический или спекулятивный разум в его притязаниях, в стремлении перенести в область свободы представления, возникающие в опыте познания природы. Этим определяются 2 части кантовской философии — критическая, которая ограничивает применение теоретического (спекулятивного) разума только областью природы, и догматическая, которая представляет собой положительное исследование всех предметов познания.

Теоретическую философию К. разрабатывал и излагал в «Критике чистого разума», к-рая по многообразию исследований проблем и их значению для последующих работ К. может рассматриваться как общий очерк всей его философии. В предисловии ко 2-му изданию сочинения К. высказывал ряд ключевых положений, касающихся всей системы философии. К числу важнейших положений относится основная проблема теоретического разума, к-рая занимала К. еще в докритический период: отношение между познанием и предметами (вещами). В тексте, содержание к-рого в силу его методологической важности уже у самого К. получило название «коперниканского переворота в философии, К. утверждал: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием (*die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten*), — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны» (Соч. 1964. Т. 3. С. 87; АА. Bd. 3. S. 11–12).

Принцип «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» приобретает у К. универсальный характер и во всех основных сочинениях критического периода проводится самым решительным образом, независимо от того, идет ли речь о природе, нравственности или религии. К. отрицал естественную установку обыденного сознания, со-

гласно к-рой предметы суть вещи сами по себе и всего лишь копируются нашими представлениями. Одним из оснований для этого отрицания было убеждение К., что эмпирическое знание само по себе недостаточно для познания предметов и копированием невозможно объяснить возникновение не только нового знания, но и знания вообще. По мнению К., история науки, развитие математики и естествознания опровергают эту наивную точку зрения. Одновременно К. отвергал и другое, весьма распространенное в новоевроп. философии от Декарта до Лейбница учение о врожденных идеях, в первую очередь по причине его сугубо рационалистических предпосылок, игнорирующих чувственность, и из-за создаваемой на этой основе неудовлетворительной метафизики.

Свою теоретическую философию К. называл трансцендентальной, замечая: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» (Там же. С. 121; Ibid. S. 43). В то же время он отмечал, «что трансцендентальная философия (*Weltweisheit*) есть наука одного лишь спекулятивного разума...» (Там же. С. 123; Ibid. S. 45).

Выдвигая принцип априорности, в нек-рых аспектах близкий к учению об идеях Платона и Декарта, К. ставил своей целью в трансцендентальной аналитике решить казавшуюся неразрешимой для новоевроп. философии задачу: связать, сохраняя их самостоятельное значение, чувственность и рассудок, т. е. соединить опыт с априорными структурами, определяющими суть опыта. Принцип «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» указывает на ряд предпосылок философии К., к-рые принимались им как самоочевидные, в первую очередь на понимание человека как познающего субъекта и на связанную с ним абсолютизацию познания и сознания. Хотя К. стоял у истоков традиции, достигшей апогея в философии Гегеля, тем не менее уже в его учении мир, мораль, искусство и религия рассматриваются исключительно с позиций познающего сознания, конструктивный характер

к-рого позволяет говорить, что все сущее познается постольку, поскольку оно конструируется самими познающими способностями человека. Это относится, по мнению К., не только к моральному миру, основу к-рого составляет свобода воли человека, но и к природе, к-рая является для людей такой, какой она познается ими, т. е. их познающими способностями, определяющими характер ее познания. Кантовское учение о конструктивном характере познания природы сохраняет свое значение для совр. теоретической и технологической науки.

При всей склонности К. к рационалистическим объяснениям его трудно назвать рационалистом в классическом смысле. Стремление К. обосновать средствами теоретического разума строгие границы между познаваемыми явлениями и непознаваемыми вещами в себе не соответствовало безмерным притязаниям эпохи Просвещения и оказалось чуждым для всех последующих представителей нем. идеализма, в т. ч. и тех, кто были тесно связаны с романтизмом.

В этом контексте еще одно получившее широкую известность положение К. из предисловия ко 2-му изд. «Критики чистого разума»: «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере» (Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen — AA. Bd. 3. S. 19; Соч. 1964. Т. 3. С. 95), с одной стороны, свидетельствует против рационализма К., поскольку он ограничил знание и расширил область философии специальным исследованием религии (в этом смысле именно К. является создателем новой традиции — философии религии); с др. стороны, оно может толковаться вполне в рационалистическом смысле, поскольку «место», к-рое К. дал вере, оказалось в «пределах только разума».

Важнейшей темой всей кантовской философии была задача найти объективное, т. е. истинное, основание для субъективного принципа в вопросе об обусловленности вещей человеческим познанием. Эта задача направляла развитие К. в докритический период его философского творчества и была решена в его теоретической и практической философии критического периода. Возможность решения открылась для К. в результате формирования у него представления о «скрыто зало-

женной в нас идее» разума (Соч. 1964. Т. 3. С. 681; AA. Bd. 3. S. 540), учение о к-рой разрабатывалось им в посл. в рамках сложной системы категорий и априорных основоположений, применительно к 3 познающим способностям: чувственности, рассудку и разуму, а также соответствующим им предметам теоретического и практического познания. Идея единства разума, получившая свое выражение в понятиях «мыслящее я», «сознание», «познающий субъект», «субъект свободы», «человек ноуменальный» (homo noumenon), «человек феноменальный» (homo phaenomenon), была связующей основой разделения мира на феноменальный и умопостигаемый. Парадоксы, обусловленные принадлежностью человека к миру феноменальному и миру умопостигаемому, К. сводил к непониманию различий между феноменами (явлениями) и ноуменами (вещами в себе). В предисловии к «Критике практического разума» К. писал, что «серьезные возражения... вертятся главным образом вокруг этих двух пунктов, а именно: с одной стороны, в теоретической философии отрицаемая, а в практической утверждаемая объективная реальность применяемых к ноуменам категорий, а с другой — парадоксальное требование считать себя как субъект свободы ноуменом и вместе тем — в своем собственном эмпирическом сознании — феноменом по отношению к природе» (Там же. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 317; Ibid. Bd. 5. S. 6).

Теоретическая философия К. Связь между разрабатываемым К. методом и создаваемой на его основе новой метафизикой, прослеживаемая в «Критике чистого разума», способствовала ошибочному представлению о К. как о «субъективном идеалисте», а о кантовской философии — как о новой теории познания, исключающей онтологию. Однако то, что Кант в качестве необходимого условия построения метафизики рассматривал наличие неразрывной связи между познающим субъектом и миром феноменов и ноуменов, не только не исключало онтологической проблематики, а, напротив, предполагало ее. Познающий субъект с необходимостью имел в виду объект познания как метафизическую реальность.

Выделяя 3 познающие способности человека, К. писал, что «всякое...

знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет... ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» (Там же. 1964. Т. 3. С. 340; Ibid. Bd. 3. S. 237). Это определило специфику и сложность «Критики чистого разума», в которой основные проблемы познания вещей и связанная с ними терминология рассматривались К. трижды в соответствии с 3 типами познания и каждый раз получали новый смысл.

Исследование познания К. начал с рассмотрения проблемы отношения познания к опыту. Он считал, что знание о мире начинается с опыта, имеет непосредственное отношение к опыту, но не происходит из одного опыта. Проблема опыта в качестве центральной для теоретического познания была в первую очередь связана с вопросом о всеобщем и необходимом характере знания. Оставаясь приверженцем опытного знания, К. понимал, что опыт не может быть источником всеобщих и необходимых истин, к-рые составляют основание любой науки. Вместе с тем в критике традиц. толкования опыта К. решал и другую задачу: преодоление односторонности ноевропейского рационализма и эмпиризма, противоположности между разумом с его формально-логическим критерием истины и чувственным познанием, опирающимся на опыт и утверждающим самодостаточность опыта в поисках истины. Эта же проблема, но в ее метафизическом и онтологическом аспекте, стала для К. отправным пунктом его критики догматизма, связанного с рационалистической метафизикой, и его критики скептицизма в теории познания, характерного для некоторых учений философии эмпиризма.

Утверждая в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике», что истина заключена в опыте, К. в то же время понимал опыт как обусловленный априорными структурами чувственности и рассудка и как возможный только на основе синтеза чувственности и рассудка (Там же. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 200; Ibid. Bd. 4. S. 374). Эту целостную концепцию опыта К. излагал в учении о рассудочном знании, т. е. в аналитике основоположений. В исследовании структуры опыта К. пользовался

аристотелевскими терминами «материя» и «форма» и понимал форму в качестве определяющего начала в отношении материи (или «содержания») опыта. Согласно К., в опыте чувственного восприятия предметов должны быть выделены 2 связанные между собой составляющие: «чувственный материал», или материя опыта (ощущение, или то, что воздействует на душу), и изначально присутствующие в душе допытные формы, опосредующие «материю» и придающие опыту единство. Тем самым формы чувственности и рассудка понимались К. как то, что привносится в опыт человеческой познавательной способностью и является предметом специального изучения в качестве априорного.

Разделение на материю и форму опыта позволило К. провести различие между апостериорными, т. е. эмпирическими, знаниями, происхождение которых обусловлено только опытом, и априорными знаниями, которые существуют независимо от опыта и чувственных впечатлений (*Eindrücken der Sinne*), принадлежат человеческой душе и определяют опыт. По мнению К., научное знание как имеющее необходимый и всеобщий характер может быть только априорным.

Рассматривая принцип априорности в качестве предпосылки всякого научного знания, К. делал предметом исследования логическую форму знания — суждения — и вводил новое для логики деление суждений на аналитические и синтетические. Аналитическими суждениями К. называл те утвердительные суждения, в которых «связь с предикатом мыслится как тождество», а синтетическими — те, в которых «связь мыслится без тождества» (Там же. 1964. Т. 3. С. 111; *Ibid.* Bd. 3. S. 33). Аналитические суждения К. определял в качестве «поясняющих», поскольку при делении логического субъекта оказывается, что он изначально содержит в себе все, что получает свое ясное и определенное выражение в предикате, поэтому эти суждения не расширяют человеческих знаний о субъекте. Синтетические суждения в противоположность аналитическим при присоединении предиката к субъекту расширяют человеческие знания. О значении этого учения для философии К. свидетельствует его письмо М. Мендельсону от 16 авг. 1783 г., к которому он

обращался с предложением исследовать, является ли правильным «различение аналитических и синтетических суждений» (Трактаты и письма. 1980. С. 552; *Ibid.* Bd. 10. S. 345).

По мнению К., все теоретические науки опираются на априорные синтетические суждения; они присущи математике, естествознанию и должны быть присущи метафизике, если она претендует на научное знание. К. подчеркивал, что «конечная цель всего... спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [знание] основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя они и в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое» (Соч. 1964. Т. 3. С. 113; *Ibid.* Bd. 3. S. 36). Соответственно общая задача чистого разума формулируется К. в виде вопроса: «Как возможны априорные синтетические суждения?» (Там же. С. 117). Т. о., учение об априорных синтетических суждениях вместе с учением об опыте становится фундаментом для всех кантовских построений в области теоретической философии.

В основной части «Критики чистого разума», озаглавленной К. «Трансцендентальное учение об элементах», он выделяет по степени важности обсуждаемых проблем: 1) трансцендентальную эстетику, т. е. учение о всех априорных принципах чувственности; 2) трансцендентальную логику, которая включала трансцендентальную аналитику, т. е. учение о рассудке как «способности давать правила»; 3) трансцендентальную диалектику, т. е. учение о разуме как «способности давать принципы» рассудку. Путь кантовской мысли в теоретической философии пролегает от исследования априорных форм чувственного созерцания пространства и времени к анализу чистых рассудочных понятий или категорий в связи с учением о трансцендентальном единстве самосознания и синтезе, а далее — к аналитике основоположений, после которой рассмотрению подлежат идеи разума в их регулятивном и конститутивном применении. Завершается исследование К. учением о методе, задача которого — «определение формальных условий

для полной системы чистого разума»; при этом обсуждаются дисциплина, канон, архитектоника и история чистого разума (ср.: Там же. С. 595; *Ibid.* S. 465).

Т. Трансцендентальная эстетика. При рассмотрении проблематики трансцендентальной эстетики, целью которой является обоснование опытного и априорно-конструктивного характера познания, одной из основных задач для К. было решение вопроса о том, как возможна чистая математика в качестве науки, т. е. вопроса об условиях и предпосылках математического знания. К., подобно Декарту, считал математику высшей из наук, идеалом науки; однако вопреки традиц. представлениям о математике он полагал, что предпосылки математического знания необходимо искать в понимании самой чувственной способности познания. Под «чувствами» К. имел в виду не антропологическую или психологическую проблематику, но исключительно познавательную и онтологическую. Чувственность К. определял как «восприимчивость (*Receptivität*)» души, ее «способность получать представления» (Там же. С. 155; *Ibid.* S. 75).

В исследовании предметов теоретического (спекулятивного) разума К. руководствовался принципом единства чувственного и рационального познания. Он считал, что «посредством чувственности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцания (*Anschauungen*; лат. *intuitio*); мыслятся же предметы рассудком, и из рассудка возникают понятия» (Там же. С. 127; *Ibid.* S. 49). Оставляя временно в стороне проблематику рассудка и связанных с ним понятий и категорий, относящихся к предметам через чувственность, К. обращался к чувственному познанию как знанию непосредственному. В поисках априорных принципов чувственности он анализировал структуру чувственного познания, элементы которого имеют аксиоматический характер.

Не обсуждая вопроса, как соотносятся предметы с самой реальностью (или вещами в себе) и можно ли их в строгом смысле этого слова называть предметами, К. считал, что предметы даны человеку посредством его чувственности, и называл воздействие предмета на присущую человеческой душе способность представления ощущением (*Empfindung*; лат.

sensatio). Однако, согласно К., ни само ощущение, к-рое отличается как от эмпирических, так и от чистых созерцаний, ни многообразие ощущений, составляющих материю опыта, еще не образуют в силу своей неопределенности чувственных представлений. Эти представления, по мысли Канта, связаны с созерцаниями человеческой чувственности. Если эмпирические созерцания, по мнению К., относятся к предмету посредством ощущения, то чистые созерцания, имеющие априорный характер, тождественны чистой форме, приводят в единство «многообразное явлений» (*Mannigfaltige der Erscheinungen*) (Там же. С. 127–128; *Ibid.* S. 49–50) и тем самым делают возможным чувственное представление о предполагаемом предмете, но без того окончательного смысла, к-рый имеет отношение уже к категориям рассудка. В трансцендентальной аналитике К. писал: «В эстетике я причислил это единство только к чувственности, дабы отметить лишь, что оно предшествует всякому понятию, хотя оно и предполагает синтез, который не принадлежит чувствам, но первый делает возможными все понятия о пространстве и времени. В самом деле, пространство и время как созерцания даются впервые этим синтезом (причем чувственность определяется рассудком); поэтому единство всего созерцания а priori относится к пространству и времени, а не к понятию рассудка» (Там же. С. 210–211; *Ibid.* S. 125).

Именно в чистых созерцаниях, имеющих непосредственное отношение к познаваемому предмету, К. видел искомое им априорное начало чувственности и обоснование фундаментального для трансцендентальной эстетики принципа «предметы сообразуются с нашим познанием». К. не разделял характерное для ряда новоевроп. философов (в т. ч. для Декарта, Т. Гоббса, Локка) учение о первичных качествах как присутствующих самим вещам независимо от познающего субъекта. Исследуя чистое созерцание, он утверждал, что если от представления о теле отделить «все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого чистого созерцания еще нечто, а имен-

но протяжение и образ (*Ausdehnung und Gestalt*). Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а priori также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности» (Там же. С. 128; *Ibid.* S. 50). Согласно К., человеку присуще чувственное созерцание, но не интеллектуальное созерцание (интуиция), наличие к-рого в структуре познающих способностей человека он категорически отрицал.

К. не объяснял, что такое протяжение и образ как чистые формы чувственности, однако протяжение и образ находят свое место в учении К. об идеальности пространства и времени. Отличая внешнее чувство человека, позволяющее представлять предметы в пространстве, от внутреннего, к-рое, несмотря на то что оно исключает возможность созерцания самой души, тем не менее является условием возможности созерцания ее внутренних состояний, К. переходил к метафизическому, а затем трансцендентальному истолкованию пространства и времени. В метафизическом истолковании К. пользовался общей схемой, позволяющей утверждать, что пространство и время в трансцендентальной эстетике не являются эмпирическими понятиями, выводимыми из опыта, или общими понятиями об отношениях вещей, но являются чистыми созерцаниями. Согласно К., пространство есть априорное представление, «лежащее в основе всех внешних созерцаний», а время есть априорное представление, «лежащее в основе всех созерцаний». Рассматривая их порознь, К. отмечал, что пространство является условием возможности внешнего опыта вообще, а время — формальным условием всех явлений, поскольку внешние предметы даны человеку как определения человеческой души; пространство трехмерно, тогда как время имеет одно измерение, т. к. прошлое, настоящее и будущее есть всего лишь части времени. Не решая предварительно вопроса о бесконечности пространства и времени, К. отмечал, что пространство «представляется» в качестве бесконечно данной величины, а время — в качестве неограниченного.

Под трансцендентальным истолкованием (или дедукцией) К. подразумевал «объяснение понятия как

принципа, из которого можно усмотреть возможность других априорных синтетических суждений» (Там же. С. 131; *Ibid.* S. 54) и в силу этого обсуждал вопросы, к-рые относятся к прерогативе рассудочного знания. В трансцендентальном истолковании пространства и времени, главным итогом к-рого было понимание их как 2 форм чистого чувственного созерцания и 2 источников априорного знания, К. формулирует ряд общих положений, имеющих исключительное значение для всего его учения: 1. Пространство и время как априорные формы чувственного созерцания — это присущие человеку способы чувственного восприятия предметов, неотъемлемый элемент человеческой души, т. е. сознания вообще. Как присущие человеческой познавательной способности (познающему субъекту) они по происхождению субъективны, вместе с тем они объективны в отношении всех предметов опыта. Вопрос о том, присущи ли пространство и время как априорные формы чувственного созерцания к.-л. др. существам, К. считал неразрешимым; однако очевидно, что вечному и всеведущему Богу они не могут быть приписаны в той форме, в какой они свойственны людям, поскольку Богом вещи постигаются так, как они существуют сами по себе. 2. Пространство и время сами по себе, вне познающего субъекта, не существуют, они не могут рассматриваться в качестве абсолютной и самостоятельной реальности, как их понимал Ньютон. Позиция К. ближе к учению Лейбница, к-рый считал существование пространства и времени самих по себе человеческим «химическим предположением» (*Лейбниц Г. В. Соч. М., 1982. Т. 1. С. 442*). Согласно К., пространство и время как имеющие характер трансцендентальной идеальности не принадлежат к свойствам предметов самих по себе, они становятся определенными предметами или явлений только потому, что предметы воспринимаются познающим субъектом в пространстве и во времени. 3. Пространство и время по способу, каким людьми созерцаются предметы, априорны. Это означает, что пространство и время в качестве априорных форм чистого чувственного созерцания являются необходимым формальным условием восприятия всех явлений вообще. 4. Каковы вещи

(предметы) сами по себе, т. е. независимо от человеческих познающих способностей, этого, по мнению К., люди не знают и не могут узнать, поскольку предметы воспринимаются ими только в опыте в качестве явлений, обусловленных присущими людям априорными формами чистого чувственного созерцания. Из этого следует, что необходимо отличать феномены (явления), т. е. то, как предметы даны человеку посредством чистых априорных созерцаний пространства и времени, от того, как они существуют сами по себе в качестве непознаваемых нуменов (вещей в себе или самих по себе). 5. Трансцендентальная эстетика рассматривает пространство и время в качестве 2 основных, всеобщих и необходимых форм (или начал), поскольку др. явления физического мира (движение, сила и т. д.), притязавшие на роль основных начал, предполагают в качестве условия их собственного существования пространство и время, и, следов., они даны человеку только в пространстве и во времени, т. е. в опыте.

Об основной идее трансцендентальной эстетики К. писал: «Мы хотели сказать, что всякое наше созерцание есть только представление о явлении, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и что отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили субъект, или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явление они могут существовать только в нас, а не в себе» (Соч. 1964. Т. 3. С. 144; AA. Bd. 3. S. 65). Отвечая на поставленный им самим вопрос, не являются ли в этом случае познаваемые человеком явления всего лишь видимостью, К. утверждал, что «в явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, рассматриваются как нечто действительно данное (als etwas wirklich Gegebenes), но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как явление от того же предмета как объекта самого по себе» (Там же. С. 151; Ibid. S. 71). К., напротив, считал видимостью ошибочное намерение человека видеть в явлениях,

в предметах (или объектах), обусловленных человеческой познающей способностью, вещи сами по себе.

После анализа чувственности, который обосновывал положение, что математика в качестве науки возможна как учение об априорных формах чувственного созерцания пространства и времени, К. переходит к исследованию рассудка и рассудочных понятий, без синтеза с которыми чувственные созерцания не могут получить форму знания. К. рассматривал рассудок как способность: 1) составлять суждения, 2) мыслить предмет чувственного созерцания, 3) самостоятельно производить представления, 4) подводить многообразное содержание представлений под единство апперцепции, 5) мыслить вообще, 6) получать знания. Богатство и разнообразие значений рассудка в учении К. было обусловлено соединением традиц. формально-логической проблематики суждений с предметно-познавательной, проясняющей вопрос, как возможны синтетические суждения априори в рассудочном познании и каковы условия и возможности их применения в опыте и вне опыта. Весь этот круг проблем, по К., имел отношение к теме синтеза чувственности и рассудка и к вопросу, как возможно естествознание в качестве науки.

II. Трансцендентальная логика в целом. Исследование рассудка и рассудочных понятий К. начинал с разделения логики на общую и трансцендентальную. Под общей логикой К. подразумевал традиц. аристотелевскую логику, к-рую он интерпретировал в качестве формальной логики и рассматривал применительно к учению о категориях и основоположениях рассудка. Согласно ее определению, общая, или формальная, логика отвлекается от всякого содержания познания и проблем, касающихся происхождения и характера источников знания, ей свойственен формально-логический критерий истины, который сам по себе правилен и необходим, но недостаточен, поскольку имеет отношение только к одной логической форме знания и оставляет в стороне материю опыта, т. е. вопрос о содержании знания. Общую логику, к-рая притязает быть органом познания, К. называл логикой видимости.

Трансцендентальную логику в широком смысле К. понимал в качестве

науки, имеющей отношение к рассудку и разуму и исследующей происхождение, объем и объективную значимость чистых рассудочных понятий априори в отношении явлений и знаний, основанных на принципах разума; в узком смысле — как науку о правилах рассудка. Трансцендентальную логику, к-рая имеет априорный и синтетический характер, К. делил на трансцендентальную аналитику рассудка и диалектику разума. Задача трансцендентальной аналитики, которая мыслилась в качестве логики истины, заключалась в том, чтобы из идеи априорного рассудочного знания вывести всю полноту чистых неэмпирических понятий и основоположений чистого рассудка. Трансцендентальной аналитике, имеющей отношение к опыту, К. противопоставлял трансцендентальное применение разума — трансцендентальную диалектику как выходящую за границы опытного исследования предметов познания и образующую в случае «конститутивного» истолкования своих суждений логику видимости.

III. Трансцендентальная аналитика. Решение основной задачи трансцендентальной аналитики было связано в первую очередь с метафизической дедукцией, т. е. с проблемой построения системы априорных категорий как чистых рассудочных понятий, без к-рых невозможно априорное познание предметов опыта. Прообраз этой системы категорий К. видел в логических функциях всех возможных суждений формальной логики. Их традиц. деление — по количеству суждений (на общие, частные, единичные), по качеству (на утвердительные, отрицательные и бесконечные), по отношению (на категорические, гипотетические, разделительные), по модальности (на проблематические, ассерторические, аподиктические) К. преобразовал в систему категорий, получив категории, т. е. чистые рассудочные понятия 4 классов: количества (единство, множество, целокупность), качества (реальность, отрицание, ограничение), отношения (самостоятельное существование и присущность (лат. *substantia et accidens*), причинность и зависимость (или причина и действие), общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию)), модальности (возможность или невозможность, существование или несуществование,

необходимость или случайность) (Соч. 1964. Т. 3. С. 175; AA. Bd. 3. S. 93).

В преобразовании априорных логических функций суждений в априорные категории, или чистые рассудочные понятия, важная роль принадлежит синтезу, делающему возможным совпадение категорий с всеобщими логическими функциями мышления. К. отмечал, что «та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает единство и чистому синтезу различных представлений в одном созерцании; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым рассудочным понятием», т. е. категорией (Там же. С. 174; Ibid. S. 92).

Хотя К. в трансцендентальной дедукции рассматривал каждую отдельную категорию как чистое рассудочное понятие самого предмета, определяющее созерцание предмета посредством присущей данной категории логической функции, тем не менее он исходил из идеи целостности и систематического единства категорий и их совместного применения в познании предметов. Система категорий К. была подчинена внутренней логике единства и различия логических функций и должна была охватывать всю совокупность первичных логико-онтологических отношений, лежащих в основании познания. Вплоть до проблематика категорий, но уже на другой основе, получила развитие в логике Гегеля.

В учении о категориях К. в каждой группе выделял 3 категории, взаимосвязанные между собой иерархическим порядком. Тем самым он нашел путь к решению одной из самых сложных для него проблем — проблемы причинности, истолковав причину и действие в качестве априорной категории рассудка. К. различал категории как основные понятия чистого рассудка (предикаменты) от производных от них чистых рассудочных понятий (предикабилей), категории 1-го класса он называл математическими, а 2-го — динамическими. Он считал, что существование в каждом классе 3-й категории обусловлено соединением 1-й и 2-й категории.

Существенной особенностью трансцендентальной логики в ее отношении к предметам опыта К. считал то, что она «учит, как сводить к понятиям не представления, а чистый син-

тез представлений» (Там же. С. 174; Ibid. S. 92). Априорное познание предметов или явлений средствами рассудка, согласно К., возможно при выполнении 3 условий: 1) если дано многообразное в чистом созерцании; 2) если даны категории или рассудочные понятия как необходимые условия этого синтеза; 3) если синтез этого многообразного осуществляется способностью воображения.

Место и значение трансцендентальной дедукции К. обосновывал необходимостью: 1) анализа самих чистых рассудочных понятий или категорий в их отношении к предметам познания; 2) исследования объективного значения рассудочных понятий (категорий) как принципов возможного опыта в связи с учением о трансцендентальном единстве апперцепции; 3) априорного познания всех предметов, «какие только могут являться нашим чувствам, и притом не по форме их созерцания, а по законам их связи, следовательно, возможность как бы а priori предписывать природе законы и даже делать ее возможной» (Там же. С. 210; Ibid. S. 126).

В размышлениях о принципах трансцендентальной дедукции К. отмечал, что она объясняет, как относятся понятия а priori к предметам, и отличал от нее эмпирическую дедукцию, с помощью которой понятие выводится из опыта. По мнению К., существуют 2 разновидности понятий а priori в их отношении к предмету: с одной стороны, пространство и время как априорные формы чувственности; с др. стороны, понятия рассудка, опирающиеся на априорные предикаты мышления.

Основную и весьма сложную проблему трансцендентальной аналитики составлял вопрос о соединении этих 2 разновидностей понятий, а также связанный с ним вопрос о том, каким образом субъективные условия мышления имеют объективную значимость в понимании самой действительности, или природы. К. отмечал: «Ясно, что предметы чувственного созерцания должны соотноситься с формальными условиями чувственности, а priori заложенными в нашей душе, в противном случае они не будут предметами для нас; но сделать вывод, что они кроме того должны соотноситься также с условиями, в которых рассудок нуждается для синтетического един-

ства мышления, уже не так легко» (Там же. С. 185–186; Ibid. S. 104–105).

В решении этих задач особое место принадлежало категориям. В разделе «Переход к трансцендентальной дедукции категорий» К., рассуждая относительно априорных рассудочных понятий по аналогии с чувственными созерцаниями, к-рые являются формальным условием чувственных представлений о предметах, отмечал, что и априорные рассудочные понятия, или категории, должны рассматриваться в качестве условий мышления предметов и возможности самого опыта, в противном случае их следовало бы считать эмпирическими, т. е. возникающими из самого опыта. К. считал, что в опыте наряду с чувственным созерцанием необходимо присутствует «и понятие о предмете, который дан в созерцании или является в нем; поэтому в основе всякого опытного знания лежат понятия о предметах вообще как априорные условия; следовательно, объективная значимость категорий как априорных понятий должна основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством их» (Там же. С. 187–188; Ibid. S. 105).

В силу этого кантовское понятие опыта, разработанное в общих чертах в трансцендентальной эстетике, получало новый смысл в трансцендентальной аналитике. Содержание опыта обусловлено категориями, или чистыми (априорными) рассудочными понятиями, к-рые следует толковать в качестве априорных условий возможности самого опыта, «будь то возможности созерцания, встречающегося в опыте, или возможности мышления» (Там же. С. 188; Ibidem). Уточняя толкование категорий как заключающих в себе «возможности созерцания», К. отмечал, что категории представляют собой «понятия о предмете, благодаря которым созерцание его рассматривается как определенное с точки зрения одной из логических функций» (Там же. С. 189; Ibid. S. 106).

В трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий К. объяснял «связь» (coniunctio) многообразного в представлениях как постигаемую рассудком и утверждал, что «связь» независимо от ее характера и от того, познает ли ее человек или нет, создается субъектом и заключает в себе понятие «единства многообразного»; при этом она

не является основанием категории единства. Следуя своему методологическому принципу, К. рассматривал само единство в качестве основания связи. Этим единством как основанием рассудка в его логическом применении является, согласно К., трансцендентальное единство апперцепции (или самосознания).

IV. Трансцендентальное единство апперцепции. Учение о трансцендентальном единстве самосознания в качестве систематического исследования сознания и присущей рассудку посредством категорий способности познания, в силу многообразия свойств этой способности функций, сознательным и бессознательным образом конструирующих и познающих реальность, но не порождающих ее, занимает центральное место в теоретической философии К. и оказало большое влияние на развитие европейской философии XIX — нач. XX в.

Трансцендентальное единство самосознания (апперцепции), как «порождающее представление «я мыслю», которое должно иметь возможность сопровождать остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» (Соч. 1964. Т. 3. С. 191–192; AA. Bd. 3. S. 108–109), К. понималось как: 1) синтез представлений в одном сознании и осознание этого синтеза; 2) условие опыта вообще и априорного познания; 3) предпосылка объективного познания всех предметов опыта и явлений в пространстве и во времени. По мнению К., «я мыслю» есть констатация неизменного и одного «я» в самосознании. Это «я» не имеет отношения к психологической рефлексии и переживаниям, оно относится к «представлениям» самосознания, но не к созерцанию являющегося «я». «Я мыслю» означает всего лишь то, что «в синтетическом первоначальном единстве апперцепции... я сознаю только, что я есмь» (daß ich bin; Критика чистого разума / Пер.: Н. О. Лосский. 1907. С. 110; Ibid. S. 123). К. обособлял «я мыслю» от возможного картезианского толкования, в котором мышление и существование отождествлялись, и проводил различие в своем учении между мышлением и познанием, хотя и не всегда последовательно. По словам К., «осознание (Bewußtsein) самого себя еще не есть познание самого себя» (Соч. 1964. Т. 3. С. 209; Ibidem).

В соответствии с рассуждениями К., «я мыслю» выступает в качестве синтезирующей функции самосознания, которая объединяет многообразие содержания представлений в одном самосознании (в субъекте познания) и конструирует предмет и предметную действительность. Кант формулирует принцип, называемый им высшим основоположением во всем человеческом знании: «Не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции» (Там же. С. 193; Ibid. S. 109).

Присутствие «я мыслю» в многообразии представлений ведет, по мнению К., к определению самого единства трансцендентальной апперцепции как синтетического и аналитического единства представлений, а синтетическое единство представлений посредством «я» является основанием тождества самосознания (апперцепции) и самого «я». Согласно К., именно «синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок» (Там же; Ibidem).

В самом синтетическом единстве апперцепции К. отличал высшее основоположение чувственности от высшего основоположения рассудка. Критерием для их разделения у К. стало учение о понимании «многообразного в созерцании», которое для высшего основоположения чувственности подчиняется «формальным условиям пространства и времени», а для высшего основоположения рассудка — «условиям первоначально-синтетического единства апперцепции» (Там же. С. 194; Ibid. S. 111).

К. интерпретировал основоположение о первоначально-синтетическом единстве апперцепции как категорию, т. е. 1-е чистое рассудочное понятие, предваряющее применение рассудка к объектам познания в опыте, а вместе с тем выступающее в качестве объективного условия познания. Излагая высший, независи-

мый от условий чувственности принцип всякого применения рассудка, К. писал: «Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем для познания объекта, но и всякое созерцание, для того чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании» (Там же. С. 195; Ibid. S. 112).

Обусловленность «многообразного в созерцании» категориями (а тем самым — логическими функциями суждения) означала, что оно подчиняется категориям как условиям их единства, а посредством категорий — чистому самосознанию а priori, что трансцендентальное единство апперцепции называется объективным в противоположность субъективному единству сознания, которое понимает «многообразное в созерцании» только эмпирически, через внутреннее чувство.

Рассматривая трансцендентальное единство самосознания вместе с присущими ему категориями в качестве источника свойственных человеку понятий об объекте и вместе с тем в качестве объективного условия познания, К. отмечал, что: 1) категории суть понятия, а priori приписывающие законы явлениям и, следов., самой природе как совокупности явлений; 2) законы явлений в природе должны соотносываться с рассудком и его формой, т. е. его способностью а priori связывать многообразное вообще; 3) законы существуют не в явлениях, а в отношении к субъекту, к-рому явления присущи, поскольку он обладает рассудком (Там же. С. 211–212; Ibid. S. 126–127); 4) человеческое познание имеет эмпирический характер, в силу чего для человека «возможно априорное познание только предметов возможного опыта» (Там же. С. 214; Ibid. S. 128).

V. Трансцендентальный синтез. В учении о трансцендентальном единстве самосознания К. уделял особое внимание проблеме трансцендентального синтеза. Учение К. о синтезе было весьма важной частью всей его теоретической философии и позволило ему соединить чувственность с рассудком, трансцендентальную эстетику с аналитикой, обеспечить единство опыта, целостность познавательных актов мышления

и восприятия действительности. Хотя сам синтез не является источником знаний, без синтеза, согласно К., знание невозможно. К. предлагал 2 определения синтеза: генетическое: синтез — это «действие способности воображения (Einbildungskraft), слепой, хотя и необходимой функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее»; и функциональное: синтез — это «присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания» (Там же. С. 173; Ibid. S. 91).

Синтез многообразного содержания чувственного созерцания а priori К. называл фигурным, а синтез многообразного содержания чувственного созерцания, мыслимый только в категориях, — интеллектуальным. Основываясь на этом различии, К. разработал специальное учение о трансцендентальной способности воображения, особой способности, связывающей чувственность и рассудок и относящейся к первоначальному синтетическому единству апперцепции.

Трансцендентальную способность воображения К. понимал как способность «а priori определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции» применительно к предметам возможного созерцания и «представлять предмет также и без его присутствия в созерцании», создающую необходимые условия для познания предмета (Там же. С. 204–205; Ibid. S. 119–120). К. делил трансцендентальную способность воображения как проявление спонтанности на продуктивную а priori и репродуктивную (воспроизводящую), отличая последнюю в качестве эмпирической и подчиненной законам ассоциации.

В решении вопроса, каким образом возможно познание а priori всех предметов не по форме их созерцания, а по законам их связи, К. опирался на разработанное им учение о синтезе схватывания (Apprehension), под к-рым он имел в виду сообразующееся с категориями сочетание многообразного в эмпирическом созерцании, и считал, что в основании синтеза схватывания лежит время.

В 1-м изд. «Критики чистого разума» К., разрабатывая субъективную дедукцию, придерживался др. способа обоснования объективно-

сти рассудочных понятий и исследовал с трансцендентальной т. зр. субъективные источники «априорного основания возможности опыта». К. писал о 3 «субъективных» источниках познания: чувстве, воображении и апперцепции, связывая с каждой из способностей определенный тип синтеза: с чувством — «схватывание (Apprehension) представлений как модификаций души в созерцании», с воображением — «их воспроизведение» (Reproduction), с апперцепцией — «узнавание (Recognition) их в понятии» (Там же. С. 700; Ibid. Bd. 4. S. 76). К. рассматривал чистое воображение как занимающее срединное место между чувством и апперцепцией (рассудком), как важнейшую способность, лежащую в основании всякого априорного синтеза и соединяющую посредством присущей трансцендентальной функции чувственности и рассудок. К. отмечал, что «действительный опыт, состоящий из схватывания, ассоциации (воспроизведения) и, наконец, узнавания явлений, содержит в последнем и высшем (из чисто эмпирических элементов опыта) понятия, которые делают возможным формальное единство опыта и вместе с ним всю объективную значимость (истинность) эмпирического познания» (Там же. С. 716; Ibid. S. 91–92). Неизвестно, почему К. сократил субъективную дедукцию во 2-м изд. «Критики чистого разума» до отдельных положений; это могло произойти как по причине рецензии Гарве и И. Г. Федера (1740–1821), истолковавших его учение в духе берклианства, так и в силу сомнений, к-рые она вызывала у него самого (анализ учения о дедукции на разных этапах творчества К. см.: Schmitz. 1989; Васильев. 1999).

VI. Аналитика основоположений. В аналитике основоположений в связи с учением о воображении и синтезе К. разрабатывал проблему времени. Здесь К. к «высшим» познавательным способностям человека относил рассудок, способность суждения и разум, обозначая срединное место способности суждения как имеющей отношение и к рассудку и к разуму, но в разных смыслах, в зависимости от условий применения способности суждения в опыте или вне его. В трансцендентальной логике, по учению К., априорные суждения рассудка как связанные с опытом в отличие от выходящих

за границы опыта априорных суждений разума обладают «каноном объективно значимого, т. е. истинного применения» (Соч. 1964. Т. 3. С. 217; AA. Bd. 3. S. 130).

Аналитика основоположений К. состояла из 2 исследований: схематизма чистых рассудочных понятий и системы всех основоположений рассудка. Результат, достигнутый в трансцендентальной дедукции, — понимание категорий как предписывающих законы явлениям — получает разработку в проблеме подведения явлений под чистые рассудочные понятия, или категории. К. решал эту проблему, обращаясь к «единству многообразного вообще», утверждая, что «рассудочное понятие содержит в себе чистое синтетическое единство многообразного вообще. Время как формальное условие многообразного [содержания] внутреннего чувства, стало быть, связывания всех представлений а priori содержит многообразное в чистом созерцании» (Там же. С. 221; Ibid. S. 134).

Связующим и опосредующим звеном между категориями и явлениями служит трансцендентальная схема, временное определение, сходное, с одной стороны, с интеллектуальной категорией, с др. стороны, с чувственным созерцанием. К. отличал образы, обязанные своим происхождением эмпирической способности воображения, от схемы чистых рассудочных понятий а priori, «которая представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез... и есть трансцендентальный продукт воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений, поскольку они должны а priori быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции» (Там же. С. 223–224; Ibid. S. 136). Полагая, что категории без схем представляют собой лишь функции рассудка в их отношении к понятиям, К. относил схемы к неперенным условиям познания рассудком предметов и трансцендентальной истине.

Конкретное исследование трансцендентальных схем чистых рассудочных понятий, или категорий (количество, число, реальность, бытие, небытие, субстанция, причина, взаимодействие, возможность, действительность и др.), обнаруживает, по мнению К., их связь со временем.

Для каждой из категорий К. находит специальное временное определение. Напр., он объяснял схему реальности в качестве понятия, к-рое «указывает на бытие (во времени)»; схему субстанции как «постоянство реального во времени»; схему действительности как «существование в определенное время», схему необходимости как «существование предмета во всякое время»; схему количества как «порождение (синтез) самого времени в схватывании предмета»; схему качества как «синтез ощущения (восприятия) с представлением о времени, т. е. наполнение времени». Это позволяло К. утверждать, что «схемы суть не что иное, как априорные определения времени, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к временному ряду, к содержанию времени, к порядку времени и, наконец, к совокупности времени» (Там же. С. 223–226; *Ibid.* S. 137–138).

В учении о системе всех основоположений чистого рассудка К. различал высшее основоположение, касающееся всех аналитических суждений, к-рому присущ закон противоречия, от высшего основоположения всех синтетических суждений, согласно к-рому «всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте» (Там же. С. 234; *Ibid.* S. 145). Обосновывая высшее основоположение всех синтетических суждений, К. сводит воедино все основные положения своего учения об априорном и вместе с тем опытным характере познания предметов: 1) без чувственности предмет не может быть дан, а без понятий и категорий рассудка его невозможно мыслить; 2) синтез воображения, соединяющая чувственность с рассудочными понятиями априори на основе трансцендентального единства самосознания, образует синтетическое единство опыта, а тем самым предпосылки для согласия познаваемого предмета с человеческим знанием о предмете, и является необходимым и достаточным условием истинности человеческих знаний.

На вопрос, как возможны априорные синтетические суждения и тем самым как возможно естествознание в качестве науки, К. давал следующий ответ: они «возможны, если мы

относим формальные условия априорного созерцания, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции к возможному опытному знанию вообще и признаем, что условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта и потому имеют объективную значимость в априорном синтетическом суждении» (Там же; *Ibidem*).

В разработке всех синтетических основоположений чистого рассудка в их отношении к опыту К. исходил из высшего основоположения всех синтетических суждений, возвращаясь к таблице категорий и разделяя все основоположения на 2 класса: математические, имеющие конститутивный характер, и динамические, имеющие регулятивный характер. К первым он относил аксиомы созерцания и антиципации восприятия, ко вторым — аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления.

Аналитика основоположений, а тем самым и трансцендентальная аналитика завершается у К. 2 взаимосвязанными темами, место которых в тексте «Критики чистого разума» вызывало вопросы: «опровержение идеализма» и обоснование «различия всех предметов на *phaenomena* и *noumena*». К. определял материальный идеализм как учение, сторонники которого считают существование вещей самих по себе в пространстве либо «сомнительным и недоказуемым», либо «ложным и невозможным». В 1-м случае, согласно К., речь идет о «проблематическом идеализме», представителем к-рого является Декарт, во 2-м случае — о догматическом идеализме Дж. Беркли. В основе этих разновидностей идеализма, по мнению К., лежит понимание внешнего мира в его отношении к человеческому «я». К. критиковал обе т. зр. с позиций собственного учения: 1) о различении логического и реального основания вещи, 2) о времени и временном определении, 3) о связанном с внешним опытом внутреннем опыте «я», под к-рым К. понимал воздействие вещей на человека и единство в человеке внутреннего и внешнего чувства.

VII. Феномены и ноумены. Разделение на феномены (*Erscheinung* — явление) и ноумены (*Ding an sich*, *Ding an sich selbst* — вещи в себе или вещи сами по себе; см. ст. *Вещь в себе*)

пронизывает всю философию К.; оно предполагалось и рассматривалось в общих чертах в трансцендентальной эстетике и составляет стержень трансцендентальной диалектики и учений о практическом разуме — практической философии и этикотеологии. Учение о феноменах и ноуменах связывает воедино части философской системы К. и определяет ее новизну, вместе с тем оно принадлежит к числу самых сложных и спорных проблем его философии. Эти соотносительные понятия, которые невозможно рассматривать без их отношения друг к другу, настолько многозначны и сложны что, следуя обыкновению К. рассматривать проблему с противоположных точек зрения, можно утверждать, что все «Критики» К. представляют собой развернутый комментарий к учению о вещах для нас и в себе.

Философию К. невозможно представить без вещи в себе; он резко выступал против любых попыток ее упразднения, в частности со стороны Фихте. Основные значения понятия «вещь в себе» включают: 1) не постигаемое средствами теоретического разума непознаваемое, образующее горизонт познания, который трактовался в истории послекантовской философии весьма многообразно — от предположения о существовании некоего независимого от сознания человека реального «X», воздействующего на человеческую душу, до истолкования вещи в себе в качестве «цели» или «непознаваемого» в самом рассудке или мышлении; 2) «пограничное понятие», т. е. граница, разделяющая мир природы и мир нравственный; 3) безусловное или идея; идея психологическая — душа, космологическая — мир в целом, теологическая — Бог. В отличие от вещей для нас, т. е. явлений, учение о к-рых было разработано К. подробным образом, учение о вещах в себе излагалось им эпизодически и дает много оснований для различных трактовок этого понятия. Главные трудности, с которыми столкнулся К. и которые он пытался разрешить, были связаны с 2 аспектами проблемы: с пониманием самой вещи в себе в теоретическом и практическом разуме и с возможностью ее адекватного выражения в языке.

В начале «Критики чистого разума» К. писал, что «знание относится

только к явлениям, а вещь в себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе (*für sich*) и действительна» (Соч. 1964. Т. 3. С. 89; AA. Bd. 3. S. 13). Различая материальные и формальные условия опыта и прибегая, в сущности, к определенной только отрицательным образом (в качестве некоего X) вещи в себе, воздействующей на человеческую душу, К. пытался избежать обеснованных упреков в том, что явления (вещи для нас) своим существованием обязаны только познающему субъекту, который в этом случае выступает не только в качестве необходимого формального условия их значения, но и составляет «материю» их существования. Понимание К. вещи в себе в теоретической философии как аналога материи опыта было важным для преодоления учений солипсизма и феноменалистской трактовки сознания.

Отрицание внешнего мира, равно как и отсутствие доказательств его существования, К. считал «скандалом в философии» и был убежден в том, что именно его учение дает надежные и убедительные доказательства внешнего мира, суть которых заключалась в том, что без внешнего мира, понимаемого в качестве вещи в себе, теоретическое познание явлений было бы невозможно. Однако К. не отождествлял вещь в себе с внешним миром, поскольку последний в своей данности человеческому сознанию всегда выступает как явление. В философии К. отрицательное определение вещи в себе указывает на глубинную связь его учения с античными учениями о материи как небытии. В теоретической философии вещь в себе не может быть отождествлена ни с какой вещью, вместе с тем невозможно понять вещи чувственного мира вне опыта, не имея в виду их отношение к вещам в себе. Отличая реальное основание существования от логического, К. формулирует важное положение, касающееся понимания вещей и их отличия от вещей в себе. По учению К., «возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда нельзя ее доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи» (Там же. С. 308).

С помощью учения о вещах в себе проводится линия, отделяющая пространственно-временной мир от ми-

ра, лежащего вне пространства и времени, отграничивающая то, что относится к метафизике природы, от того, что лежит за пределами этой метафизики и относится к области практического разума, к нравственности, религии. В философии К. эта пограничная линия разделяет знание на опытное и внеопытное, препятствует некорректному применению теоретического разума в области сверхчувственного, т. е. его использованию для рассуждений о вещах, находящихся за пределами опытного познания.

К. называл вещь в себе «проблематическим понятием» и отмечал, что, хотя оно «не содержит никакого противоречия», его «объективную реальность», т. е. связь с чем-то реальным, лежащим в основе этого понятия, никоим образом нельзя познать (Там же. С. 309; AA. Bd. 3. S. 211). Непознаваемость вещи в себе коренится в том, что ни при каких условиях она не есть объект, или предмет, для познающего человека. Рассматривая пространство и время в качестве априорных форм чувственного созерцания, К. отмечал, что «пространство и время суть определения не вещей в себе, а явлений: каковы вещи в себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении» (Там же. С. 325; Ibid. S. 224). Тем самым К. отличал вещи вообще, объекты, предметы и т. п. от вещей в себе, которые в строгом смысле слова вещами не являются.

Еще при жизни К. возникло противопоставление познаваемых явлений (вещей) их непознаваемой сущности (вещам в себе), внешнего — внутреннему. Эта интерпретация учения К. отчасти вытекала из его собственных рассуждений. Так, он называл лежащие в «основе явлений» вещи в себе «умопостигаемыми сущностями» (Там же. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 134; Ibid. Bd. 4. S. 315). К. не всегда был последователен и точен в формулировках: он подчеркивал, что теоретическое познание «умопостигаемой сущности» невозможно, но вместе с тем он утверждал, что было бы ошибкой полагать человеческий опыт единственно возможным способом познания вещей, и допускал возможность иных способов познания вне человеческого разума и рассудка, о которых, однако, человеку заведомо ничего не может

быть известно (ср.: Там же. С. 173–174; Ibid. S. 350).

С помощью учения о вещах в себе в философии К. проводится демаркационная линия, отделяющая пространственно-временной мир от мира вне пространства и времени, отграничивающая то, что относится к метафизике природы, от того, что принадлежит к области практического разума, к нравственности и религии. Эта линия разделяет знание на опытное и внеопытное, препятствует ошибочному применению теоретического разума в области сверхчувственного для рассуждений о вещах, находящихся за пределами опытного познания. К. считал, что вместе с переменной т. зр. на вещь в себе как идею практического разума открывается возможность ее нового, сверхчувственного и трансцендентного понимания, лежащего в основании наук о свободе, морали и религии.

VII. Трансцендентальная диалектика: учение о разуме. Учение К. о разуме начинается с различения рассудочных понятий (категорий) и идей разума. Под последними К. понимал такие понятия разума, для которых «в чувствах не может быть дан адекватный предмет» и которые в отличие от трансцендентальных категорий, в качестве трансцендентальных идей выходят за пределы конкретного опыта с целью его расширения. В обобщающей характеристике рассудка К. определял рассудок как способность создавать единство явлений посредством правил, а разум — как способность умозаключать и создавать единство правил рассудка по принципам. Согласно К., разум в силу присущей ему систематичности и стремления сводить многообразие знаний к одному принципу, к одной априорной, т. е. не взятой из самой природы, идее, «постулирует полное единство рассудочных знаний, благодаря которому эти знания составляют не случайный агрегат, а связную по необходимому закону систему» (Соч. 1964. Т. 3. С. 554; AA. Bd. 3. S. 428). При этом в качестве примера К. ссылаясь на создаваемые в его время многочисленные классификации в области естественных наук. Стремление к систематическому единству и полноте всех знаний, обусловленное природой и деятельностью разума, как считал К., «подготавливает рассудку его поле деятельно-

сти» (Там же. С. 562; Ibid. S. 435) тем, что на основе принципов «однородности, спецификации и непрерывности форм» предполагает типологию разных уровней связи и отношений между высшими родами знания и видами знаний, а также сходство между родами и видами, делающее возможным восхождение от низших видов к высшим родам и нисхождение от высших родов к низшим видам.

В трансцендентальной диалектике, завершающей исследование познавательных способностей теоретического разума, К. писал: «Всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» (Там же. С. 340; Ibid. S. 237). При всей неоспоримости этого утверждения К., в особенности когда речь идет о порядке изложения его философии, достоверно и противоположное суждение: разум как высшая способность, «создающая единство правил рассудка по принципам» (Там же. С. 342; Ibid. S. 239), есть необходимое условие и начало познания, его определяющая основа, без которой сами по себе познавательные способности не дают знания.

При этом, согласно К., использование разума ведет человеческое мышление к возникновению «диалектических видимостей» и «трансцендентальных иллюзий» разума. Их причину К. видел в том, что разум выдает собственные субъективные основоположения за объективные, т. е. за познание вещей в себе, в то время как теоретический разум направлен не на предмет или на опыт, а только на рассудок. В этой двойственности теоретического разума, обусловленной его возможностями регулятивного применения, расширяющего опытное знание до его завершенности, и конститутивного применения, к-рое выходит за пределы возможного опыта и притязает на самостоятельное внеэмпирическое знание, обнаруживает себя двойственность метафизики как науки. По мнению К., ее положительная сторона связана с использованием трансцендентальных идей разума в отношении к опытному знанию и с понятием единства мышления; ее негативная сторона проистекает из трансцендентного применения тео-

ретического разума, в след. чего разум вступает в противоречие с самим собой.

Т. о., К. утвердительно отвечает на вопрос о том, возможна ли метафизика в качестве науки. Метафизика возможна в положительном смысле как необходимая предпосылка всех человеческих знаний, имеющих отношение к теоретическому разуму посредством опыта, при этом в негативном смысле, т. е. в качестве критики разума, она вскрывает «видимость трансцендентных суждений» и ограждает человеческое познание от заблуждений.

Учение о разуме К. разрабатывал на основе теории идей. Он отмечал сходство между собственной концепцией и диалектическим учением Платона, в к-ром идеи относились к умопостигаемому миру, а высшая идея блага (добра) выступала в качестве основы чувственного и сверхчувственного миров. Однако сходство К. с Платоном в учении об идеях и диалектике разума имело ограниченный характер, т. к. вместе с тем К. был близок к аристотелевскому пониманию диалектики в качестве пути к истине, а не самой истины. Учение К. о «диалектической видимости» указывает на возможные ошибки разума, обозначает границы мира эмпирических явлений, которые разум не должен переходить, чтобы избежать заблуждений. К. писал, что необходимо «остерегаться амфиболии, превращающей вашу идею в мнимое представление об объекте, эмпирическом данном и, следовательно, познаваемом согласно законам опыта» (Там же. С. 446; Ibid. S. 334–335). К. не считал сами идеи диалектическими, т. е. изначально обуславливающими «диалектическую видимость», причиной которой является лишь ошибочное применение идей (ср. ст. *Диалектика*).

Стремление знать, что представляют собой вещи сами по себе, К. связывал с природой человека, с присутствием человеческого разуму метафизической потребностью мыслить безусловное и абсолютное. К «безусловному» разум, согласно К., приходит, исходя из следующего основоположения: «Если дано обусловленное (Bedingte), то дана и вся сумма условий, т. е. безусловное (Unbedingte), благодаря которому единственно возможно было обусловленное» (Там же. С. 392; Ibid. S. 283). В транс-

цендентальной диалектике К. ввел понятие «абсолютно безусловного» по отношению к «трансцендентальным идеям», что позволило разделить их на 3 класса. 1-й класс «содержит в себе абсолютное (безусловное) единство мыслящего субъекта (вопрос о душе)»; 2-й — «абсолютное единство ряда условий явлений (вопрос о мире в целом)»; 3-й — «абсолютное единство условий всех предметов мышления вообще (вопрос о Боге)» (Там же. С. 363; Ibid. S. 258). Исследуя 3 трансцендентальные идеи в качестве выводов из диалектических умозаключений, К. относит 1-ю к паралогизмам чистого разума (вопрос, как возможна рациональная психология), 2-ю к антиномиям чистого разума (вопрос, как возможна рациональная космология), 3-ю к идеалам чистого разума (вопрос, как возможна рациональная теология).

VIII. Паралогизмы чистого разума: идея души. Разрабатывая в «Критике чистого разума» учение о человеческой душе, ставшее поворотным для новоевроп. философии в трактовке души, К. пытался преодолеть как догматические учения, утверждающие, что душа представляет собой «мыслящую вещь», или субстанцию, находящуюся в теле, так и скептические учения, отрицающие существование самой души. К. считал, что душа не является субстанцией, что о пространственной локализации души в теле не приходится говорить. По его убеждению, душа не пребывает в теле; более того, сам вопрос, где находится душа, предполагающий ее нахождение в пространстве, ведет к заблуждениям. Вместе с тем, согласно К., у человека есть душа, но она в качестве вещи в себе не может быть предметом (или объектом) теоретического исследования. Доказательством существования души у человека, по мнению К., в теоретической философии является способность познавать мир, а в практической философии — свобода воли и нравственность человека.

Обсуждая вопрос, как возможна рациональная психология (psychologia rationalis), т. е. наука о душе, выведенная из одного разума посредством чистых понятий, т. е. без обращения к опыту, К. отмечал, что своим возникновением она обязана спекулятивному мышлению, оперирующему одними понятиями о душе как субстанции, ее единстве

и нематериальности и т. д. В качестве настоящей теоретической науки психология не может быть построена на одной трансцендентальной идее разума.

Основные понятия рациональной психологии суть лишь произвольные конструкции разума. К. критикует рациональную психологию с позиций разработанного им учения о положении «я мыслю» как выражении трансцендентального единства самосознания. Он писал, что «источником рациональной психологии служит простое заблуждение. Единство сознания, лежащее в основе категорий, принимается здесь за созерцание субъекта как объекта и к нему применяется категория субстанции. Между тем это единство сознания есть лишь единство в мышлении, а посредством одного только мышления объект не дается; следовательно, категория субстанции, предполагающая каждый раз данное созерцание, неприменима к нему, и потому этот субъект вовсе не может быть познан» (Там же. С. 382–383; *Ibid.* S. 275).

К. считал, что душа не может рассматриваться в качестве феномена, а следовательно, рациональная психология в качестве науки невозможна. Несостоятельность рациональной психологии, по мысли К., имеет положительный философский смысл, т. к. благодаря этому тезису о том, что душа должна пониматься исключительно в качестве идеи, получает еще одно косвенное подтверждение. Душа, понятая как вещь в себе, не есть объект мира явлений; в качестве идеи она не может быть познана средствами теоретического разума, поскольку принадлежит миру умопостигаемому, нравственному, существующему по законам свободы.

Согласно К., душа человека должна рассматриваться в теоретической философии как необходимое условие познания феноменального мира. Без души невозможна чувственность, ибо предмет «воздействует» на душу. Душа человека неразрывно связана с априорными формами чувственного созерцания пространства и времени и с трансцендентальным единством самосознания. В практической философии душа рассматривается К. в качестве одной из основ умопостигаемого мира, необходимого условия существования свободы воли, нравственности и религии (подробнее см. в ст. *Душа*).

IX. Антиномии чистого разума: мир в целом как идея. В «Критике чистого разума» К. формулирует четыре «космологические» антиномии: 1. (Тезис). Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве; (Антитезис). Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен, как во времени, так и в пространстве. 2. (Т). Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей и вообще существует только простое и то, что сложено из простого; (А). Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого. 3. (Т). Причинность согласно законам природы есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (*Causalität durch Freiheit*); (А). Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы. 4. (Т). К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, безусловно необходимое существо; (А). Нет никакого абсолютно необходимого существа ни в мире, ни вне мира, как его причины (Критика чистого разума / Пер.: Н. О. Лосский. 1907. С. 266–285; *AA.* Bd. 3. S. 294–322).

К. отмечал, что центральной темой антиномий является понимание мира в целом, поэтому они и называются космологическими. Антиномии — это не заблуждения человеческого ума, а обусловленные самой природой теоретического разума противоречия, которые не могут быть устранены одним формально-логическим способом в пользу одной или другой стороны. Подробно доказывая и анализируя тезисы и антитезисы антиномий, К. предлагает их решение, которое, по его убеждению, сводится к «ложности предположений»: в случае 2 первых антиномий «противоречащее себе представлялось соединимым в одном понятии», а в двух последующих — «соединимое представлялось противоречащим» (Соч. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 165; *AA.* Bd. 3. S. 343). По убеждению К., происхождение антиномий обусловлено принадлежностью человека, как к феноменальному, так и к ноуменальному миру, а антиномические противоположности суть выражения этой раздвоенности в мышлении, которая обнаруживает себя

в стремлении восходить от условного к безусловному и мыслить безусловное.

Разрешение антиномий и выводы, вытекающие из анализа антиномий, имели первостепенное значение для философии К.; в особенности это относится к 1-й, 3-й и 4-й антиномиям. К. считал, что в первых 2 «математических» антиномиях нарушен закон противоречия, соответственно в них и тезис и антитезис являются ложными. Вывод из 1-й антиномии обосновывает достоверность учения К. об идеальности пространства и времени и понимании их как вещей в себе; о мире в целом нельзя сказать, что он «имеет начало во времени» или он «не имеет начала и бесконечен во времени», что он «ограничен в пространстве» или он «не имеет границ и бесконечен в пространстве». Антиномия показывает границу естественнонаучных знаний о природе, которую наука (в том числе философия) никогда не сможет перейти. Понимание мира в целом, согласно К., независимо от прогресса человеческих знаний о мире всегда будет оставаться для научного мышления неразрешимой загадкой.

В 2 др. «динамических» антиномиях закон противоречия не нарушен и противоречие имеет характер «трансцендентальной видимости»; по мнению К., в них необходимо развести тезис и антитезис. Вывод из 3-й антиномии утверждает существование свободы в сверхчувственном умопостигаемом мире и господство принципа необходимости в природе и тем самым определяет границы понимания человека как существа, принадлежащего к феноменальному и ноуменальному мирам. Тезис 4-й антиномии констатирует связь мира с «безусловно необходимым существом» (Богом) в качестве причины мира, которая, по мнению К., теоретически не доказуема, но может иметь практическое обоснование посредством учения морали о высшем благе и Боге. Антитезис 4-й антиномии утверждает, что пространственно-временной и чувственный мир не нуждается в такой причине, как безусловно необходимое существо; он имеет в виду в первую очередь естественную науку, которая, по мысли К., в познании природы довольствуется установлением научных законов и не предполагает объяснений посредством божественных причин.

К. подчеркивал, что решение антиномий не упраздняет саму «трансцендентальную иллюзию», источником которой является человеческое мышление. Причины возникновения космологических антиномий в мышлении человека определяют главный вывод из них. Согласно К.: 1) рациональная космология невозможна; 2) необходимо ясно и недвусмысленно различать феноменальный мир от ноуменального, или область вещей для нас от вещей самих по себе; 3) необходимо осознавать границы теоретического разума и ограниченность теоретической философии в познании мира; 4) познание умопостигаемого мира, или вещей в себе, с необходимостью предполагает переход от теоретического разума к практическому (ср. ст. *Антиномия*).

Х. Идеал чистого разума: учение о Боге. Учение К. о трансцендентальном идеале чистого разума ставит вопрос о возможности доказательства бытия Бога как о необходимом условии возможности рациональной теологии в качестве науки. В «Критике чистого разума» К. решительно отказывался от построения к.-л. доказательств существования Бога и считал все создававшиеся ранее доказательства несостоятельными. Онтологическое доказательство, которое К. признавал наиболее важным, он отвергал на том основании, что в нем существование Бога выводится из понятия, или идеи, Бога; это доказательство констатирует лишь связь между логическими категориями, но не доказывает существование Бога. Хотя К. утверждал, что физико-теологическое доказательство бытия Бога сводимо к космологическому, а последнее к онтологическому, тем не менее он тщательно рассматривает их все и приходит к выводу, что в космологическом доказательстве переход от обусловленного к безусловно необходимому Существо представляет собой ошибочное применение категорий рассудка за пределами их возможного использования, а физико-теологическое доказательство обосновывает существование в мире Зодчего, но не Творца мира. К. утверждал, что невозможно средствами теоретического разума доказать существование Бога, но невозможно доказать и Его несуществование. Невозможность доказательства существования Бога, по К., свиде-

тельствует только об ограниченных возможностях теоретического разума в познании Бога (подробнее см. в ст. *Доказательства бытия Божия*).

По мнению К., теоретический разум, обусловленный в своих доказательствах требованиями опытного познания, в лучшем случае может претендовать на трансцендентальное понятие о Боге, к-рое есть «деистическое понятие, т. е. разум не утверждает даже объективной значимости такого понятия, он только дает идею чего-то (von Etwas), на чем основывается высшее и необходимое единство всей эмпирической реальности» (Соч. 1964. Т. 3. С. 573–574; AA. Bd. 3. S. 445).

Вместе с тем уже в «Критике чистого разума» К. развивал учение о Боге в рамках «этикотеологии», или нравственного богословия (Moraltheologie). По его мнению, только в рамках этой науки, занимающейся исследованием общей для этики и теологии области, человеческого разум приходит к понятию единой, всесовершеннейшей и разумной первосущности, «тогда как спекулятивная теология не указывает даже объективных оснований для этого» (Там же. С. 668; Ibid. S. 528). К. осуществлял логический переход от «первосущности» к предполагаемой «высшей воле», а от нее — к Богу как всемогущему, всеведущему, вездесущему и вечному. К. писал: «Если мы с точки зрения нравственного единства как необходимого мирового закона исследуем причину, которая единственно может дать этому закону соответствующую действительность и, стало быть, придать ему также обязательную для нас силу, то мы должны предполагать, что существует единая воля, охватывающая собой все эти законы... Высшая воля должна быть всемогущей, чтобы ей были подчинены вся природа и ее отношение к нравственности в мире; всеведущей, чтобы познавать сокровеннейшее в образе мыслей и моральную ценность; вездесущей, чтобы быть непосредственно близкой ко всякой потребности, необходимой для высшего добра в мире; вечной, чтобы никогда не было недостатка в этом согласии между природой и свободой» (Там же. С. 668–669; Ibid. S. 529).

В обобщающей характеристике психологии, космологии и теологии, построенных на сугубо рационалистических принципах, К. ут-

верждал, что теоретический разум, пытаясь познать безусловное и продвигаясь от обусловленного к безусловному, выходит за пределы возможного опыта и запутывается в противоречиях, т. к. применяет расщепленные понятия, предназначенные для познания вещей для нас в качестве средств познания вещей в себе. Тем не менее именно теоретический разум в его регулятивном применении, позволяющем расширять границы опыта, а также в его диалектическом исследовании идей и той «тонкой границы», к-рая отделяет идеи разума от рассудочных понятий, позволяет в полной мере понять объективный и априорно-синтетический характер познания феноменов как вещей для нас и перейти от проблематического понимания ноуменов как вещей в себе к их нравственному и религ. смыслу.

Практическая философия К. Вслед за Вольфом К. отождествлял практическую философию с моральной философией. В соответствии с делением разума на теоретический и практический и учением К. о единстве разума в его теоретическом и практическом применении практическая философия составляла 2-ю важную часть всей системы философии К.

В «Критике практического разума» К. писал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования» (Соч. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 499; AA. Bd. 5. S. 161–162). Эти слова лучше всего выражают суть всей философии К., ее достоинства и недостатки.

В критический период философского творчества К. его моральные воззрения претерпели значительные изменения, связанные с тем, что найденный им в теоретической философии субъективный принцип (с необходимыми поправками, обусловленными различиями между теоретическим и практическим разумом) был последовательно использован им в практической философии и привел к построению «чистой»

нравственной философии. Многообразию эмпирических и рациональных учений о нравах человека и общества в совр. ему новоевроп. философии К. противопоставил науку, построенную на практическом разуме, из аподиктической достоверности к-рого дедуцируется моральный закон сверхчувственного мира.

К. является автором 3 взаимодополняющих и вместе с тем отличных друг от друга этических сочинений. Различное толкование отдельных тем и не всегда совпадающие определения в этих сочинениях объяснимы не только эволюцией воззрений К., но и задачами, к-рые он ставил перед собой. Уже в «Основах метафизики нравственности», содержание к-рой определялось необходимостью перейти от обыденных нравственных представлений через метафизику нравственности к критике практической философии, К. были сформулированы основные проблемы, относящиеся к предмету нравственности, происхождению нравственных понятий, основополагающим принципам морали, соотношению воли, свободы и разума, склонностей, долга и морального закона. «Критика практического разума», в общих чертах воспроизводившая структуру «Критики чистого разума», была разделена в учении о началах на обширную аналитику, посвященную основоположениям практического разума, его предмету и мотивам чистого практического разума, и на сильно уступающую ей по объему диалектику, в которой рассматривались антиномия практического разума, бессмертие души и бытие Божие в качестве постулатов чистого практического разума; завершалось сочинение учением о методе. «Метафизика нравов в двух частях» включала метафизические начала учения о праве и метафизические начала учения о добродетели; каждая из этих частей была разделена К. еще на 2 части: учение о праве включало частное и публичное право, а учение о добродетели — учения об обязанностях по отношению к самому себе вообще и об обязанностях добродетели по отношению к другим.

К важнейшим особенностям нравственной, или практической, философии К., отличающим ее от теоретической философии, относятся следующие: 1) она опирается на прису-



И. Кант.
Гравюра. 1773 г.

щую человеку способность желания, которая находит выражение в воле и становится предметом рационального познания; 2) она исходит из критики практической способности и обосновывает связь человеческого бытия как с ноуменальным, так и с феноменальным миром; 3) она носит нормативный характер и предписывает моральный закон и принципы нравственности, которым человек должен следовать; 4) устанавливаемый ею моральный закон обусловлен внеэмпирическими основаниями; 5) в качестве исследования нравственного состояния человека и общества она является наукой о моральных ценностях.

Практическая философия К., подобно теоретической, строилась одновременно сверху и снизу; с одной стороны, К. исходил из понимания цели практического разума как идеи высшего блага, к к-рой сознательно или бессознательно стремится человек в желании быть счастливым; с др. стороны, он опирался на принцип свободы воли человека как разумного, нравственного и самосознающего существа, возвышающегося до понимания морального закона. Связь между идеей высшего блага и свободой человека обосновывалась К. посредством морального закона, опосредующего их; при этом идея высшего блага и понятие свободы сами по себе в строгом смысле этого слова не подлежали обоснованию; К. писал о «непостижимости свободы». Тем не менее в «Критике практического разума» К. утверждал, что

с «допущением» практической способности разума «твердое основание приобретает и трансцендентальная свобода»; что «свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой мы знаем а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем». Здесь же К. ссылаясь на различие между *ratio essendi* (основание бытия) и *ratio cognoscendi* (основание познания), отвергая кажущуюся «непоследовательность» между тем, что он считал «свободу условием морального закона», а потом в самом исследовании утверждал, «что моральный закон есть условие, лишь при котором мы можем осознать свободу» (Там же С. 313–314; *Ibid.* S. 3–4).

Следуя принципу субъективности в построении философии и придерживаясь учения об автономности морали, К. полагал невозможным искать обоснование свободы в воле Божией, что не исключало возникновения у него такого рода предположений в связи с разработанным им на основе морали учением о религии и Боге как Творце всего сущего. Однако характер этих предположений делал их, по мнению К., не соответствующими строгим требованиям метафизического доказательства. Более того, К. подчеркивал, что «понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору (*Schlussstein*) всего здания системы чистого, даже спекулятивного разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность, т. е. возможность их доказываться тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон» (Там же. С. 314; *Ibidem*).

Понятие свободы стало исходным пунктом, главной и определяющей чертой всей практической философии К., поэтому она может называться философией свободы. Свобода человека рассматривалась К. в качестве необходимой предпосылки существования морали, нравственной философии и даже «объективной реальности» идеи Бога. К. считал, что только поступки свободного человека имеют отношение к морали, создают нравственные

отношения между людьми и подлежат моральной оценке. По мнению К., моральный закон и принципы практического разума, исходящие из представлений о свободе воли человека и конституирующие эту свободу как неотъемлемое достояние личности, являются необходимыми условиями нравственного устройства мира. К принципиально важным положениям кантовского понимания свободы относится ее личностный смысл. В учении о личности субъективный принцип К. получает свое выражение в моральном законе, именуемом «высшим законом свободы». Учение К. о самоценности личности, ее свободе и моральном законе, правах и достоинстве человека в значительной степени определило развитие философии XIX–XX вв.

Из свободы, как образующей субстанцию морали, проистекает др. важная особенность этики К. — ее автономный характер. Понимая автономию как самозаконие, К. рассматривал собственную этику в виде законодательства практического разума. Как теоретический разум является источником закона для явлений природы, так в нравственной области практический разум выступает в качестве законодателя морали. К. полагал, что только субъективный принцип практического разума, поскольку он исходит из сути моральной природы человека, способен обеспечить объективность познаний в сфере морали, априорный и всеобщий характер законов морали.

Согласно К., всеобщие принципы нравственности не могут быть результатом религ., культурно-исторического или политического развития, они запечатлены в душе (сознании) человека, постигаются посредством его разума и осуществляются благодаря свободной воле человека. Противопоставляя принцип автономии морали принципу гетерономии, ставящему мораль в зависимость от религ., исторических и др. предпосылок, К. был убежден, что понимание морали в качестве законодательства практического разума может быть подлинным фундаментом для построения научной этики, независимой от исторически изменяющихся вкусов, склонностей и нравственных представлений. Вместе с тем такой подход, согласно логике К., позволяет увидеть в нравственных

представлениях той или иной исторической эпохи отражение или искажение вечных законов морали.

Центральный вопрос автономной этики К. касался проблемы ее взаимоотношения с религией. При решении этого вопроса К. как верующий человек и философ оказался перед сложным выбором: либо тем или иным образом связать мораль с религией и рассматривать эту моральную религию как автономную, а моральный закон как установленный Богом с вытекающими отсюда ограничениями для свободы человека; либо, руководствуясь исходными принципами собственной философии, пытаться обосновать автономию морали, а затем связать мораль с Богом и божественными заповедями.

Согласно К., свобода человека находит свое выражение в том, что человек сам устанавливает для себя моральный закон и свободно подчиняется ему, поэтому установленный Богом моральный закон, даже если он постигается свободно-разумным существом, понимается К. как данный извне, противоречащий свободе человека и разрушающий автономию нравственности. Второе из возможных решений проблемы, которому следовал К., создавая автономную этику, не было вполне удовлетворительным и вело к зависимости религии от морали и морали от религии. Нежелательные последствия этого вывода, которые осознавались К., судя по тому, что он пытался их ослабить и снабдить множеством оговорок и туманных формулировок, свидетельствовали о его непоследовательности в разрешении этой проблемы и стали общим местом для критики его философии.

Полагая, что невозможно сохранить свободу человека, если подчинить ее божественным заповедям, К., игнорируя исторический факт неразрывной связи нравственности с религией и ее обусловленность религией, настаивал на полной независимости нравственности от религии и утверждал, что понятие Бога «следует» из морали. Вместе с тем, он считал, что без Бога основополагающие принципы морали лишаются своего обоснования, поскольку Бог является основой нравственного миропорядка, и тем самым предполагал наличие у морали теологических предпосылок. Т. о., К. не смог последовательно перенести

в область нравственной философии собственное учение, согласно которому предметы соотнобразуются с человеческим познанием. Он вынужден был признать, что сама по себе мораль без Бога и без возможности божественного воздаяния, восполняющей недостатки человеческого неведения и несовершенство общественной жизни, не может существовать в мире, сотворенном Богом.

Свидетельством обусловленности морали теологическими предпосылками является то, что в практической философии не только Бог «следует» из морали, но и неразрывно связанная с Богом идея высшего блага полагается К. в основание метафизики нравственности. Она определяет ее характер через ряд соотношенных между собой положений практического разума, представляющих собой некое подобие нисходящей лестницы и «ступеней», предполагающих восхождение к идеям, но теперь уже в области нравственности (Там же. С. 250; Ibid. Bd. 4. S. 412). Пытаясь строго следовать собственному принципу, К. писал: «Откуда у нас понятие о Боге как высшем благе? Только из идеи нравственного совершенства, которую разум составляет a priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли» (Там же. С. 246; Ibid. S. 408–409).

В автономной этике были созданы предпосылки для истолкования сверхчувственного умопостигаемого мира, а вместе с тем и самой религии как системы моральных ценностей. К. прокладывает в философии путь к толкованию сначала нравственности, а затем религии и культуры как системы ценностей, мерой к-рых является человек и человечество. Тем самым философия К. оказывается источником не только нем. идеализма, но и учений, к-рые по своему характеру, казалось бы, не могут иметь отношения к его философским и религиозно-нравственным воззрениям, среди к-рых — учение Ницше о нигилизме как переоценке ценностей. Учение К. об автономном характере нравственности, оказавшее большое влияние на развитие философской этики и протестант. теологии, представляет собой сложную, компромиссную и не лишенную глубоких противоречий систему воззрений, которая своими явными или скрытыми

положениями связана с христианством, но вместе с тем продолжает традиции светской гуманистической морали. В этике под основные истины христианства К. подводил метафизический фундамент, смещающий акцент с Бога на человека. Даже с учетом различий, существующих между христ. богословием и философией, вряд ли К. дал адекватную философскую интерпретацию основных духовно-нравственных истин христианства. Рационалистическая интерпретация нравственности, в основание которой был положен формальный нравственный закон, открываемый человеком, замещает любовь к Богу и мистическую связь человека с Богом исполнением своего нравственного долга.

К внутренним противоречиям этики К. относится «противоречие», связанное с найденным еще в «Критике чистого разума» особым пониманием принципа обоснования, когда положение, на котором строится обоснование, само обосновывается этим обоснованием. Такого типа обоснования присущи ряду ключевых понятий метафизики нравственности К. В частности, Бог «следует» из морали, а мораль не только невозможно понять, но и существование ее невозможно представить без идеи высшего блага и Бога; свобода является необходимым условием существования морального закона, а закон мыслится как основание познания и существования свободы; свободная, или добрая, воля ведет к моральному закону, а без морального закона нет никакой чистой воли, поскольку именно моральный закон есть единственное выражение существования самой чистой воли; более того, истинность морального закона определяет истинность пути, ведущего к нему. Не менее сложную проблему представляет попытка К. в учении о морали руководствоваться априорно-синтетическими суждениями, притом что способ перехода от одних понятий к другим зачастую носит характер разделения самого понятия, т. е. является аналитическим. К. открывает феноменологический принцип обоснования, но, руководствуясь законами формальной логики, он постоянно пытается его оправдать объяснениями, к-рые сводятся к традиц. пониманию причинно-следственных отношений.

Автономная этика К. имеет априорно-формалистический характер и пронизана духом рационализма особого свойственного его философии типа, к-рый тесно связан с учением о границах человеческого познания. В этом смысле рационализм К. отличается как от учений его предшественников, так и от взглядов многих представителей эпохи Просвещения, уповавших на всеислие человеческого разума. В «Основах метафизики нравственности», используя присущее античной философии деление на физику, этику и логику, К. рассматривал физику в качестве науки о законах природы, а этику в качестве науки о законах свободы. К. считал, что метафизика нравственности, подобно метафизике природы, должна включать эмпирическую и рациональную части; в этике к 1-й он относил практическую антропологию, ко 2-й — мораль. Вместе с тем он был убежден, что в качестве подлинной науки метафизика нравственности может опираться только на априорные принципы. Поэтому первостепенную задачу в этике К. видел в построении чистой моральной философии, к-рая должна быть «полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего антропологии» (Там же. С. 223; Ibid. S. 389). Предметом метафизики нравственности, отвечающей указанным научным требованиям, является чистая воля как выражение свободы человека. К. подчеркивал, что «метафизика нравственности должна исследовать идею и принципы некоторой возможной чистой воли, а не действия и условия человеческого воления вообще» (Там же. С. 225; Ibid. S. 390).

Учение о воле и ее свободе вытекало из тезиса о том, что человек принадлежит к природному миру и определяется его пространственно-временными законами, тогда как его душа, будучи вещью в себе, имеет отношение к умопостигаемому миру, в котором существует свободная, или моральная, причинность. В «Критике практического разума» К. возвращался к этой свободной, или «необусловленной», причинности и отмечал, что «идея свободы как способности абсолютной спонтанности была не потребностью, а аналитическим основоположением чистого спекулятивного разума», что в положении человека как принадлежащего 2 разным мирам — фено-

менальному и умопостигаемому — с их различными типами причинности нет никакого противоречия, что существование физически не обусловленной причинности делает понятие свободы «регулятивным принципом разума». Присущее спекулятивному разуму проблематическое понятие свободы получает «больше достоверности» благодаря чистому практическому разуму и «закону причинности (через свободу) в умопостигаемом мире» (Там же. С. 369–370; Ibid. Bd. 5. S. 48–49).

Обоснование свободы (или свободной причинности) у К. последовательно преобразуется в учение о свободе воли и ее автономии: сначала указанием на то, что «воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин» (Там же. С. 289; Ibid. Bd. 4. S. 446), а затем в положительном определении, которое связывает свободу воли с моральным законом. Результат этого преобразования предполагает, что воля в качестве способности желания рассматривается всегда в отношении к чувствам и разуму либо как зависящая от них, т. е. определяемая чувствами и разумом, способствующим удовлетворению склонностей чувств, либо как свободная, т. е. определяемая разумом через моральный закон.

Отвечая на вопрос, при каких условиях может быть допущена свобода воли, К. писал, что уже «в понятии чистой воли содержится понятие причинности из свободы» (Там же. С. 377; Ibid. Bd. 5. S. 55). Чистая воля в отличие от эмпирической, согласно К., представляет собой вневременную чистую априорную форму воления, которая определяется внеэмпирическим основанием — практическим разумом как высшей способностью желания.

Одна из наиболее важных особенностей рационалистической трактовки этики у К. заключается в том, что он противопоставляет чувствам не разум вообще, к-рый тоже может руководствоваться случайными основаниями и является причиной зла и злых поступков человека, но чистый разум в его определенности моральным законом. К. последовательно стремился освободить собственную метафизику нравственности,

построенную на учении о чистом разуме, от определяющего влияния на разум чувств и опытного познания, к-рые ведут способность желания на ложный путь. Рассматривая зависимость способности желания, или разума, от чувств и ощущений, выступающих в качестве склонностей, направленных на достижение к.-л. желаемого объекта, К. полагал, что этика, опирающаяся на определяющие основания разума чувства, обнаруживает полную зависимость воли от чувственных побуждений и искажает суть человека как разумного существа. Кант писал, что «все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно a priori, и притом в самом обыденном человеческом разуме... они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и поэтому лишь случайного познания... именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими принципами» (Там же. С. 249; Ibid. Bd. 4. S. 411).

В «Основах метафизики нравственности» К. разрабатывал учение о доброй воле (*gute Wille*), которая происхождением обязана разуму, обладает абсолютной ценностью вслед. независимости от ее эмпирических оснований и является доброй «не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а по своему волеию т. е. сама по себе» (Там же. С. 229; Ibid. S. 394).

Вводя понятие моральной ценности (*moralische Werth*) поступка в качестве опосредующего добрую волю с долгом, К. усматривал сходство между доброй волей и долгом, моральное понимание к-рого в свою очередь должно исключать к.-л. влечения чувства в качестве его мотивов. К. утверждал, что понятие долга «содержит в себе понятие доброй воли» (Там же. С. 232; Ibid. S. 397) и определял долг как уважение к закону. Используя понятие «максима» для обозначения субъективного принципа волеия и понимая закон как признание этого субъективного принципа в качестве имеющего значение для всех людей, т. е. объективного принципа, К. формулировал моральный закон: «Я всегда должен поступать только так, чтобы я... мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон» (Там же. С. 238; Ibid. S. 402). При этом К. полагал, что моральные законы, пости-

гаемые посредством разума, составляют отнюдь не исключительную особенность человека, а общее достояние разумного существа и выводимы из «понятия разумного существа вообще» (Там же. С. 249; Ibid. S. 412).

Не претендуя на систематический и полный анализ, К. в «Основах метафизики нравственности» предлагал определения ряда основных понятий нравственной философии: 1) долг — безусловная необходимость поступка; 2) склонность (*Neigung*) — «зависимость способности желания от ощущений» (Там же. С. 251; Ibid. S. 413); 3) мотив — субъективное основание желания; 4) побудительная причина (*Bewegungsgrund*) — объективное основание волеия; 5) императив — формула веления (разума), или должествование, принуждающее человеческую волю к совершению поступков. К. делил императивы на категорические и гипотетические, отмечая, что императивы характеризуют несовершенство человеческой воли, но не имеют отношения к совершенной воле Бога. Категорический императив, по мнению К., определяет объективно необходимый поступок, заключающий цель в самом себе, и не обусловлен никакими др. субъективными целями. Категорический императив может быть как разрешающим, так и запрещающим те или иные поступки. Гипотетические императивы, считал К., определяют необходимость того или иного поступка в качестве средства для достижения субъективных целей.

К. различал субъективные цели как основывающиеся на мотивах, или субъективных основаниях желания, от объективных целей, к-рые зависимы от «побудительных причин», или объективного основания волеия, присущего каждому разумному существу. К. полагал, что объективным основанием самоопределения воли тоже является цель, но такая, которая «дается только разумом» и «должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ» (Там же. С. 268; Ibid. S. 427).

С проблемой цели созвучно учение К. о чистом (непосредственном) и эмпирическом (опосредованном) интересе в поступке. Рассматривая интерес как то, «благодаря чему разум становится практическим, т. е. причиной, определяющей волю», К.

считал, что в чистом интересе «общезначимость максимы этого поступка служит достаточным определяющим основанием воли», когда же речь идет об эмпирическом интересе, в основание воли положены максимы разума, обусловленные объектами желания» (Там же. С. 306; Ibid. S. 459).

Разработанные в теоретической философии общие положения учения о форме и материи познания К. использовал в практической философии для разделения принципов нравственности на формальные и материальные. Нравственные (практические) принципы являются формальными, если они исключают применение субъективных целей, и потому по своему смыслу они совпадают с категорическим императивом; в том случае, если в основание практических принципов полагаются субъективные цели или мотивы, они являются материальными и соответствуют содержанию гипотетических императивов. По мнению К., только категорический императив выражает практический закон; соответственно «существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (Там же. С. 260; Ibid. S. 421). К. считал, что исполнение этого закона нравственности является долгом человеческой воли и воли всех разумных существ.

В учении об абсолютных и относительных ценностях К. исходил из различий между целями, устанавливаемыми разумом на основе чувственных склонностей или одним только разумом, а также между материальными и формальными принципами нравственности. Все, имеющее отношение к субъективным целям, желаниям, склонностям человека, а также к независимым от воли человека вещам, используемым им в качестве средств, по мнению К., обладает относительной ценностью. К. абсолютной ценности К. относил человека и человечество как «существование того, что само по себе обладает абсолютной ценностью, что в качестве цели самой по себе могло бы быть основанием определенных законов; тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т. е. практического

закона... Человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли» (Там же. С. 268–269; Ibid. S. 428).

Рассуждая о легальных и моральных поступках, К. отмечал, что люди стремятся к счастью, что в идее счастья объединяются все склонности человека, но «счастье есть идеал не разума, а воображения» (Там же. С. 257; Ibid. S. 418). Особого внимания заслуживает тема превосходства практического (чистого) разума над рассудком и «подлинного Я» (*eigentlichen Selbst*) как существа ноуменального мира в его отличии от человека, который есть только явление самого себя: эта проблема предвосхищает последующую разработку учения об умопостижимом и эмпирическом характере человека, личности и лица.

В «Критике практического разума» понятие «добрая воля» употреблялось К. редко, приоритет был отдан понятиям «свободная воля» или «свобода воли», а также принципу автономии воли как принципу «всех моральных законов и соответствующих обязанностей» (Там же. С. 350; Ibid. Bd. 5. S. 33). Основной закон чистого практического разума получает следующее выражение: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего законодательства» (Там же. С. 347; Ibid. S. 30). Проблема, возникающая в связи с этим законом, заключается в том, что человек, к которому обращается К. со словами «поступай так...», даже в случае, если он руководствуется максимой, свободной от материального основания, будет иметь в виду по крайней мере одну цель: соответствие максимы своей воли «максиме всеобщего законодательства». На вопрос, не оказывается ли в этом случае воля всего лишь средством для всеобщего законодательства и не утрачивает ли она по этой причине свою свободу, К. давал отрицательный ответ и обосновывал его тем, что, во-первых, эта цель не субъективная, несмотря на то что она принадлежит самому субъекту, а объективная, т. е. данная только чистым разумом, во-вторых, моральный закон и есть выражение самоопределения воли посредством только разума. К. не усматривал противоречия в том, что, с одной стороны, свободная воля является осно-

вой морального закона, а с др. стороны, она обусловлена моральным законом как единственной целью чистой воли. Этим объясняются, казалось бы, парадоксальные утверждения К., что «воля есть во всех поступках сама для себя закон», а вместе с тем «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» (Там же. С. 290; Ibid. Bd. 4. S. 447).

Разделение на материальные и формальные принципы нравственности в «Критике чистого разума» осуществлялось К. с опорой на философские источники и различные направления этической мысли. К. делил материальные основания сначала на 2 части — субъективные и объективные основания, а затем каждую из них — на внешние и внутренние основания. К субъективным и внешним К. относил практические материальные основания воспитания (по Монтеню) и гражданского устройства (по Мандевиллю); к субъективным и внутренним — физического чувства (по Эпикуру) и морального чувства (по Хатчесону); к объективным и внутренним — совершенства (по Вольфу); к объективным и внешним — воли Божией (по Крузиусу и др. теологическим моралистам) (Там же. С. 359; Ibid. Bd. 5. S. 40).

Ошибка этих и др. моралистов К. усматривал в том, что закон морали они пытались сформулировать, исходя из предмета воли, т. е. опирались на материальное основание, вместо того чтобы в основу закона положить формальное основание. К. был убежден в том, что правильное деление на формальные и материальные основания позволяет различать автономную этику от гетерономной, а сам принцип независимости морального закона от материального основания является необходимым условием автономии воли и автономной этики в целом. К. писал: «Так как материальные принципы совершенно непригодны в качестве высшего нравственного закона... то формальный практический принцип чистого разума, по которому одна лишь форма всеобщего законодательства, возможного благодаря нашим максима́м, должна составить высшее и непосредственное определяющее основание воли, есть единственный возможный принцип, который пригоден в качестве категорических императивов» (Там же. С. 360–

361; Ibid. S. 41); и далее: «Только формальный закон, т. е. не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть а priori определяющим основанием практического разума» (Там же. С. 387; Ibid. S. 65).

В случае принятия вводимого К. принципа автономии воли из него с необходимостью следует заключение, что учение К. о материальных и формальных основаниях и моральном законе является едва ли не единственным обоснованием возможности самой автономии морали. Однако остается спорным тезис К. о том, что его моральный закон совершенно формален и свободен от предпосылок, хотя бы косвенным образом имеющих отношение к материальным основаниям поступка. Уже Шопенгауэр в своем анализе философии К. обращал внимание на то обстоятельство, что понятие морального закона у К. скрытым образом содержит теологический смысл. Эта мысль Шопенгауэра подтверждается тем, что предметом своего исследования К. делает христ. представления о нравственности, освобождает их от эмпирического (материального) содержания и придает им формально-разумный и нормативный характер как выражение природы самой нравственности и практического разума вообще. Этому закону и практическим принципам чистого разума, по мнению К., должен следовать человек, несмотря на все чувственные склонности и побуждения, если он хочет возвыситься над своей животной природой.

С христианством К. связывает предложенную им критика эвдемонистической морали, основанной на представлении о счастье как главной и единственной цели человеческой жизни, и гедонизма с его учениями об удовольствиях как высшем благе. Однако учение К. отличается тем, что в качестве «критики понятий» оно построено в духе критической философии, предполагающей соответствие нравственных понятий не Богу, а человеку, его автономной воле, его разуму, устанавливающему посредством априорно-синтетических суждений моральный закон и на его основе всю систему нравственных представлений.

В дедукции основоположений чистого практического разума, конструируемой по аналогии с критикой

теоретического разума, К. останавливается на существенных отличиях между ними и делал ряд выводов, имеющих принципиальное значение для всей его философии, как практической, так и теоретической. К ним относятся положения, к-рые следовали из аналитики практического разума, в частности, что чистый разум может быть практическим, т. е. может сам по себе, независимо от всего эмпирического, определять волю, а также выводы, следующие из самого морального закона: 1) он «указывает» на существование чистого умопостигаемого мира; 2) он положительным образом определяет умопостигаемый мир, к-рый средствами теоретического разума не мог быть познан; 3) из него следует, что сверхчувственная природа людей предполагает жизнь в соответствии с не зависящими от к.-л. эмпирических условий законами, согласно автономии чистого разума; 4) его использование позволяет превращать трансцендентные идеи теоретического разума в имманентные идеи практического разума (Там же. С. 368–369; Ibid. S. 48); 5) он является основным законом «сверхчувственной природы и умопостигаемого мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире», следов., природа этого умопостигаемого мира выступает в качестве «прообразной» (*natura archetypa*), а чувственно воспринимаемого — в качестве «отраженной» (*natura ectypa*). К. писал: «Моральный закон, согласно идее, действительно переносит нас в природу, в которой чистый разум, если бы он был наделен (*begleitet*) соответствующей ему физической способностью, породил бы высшее благо, и побуждает нашу волю дать форму чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ» (Там же. С. 363; Ibid. S. 43).

Обсуждая сложную тему дедукции самого морального закона и приводя разнообразные аргументы, свидетельствующие против возможности его дедуцирования, К. приходил к выводу о недоказуемости объективной реальности морального закона средствами теоретического или эмпирического (апостериорного) разума. В поисках обоснования морального закона К. рассуждал согласно логике, по к-рой, с одной стороны, «моральный закон есть действительно закон причинности

через свободу», а с другой стороны, «он устанавливается как принцип дедукции свободы как причинности чистого разума». Этот круг, лишь отчасти объясняющий невозможность обоснования морального закона, в т. ч. и априорного, снимается К. указанием на то, что возникающее в теоретическом разуме негативное понятие свободы практический разум преобразует в понятие «объективной реальности» (Там же. С. 368–369; Ibid. S. 47).

Основная проблема этики — учение о добре и зле (ср. статьи *Благо, Добро, Зло*) — представлена у К. во 2-й главе аналитики практического разума под заглавием «О понятии предмета чистого практического разума». Рассматривая предмет практического разума в качестве «представления об объекте как возможном действии через свободу», К. считал, что «единственные объекты практического разума — это объекты доброго и злого» (Там же. С. 379–380; Ibid. S. 58). Не обсуждая исторических представлений о добре и зле, К. ставил задачу исследовать теоретические предпосылки постановки вопроса о добре и зле, и в первую очередь их отношение к практическому закону. При этом предполагались 2 возможности: либо понятия добра и зла предшествуют моральному закону, либо они возникают с ним и на его основе. Проблема соотношения закона и представлений о добре и зле, имеющая очевидный библейский подтекст, К. в данном случае рассматривается средствами философии. Наряду с морально-метафизическим истолкованием в «Критике практического разума» тема зла получила религиозно-метафизическое истолкование в статье К. «Об изначально злом в человеческой природе».

Определяя доброе как «необходимый предмет способности желания», а злое как «необходимый предмет способности отвращения», К. демонстрирует невозможность выведения из понятия «доброе» морального закона, поскольку критериями доброго выступает чувство удовольствия, связанное с ощущением приятного, а критериями злого — чувство неудовольствия, связанное с ощущением страдания. К. приводил и др. примеры, показывающие ошибочность редуцирования смысла добра и зла к психологическим переживаниям, и отмечал, что «доброе или

злое... относится к поступкам, а не к состоянию лица, и что полностью добрым или злым «могут называться только образ действий, максима воли и, стало быть, само действующее лицо как добрый или злой человек, но не может так называться вещь» (Там же. С. 383; Ibid. S. 60). Здесь, как и в др. этических сочинениях, К. пользовался привычной схемой, различающей добро как существующее «само по себе», т. е. понимание добра как содержащего цель в себе, от добра «для чего-то», т. е. добра как средства для др. цели.

К. отмечал, что правильное решение проблемы доброго и злого заключается в себе парадокс, к-рый состоит в том, что «понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и бывает) согласно ему же» (Там же. С. 386; Ibid. S. 62–63). Утверждение К. возвращало проблему доброго и злого назад к свободе воли, т. е. к ее традиц. решению в богословии и философии, только в кантовской интерпретации. Она предполагала толкование доброго и злого как обусловленных априорными определениями воли, наличием чистого разума и пониманием свободы через причинность. Согласно К., с одной стороны, поступки лица подчинены закону свободы, определяющему умопостигаемый мир (мир вещей самих по себе), с др. стороны, эти поступки «как события в чувственно воспринимаемом мире принадлежат к явлениям» (к миру вещей для нас). Из этого, по К., следует, что «определения практического разума могут иметь место только по отношению к последним, следовательно, хотя исообразно с категориями рассудка, но не ради его теоретического применения, чтобы многообразное [содержание] (чувственного) созерцания подводить под сознание, а для того, чтобы многообразное [содержание] желаний а priori подчинить единству сознания практического разума, повелевающего в моральном законе, или единству сознания чистой воли» (Там же. С. 388–389; Ibid. S. 65).

К. на основе своей структуры категорий рассудка (количества, качества, отношения и модальности) строил таблицу «категорий свободы в отношении понятий доброго

и злого» (Там же. С. 390; Ibid. S. 66). В этой таблице свобода как вид причинности была представлена во всем многообразии ее возможных аспектов, однако предлагаемая система категорий свободы, понятная в целом с т. зр. ее применения, осталась К. в подробностях не разработанной.

Понятие добра, по мысли К., может быть объяснено только на основе практического закона, что само по себе исключает возможность к.-л. эмпирического и субъективного определения мотивов добра, к-рыми должна руководствоваться воля, стремящаяся к осуществлению добра. Тем самым критическое учение К. о добре имеет скорее негативный смысл, указывающий на то, как не может твориться и пониматься добро, нежели позитивный, к-рый всего лишь отождествляет поступки, совершенные согласно с моральным законом, не только с нравственными поступками, но и с добрыми. Более того, К. утверждал, что «сам закон должен быть мотивом в морально доброй воле» (Там же. С. 405; Ibid. S. 79). Это позволяет ему относить нравственно-доброе к понятиям сверхчувственного умопостигаемого мира, которым необходимо следовать в своих поступках, несмотря на чувственные склонности, воздействующие на волю человека.

Учение о долге, занимающее центральное место во всей практической философии К., опирается на понятия морального закона, свободы воли и разума. Знание морального закона, согласно К., само по себе не ведет к совершению поступков на основе морального закона. Исполнение долга предполагает особого рода принуждение человеческой воли к совершению поступка. К. писал: «Объективно практический поступок, совершаемый согласно этому закону и исключаящий все определяющие основания, которые исходят из склонностей, называется долгом, который в виду этого исключения содержит в своем понятии практическое принуждение, т. е. определение к поступкам, как бы неохотно они ни совершались» (Там же. С. 406; Ibid. S. 79).

Поступки, в к-рых исполнение морального закона совершается из чувства долга (или ради закона), К. называл моральными. Легальными, т. е. законосообразными, он называл те поступки, которые совершаются сообразно с долгом и могут включать

в качестве определяющих оснований воли только склонности, т. е. поступки, соответствующие закону, но совершающиеся не ради самого закона, а ради чего-то другого.

С концепцией долга в философии К. непосредственно связано понимание личности. К. считал, что только человек, сознающий свой долг как результат его собственного свободного выбора на основе морального закона, может называться личностью. К. принадлежит учение о различии лица и личности, в основу к-рого было положено понимание лица (Person) как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру и подчиненного «собственной личности (ihrer eigenen Persönlichkeit), поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру» (Там же. С. 414; Ibid. S. 87).

В общей схеме долга, которую К. предлагал в соч. «Метафизика нравов», он исходил из разделения долга на долг «человека перед человеком» и долг «перед нечеловеческими сущностями», к-рое предполагает дальнейшее деление 1-го на долг «перед самим собой» и долг «перед другими существами», а 2-го — на долг «перед существами, стоящими ниже человека» и «перед существами, стоящими выше человека» (Там же. Т. 4. Ч. 2. С. 349; Ibid. Bd. 6. S. 413). Др. важное деление в рамках учения о долге, по мнению К., должно исходить из того, что долг в практической философии существует в 2 разновидности: как имеющий непосредственное отношение к моральному закону посредством внутренней свободы, но не имеющий отношения к внешнему закону, и как имеющий отношение к внешнему закону. Кант писал: «То законодательство, которое делает поступок долгом, а этот долг также мотивом, есть этическое законодательство; то законодательство, которое не включает это [условие] в закон и, стало быть, допускает и иной мотив, а не самое идею долга, есть юридическое законодательство» (Там же. С. 126; Ibid. S. 219). Отмечая различия между этическим и юридическим законодательством, К. подчеркивал и существующую между ними внутреннюю взаимосвязь: в частности, этическое законодательство «не исключает поступки», соответствующие внешним законам.

Цель и смысл долга К. усматривал в нравственном совершенстве лично-

сти и содействии чужому счастью, полагая, во-первых, что их нельзя поменять местами, во-вторых, что совершенство есть следствие усилий самого человека, а не посланный свыше дар, в-третьих, что собственное счастье никак не может быть долгом личности. К. выделял ряд др. форм долга любви к др. людям: человеколюбие, благодарность, участливость. Однако главной и определяющей чертой долга вообще всегда оставался его формальный и рационалистический характер. Рассуждая о долге любви к др. людям, К. имел в виду не само чувство любви, а его рационалистическую трактовку, которая находит выражение в максиме благоволения. В том же смысле К. говорил о любви к Богу.

Учение К. о добродетели и пороках переплетается с учением о долге. К. писал, что «учение о добродетели есть общее учение о долге в той части, которая подводит под законы не внешнюю, а внутреннюю свободу» (Там же. С. 313; Ibid. S. 380). Согласно К., добродетель «есть моральная твердость воли человека в соблюдении им долга, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку сам разум конституируется как сила, исполняющая закон» (Там же. С. 341; Ibid. S. 400).

Одна из главных тем этики К. — учение о совести. По своей недосказанности это учение не отвечает в полной мере строгим критериям, которым К. неизменно следовал в своих исследованиях. В «Критике практического разума» К. писал о совести как «удивительной способности в нас», связанной со свободой человека, его ноуменальным характером, который позволяет судить о поступках, совершенных во времени и обусловленных естественной необходимостью феноменального мира, с т. зр. вечности, т. е. умопостигаемого нравственного мира, выносящего свое моральное осуждение недостойным поступкам человека. Описывая раскаяние как мучительное ощущение, казалось бы, бесполезное и не способное «сделать бывшее невышедшим», К. отмечал, что «разум, когда речь идет о законе нашего умопостигаемого существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли это событие мне как посту-

шок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие — теперь или давным давно» (Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 428; Ibid. Bd. 5. S. 98–99). Совесть как присущую человеку способность обличать собственные недостойные поступки, несмотря на все уловки сознания представлять их в качестве случайных ошибок или решений, обусловленных обстоятельствами, К. связывал с «абсолютной спонтанностью свободы», присутствующей в человеке, в силу его принадлежности как к феноменальному, так и к умопостигаемому миру.

В «Метафизике нравов» К. развивал учение о совести как о способности человека, которая «коренится (einverleibt) в его сущности», «следует за ним как тень», есть «сознание внутреннего судилища в человеке»; она всегда позволяет отличать добрые поступки от не добрых, представляет собой не чувственные, а прирожденные или «изначальные интеллектуальные моральные задатки». К. описывал драматическую ситуацию человеческого сознания, в которой человек раздваивается, предстает как обвиняемый и обвиняющий. Это противоречие разрешается тем, что обвинителем выступает созданное разумом др. идеальное лицо. По мысли К., это «другое лицо» должно удовлетворять 2 требованиям: «быть сердцеведом», поскольку «суд находится внутри человека», и быть «всеобязывающим». Этим требованиям удовлетворяет только понятие «Бог», т. е. всеведущее и «моральное существо, имеющее власть надо всем». Поэтому совесть, по мнению К., «должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед Богом» (Там же. Т. 4. Ч. 2. С. 376–378; Ibid. Bd. 6. S. 438–440).

Важнейшей особенностью совести является, согласно К., то, что происхождение совести не обусловлено опытом, она имеет «прирожденный» характер. К. видел в совести основную инстанцию нравственной жизни человека. Независимо от степени образованности или культурности человека, его принадлежности к той или иной исторической эпохе наличие совести в сознании человека позволяет каждому из людей быть существом нравственного мира и различать добрые и злые поступки.

Тема блага обсуждалась К. уже в «Критике чистого разума», где были намечены общие границы и основные пути исследования блага в рамках «этикотеологии», понимаемой в качестве философской разновидности нравственного богословия (доброе), рассматриваемое в этикотеологии в 2 планах, именно в человеке как точке пересечения феноменального и ноуменального миров обнаруживает свой подлинный метафизический смысл. Оставляя в стороне трудно объяснимое средствами философии учение христианства о Промысле Божиим и домостроительстве спасения, К. в самой жизни человека пытался найти основополагающие начала, определяющие как жизнь человека, так и его посмертную участь. Такими началами в их взаимообусловленности являются, с одной стороны, автономная воля в ее свойственном обычной жизни бессознательном стремлении к счастью и удовольствиям, с др. стороны, разум как способность познания и самопознания, устанавливающая моральный закон для человека, подчиняющая его чувственные склонности и стремления этому закону и тем самым делающая возможными и необходимыми добродетельные поступки.

В «Критике практического разума» К. обсуждает вопрос о соотношении блага и счастья и выделяет возможные причинно-следственные связи между ними в качестве «антиномии практического разума». По словам К., «или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья» (Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 445; Ibid. Bd. 5. S. 113). Однако желание счастья как причина добродетельного поступка, согласно учению К. о моральности и легальности, не может считаться моральной максимой; кроме того, в земном мире отсутствует необходимая связь между добродетельными поступками и счастьем: по словам К., «...нельзя ожидать необходимого и достаточного для высшего блага сочетания счастья с добродетелью в мире [даже] с помощью самого пунктуального соблюдения моральных законов» (Там же; Ibid. S. 113–114). Согласно К., применительно к эмпирически данному миру одинаково необоснованными являются утверж-

дения о том, что счастье предполагает добродетель или добродетель предполагает счастье. Поэтому ошибочно рассматривать мораль как «учение о счастье», она не есть средство достижения счастья на земле. В качестве средства она ведет в лучшем случае к легальным, но не к моральным поступкам. Соответствие между добродетелью и счастьем (блаженством), согласно К., становится возможным лишь в мире умопостигаемом и божественном.

Выводы, вытекающие из антиномии практического разума — ее тезис ложен по отношению к чувственному миру, а антитезис истинен по отношению к сверхчувственному миру, — не решают проблему существования самого высшего блага (das höchste Gut), обоснование которого для К. не может следовать непосредственно из существования Бога, поскольку это означало бы трансформацию автономной этики в гетерономную. К. пытался дедуцировать высшее благо из существования доброй воли человека, т. е. воли, делающей высшее благо своим объектом и определенной моральным законом, который и есть «первое условие высшего блага».

С этой целью К. вводил важное для практической философии понятие постулата. Постулаты — это теоретические положения, не доказуемые средствами разума, но вместе с тем истинные утверждения, образующие человеческие верования как необходимое основание нравственного миропорядка. К. различал гипотезы теоретического разума, требующие эмпирической проверки, от постулатов практического разума, которые вслед. принадлежности к умопостигаемому миру недоказуемы и не нуждаются ни в каком опытным подтверждении.

Потребность практического разума в высшем благе, внутренне связанная с моральным законом, считал К., позволяет дедуцировать из морального закона постулаты бессмертия души и бытия Бога. Постигаемые необходимым образом в априорно-синтетическом суждении постулаты чистого практического разума наряду с учением о свободе воли и моральном законе составляют основание всей практической философии.

Из понятия морального закона К. последовательно дедуцирует сначала постулат бессмертия души, а затем — бытия Бога. Хотя К. утверждал, что

«полное... соответствие воли с моральным законом есть святость — совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования» (Там же. С. 455; Ibid. S. 122), тем не менее он отмечает, что полное соответствие, если оно возможно, существует только в «прогрессе, идущем в бесконечность» и связывает бесконечное моральное совершенствование души с необходимым признанием бессмертия души как постулатом практического разума. Под этой бесконечностью, предполагающей бесконечное нравственное совершенствование души, К. понимал ее посмертное существование, «обозримое только Богом» (Gott allein übersehbar; Там же. С. 457; Ibid. S. 123).

Устанавливая связь морального закона с нравственностью с целью обоснования неуклонного нравственного совершенствования человека, К. полагал, что он тем самым решил 1-ю проблему высшего блага, связанную с выводением бессмертия души из морального закона; 2-я проблема высшего блага, по мнению К., имела в виду отношение морального закона к счастью, которое понималось им как «такое состояние разумного существа, когда все в его существовании происходит согласно его воле и желанию» (Там же. С. 457; Ibid. S. 124). К. писал: «В моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависящего от него» (Там же; Ibidem). Однако это утверждение не означало, что для К. обоснование высшего блага на этом пути невозможно. В самом стремлении к высшему благу К. усматривал наличие необходимой связи между счастьем и нравственностью. Посредством ряда диалектических умозаключений К. продвигается к заранее поставленной цели. Сначала он обосновывает существование Бога в связи с идеей высшего блага, которая по необходимости ведет человека к Богу как к безусловному благу, а затем обосновывает существование блага бытием Божиим. К. писал: «...высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, — есть сущность, которая благодаря рассудку и воле есть При-

чина (следовательно, и Творец) природы, т. е. Бог. Следовательно, постулат возможности высшего производного блага (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности высшего первоначального блага, а именно бытия Бога (der Existenz Gottes)» (Там же. С. 458; Ibid. S. 125).

Необходимым условием осуществления высшего блага в мире К. полагал соответствие воли человека «с волей святого и благого Творца мира» (Там же. С. 463; Ibid. S. 129). Это соответствие он понимал исходя из основоположений разработанной им автономной этики, т. е. считая, что нравственность независима от веры в Бога, а поступки человека — от заповедей Божиих. Однако поступки, совершаемые людьми на основе свободы воли и подчиненные моральному закону, являющиеся добрыми и полностью совпадают с требованиями божественных заповедей.

По словам К., «моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к религии, т. е. к познанию всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, т. е. произвольных самих по себе случайных повелений чужой воли, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе» (Там же. С. 463; Ibid. S. 129). Т. о., с помощью моральных аргументов К. обосновывает не только существование Бога и нравственного миропорядка, гарантом которого может быть только Бог, но и возможность высшего блага человека внутри этого миропорядка и справедливости божественного воздаяния за добродетельные поступки в земной жизни. Предпосылкой блага, согласно К., является руководящая категорическим императивом добрая воля, а «надежда на счастье начинается только с религии» (Там же. С. 464; Ibid. S. 130).

Рассматривая высшее благо, К. утверждал, что отсутствующая в земном мире связь между нравственным исполнением своего долга и счастьем восполняется достижимым в вечности блаженством, ожидающим человека, совершавшего в своей жизни бескорыстные поступки, и это оказывается возможным только по воле Бога, исправляющего несовершенство земной жизни. По утверждению К., «святость нравов указыва-

ется людям в качестве путеводной нити в этой жизни, а соразмерное с ней благо, блаженство (Seligkeit), представлено как достижимое в вечности» (Там же. С. 462; Ibid. S. 128–129).

Считая постулаты практического разума недоказуемыми, К. не умалял их значения. Проблемы, обсуждаемые в связи с учением о моральном законе, высшем благе и постулатах практического разума, связаны между собой логическими, а не онтологическими отношениями и подлежат суду только трансцендентальной логики, исключающей нарушение ее законов. Умопостигаемый мир «вещей в себе» требует обоснования, но не требует никаких доказательств, здесь отсутствуют почва и критерии для доказательств. К. не говорит о доказательстве бытия Божия; по его учению, Бог «следует» из морали. Доказательства бытия Бога в теоретической философии невозможны, а в практической философии — не нужны.

Учение К. о постулатах практического разума обнаруживает одно из основных противоречий автономной этики. Построенная на принципе свободы человека, она безуспешно ищет обоснование нравственности в самом человеке и вынуждена прибегать к теоретическим конструкциям, не только не обладающим аподиктической достоверностью, но и лежащим за границами самой автономной этики — в области религии. Оба постулата, используемые для обоснования возможности бесконечного нравственного совершенствования личности, нравственности вообще и принципа соответствия в воздаянии и тем самым связанные с решением основных нравственных проблем человека и человечества, с необходимостью ведут за последними и окончательными объяснениями к религии. В своем желании толковать автономную этику как христианскую К. самому христианству приписывал характер автономной этики.

Учение К. о свободе воли, моральном законе и постулатах практического разума представляет собой возрожденную в новой форме метафизику блага. Сверхчувственный мир, включая религию, согласно К., трактуется исключительно в нравственных категориях: «Сверхчувственная природа, насколько мы можем составить понятие о ней, есть не что

инное, как природа, подчиненная автономии чистого практического разума. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но так, чтобы в то же время не наносить ущерба законам этого мира» (Там же. С. 363; *Ibid.* S. 43).

При всех достоинствах этики К., обусловленных тем, что в основу ее была положена идея свободы, а чувственным склонностям человека противопоставлен моральный закон, открывающий путь к добродетельной жизни и святости, законническое понимание морали и полное игнорирование опыта, в том числе, религиозного, стали одной из причин того, что этика К. получила признание только благодаря глубоким размышлениям и оригинальным идеям, но не в качестве целостного учения о нравственности.

В излагаемом в «Критике практического разума» учении о Боге как безусловном благе К. пользовался как моральными, так и моральнотеологическими аргументами. С одной стороны, он опирался на конечные выводы автономной этики и понимал Бога как единственное, необходимое и безусловное основание всего мира; только в Боге, согласно К., совпадают нравственная воля и совершенный разум. С др. стороны, в теологическом рассуждении о свойствах Бога он писал, что «имеются три свойства, которые исключительно... приписываются Богу, и все они моральные свойства: Он единый святой, единый блаженный, единый мудрый, ибо эти понятия уже заключают в себе неограниченность. Соответственно порядку их — Он святой Законодатель (и Творец), благой Правитель (и Охранитель) и справедливый Судья» (Там же. С. 465; *Ibid.* S. 129–130).

Телеология и философская этика К. Основные темы «Критики способности суждения» К. были обусловлены поставленными им в моральной философии проблемами единства феноменального и умопостигаемого миров, решение которых, опирающееся на представление о приоритете практического разума, по мнению К., требовало дополнений и иного обоснования в связи с новой трактовкой способ-

ностей души и расширением области философских исследований средствами эстетической (рефлектирующей) и телеологической способностей познания. Эти темы определили характер и содержание «Критики способности суждения». В 1-й части трактата на основе анализа эстетической способности суждения предметом исследования становится искусство и природа; во 2-й части — исследование телеологической способности суждения делает возможным понимание человеком природы как системы взаимосвязанных целей, приписываемых природе человеческой способностью суждения. В сочинении К. последовательно излагались 2 критики, связанные между собой способностью суждения: критика эстетической способности суждения и критика телеологической способности суждения; эти 2 критики в рамках одного сочинения были построены по образцу прежних; каждая из них содержала собственную аналитику, дедукцию, диалектику, антиномию и т. п.

1. Телеология. Рассматривая построение системы философии в качестве одной из основных стоявших перед ним задач, К. в драматических выражениях описывал существующий в его философии разрыв между теоретическим и практическим разумом, способностью познания и способностью желания. В «Критике способности суждения» К. писал о «необозримой пропасти», лежащей между чувственно воспринимаемым миром природы и сверхчувственным умопостигаемым миром свободы; о невозможности перейти из области понятий природы в область понятий свободы, из 1-го мира — во 2-й, «который должен иметь влияние на первый». Согласно К., из этого следует, что «понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала, по меньшей мере, возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы» (Соч. Т. 5. С. 173–174; *AA.* Bd. 5. S. 175–176).

Это требование означало реорганизацию критической философии на телеологических принципах. Найденные в практической философии решения, свидетельствующие о единстве теоретического и практическо-

го разума, при их анализе с т. зр. телеологии представлялись К. не вполне достаточными и убедительными. К. считал, что для установления связи понятий между чувственным и сверхчувственным мирами необходимо выделить наряду с рассудком и разумом 3-ю способность, а именно способность суждения, к-рая, занимая серединное положение между 2 другими, соединит их на основе учения о целях — телеологии. При этом предполагалось, что способность суждения, не создавая «особой области», объединит чувственный мир со сверхчувственным.

К. был убежден в том, что подведение под понятие целесообразности чувственного и сверхчувственного миров не ограничивает сферу компетенции рассудка и разума, не отменяет законов природы и свободы, но, напротив, придает им целостность на основе априорного единства целеполагания. К. соединял со способностью суждения возможность рассмотрения феноменального и ноуменального миров с т. зр. цели и пытался восполнить существующий в его учении пропуск. В его теоретической философии цель отсутствовала среди категорий рассудка; в практической философии К. не рассматривал цели в качестве морально определяющих оснований практического разума, за единственным исключением, когда целью поступка было исполнение самого морального закона. Тем не менее понятие цели так или иначе использовалось и подразумевалось как в теоретической, так и в практической философии; в последней К. прямо ставил вопросы, касающиеся целей человека, человечества и Бога.

Проблема цели и возможности целесообразного объяснения природы для К. заключалась в выборе между субъективной и объективной целесообразностью. Объективная целесообразность, исходящая из признания целей у самой природы, вела к безусловной цели как условию всех других целей и соответственно к пониманию человека как средства для этой безусловной цели. Субъективная целесообразность, соответствующая кантовскому принципу субъективности, нуждалась в априорных принципах, без которых ее нельзя было обосновать, к тому же она сама по себе без теоретической и практической философии казалась неосуществимой.

Тема телеологического истолкования феноменального и ноуменального миров была поставлена в качестве задачи уже в «Критике чистого разума». К. утверждал, что систематическое единство целей не может быть дано «исходя из природы вещей», т. е. опираясь только на один теоретический разум, но его можно мыслить в тесной связи с практическим разумом и на его основе, принимая во внимание сверхчувственный моральный мир. К. считал, что исследование природы ведет к этико-теологии, а она — к трансцендентальной теологии, «которая рассматривает идеал высшего онтологического совершенства как принцип систематического единства, связывающий все вещи сообразно общим и необходимым законам природы, так как все они берут свос начало в абсолютной необходимости единой Первусущности (Urwesen)» (Там же. Т. 3. С. 669; Ibid. Bd. 3. S. 529).

Происхождение учения о способности суждения было также связано у К. с обращением к проблематике, к-рую он, следуя нем. философской традиции, именовал «критикой вкуса»; при этом сам вкус он понимал как «способность судить о прекрасном». Еще в докритический период философского творчества К. познакомился с трудами нем. и англ. эстетиков. Его интерес к этой области нашел отражение в соч. «Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного». Глубиной и систематичностью своей эстетики критического периода К. был обязан не столько знакомству с европ. традицией, к-рая вместе с тем оказала на него влияние, сколько оригинальности его трансцендентального метода, позволившего К. построить науку там, где раньше царил произвол субъективных мнений и основанных на одном опыте представлений. В письме Х. Г. Шютцу (1747–1832) от 25 мая 1787 г. (см.: АА. Bd. 10. S. 490) К. писал о том, что в ближайшее время он начнет работу над «Основами критики вкуса» (Grundlage Kritik des Geschmacks), а в письме К. Л. Рейнгольду (1758–1823) от 28–31 дек. 1787 г. с подробностями сообщал, что уже работает над «Критикой вкуса» и что ему удалось открыть принципы а priori в этой области, хотя прежде он считал «невозможным найти подобные принципы». К. писал о 3 способностях души: 1) способности познания; 2) чув-

стве удовольствия и неудовольствия; 3) способности желанья, а также о том, что им соответствуют построенные на принципах а priori теоретическая философия, телеология и практическая философия (Трактаты и письма. 1980. С. 560–561; АА. Bd. 10. S. 514–515).

В выделении еще одной способности души — чувства удовольствия и неудовольствия — наряду с ранее обсуждавшимися им способностью познания и способностью желанья К. отчасти следовал подходам, уже существовавшим в нем. философии, в частности у И. Н. Тетенса (1736–1807) и М. Мендельсона, но рассматривал ее совершенно самостоятельно в духе своей критической философии.

В какой мере К. удалось органично объединить принцип целесообразности с чувством удовольствия и неудовольствия, телеологию с критикой вкуса или эстетикой в ее новом как по смыслу, так и по употребляемой терминологии понимании, — вопрос сложный и дискутируемый. К. пытался сообразно новой схеме способностей души соединить 2 отличные друг от друга способности, т. е. подвести под способность суждения, с одной стороны, телеологическую способность, связанную с рассудком и разумом, а с др. стороны, эстетическую способность, основывающуюся на чувстве удовольствия и неудовольствия.

К. указывал на внутреннюю связь эстетической способности суждения с телеологической, отмечая, что «только она содержит в себе принцип, который способен суждения совершенно а priori полагает в основу своей рефлексии о природе, а именно принцип формальной целесообразности природы по ее частным (эмпирическим) законам для нашей познавательной способности, без которых рассудок не мог бы в ней разобраться» (Соч. Т. 5. С. 194; АА. Bd. 5. S. 193). Сложную проблему, связанную с вопросом о том, каким образом можно связать чувство удовольствия и неудовольствия с понятием целесообразности, К. пытался решить, последовательно соединяя цель с намерением, а осуществление «любого намерения» — с чувством удовольствия.

В определении способности суждения К. исходил из сложившегося еще в «Критике чистого разума» толкования, в к-ром он утверждал,

что способность суждения в общей логике представляет собой способность подводить под общее тот или иной частный случай (особенное); в трансцендентальной логике — способность подводить под определенные условия а priori тот или иной частный случай. В «Критике способности суждения» К. вводил новое разделение, характеризующее способность суждения. Он называл «определяющей способностью» ту способность суждения, к-рая позволяет подводить под общее правило (принцип, закон) «особенное», а «рефлектирующей способностью» — ту способность суждения, к-рая, опираясь на особенное, вынуждена искать для него общее правило.

Поскольку определяющая способность в своем трансцендентальном применении не может охватить бесконечное множество форм природы, К. считал, что эту задачу выполняет рефлектирующая способность, но поскольку она не может исходить из опыта с его законами, подобно определяющей способности, то рефлектирующая способность, смысл к-рой заключается в восхождении «от особенного в природе к общему», должна создать этот принцип сама. К. писал, что «такой трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только сама, а не заимствовать его со стороны, и не может предписывать его природе» (Там же. С. 178–179; Ibid. S. 180).

В «Критике чистого разума» К. опирался на определяющую способность суждения, а в «Критике способности суждения» — на рефлектирующую, полагая, что только таким образом можно избежать противоречий при телеологическом толковании природы и согласовать между собой 2 разных подхода — конститутивный, связанный с определяющей способностью, и регулятивный, связанный с рефлективной способностью. Это означало, что природа подчиняется законодательству рассудка, к-рый для нее имеет конститутивное значение; вместе с тем она подчинена законодательству способности суждения, имеющему априорно-регулятивный характер, поскольку это законодательство позволяет рассматривать природу с т. зр. целесообразности, не приписывая природе самих целей. К. не усматривал никакого противоречия в том, что способность суждения в качестве

определяющей в «Критике чистого разума» была подчинена способности познания, а в «Критике способности суждения» в качестве рефлектирующей была подчинена самой себе.

Телеологический и априорный характер способности суждения К. обосновывал методом аналогии и посредством следующего допущения. Поскольку, согласно положениям теоретической философии, законы природы даны рассудком, то «частные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным со стороны указанных законов, должно рассматривать в таком единстве, как если бы (als ob) их также дал рассудок (хотя и не наш) для наших познавательных способностей, чтобы сделать возможной систему опыта согласно частным законам природы» (Там же. С. 179; Ibidem).

Учение К. о способности суждения как целесообразности базируется на этом допущении, к-рое позволяет конструировать мыслимый «объект» как имеющий отношение к цели, а тем самым — понятие целесообразности. Согласно К., «целесообразность природы есть... особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения» (Там же; Ibid. S. 181). Априорная способность суждения, по аналогии с др. способностями, должна обладать своим критерием достоверности, который по определению не может совпадать с критериями как рассудка, так и разума. Эту достоверность, в силу возложенной на способность суждения задачи соединить рассудок и разум, К. видел в трансцендентальном принципе формальной целесообразности, к-рый им понимался как всеобщее априорное условие познания вещей в качестве объектов. К. трактовал трансцендентальный принцип, обусловленный с логической необходимостью рефлективной способности как не имеющий непосредственного отношения ни к понятию природы, ни к понятию свободы, но связывающий их. Регулятивный характер способности суждения, к-рая предписывает не природе, а самой себе закон возможного истолкования природы как целесообразно устроенной, позволяет К. называть ее «геавтономией».

Разработанные К. принципы позволяли ему рассматривать приро-

ду с т. зр. ее возможного целесообразного единства. Необходимость и плодотворность такого подхода к природе К. видел в совр. ему естествознании и в создаваемых научных классификациях. Он всегда проводил границу между точно установленными научными положениями и гипотезами, имеющими сугубо эвристическое значение.

В учении о телеологическом характере суждения К. имел в виду важнейшую проблему: отношение между целью и принципом причинности, составляющим основу конститутивного объяснения природы. К. различал субъективную и объективную целесообразность, отмечал, что телеологическая способность суждения связана с субъективной целесообразностью и что любые притязания телеологической способности суждения на объективную целесообразность представляются неправомерными. Он писал, что «телеологическое рассмотрение, по крайней мере проблематически, по праву вводится в исследование природы, но только для того, чтобы по аналогии с целевой каузальностью (Kausalität nach Zwecken) подвести его под принципы наблюдения и исследования, не притязая на то, чтобы объяснить его в соответствии с ней» (Там же. С. 384; Ibid. S. 360). По утверждению К., механистические объяснения природы через причинно-следственную связь могут быть дополнены (там, где это возможно) телеологическим толкованием через принцип целесообразности, что делает возможным рассмотрение обсуждаемой предметной области или вещи под новым углом исследования, а вместе с тем не приписывает этим допущениям конститутивного характера. В особенности это справедливо по отношению к организмам. Согласно К., «организмы единственные вещи в природе... которые надо мыслить возможными только как цели ее и единственно которые, следовательно, дают понятие цели — не практической цели, а цели природы — объективную реальность и тем самым естествознанию — основу для телеологии» (Там же. С. 401; Ibid. S. 375). Между тем К., как и в более ранних сочинениях, утверждал, что природа живых существ необъяснима, что человеческое познание неспособно постичь тайну сотворения Богом живого существа и потому оно не может априорно объяснить ее «сверху вниз».

Проблематика умопостигаемого сверхчувственного мира, Бога и религии, разработанная в 2 предшествующих «Критиках», в «Критике способности суждения» рассматривается под новым углом зрения — с позиций телеологии. Чтобы прервать восходящее к непостижимой Первосущности движение от низших целей к высшим, превращающее каждую предыдущую цель в средство для высшей цели, К. вводил понятие конечной цели как такой, «которая не нуждается ни в какой другой цели как условии своей возможности» (Там же. С. 467; Ibid. S. 434). Этим условием удовлетворяет только человек в качестве морального существа: 1) каузальность которого имеет телеологическую направленность, 2) свободная и добрая воля которого ставит своей целью высшее благо, 3) который выступает как «звено в цепи целей» и «средство для сохранения целесообразности в механизме остальных звеньев» и завершает «цепь подчиненных друг другу целей».

Рассуждая о месте человека в системе целей, К. писал: «Если рассматривать природу как телеологическую систему, он по своему назначению есть последняя цель природы, но всегда обусловленно, а именно, только при условии, что он понимает это и обладает волей, чтобы дать ей и самому себе такое отношение к цели (solche Zweckbeziehung), которое могло бы быть самодостаточным независимо от природы, стало быть, могло быть конечной целью, которую, однако, вовсе не следует искать в природе» (Там же. С. 463; Ibid. S. 431). К. решительным образом утверждал несводимость цели человеческого бытия к природе, невозможность объяснения этой цели из одной природы; напротив, он полагал, что присущий человеку телеологический способ рассмотрения и его свободная целесообразная деятельность придают природе значение цели.

В рассуждениях о человеке и человечестве К. воспроизводил основные положения моральной философии с телеологическими дополнениями. Связывая высшее благо с понятием цели, К. приводил морально-телеологическое доказательство существования Бога: «...чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира

(Творца мира); и насколько необходимо первое, настолько же (т. е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе; а именно что есть Бог» (Там же. С. 486; Ibid. S. 450). Вместе с тем К. снабжал этот аргумент многочисленными оговорками, целью к-рых было согласование его с выдвигавшимся К. в др. сочинениях тезисом о том, что человеческий разум не имеет никакого теоретического доказательства бытия Бога.

II. Эстетика. Рассмотрению эстетической способности суждения, имеющей, подобно телеологической, априорный характер, К. предпосылал исследование условий ее возможности. Он предостерегал, что может возникнуть ошибочное толкование эстетической способности суждения, а именно в том случае, если употребляемый термин «эстетика» понимать в смысле объективного познания феноменальной реальности, как он понимался в теоретической философии, когда речь шла о трансцендентальной эстетике, и указывал на необходимые отличия между разными значениями этого термина. Эти различия были обусловлены строением каждой из способностей души и ее предметной областью. В теоретической философии чувственность в качестве ощущений и созерцаний рассматривается в контексте учения об априорных формах чувственного созерцания пространства и времени, а также синтеза чувственности и рассудка; чувственность относится к способности познания и составляет вместе с категориями рассудка необходимую опытную и объективную основу познания природы. Напротив, эстетическая способность суждения, согласно К., связана со способностью суждения, задача которого — соединить чувственный мир природы со сверхчувственным миром свободы; решение этой задачи было обусловлено рефлексивной способностью суждения, к-рая является источником принципа целесообразности, а в аспекте критики вкуса связана с чувством удовольствия и неудовольствия.

К. сформулировал ряд условий, определяющих особенности эстетической способности суждения: 1) она имеет предметом область, к-рая относится как к царству природы, так и к царству свободы, однако не сводима к ним; 2) она носит трансцен-

дентальный, априорный и субъективный характер; 3) по своему отношению к способности суждения она рассматривает отношение между чувствами, воображением, рассудком и разумом не с познавательной стороны, а с т. зр. прекрасного как основы эстетического восприятия и понимания красоты и ее художественного воплощения; 4) она заключает в себе собственный субъективный критерий прекрасного, который притязает на объективное значение; 5) она связана с особым рода интеллектуальным удовольствием, соответствующим месту способности суждения в структуре познавательных способностей души.

Предлагая формальную характеристику эстетического суждения, К. писал в 1-м введении к «Критике способности суждения», что это «такое суждение, предикат которого никогда не может быть понятием об объекте»; что «в таком суждении определяющим основанием является ощущение» (Empfindung). Согласно К., «есть лишь одно-единственное так называемое ощущение, которое никогда не может стать понятием об объекте, и таково чувство удовольствия и неудовольствия» (Там же. С. 128; Ibid. Bd. 20. S. 224). По мнению К., эстетические суждения находят свое выражение посредством логических суждений.

Сформулированные К. условия возможности эстетической способности суждения и ее априорный характер определили предмет эстетического суждения и способы его восприятия и понимания. «Критика вкуса» в учении К. строится в качестве трансцендентального учения о возможности прекрасного как предмета искусства и художественной деятельности, отвечающей этим условиям.

Общая структура критики эстетической способности суждения (или суждения вкуса) предполагала разделение на аналитику и диалектику эстетической способности; в свою очередь аналитика была разделена на аналитику прекрасного и возвышенного и дедукцию чистых эстетических суждений. Аналитику прекрасного К. разрабатывал в соответствии с принятыми им 4 категориями, или «моментами», суждения вкуса (суждения о прекрасном), которое может быть вынесено соответственно: 1) качеству, 2) количеству, 3) отношению к цели, 4) модальности удовольствия от предмета.

В исследовании суждения вкуса по качеству, т. е. в его отношении к удовольствию, К. противопоставлял незаинтересованное и бескорыстное удовольствие, получаемое от восприятия прекрасного и отвечающее сути эстетического суждения, удовольствиям от прекрасного, получаемым в связи с тем или иным интересом, в частности с «приятным», которое «нравится нашим внешним чувствам в ощущении» (Там же. С. 206; Ibid. Bd. 5. S. 205), или же с «хорошим», к-рое нравится человеку «посредством разума через одно лишь понятие» (Там же. С. 207; Ibid. S. 207). К. полагал, что любой интерес покушается на автономию эстетической способности, подчиняет искусство своим узкопрагматическим целям и разрушает целостность художественного произведения, обусловленного формальными, а не материальными, т. е. содержательными критериями. Вывод из 1-го «момента» К. излагал следующим образом: «Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании удовольствия или неудовольствия, свободного от всякого интереса. Предмет такого удовольствия называется прекрасным» (Там же. С. 212; Ibid. S. 211).

При рассмотрении суждения вкуса по количеству (2-й момент) К. обобщал тезис о том, что «прекрасное есть то, что без понятий представляется как объект всеобщего удовольствия» (т. е. имеющего значение для всех). Этот тезис рассматривался К. в качестве вывода из предшествующей дефиниции вкуса. При обосновании тезиса К. вновь использовал аргументы незаинтересованного удовольствия, которое делает созерцающего красоту свободным от привходящих склонностей и даже позволяет утверждать, что это незаинтересованное удовольствие от прекрасного присуще и другим людям. В вопросе о том, какой характер (объективный или субъективный) может иметь эта всеобщность, или значимость для всех, К. руководствовался ранее высказанным положением, что в эстетическом суждении первостепенное значение имеет не существование самого объекта, а его воздействие на чувственность человека.

В этом же исследовании К. рассматривал вопрос о том, «предшествует ли в суждении вкуса чувство

удовольствия оценке предмета, или же наоборот». Поскольку К. во всех философских сочинениях «критического периода» придерживался субъективного подхода, он решал и этот вопрос в пользу первичности субъективного начала; при этом представляет интерес та аргументация, при помощи которой он обосновывал субъективность эстетического суждения, притязающую на объективность. Первичность чувства удовольствия К. опровергал ссылкой на то, что постулирующий ее тезис включает в себе противоречие, поскольку удовольствие в данном случае было бы «приятностью», имело бы «частную значимость» и зависело бы «от представления, с помощью которого предмет дается» (Там же. С. 219; Ibid. S. 217). В ходе обоснования принципа субъективности К., употребляя одновременно психологические и философские понятия, прибегал к анализу душевного состояния и его способности «к всеобщему сообщению» (т. е. к значимости для всех). Вводя понятие «свободная игра познавательных способностей» — представления, воображения и рассудка, — он объяснял посредством этой «игры» связанное с ней незаинтересованное удовольствие. К. называл отношение познавательных способностей свободной игрой, поскольку в эстетическом суждении они не подчинены строгим правилам, которые определяют познавательный акт. В эстетическом суждении оценка предмета связана не с понятием о предмете, а с душевным состоянием, обусловленным игрой познавательных способностей. Согласно К., «чисто субъективная (эстетическая) оценка предмета или представления, посредством которой предмет дается, предшествует [чувству] удовольствия от этого предмета и служит основанием этого удовольствия от гармонии познавательных способностей» (Там же. С. 220; Ibid. S. 218). Всеобщая субъективная значимость удовольствия от представляемого прекрасного предмета, по мнению К., обусловлена всеобщностью «субъективных условий оценки предметов», т. е. игрой познавательных способностей, а не познанием посредством понятий. Вывод К. из суждения вкуса по количеству — «прекрасно то, что нравится без [посредства] понятия» (Там же. С. 222; Ibid. S. 219).

В размышлении о 3-м моменте, т. е. о суждении вкуса сообразно отноше-

нию к цели, К. давал трансцендентальное определение цели и целесообразности: «Цель есть предмет понятия, поскольку понятие рассматривается как причина предмета (как реальное основание его возможности); и каузальность понятия в отношении его объекта есть целесообразность (forma finalis)» (Там же; Ibid. S. 219–220). Учение о прекрасном К. строил на понятии целесообразности, а не цели, что стало основанием для кратких и не претендующих на научность характеристик его эстетики как «целесообразности без цели» (само это выражение представляет цитату из сочинения К.; см.: Там же. С. 229).

К. различал красоту обусловленную, т. е. опосредованную понятием цели, и красоту безусловную (непосредственную), свободную, доставляющую наслаждение в чистом суждении вкуса. С принципиальной установкой К. относительно цели было связано его представление о совершенстве, не подчиненном никакому понятию о совершенстве.

В качестве аргумента, с одной стороны, подтверждающего понимание красоты как бесцельной, а с др. стороны, указывающего на необходимость понимать красоту как субъективную, а не как объективную целесообразность, К. приводил соотношение формальных и материальных условий понятия совершенства. Если в понятии совершенства человек с необходимостью должен мыслить и форму, и материю, что, согласно К., делает невозможным само существование эстетической теории, то в вопросе о формальных условиях представления о вещах человек приходит к признанию достаточности одних формальных условий для понимания красоты как субъективной целесообразности.

Исключение из общего учения о цели К. делал только в том случае, когда речь шла об изображении человека и его душевных состояний. На основании морального учения о человеке — цели для самого себя в эстетике — К. строится теория идеала, понимаемого в качестве «представления от единичной сущности, адекватной какой-либо идее» как понятию разума (Там же. С. 236; AA. Bd. 5. S. 232). К. писал, что «только человек может быть идеалом красоты» и только «человечество в его лице как мыслящее существо (Intelligenz) может быть идеалом совершенства» (Там же. С. 237; Ibid. S. 233).

Вывод К. из размышления о 3-м «моменте» гласит: «Красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления цели» (Там же. С. 240; Ibid. S. 236).

В размышлении о 4-м «моменте» суждения о прекрасном К. рассматривал модальности удовольствия от предмета в аспекте учения о безусловной необходимости суждения вкуса. Согласно К., наряду с теоретической необходимостью в природе, обусловленной способностью познания, и практической необходимостью в мире свободы, определяемой способностью желания, существует необходимость, присущая эстетической способности, связанная со способностью суждения. По К., эстетическая необходимость заключается в согласии «всех с суждением, рассматриваемым как пример всеобщего правила, которое не может быть указано» (Там же. С. 241; Ibid. S. 237). В отличие от теоретической и практической необходимостей, которые подчинены законам, имеющим объективный характер и определяющим объективный характер их необходимостей, эстетическая необходимость по своей природе субъективна, т. е. не может претендовать на абсолютную достоверность своих суждений о прекрасном. К. усматривал выражение субъективного принципа эстетической необходимости в «общем чувстве» (Gemeinsinn). Формулируя вывод из размышления о 4-м «моменте», К. утверждал: «Прекрасно то, что познается без [посредства] понятия как предмет необходимого удовольствия» (Там же. С. 245; Ibid. S. 241).

В аналитике возвышенного К. отмечал черты сходства между прекрасным и возвышенным и их различия. Прекрасное и возвышенное выражены в единичном суждении вкуса, имеющем рефлексивный характер, и притязающем на общезначимость. Различия между ними обусловлены тем, что в основании суждения о прекрасном положено качественное определение, а в основании суждения о возвышенном — количественное. Оба этих определения связаны с 2 разными типами удовольствия.

Возвышенное в сравнении с прекрасным отличается тем, что в нем красота природы дана в форме целесообразности, однако существующей не в самой природе, «а только

в возможном применении ее созерцаний, чтобы сделать ощутимой в нас целесообразность, совершенно независимую от природы». По мнению К., «основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, для возвышенного же — только в нас и в образе мыслей, который вносит возвышенное в представление о природе» (Там же. С. 252; Ibid. S. 246). Другое, не менее существенное отличие, связанное с «механизмом» душевных способностей, согласно К., состоит в том, что в суждениях о прекрасном воображение соотносится с понятиями рассудка, а в суждениях о возвышенном — с идеями разума.

Математически-возвышенное К. определял через «безусловно великое», при этом он указывал на необходимость искать возможность понимания возвышенного в идеях разума. Это справедливо и по отношению к динамически-возвышенному, рассматриваемому в эстетическом суждении в качестве природной силы (*Macht*), которая внушает человеку страх, хотя и не угрожает непосредственно его безопасности. Душевное состояние, связанное с динамически-возвышенным в природе, К. описывал как соединение страха с амбивалентным переживанием чувства удовольствия и чувства неудовольствия.

В учении об изящном искусстве К. исходил из автономного, независимого статуса искусства и разрабатывал концепцию «гения». К. понимал гения как таланта, «который дает искусству правило» (Там же. С. 322; Ibid. S. 307), создателя образца и образцовых произведений, как действующего аналогично природе и создающего свои произведения стихийной силой и необходимостью, которые исключают возможность их рационального объяснения, как руководимого невидимым «духом».

Согласно К., деятельность гения выражает суть искусства и художественного творчества, соединяющего в творениях чувственный мир со сверхчувственным; она показывает принципиальное различие между наукой, действующей по правилам, и искусством, постоянно создающим для себя правила, между ученым, успехи которого обусловлены силой традиции, и художником-гением, всегда стремящимся к переоценке старых традиций и к воплощению своих идей в новом искусстве.

В своей классификации искусства К. исходил из разделения его на искусство словесные, пластические и «игры ощущений». В словесных искусствах К. различал красноречие и поэзию. Пластические искусства К. делил на искусство чувственной правды (пластика, т. е. скульптура и архитектура) и чувственной видимости (живопись). Искусство игры ощущений — музыка. Выше всего К. ценил искусство поэзии как сочетающее вкус с «духом».

В исследовании К. эстетика в качестве ранее существовавшей «критики вкуса», с ее неопределенными принципами и произвольными оценками, обусловленными опытом, уступает место науке о прекрасном, к-рая должна определяться априорными принципами и соответствовать строгим критериям, несмотря на специфику самой эстетической деятельности, к-рая в корне отличается от научной деятельности. К. утверждал, что способность суждения не открывает «особой области», поскольку она имеет регулятивный, а не конститутивный характер; вместе с тем именно на основе этой способности К. выявлял существование еще одной неисследованной области — культуры, которая по своему происхождению связана с человеком в его отношении к сверхчувственному миру, но не может не распространяться и на природу, поскольку жизнь человека немислима вне природы. В своей эстетической теории К. разработал учение о символе, оказавшее большое влияние на философию Шеллинга, а через него на развитие символизма. Понимая символ как косвенное изображение понятия и связывая символ с понятием «доброе», К. не только определял прекрасное через доброе, но и соединял эстетическое суждение с умопостигаемым миром.

В «Критике способности суждения» К. не отказывался от ранее проведенного им разделения на теоретический и практический разум, а в познании природы — на чувство, рассудок и разум. Однако вместе с изменениями, связанными с наличием еще одной способности души — чувства удовольствия и неудовольствия, меняются и внутреннее соотношение между ними. К. делил «способности души» на: 1) познавательную, 2) чувство удовольствия и неудовольствия, 3) желания; в свою очередь «познавательную способ-

ность» он подразделял на: 1) рассудок, 2) способность суждения, 3) разум; у каждой из способностей в порядке их перечисления К. выделял присущие ей «априорные принципы» и область их применения: 1) закономерность (применительно к природе), 2) целесообразность (применительно к искусству), 3) конечная цель (применительно к свободе) (Там же. С. 199; Ibid. S. 198).

Учение К. о религиозной вере, теологии и религии. К. был верующим человеком в том смысле этого слова, к-рый не предполагал церковности как обязательного участия в жизни Церкви. Он нередко уклонялся от посещения богослужений, даже имевших официальный характер и требовавших его присутствия. Не склонный к глубоким религиозным сомнениям и воспринимающий веру как дело разума, а не чувств, К. тем не менее через всю свою жизнь пронес твердое и непоколебимое убеждение в истинности христианства. Его своеобразное отношение к религиозной вере и верность христианству в лит-ре о К. часто объясняли полученным им воспитанием в духе пиезизма. Однако подобное объяснение по отношению к мыслителю такого масштаба, как К., трудно признать правильным, тем более что он весьма критично оценивал воспитание, требующее беспрекословного подчинения.

Религ. воззрения К. были тесно переплетены с его философским учением, прошли испытание через постановку философских вопросов и проблем и оказались в зависимости от решений, найденных им в философии. На отношении К. к богослуженной стороне церковной жизни отразилось общее разделение кантовской философии на метафизику природы, в к-рой проблема опыта и чувственных созерцаний занимала важнейшее место, и метафизику свободы с ее пониманием морального закона как независимого от чувств и опыта. К. не отвергал чувства вообще и, напротив, даже считал, что созерцание целесообразного устройства природы наполняет человека чувствами, близкими к религиозным, и способствует рассуждениям о Творце мира, однако, отождествляя религию с областью свободы, он переносил на толкование религии основные принципы своей рационалистически построенной моральной философии и телеологии.

Религ. взгляды К. трудно без остатка отнести к к.-л. одной христ. конфессии. Даже в тех случаях, когда их принадлежность к протестантизму не вызывает сомнений, в частности, в вопросе об отношении к папству, К. руководствовался отнюдь не сложившимися в протестант. теологии доводами, а своими общефилософскими идеями. Умалая значение таинственной (мистической) стороны жизни в Церкви, К. относился к историческому христианству и Церкви как исключительно религиозно-социальному институту, главным призванием которого является воспитание нравственных и религ. начал в человеке.

Религ. идеи К. «критического периода» с достаточной ясностью были выражены в «Критике чистого разума», определившей общее направление его понимания христ. религии, замысел буд. этикотеологии и ее место в системе философского знания. В этом же сочинении К. формулировал положения, затрагивающие условия возможности самой веры. К. исходил из твердого убеждения, что «местом» религ. веры является лежащая за границами опытного познания природы трансцендентная реальность, умопостижимый нравственно-религ. мир. Он выделял 3 основных типа веры: прагматическую, доктринальную и моральную, или религиозную (подробнее см. в ст. *Вера*).

Под прагматической верой К. понимал субъективную веру человека в собственную правоту в тех ситуациях, когда приходится действовать, несмотря на невозможность опытного знания. Доктринальная вера, как считал К., обладает большей достоверностью, она выводима из «целесообразного единства», обнаруживаемого в явлениях природы, ее «порождает теология природы (физикотеология)» (Соч. Т. 3. С. 676; AA. Bd. 3. S. 535). Рассматривая в «Критике способности суждения» физикотеологию с т. зр. вопроса о том, располагает ли рассудок, на к-ром зиждется познание всей природы, конечной целью, выходящей за пределы чувственно воспринимаемого мира, К. приходит к отрицательному выводу. Он называл физикотеологию неверно понятой физической телеологией и всего лишь «пропедевтикой» к теологии. (Там же. Т. 5. С. 476; Ibid. Bd. 5. S. 441–442). К. отмечал, что доказательства бытия Бога в «естественной теологии», хо-



И. Кант.

Гравюра с портрета Г. В. Шнора.
1822 г.

тя и создаются с добрыми намерениями и кажутся убедительными, имеют субъективное, а не объективное основание; они строятся по принципу цели на многочисленных примерах из области природы и подводятся под один общий принцип; а в заключении, к-рое следует из физикотеологического доказательства Бога, «примешивается» моральный аргумент. Вся заслуга этого доказательства, по К., состоит в том, что оно «ведет душу по пути целей, а через это к разумному Творцу мира, ибо тогда моральное отношение к целям и идея именно такого Законодателя и Творца мира как теологическое понятие, — хотя оно только придалок, — все же кажутся сами собой вытекающими из этого доказательства» (Там же. С. 518; Ibid. S. 478). К. приводил еще один аргумент против физикотеологического доказательства. По К., даже если представить себе, что люди видят в природе «действия одного лишь механизма грубой материи» и не усматривают «ясного следа организации», — это не означает, что Бог не существует; ведь моральная вера и в этом случае свидетельствует о бытии Бога. В изданной в 1796 г. ст. «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии» К., имея в виду невозможность средствами теоретического разума постичь безусловное, сверхчувственный мир, отмечал, «что не существует теоретической веры в сверхчувственное» (AA. Bd. 8. S. 396).

В «Критике практического разума» К. утверждал, что подлинно достоверной верой является лишь моральная вера, к-рую он называл разумной, связывая ее с практическим разумом. Моральная вера следует, по мнению К., из последовательно

продуманных основоположений и принципов автономной этики: свободы воли человека, истинности морального закона и постулатов бессмертия души, высшего блага и Бога. К. был убежден, что моральная вера в Бога, в Царство Божие как высшее благо, в личное бессмертие не строится на гипотезах и мнимых доказательствах теоретического разума, а основывается на безусловно-истинном заключении, выводимом из природы морали и природы человека как нравственного существа.

Наиболее важными являются 2 итоговых рассуждения «Критики практического разума», относящиеся к моральной вере и религии. Во-первых, это обоснование морального мира как умопостижимой трансцендентной реальности, связанной нравственными отношениями, опирающимися на приоритет практического разума, законодательство которого распространяется и на феноменальный, и на ноуменальный мир, поскольку человек относится и к тому и к другому миру. Т. о., при всей любви к «наукам о природе» и научному исследованию природы, законы к-рой сохраняют свой обязательный характер для человека, К. первостепенное и доминирующее значение придавал «наукам о свободе», морали в ее сложном взаимоотношении с религией. Во-вторых, Бог и религия, согласно К., «следуют» из морали. Парадоксальным образом то, что служит обоснованию автономной этики, — постулаты бессмертия души человека, высшего блага и Бога — следует из нее же и составляет содержание моральной (разумной) веры. Т. о., К., с одной стороны, утверждал, что мораль не нуждается в Боге по причине присутствия ей автономии, а с др. стороны — что из нее «следует» Бог.

Важнейшим критерием моральной (или разумной) веры К. считал искренность в ее соединении с правдивостью. В соч. «О неудаче всех философских попыток теодицеи» К. отмечал, что такой верой обладал библейский *Иов*, который был правдив и искренен перед Богом и говорил то, что думал, в то время как друзья его говорили в расчете быть услышанными Богом и вознагражденными за свои слова. Называя такую искреннюю правдивость «формальной совестливостью», К. писал: «Моралисты говорят о заблуждающейся совести. Однако заблуждающаяся

совесть — это нелепость, и если бы что-либо подобное имело место, то никогда нельзя было бы быть уверенным, что ты поступаешь правильно, поскольку даже этот судья в последней инстанции сам мог бы заблуждаться» (Трактаты и письма. 1980. С. 74; AA. Bd. 8. S. 268). К. считал, что моральная (или разумная) вера, несмотря на истинность своих положений, не тождественна знанию и не может быть отождествлена со знанием, но не потому, что она уступает знанию в своей истинности, а потому, что представляет собой иной, отличный от научного, способ удостоверения истинности. В соч. «О вопросе, предложенном Берлинской Королевской Академией наук в 1791 г.: Какие действительные успехи сделала метафизика со времен Лейбница и Вольфа?» К. различал 3 стадии в развитии метафизики этого периода: стадию теоретически-догматического развития (или онтологии), стадию скептического застоя (или чистой космологии) и стадию практически догматического завершения пути метафизики и достижения ею конечной цели. К. завершающей стадии метафизики К. относил собственную метафизику, полагая, что метафизика — это единственная наука, в к-рой, если пользоваться правильными основоположениями, можно достичь ее конечной цели и завершения, т. е. построить метафизику как законченную систему, не подлежащую, вслед. ее истинности, последующим изменениям.

Предметом исследования К. делал проблему перехода от природы к сверхчувственному миру через принцип целесообразности природы и 3 трансцендентные идеи — Бога, свободы и бессмертия. В «практически-догматическом познании» этот переход становится возможным благодаря морально-телеологической интерпретации трансцендентных идей, к-рая доискивается не того, каковы вещи сами по себе, а решения вопроса, «какие моральные основоположения для поступков обязательны сообразно той идее, которую разум сделал для нас неизбежно необходимой» (Соч. Т. 6. С. 222; AA. Bd. 20. S. 297).

В решении этого вопроса важнейшее место принадлежит вере, к-рую К. отличал, с одной стороны, от знания, а с др. стороны — от мнения, и рассматривал в качестве необходимого для целей морального пове-

дения человека «допущения», «предположения», «гипотезы», «признания истинности теоретического положения». Составляя своей «символ веры чистого практического разума», К. писал: «Вера в морально-практическом отношении уже сама по себе имеет моральную ценность, так как она включает в себе свободно делаемое допущение». Это *credo* состоит из трех утверждений: «Верю во единого Бога как первоисточника всего доброго в мире, как его конечную цель; верю в возможность согласия с этой конечной целью, высшим благом в мире, поскольку это зависит от человека; верю в загробную вечную жизнь как условие беспрестанного приближения мира к высшему благу, возможному в нем» (Там же. С. 224; Ibid. S. 298).

Одновременно К. предостерегал от ошибочного смешения принятых на субъективном основании «допущений» (веры) как условий моральных целей, с объективным существованием этих «объектов». В морально-практическом плане, полагал К., несмотря на отсутствие строгого, абсолютного доказательства бытия Бога, достаточно возможности мыслить существование Бога, чтобы «признать такое бытие». К. писал, что в этом случае человек вправе допустить влияние на свои решения идеи, к-рую он создал себе сообразно моральным принципам так, «как если бы (*als ob*) он воспринял ее от некоего данного предмета» (Там же. С. 233; Ibid. S. 306).

Разработанное К. морально-телеологическое обоснование бытия Бога получало различные толкования в историко-философской лит-ре; в т. ч. выдвигался тезис, что постулирование существования Бога в философии К., поскольку оно выступает в качестве средства для достижения моральных целей и исключает возможность строгого доказательства бытия Бога, превращает Бога в полезную фикцию. Однако такой вывод вступает в противоречие с учением К. и его мировоззрением. Сам К. вряд ли согласился бы с трактовкой «допущений» как фикций, в противном случае ему к фикциям пришлось бы отнести чистый и практический разум, душу со всеми ее способностями, пространство и время, и весь сверхчувственный мир, поскольку они не даны человеку ни в каком созерцании.

Вкладывая в понятие существования смысл, обусловленный теорети-

ческим познанием, в основе к-рого лежит опыт, К., указывая на невозможность решить проблему доказательства существования Бога средствами теоретического разума, пытался решить ее с помощью морально-телеологических аргументов, хотя и понимал, что подобное решение не может прояснить теоретический смысл проблемы «существования» Бога. В проблеме, поставленной доказательством существования Бога, обнаруживает себя дуализм, присущий К. в его понимании самого существования как исходного пункта деления на «вещи для нас» и «вещи сами по себе», которое изначально предполагало 2 различных понимания существования (бытия).

В радикально переосмысленном виде учение К. о вере как «допущении» стало одним из основных источников философии «как если бы» Г. Файхингера (см.: *Vaihinger H. Die Philosophie des Als Ob*. В., 1911) и фикционализма, философского направления, оказавшего влияние на развитие неопозитивизма и совр. концепций мифологии, религии и культуры. Учение о вере в Бога как допущении (гипотезе) связывает косвенным образом К. с Ницше, для к-рого Бог существует только в вере, а ее разложение в душах людей говорит о «смерти Бога».

Основная работа К., посвященная проблемам религии, христ. теологии и Церкви, — «Религия в пределах только разума», несмотря на некое сходство с 3 написанными «Критиками», уступает им в строгости, логичности и цельности. К. не усматривал в душе человека существование особой религ. способности, анализу которой необходимо было бы посвятить специальное исследование. Он неоднократно писал о метафизической потребности, присущей человеческому мышлению, заставляющей от условного восходить к безусловному, понимаемому как совокупность всех возможных условий, но не связывал понимание этого безусловного с религ. чувствами или религ. способностью души. Это определило специфику его труда как «религии в пределах только разума», в к-рой К. исходил из основывающейся на субъекте морально-телеологической трактовки предметов христ. веры.

В составленном из неск. трактатов сочинении К. повторял формулу, что религия следует из морали; он обус-

ловливал это следование положению, что мораль, хотя сама по себе не преследует никаких целей, тем не менее имеет отношение к целям, поскольку они появляются в качестве следствий из максим, к-рые принимаются сообразно моральным законам. Кроме того, мораль, согласно К., тесно взаимосвязана с представлением о высшем благе, необходимым условием существования и осуществления к-рого является Бог. Рассматривая Бога как конечную цель всех моральных стремлений человека, К., с одной стороны, в соответствии с учением об автономности морали признавал ее самодостаточность в отношении преследуемых ею целей, с др. стороны, утверждал, что конечное обоснование высшего блага, согласно принятым основоположениям, лежит в др. области — в религии. По словам К., «если следует мыслить самое строгое соблюдение морального закона как причину достижения высшего блага (как цели), — то, поскольку человеческой способности недостаточно, для того чтобы привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира, промыслом которого это и совершается, т. е. мораль неизбежно ведет к религии» (Трактаты и письма. 1980. С. 82–83; AA. Bd. 6. S. 6).

Исходные принципы понимания религии, предполагающие, по К., ее происхождение из морали (если не во времени, то в смысле логической последовательности), а также понимание Бога как «морального существа», обусловили доминирующее положение морали в трактовке религии. В сочинении К. практически нет ни одной религ. проблемы, которая не рассматривалась бы исключительно с моральной т. зр.; т. о., основной темой соч. «Религия в пределах только разума» является моральное истолкование религии. Темы, связанные с историческим христианством и богословием, на этом преобладающем морально-телеологическом фоне смотрятся как искусственные вставки, используемые для иллюстрации моральных истин, ранее разработанных в этических сочинениях.

Последовательно проводимый К. принцип субъективности в учении о религии еще в большей степени, чем в морали, обнаруживает свою недостаточность и ограниченность. К. боялся впасть в ошибку, прису-

щую, как это ему представлялось, мн. философам и философии вообще, — рассуждать о мире и Боге с т. зр. Бога, как будто эта т. зр. доступна человеку и разрешает отождествлять человеческое знание, всегда несовершенное по полноте и способам его получения, с божественным знанием. К. считал недопустимым «тайно мнить себя Богом», — если не свою несовершенную и смертную личность, то хотя бы человечество как некоего коллективного бога, достигающего всей полноты знаний в смене времен и поколений. Субъективный принцип К. позволял сохранять дистанцию между Богом и человеком, между тем, что доступно человеческому познанию, и областью непознаваемого, к-рая не может быть познана, поскольку у человека нет соответствующих этой области способностей познания. Эта дистанция, по мнению К., принципиально непреодолима. По словам К., не следует «объяснять то, чего мы не понимаем, из того, что мы понимаем еще меньше» (Соч. Т. 6. С. 49; AA. Bd. 8. S. 54). Длющийся в бесконечность человеческий прогресс в познании мира останавливается перед тайной божественного творения живого существа, тайной сущности Бога и Его жизни.

Однако осторожная позиция последовательного субъективизма, казалось бы не дающая оснований для того, чтобы восполнить ограниченность человеческого познания игрой воображения и гипостазировать понятия в мнимо-существующую реальность, оборачивается в учении К. о религии др. недостатком: она превращает познающий и нравственный субъект в абсолютный субъект и низводит понимание Бога до осуществляемого этим субъектом нравственно-рационалистического толкования. К. рассуждал о Боге и его отношении к миру только с т. зр. человека, в принципе подвергая сомнению и отвергая любые др. источники познания Бога, кроме тех, которыми располагает трансцендентальный субъект на основе своих априорно-синтетических суждений. Подчеркивая это, К. противопоставлял в метафизическом учении о Боге разделяемый им моральный «argumentum καθ' ἀνθρώπων» (аргумент с т. зр. человека) теоретико-догматическому «доказательству καθ' ἀλήθειαν» (с т. зр. истины), утверждающему в качестве чего-то «несомненного»

нечто «больше того, что человек может знать» (Там же. С. 233; Ibid. Bd. 20. S. 306). Вопреки намерению К. освободить понятие Бога от складывающихся у человека в процессе опыта жизни и познания антропоморфных представлений о Боге критерием божественного становится само человеческое понимание Бога.

В предисловии к 1-му изд. соч. «Религия в пределах только разума» К. проводил различие между философской теологией (или религией разума) и библейской (исторической) теологией и отмечал, что у каждой из этих наук существует своя предметная область, на к-рую распространяется их компетенция и выходить за границы к-рой им не следует. Вместе с тем, полагая, что философской теологии подвластно все, кроме специальных исторических вопросов, К. расширял ее границы и включал в ее компетенцию догматические вопросы.

В предисловии ко 2-му изд. сочинения, корректируя задачу исследования, К. рассматривал отношение религии разума к Откровению. Он писал, что область Откровения шире, чем область философской теологии; тем не менее между ними существует «совместимость» и «единство», о чем свидетельствует как возможность истолкования Свящ. Писания посредством религии разума, так и возможность интерпретации исторического содержания Откровения как «исторической системы моральных понятий», т. е. путь, ведущий от Откровения к религии разума. При этом как в одном, так и в др. случае К. опирается на моральные понятия и делает Свящ. Писание предметом исключительно нравственного толкования и нравственных оценок.

Считая себя христианином и сохраняя верность своему философскому учению о Боге, К. полагал не только возможным, но и необходимым освобождение Свящ. Писания от «сказочных» и «легендарных» исторических подробностей ради выявления подлинного нравственного смысла, содержащегося в Откровении. Нравственно-рационалистическая трактовка Свящ. Писания у К. получила продолжение в философии и протестант. богословии XVIII в., а затем разрабатывалась от С. Киркегора до Р. Бульмана и др. сторонников концепции «демифологизации религии».

Постановка морально-телеологической проблемы как главной для

философской теологии повлияла на характер сочинения К., 1-я часть которого посвящена теме «изначально-го злого в природе человека»; 2-я — «борьбе доброго принципа со злым», 3-я — «победе доброго принципа над злым и основанию Царства Божия на земле»; 4-я — религии, служению Богу и лжеслужению. Статья К. «Конец всего сущего» (1794) может рассматриваться в качестве последнего звена этой концепции. Ее основу в соответствии с определяющим принципом философии К. составляет учение о человеке, его нравственном состоянии, падении и восхождении к Богу; при этом метаисторические и исторические события в жизни человечества обусловлены уровнем нравственного самосознания, к-рым руководствуется свободная воля человека.

В 1-й ч. соч. «Религия в пределах только разума» К. предлагает философское определение природы человека как «субъективного основания применения его свободы» (Трактаты и письма. 1980. С. 91; AA. Vd. 6. S. 21), уделяет внимание проблематике добра и зла в их отношении к свободе и произволу, понимая свободу как присущее воле качество определять себя, быть для самой себя законом. Новым в этом учении К. является постановка вопроса об изначально-м зле в природе человека. Если в ряде предшествующих этических работ в центре внимания К. была тема доброй воли, к-рая добра «по своему волеию», то теперь добрым задаткам в природе человека К. противопоставляет изначально злое начало. Оставляя в стороне богословскую трактовку проблемы свободы, не затрагивая христ. учения о природе человека, сотворенной по образу и подобию Божию, и отрицая наследственный характер передачи прародительского греха, К. утверждает, что человек по своей природе зол, поскольку он понимает моральный закон, но не исполняет его, и это имеет «изначальный» и «прирожденный» характер.

Причину зла, по мнению К., не следует искать в самом понятии человека, поскольку в этом случае зло было бы необходимым, а не свободным, и нельзя было бы вменять человеку зло в качестве его вины. Вместе с тем, как считал К., невозможно объяснить «естественную склонность ко злу, — поскольку она возникает по собственной вине» (Там же. С. 103; Ibid. S. 32), либо непосредственно из

чувственности человека и из связанных с нею влечений, либо из испорченного разума. Предлагаемое К. объяснение, согласно к-рому «зло возникает по законам свободы» (Там же. С. 106; Ibid. S. 35), симметрично его объяснению происхождения добра из той же свободы. Вместе с тем К. приводит и новый аргумент, связанный с борьбой мотивов зла и добра в душе человека. Злым началом в душе выступает мотив чувственности, полагаемый в максиму поведения и игнорирующий моральный закон, а добрым началом — моральный закон, к-рый в качестве мотива принимается в максиму. К. был убежден, что ни один человек не может полностью отречься от морального закона, поэтому в любом случае этот закон присутствует в максиме каждого человека. По К., «различие между тем, добр человек или зол, заключается не в различиях между мотивами, которые он принимает в свою максиму, (не в ее материи), а в субординации (в ее форме): который из указанных двух мотивов делает он условием другого. Следовательно, человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок» (Там же. С. 107; Ibid. S. 36).

Исходя из этого объяснения зла, К. толковал библейскую историю грехопадения (ср. ст. *Грех первородный*). По мнению К., со стороны человека она начинается с греха как нарушения морального закона (т. е. божественной заповеди) и представляет собой следование чувственным побуждениям. Человек в его нынешнем состоянии, уже имея природенную склонность ко злу и нарушению закона, отличается этим от согрешившего Адама, к-рый согрешил, будучи невинным. Утверждая, что невозможно в жизни человека объяснить зло из времени, поскольку это потребовало бы искать истоки зла в том периоде нашей человеческой жизни, когда разум не может быть в этих поисках помощником, К. вынужден был признать, что происхождение «склонности ко злу остается для нас непостижимым» (Там же. С. 114; Ibid. S. 43). К. связывал возрождение души с существующими в ней моральными задатками добра, однако считал, что оно требует от человека огромных усилий и «революции в образе мыслей (через переход к максиме святости)» (Там

же. С. 119; Ibid. S. 43); такое возрождение К. сравнивал с «новым творением» (ср.: Ин 3. 5).

Центральная тема 2-й ч. соч. «Религия в пределах только разума», озаглавленной К. «О борьбе доброго принципа со злым за господство над человеком», связана с его пониманием личности и учения Иисуса Христа. Не употребляя имя Иисуса К. использует имена «единородный Сын Божий», «Слово», «Спаситель», «единственно Богоугодный человек», «отблеск величия» Отца (ср.: Евр 1. 3). Рассуждая о Сыне Божием, К. утверждал, что «в нем Бог возлюбил мир» (1 Ин 4. 10); что «этот Первообраз сошел к нам с неба» и «воспринял человечность (которая сама по себе не зла)», что Ему «присуща прирожденная неизменяемая чистота воли». Наряду с этим для характеристики Богочеловека К. использовал понятия моральной философии: «олицетворенная идея», «идеал морального совершенствования», «идеал угодной Богу человечности» и др.

Рассматривая жизнь и учение Иисуса Христа с т. зр. «объективной реальности этой идеи», К. различал 2 плана: внешний, опытный, связанный с евангельскими повествованиями, историями о жизни и деяниях Иисуса Христа и внутренний, обусловленный идеей доброго принципа, заложенной в человеческом разуме. Отдавая предпочтение идее разума, К. писал: «В практическом отношении эта идея обладает реальностью в себе самой, поскольку она присуща нашему морально законодательствующему разуму» (Трактаты и письма. 1980. С. 130; AA. Vd. 6. S. 62). Вся нравственно-религ. проблематика у К. сосредоточена на идее Первообраза. Возможность возникновения мыслей, соответствующих этой идее, является необходимым условием человеческих стремлений к доброй и богоугодной жизни в подражании святой жизни Иисуса Христа как идеального Первообраза. Отмечая, что идея Первообраза не является созданием человека и что ее существование в человеческой душе «непостижимо», К. видел в этой идее силу, помогающую человеку отвергнуть зло и стремиться к идеалу святости.

К. отмечал 3 трудности, или препятствия, на пути к доброму образу мыслей и к доброй жизни. Первая связана с достижением такого доб-

рого образа мыслей, к-рый всегда соответствовал бы моральному закону. К. утверждал, что это недостижимо, поскольку «отделение добра, к которому мы должны стремиться, от зла, из которого мы исходим, — бесконечно» (Там же. С. 135; *Ibid.* S. 66). Тем не менее человек должен стремиться к нравственному исправлению, к перемене образа мыслей и образа жизни; в случае наличия у него такого стремления он, несмотря на свое несовершенство, может надеяться на то, что он угоден Богу — Сердцеведу (*Herzenskündiger*).

К. не отрицал возможности Божией помощи человеку, к-рый нуждается в ней. Однако его концепция помощи Божией не совпадает с традиц. христианской. Согласно К., Бог оказывает помощь только тому человеку, к-рый делает все зависящее от него, чтобы быть нравственным существом, и тем самым исполнять Божию волю. Это означает, что угодным Богу можно стать не мольбами, а только совершая нравственные поступки. Кроме того, помощь Божия, как утверждал К., по своему основному и определяющему смыслу понимается как оказываемая за пределами земного человеческого существования; она заключается в возможности блаженства, которого удостоивается от Бога нравственный человек.

Вторая трудность, согласно К., связана с необходимостью постоянной добродетельной жизни и возможных на этом пути сомнений. Твердость в постоянном следовании добру, по мысли К., может иметь разные источники кроме моральной веры: также представления о блаженстве в раю или адских муках. К. называл эти представления мнимым познанием, поскольку в данном случае разум переходит за границы доступной ему области; он утверждал, что «благой и чистый образ мыслей (который можно назвать правящим в нас добрым духом) приносит с собой, стало быть (когда его осознают), и доверие к его прочности и устойчивости, пусть лишь опосредованно, и является утешителем (параклетом), если нас беспокоят наши ошибочные шаги сравнительно с его постоянством» (Там же. С. 140; *Ibid.* 70–71).

Третья трудность, по мысли К., заключается в вопросе, будет ли оправдан человек, изменивший свою жизнь и усвоивший добрый образ жизни, если его жизнь начиналась со зла. Это вопрос о том, как сделать

бывшее не бывшим, как может быть оправдан человек, совершивший в прошлом грех. К. называл возможным на этот вопрос ответ дедукцией идеи оправдания. Он отмечал, что, поскольку личную вину (или грех) невозможно передать кому-нибудь другому или возложить на другого, то «всякому человеку следовало бы ожидать для себя бесконечного наказания и изгнания из Царства Божия» (Там же. С. 142; *Ibid.* S. 72). По мнению К., решение этой проблемы связано с тем, что Бог будет судить человека, оценивая всю его жизнь, и что сама перемена образа мысли знаменует «совлечение ветхого человека и облечение в нового», его смерть для греха. Поэтому, хотя по своему эмпирическому характеру человек и заслуживает наказания, тем не менее, поскольку он обладает умопостижимым характером, он может быть прощен, если он полностью изменил образ своих мыслей. Согласно К., это «приговор из милости, хотя он (будучи основан на искуплении, которое для нас заключено в идее улучшенного образа мыслей, но известно лишь Богу) вполне соответствует вечной справедливости» (Там же. С. 145; *Ibid.* S. 76). С восприятием душой твердых нравственных начал К. связывал спасение человека.

3-я и 4-я части соч. «Религия в пределах только разума», взаимосвязанные по своему содержанию, посвящены по преимуществу происхождению христ. Церкви и церковной проблематике в ее разнообразных аспектах. К. в общих чертах разделял учение Гоббса о естественном состоянии человека и естественном законе и описывал это состояние как раздираемое борьбой злых и эгоистичных начал в природе человека. Первобытному естественному состоянию людей К. противопоставлял 2 др. состояния: юридически-гражданской общности, к-рое построено на правовых принципах и принуждении законов, и этически-гражданской общности, к-рое опирается на идею моральной свободы и добродетели и предполагает в будущем реализацию этой идеи в форме Церкви. Пытаясь показать переход от естественного состояния к политическому, К. обходил стороной исторические проблемы происхождения гос-ва и Церкви. История для К. не представляла специального интереса, поскольку она неразрывно свя-

зана со временем и эмпирична, не поддается точному описанию с т. зр. непостижимой по своей сути свободы. Исторические события как феномены, по К., имеют детерминистский характер, а как ноумены связаны со свободой и моральным законом. В основание максимы морального закона не должны полагаться «материальные» мотивы исторического действия, а «формальные» не объясняют всего многообразия исторической жизни; по ним можно судить только о том, насколько было моральным поведение того или иного исторического лица. В ст. «Предполагаемое начало человеческой истории» К. высказывал мысль, что история природы «начинается с добра, ибо она произведение Божье; история свободы — со зла, ибо оно дело рук человеческих» (Там же. С. 50; *Ibid.* Bd. 8. S. 115).

Два типа общности различаются с т. зр. их законодателя. Применительно к 1-му типу, юридически-гражданской общности, К., следуя Руссо, утверждал, что «большинство, соединяющееся в одно целое, само должно быть законодателем (конституционных законов), ибо законодательство исходит из принципа: свобода каждого ограничивается условиями, при которых она может сосуществовать со свободой каждого другого по единому всеобщему законодательству» (Там же. С. 167; *Ibid.* Bd. 6. S. 98). В случае этически-гражданской общности в ее направленности на моральный образ жизни законодателем не может являться народ и к.-л. отдельное человеческое лицо. Хотя кажется само собой разумеющимся, что таким законодателем является Бог, принципы автономной морали требуют соблюдения ее независимости от религии. Поэтому, согласно К., моральный закон, не может быть никем ограничен, в т. ч. и Богом, а вместе с тем законодателем может быть только Бог, поскольку «все истинные обязанности, а, следовательно, и этические в то же самое время должны будут представляться как Его заповеди» (Там же. С. 168; *Ibid.* S. 99). Поступки, совершаемые по принципам юридически-гражданской общности, К. считал легальными, а по принципам этически-гражданской общности — моральными. К. приходил к выводу, что Бог необходимым образом понимается в качестве Сердцевода, Судьи и морального

Миродержца (Weltherrscher), а этическая общность людей образует народ Божий и Церковь, к-рые должны жить по законам добродетели.

Учение К. в соч. «Религия в пределах только разума», казалось бы предполагающее лишь изложение философской точки зрения на религию, притязает на абсолютное понимание и истинное истолкование христианской веры, догматики и Церкви. В основание понимания христианства К. была положена идея соответствия христ. представлений и догматов «потребностям практического разума», что предопределило их узкое, ограниченное рамками нравственности истолкование, в одних случаях не согласующееся с вероучением Церкви, в других — противоречащее ему. Используемый К. принцип соответствия практическому разуму представлял собой неоднократно встречавшуюся в философии рациональную дедукцию идеи Бога, а затем и идеи Св. Троицы; новым в учении К. было нравственное обоснование дедукции. Формулируя учение о Боге, К. утверждал, что человеку «не столько важно знать, что такое Бог Сам по Себе (ap sich selbst)», т. е. по Своей природе, сколько, «что такое Он для нас как моральное существо» (Там же. С. 213; Ibid. S. 139). К свойствам природы Бога К. относил неизменяемость, всеведение, всемогущество. Истинную религ. веру в Бога он определял как веру: 1) во всемогущего Творца неба и земли, т. е. в моральном смысле как в святого Законодателя; 2) в Хранителя человеческого рода, т. е. его благого Правителя и морального Опекуна; 3) в Блустителя Своего собственного священного закона, т. е. в праведного Судью (Там же; Ibidem). Из этого тройственного морального определения Бога К. выводил идею божественного Триединства, Св. Троицы; он писал, «что Богу угодно быть почитаемым в тричном специфически-различном моральном качестве, для которого название разных (не физических, но моральных) Личностей одного и того Существа — отнюдь не неудачное выражение» (Там же. С. 215; Ibid. S. 141). При этом К. отмечал, что это ни в коем случае не означает, что Триединство следует понимать как Бога в Себе. О Нем у человека не может быть никакого знания вслед. ограниченности человеческих познавательных способностей, так что

подобное исповедание означало бы антропоморфизм.

Рассматривая в связи с учением о Боге 3 тайны — призвание, искупление и избрание — К. утверждал, что они остаются тайнами, о к-рых у людей нет никаких знаний: «Бог ничего нам не открыл и ничего открыть не может, ибо мы, разумеется, этого не поняли бы» (Там же. С. 218; Ibid. S. 144). К. считал, что слова «Бог есть любовь» следует понимать в качестве принципа веры, который включает почитание любящего Отца, Сына и Св. Духа; он разделял зап. учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (см. ст. *Filioque*).

Излагая учение о Церкви, К. определял ее как «этическую общность на основе божественного морального законодательства» (Там же. С. 170; Ibid. S. 111) и рассматривал как представительницу Царства Божия. К. различал Церковь видимую и невидимую, воинствующую и торжествующую. Он относил к свойствам истинной Церкви: 1) всеобщность, понимаемую в смысле ее необходимого единства; 2) чистоту, т. е. ее «единение на основе только моральных побуждений»; 3) отношение на основе принципа свободы, проявляющейся в качестве необходимого требования в области внутренней и внешней жизни членов Церкви, а также в отношении Церкви к миру и властям; 4) «неизменность», или верность ее церковному законодательству (Там же. С. 170–171).

Учение К. о Церкви при некром внешнем сходстве с христ. учением очень далеко от него по смыслу. В основе учения К. о вере и Церкви лежат 2 предпосылки. Во-первых, он считал необходимым нравственное истолкование Свящ. Писания и тем самым переосмысление христ. вероучения и догматики, в т. ч. догмата о Церкви. Умалая значение Предания, включая решения Вселенских Соборов, К. утверждал, что «не существует никакой нормы церковной веры, кроме Писания, и никаких других ее истолкователей, кроме чистой религии разума и библейской учености (касающейся исторической стороны Предания)» (Там же. С. 185; AA. Vd. 6. S. 114). Во-вторых, исходя из отрицания Свящ. Предания, К. критиковал видимую Церковь как складывающуюся в различных исторических условиях и сохраняющую печать исторического опыта и случайных обстоятельств в своем

устройстве, в вероучении и в «статутарном» богослужении. Критике с позиций религии чистого разума в учении К. подлежали: иерархический строй Церкви, «унизительное различие» между клириками и мирянами, вероучение и богослужение, обряды как «морально безразличные действия», таинства, понятие благодати и сама «историческая», или церковная, вера. К. отрицал авторитет Церкви, «автократическому» устройству Церкви считал необходимым противопоставить «республиканское» правление, которое не предполагало священства и уравнивало всех верующих в правах. По утверждению К., «поповство» является «узурпированным господством духовенства над душами людей по той причине, что оно приписывает себе особое значение как исключительному обладателю средств для снискания благодати» (Там же. С. 276; Ibid. S. 200). К. выступал против монашества, считая его бесполезной тратой сил, отрицал спасительность таинств, почитание икон. Исторической вере он противопоставлял чистую религию разума, благочестие — моральную добродетель. Идея служения Богу у К. была полностью отождествлена с идеей нравственного исполнения долга, морального закона, как он понимался в автономной этике.

Называя церковную веру вслед. ее тесной связи с обрядовой стороной религ. жизни «статутарной верой», К. писал о 3 типах «иллюзорного верования» в сверхъестественное, бытующих в исторической Церкви. К ним он относил: 1) веру в чудо; 2) веру в тайну; 3) веру в «средства снискания благодати». Отвергая возможность чуда и церковное понимание тайны как не подлежащее познанию ни теоретическим, ни практическим разумом, К. к числу средств, которые якобы способствуют «снисканию благодати», относил молитву, посещение Церкви, таинства Крещения и Евхаристии. Оценивая религ. значение молитвы, К. писал: «Молитва, мыслимая как внутреннее формальное богослужение и поэтому как средство умиловления, есть суеверная иллюзия (создание фетиша), ибо это лишь провозглашенное желание по отношению к Существо, которое не нуждается ни в каком разъяснении внутреннего убеждения желающего» (Там же. С. 270; Ibid. S. 194). Однако его отношение

к молитве не было однозначным. К. отвергал все просительные молитвы, в к-рых те или иные желания молящего выражены как попытки воздействовать на волю Бога. В этих молитвах, по мнению К., отсутствует служение Богу и желание стать угодным Богу; он был убежден, что молитве должно предшествовать моральное очищение, что милости Божией удостоивается тот, кто исполняет нравственный закон, а не тот, кто ничего не делает для этого и молитвами домогается ее. К. различал молитву вслух как внешнюю и обращенную к Богу от молитвы про себя, внутренней и обращенной к себе. Он отдавал предпочтение внутренней, духовной молитве как более искренней, пробуждающей размышления, к-рые определяют богоугодный образ жизни. Такой молитве, как считал К., необходимо с детства учить детей. Посещение храма К. считал обязательным долгом христианина. Вместе с тем он предупреждал о возможном ошибочном понимании почитания Бога, к-рое граничит с идолослужением или мнимой верой, цель к-рой в этом случае оказывается не в самой вере, а в преследуемых ею интересах «политической общности».

К. отвергал традиц. понимание Крещения и Евхаристии как Таинств. Крещение К. считал не таинством и «священнодействием», а лишь очень важным в жизни человека торжественным событием, к-рое означает «обращение человека в гражданина божественного государства». Евхаристическое причащение, которое, согласно К., также не является таинством, он объяснял как «нечто великое», что расширяет образ мыслей человека, склонный к нетерпимости и себялюбию, «до идеи всемирно-гражданского морального общества и является добрым средством оживить общину... для нравственного устроения братской любви» (Там же. С. 275–276; Ibid. S. 199–200).

Тематику Церкви К. рассматривал также в рамках изложения общего учения о вере и религии. При его разработке он исходил из положения, что «есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры» (Там же. С. 177; Ibid. S. 107). К. объяснял различие между религией и верой тем, что в основе христ. религии лежит морально-добрый образ жизни, тогда как вера основывается на церковных

статутах. Согласно К., морально-доброму образу жизни соответствует только христианство, поэтому только оно в строгом смысле этого слова может называться религией. Т. о., К. рассматривал христианство как единственную истинную религию. Уникальность христианства К. объяснял его возвышенным религиозно-нравственным идеалом и чистой разумной верой, связывающей человека с Богом, требующей от человека, несмотря на его неизбежные ошибки и падения, оставаться верным божественным заповедям и моральному закону. Никакая др. религия, в т. ч. иудаизм, с которым связывают христианство, согласно К., не отвечает этим требованиям.

В вопросе об отношении христианства и иудаизма К. считал преувеличенными представления о важной роли иудаизма в формировании христианства и находил в иудаизме совершенно другой, нежели в христианстве, тип религ. веры, — деспотический и отрицающий свободу, связанный с определенным этносом и ограниченный политическими целями. Влияние иудаизма на христианство и заимствования христианства из богослужебной практики иудаизма К. оценивал отрицательно. Он также не усматривал в книгах ВЗ прообразовательного значения.

Многообразие вероисповеданий в существующих христ. Церквях К. объяснял историческими обстоятельствами, стремлением духовенства к власти и др. далекими от религии причинами. В намерении представлять к.-л. Церковь как «единственно-всеобщую» К. видел источник бесконечных религ. споров, вражды и нетерпимости. С мотивами спора между протестантами и католиками по вопросу об оправдании только верой или верой и делами была связана обсуждаемая К. антиномия веры. К. придерживался примирительной позиции, считал саму эту антиномию «кажущейся». Выход он видел в последовательном продумывании заключенной в антиномии религиозно-нравственной проблемы, решение к-рой с неизбежностью ведет от утверждения тезиса к необходимости антитезиса.

По мнению К., только моральная вера является свободной и чистосердечной. Этой вере он противопоставлял веру богослужебной религии как «принудительную и рабскую» и полагал, что на нее нельзя

смотреть как на «душеспасительную, ибо она не моральна» (Там же. С. 86; Ibid. S. 115). Исходя из утверждения о том, что именно чистая религия разума составляет фундамент подлинной религии и объединяет христиан, К. считал возможным придерживаться в различных Церквях и конфессиях «статуарной веры» (местных обрядов) до их добровольного и осознанного перехода к моральной и свободной вере. Вместе с тем, несмотря на склонность к компромиссам по вопросу о «статуарном богослужении», которое сохраняет «вспомогательное значение» для целей морального воспитания и просвещения народа, К. подчеркивал важную для него идею, что истинный путь христ. религии ведет к «единодержавию чистой религиозной веры», к ученой «религии разума», в к-рой он видел непреложные признаки приближения Царства Божия. Отождествляя Царство Божие с божественным этическим гос-вом, К. усматривал путь к нему «в принципе чистой религии разума как постоянно совершающегося для всех людей божественного (хотя не эмпирического) Откровения». Этот путь в соответствии с принципами кантовской философии должен постигаться «в чистом размышлении», а конечная цель достигается посредством «реформы» и человеческими усилиями (Там же. С. 194; Ibid. S. 122).

В краткой ст. «Конец всего сущего», богатой философскими идеями, многие из к-рых остались неразработанными, К. рассматривал вопрос о переходе из времени в вечность, о завершении времени как о конце всех вещей, о конечной цели в ее отношении к вечности, а также о самой возможности исследовать эту многослойную и сложную проблематику средствами разумной веры и философии. К. полагал, что конец всего сущего может быть естественным, сверхъестественным (мистическим) и противоестественным (извращенным) (Там же. С. 285). Естественным концом всего сущего К. считал такое завершение всех вещей в вечности, к-рое согласуется с моральными целями Бога и может быть достигнуто людьми. По словам К., «мудрость, т. е. практический разум, устанавливающий правила соразмерные с конечной целью всего сущего, т. е. с высшим благом, присуща только Богу; человеческая

же мудрость состоит в том, чтобы в своих поступках не противоречить явно идее божественной мудрости» (Там же. С. 288; AA. Bd. 8. S. 336). Сверхъестественное завершение мира как недоступное средствам познания К. связывал с неизвестными человеку причинами. Противоестественный конец сущего К. толковал как обусловленный человеческим ошибочным пониманием конечной цели сущего. К. считал, что если христианство утратит любовь и подменит принцип любви предписаниями авторитета, то наступит время антихриста; вслед за этим, «поскольку христианству, предназначенному быть мировой религией, судьба не благоприятствует стать таковой, наступит в моральном отношении извращенный конец всего сущего» (Там же. С. 291; Ibid. S. 339).

Учение К. о религии, получившее разнообразную и противоречивую оценку в протестант. богословии, оказало значительное влияние на его последующее развитие. В философии нем. идеализма учение К. стало отправной точкой для построения философии религии у Фихте, Гегеля и Шеллинга.

Издание сочинений К. и изучение его наследия. В 1900 г. под эгидой находившейся в Берлине Прусской Королевской Академии наук было начато академическое издание «Собрания сочинений» К. (официальное название: *Kant's gesammelte Schriften*; в лит-ре чаще встречается позднейшее условное название: *Akademie-Ausgabe* = AA). В редакционный комитет издания входили мн. известные филологи и философы нач. XX в.; возглавлял редколлегия В. Дильтей (1833–1911), им же было написано редакционное предисловие к 1-му т. (AA. Bd. 1. S. V–XV).

1-е изд. AA выходило до 1914 г. (всего было издано 14 томов из разных серий); еще до его завершения, с 1910 г., вышедшие тома стали выпускаться 2-м изданием. При этом осуществлялся перенбор текста, в результате к-рого вслед. недостатка редакторской работы в нек-рых томах 2-го издания присутствуют погрешности и опечатки, отсутствующие в 1-м издании. Вместе с тем во 2-м издании был исправлен и расширен критический аппарат. Нумерация страниц и строк в томах 1-го и 2-го изданий совпадает (за исключением 3-й серии, «Переписка»). Первоначально тома печатались в берлин-

ском изд-ве «Georg Reimer»; после первой мировой войны это изд-во было приобретено нем. издательством «De Gruyter», в к-ром AA выходит до наст. времени. В 1968 г. изд-вом была репринтно переиздана 1-я серия («Труды») AA; при этом текст сочинений был взят из 1-го издания, а аппарат — из 2-го издания. Это издание 1-й серии в посл. перепечатывалось без изменений и на сегодняшний день является лучшим.

С 1914 по 1922 г. в рамках AA выпускались лишь переиздания ранее вышедших томов; в 1922 г. издание было продолжено. В 1955 г. было завершено издание первых 3 серий; тома 4-й серии выходили во 2-й пол. XX — нач. XXI в. с большими перерывами. Общую координацию издания осуществляла Академия наук в Берлине (официальное наименование с 1946 г. — Германская Академия наук в Берлине; с 1972 г. — Академия наук ГДР; с 1993 г. — Берлинско-Бранденбургская Академия наук); редакционная подготовка 4-й серии («Лекции») была поручена Академии наук в Гёттингене. К наст. времени AA насчитывает 29 томов (в 36 книгах), распределяющихся по 4 сериям. Неизданным остается лишь один полутом 4-й серии, к-рый должен включать часть кантовских «Лекций по физической географии». Редакция AA в Берлинско-Бранденбургской Академии наук планирует в дальнейшем осуществить переиздание тех томов, к-рые не отвечают современным научным стандартам или содержат ряд погрешностей; в частности, к переизданию готовятся «Критика чистого разума» и «Opus postumum» (Gloyne e. a. 2008).

1-я серия «Собрания сочинений» озаглавлена «Труды» (Werke); в нее включены все работы К., издававшиеся при его жизни. Серия состоит из 9 т. (Bd. 1–9 по общей нумерации: AA. Bd. 1. 1902. 1910². Abt. 1. Bd. 1: *Vorkritische Schriften I*, 1747–1756; AA. Bd. 2. 1905. 1912². Abt. 1. Bd. 2: *Vorkritische Schriften II*, 1757–1777; AA. Bd. 3. 1904. 1911². Abt. 1. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787); AA. Bd. 4. 1903. 1911². Abt. 1. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), *Prolegomena*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; AA. Bd. 5. 1908. 1913². Abt. 1. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kritik der Urteilskraft*; AA. Bd. 6. 1907. 1914². Abt. 1.

Bd. 6: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Die Metaphysik der Sitten*; AA. Bd. 7. 1907. 1917². Abt. 1. Bd. 7: *Der Streit der Fakultäten*, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*; AA. Bd. 8. 1912. 1923². Abt. 1. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*; AA. Bd. 9. 1923. Abt. 1. Bd. 9: *Logik*, *Physische Geographie*, *Pädagogik*).

2-я серия, «Переписка» (*Briefwechsel*) содержит сохранившиеся письма К.; в ее состав входят 4 т. (Bd. 10–13 по общей нумерации: AA. Bd. 10. 1900. 1922². Abt. 2. Bd. 1: *Briefwechsel 1747–1788*; AA. Bd. 11. 1900. 1922². Abt. 2. Bd. 2: *Briefwechsel 1789–1794*; AA. Bd. 12. 1902. 1922². Abt. 2. Bd. 3: *Briefwechsel 1795–1803*, *Anhang*; AA. Bd. 13. 1922. Abt. 2. Bd. 4: *Anmerkungen und Register*).

В состав 3-й серии, «Рукописное наследие» (*Handschriftlicher Nachlaß*), издателями были включены все сохранившиеся рукописи К., не издававшиеся при его жизни, в т. ч. проекты и наброски различных сочинений и статей, заметки, размышления над сочинениями др. авторов, а также сочинение К., над к-рым он работал в последние годы жизни — «Opus postumum». Материал распределен между различными томами по тематическому принципу, а внутри каждого тома структурирован хронологически на основании специально разработанного издателями метода датировки рукописных фрагментов. Серия состоит из 10 т. (Bd. 14–23 по общей нумерации: AA. Bd. 14. 1911. 1925². Abt. 3. Bd. 1: *Mathematik*, *Physik und Chemie*, *Physische Geographie*; AA. Bd. 15. 1913. 1923². Abt. 3. Bd. 2: *Anthropologie*; AA. Bd. 16. 1914. 1924². Abt. 3. Bd. 3: *Logik*; AA. Bd. 17. 1926. Abt. 3. Bd. 4: *Metaphysik* (1. Theil); AA. Bd. 18. 1928. Abt. 3. Bd. 5: *Metaphysik* (2. Theil); AA. Bd. 19. 1934. Abt. 3. Bd. 6: *Moralphilosophie*, *Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*; AA. Bd. 20. 1942. Abt. 3. Bd. 7: [*Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, *Rostocker Kantnachlass*, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*]; AA. Bd. 21. 1936. Abt. 3. Bd. 8: *Opus postumum* (1. Hälfte); AA. Bd. 22. 1938. Abt. 3. Bd. 9: *Opus postumum* (2. Hälfte); AA. Bd. 23. 1955. Abt. 3. Bd. 10: *Vorarbeiten und Nachträge*).

4-я серия была озаглавлена издателями «Лекции» (*Vorlesungen*). В ее рамках издаются конспекты университетских лекций К., делавшихся

студентами и слушателями. Лекции распределены по томам тематически; ввиду значительного объема материала почти все тома 4-й серии выходили в 2 или 3 книгах. Серия состоит из 6 томов (Bd. 24–29 по общей нумерации: AA. Bd. 24: Vorlesungen über Logik. 1966. Abt. 4. Bd. 1. H. 1–2; AA. Bd. 25: Vorlesungen über Anthropologie. 1998. Abt. 4. Bd. 2. H. 1–2; AA. Bd. 26. 2009. Abt. 4. Bd. 3. H. 1: Vorlesungen über physische Geographie. Tl. 1; AA. Bd. 27: Vorlesungen über Moralphilosophie. 1974. Abt. 4. Bd. 4. H. 1; 1975. Abt. 4. Bd. 4. H. 2. Tl. 1; 1979. Abt. 4. Bd. 4. H. 2. Tl. 2; AA. Bd. 28: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. 1968. Abt. 4. Bd. 5. H. 1; 1970. Abt. 4. Bd. 5. H. 2. Tl. 1; 1972. Abt. 4. Bd. 5. H. 2. Tl. 2; AA. Bd. 29. 1980. Abt. 4. Bd. 6. H. 1. Tl. 1: Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen; 1983. Abt. 4. Bd. 6. H. 1. Tl. 2: Ergänzungen).

В нач. XXI в. группой нем. исследователей велась масштабная работа по переводу первых 23 томов AA в электронную форму и размещению их в открытом доступе в сети Интернет, завершившаяся к 2008 г. (см.: AA. 2008). В опубликованной в сети Интернет версии была сохранена пагинация оригинальных изданий, однако полностью опущен их критический аппарат. Дополнительную ценность электронному изданию придает возможность полнотекстового поиска, а также то, что в печатной версии мн. ранние тома AA были набраны готическим нем. шрифтом, непривычным для совр. читателя; это неудобство преодолено в электронной версии (см.: *Lenders, Schmitz*. 2007).

В качестве вспомогательного средства для исследователей, работающих с корпусом сочинений К., в XX в. выпускались различные специальные указатели. 1-м серьезным научным изданием стал подготовленный в 30-х гг. XX в. «Словарь Канта» (*Eisler R. Kant-Lexikon*. В., 1930. Hildesheim, 1961¹), содержащий объяснение основных терминов кантовской философии. Попытка подготовить полный указатель-конкорданс к AA была предпринята в 60-х гг. XX в. нем. ученым Готфридом Мартином, который планировал осуществить много-томное изд. «Общий указатель к Собранию сочинений Канта» (*Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*). Однако вслед за преждевременной смертью Мартина издание было прекращено; всего было выпущено



И. Кант.

Памятная медаль в честь 200-летия со дня рождения. 1924 г.

но 2 тома: «Указатель слов к томам 1–9» (Wortindex zu Band 1-9. В., 1967. 2 Bde) и «Указатель лиц» (Personenindex zu Kants gesammelten Schriften. В., 1969). В 90-х гг. XX в. вышел «Кант-конкорданс» — общий алфавитный конкорданс к опубликованному наследию К., охватывающий содержание томов 1–13 и т. 23 AA (Kant-Konkordanz: Zu den Werken Immanuel Kants / Hrsg. A. Roser, T. Mohrs, F. R. Börncke. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1992–1995. 10 Bde).

Начиная с 1986 г. под общей ред. Н. Хинске и Л. Краймендаля при участии ряда др. исследователей в рамках раздела «Указатели» серии «Исследования и материалы к истории немецкого Просвещения» (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abt. 3: Indices) издаются подробные указатели к опубликованным сочинениям, рукописям из наследия и лекциям К. (Kant-Index = KI). К наст. времени из запланированных 47 томов издано 14 томов указателей, распределяющихся по 3 сериям: «Указатели к логическому корпусу» (Indices zum Logikcorpus; опубл.: KI. Stuttgart, 1986. Bd. 1: Stellenindex und Konkordanz zu George Friedrich Meier «Auszug aus der Vernunftlehre»; KI. 1986. Bd. 2: Stellenindex und Konkordanz zu «Immanuel Kant's Logik» (Jäsche-Logik); KI. 1989–1990. Bd. 3: Stellenindex und Konkordanz zur «Logik Blomberg». H. 1–3; KI. 1999. Bd. 5: Stellenindex und Konkordanz zur «Wiener Logik». H. 1–2; KI. 1995. Bd. 6: Stellenindex und Konkordanz zur «Logik Pölitz». H. 1–2; KI. 1991. Bd. 14. Personenindex zum Logikcorpus); «Указатели к этическому корпусу» (Indices zum Ethikcorpus; опубл.: KI. 2000. Bd. 15: Stellenindex und Konkordanz zur «Grundlegung zur Metaphysik der

Sitten»; KI. 1995. Bd. 16: Stellenindex und Konkordanz zur «Kritik der praktischen Vernunft». H. 1–2; KI. 2007. Bd. 24: Stellenindex und Konkordanz zu Kants «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen». H. 1–3; KI. 2010. Bd. 30: Stellenindex und Konkordanz zum «Naturrecht Feyeraabend». H. 1); «Указатели к корпусу докритических сочинений» (Indices zum Corpus der vorkritischen Schriften; опубл.: KI. 2012. Bd. 36: Stellenindex und Konkordanz zu den «Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte». H. 1–2; KI. 2009. Bd. 37: Stellenindex und Konkordanz zur «Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels». H. 1–2; KI. 2003. Bd. 38: Stellenindex und Konkordanz zu «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes»; KI. 2006. Bd. 39: Stellenindex und Konkordanz zur Preisschrift von 1762/64, zu den «Negativen Grössen» und zur Vorlesungsankündigung für 1765/66. H. 1–2). В этих указателях не только дается перечень всех слов, встречающихся в определенном произведении (с указанием частоты употребления), но и предлагается полный контекстуальный конкорданс по AA.

Для изучения философского наследия К. Гансом Файхингером в 1904 г. было создано Кантовское об-во; им же ранее был основан журнал, ставший печатным органом об-ва, «Кантовские исследования» (Kant-Studien). С 1896 по 1944 г. было издано 44 номера журнала; в 1953 г. прервавшееся из-за второй мировой войны издание было возобновлено; в наст. время журнал выходит 4 раза в год. С 1987 г. в нем. изд-ве «Felix Meiner» в Гамбурге издается серия «Кантовские исследования» (Kant-Forschungen), в которой к кон. 2012 г. издано 20 томов. С 2009 г. в нем. изд-ве «De Gruyter» издается на англ. языке тематический «Кантовский ежегодник» (Kant Yearbook); к кон. 2011 г. было опубликовано 3 выпуска, посвященных проблемам телеологии, метафизики и антропологии в философии К. Посвященные философии Канта периодические издания выходят и в ряде других стран, напр. в Италии (Studi kantiani. Pisa, 1988–[2011]. Vol. 1–[24]), в Великобритании (Kantian Review. Cardiff, 1997–[2012]. Vol. 1–[17]). С 1960 г. проводятся Международные кантовские конгрессы; 11-й

конгресс проходил в Пизе в 2010 г.; материалы конгрессов в посл. публикуются отдельными выпусками.

История изучения философии К. в России отмечена взлетами и падениями интереса к его наследию и насчитывает несколько этапов. Философия К. в популярном изложении распространялась в университетской среде с кон. XVIII в., однако уже в нач. XIX в. она оказалась в тени получивших широкое признание учений Шеллинга и Гегеля. С сер. XIX в. до 20-х гг. XX в. сочинения К. изучались и находили своих сторонников и критиков в русской философии (С. С. Гогоцкий, Н. Ф. Фёдоров, М. И. Каринский, А. А. Козлов, А. И. Введенский, Л. М. Лопатин, Е. Н. Трубецкой, Г. И. Челпанов, Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, Г. Г. Шпет, Б. В. Яковенко и др.), в богословских трудах (П. Д. Юркевич, В. Д. Кудрявцев, архиеп. Никанор (Бровкович), митр. Антоний (Храповицкий), И. В. Попов, архиеп. Василий (Богдасhevский), П. В. Тихомиров, свящ. Павел Флоренский, прот. Сергей Булгаков, С. С. Глаголев и др.), в культуре (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Андрей Белый и др.). Глубоким знатоком философии К. был Вл. С. Соловьёв, испытавший влияние идей К. и критиковавший его воззрения.

В рус. философии, отдающей предпочтение традиц. метафизике и онтологическим построениям, К. рассматривался как выразитель основной идеи Нового времени, рационалистического и индивидуалистического духа европейской культуры и цивилизации и нередко противопоставлялся «божественному» Платону. Образ К. в русской философской лит-ре был неоднозначным и спорным: с одной стороны, К. осуждали как проповедника тотальной рациональности и родоначальника кризиса европ. разума, обусловленного его претензией на тотальность; с др. стороны, К. превозносили как освободителя философии от метафизических пут и строгого «воспитателя разума».

В советскую эпоху исследование философии К. было подчинено строгим правилам цензуры, распространявшимся и на издание его сочинений. Только в 1964 г. появилось 1-е многотомное собрание сочинений К. (6 т. в 7 кн.). Из работ о К., написанных в этот период, заслуживают специального упоминания труды

В. Ф. Асмуса. В 1975–1980 гг. в Калининграде издавался сб. научных трудов «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта» (Вып. 1–5); в 1981 г. сборник был переименован и стал выходить под названием «Кантовский сборник: Междвузовский тематический сборник научных трудов» (Вып. 6–26). В 2007 г. сборник был преобразован в ж. «Кантовский сборник»; с 2009 г. по наст. время он выходит 4 раза в год и издается Ин-том Канта при Балтийском федеральном ун-те им. Иммануила Канта.

Соч.: **собрания**: Gesammelte Schriften: [Akademie-Ausgabe] / Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B. etc., 1900–[2009]. Bd. 1–29. [= AA]; Idem. [2008.] Bd. 1–23 // www.korpora.org/kant/ [Электр. ресурс]; Werke / Hrsg. E. Cassirer. B., 1912–1922. 11 Bde; Werke / Hrsg. W. Weischedel. Wiesbaden, 1956–1964. 6 Bde; Logik-Vorlesung: Unveröffentlichte Nachschriften. Hamburg, 1998. Bd. 1: Logik Bauch; Bd. 2: Logik Hechsel, Warschauer Logik; **собрания на рус. языке**: Соч. / Общ. ред.: В. Ф. Асмус, А. В. Гулыга, Т. И. Ойзерман. М., 1963–1966. 6 т. (Филос. наследие); Собр. соч.: Юбилейное изд. / Общ. ред.: В. А. Гулыга. М., 1994. 8 т.; Соч. = Werke: На нем. и рус. яз. / Ред.: Н. В. Мотрошилова, Б. Тушлинг. М., 1994–2006. 4 т.; Трактаты и письма. М., 1980. (Памятники филос. мысли); Из рукописного наследия: Мат-лы к «Критике чистого разума», Opus postumum / Ред.: В. В. Жучков. М., 2000; **переводы отдельных сочинений на рус. язык**: **Критика чистого разума** / Пер.: М. Владиславлев. СПб., 1867; То же / Пер.: Н. М. Соколов. СПб., 1896. Вып. 1; 1897. Вып. 2; То же / Пер. и предисл.: Н. О. Лосский. СПб., 1907; То же / Испр. изд. Пг., 1915; То же / Пер.: Н. О. Лосский; сверка и ред.: Ц. Г. Арзаканян, М. И. Иткин // Соч. 1964. Т. 3; То же. М., 1994. (Филос. наследие); То же / Пер.: Н. О. Лосский; сверка: И. С. Андреева и А. В. Гулыга // Собр. соч. 1994. Т. 3; То же / Пер.: Н. О. Лосский; сост., вступ. ст. и подгот. текста: В. А. Жучков. М., 1998. (Памятники филос. мысли); То же / Пер.: Н. О. Лосский; сверка и коммент.: Н. В. Мотрошилова; примеч.: Т. Б. Длугач // Соч. = Werke. 2006. Т. 2. Ч. 1–2; **Критика практического разума** / Пер. и предисл.: Н. М. Соколов. СПб., 1897; То же / Испр. и доп. изд. СПб., 1908; То же / Пер.: Н. М. Соколов; ред.: В. Ф. Асмус // Соч. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 311–501; То же / Ред.: Э. Ю. Соловьёв // Соч. = Werke. 1997. Т. 3. С. 276–733; **Критика способности суждения** / Пер.: Н. М. Соколов. СПб., 1898; То же / Пер.: Н. М. Соколов; перераб.: Е. Я. Басин, М. И. Иткин // Соч. 1966. Т. 5. С. 161–527; То же / Пер.: Н. М. Соколов; перераб.: М. И. Левина. М., 1994; То же / Пер.: Н. В. Мотрошилова, Т. Б. Длугач // Соч. = Werke. 2001. Т. 4. С. 66–833; **Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки** / Пер.: В. С. Соловьёв. М., 1905; То же // Соч. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 67–218; **Религия в пределах только разума** / Пер.: Н. М. Соколов. СПб., 1908; То же / Пер.: Н. М. Соколов; перераб.: А. А. Столяров [Ч. 2–4] // Трактаты и письма. 1980. С. 78–278; **Основы метафизики нравов**: Кантово основание для метафизики нравов / Пер.: Я. Рубан. Николаев, 1803; Основоположе-

ние к метафизике нравов [= То же] / Ред.: В. М. Хвостов. М., 1912; Основание метафизики нравов [= То же] / Ред.: А. П. Скрипник // Кант И. Лекции по этике / Ред.: А. А. Гусейнов. М., 2000. С. 223–282; **Метафизика нравов** / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн, Ц. Г. Арзаканян // Соч. 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 107–438; **Метафизические начала естествознания** / Пер.: В. П. Зубов // Там же. 1966. Т. 6. С. 53–176; **Антропология [с прагматической точки зрения]** / Пер.: Н. М. Соколов. СПб., 1900; То же // Соч. 1966. Т. 6. С. 349–588; **Лекции по этике** / Пер.: А. К. Судаков [гл. 1–7]; В. В. Крылова [гл. 8–11] // Кант И. Лекции по этике. 2000. С. 37–222.

Библиогр.: Чангышева Г. С., Васильева М. Б. Библиография // Соч. 1966. Т. 6. С. 717–738; Adickes E. German Kantian Bibliography. N. Y., 1970; Walker R. Ch. S. A Selective Bibliography on Kant. Oxf., 1978; Давыдова Л. С., Емельянов Б. В. Библиографический список изданий Канта и литературы о нем (1803–1918) // Кант и философия в России: [Сб. ст.]. М., 1994. С. 248–270; Давыдова Л. С. Иммануил Кант: Библиогр. указатель лит-ры на рус. яз., 1803–1994. М., 1996; Kant-Bibliographie / Begründ. R. Malter; Hrsg. M. Ruffing u. P. Natteger. Fr./M., 2007. [Bd. 1]: 1896–1944; 1999. [Bd. 2]: 1945–1990.

Лит.: [Кварцов И., прот.] Критическое обозрение кантовской «Религии в пределах одного разума» // ЖМНП. 1838. Ч. 17. № 1. С. 44–99; Карпов В. Н. Философский рационализм новейшего времени // ХЧ. 1860. № 3. С. 288–326; № 4. С. 394–414; № 5. С. 456–478; № 6. С. 559–585; № 12. С. 501–550; Reicke R. Kantiana: Beiträge zu Immanuel Kant's Leben und Schriften // Neue Preussische Provinzial-Blätter. F. 3. Königsberg, 1860. Bd. 5. S. 97–176; Юркевич П. Д. Доказательства бытия Божия: Критико-филос. отрывки // ТКДА. 1861. № 3. С. 327–357; № 4. С. 467–496; № 5. С. 30–64; он же. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1866; Erdmann V. Martin Knutzen und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geschichte der wölfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants. Lpz., 1876; Zeller E. Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien // APAW: PhNK, 1879. V., 1880. Abhandl. 5. S. 1–32 (рус. пер.: Целлер Э. Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 14: Этика I. С. 1–40); Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени Канта. К., 1884; Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. B., 1885 (рус. пер.: Кожен Г. Теория опыта Канта / Пер.: В. Н. Белов. М., 2012); Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1888. Т. 3: Критика на «Критику чистого разума» Канта; Лопатин Л. М. Нравственное учение Канта // ВФиП. 1890. Кн. 4. С. 65–82; он же. Учение Канта о познании // Он же. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 56–69; Кириллович А. Ф. Учение Канта о радикальном зле // ВиР. 1891. № 15. С. 95–120; № 16. С. 145–168; он же. Учение Канта о Церквы // Там же. 1893. № 13. С. 22–48; № 14. С. 85–116; № 15. С. 146–162; Введенский А. И. О Канте действительном и воображаемом: Комментар. к «Критике чистого разума» // ВФиП. 1894. Кн. 5(25). С. 621–660; Попов И. В. Критика учения Канта об основах нравственности // БВ. 1897. Т. 1. № 1. С. 49–80; № 3. С. 396–435; Богдасhevский Д. И. Философия Канта. К., 1898. Вып. 1: Анализ

«Критики чистого разума» и «Критики практического разума»; Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. HdbI., 1898⁴, 1909⁵. Bd. 4: Immanuel Kant und seine Lehre. Th. 1 (рус. пер. 5-го изд.: Фишер К. История новой философии. СПб., 1910². Т. 4: Иммануил Кант и его учение. Ч. 1); Idem. 1899⁴. Bd. 5: Immanuel Kant und seine Lehre. Th. 2 (рус. пер.: То же. СПб., 1906. Т. 5: Иммануил Кант и его учение. Ч. 2); Тихомиров П. В. Проблема и метод Кантовой критики познания // Вир. 1899. № 12. С. 1–24; № 14. С. 37–64; Schweitzer A. Die Religionsphilosophie Kant's: Von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Freiburg i. Br., 1899. Hildesheim, 2011; Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901; он же. Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903; Челпанов Г. И. Философия Канта: [1–2. Теоретическая философия; 3. Моральная философия; 4. Эстетика и учение о целесообразности] // Мир Божий. СПб., 1901. № 3. С. 1–24; № 4. С. 165–188; № 5. С. 55–81; № 6. С. 74–108; он же. Учение Канта об априорности // Он же. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. К., 1904. Ч. 2. С. 49–115; Глазголев С. С. Религиозная философия Канта // Вир. 1904. № 3. С. 91–114; Лосский Н. О. Обоснование мистического эмпиризма: Предпосылки теории знания Канта // ВФП. 1904. Кн. 4(74). С. 348–396; Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. К., 1904; Муртов Д. П. Нравственная автономия по Канту и Ницше. СПб., 1905; Шпет Г. Проблема причинности у Юма и Канта: Ответил ли Кант на сомнения Юма? К., 1907; Schwarz H., Hrsg. Immanuel Kant: Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachman, Wasianski. Halle an der Saale, 1907; Флоренский П., свящ. Космологические антиномии Канта. Серг. П., 1909; Rickert H. Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik // Kant-Studien. 1909. Bd. 14. S. 169–228 (рус. пер.: Риккерт Г. Два пути теории познания // Новые идеи в философии. СПб., 1913. Сб. 7: Теория познания. III. С. 1–79); Знаменский Д. В. Из этюдов о Канте. К., 1912; Эрн В. Ф. Критика кантовского понятия истины // Философский сб.: Л. М. Лопатину. М., 1912. С. 49–61; он же. От Канта к Крупну // РМ. 1914. № 12. Ч. 2. С. 116–124; Натопр Р. Kant und die Marburger Schule // Kant-Studien. 1912. Bd. 17. N. 3. S. 193–221. (рус. пер.: Натопр П. Кант и Марбургская школа // Он же. Избранные работы. М., 2006. С. 119–144); Сотоини К. И. Словарь терминов Канта. Каз., 1913; Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М., 1913. Т. 2; Соловьев В. С. Кант // Собр. соч. СПб., 1914². Т. 10. С. 345–380; Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; Cassirer E. Kants Leben und Lehre. V., 1921; Idem // Idem. Gesammelte Werke. Hamburg, 2001. Bd. 8 (рус. пер.: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / Пер.: М. И. Левина. СПб., 1997); Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1929; он же. Эстетика Канта // Он же. Немецкая эстетика XVIII в. М., 1963. С. 148–258; он же. Иммануил Кант. М., 1973; Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929 (рус. пер.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер.: О. Ф. Никифоров. М., 1997); idem. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft // Idem. Gesamtausgabe. Fr./M., 1977. Bd. 25; Paton H. J. Kant's Metaphysic of

Experience. L., 1936. 2 vol.; idem. The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. Chicago, 1948; Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»: Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg, 1938; Stavenhagen K. Kant und Königsberg. Gött., 1949; Fang J. Das Antinomienproblem im Entstehungsgang der Transzendentalphilosophie. [Münster, 1957]; Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант: Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963; Kern I. Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag, 1964; Strawson P. F. The Bounds of Sense: An Essay on Kants Critique of Pure Reason. L., 1966; Heimsoeth H. Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. V., 1966–1971. 4 Bde; Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Stuttg., 1970; idem. Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens: Zur Kantinterpretation des Jenaer Frühkantianismus. Erlangen, 1995; idem. Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Studien zum Kantschen Logikcorpus. Stuttg., 1998 (рус. пер.: Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: Этюды о корпусе логических работ Канта / Пер.: А. К. Судаков, Н. В. Мотрошилова. М., 2007); Философия Канта и современность: [Сб. науч. тр.]. М., 1974; Вопросы теоретического наследия философии И. Канта: Сб. ст. Калининград, 1975; Современные зарубежные исследования философии Канта: Реф. сб. М., 1975; Jaspers K. Kant: Leben, Werke, Wirkung. Münch., 1975; Нарский И. С. Кант. М., 1976; Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. N. Y.; L., 1976. 2 Bde; Albrecht M. Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim; N. Y., 1978; Beck L. W. Essays on Kant and Hume. New Haven, 1978; Абрамян Л. А. Кант и проблема знания. Ереван, 1979; он же. Главный труд Канта. Ереван, 1981; Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант: Проблемы теорет. философии. Тбилиси, 1979; Werkmeister W. H. Kant: The Architectonic and Development of his Philosophy. La Salle (Ill.), 1980; Баградзе К. С. Проблемы диалектики в немецком идеализме // Избр. филос. труды. Тбилиси, 1981. Т. 1. С. 27–241; Гулыга А. В. Кант. М., 1981². (ЖЗЛ); Zur Kantforschung der Gegenwart / Hrsg. P. Heintel, L. Nagl. Darmstadt, 1981; Allison H. E. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defence. New Haven; L., 1983; Bittner R. Moralisches Gebot oder Autonomie. Freiburg i. Br.; Münch., 1983; «Критика чистого разума» Канта и современность: [Тез. докл. Междунар. филос. симп.]. Рига, 1984; Frankenberger H. Kant und die Frage nach der göttlichen Allgenugsamkeit: Zur transzendentalen Wende in der philosophischen Gotteslehre. Fr./M.; N. Y., 1984; Picht G. Kants Religionsphilosophie. Stuttg., 1985; Ritzel W. Immanuel Kant: Eine Biographie. B.; N. Y., 1985; Nenon T. Objektivität und endliche Erkenntnis: Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit. Freiburg i. Br., 1986; Молчанов В. И. Время, свобода и познание в «Критике чистого разума» И. Канта // Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 75–92; Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge. Camb., 1987; Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen / Hrsg. R. Brandt, W. Stark. Hamburg, 1987. (Kant-Forschungen; 1); Жучков В. А. Немецкая фи-

лософия эпохи раннего Просвещения. М., 1989; он же. Из истории немецкой философии XVIII в.: (Предклассический период): От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996; Carl W. Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. Gött., 1989; Gunkel A. Spontaneität und moralische Autonomie: Kants Philosophie der Freiheit. Bern, 1989; Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum / Ed. E. Förster. Stanford, 1989; Schmitz H. Was wollte Kant? Bonn, 1989; Sala G. B. Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. B.; N. Y., 1990; Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. B., 1990; Metz W. Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes. Stuttg., 1991; Thöle B. Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur. B.; N. Y., 1991; Scheffer T. Kants Kriterium der Wahrheit: Anschauungsformen und Kategorien a priori in der «Kritik der reinen Vernunft». B.; N. Y., 1993; Stark W. Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. V., 1993; Кант и философия в России: [Сб. ст.] / Ред.: З. А. Каменский, В. А. Жучков. М., 1994; Autographen, Dokumente und Berichte: Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants / Hrsg. R. Brandt, W. Stark. Hamburg, 1994. (Kant-Forschungen; 5); Klemme H. F. Hrsg. Die Schule Immanuel Kants: Mit dem Text von C. Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum. Hamburg, 1994. (Kant-Forschungen; 6); idem. Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Hamburg, 1996. (Kant-Forschungen; 7); Мамардашвили М. К. Кантские вариации. М., 1997; Судаков А. К. Абсолютная нравственность: Этика автономии и безусловный закон. М., 1998; Heidemann D. H. Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. B.; N. Y., 1998; Loock R. Idee und Reflexion bei Kant. Hamburg, 1998; Васильев В. В. Подвалы кантовской метафизики: (Дедукция категорий). М., 1999; The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel / Ed. S. S. Sedgwick. Camb.; N. Y., 2000; Winter A. Der andere Kant: Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Hildesheim, 2000; Architektonik und System in der Philosophie Kants / Hrsg. H. F. Fulda; J. Stolzenberg. Hamburg, 2001; Bielefeldt H. Kants Symbolik: Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie. Freiburg, 2001; Hanewald C. Apperzeption und Einbildungskraft: Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre. B.; N. Y., 2001; Milz B. Der gesuchte Widerstreit: Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft. B.; N. Y., 2001; Pollok K. Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft»: Ein kritischer Kommentar. Hamburg, 2001. (Kant-Forschungen; 13); Düsing K. Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel. Stuttg., 2002; Paimann R. Formale Strukturen der Subjektivität: Egoologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl. Hamburg, 2002; Фохт Б. А. Избранное: (Из филос. наследия). М., 2003; Fenves P. D. Late Kant: Towards Another Law of the Earth. N. Y.; L., 2003; Natterer P. Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft: Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945. B.; N. Y., 2003; Schultz U. Immanuel Kant in

Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek, 2003; *Dietzsch S.* Immanuel Kant: Eine Biographie. Lpz., 2004; Glauben aus eigener Vernunft?: Kants Religionsphilosophie und die Theologie / Hrsg. W. Thiede. Gött., 2004; *Heinrichs J.* Das Geheimnis der Kategorien: Die Entschlüsselung von Kants zentralem Lehrstück. B., 2004; *Höffe O.* Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie. Münch., 2004; *idem.* Immanuel Kant. Münch., 2007; Kants Metaphysik und Religionsphilosophie / Hrsg. N. Fischer. Hamburg, 2004. (Kant-Forschungen; 15); *Калининков Л. А.* Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005; Кант: Pro et contra: Рецензия идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. СПб., 2005; *Geier M.* Kants Welt: Eine Biografie. Reinbek, 2005; Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte / Hrsg. F. Bader, N. Fischer. Freiburg i. Br., 2005; Kant und die Theologie / Hrsg. G. Essen, M. Striet. Darmstadt, 2005; *Bondeli M.* Apperzeption und Erfahrung: Kants transzendente Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik. Basel, 2006; Kant and the New Philosophy of Religion / Ed. C. L. Firestone, S. R. Palmquist. Bloomington, 2006; *Brandt R.* Die Bestimmung des Menschen bei Kant. Hamburg, 2007; *Lenders W., Schmitz H.-C.* Die Elektronische Edition der Schriften Immanuel Kants // Kant-Studien. 2007. Bd. 98. H. 2. S. 223–235; *Rockmore T.* Kant and Idealism. New Haven, 2007; *Круцлов А. Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии 2-й пол. XVIII в. М., 2008; *он же.* Философия Канта в России в кон. XVIII – 1-й пол. XIX вв. М., 2009; *он же.* Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М., 2012; *Gloyna T., Karl J., Stark W.* Kant's Gesammelte Schriften im Jahr 2008 // Studi Kantiani. 2008. Vol. 21. P. 99–107; Kant im Spiegel der russischen Kantforschung heute / Hrsg. N. Motroschilova, N. Hinske. Stuttg., 2008; *Keller D.* Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant: Theologische Deutungen. Paderborn, 2008; *Dieringer V.* Kants Lösung des Theodizeeproblems: Eine Rekonstruktion. Stuttg., 2009; Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants / Hrsg. N. Fischer, M. Forscher. Freiburg i. Br., 2010; *Keienburg J.* Immanuel Kant und Die Öffentlichkeit der Vernunft. B.; N. Y., 2011; *Mittelstrass J.* Leibniz und Kant: Erkenntnistheoretische Studien. B.; Boston, 2011; *Zimmermann S.* Kants «Kategorien der Freiheit». B.; Boston, 2011.

А. Т. Казарян

КАНТ, восточнославянский песенный жанр духовного и светского содержания в XVII–XIX вв., созданный в городской ученой среде и бытовавший в письменной и устной традициях. Некоторые К. распространены до настоящего времени. Творцами К.— «книжных песен» (термин А. В. Позднеева) — были образованные монахи, духовенство, преподаватели славяно-греко-латинских школ и коллегий, Киево-Могилянской академии (впосл. КДА) и др. К.— авторские произведения, хотя распространялись они большей частью как анонимные. В XVIII в. традиция К. фольклоризовалась.

Поскольку в письменной фиксации К. сохраняли устойчивые стилиевые признаки музыки и «книжной» поэзии, они относятся к сфере полупрофессионального творчества.

Восточнослав. К. принадлежат к обширной территориально-временной традиции, которую можно разделить по ряду параметров: национальным ареалам (украинские, белорусские, русские), конфессиям (православные, униатские), сферам применения (внелитургические, паралитургические), языкам (церковнославянский, национальные), тематике (чрезвычайно разнообразной при общем делении на духовные и светские К.).

Появление К. в нач. XVII в. обогатило область *духовной музыки*; позднее в кантовой стилистике стали сочинять светские, бытовые песни. Достигнув расцвета в кон. XVII–XVIII в., К. широко распространились во всех слоях общества. Среди исполнителей К. были церковные хоры и ансамбли, ученики школ-бурс (бурсаки), братчики, купечество, ремесленники, крестьяне. Известно, что студенты (студей) пели под окнами зажиточных киевлян, прося подавание (*Левченко, Крекотень*. 1990. С. 6); из-за частого исполнения студентами К. «Мир дому сьому» они получили название «миркачи», а их пение — «миркування».

Истоки. Традиция исполнения К. сформировалась в Юж. Руси в нач. XVII в., во время освоения православ. украинцами и белорусами культурного опыта Речи Посполитой (а также в меньшей степени др. стран Центр. Европы) — буферной зоны, ассимилировавшей достижения Запада и передававшей их через украинцев и белорусов на Восток. Первые К. имели исключительно духовное содержание. Интерес к новым песенным и поэтическим жанрам (как и к созданию драматических пьес) появился в кон. XVI — нач. XVII в. под польским влиянием. В силу того, что укр. и белорус. земли входили в состав Речи Посполитой, польская музыкальная практика была повсеместной. Литургические песнопения и песни, включенные в состав служб (тождественные по значению церковным песнопениям и иногда заменяющие их), а также паралитургические песни, исполнявшиеся в церквях (до и/или после службы, до или после проповеди, после причащения и т. д.; о раз-

личии 2 видов духовных песен см.: *Bartkowski*. 1987. S. 18–25), постоянно звучали в римско-католич. костелах и каплицах, протестантских церквях, во время религиозных процессий, разучивались в школах и др. учебных заведениях францисканцев, доминиканцев, иезуитов, пиаристов и др.

В Речи Посполитой поэтические произведения духовного содержания, предназначенные для пения, обычно называли песнями (*pieśń pabożna, pieśń magużna, pieśń pasyżna* и др.), а слово «псалм» (*psalm*) обозначало переложение библейского псалма. У восточных славян 2-й польский термин несколько изменил форму (*псалма*) и стал обозначать песни духовного содержания. В 1-й пол. XVII в. укр. книжники стали применять термин «кант» (ср. лат. *cantus*; итал. *canto* — пение), в частности для обозначения светской песни (см., напр., выражение «на лютнях кант модерували», т. е. исполняли на инструментах или в сопровождении инструментов, в 5-й части поэмы иером. Софрония (Почаского) «*Εὐχαριστήριον*, албо вдячність», 30-е гг. XVII в., цит. по изд.: *Титов*. 1924. С. 297). В XVII в. названия «кант», «пение», «хор» применялись по отношению к музыкальным номерам украинских школьных драм и соответствовали аналогичным терминам *cantus, chorus* в западноевропейских и польских спектаклях (*Корній*. 1993. С. 12). Термин «кант», возможно, связан и с польским названием песенников *kantyczky, kantuqy* (их характерный горизонтальный формат именовали «кантичковым»). У Н. П. Дилецкого (70-е гг. XVII в.) название *kantuqa* применено в похожем смысле — для обозначения тетради одной из партий партесного многоголосия, «тетради мусикийской» (*Кузьминский*. 2011. С. 153).

К. как авторская «ученая песнь» сочинялся по правилам силлабической поэзии, что отличало его от бытовых народных песен. Поэтические тексты и напевы К. предполагали использование стиховых и муз. моделей. Судя по сб. «*Latoris Lwowski*» (1649), укр. К. в кон. 1-й пол. XVII в. уже исполнялись трехголосно, что существенно отличало их от польских одноголосных (по записи) песен. Чтобы отразить все поэтические и музыкальные признаки нового жанра, украинские

книжники ввели термин «конт». До кон. XVII в. этот термин, вероятно, не был распространен у всех восточных славян: в Московской Руси духовные песни чаще называли псалмами. Но начиная с петровской эпохи К. постоянно называли светские славильные песни (панегирический, виватный и др. К.). В укр. народно-песенной среде термин «псалма» применяется и в наст. время, обозначая преимущественно поминальные, поучительные, покаянные, великопостные песни, тогда как праздничные называются колядками, «великодними» (пасхальные) и др. В наст. время также распространено мнение, что К. в противоположность псалме следует называть светские песни.

В Центр. Европе публиковались церковнопевч. и песенные сборники 3 типов (*Bartkowski*. 1987. С. 19; *Зосім*. Західноєвропейська духовна пісня. 2009. С. 27). Первый тип — протестантские канционалы XVI — нач. XVII в. с литургическими песнями и паралитургическими песнями (на польском языке: «Pieśni chwał boskich» Яна Зарембы (Брест, 1558), «Katechizm... Psalmy i pieśni» (Несвиж, 1563/1564), «Kancjonał, to jest Pieśni chrześcijańskie» (Торунь, 1598, 1601; Вильно, 1594, 1598, 1600 и др.), «Kancjonał, to jest księgi Psalmów, Hymnów u Pieśni duchownych» (Гданьск, 1641, 1646); на словацком языке: «Cithara sanctorum» (1636) Юрая Трановского и мн. др.). Традиция составления протестант. канционалов была заложена гуситами в 20-х гг. XV в. (см. ст. *Гуситское пение*); существует мнение, что эти сборники тогда же стали известны образованным белорусам и украинцам, что, впрочем, в отношении последних не доказано (*Костюковець*. 1993. С. 239).

Вторым и самым многочисленным типом были римско-католические сборники с литургическими и паралитургическими песнями на латинском и национальных языках, которые активно издавались в период Контрреформации (напр.: «Parthenomelica albo Pienia nabożne o Pannie Najświętszej...» В. Бартошевского (Вильно, 1613), «Pieśni adwentowe» (1627), «Symfonie anielskie» Яна Жабчица (Краков, 1630), «Pieśni nabożne Rzymskiego Kościoła» (Слуцк, 1674), «Kantyki albo Zebrańie różnych Pieśni Duchownych» (1736) — все с лат. и польск. текстами; «Cantus catholici» (Лёче, 1651 —

с лат. и венг. текстами; Левоча, 1655; Трнава, 1700 — с лат. и словац. текстами); «Pjsně Katholické» (Оломоуц, 1622) — с лат. и чеш. текстами).

Третий тип сборника — римско-католический богослужебный церковный Канционал (Cantionale ecclesiasticum) с латинскими песнопениями разных жанров — не имел отношения к песенности. Латинское написание применялось католиками, протестанты использовали в названии своего сборника национальную орфографию (Kancjonał, Kancjonał и др.).

Обычай исполнять духовные и светские песни в спектаклях на евангельские сюжеты (Рождество, Страсти, Воскресение Христовы и др.) также пришел из польск. практики. В большинстве драм развитие фабулы перемежалось с интермедиями. В польск. драмы иногда вводили украинские интермедии («русські сцени», см.: *Франко*. 1910. С. 64), публикуя их вместе. Две интермедии, написанные католическим свящ., армянином по происхождению, Якубом Гаватовичем к его же драме «Tragedia św. Jana Chrzciciela, Przesłańca Bożego», были изданы и сыграны в 1619 г. на ярмарке в Каменце-Подольском (Там же), по другим данным — в Каменке-Струмиловской (*Возняк*. 1913–1925. Т. 1. С. 226). В польские издания иногда включались различные украинские и белорусские народные песни, напр. колядки (в торунском канционале, см.: *Вискава*. 2003. С. 105) или баллады («в одной польской брошюре, напечатанной в Кракове в 1625 г.» — *Франко*. 1910. С. 69). Возможно, народные песни использовались в таких спектаклях, в частности в интермедиях.

Повсеместное распространение и исполнение духовных песен в Речи Посполитой делало их общеизвестными. Всеми исследователями восточнославянского К. отмечена роль польск. песен в его традиции. Тематика польск. песен (поучительные, покаянные, «пассионные» (великопостные), празднично-славильные), ясность и простота их напевов (если судить по более поздним записям) обусловили интерес к ним со стороны правосл. церковнослужителей.

Переводы западноевропейских духовных песен в Юж. Руси. Некоторые ранние украинские К. имеют западноевропейское происхождение, что, в частности, отражено в об-

наруженной А. М. Колессой в Б-ке Рачинских в Познани рукописи кон. XVI в. с переводом 50 протестантских нем. песен на книжный украинско-белорус. язык (*Медведик*. Генеза та специфика. 2002. С. 226). Судя по записям 2-й пол. XVII–XVIII в., в Речи Посполитой были известны в переводах произведения из разных стран — Италии (напр., секвенции «Dies irae», «Stabat Mater» — основа позднейших переводных духовных песен), Германии, Чехии. Однако преобладали польские, а в Закарпатье исполнялись также словац. и венг. песни (*Зосім*. 2004. С. 9).

Займствованные К. можно разделить на 3 группы по времени происхождения источников (Там же. С. 9–10). Первая группа песен восходит к средневеку лат. литургическим песнопениям: напр., белорус. «День гневу», укр. «День он гневу» (XVII в.) к «Dies irae» (XIII в.; см. в ст. *Реквием*), «О спасительная жертва» и «Пред так великим таинством» (XVIII в.) соответственно к евхаристическим гимнам «O salutaris Hostia» и «Tantum ergo sacramentum» Фомы Аквинского (XIII в.) (*Она же*. 2010. Вып. 3(3). С. 44), укр., белорус., рус. «Божие ныне Рождество» (XVII в.) к рождественской песне (cantio) «In Natali Domini» (XIV в.) (*Она же*. Західноєвропейська духовна пісня. 2009. С. 143).

Вторая группа займствованных К. представляет собой переводы духовных песен эпохи Возрождения, написанных на латыни (напр., рождественская «Angelus pastoribus» (XVI в.) — укр. «Ангел пастирем мовил» (вероятно, XVII в.), польск. «Anioł pasterzom mówił» (XVI в.; Там же. С. 145)) и на национальных языках: польском (напр., евхаристическая песня на поклонение Св. Дарам или на праздник Тела Христова «Twoja cześć chwala, nasz wieczny Panie» (XVI в.) — укр. «Твоя честь хвала, наш вічний Пане», «Тебе честь хвалу, наш вічний Боже», «Тебі честь хвалу, о Творче неба», «Твоя честь слава, віков Господи» (XVIII в.)) (*Она же*. 2010. Вып. 3(3). С. 46) и словацком (напр., пасхальная песня «Tretýho Dne vstal Stworýtel» (XVI в.) — укр. «Третяго дня встал Створитель» (XVIII в.)) (*Она же*. Західноєвропейська духовна пісня. 2009. С. 148).

Третья группа — наиболее поздние, барочные К. — имеет в качестве

истоков лат. (напр., рождественская лат. «Infinitae bonitatis» (XVII в.) — укр. «Безконечной благодати», белорус. «Нескончаемая благодать» (XVIII в.)), польск. (великопостная «Jezu Chryste, Panie miły» (кон. XVI в.) — укр. «Иисус Христе, Пани милый» (XVII в.)), словац. (великопостная «Pod'ekugmež Panu Bohu» (XVII в.) — укр. «Подякуйте Пану Богу» (XVIII в.) (Там же. С. 143, 146, 147)) и венг. тексты (напр., «Szent István Kiraly» в честь кор. св. Стефана I Венгерского — укр. «Стефан Краля днесь восхвалим» (Там же. С. 148)).

Распространение латинских средневековых песнопений и ренессансно-барочных песен в Центр. и Вост. Европе было, как правило, опосредованным: сначала они переводились на польск., словац., нем. и др. языки, а затем на их основе были выполнены укр. и белорус. переводы, напр.: лат. богородичный гимн «O gloriosa Domina» (VI в.) — польск. «O gospodze uwielbiona» (XVI в.) — укр. «О Госпоже возвеличенна» (XVIII в.); лат. секвенция на день Семи скорбей Богородицы «Stabat Mater dolorosa» (XIII в.) — польск. «Stała Matka bolejąca» (XVII в.) — укр. «Стала Мати боліюча» и белорус. «Предста Мати болізенна» (XVIII в.) (в униат. традиции — песня в Страстную пятницу); лат. рождественская песня «Puer nobis nascitur» (известна с XVI в.) — польск. «Dzieciątko się narodziło» XVI в. — укр. «Дитятко ся народило» XVIII в. (Там же. С. 146–149); лат. пасхальная песня «Surrexit Christus hodie» (XIV в.) — польск. «Wstał Pan Christus z martwych ninie» (XVI в.) — укр. «Встал Пан Христос змертвих нині» и «Исус Христос воскрес нині» (XVII в.) (Там же. С. 148); лат. «Jesu Salvator mundi amator» (XVII в.) — словац. песня «Jezisi Kriste nas milovnice» XVII в. — укр. «Исусе Христе, наш миловниче» (Там же. С. 150). В XVIII в. отмечен также интерес к «промежуточным» протестантским текстам XVI в., напр.: лат. гимн «Te Deum» (IV в.) — нем. «Herr Gott, dich loben wir» (перевод М. Лютера) — укр. «Тебе похваляем, к Тебі припадаем» (перевод Симеона Тодорского (см. *Симон*, архиеп. Псковский; † 1754), ок. 1735; см.: *Чижевський*. 2003. С. 90–92).

Южнорусские К. наиболее интенсивно создавались и исполнялись в XVII в. в основном в православ-

ной среде (материалов об униатской практике этого периода сохр. мало), в XVIII в., после перехода епархий Правобережья в унию, — в греко-католической (на Левобережье в это время бытовали К. правосл. внецерковного применения, в т. ч. известные в России).

Южнорусские К. 1-й пол. XVII в. Влияние со стороны западно- и центральноевропейского поэтико-музыкального творчества способствовало созданию восточнославянских К. барочного стиля, к-рое стало звеном в цепи таких взаимосвязанных новых явлений украинской культуры XVII в., как подъем уровня образования, развитие школьного театра, освоение хорового многоголосия (у вост. славян — *партесное пение*). Хотя записей К. 1-й пол. XVII в. почти не сохранилось, несомненно, что украинское и белорусское кантовое творчество уже активно развивалось в этот период. Очевидно, что польск., словац. и др. песни могли исполнять по песенникам, изданным на этих языках, а на основе иноязычных образцов легко было создавать церковнослав. или лит. укр. переводы и переложения текстов (подобно тому, как это происходило позже), распевая их на известные мелодии.

Первое косвенное доказательство существования К. в 1-й пол. XVII в. можно отметить в южнорус. «ученой» поэзии нового стиля, которую и декламировали, и пели. Иером. (впосл. архим.) *Кирилл (Транквилион-Ставровецкий)* в сб. «Перло многоцінноє» (Чернигов, 1646) обратился к «чительнику» по поводу одного поэтического произведения: «...хоть співай, хоть читай, тьлко світом его душу свою просвещай, утішай» (цит. по: *Медведик*. 2006. С. 109). Уровень образования в правосл. среде повысился благодаря появлению греко-слав. и славяно-греко-лат. школ, коллегий, академий, в которых изучались различные языки: церковнославянский, классические (греческий, латынь), государственный (польский) и др. национальные (в киевской коллегии — немецкий, французский). В учебных заведениях разного уровня осваивали грамматику, риторику, поэтику, диалектику, логику, богословие, историю, философию и др. науки. Это позволяло образованным книжникам грамотно переводить и сочинять поэтические тексты (силлабические

стихи) духовного и светского содержания разных жанров: посвящения, панегирики, описи гербов, «ляментные» стихи «на жалостный погреб» и др. Восхвалялись добродетели иерархов, покровителей, меценатов, отрабатывались этикетные приемы выразительности: образные контрасты, гиперболы, символика, параллелизмы, тропы, аллегории и др., известные по более поздним текстам К. В состав квадривиума в системе образования, согласно западноевропейской средневековой традиции, входила музыка: на занятиях изучали правила хорового пения, муз. теорию (муз. грамота, аккордика, сольмизация), правила создания произведения на основе ведущей мелодии, композицию, разучивали известные и сочиняли новые напевы, а также учились пользоваться пятилинейным нотным письмом — т. н. *киевской нотацией*. «Музыкальная ученость», необходимая для сочинения и исполнения К. и партесной музыки, разносторонне отражена в музыкально-теоретических трактатах, напр. в «Грамматике мусикийской» Дилецкого.

Второе косвенное доказательство существования К. до сер. XVII в. — появление в *Ирмологиях* 2-й четв. XVII в. новых богослужебных напевов, в к-рых совмещались интонации *знаменного распева* и К. Новые несложные напевы предназначались для озвучивания текста херувимской песни (куплетной структуры). Не отказываясь от традиц. торжественного мелизматического напева херувимской, распевщики использовали краткие мелодии, вероятно, в будничных монастырских литургиях или в др. дни, когда это было необходимо (*Шевчук*. 1998. С. 22. № 13–15).

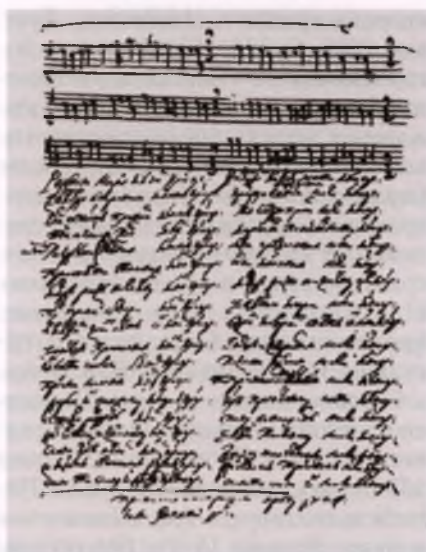
Третьим свидетельством существования ранних укр. К. является то, что в русских песенниках 50-х гг. XVII в. имеются их записи, очевидно сделанные с голоса приехавших в это время в Москву укр. певцов. В традиции Московской Руси было принято скрупулезно фиксировать певч. и песенный репертуар, поэтому в это время уже были записаны польск., рус. и укр. К.

До сер. XVII в. единичные образцы укр. К. записывались в виде дополнений в церковнопевч., служебных и др. книгах. Это типичный способ фиксации произведений лютого жанра на начальном этапе его

развития. (Так, наиболее ранние стихи покаянные в рус. традиции также вначале записывались «разбросанно», а позже были объединены в циклы.) О песнях и «виришах» без нот, обнаруженных на страницах украинских рукописей разного содержания (служебных книг, «диаришей» (дневников), летописей и др.), писали В. Н. Перетиц, Н. И. Петров, И. Я. Франко, А. С. Петрушевич, И. С. Свенцицкий, С. И. Маслов, М. С. Возняк, Ю. Е. Медведик и др. исследователи истории лит-ры, церковной книжности и фольклора.

Единичные записи ранних укр. К. отражают результаты местного творчества. Самый ранний из известных в наст. время К. — пасхальный «Нині веселый нам день настал» (стих-дополнение в тексте Учительного Евангелия 1604 г., происходящего с юга Правобережной Киевщины, НБУВ ИР. КДА. № 529 п. Л. 536 об.). Он является самостоятельным произведением, хотя напоминает инципитом известную польскую песню «Wesoły nam dzień dziś nastał» (Зосим. 2010. Вып. 2(2). С. 72, 85). Если польск. стих имеет структуру 5+3 слога, то укр. строки неравносложны при преобладании «пятисложника». В сб. «Latorpis Lwowski» (1649) содержатся 2 К.: стих «О прекрасная пустыне» и первый известный нотированный К. «Радуйся, Маріє, дівам Царице» (НБУВ ИР. Ф. VIII. № 206. Л. 130 об.— 131). Оба ассоциируются с гимнографией. «Радуйся, Маріє» — яркий образец творческого поиска в области славильного богородичного К. в православной среде. Начальное слово «радуєся» — хайретизм, известный по припевам Акафиста Пресв. Богородице и многим другим песнопениям. Сочинитель использовал и такие средства поэтики, которые впоследствии не воспроизводились: монорифма, тождество синтагм-клаузул всех строк (в нечетных — «дівам Царице», в четных — «Мати Дівице»), выполняющих функцию рефренов.

Нотная запись 1649 г. отражает уже сформировавшуюся, идеально слаженную 3-голосную кантовую фактуру с параллельным движением верхних голосов в терцию. Ходы баса по ступеням основных функций обрисовывают четкий тонально-гармонический план с противовесом параллельных мажора и ми-



Кант «Радуйся, Маріє, дівам Царице». 1649 г. (НБУВ ИР. Ф. VIII. № 206. Л. 131)

нора соответственно в серединной и завершающей каденциях. В верхнем голосе заметен «реликтовый» признак модальной мелодики, характерный и для церковной монодии: высотная переменность VI ступени звукоряда как натуральной и дорийской (последняя позиция — следствие осознания октаворда (минорного) как 2 тождественных тетрахордов, разъединенных тоном — типичный прием для визант. и слав. пения; были и другие причины переменности). Строфа этого К. состоит из 2 строк, что характерно и для украинской народной песенности, и для книжной поэзии (по определению Г. Д. Смотрицкого, «двострочное согласие»). Музыкальная строфа (также 2 строки, каждая из 2 сегментов) имеет «квадратное» строение, характерное для многих К. Подобное 3-голосное оформление («кантовую гармонизацию») получали и тексты тех заимствованных песен, которые изначально пелись одногласно (протестантские были известны в одно- и четырехголосии). В современных научных трудах понятие «кантовое трехголосие» широко применяется, поскольку оно стало тем определяющим музыкально-стилевым признаком, с которым, в частности, связывалось название «кант». Распевание текста на 3 голоса часто практиковалось устно; переписчики записывали (в целях экономии места и времени) только один, ведущий, голос (средний или верхний); так сделано, напр., в 1-м изд. «Богогласника» (1790–1791) и в др. сборниках.

Западноукраинские К. 50-х гг. XVII — 20-х гг. XVIII в. В этот период расширился репертуар К., определились его тематические группы, возникли сборники К. — песенники (укр. співаники), в кон. XVII в. они включали либо духовные и светские песни, либо исключительно духовный репертуар (Медведик. АДД. 2009. С. 18–19). Значительно увеличилось количество К. на Господские и Богородичные праздники, славильных К., а также песен покаянного содержания (одна из них, «Во дому Давидові страшная совершается», с ремаркой «пісьнь о покаянии человека, выложена з антифона у Киевской Академіи», вписана в западноукр. Ирмологийон 1729 г. — Warsz. Bibl. Narodowa. Акс. 2953. Fol. 386–386v). Начали создавать К. в честь святых (наиболее чтимые — свт. *Николай* Мирликийский, арх. *Михаил*, вмц. *Варвара*). Формировалась чрезвычайно показательная для укр. песенности сфера иконославильных богородичных К., которые во множестве фиксировались в галицких и рус. сборниках до кон. XVIII в. (Медведик выявил до 150 таких песен). Хотя иконославильные К. имеют в основном западноукр. происхождение, в них чаще воспеты киевские и черниговские иконы Богородицы, почитаются также волынские (в частности, *Почаевская икона Божией Матери*), подольские, галицкие.

На протяжении XVIII в. Богородица и святые неоднократно прославлялись в К. в связи с их чудесами. Однако запись или публикация сочиненных укр. песен часто совершались значительно позднее событий, поэтому при отсутствии ремарок с точными данными определить время написания ряда К. достаточно сложно. Так, К. кон. XVII в. «Весело співайте» стал первым опубликованным укр. образцом этого жанра, издание к-рого произошло примерно через полвека после его создания (в сб.: Гора Почаевска, стопою и образом чудотворным Пресвятой Діви Богородици почитаена. Почаев, 1742. С. 41–42; см.: Медведик. 2006. С. 120), а сообщение о Ее победе в 1675 г. «над турками» появилось еще позже, в «Богогласнике» 1790–1791 гг. (№ 112). В кон. 10-х гг. XVIII в. были, вероятно, сочинены другие песни Богородице, а также вмц. Варваре за помощь в прекращении мора 1714 г., однако

запись об этом содержится только в песеннике 1773 г.

С 10–20-х гг. XVIII в. в Речи Посполитой активизировались публикации сборников польск. славильных песен Пресв. Богородице, среди к-рых встречаются и наиболее известные украинские. Так же как в случае с рукописями, в начале книгопечатного периода чаще издавались единичные образцы песен в приложениях к сочинениям дидактического содержания, к катехизисам. Популярными укр. К. могли служить метрическими моделями для польск. песен, что позволяло исполнять последние на напевы укр. К. В изд. «Owczarnia w Dzikim Polu Cześć ley Pierwsza Ze Trzynastu» (Львов, 1717) рядом с текстами 19 польск. песен значатся указания на «тоны», среди к-рых 2 известнейших укр. К.: «О Мати Діво чистая» (кон. XVII в.) и «Богородице, вірнім обороно» (ок. сер. XVII в.). На напев последнего пелось не менее 20 текстов (Медведик. 2000).

Образцы К. 2-й пол. XVII в. интересны тематическими привязками ко времени и месту их происхождения, имеют общие сюжеты с народными историческими песнями-думами. По сюжетам несложно узнать К. с Подолья и Волыни, поскольку в них описаны нападения тур. войск на левый берег Днестра и на земли к северу до Волыни, бедствия народа под властью завоевателей. В текстах К. славильные, молитвенные, исторические мотивы переплетаются. Так, в одном из них вначале прославляется Пресв. Богородица («Радуйся, Маріє, Небесна Царице»), затем вспоминается чудесное мироточение Ее иконы, которую носили по разным городам («В містечку Хотиню слезы Своя лила, Слезы-с вылила до Своего Сына... Плакала-с в Трёмбовлю, містечку кролевском, Повторне [в] Каменцу, повіті подольском...»), а в конце следует молитва к Ней о заступничестве («Одойми меч острый от рук бесурманских, Не дай загубити всіх душ християнских» — НБУВ ИР. Собр. С. И. Маслова. № 45. Л. 67). Перед текстом «Прийми, Всеблагая, Панно Пречистая» размещена ремарка: «...піснь людей, зостаючих в теперишном небезпеченстве [опасности] от турка»; в К. «Злий татарине, пекельный сыне» звучит мольба о помощи к арх. Михаилу: «...[где] осеняет благодать твоя, там уступа-

ет сила вражия» (Медведик. Докт. дис. 2009. С. 350, 353). Известен богородичный К. «Чистая Діво, небесна Царице» антипротестант. содержания с нареканиями на «геретиков сердца каменные», «лютерские блуды». В К. свт. Николаю многократно говорится о его борьбе с ересями: он «лукавый разум Арію посрами, утверди віру вся християн» и др. (Там же. С. 347). Тема религ. противостояния была созвучна ситуации того времени в Юж. Руси.

Создание песен в честь Почаевской иконы Божией Матери связано с чудом Ее явления 23 июля 1675 г., после 3-дневной осады Почаевского мон-ря (см. Почаевская в честь Успения Пресв. Богородицы



Чудо явления Почаевской иконы Божией Матери. Гравюра иером. Никодима (Зубрицкого). 1-я четв. XVIII в.

муж. лавра) турецко-татар. войсками под командованием хана Нуреддина. Пресв. Богородица явилась в небе с омофором в руках в сиянии и окружении ангелов, рядом с Ней был явлен и прп. Иов Почаевский. В народной думе (эпической песне) «Ой зійшла зоря вечорова, над Почаевом стала» говорится о Богородице-воительнице: «...кулі вертала [пули возвращала], турків вбивала, монастир рятувала [спасала]», после чего вражеское войско в панике отступило. Чудесное событие запечатлено на гравюре львовского мастера иером. Никодима (Зубрицкого) и в К. «Весело співайте, челом ударайте» (помещен в песеннике кон. XVII — нач. XVIII в., созданном, вероятно, братией мон-ря), в к-ром говорится о заступничестве Божией Матери («Омофором ясным, для турков ужасным, монастирь свой покрывает...», «мерзких агарянов, злых магометанов стремглав от нас прогоняет»). Сочинители К. использовали выражения Акафиста Пресв. Богородице, в к-ром также звучит

тема спасения Богородицей осажденного города (К-поля): «Тем pleasure в длани, поюще вся страны, Сей Возбранной Воеводи». Песня стала известной, имела долгую историю, вошла в «Богогласник» и его переиздания.

В кон. XVII — нач. XVIII в. было создано много К., ставших популярными, в т. ч. часть репертуара, вошедшего в «Богогласник» 1790–1791 гг. Одновременно окончательно сформировалась структура песенников. Несколько сборников из Лемковщины имеют «циклически-тематическое» строение: вначале идут Господские песни на праздники (рождественские, богоявленские, страстные, пасхальные, славильные), далее Богородичные песни, приуроченные к Богородичным праздникам и молитвенные, на прославление Ее икон и др.

(Медведик. 1994. С. 12–13, 15). Начальные строки некоторых К. соответствуют инципитам богослужебных песнопений,

напр., на Рождество Христово: «Слава буди во вышних Богу» — «Слава во вышних Богу», на Воздвижение Честного Креста: «О треблаженное древо» — «О древо треблаженное» и мн. др. (Он же. 2001. С. 73–74). Со временем все большее значение приобретала организация песенников по календарю (минейный тип).

На протяжении 2-й пол. XVII–XVIII в. разрозненные К. включали в служебные и неслужебные книги. Несколько широко известных образцов с нотами и без них («Иордан реко», «О Дівце Пречистая», «Воду Давидові», «Веселися, веселися», «О кто восплачет» и др.) обнаружено в текстах укр. ноталинейных Ирмологионов (Ясиневский. 1996. С. 572, 573), единичные — в партесных поголосниках (Герасимова-Персидская. 1983. С. 15, 16). Известно о записях К. в Триодях, сборниках житий святых и др.

Западноукраинские К. 30-х гг. XVIII в. — 1791 г. С XVIII в. К. получил активное паралитургическое и литургическое применение у гре-

ко-католиков Зап. Украины (в Белоруссии униат. традиция утвердилась в XVII в.): песни исполнялись в храме до или после проповеди, после причастия или заменяли богослужебные песнопения. Имеются и прямые указания на исполнение К. униатами после службы (напр., о песне «Рай прекрасный насажденный»: «...сія піснь піта имат быти в неділю сыропустія в услышаніе всім людем по божественной Літургии» и др.; см.: *Медведик*. 2001. С. 75). В греко-католических храмах Белоруссии песни исполнялись в сопровождении органа, тогда как служба пелась *a cappella*. О привязке к календарю свидетельствуют, во-первых, отнесение К. в служебных книгах к определенным дням или периодам года, во-вторых, составление песенника (или его части) по календарю наподобие Праздничной Минеи (с включением цикла Троицы после Богоявления или Благовещения), что давало возможность выбрать песню согласно евангельским событиям и дням памяти святых.

Потребность в песенных антологиях на весь церковный год привела к появлению во 2-й и 3-й четв. XVIII в. первых развернутых ру-

туре почаевского «Богогласника» (песни Господу, Богородице, святым, «от псалмов» — в Почаевском сборнике место последних занимают покаянные К.). Состав праздников вполне соответствует правосл. традиции (в отличие от почаевского издания), но разделение песен на группы повторяет структуру католич. песенников, а также польск. и чеш. канционалов (*Stern*. 2000. S. 19, 25). Этот сборник содержит ряд укр. песен, посвященных волынским, подольским и галицким святыням, которые преимущественно относятся ко 2-й пол. XVII — 1-й четв. XVIII в., а также тексты, имеющиеся и в московских рукописях (*Ibid.* S. 182–183). Т. о., сборник из Супрасля отражает общее направление развития восточнослав. духовной песни, но имеет и особые черты. Дополнительный раздел состоит из 3 небольших частей: 1) новые песни Богородице и святым; 2) лат. гимны и молитвы с церковнослав. переводами; 3) свободный церковнослав. перевод католич. малой службы (*Officium parvum*; польск. *Godzinki*) Непорочному Зачатию Пресв. Девы Марии, состоящей из 7 гимнов и молитв (2-я и 3-я части отражают ориентацию местных униатов на католич. богослужение рим. обряда). В дополнительных частях сборника есть фами-

3 латинские), часть которых была создана *василианами*-украинцами. Продолжали составлять рукописные песенники, в к-рых все чаще указывалось имя автора, место и/или время составления. Сложилась разнообразная местная песенная традиция — лемковские, галицкие, закарпатские, волынские, подольские. Сборники различались в подборке К. и в структуре, но в целом все большее значение приобретали, во-первых, деление на тематические разделы, во-вторых, календарная структура, заметная не только в годовой «минейной» части с песнями святым, но и внутри разделов. Так, в разделе Господских песен праздники следуют в хронологическом порядке: Рождество Христово, Богоявление и т. д., Богородичные также расположены по хронологии. Отсутствие структурных трафаретов проявляется, напр., в размещении покаянных текстов (ближе к «триодному» великопостному подразделу или после завершения «календарного года», как будет в «Богогласнике»), в составе, доле и расположении общеизвестных и новых, иноязычных и переводных песен. Униат. специфика западноукр. К. заметна в появлении песен на новые темы (евхаристические), в честь праздников Непорочного Зачатия Богородицы и др. и новым святым (напр., Иосафату Кунцевичу). В нек-рых сборниках корпус духовных К. дополнен светскими. Поскольку почти каждый песенник использовался долгое время и менял владельцев и пользователей, дописанные разными почерками К. отражают и ранние, и более поздние «слои» песенного творчества.

В связи с изменением униат. обряда с 20-х гг. XVIII в. создавались К. новой тематики: на разделенные в римско-католич. календаре праздники Пятидесятницы (Богогласник. № 61–63) и Троицы (Там же. № 64–65); евхаристические на праздник Тела и Крови Христовой в четверг после Троицы (Там же. № 66, 67), также исполняемые при выставлении в храме Св. Даров в любой др. день; на праздник Непорочного Зачатия Девы Марии (Там же. № 94–97); на день Семи скорбей (Там же. № 101–103); униат. святым (напр., Иосафату Кунцевичу: Там же. № 145–147).

Значительное место в репертуаре продолжали занимать К., посвященные Пресв. Богородице. Они



Фрагмент канта
свт. Николаю Чудотворцу
в белорус. Ирмологіоне.
40-е гг. XVIII в.
Супрасльскі мон-рь (БАН
Литвы. Ф. 19. № 233(15))

лии местных авторов — Д. Твардзевича, Я. Алиневича и переводчика с лат. языка С. Яхимовича, возможно, переписчика большей части рукописи (ок. 1728 он был ректором школы во Владимире-Волынском (с 1670 Василианская) и посещал белорусские земли (*Ibid.* S. 28–29)).

На протяжении 60 лет до составления «Богогласника» укр. песенный репертуар расширялся, при этом уменьшалось количество парафразов псалмов и переводных текстов (в «Богогласнике» их единицы), но возросла доля польско- и латиноязычных песен (из 250 песен «Богогласника» 33 польские,

копических песенников. Особое место среди них занимает единственный известный в наст. время белорус. сборник большого объема (213 песен и молитв), составленный в Супрасльском в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ре в 40-х гг. XVIII в., — «Книга песнопений, си-речь Ирмологіон» (БАН Литвы. Ф. 19. № 233(15); исследователи нередко называют его Богогласником). 4-частная структура 1-го, основного раздела этого сборника (185 песен) в целом соответствует струк-

известны по многочисленным рукописям и изданиям этого периода. По соотношению текстов и напевов такие песни делятся на разрозненные (относительно самостоятельные) и «семьи» родственных версий с близким содержанием, однотипной метрикой стиха и схожими элементами текста (иногда с одной и той же начальной строкой), что позволяет исполнять их на один напев. В «Богогласнике» содержится группа К. чудотворным иконам Божией Матери из разных монастырей (гл. обр. василианских) и церквей (№ 118–134): «Naumilsza Niebios i ziemi Ozdobo» — Загоровской иконе из некоего василианского монастыря Рождества Богородицы на Воляни, «Помози нам, Христе Боже» — Поддубецкой иконе (с акrostихом «Поддубецка»), «Królowa, Niebios Pani, Hold dajem Ci poddani» — Кременецкой иконе (с акrostихом «KrZEMJENESKA Pieśń») *Кременецкого монастыря*, «Мати світа многопіта, небес оздобо» — Подгорецкой иконе из Благовещенской или Свято-Онуфриевской церкви Плесницкого (Подгорецкого) монастыря (на тон № 81), «Boga wierni holdownicy» — иконе из Белостокского мон-ря (с акrostихом «Wjałystok»), «Тройцы четцы христіане» — Тригорской иконе, возможно из Преображенского монастыря в Житомире, «Trzódło Łask, Wzorze Snót, Nieba Ozdoba» — *Загаецкой «Всемилоувишей» иконе* из *Иоанна Милостивого святытеля Загаецкого мужского мон-ря* (на тон № 118), «Літи давну, з чудес славно ублажаймо» — из *Святогорского Зимненского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, «Przed wieki Niebios i Ziemi Królowa» — из Пугинского мон-ря на Воляни (на тон № 113); «Божія Матеръ сіяет, людіе грядіте» — *Бердичевской иконе* из мон-ря кармелитов, «Согласно крикніте» — Тывровской иконе «в граде Тыврове» на Подолье, *Барской иконе* из жен. Свято-Покровского монастыря на Подолье, Тернопольской иконе из ц. Рождества Христова, а также Каменско-Струмиловской, Буцневской, Новосамборской, Подкаменецкой иконам. В рукописных песенниках встречаются К. «Прислухайся, кто из боку и присмотрися» — Клокочевской иконе (*Медведик*. 2006. С. 92), «Нова утренняя» — Руднянской (Там же. С. 117) и мн. др. Западноукр. и белорус. монастыри,

где находились чудотворные иконы, в XVIII в. преимущественно были греко-католическими, некоторые — римско-католическими разных орденов. Часть песен появилась в XVII в., когда укр. обители были православными.

Примером группы К. с общей начальной строкой могут служить следующие песни иконам Божией Матери: «О Всепітая Мати! О Всепітая Мати! О Мати, Мати благодати» — «в Барі Граді» (Богогласник. № 129), «О Всепітая Мати! Кто Тя может вихвалити, по всем світі естесь славна, от Бога Отца поволна» — Вицинской (в Галичине; см.: *Щурат*. 1908. С. 30), «О Всепетая Мати, о Всепетая Мати, пучино благодати, рождающая всех святых Святейшее Слово» — славильная самостоятельной редакции (РНБ. Вяз. Q. 77; Тит. № 3351; см.: *Медведик*. 2006. С. 195–196).

«Семейства» К. близкого содержания с общей начальной строкой складывались на протяжении десятилетий. Как и в случае с единичными К., не всегда можно точно определить последовательность создания «родственных» версий, время их записи (публикации). Напр., поводом для создания укр. «церковного гимна Галицкой земли» (по определению Возняка) «Пречистая Діво, Мати Руського краю, на небесі і на землі Тя величаю» стало коронование (обычай, принятый у римско-католиков) Подкаменецкой чудотворной иконы Божией Матери в 1727 г. Этот гимн был записан в укр. рукописи нач. 30-х гг. XVIII в., а в 1752 г. опубликован в польск. сборнике из 6 песен в честь указанного события (Pieśni o Najświętszej Maryi Pannie. We Lwowie, 1752), затем послужил основой для группы песен, по поводу датировки и авторства которых велись дебаты исследователей. После 1752 г. на ту же 13-сложную модель была создана новая польская песня Почаевской иконе Божией Матери с текстуальными параллелями к укр. песне — «Rapno, oraz Matko Boska Ruskiego kraju» с акrostихом «Poczałowska», изданная в сборниках «Górga Poczajowska» (1757) и «Zródło ogrodów, Studnia wod żywych» (1765) и в «Богогласнике» (№ 116), где отмечено, что это перевод на польский язык (подразумевается с украинского). Согласно др. версии, перевод был сделан с польского на украинский,

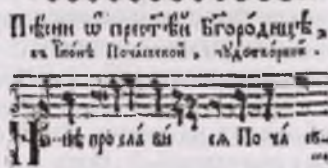
вслед чего возник новый К. Почаевской иконе «Пречистая Діво, Мати Руського краю, по истині любящих Тя, сладостный Раю» (песенник 1773 г.; Богогласник. № 115 (с указанием на «Тон обычный Піснни Подкамянецкїя. Твореніе Инока Чину С. Васілія В.»)).

В условиях конкуренции польск. и укр. религиозных традиций в Речи Посполитой в XVIII в. почитанию римско-католиками коронованных икон противопоставлялся «русский» культ икон Божией Матери Почаевской (*Щурат*. 1908. С. 44) и др. греко-католич. мон-рей. На указанный инципит были созданы К. многим чудотворным иконам: «Пречистая Діво в Польской короні, от повітря, голоду, войны нас оборони» — Луцкой иконе, «Пречистая Діво, Мати небеснаго краю, а в містечку Хотиню, в бившем Волоском краю» — Хотинской, «Пречистая Діво, Мати Руського краю, ангелы на небеси, мы на землі Тя величаем» — *Холмской иконе Божией Матери*, «Пречистая Діво, Мати в Волинском краю, же свой образ прославляеш» — Почаевской, «Пречистая Діво, Мати словесный раю, і в містечку у Тиврові Вкраевском краю» — Тывровской и Терновской (Тарнувской) иконам; в нач. XIX в. в Закарпатье почаевский текст исполняли и в честь чудотворной иконы *Повчанского монастыря* (все эти К. известны в основном по рукописям; см.: *Медведик*. 2006. С. 126, 149).

В развитии укр. К. значительную роль сыграло издание во Львове во 2-й пол. XVIII в. римско-католич. сборников, содержащих польск. и укр. песни (последних было меньше, их тексты набраны польск. шрифтом). Годы издания некоторых сборников неизвестны, исследователи предположительно связывают их с датами коронации икон. Первый из львовских сборников, «Pieśni o Najświętszej Maryi Pannie w Cudotworzym Obrazie Lwowskim», был выпущен, возможно, в 1751 г. по случаю коронации иконы Богородицы из львовского доминиканского костела, в 1752 г. был напечатан сборник в честь Подкаменецкой иконы «Pieśni o Najświętszej Maryi Pannie»; вероятно, в 1777 (год коронации) и в 1797 гг. (3-е изд.) — в честь иконы в с. Тартаков (ныне в Сокальском р-не Львовской обл.; см.: *Возняк*. 1913–1925. Т. 2. С. 345; Т. 3. С. 505–507). Были

также изданы сборники богословско-катехитического содержания, дополненные текстами польск. и укр. песен: «Nauka zbawienia na missyи Societatis Jesu zwyczajna» (Львов, 1764, 1767²); «Zródło ogrodów, Studnia wod żywych... to jest Godzinki Najs. Maryi Pannie na Górze iasney Poczaiowskiej» (Львов, 1765. Почаев, 1778²; см.: *Возняк*. 1913–1925. Т. 3. С. 349–350); «Obrona Polskiej Korony od granic Ukraińskich, Maryia w Berdyczowskim Obrazie... ukoronowana» (Бердичев, кармелитский мон-рь, 1760), «Katechizm krótko zebrany. Przedniejsze wiadomości do Zbawienia potrzebne w sobie zawieraiący na Missyach Zakonu S. Bazylego Wielkiego Prowincyi Koronney. Zwyczajny» (Львов, 1768; см.: *Щурат*. 1908. С. 40), «Народовѣщанїе: Слово к народу католическому чрез монахов чина Святого Василя Великого в провинції Полскої званїю катихитичному прилежащих в повѣтѣ Кременецком» (Почаев, 1768), «Prawdz[iwy] Wizerun[ek] N[ay]świętszey P[anny] Obrazu Poczaiow[skiego] Koronowanego R[oku] P[af]ńskiego] 1773» (Львов, 1773[?]); «*Szczurowski Tymoteusz, bazylianin*. Missja Bialska XX. Bazylianów podająca sposób łatwy do Swiczenia się w modlitwie umysłowej i społecznej» (Супрасль, 1792; Люблин, 1802) и др. (*Медведик*. 2006. С. 120, 126, 131–136).

Новый этап в издании духовных песен связан с выходившими в Почаеве кириллическими сборниками василян, основу репертуара которых составили укр. К. Первый сборник (Песни о Пресвятей Богородице к иконе Почаевской чудотворной. Почаев, 1773; переизд.: *Пісні до Почаївської Богородиці: Перевидання друку 1773 р. / Транскр., комент. і дослідження: Ю. Медведик*. Львів, 2000) был приурочен к коронаванию Почаевской иконы в мае 1773 г., согласно грамоте папы Римского *Климента XIV*. Первый почаевский песенник в противовес польским изданиям включал К. только на церковнославянском и староукраинском языках. В 4 песнях описываются новые и прежние чудеса Богородицы: «Нынї прославися, Почаевска скала» — «о избавленїи помощїю Ея от повітр[и]а морового бывшаго в літо 1770» (Богогласник. № 117, комент.); «К Тебї, Божїя Мати, прибігаем» — о разных чудесах, в т. ч. об избавлении от слепоты «Кирилла с Подлянща» и «Саввы



Почаевская икона Божией Матери (гравюра И. Гочемского) и начало жанта из кн.: *Песни о Пресвятей Богородице в иконе Почаевской чудотворной*. Почаев, 1773

з Россїи» (последнего — в 1764; см.: *Щурат*. 1908. С. 42); «Пречистая Дїво, Мати Руського краю, по истинї любящих Тя, сладостный Раю» — о явлении Богородицы на скале в столпе огня; «Вселенная, вся страны, земляне» — о следе Ее ноги на скале с животворным источником. Неск. раз в этих песнях воспевается Ее помощь в освобождении мон-ря в 1675 г. и чудеса исцеления болящих. Следующий К. — «От тернїя ідолскаго Варвару дївицу» — подробное «песенное житие» великомученицы; далее помещен комментарий составителей о ее покровительстве Почаевской обители, в которую была передана частица мощей из киевского *Златоверхого во имя арх. Михаила муж. мон-ря*: «Року Господня 1714, егда тяжек мор по Подолїю и Волиню напрасно смертїю людїй пожирал, тогда иноцы монастыра почаевского на утолїнїе праведнаго гнїва Божїя уставиша повседневное пїнїе к Пресвятїй Богородицї в Образї чудотворной и к святїй великомученицї Варварї ходатаїцї доброй смерти...» (*Пісні до Почаївської Богородиці*. Львів, 2000. С. 32). Завершают сборник 3 покаянных К. Несмотря на небольшой объем сборника, расположение 8 песен тематически соответствует разделам 2–4 «Богогласника»: богородичные с иконославильными, святым и по-

каянно-назидательные (К. Иисусу Христу здесь отсутствуют) (Там же. С. 103–104).

Итогом двухвекового развития восточнославянской духовной песенности стало издание почаевского «Богогласника» 1790–1791 гг. Вошедшие в него 250 К. отразили в песенно-поэтических формах своего времени различные духовные темы — от праздничного ликования до сострадательной скорби и молитвенного покаяния. «Песенный венец» Божией Матери составили 31 К. — Богородичным праздникам, 26 чудотворным иконам, 8 молитвенных. В «Богогласнике» содержатся также 3 песни чудотворным Распятиям Христовым. Прославление святынь переплетается с прошениями и рассказами о явлении чудес. Примерно $\frac{3}{4}$ сборника составляет василянский репертуар XVIII в., остальные К. более ранние, происходящие из православной среды, в т. ч. на тексты свт. *Димитрия*, митр. Ростовского († 1709), иером. *Епифания (Славинецкого)*, иеродиак. Герасима (Парфеновича) или без указания имени авторов. В XVIII в. в Почаеве стали известны К., написанные в Киеве свт. *Георгием (Конисским)*, архиеп. Могилевским, и на Левобережье — философом, поэтом и композитором Г. С. *Сковородой*. Всего в акростихах «Богогласника» зашифровано до 40 имен и фамилий. По неск. песен создали в XVIII в. Иоанн Вольский, Димитрий Левковский, Иоанн Матсьборский, Иоанн Моравский и др. Многие монашествующие авторы остались безымянными («инок чина Св. В[асилия] В[еликого]», в польск. песнях — «Dzielo Zakonnika Bazyliana» и подобные определения). К. «Богогласника» получили после издания сборника и его переизданий в XIX в. широкую известность. Некоторые песни часто переписывались, в поздних (сокращенных) сборниках они помещались в 3-годовой редакции. Укр. традиция составления рукописных песенников в XIX в. не угасла, в них вошли разные К., к-рые были, и те, к-рые не были в «Богогласнике» (часть из них принадлежит тем же авторам).

Востокукраинские К. сер. XVII–XVIII в. В правосл. среде употребление К. было исключительно внебогослужебным, что отличало их от паралитургических и литургических К. униатских церквей. Вместе с тем в зап. и вост. укр.

землях были распространены одни и те же жанры духовных К. Благодаря миграции налаживались контакты между укр. регионами. Известны К. на почитание киевских и черниговских чудотворных икон Божией Матери: Киево-Печерской («Возрыдайте вси днесь, Российские страны», «Что се слышим ныне дивни крики, поют лики»), *Киево-Братской* («Победительныя всем киевския страны»), Руднянской, или Рудинской (Руденской), с Черниговщины перенесенной в 1689 г. в киевский Печерский Вознесенский монастырь, в 1712 г. в киевский жен. Флоровский монастырь («Нова утренняя в Россах воссияла», «В Росской короне чуд великий стался», «Як бис-мо могли Панну Пречисту хвалити») и Туличевского Свято-Духовского монастыря (г. Мстиславль, ныне Могилёвской обл.; «Чудная Помощнице, Пречистая Мати»). В сборнике с Левобережья кон. XVIII в. (БАН. Осн. (ф. 31). 21.5.3) есть песни чудотворным иконам Божией Матери в г. Ахтырка (ныне в Сумской обл.) и в с. Каплуновка (ныне в Краснокутском р-не Харьковской обл.) (*Медведик*. 2011. С. 158). Песенников достоверно восточнокр. происхождения сохранилось немного, значительная их часть была вывезена в Россию. Они распознаются по песенному репертуару, мало распространенному на западе Украины, напр. по К. Сквороды «Ах ушли ж моя лета» (Богогласник. № 227 (без имени автора)), «Ангелы снижайтеся», «Всякому городу нрав и права» (БАН. Осн. (ф. 31). 21.5.3). Очень широко был известен К. «Страдание мученика Стефана» (более 20 списков, включая восточнокр. украинские; Богогласник. № 178 (с акростихом «Стефан Дяченко»)); на этот напев в Харькове в нач. XIX в. была распета херувимская песнь (*Шевчук*. 2000. С. 375). Вероятно, с Левобережной Украины прибыл в Москву до 1680 г. иеродиак. Герасим (Парфенович) (*Позднеев*. 1996. С. 42–43), автор К. «Иисусе мой пресладкий» (Богогласник. № 243 (часть акростиха — «ГРСМ»)), который предписано исполнять на мелодию К. свт. Димитрия Ростовского (Там же. № 242) с аналогичным стихом. Восточнокр. происхождения мн. песен подтверждается их наличием в песеннике канцеляриста С. Пипнавкина из г. Купянска (ныне в Харьковской обл.; РГАДА. Осн. № 996).

Один из переписчиков, работавших на Левобережье, Захария Дзюбаревич из «полку Гадяцкаго» (ныне г. Гадяч Полтавской обл.), составил часть песенника 1728–1730 гг. (БАН. Осн. 16.6.29; 6 почерков) с обширным репертуаром, в к-рый входят 17 К., в посл. опубликованные в «Богогласнике», в т. ч. 3 К. свт. Димитрия, восточнокр. К. «Владыко мой и Боже мой» (№ 226), К. «Приближися конец света», возможно созданный Дзюбаревичем (в тексте упомянуты 2 села на Полтавщине). Судя по происхождению большинства песен этого сборника, его составитель мог быть уроженцем западнокр. земель (*Медведик*. 2006. С. 84–87). Есть предположение, что Дзюбаревичу принадлежит также сборник из Каменца-Подольского (ГИМ. Син. № 316) (см.: *Перетц*. 1907).

К. имели широкое применение в городах: разучивались хорами учащихся и братчиков, звучали в школьных драмах, на приветствиях во время встреч иерархов и царствующих персон, в дни именин священноначалия, «на погреб», на обычных и поминальных трапезах, в поздравлениях горожан в дни великих праздников, при прошении милостыни (при обходах домов, на ярмарках и т. п.), в кельях, в домашней обстановке, в бурсах и т. д. В 1-й пол. XVIII в. название «конт» по отношению к сочиненной «книжной» песне стало общепринятым. Известны «Благодарственный конт», сочиненный Киевскому митр. *Рафаилу (Заборовскому)* М. Довгалевским (*Петров*. 1896. С. 240), «Конт в триумфальных Киевопечерских воротах» иером. (в посл. архим.) *Михайла (Козачинского)* (Киево-Печерская лавра, 1744), предназначенный для приветствия имп. Елизаветы Петровны во время ее приезда в Киев (*Медведик*. 2006. С. 119–120).

Воспитательное значение духовных К. осознавали преподаватели учебных заведений, прежде всего Киево-Могилянской коллегии (академии). Исполнение К. на мелодичные и гармонически слаженные напевы способствовало их запоминанию и усвоению нравственных идей содержания, воспитывало религиозное чувство, напоминало о мн. событиях церковной истории. К. упоминаются в ремарках к школьным пьесам (напр., «Ангели благодарственный поют конт» в «Комическом действии на Рождество» (1736) Довгалевского; см.: *Корний*. 1993. С. 12, 16). К., зву-

чавшие в середине и в конце спектакля, выполняли разные функции. В их текстах разъяснялось аллегорическое содержание сцен, уточнялась суть событий, передавалось то или иное настроение, подводились итоги (Там же. С. 33–64). В составе «*Вертепа*», традиц. кукольной драмы на Рождество Христово, исполнялось до 10 духовных К. в 1-м действии (на евангельский сюжет) и неск. бытовых (танцевальных, лирических, шуточных, сатирических) — во 2-м.

Традиции школьной драмы продолжали духовные писатели, выпускники Киево-Могилянской коллегии (академии), создавая пьесы и К. для тех учебных заведений, в которых преподавали. Так, свт. Димитрий в кон. XVII в. написал «Комедию на Успение Богородицы» с 11 вокальными номерами, а в нач. XVIII в. (для ростовской школы) — «Комедию на день Рождества Христова» — с 12 (*Резанов*. 1927. С. 81–145). Свт. Георгий (Конисский) — автор драмы-моралите «Воскресение мертвых» (1746–1747) и К. для нее «Два разы слеп, кто вопред на смерть не зрит» (Богогласник. № 238). Н. И. Петровым опубликована «Трагедокомедия, нарицаемая Фотий, учителя пиитики в Киевской академии Георгия Щербаткога» (1749 г.) (ТКДА. 1877. № 12. С. 749–780) с К. «Что лукавым шадят» и др. (*Ивченко, Крекотень*. 1990. С. 186–187).

В текстах всех дошедших до наст. времени укр. духовных драм этого периода указан ряд вокальных номеров (с начальными словами). Часть инципитов относится к богослужебной гимнографии, что не исключает использования этих текстов в К. Судя по первым строкам, К. одного спектакля часто имеют одинаковую силлабическую форму. В К. из «Действия, на Страсти Христовы списанного» (80-е гг. XVII в.) использованы «фольклорные» 8-сложники (4+4): «Аг! Отмена сего света», «Призри, Боже, на род земный», «Да погибнут сия злости», «Скоро пошли отмщение», «Се бо злость ся возвышает», от которых отличается польск. песня с 5-сложным началом «*Niech ogien wzasu*». В К. для спектакля «Мудрость Предвечная» (1703) использованы типичные для силлабической поэзии того времени (в т. ч. для польской) 11-сложники (5+6): «Горкия слезы точити начните», «Аще есть болезн, як болезн наша», «Уже Исаак и Агнец пожреся»,

«Мире, притеци к Мудрости Предпеченой» и др. (Резанов. 1925. С. 65–107, 159–212). К. с 11-сложными стихами есть в пьесе свт. Димитрия «Комедия на день Рождества Христова»: «Глас слышав в Рае Рахили рыдаше», «О сердце, сердце, твердейше опоки!», «Спиш окаянне, сном обремененный» (Он же. 1927. С. 81–145). Для пьес писали К. с разными стихотворными размерами, но среди них всегда заметны группы с одинаковой формой. Вероятно, стихи на один и тот же размер писал один автор, предполагая использовать для них один напев (или его варианты).

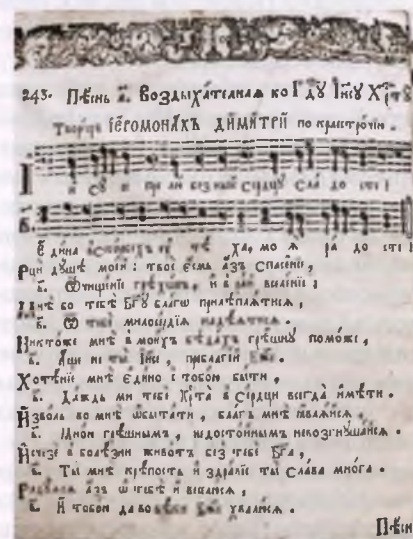
К. занимают существенное место в поэтико-муз. творчестве укр. духовных писателей, в частности иером. Епифания (Славинецкого). После получения образования в Киевской коллегии (и др. школах, возможно, римско-католических) и неск. лет преподавания в ней он в составе первой группы ученых-южнорусов в 1649 г. прибыл в Москву, где занялся переводом Библии с греч. языка, созданием словарей-лексиконов и мн. лит. трудов, редактированием (в составе комиссии) богослужебных текстов. Благодаря активной литературно-языковой практике иером. Епифания его кантовое творчество в 3-й четв. XVII в. было чрезвычайно успешным. По предположению Позднеева, иером. Епифаний создал множество К. (Позднеев. Рукописные песенники. 1958. С. 20; Он же. 1960). Ок. 40 из них записано в песеннике *Новоиерусалимского в честь Воскресения Христова муж. мон-ря* 80-х гг. XVII в. (ГИМ. Муз. № 1743), ок. 20 — в сборнике 90-х гг. XVII в. новоиерусалимского круга (Там же. № 1938; см.: Spiritual Songs. 1996). В последнем есть К., вошедший через столетие в «Богогласник» («О Девине Всечестная», № 102). К. иером. Епифания, возможно, исполнялись *государевыми певчими дьяками* в греко-лат. школе *Чудова мон-ря*, в к-ром жил и вел «риторическое учение» их автор; эти произведения были хорошо известны в Новоиерусалимском мон-ре. Относительно ранний стилиевой слой укр. К. представлен в московских источниках гораздо лучше, чем в мало-российских.

На территории России и Левобережной Украины К. распространялись в рукописном виде почти до кон. XVIII в. В 3-й четв. XVII в. выделяются издававшиеся украинца-

ми польскоязычные К. Писатель-полемист, выпускник и ректор Киево-Могиланской коллегии, архим. черниговского Елецкого монастыря *Иоанникий (Галатовский)* († 1688) издал 5 текстов польских духовных песен под названием «Pieśni nabożne: Dla pożytku duchownego i zbawienego narodowi chreścijańskiemu potrzebne» в качестве приложения к польск. переводу его полемического антииудейского трактата «Мессия Правдивый» (Messiasz prawdziwy Jezus Chrystus Syn Boży. К., 1672). В наст. время некие исследователи считают авторство архим. Иоанникия польск. песен недоказанным (Левченко-Комисаренко, Пидгайко. 2010. С. 96), тогда как в др. работах оно не подвергается сомнению. На К. архим. Иоанникия впервые указал И. Д. Вагилевич в работе 1843 г. «Польські письменники-руси» (Wagilewicz. 1996. S. 68–86), 3 из 5 К. опубликовал Р. Радышевский (Roksołański Parnas. 1998. S. 275–278), 2 исследованы Медведиком (Медведик. 2011). К. «Niech monarchowie, fortecy budują» (Пусть монархи крепости строят) «Nakłoń, o Ewgora, nakłoń uszy swojej!» (Наклонь, о Евгора, наклонь уши свое — рус. пер. в рукописи: РГБ. Погод. № 426. Л. 149 об.), «Próżno człowiek myśli swojej nie hamuje» (Напрасно человек своих мыслей не унимает), посвященные теме бренности земной жизни и прихода буд. века, пользовались популярностью как при жизни архим. Иоанникия, так и после его смерти. Песня «Niech monarchowie» была записана в польском песеннике Ф. В. Рутенуса (1674–1734), опубликована в краковском (1721), вроцлавском (1734) и кенигсбергском (1796) канционалах (Wöhler. 1999. S. 106, 114), попала в западноукр. песенники (Медведик. 2011. С. 164). Песни архим. Иоанникия были известны и в Московской Руси, поскольку укр. и польск. экземпляры его трактата были подарены царю Алексею Михайловичу, которому он был посвящен. Хотя в 1690 г. книга была запрещена Московским Собором, к тому времени К. уже вошли в московские песенники. Русские транслитерированные версии содержат 3-голосные напевы этих К., в то время как в украинских источниках имеются только словесные тексты (напевы 2 К. опубликованы Медведиком: Там же. С. 171–179).

Свт. Димитрию Ростовскому принадлежит предположительно ок. 20 К. (включая переводы). Получив образование в Киево-Могиланской коллегии, он побывал в Вильне, Слуцке и др. городах и мон-рях, хорошо изучив новый, барочный, стиль муз. творчества. В укр. период (до 1701) свт. Димитрий переведил польские духовные песни, его тексты отличались высоким уровнем лит. стиля и, насколько это было возможно, отказом от полонизмов: «Ангел пастырем вестил» (Перетц. 1900. С. 173), «Воплю к Богу в беде моей», «Превзыдох меру, о мой вечный Боже», «Ты еси Иисусе» («Ты мой Бог, Иисусе») и др. Известны разные варианты переводов этих К. (Левченко, Крекотень. 1990. С. 183–184; Зосім. Західноєвропейська духовна пісня. 2009. С. 143–145), святителю принадлежит наиболее славянизированный. Иногда переводной К. свт. Димитрий дополнял строфами своего сочинения, что видно по увеличению объема по сравнению с польским оригиналом, напр., в К. «Имам аз своего Иисуса моего».

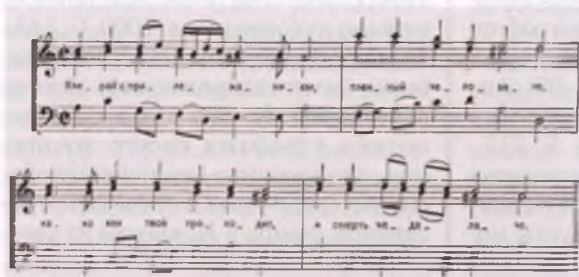
В рукописном песеннике РНБ. Тит. № 2540, составленном после канонизации свт. Димитрия в 1757 г., есть надпись: «Сии псалмы сочиняшася трудами новоявленного свя-



Кант свт. Димитрия Ростовского «Иисусе прелюбезный, сердцу сладосте» в сб. «Богогласник». Почаев, 1805

тителя Димитрия митрополита Ростовского чудотворца» (Л. 1). Из этого сборника, по мнению исследователей, святителю принадлежит более 10 К. По многим спискам известные К. «Похвалу принесу сладкому

Иисусу», «Надежду мою в Бозе полагаю», «Ты мой Бог Иисусе», «Доброго воя, цареви избрана» (вмч. Димитрию Солунскому), «Мати милосерда, Ты еси ограда», «О горе мне, грешнику сушу», «Иисусе прелюбезный, сердцу сладосте» (2 последних вошли в «Богогласник»: № 33 (без имени автора), 243 (с акростихом)). Переводная польская песня «Ангел пастырем вестил» была использована свт. Димитрием в его «Рождественской комедии». Есть спорные случаи авторства. Высказывалось мнение, что святителю принадлежит известнейший К. свт. Николаю «Ой, кто, кто Николая любит» (*Stern*. 2000. S. 19, 25), что не является доказанным. К тексту «Взираи с прилежанием, глennyй человек»



Фрагмент канта.
свт. Димитрия Ростовского
«Взираи с прилежанием,
гленный человек»

в одной рукописи имеется дополнение (РГАДА. № 1020), являющееся, возможно, эпитафией свт. Димитрию, написанной митр. Стефаном (Яворским) (Перетц и др. исследователи атрибутировали митр. Стефану весь этот стих).

На основе общности стиливых черт К. в сборнике РНБ. Тит. № 2540 (типичные начальные и завершающие обороты, типы тональных соотношений, последовательность аккордов и др.) Л. В. Ивченко отнесла к произведениям свт. Димитрия оригинальные рус. К. «Зрящи Сына поносной смерти сужденна» и «О возлюбленный Сыне, что сие сотворил», переводные «О душе каждая верна» и «Нас деля (ради) распятого Мария видящи» (Богогласник. № 101 (без имени автора)), а также стихотворное переложение Пс 37 «Господи мой, ярость Твою не покажи над мною». Известно, что последний К. пользовался гораздо большей популярностью, чем перевод иером. Симеона Полоцкого (Петровского-Ситниановича) (Ивченко, Кречотень. 1990. С. 183).

К. свт. Димитрия записаны в рус. песенниках, чаще с 3-голосными напевами. И в переводных, и в сочиненных им К. заметно влияние эле-

ментов польской мелодики (четкое разделение на фразы, значительная роль 3-дольной метрики, даже если стихотворный текст этого не требует; иногда ритмы, близкие к мазурке, полонезу и др.), для нек-рых К. установлены прототипы польск. песен. Среди К. святителя есть пример распевания «на тон» (напев «Христе мой Боже, Иисусе сладчайший» очень близок к К. «Превзыдох мему»). Вместе с тем муз. стилистика К. святителя сугубо восточнославянская.

Представителем киевской школы поэтического перевода был богослов и духовный писатель Симеон Тодорский. Выпускник Киево-Могилянской академии, он продолжил образование в Галле, где опубликовал свои переводы 4 работ немецких представите-

лей *плетизма*, в т. ч. «Начало христианского учения во употреблении и

в пользу всякому правоверному христианину» А. Г. Франке (1735), дополнив это издание церковнослав. (укр. редакции) переводами протестант. песен: «Тебе похваляем, к тебе припадаем» («Herr Gott, dich loben wir», лат. гимна «Te Deum» в переводе М. Лютера), «Иисусе радость, сердечная сладость» («Jesu meine Freude» Й. Франка), «Посреде зла многа надеюсь на Бога» («Auf meinen lieben Gott» З. Вайнгертнера) и др. (Чижевский. 2003. С. 86–103). В те же годы вышел сборник Симеона Тодорского «Пять избранных псалмов царствующаго пророка Давида с преизящными песны похвалными двоих церковных учителей Амвросия и Августина яже к ползе розсияных россиян издадощася» (Медведик. 2006. С. 118–119). Из оглавления этого издания следует, что переводы Тодорского предназначались для правосл. жителей России, пребывающих за границей. Он талантливо перелагал псалмы, гимны отцов Церкви и стихи протестантов, используя выразительные средства восточнослав. барочной поэзии, в т. ч. песенной.

Русские К. 2-й пол. XVII–XVIII в. Интерес к К. в Москве проявился в сер. XVII в. после приезда украин-

цев и белорусов — носителей новой стиливой традиции. Реформа богослужения и пересмотр художественных принципов церковного искусства были инициированы в 50-х гг. XVII в. патриархом Никоном и царем Алексеем Михайловичем, поэтому адаптация новых певч., песенных и лит. норм происходила в Москве чрезвычайно быстро. Освоение репертуара, принципов пения и киевской нотации позволило московским распевщикам создать собственную кантовую традицию и начать составление песенников уже в 70–80-х гг. XVII в. По происхождению К., найденные в российских источниках, можно условно разделить на польские, украинско-белорусские и русские. Деление, основанное на языке текстов, не всегда подтверждается муз. стилем К., поскольку он был в значительной степени типизирован. Постепенно языковые различия стирались, оригинальные тексты вытеснялись переводами, новыми поэтическими сочинениями.

При переносе польск. песен в правосл. среду все они (и внебогослужбные, и богослужбные) становились внебогослужбными. Южнорусская традиция составления песенников в то время еще не сформировалась, поэтому укр. и белорус. певцы привозили с собой «кантычки» — польск. сборники духовных песен, в т. ч. стихотворных переложений Псалтири (История рус. музыки. 1983. С. 234), печатные канционалы и, возможно, их рукописные копии. Эти певческие книги служили источниками для сверки текстов, что подтверждается ремарками в московских сборниках: «зри в кантычках», «а в печатной кантычке сей псалм разнится» и др. (ГИМ. Муз. № 1743. Л. 198 об.). Вероятно, по кантычкам делали транслитерации текстов польск. песен. В Москве эти песни активно переписывали во 2-й пол. XVII в., гл. обр. в нач. 80-х гг., что объясняется «особой модой на все польское в период правления царевны Софьи» (История рус. музыки. 1983. С. 233–234). Об интересе к польским песням говорят такие надписания, как «Псалмы польские сиречь стихи красные певаеми по розным голосам» (РГБ. Ф. 178. № 10944.1, 1675 г., переписчик Петр Матячев — судя по ряду особенностей текста, белорус или украинец; см.: Вискава. 2003. Р. 103–104). Исходя из этой ремарки, исполнение

«польских псалмов» было многоголосным. При этом во мн. сборниках запись мелодий отсутствует, т. к. переписчики либо не владели правилами нотации, либо знали популярные мелодии на слух и не нуждались в нотах.

Освоение текстов и напевов польских песен происходило постепенно. Самым простым способом знакомства с ними была запись польск. текстов кириллицей, что делалось и для исполнения, и «для памяти». Наиболее популярные песни переводили на церковнослав. или рус. лит. (книжный) язык и часто помещали в сборники вместе с оригиналами (напр., «Юж Це жегнам, намилши Сыну Езузе» — «Уже Тя лишаюся, сладкое Чадо» — ГИМ. Муз. № 1743. Л. 150 об., 177 об.; см.: История рус. музыки. 1983. С. 233; «Гейнал вишисцы заспеваймы» — «Утро восстав воспеваем» — РНБ. Погод. № 1974. Л. 75, 31 об. — 32; см.: Зосим. 2010. Вып. 3(3). С. 50 и др.). Переводы польск. текста представлены версиями разного художественного и технического уровня. Имена переводчиков в сборниках не указаны, но известно, что этим занимались ученые-книжники, знавшие польск. язык в совершенстве: иером. Симеон Полоцкий, свт. Димитрий Ростовский, иером. Епифаний (Славинецкий), его ученик монах Чудова мон-ря *Евфимий* († 1705; см.: *Перец*, 1900. С. 150) и др.

Заемствование польск. песенного материала осуществлялось по-разному: текст использовался вместе со своим напевом, или на польскую мелодию распевался самостоятельный русский текст, или для переводного текста создавалась новая музыка (История русской музыки. 1983. С. 230). Последовательное сопоставление польских духовных песен XVII в. и их переработок является непростой задачей, т. к. мн. оригиналы неизвестны. Лишь некоторые духовные песни были записаны в Польше в XIX в. в народной или церковной среде и изданы. Значение этих записей в том, что они, во-первых, подтверждают консервативный характер польских духовных песен, поздние версии которых часто оказываются сходными с восточнославян. транслитерациями 2-й пол. XVII–XVIII в., а во-вторых, дают представление о соответствующем историческом слое польск. духовных песен.

Многие польские мелодии были настолько просты, что запоминались без усилий и могли передаваться устно. Их истоки разнообразны. Часть мелодий представляет собой переработку образцов *григорианского пения* или немецких духовных песен (напр., «Victimae paschali laudes» (XI в.) — «Christ ist erstanden» (XII в.) — «Chrystus zmartwychwstał jest» (XIV в.); см.: *Зосим*. 2010. Вып. 2(2). С. 63). Другие мелодии — это песенные сочинения эпох Возрождения и барокко, к-рые могут иметь народно-бытовые истоки. Так, исследователь сборника польск. духовных песен «Symfonie anielskie» (1630) определил источники их напевов как народные песни крестьянского или городского происхождения (*Prosnak*. 1962. S. 69). Польск. переработки григорианской монодии также были фольклоризованы: в них использовались ритмические формулы разных народных песен и танцев (мазурки, паваны, серры), марша и др. Повторность танцевального ритма маскировалась медленным темпом исполнения песен. Архаичные польские мелодии были диатоничны (опирались на церковный звукоряд без хроматизации ступеней), сохраняли ладовую окраску модусов (см. ст. *Глас*). Польск. песенность (как и западнославянская в целом) в отличие от восточнославянской одноголосна. При этом в польской церковно-профессиональной среде культивировалось многоголосие, что в целом типично для западноевропейской ренессансной традиции.

Польское влияние на песенное творчество «черкас» и «литвин» (украинцев и белорусов) также было неоспоримым. Но учеными отмечено и обратное воздействие на мелос польск. псалм со стороны укр. народных песен. Определены характерные силлабо-ритмические группы укр. песен (История рус. музыки. 1983. С. 235–236), которые следует дифференцировать на сугубо украинские (напр., коломыйковый стих: 4+4+6 слогов) и смешанные, украинско-белорусские (полесские обрядовые: 5+5+3, 4+4, 5+5, 6+6 слогов и нек-рые др.), все с 2-строчными строфами. Влияние таких народно-песенных периодов очевидно в профессиональной виршевой и песенной поэзии.

Создатели восточнослав. К. достаточно свободно обращались с одно-

голосными напевами польск. песен: заимствовали их целиком, частично или отказывались от них. Трехголосная фактура кантовых гармонизаций также выглядит неоднородно. Разные подходы к обработке напевов и муз. особенности трехголосия были обусловлены, вероятно, различными влияниями польск. или укр. духовной песенности на рус. распевщиков. Г. В. *Келдыш* на основе анализа источников нач. XVIII в. выдвинул гипотезу, что в польск. духовной песне уже в сер. XVII в. утвердился тот вид 3-голосной фактуры, к-рый был воспринят во 2-й пол. XVII в. в России и для к-рого характерна определенная свобода голосоведения: «...постоянные переключения двух верхних голосов, унисоны и кварто-квинтовые созвучия в заключительных оборотах, свободно допускаемые параллелизмы» (История рус. музыки. 1983. С. 234). Таковы польск. 3-голосные песни нач. XVIII в. из рукописи бенедиктинского мон-ря в Станёнтках (см. пример: Там же. С. 316). Некоторая самостоятельность в них басового голоса может быть обусловлена сопровождением органа, 2 верхних голоса соотносятся не жестко (в популярной коленде «Dzięciątko Się narodziło» из 33 созвучий лишь 23 имеют терции в верхних голосах, есть схождения голосов в унисон, напоминающие гетерофонную фактуру, и др. особенности — см.: Там же). Для восточных славян это не основные, а дополнительные признаки фактуры К. (основные связаны с четким параллелизмом верхних голосов). Др. направление духовно-песенных влияний было связано с Украиной: киевские певцы культивировали строго организованное трехголосие с параллельным движением верхних голосов в терцию и редкими отступлениями от него (см. выше образец 1649 г.).

В московской традиции принципы описанного «свободного» и «строгого» кантового трехголосия совмещались. Польск. одноголосную мелодию размещали в большинстве случаев в верхнем голосе. Создавая ее гармонизацию, сочинители должны были искать компромисс между 2 требованиями: сохранять польск. напев по возможности точнее и/или придерживаться движения в терцию в верхних голосах, что не всегда было совместимо. Частичному изменению подлежали напевы, содержащие

широкие интервалы или такие смещения, к-рые неудобно было сопровождать параллельными терциями. Тогда верхний голос «выравнивался», терял рельефность.

Ладовый колорит польск. напевов также менялся. По мере утверждения тональной системы гармонически заостренные вводные тоны становятся нормой, появляются в сопровождающих голосах и в верхнем голосе, модернизируя польск. напев (напр., «Иисус Христе Господь мой» на мелодию «Jesu Chryste, Panie miły»; см.: *Вискава*. 2003. Р. 109). Последняя гармонизация (нач. XVIII в.) имеет и другую особенность — 4-голосный склад (середина диапазона кантовой фактуры «заполняется» тенором), что говорит о влиянии хорового пения и возникновении оригинального «кантового четырехголосия», в к-ром отсутствуют типичные признаки классического голосоведения. Такая фактура близка к *киевско-печерскому напеву* и применена в К., возможно, под укр. влиянием. Кардинальная переработка польск. напева в верхнем голосе вела к тому, что переводной К. становился фактически самостоятельным сочинением, ср.: «W dzień Bożego narodzenia» и «В день Христова рождения» (*Зосим*. 2009. Вып. 2(5). С. 63). Здесь почти полная замена польск. напева дала возможность сохранить терцовую фактуру на всем протяжении К. Эта и др. особенности могут говорить об укр. происхождении этой переработки.

Более редким случаем было размещение польского напева в среднем голосе К., что делало его гармонизацию частным случаем европейских многоголосных композиций на *cantus firmus*. При этом «подгонка» голосов под нормы кантовой фактуры неминуемо усложнялась, возникали временные переключения голосов, в результате чего средний голос «становился» верхним (напр., в К. «Крыжу свенты» — РНБ. Собр. Ф. И. Буслаева. Q. XIV. № 25. Л. 72 об.; см.: *Зосим*. 2009. С. 89). Если на польск. тексты создавался новый К. (напр., торжественный «Kto się w orpieku poda Pa-pi swetu» на текст стихотворного переложения Пс 91, выполненного польским поэтом Я. Кохановским; см.: *Вискава*. 2003. Р. 109), это давало возможность сочинить целостное в муз. отношении произведение, удач-

но сочетая яркую мелодию с терцовым параллелизмом. Мелодия с опорой на звуки трезвучия и с четким ритмом марша напоминает польск. песни, что свидетельствует об удачной стилизации или об использовании принципа контрафактуры.

В кон. XVII — нач. XVIII в. количество песен на польском языке в песенниках уменьшается (*Позднеев*. 1963. С. 206), но возрастает число их переводов. «Путем продолжительного влияния... русских переписчиков постепенно в них стирались резкие особенности польских оригиналов» (*Перетц*. 1900. С. 124). В то же время отдельные польские мелодические обороты присущи рус. К. (напр., мотивы «Dotąd misernie» — в К. «Егда Бог предста» и в лирическом К. «В несносной жалости»; см.: *Келдыш*. 1978. С. 75), в т. ч. панегирическим и бытовым.

Заемствованные (украинские и польские переводные и транслитерированные) духовные К. составляют в рус. сборниках по предварительным подсчетам от 10 до 40% репертуара в том или ином списке. Хотя укр. «след» в русских песенных традициях изучен не полностью, можно назвать несколько наиболее известных в Москве и С.-Петербурге укр. К., составивших неполный церковно-годовой круг: «Все языцы, всех стран лица», «Небо и земля», «Предвечный родися», «Не плач, Рахиле» (из «Вертепа») — на Рождество Христово (№ 1 — «Все языцы, купно лица», № 5, 17, 4; здесь и далее номера по «Богогласнику»); «Радуйся зело» — в Неделю вайи (№ 44); «Нас ради (дела) Распятого», «О, Девие Пречистая» (возможно, иером. Епифания (Славинецкого)) — в Великую пятницу (№ 101, 102 в варианте «О Девие Всечестная»); «Изыйдите, ангелов лики» — на Воскресение Христово (№ 52); «Источник духовный» — на Пятидесятницу (№ 61); «На горе преобразися» — на Преображение (№ 70); «Патриарси, торжествуйте» — на Введение Пресв. Богородицы (№ 93); молитвенные: «Богородице, Царице», «Богом избранная, Мати Отроковице» (№ 139, 141); покаянные: «Плачьте, сердца моего зеницы» (№ 216), «Доколе, уме пернатый» (№ 224), «Владыко мой» (№ 226), «Егда душа от тела разлучается» (№ 235), «Иисусе мой пресладкий» иеродиак. Герасима (Парфеновича) (№ 243). Были хорошо известны все

сочинения свт. Димитрия Ростовского. Перечисленные К. насчитывают десятки версий в рус. песенниках кон. XVII—XVIII в. Нек-рые из них входили в старообрядческие сборники до нач. XX в. («Виде Бог», «О Девие Всечестная» (№ 6, 102) и др.). С распространением в России в XIX в. «Богогласника» возросла популярность тех К., которые были включены в его сокращенные издания.

Кроме копирования, переработки и составления парафразов польск. образов в Москве и в мон-рях под Москвой уже в 60–70-х гг. XVII в. начали писать новые К. (История рус. музыки. 1983. С. 236). Уникальным явлением была «никоновская школа песенной поэзии» (*Позднеев*. 1961), складывавшаяся в Новоиерусалимском мон-ре в период, когда здесь жил покинувший кафедру патриарх (1658–1666). Т. о., в отличие от укр. земель, где кантовое и партесное пение изначально развивались в учебных заведениях и братствах, первым профессиональным центром этих видов пения в Московии стала монастырская школа. Новоиерусалимский репертуар наиболее полно представлен в самобытной антологии 80-х гг. XVII в. ГИМ. Муз. № 1743, содержащей ок. 250 (вместе с повторно выписанными вариантами — более 300) «псалмов», собранных и переписанных иеродиак. Дамаскином (Л. 193 об.). Характерная особенность структуры этого и др. российских песенников — расположение К. по алфавиту (ГИМ. Муз. № 1938; РГАДА. Осн. № 1020; СПбГК. Певч. № 21; РНБ. Q. XIV. 25; Тит. № 3351 и др.). В сборнике ГИМ. Муз. № 1743 присутствует 2 алфавитных раздела (2-й не завершен и охватывает только буквы А–В; некоторые К. 1-го раздела повторяются во 2-м). По мнению группы ученых, с помощью «азбучной» структуры достигается смысловое и художественное единство цикла (*Васильева, Заболотная, Кручинина*. 2009. С. 270). Однако алфавитный порядок в этом песеннике никак не связан с практикой, поскольку здесь отсутствуют тематические зоны, наглядная связь К. с церковным календарем и к.-л. др. внешние признаки циклизации. Чтобы найти тот или иной К. в сборнике, составленном по алфавиту, требуется либо доскональное знание репертуара, либо наличие реестра (как в ряде сбор-

ников XVIII в., напр.: РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 1022). В других песенниках (напр., РНБ. Тит. № 4172) имеется месяцесловный раздел (*Васильева, Заболотная, Кручинина*. 2009. С. 269), к-рый можно считать циклом К.

Происхождение К., вошедших в сборник Новоиерусалимского монастыря, было впервые определено Позднеевым. Во-первых, здесь присутствует типичный для того времени стилиевой «слой» К. — транслитерации, переводы и переработки польск. песен (*Келдыш*. 1978. С. 68–70). В данном мон-ре все духовные К. назывались «псалмы» или, согласно польск. и укр. произноше-

новым («Днесь Христос рождається»; см.: История русской музыки. 1983. С. 239). Возможно, что напевы для большинства этих текстов были сложены уже в мон-ре. К. в этом сборнике в основном анонимны, но их происхождение можно иногда определить по характерным особенностям языка и интонационным истокам, авторство — по акростихам.

В новоиерусалимском сборнике можно выделить неск. тематических групп К.: праздничные и покаянные, переработки псалмов, песни о святых Иверского монастыря и чудотворном образе Божией Матери («Златоизваянная, небовосходная», «О Пресвятая Марие Девице», «Небесная двери, Сионские врата», «Радосте миру, Дева Пресвятая», «Что Тя именуем, Обрадованная» — разви-

Оглавление рукописного сб. «Духовные псалмы». Ростов Великий, 1838 (РГБ. Ф. 304. II. № 213. Л. 1)

вающие укр. традицию прославления икон, возможно, написаны иером. Епифанием; см.: *Медведик*. 2006. С. 153). Оригинальные К. этого сбор-

ника — исторические, созданные по мотивам недавних событий, напр. перехода Левобережной Украины под протекторат Москвы в 1654 г. и русско-польск. войны 1654–1657 гг. («Слышите людие и внушите», «Кто хочет, приди и узри»; в др. сборниках также «В жалости днесь зело обомираю»; см.: История рус. музыки. 1983. С. 241–242). Уникальные в кантовом творчестве образцы переложений-толкований библейских лирических стихов из Книги Песни Песней Соломона созданы, согласно Позднееву, «в эпическом стиле» («Далобжет мя», «Аз емь цвет польный (полевой)», «Се еси добра», «Да снидет брат мой», «Се брат мой сниде», последняя не завершена). Они могли быть написаны в 1663–1666 гг., после московского издания Библии и до начала нестроений в мон-ре после суда над патриархом Никоном (*Васильева*. 2011. С. 134–135).

К. мастеропевцев Нового Иерусалима присущ самобытный духовно-песенный стиль, в котором соединились особенности укр. кантовой и партесной, а также польск. псал-

мовой мелодики с интонациями рус. *духовных стихов*, знаменного распева (как монодии, так и аккордовых гармонизаций XVII в.), рус. устной песенности и словесности. В разных К. проявляются те или иные особенности в зависимости от содержания и характера звучания. В новоиерусалимских К. присутствуют черты партесного стиля, нехарактерные для К. других традиций. Часто встречается увеличение мелодической строфы (6 и более строк), в к-рой объединяется по неск. 2-строчных поэтических строк со смежной рифмой (напр., в К. «Воссия свыше светом» (7+7)+(4+4)+(5+5), см. пример: История рус. музыки. 1983. С. 322). Есть строфы с нечетным числом строк.

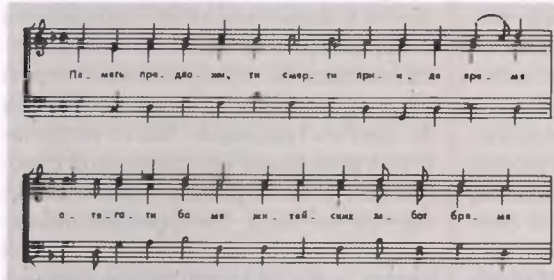
Важнейшая роль в создании композиции строфы и в формировании характера образов принадлежит ритму. Характерный прием партесного пения, типичный для праздничных К. — разбивка строфы на фрагменты-«эпизоды», в которых меняется скорость произнесения текста и единица ритмического движения: текст то «ускоряется», то «замедляется» (напр., в рождественском К. «День невечерний в Сионе сияет», приписываемом иером. Епифанию, слоги вначале распеты в основном четвертными, в центре строфы «пробегают» слоги, коротко пропеваемые восьмыми, после чего в завершении строфы слогоноты увеличиваются и произнесение замедляется: половинные длительности обозначают торжественный итог изложения). В этом же К. есть и др. «партесная» черта — повторение фраз поэтического текста, обрамление строфы полустрокой «День невечерний» (см. пример: Там же). Текстовая «дробь» мелкими нотами в центральных разделах праздничных К. выражает радость и веселье, в соответствующих разделах покаянных К. — настойчивое моление (напр., в 27-м псалме иером. Симеона Полоцкого на музыку Титова: «...аще Ты, Боже, аще Ты, Боже», см. пример: Там же).

Яркая страница духовно-песенного творчества Новоиерусалимского монастыря — К. архим. *Германа*, постриженика и иподиакона патриарха Никона, вполн. исполнявшего разные послушания в этой обители, в 1680–1682 гг. — ее настоятеля. Его имя и его «авторские комментарии» к 14 К., мастерски зашифрованные в акростихах, были определены Позднеевым. В сборнике ГИМ. Муз.

ОГЛАВЛЕНИЕ ПСАЛЕМО.			
46	А.	24	Богъ свѣтъ рождающе
54	Азъ есмь древо истинно	52	Богородице дѣво
55	Азъ есмь свѣтъ божъ	51	Богородице пречистѣе
16	Азъ есмь вѣнчанъ побѣдъ	40	Богородице вѣнчанъ побѣдъ
14	Азъ есмь вѣнчанъ побѣдъ	27	Богородице вѣнчанъ побѣдъ
	Б.	25	Богородице вѣнчанъ побѣдъ
19	Богородице вѣнчанъ побѣдъ	23	Богородице вѣнчанъ побѣдъ
54	Богородице вѣнчанъ побѣдъ		Г.
23	Богородице вѣнчанъ побѣдъ	53	Богородице вѣнчанъ побѣдъ

нию, «псалмы» (напр., «Оглавление псалом» в сборнике К. 1838 г.; в укр. языке термины «псалом» (Давидов) и «псалма» — сочиненная или народная духовная песня — дифференцированы; время разделения этих терминов неясно). Имеются сочинения южнорусских мастеров пения (К.-колядка «Новый год бежит»; покаянный «Радость моя днесь» и мн. др.). Известно, что украинцы приезжали в Новоиерусалимский мон-рь: так, для руководства его хором и обучения многоголосному пению был вызван «вспевак» Игнатий Папоротка (Там же. С. 71). В песенник ГИМ. Муз. № 1743 вошло ок. 50 известных авторских текстов укр. К., созданных вне Воскресенского мон-ря: более 40 из них, по предположению Позднеева, сочинено иером. Епифанием (Славинецким), несколько — свт. Димитрием Ростовским; 2 «справлены» Дилецким («К Тебе, Господи, Боже мой, воззову», «Ныне Бог на Иордане»; см.: *Келдыш*. 1978. С. 71), один — государевым певчим дьяком, мастером партесного пения Василием Ти-

№ 1743 содержится 12 К. архим. Германа. В стилистике 3 К. на Воскресение Христово (храмовый праздник мон-ря) соединены разные традиции. Дробность ритма то в сере-



Фрагмент канта
архим. Германа «Память
предложити смерти».
80-е гг. XVII в.

дине, то в начале строф подчеркивает приподнятость настроения. Заметны масштабность строф и четкость слогоритмики с опорой на двудольность, часто с 1-м ударным слогом. Может повторяться один и тот же аккорд на соседних слогах наподобие фрагмента читка. Эти черты соответствуют стилю рус. церковных силлабических напевов (в ритме К., созданных в Новоиерусалимском монастыре, в целом заметно снижение роли трехдольности, типичной для польск. песен). Распевы слогов появляются в каденциях (очень характерны секундные задержания в среднем голосе) или в середине строк в отдельных словах, требующих более выразительной подачи. В пасхальном К. «Веселя день и спасения днесъ» выявлены черты партесного пения: центральная часть его 6-строчной строфы (3-я и 4-я строки) включает подвижные имитации в разных голосах. Повторяемые ритмические фигуры вызывают ассоциации с «плясовыми ритмами», выражающими «чувство восторга и ликования» (см.: Келдыш. 1978. С. 81–85). Начальная и срединная фразы этого К. восходят к интонациям архаичных народных восточнослав. песен, что также характерно для творчества архим. Германа. В начале К. ап. Иоанну Богослову в распеве слова «громогласно» звучат орнаментальные опевающие фигуры, напоминающие юбилеи партесных концертов.

В напевах архим. Германа для К. молитвенного и покаянного характера сконцентрированы др. средства выразительности. Слышны интонации знаменного распева (в К. «Господи, возвах к Тебе» — неск. измененная и расширенная попевка «паук»; см.: История рус. музыки. 1983. С. 238). Преобладает минор-

ный лад с VII ступенью переменной высоты, мажорными красками-бликами в отклонениях. В драматическом К. «Память предложити смерти» о предвосхищении жизненного конца существенно преобразуется голосоведение. В каденциях всех 6 строк

задержания в среднем голосе отменяются, что придает завершениям фраз суровое звучание. Наглядны переkreщивание голосов, их «схождение» в квинту и октаву (не только в каденциях). Цепочки акустически «пустых» кварт в октавах завершают 2 строки из 6, озвучивают целые фразы («гроза же яко днесъ», «смерти строга(я)»), раскрывая напряженность пребывания в «стремных злб мира» (цитата из 4-й строки). Сходная свобода голосоведения была характерна для польск. духовных песен, но в К. архим. Германа этот признак тесно связан со словесным текстом и сплавлен с иными интонациями. Преобладают силлабическая мелодика, движение одинаковыми слогонотами. Яркий индивидуальный стиль молитвенных и праздничных К. архим. Германа оказал влияние на современников: он проявился во мн. К. неизвестных авторов в составе московских песенников 2-й пол. XVII в.

Достижения рус. духовного песенно-поэтического творчества 3-й четв. XVII в. были обобщены в книге иером. Симеона Полоцкого «Псалтирь царя и пророка Давида, художеством рифмотворным равномерно слоги и согласноконечно, по различным стихов родом преложенная» (М., 1680). Иером. Симеон был известен как поэт, переводчик текстов польских песен (напр.: «Mesyasz przyszedł», «Jest zdrada w świecie» и др.; см.: Перетц, 1900. С. 132–150). Кроме псалмов он включил в книгу «Месяцеслов» (12 песнопений на все месяцы года) и 10 стихотворных переложений *библейских песней*, которые, возможно, предназначались для исполнения в его театральных пьесах духовного содержания (История русской музыки. 1983. С. 248). Как сказано в предисловии, создать «Псалтирь» автора побудили ее греч., лат. и польск. стихотворные перево-

ды (среди последних — хорошо известная в Москве «Псалтирь Давида» Я. Кохановского, 1580). Псалмы Кохановского переписывались рус. книжниками и по отдельности (Pozdniejew. 1962. S. 487), однако простым читателям они были непонятны: «...речей убо мало или ничтоже знающе» (цит. по: История рус. музыки. 1983. С. 244). «Псалтирь» иером. Симеона написана ясным языком и в то же время демонстрирует «пиитическое» мастерство, будучи компендиумом стиховых форм своего времени по разнообразию строфики, метров, размеров, видов рифмы и рифмовки, принципам соединения профессионального ученого силлабического стиха с народно-песенным (Сидорович. 2000. С. 5–9). Здесь использованы типичные «кантовые» 13- (2 видов) и 11-сложные силлабические стихи, а также 14-, 12-, 10-, 9- и 8-сложные (тоже не редкость для К.), сапфическая строфа. Создавая стиховые переводы псалмов, иером. Симеон, вероятно, изначально «слышал» их с известными ему мелодиями К. В предисловии говорится, что к переводам «мощно есть желаемо подложити пение». В «псалмах славенских» выражено личностное понимание текстов; они ориентированы на «рядовых любителей душе-спасительного пения, может быть даже не знающих нотной грамоты и запоминающих мелодию на слух» (История рус. музыки. 1983. С. 246).

Напевы к текстам «Псалтири» иером. Симеона были созданы после 1682 г. его младшим современником В. Титовым. Долгое время «Псалтирь» иером. Симеона—Титова считалась сочинением, с к-рым связано начало традиции «книжной песни» в Московской Руси, но после открытия Позднеевым новоиерусалимской школы стало очевидно, что в 70-х гг. XVII в. стиль данного жанра уже сложился. Кантовый стиль Титова нач. 80-х гг. XVII в. продолжает традицию его предшественников, органично оживляя европ. гомофонно-гармонический склад народно-песенными интонациями (Финдейзен. 1928. Т. 1. Вып. 2. С. 198), попевками знаменного распева. В К. Титова звучат простые запоминающиеся мелодические обороты (ритмоформулы): проникновенные сугубо кантовые в скорбных псалмах, энергичные «плясовые» — в торжественных (История русской музыки. 1983. С. 247). Мелодика К. Титова изредка вклю-

чает секвенции в народно-песенном стиле, фиоритуры. Он соединял в одной музыкальной строфе несколько 2-, 4- или 6-строчных стиховых строф иером. Симеона (с парной периодичностью по числу слогов и по рифмам), вслед. чего мелодические строфы Титова становились более масштабными и имели как четное, так и нечетное число строк (5, 7, 8 (чаще всего), 9, 10, 12, 14; см.: *Сидорович*. 2003. С. 338–341). Голосоведение демонстрирует определенную степень свободы, совмещающая черты строгой (с движением тенора и дисканта в терцию) и более свободной (с нетерцовым их соединением) 3-голосной фактуры. Несмотря на то что в «Псалтири» встречается такой полифонический прием как имитация, с партесным многоголосием мелодика К. Титова имеет мало общего. В художественном облике цикла иером. Симеона–Титова отразился накопленный опыт местного поэтико-песенного творчества. Не вызывают сомнения преемственное стилевое сходство произведений Титова и архим. Германа, национальный характер их музыки (это наблюдение аргументировано Келдышем в кн. «История русской музыки» (1983. С. 247)). «Псалтирь» получила неоднзначные отзывы и характеристики, в к-рых отмечались ее сильные и слабые стороны, тем не менее поэзия иером. Симеона оказалась жизнестойкой и исполнялась с музыкой Титова и с др. напевами. Очевидно, что оригинальный стиль московской школы духовно-песенного творчества сформировался уже в 1-е десятилетия ее существования.

XVIII–XX вв. В XVIII в. К. получил еще более разнообразное приращение, чем в предыдущем столетии. Формируется не менее 4 жанровых сфер К. Дальнейшее развитие традиции духовного К. происходило в обустроенной сев. столице. Сюда была привезена часть песенников XVII в., но в XVIII в. составлялись и новые. Носителями традиции К. в С.-Петербурге были и русские, и многочисленные укр. певцы из хора *Придворной певческой капеллы* и из братии *Александрово-Невской лавры*. К. здесь культивировался наряду с партесным концертом. По-видимому стиль эпико-драматических духовных К. московской школы не нашел в этой традиции прямого продолжения. К. развивался как неприятная песенная

форма с запоминающимся напевом и с привычным движением тенора и дисканта в терцию при поддержке баса.

Большая часть К. была анонимной. Среди авторских К. 1-й пол. XVIII в. выделяются произведения сторонника реформ царя Петра I, писателя и ученого архиеп. *Феофана (Прокоповича)*, до переезда в С.-Петербург (1716) бывшего преподавателем и ректором Киево-Могилянской академии. Архиеп. Феофан продолжил разрабатывать в текстах К. тематику псалмов («Кто крепко на Бога уповая») и укр. эпико-исторических песен («Над могилою рябою» — о русско-тур. сражении на р. Прут, очевидцем к-рого он был), писал К.-элегии («В слезах Россия вся погружалась» — в рукописи назван плачем на смерть Петра I, 1725; «Коли дождуся весела ведра» — на 5-летие кончины императора). События того времени отражены и в др. рус. К. петровской эпохи. Некоторые из них «являлись своеобразными историческими песнями, содержали точные описания военных действий», напр. К. на взятие Нотебурга (1702), Нарвы (1704), Риги (1710), Дербента (1722) и др. (*Плотникова*. 2007). Позднеев нашел отражение мн. реальных исторических фактов в песне о взятии Азова из 60 строк (*Позднеев*. 1954). Н. Ф. *Финдейзен* отнес 2 группы К. (из 10 и 22 образцов), обнаруженные им в рукописном сборнике сер. XVIII в., к празднованию Ништадтского мира — важнейшего политического события петровского царствования (*Финдейзен*. 1927). В группе из 10 К. 2 воспевает примирение российского «орла двоголавна» со «швецким львом» (изображения на гос. гербах) и связаны с провозглашением Петра императором и принятием им этого титула (Там же. С. 675).

В эпоху Петра I выделилась особая сфера светской городской музыки — вокально-инструментальное музицирование как неотъемлемый элемент офиц. торжественных мероприятий. Панегирические, приветственные К. исполнялись по поводу важнейших событий гос. жизни, военных побед (напр., К. на победу под Полтавой в 1709), при встрече царственных особ, во время придворных приемов, поздравлений и т. д. К. пелись во время посещений Украины Петром I в 1706 г., имп. Елизаветой Петровной в 1744 г.,

имп. Павлом I в 1781 г. В песенники XVIII в. вошли «петровские» К. (созданные в эпоху Петра I и адресованные ему, напр. «Днесь орле российский»), К. в честь императриц Анны Иоанновны, Елизаветы Петровны, Екатерины II. Характерно «наращивание» текстов поздравительных песен: так, к рождественскому К. «Вси языцы, всех стран лица» (вариант текста — в № 1 «Богогласника») была присоединена в 20-х гг. XIX в. завершающая здравица имп. Николаю I: «Императору жити и покорити под своя ноги враги его многи, молим Тя, Всещедрый» (СПбГК. Ф. 25. № 18; см.: *Медведик*. 2006. С. 174).

Истоки панегирических К. прослеживаются в мелодике торжественных духовных К. и партесных концертов 2-й пол. XVII в. В напевах хвалебных К., в т. ч. виватных (с распеваемым словом *vivat* — лат. «да здравствует»), стало заметно влияние инструментальной музыки, они нередко звучали в сопровождении труб, ударных инструментов, колоколов. Однако в XVIII в. в музыке К. появляется и новое. В панегирических К. петровской эпохи отмечены интонации военной музыки — трубные фанфарные обороты, «золотой ход валторн», маршевые ритмы; в К. «Радуйся, росско земле» — прямое сходство с «Преображенским маршем», выдающимся музыкальным памятником петровского времени (*Келдыш*. 1984. С. 40–41). В. В. *Протопопов* писал, что «в цикле кантов на Полтавскую победу некоторые группы из 3–4 кантов объединяются общим драматургическим последованием в своеобразные сюиты. Мажорный кант сменяется минорным, третий — вновь ликующий, завершается виватом. Возможно, такая связь отражала практику исполнения кантов в быту» (*Протопопов*. 1973. С. 206).

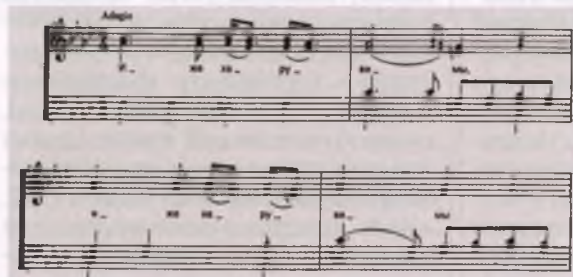
В XVIII в. сформировалась самая широкая жанровая сфера светского К. — городские песни (патриотические, лирические, шуточные, сатирические, бытовые, балладные и др.). Лирические К. вошли в сб. «Куранты» (самая ранняя рукопись датирована 1733). К. были известны при дворе (см., напр., «Собрание песней рукописных времен Екатерины II»; *Ивченко, Крекотень*. 1990. С. 173). Продолжилось параллельное бытование укр. и рус. К. В российские сборники вошли укр. К., многие из них

в обновленной редакции, некоторые тексты были русифицированы. Известны и переделки польск. песен. Позднеев писал о К., «приходивших» с Украины в Россию несколько раз, что видно по разным редакциям, напр. «Ой перестань, мой наймильший», на напев которого в XVIII в. были распеты тексты духовного содержания («Муж буй в сердце глаголаше»; см.: История рус. музыки. 1984. С. 301; *Ивченко, Кречотень*. 1990. С. 174). Светские К. не были полностью изолированы от духовных. По причине типизации мелодий К. многие из них имели сходное звучание, тогда как тексты, назначение и характер исполнения различались.

В каждую эпоху благодаря мобильности поэтико-песенной формы К., возможности его быстрого создания, уподобления (написания и пения «на образец») или «перелицовки» этот жанр становился своеобразной школой разработки новых принципов стиховой и муз. структуры. Если в XVII в. в стихах «относительный силлабизм уступил место равносложному» (*Панченко*. 1973. С. 34), то в XVIII в. в К. отразился переход от силлабического к силлабо-тоническому стихосложению. Первостепенную роль в преобразовании версификации сыграли напевы К., поскольку регулярность муз. акцентов в мелодиях, соединенных с силлабическими стихами, послужила стимулом для их тонизации (*Ливанова*. 1952. С. 454–455). Высокий профессиональный уровень новой «книжной песни» отличает К. на тексты поэтов В. К. *Тредиаковского* (неск. десятков К.), М. В. *Ломоносова* и А. П. *Сумарокова*.

Важнейшей тенденцией вокального творчества петровской эпохи явилась лиризация К. На примере «Изми мя, Боже» на слова митр. Стефана (Яворского) В. В. Протопопов отметил, что от таких К. «тянутся нити к лирике ранних романсов и песен городского типа», к лирическим партесным концертам (*Протопопов*. 1973. С. 207, 209). Примерно в сер. XVIII в. в К., как и в партесном пении, появились интонации музыки классицизма. Песенный эталон этой эпохи характеризуется простотой напева, ясной симметричной структурой формы муз. периода, тонально-гармоническим строем, четким противопоставлением аккордов тоники и доминанты. Неко-

торые напевы К. совершенно утрачивают пластичность, свойственную славянскому мелосу, и европеизируются: движение в них происходит скачкообразно по ступеням трезвучий («Кто крепко на Бога уповая» архиеп. Феофана (Прокоповича)). В связной 3-дольной мелодике можно узнать интонации менуэта («Колли дождуся весела ведра» архиеп. Феофана; «Ах, смотри, кто жив» Андриевского (фамилия автора известна по акростиху) — № 233 в «Богогласнике» и мн. др.). О популяр-



Фрагмент
Херувимской песни
(фа минор) А. Л. Веделя

ности этого танца говорит название сборника 1754 г. «Концерты, партесные канты, минаветы (менуэты) польския, псалмы малороссийския в трей голоса» (РГБ. Унд. № 900). Известно о распевании «на тон» (напр., К. «Петра Первого дочь наша мати» исполнялся на напев «Кто крепко на Бога уповая» архиеп. Феофана; см.: *Ивченко, Кречотень*. 1990. С. 185). Стилистическое разнообразие напевов поздних К. объясняется тем, что в них либо сохранена связь с мелодикой отечественных К., либо в большей степени проявлены европ. черты. Бытование К. продолжилось в XIX в., о чем свидетельствуют многочисленные песенники.

К., будучи промежуточным жанром между профессиональным и народным творчеством, объединен прочными связями и с тем и с другим. У К. и партесного концерта, сформировавшихся в одно время, отмечены общая мелодическая лексика (мотивы, фразы), принципы ритма, гармоническая логика. В отдельных К. используются полифонические эффекты. Однако фактура в них различается по количеству голосов и насыщенности: у К. она всегда опирается на трехголосие. В композиции партесного концерта кантовые эпизоды контрастны и выделяются «прозрачностью»: «плотности» всего хора противопоставляется трехголосие К. Возникает типичный для эпохи барокко фактурный и динамический контраст

(«tutti—ансамбль», «громко—тихо», «плотно—прозрачно» и т. п.). Принцип кантовой фактуры (соединение движения верхних голосов в терцию и баса) оказал влияние на традиц. трех- и четырехголосие киево-печерского напева, время формирования которого неизвестно (трехголосие возникло, вероятно, в XVII в., четырехголосие — в XVIII в.). Киево-печерский напев представляет собой не свободное сочинение, а гармонизацию по правилам кантовой фактуры, поскольку в теноре сохранен традиц. монодийный напев. Во 2-й пол. XVIII в. кантовые истоки прослежива-

ются в хоровом творчестве М. С. *Березовского*, Д. С. *Бортнянского*; осо-

бенно они заметны в музыке А. Л. *Веделя*, в к-рой преобладает лирико-песенное начало. Во время обучения последнего в Киево-Могилянской академии (с 1776) пение К. широко практиковалось; согласно воспоминаниям, Ведель часто приглашал к себе «малых певчих» для совместного исполнения «священных гимнов и кантов», известных в академии (см.: *Аскоценский В. И.* Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. Ч. 2. С. 23). В XIX в. яркое претворение традиции панегирического К. осуществлено в заключительном хоре-гимне «Славься» в опере М. И. *Глинки* «Жизнь за царя».

Особая область бытования К. — народное муз. творчество. Взаимовлияния К. и песни происходили постоянно. Традиция К. была подхвачена в XVIII в. фольклором. Лирники и кобзари-слепцы (продолжатели традиции калик переходящих) исполняли К. и псалмы одногласно под аккомпанемент инструмента в дни Великого поста, церковных праздников, памяти святых и в будни, собирая подаяние. Самые характерные образцы искусства лирников — покаянные и философско-морализаторские К. (репертуар последнего раздела «Богогласника»), праздничные рождественские колядки, песни Пресв. Богородице, прп. Антонию Киево-Печерскому, свт. Николаю, ап. Иоанну Богослову. Сольный репертуар лирников записан, в частности, в сборнике П. Д. *Демуцкого*

почетка XVI в. // *Југословенски историјски часопис*. Љубљана, 1937. Књ. 3. С. 313–319; *Васенко П. Г.* Сербские записи на греч. рукописи XV в., принадлежащей б-ке АН // ИАН. Сер. 7: Отд. гуманитарных наук. Л., 1928. № 1. С. 27–44; *Данчев*. 1979. С. 33; *Събр. съч.* 1989. С. 14–15).

Возможно, К. погиб вместе с родственниками Яна Кантакузина (*Радојичић*. 1961. С. 150), но т. к. его имя не упоминается в сообщениях об этой расправе, то он мог скончаться ранее. Различные источники упоминают лиц с таким же именем, проживавших в посл. в разных местах, но отождествление кого-либо из них с К. проблематично. В 1493 г. некий Димитрий Кантакузин вложил икону Пресв. Богородицы в храм в Месемврии (ныне Несебыр, Болгария), в этом же городе сохранилось жен. надгробие с фамилией Кантакузин — на этих фактах основана гипотеза, что К. переселился сюда после смерти Мары Бранкович (1487). Запись в греч. рукописи 2-й пол. XV в., найденной Х. Кодовым в б-ке Александрийской Патриархии (№ 153 (135). Л. 26), сообщает, что владыке Анхиальскому Афанасию эту рукопись подарил «архонт эподу Димитр Кантакузин, великий доместик Великой Христовой церкви» (*Иречек К.* Княжество България. Пловдив, 1899. Ч. 2. С. 794; *Данчев*. 1979. С. 38–39; *Събр. съч.* 1989. С. 17–20). Также известно, что Димитрий Кантакузин в 70-х гг. XV в. в Англии переписал греч. рукопись, а в 1480 г. проживал в Толедо (*Радојичић*. 1959. С. 592; *Петканова-Тотева*. 1971. С. 259–260; *Данчев*. 1979. С. 37–39; *Podskalsky*. 2000. S. 276; *Йонова*. Димитър Кантакузин. 1992. С. 139–140).

Долгое время имя К. лишь упоминалось в заглавии его произведений. Впервые творчество К. оценили П. А. Сырку (*Сырку*. 1901. С. 204–211) и Д. Маринов (*Маринов*. 1901).

«Молитва к Богородице» впервые была опубликована в Анфологионе (М., 1660). Известны 42 болг., серб., рус. и румын. ее списка XVI–XIX вв. (*Daničić*. 1869. S. 50; *Маринов*. 1901. С. 76; *Ангелов*. 1954. С. 249–250; *Радојичић*. 1962. С. 234–262; *Тахиаос*. 1976. С. 181–196; *Данчев*. 1979. С. 155–190; *Събр. съч.* 1989. С. 93–139; *Бојовић*. 2004. С. 95–96). «Молитва...» состоит из 77 четверостиший, построенных по принципу анафорического параллелизма и повто-

ряющих структуру стихир на «Господи, возвах»; это произведение является ярким примером стиля «плетения словес» (*Есопотоу*. 1989/1990; *Бојовић*. 2004. С. 134). Текст отражает христ. восприятие Божией Матери как Заступницы грешных и, несмотря на объем, вероятно, имел богослужебное предназначение, т. к. является стилизацией евхаристической молитвы. Последнее особенно видно в 55-м четверостишии, в котором автор просит Пресв. Богородицу не отказать в Св. Причастии и простить ему не столько личные грехи, сколько слабость грешной человеческой природы. В 6-м и 7-м четверостишиях фигурируют раскаявшиеся новозаветные (блудный сын, спасенная от побоев камнями блудница, супруги Анания и Сапфира) и ветхозаветные (Каин, Исав и жители Содомы) грешники и подчеркиваются несоразмерность тяжести предопределенного им за грехи Богом наказания и невозможность его избежать даже после покаяния. С 42-го четверостишия начинается молитва как таковая, а с 61-го — похвала Божией Матери. «Молитва...» выражает индивидуальное «хождение по мукам», плач по «утраченному времени». Возможно, автор находился под влиянием апокалиптических настроений, связанных с ожиданием конца света в 1492 г.

«Житие с малой похвалой» и Служба прп. Иоанну Рильскому посвящены возвращению 1 июля 1469 г. в Рильскую обитель мощей ее св. покровителя, поэтому о жизни святого они рассказывают не много. Оба произведения были написаны, вероятно, по просьбе рильской братии не позже 1479 г., когда Владислав Грамматик включил «Житие...» в состав Торжественника минейного на янв.—февр. (Болгария. Б-ка Рильского мон-ря. № 4/8. Л. 514 об.—523а). Возможно, от Мары Бранкович К. знал о планах рильских монахов и заранее написал службу, которая впервые прошла в мон-ре сразу же после принесения туда мощей.

В «Житии...» избранные эпизоды биографии святого представляют собой панегирик. Подчеркивается благожелательное отношение к святому болг., визант. и серб. правителей. Несмотря на упоминание о жестокости правления не названного по имени тур. султана (очевидно, Мехмеда II), по поручительству к-рого монахи смогли забрать мощи прп.

Иоанна из Тырнова, он удостоился похвалы за остроумие, военные подвиги, воздержание от пьянства и лени. В пространной исторической части автор выносит своеобразный приговор средневеку балканской истории, представленной как бесконечная цепь интриг и насилия, и обвиняет все балканские народы в безрассудстве: «О плачевная повесть! Христиане, говоря о греческом и болгарском племени и отчасти о сербах, которые тогда были слабейшими и им подвластными, вели лютую междоусобную борьбу много лет и жестоко и с насилием» (*Данчев*. 1979. С. 101–102; *Жития на св. Иван Рилски*. 1986. С. 157). С болью и досадой К. описывает опустевшую болг. землю, поработанных болгарских женщин и детей, отуреченных юношей и сожалеет, что никто не может оказать сопротивление туркам (*Данчев*. 1979. С. 106). Эмоциональный рассказ о перенесении мощей сопровождается краткими поучениями о соблюдении св. дней, похвалой и молитвой святому.

Служба на 1 июля не получила широкого распространения, т. к. праздник, в честь к-рого она была составлена, приобрел лишь локальный характер. Как установил С. Кожухаров, при подготовке издания иером. Неофит Рильский отредактировал текст службы в лингвистическом и стилистическом соответствии с рус. церковнослав. текстами (*Неофит Рилски*. 1836. С. 4а; *Събр. съч.* 1989. С. 45–50; *Кожухаров*. 2004. С. 228–229). Текстологический анализ всех списков, проведенный Кожухаровым, подтвердил, что К. является автором всей службы.

Отдельные списки службы неизвестны, в 1-м издании иером. Неофита Рильского она объединена со службами прп. Иоанну на 18 авг. и 19 окт. (*Неофит Рилски*. 1836; *Събр. съч.* 1989. С. 49–56; *Кожухаров*. 2004. С. 232–240). Служба написана ресавской орфографией Евфимиевой нормы, имеет 3-частную композицию (малая и великая вечерни и утреня с канонем) и акростих. Утвердившаяся в творчестве патриарха Евфимия Тырновского и тырновских гимнографов, эта композиция использовалась в рильской гимнографической школе во 2-й пол. XV в. (*Събр. съч.* 1989. С. 56–57; *Кожухаров*. 2004. С. 239–240).

Поэтическое дарование К. наиболее ярко выражено в каноне службы,

с особенным мастерством выстроены акrostихи с именами святого и автора (*Неофит Рилски*. 1836. С. 37; *Данчев*. 1979. С. 69). Нек-рые исследователи считали, что служба, как и «Молитва...», была написана на греческом языке и позже переведена на славянский (*Спространов*. 1902. С. 121; *Иванов*. 1917. С. 113). Митр. Киевский и Галицкий Евгений (Болховитинов) считал, что «Молитву к Богородице» перевел *Арсений Сатановский* (*Евгений*. Словарь. С. 55–56); главным аргументом против его мнения является проблема точности перевода акrostиха (*Данчев*. 1979. С. 76).

Похвальные слова в честь свт. Николая Чудотворца и вмч. Димитрия Солунского были открыты В. Чоровичем в 1936 г. (*Чоровић*. 1936. С. 86–87; *Радојичић*. 1942. С. 37–38; *Ангелов*. 1959. С. 263–274; *Tachiaos*. 1971; *Данчев*. 1972; Сб. сч. 1989. С. 82–90). Первое сохранилось в рукописи XV–XVI вв., некогда принадлежавшей монастырю в Бело-Поле; 2-е, предназначенное для прочтения в неизвестном храме во имя этого святого, — в 3 списках. К. знал Похвальные слова в честь вмч. Димитрия Солунского свт. Климента Охридского и свт. Григория Цамблака, но в отличие от предшественников акцентировал не важность защиты веры, а идею мученичества, которая в XVI в. стала доминирующей в болг. агиографических произведениях (*Ангушева*. 2008. С. 644).

Послание доместику монастыря в Жеглигове Исаии сохранилось в рукописном сборнике смешанного содержания кон. XVII — нач. XVIII в. (Белград. Б-ка Сербской Патриархии. № 17; впервые опубли. А. Е. Тахиаосом: *Tachiaos*. 1971). Вероятно, оно было ответом, отправленным вскоре после 1469 г. на просьбу некоего доместика Исаии (*Данчев*. 1979. С. 130–131). Послание носит поучительный характер и написано в традициях визант. художественной эпистографии и писем визант. писателя *Михаила Пселла*. В отличие от произведений последнего оно выражает пессимистический взгляд на мир, апокалиптические ожидания 1492 г. и, подобно «Молитве к Богородице», исполнено горечью, покаянием и тревогой за судьбу поработанных иноверцами балканских народов. Автор уверен, что только по грехам Господь позволил иноверцам глумиться над Своими чадами, не обратившими

внимания на различные предупреждения и продолжившими творить беззакония.

Географическое описание, выполненное К., было найдено Дж. Радойчицем на 2 рукописных листах в Синтагме (Номоканоне) Матфея Властаря вместе с подобным текстом, составленным хиландарским мон. Макарием, и частично опубликовано Б. Ангеловым (*Ангелов*. 1967; *Данчев*. 1979. С. 148; Сб. сч. 1989. С. 140).

Подчеркивая влияние произведений прп. Ефрема Сирина на Послание доместику Исаии, Дж. Трифунович предполагал, что К. мог быть и переводчиком, напр. «Ефремовых молитв» (Димитрије Кантакузин. 1963. С. 21). Ему может принадлежать и перевод сб. «Вертоград душевный» («Молитвы, собранные от божественного писания, множайше же от святого Ефрема, хотящим ополчати на свое, еже к страстем и сластем належаше произволение»), составленного к-польским мон. *Фомой Магистром* (ок. 1270–1325) и популярного среди славян в XVI–XIX вв. (*Радојичић Ђ*. Труд Тикаре, инока от Цариграда // *ЛетМС*. 1962. Кн. 389. Св. 2. С. 142–147; *Данчев*. 1979. С. 196–198; Сб. сч. 1989. С. 15–16).

Подобно большинству христианских писателей XV в., К. пессимистически оценивает балканскую историю XIV–XV вв. — как разрушение всего мира и справедливое наказание балканских народов. Развивая традиции стиля «плетения словес», он все же отходит от характерной для произведений тырновской книжной школы структуры и вводит, напр., похвалу Христу в Похвальное слово вмч. Димитрию.

Изд.: Сб. сч. / Комментар.: Б. Ангелов и др. София, 1989; *Неофит Рилски*, иером. Службы с житием прп. и богоносного отца нашего Иоанна Рилскаго чудотворца. Белград, 1836, 1870². С. 32–40; *Daničić Đ*. Rukopis Vladislava Gramatika, pisan godine 1469 // *Starine*. Zagreb, 1869. Knj. 1. S. 44–85; *Иванов Й*. Жития на св. Иван Рилски с уводни бележки // ГСУ, ИФФ. 1936. Т. 32. Кн. 13. С. 1–109; *Ангелов Б*. Две неизвестни творби на Димитър Кантакузин // ИИБЛ. 1959. Кн. 18. С. 265–274; *он же*. Из старата българска, руска и сръбска лит-ра. София, 1967. Т. 2. С. 242–243; Димитрије Кантакузин / Приред.: Ђ. Трифуновић. Београд, 1963; Антологија српског песништва: (XIII–XX в.) / Сост.: М. Павловић. Београд, 1969; Србљак: Службе, канони, акастисти / Приред.: Ђ. Трифуновић. Београд, 1970. Кн. 3. С. 403–419; *Tachiaos A.-E*. Nouvelles considérations sur l'oeuvre littéraire de Démétrius Cantacuzène // *Cyrrillomethodianum*. Thessal., 1971. Т. 1. P. 131–182; *Данчев Г*. Неизвестен препис на

«Похвално слово за Димитър Солунски» от Димитър Кантакузин // ИИЛ. 1972. Кн. 21. С. 67–78; *Кожухаров С*. Приноста на Димитър Кантакузин в развитието на химнографския цикл за св. Иван Рилски // Старобългарска лит-ра. София, 1984. Кн. 15. С. 74–105 (То же // *Он же*. Проблеми на старобълг. поезия. София, 2004. Кн. 1. С. 227–256); Молитва Богородици Димитрија Кантакузина према препису у Архиву Српске академије наука и уметности / Изд.: В. Бјелогрић. Београд, 1985; Жития на Иван Рилски / Ред., комент.: К. Иванова // Стара бълг. лит-ра: В 7 т. София, 1986. Т. 4: Житиеписни творби; Неизвестна химнографска творба на Димитр Кантакузин: Канон молебен с похвала на Богородица // 36МСФЛ. 1990. Кн. 33. С. 417–424; Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика / Приред.: Ј. Грковић-Мејфор. Београд, 1993; *Јовановић Т*. «Молитва Богородици» Димитрија Кантакузина у рукопису 404 старе збирке Народне б-ке Србије. Београд, 1995; Молитва Богородици // Стара српска књижевност: Хрестоматија / Приред.: Т. Јовановић. Београд, 2000. С. 140–150; Посланица кир Исаји // Там же. С. 157–175; Похвала св. Димитрију Солунском // Там же. С. 150–157.

Лит.: *Маринов Д*. Димитър Кантакузин // СБНУНК. 1901. Т. 18. С. 74–98; *Сърку П. А*. Очерки из истории лит. сношений болгар и сербов в XIV–XVII вв.: Житие св. Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. СПб., 1901; *Спространов Е*. Опис на ръкописите в библиотеката на Рилския манастир. София, 1902; *Иванов Й*. Св. Иван Рилски и неговият манастир. София, 1917; *Снегаров И*. История на Охридската архиепископия — патриаршия. София, 1932, 1995². Т. 2: От падането и под турците до нейното унищожение, 1394–1767; *Чоровић В*. Прилози за нашу стару књижевност и историју // 36. за историју Јужне Србије и суседних области. Скопље, 1936. Кн. 1. С. 77–131; *Радојичић Ђ*. Стари српски књижевници, XIV–XVII в. Београд, 1942; *он же*. Српске забелешке из 1532–1543 г. на грчком рукопису са Пиндаровим и Ескиловим делима // Књижевност. Београд, 1959. Кн. 29. Св. 12. С. 592; *он же*. Димитрије Кантакузин, српски књижевник визант. порекла // Стремљења. Приштина, 1961. Год. 2. № 2. С. 148–155; *он же*. Развојни лук старе српске књижевности: Текстови и коментари. Нови Сад, 1962; *он же*. Творци и дела старе српске књижевности. Титоград, 1963. С. 251–260; *Ангелов Б*. С. Няколко нови вести за книжовното дело на Димитър Кантакузин // ИИБЛ. 1954. Кн. 2. С. 249–262; *Киселков В*. С. Проуки и очерти по старобълг. лит-ра. София, 1956. С. 321–335; *Ђуџев I*. Démétrius Cantacuzène, écrivain byzantin-slave du XV^e siècle // RHE. 1966. Vol. 61. P. 811–819; *Weiss G*. Johannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh. Wiesbaden, 1969; *Трифуновић Ђ*. Белешке о делима у Србљаку // О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 357–358; *он же*. Стара српска књижевност: Основи. Београд, 2009²; *Петканова-Тотева Д*. Димитър Кантакузин — жизнена съдба и поетическо откровение // Старобългарска лит-ра. София, 1971. Кн. 1. С. 243–261 (То же // *Она же*. Хилядолетна лит-ра. София, 1974. С. 166–189); *Nicol D. M*. The Byzantine Family of Kantakouzenos: Some Addenda and Corrigenda // DOP. 1973. Vol. 27. P. 309–315; *idem*. The Reluctant Emperor: A Biography of John Cantacuzene, Byzantine

Emperor and Monk, с. 1295–1383. Camb., N. Y., 1996; *Кашанин М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975. С. 462–465, 468–476; *Тадхаос А.-Е.* Песма Богородици Димитрија Кантакузина у хиландарским рукописима. Београд, 1976; *Данчев Г.* Списки «Молитвы к Богородице» Димитрија Кантакузина в книгохранилищах СССР // ТОДРЛ. 1976. Т. 31. С. 393–396; *он же.* Димитър Кантакузин. София, 1979; *он же.* Димитър Кантакузин и агиографските традиции на Търновската книжовна школа // Търновска книжовна школа. София, 1980. Кн. 2. С. 156–166; *Станилова М.* «Молитва към Богородица» от Димитър Кантакузин: (Опит за изясняване особеностите на творбата) // ГСУ, ФСФ. 1979. Т. 72. Кн. 2. С. 142–150; *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 226–229; *Стара бълг. лит-ра:* В 7 т. 1982. Т. 2: Ораторска проза / Съст.: Л. Грашева. С. 241–246; *Бјелогрић В.* Општа места и мотиви у Кантакузиновој молитви Богородици. Београд, 1985; *Економов Е.* Pletenie Sloves in the Works of Demetrius Cantakuzene // Cyrilomethodianum. 1989/1990. Т. 13/14. Р. 93–110; *Йонова М.* Димитър Кантакузин // СтБЛ. 1992. С. 139–140; *она же.* Молитва към Богородица // Там же. С. 304; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. S. 255, 265–269, 290, 293, 349–352, 431, 439, 449–454, 464, 524, 526; *Бојовић Д.* Српска есхатолошка књижевност. Ниш; Косовска Митровица, 2004; *он же.* «Слово о љубави» новобрдског песника Димитрија Кантакузина // ЛетМС. 2005. Год. 181. Књ. 475. Св. 6. С. 1042–1050; *Јовановић В. и др.* Ново Брдо. Београд, 2004; *Добрев И.* Св. Иван Рилски. Linz, 2007; *Анђелковић М.* Слика посрнулог друштва и слика Бога у Кантакузиновој Посланици кир Исаји // Српски језик, књижевност, уметност: 36. радова са науч. скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу, 26 и 27 октобра 2007 г. Крагујевац, 2008. Књ. 2. С. 181–185; *Ангушева А.* Димитър Кантакузин // Историја на бълг. средновеков. лит-ра / Съст.: А. Милтенова. София, 2008. С. 642–646.

Д. Чешмеджиев

КАНТАКУЗИН ИОАНН — см. *Иоанн Кантакузин.*

КАНТАКУЗИНО [румын. Cantacuzino] Шербан († 29.10.1688), валахский господарь, правивший с 1678 по 1688 г. Семья валахских Кантакузино византийского происхождения переехала в Валахию в XVI в. Константин Кантакузино, отец К., относился к числу наиболее влиятельных бояр княжества и был убит в 1663 г. по приказу господара Григория Гики в результате интриг враждебной ему группы бояр из рода Бяляну. Получив престол, К. расправился с виновниками гибели его отца. Позднее, для того чтобы наладить отношения с боярами, выдал свою дочь Смранду за сына великого логофета Ивашко Бяляну. В связи с возросшими требованиями Порты провел основательную на-

логовую реформу, которая привела к наполнению казны и ухудшению положения большинства населения страны. При нем впервые упомянуто распространение в Валахии такой культуры, как кукуруза, вскоре ставшей основным продуктом питания для народных масс. К. способствовал развитию торговли княжества, которая стала важным источником доходов страны. Восстановил старый господарский дворец в Бухаресте, а также построил неск. собственных домов, в т. ч. дворец в Куручешме, на берегу Босфора, в Стамбуле. Был известен стремлениями к укреплению личной власти. Усилит армию и поддерживал отношения с представителями балканских народов, пытаясь создать широкий антиосманский фронт. Несмотря на участие в составе турецкой армии в 1683 г. в осаде Вены, тайно оказывал поддержку осажденным. Убедившись в экспансионистских устремлениях Австрии, особенно после ввода в 1688 г. ее войск в Валахию, повел политику сближения с Россией. В 1688 г. от имени К. в Россию приехал афонский архим. Исаия, к-рый привез царям Петру и Иоанну Алексеевичам грамоту с просьбой оказать помощь в освобождении Валахии от тур. господства. Этот гононец валахского господара привез также грамоту бывш. К-польского патриарха Дионисия IV Серогланиса и Сербского архиеп. Арсения. В ответной грамоте от рус. царей сообщалось о том, что они приветствуют намерение валахского господара принять российское подданство и посылают рус. войска в Крым, возлагая надежды на соединение с ними валахской армии. Архим. Исаия, однако, был арестован по дороге домой австр. властями и отправлен в Вену. Одновременно К. направил посольство к австр. имп. Леопольду I, но в связи с внезапной кончиной господара оно, уже находившееся на пути в Вену, было отозвано обратно.

К. оказывал большую поддержку развитию культуры и правосл. Церкви. Способствовал строительству буд. господарской Академии св. Саввы. При нем переехал в Валахию один из активных сподвижников митр. Сучавского и всей Молдавии св. *Досифея*, иером. Митрофан, который стал руководителем господарской типографии, где были отпечатаны т. н. бухарестская Библия 1688 г., иначе называемая Библия

Шербана Кантакузино, и некоторые др. книги. К. поддерживал широкое церковное строительство в Валахии, а также оказывал заметную помощь правосл. Церкви Трансильвании. Под его руководством были возведены ц. Дрэгэнешти (1667) в жудеце Прахова, монастырь Котрочени (1679–1682) в Бухаресте, перестроена церковь XVI в. в Куртя-де-Арджеше господара Няге Басараба. По инициативе супруги К. — Марии была возведена ц. Доамней (1683) в Бухаресте. Покровительствовал крупнейшему художнику и иконописцу страны Пырву Муту (1657–1735). Оказывал поддержку К-польскому патриарху Дионисию IV. Способствовал возвращению на кафедру в апр. 1679 г. митр. Унгро-Влахийского *Феодосия*. Родной брат К. — Константин (ок. 1640–1716) был видным деятелем культуры Валахии, принимал активное участие в политической жизни страны. Особой известностью пользуется его летопись Валахии.

Лит.: *Семенова Л. Е.* Русско-валахские отношения в кон. XVII — нач. XVIII в. М., 1969; Исторические связи народов СССР и Румынии в XV — нач. XVIII в.: Док-ты и мат-лы. М., 1970. Т. 3: 1673–1711; *Păcurariu. IBOR. Vol. 2. Passim;* История Румынии / Коорд.: И.-А. Поп, И. Болован. М., 2005.

В. Я. Гросул

КАНТАКУЗИНЫ [греч. муж. р. *Καντακουζηνός*; жен. р. *Καντακουζηνή*], визант. аристократический род. Этимологически фамилия К. восходит к названию местности Кузинас (*Κουζηνός*) близ Смирны. Предположительно К. происходили из М. Азии, однако в источниках рубежа XII и XIII вв. упоминаются их владения на Пелопоннесе, в Македонии и во Фракии. Первым представителем рода, достигшим высокого положения на военной службе, был не названный по имени К., упоминаемый в «Алексиаде» *Анны Комнины* как участник походов *Алексея I Комнина* в 1095–1108 гг. (*Ann. Comn. Alex. X 2; XI 9, 11; XII 2; XIII 5–7*). Первый известный по имени член семейства, Иоанн К., участвовал в кампаниях *Мануила I Комнина* в нач. 50-х гг. XII в. и погиб в битве при Мириокефале в сент. 1176 г. Осуществлявшиеся в XVI–XVIII вв. попытки проследить генеалогию К. в более отдаленные эпохи и связать их с одним из 12 пэров Карла Великого или с известными историческими деятелями времен Юлия Цезаря и имп.

Траяна не имеют под собой научных оснований (Nicol. 1968. P. VI–VIII).

С кон. XII в. К., занимавшие высокие посты на военной службе, старались породниться со знатными семействами *Дук*, Ангелов и *Палеологов*: в нач. 80-х гг. XII в. кесарь Иоанн К. женился на сестре буд. имп. *Исаака II Ангела* Ирине Ангелине. При первых Палеологах положение К. упрочилось: Михаил К., участвовавший в военных кампаниях имп. *Михаила VIII Палеолога* против Эпирского царства, ок. 1263 г. получил титул великого конюшего; Иоанн Комнин Ангел К. женился на сестре *Михаила VIII* Ирине Евлогии Палеологине. Их дочь Анна Палеологина К. († после 1313; PLP, N 10933) по политическим мотивам была выдана замуж за эпирского деспота Никифора I Дуку Ангела и после его смерти, будучи регентшей при своем сыне Фоме, стала фактической правительницей Эпира. Ее сестра Феодора Палеологина Раулена К. († 1300; PLP, N 10943), автор Жития исповедников *Феодора* и *Феофана Начертанных* (BHG, N 1793) и глава лит. агиографического кружка, состояла в переписке с виднейшими интеллектуалами эпохи: патриархом К-польским *Григорием II Кипрским*, *Никифором Хумном* и *Мануилом Оловолом*. Из-за активного сопротивления униат. политике *Михаила VIII* она была отправлена в ссылку, а братья ее мужа *Исаак* и *Мануил* заключены в тюрьму.

Наивысшего расцвета род К. достиг в XIV в. Византийский имп. и выдающийся богослов *Иоанн VI К.* (1341–1354) был сыном пелопоннеского наместника в 1286–1294 гг. (имя неизв.) и Феодоры Палеологины Ангелины К. († 1342; PLP, N 10942), тетки имп. *Андроника III Палеолога* (1328–1341). Женившись на внучке болгарского царя *Иоанна III Асеня* (1279–1280) Ирине Асенине († до 1379; PLP, N 10935), буд. император породнился с родом Асеней (Асанов). После восстановления власти Византии над Эпирским царством одна из дочерей *Иоанна VI*, Мария, была выдана замуж за деспота Никифора II; другая, Елена, в 1347 г. в знак примирения в гражданской войне 1341–1347 гг. — за *Иоанна V Палеолога*. Старший сын *Иоанна VI*, *Матфей Кантакузин*, был коронован в февр. 1354 г. и после отречения *Иоанна VI* в дек. 1354 г. вплоть до кон. 1357 г.

вел борьбу за престол с *Иоанном V* Палеологом. Потерпев поражение, ок. 1361 г. он переселился на Пелопоннес к младшему брату *Мануилу* (деспоту Мореи с 1349) и занимался лит-рой и философией.

В 1-й пол. XV в. одна из ветвей рода К. упрочила связи с Сербией. Правнук *Иоанна VI* (точное родство является предметом научной полемики: Nicol. 1973. P. 312–313) *Георгий* († между 1456 и 1459; PLP, N 10959) покинул Морею, учился в К-поле у эрудита *Иоанна Хортазмена*, затем переселился в Сербию, где в 1456 г. защищал г. Смедерево от венгров. Его сестра *Ирина* († 1457; PLP, N 5970) в 1414 г. была выдана замуж за серб. правителя *Георгия Бранковича*. Брат *Георгия* и *Ирины* *Фома* († до 1463; PLP, N 10968) с 1433 г. также состоял на серб. службе и в 1439 г. участвовал в обороне Смедерево от турок. Др. их брат — *Андроник* (PLP, N 10957), последний великий domestik Византийской империи, в 1436 г. участвовал в посольстве от *Иоанна VIII Палеолога* к *Георгию Бранковичу* по вопросу об унии между К-польской и Римско-католической Церквями, однако переговоры не привели к успеху. После падения К-поля в мае 1453 г. он был казнен турками.

Др. ветвь рода К., берущая начало от двоюродного брата *Иоанна VI* севастократора *Никифора К.*, во 2-й пол. XIV–XV в. жила в Трапезунде. Феодора Комнина К. († до 1400; PLP, N 12068) в 1351 г. была выдана замуж за трапезундского правителя *Алексея III Великого Комнина* (1349–1390). Их сын, *Мануил III Великий Комнин* (1390–1416), унаследовал трапезундский престол и передал его своему сыну *Алексею IV Василию Великому Комнину*, который также взял себе в жены представительницу рода К. — *Феодору К.* († до 1426; PLP, N 12069). Последний имп. Трапезунда *Давид I Великий Комнин* (1460–1461) выбрал себе жену из рода К. — правнучку *Иоанна VI* *Елену К.* В 1463 г., через 2 года после падения Трапезунда, почти все их дети были казнены.

Когда в 1453 г. Византия пала, К. переселились в Венецию, Рагузу (Дубровник), Венгрию, Сербию, на Крит и Кипр. К одной из ветвей рода К. принадлежал слав. писатель 2-й пол. XV в. *Димитрий К.* (см. *Кантакузин* *Димитрий*). *Евдокия К.*, жена грека на венецианской служ-

бе *Матфея Спандуниса*, была матерью историка *Феодора Спандуниса* († после 1538), который в своем сочинении сообщает уникальные сведения об истории семейства К. (Theodore Spandounes: On the Origin of the Ottoman Emperors / Transl., ed. D. M. Nicol. Camb., 1997). Внуки *Георгия Бранковича* и *Ирины К.*, дети деспота Сербии св. *Стефана Слелого* Бранковича (1420–1476) и св. *Ангелины* Бранкович († 1516 или 1520), жили сначала в Сев. Италии, затем в Венгрии и Валахии. Зоя К. (PLP, N 10938) в 1442 г. была выдана замуж за служившего Лузиньянам гр. *Яффского Жака де Флори*. Муж ее дочери *Каролы*, *Юг Бузак*, в нач. XVI в. собрал коллекцию документов, касающихся истории рода К., сохранившуюся в рукописи Vat. lat. 4789 (*Laurent, Lemerle, Brayer*. 1951).

Румын. боярский род *Кантакузино* (румын. Cantacuzino), упоминающийся в источниках с кон. XVI в., претендует на происхождение от визант. К. Первый известный в Новое время представитель этого семейства, к-польский богач и обладатель обширной б-ки *Михаил К.*, по прозвищу *Шайтаноглу*, состоял на службе султана *Селима II* (1566–1574), однако в 1578 г. был казнен его преемником *Мурадом III*. Сын *Михаила*, *Андроник К.*, 1-м переселился в Дунайские княжества. Среди представителей рода — господа Валахии *Шербан К.* (1678–1688) и *Штефан К.* (1714–1716), господарь Молдавии *Димитрий* (*Думитрашку*) *К.* (1673; 1674–1675; 1684–1685). В XVIII в. одна из ветвей румын. рода с фамилией *Кантакузен* переселилась в Россию. *Николай Родионович Кантакузен* (1763–1841) участвовал в русско-тур. войнах 1787–1791 гг. и 1806–1812 гг. *Михаил Родионович Кантакузен* (1848–1894), правнук выдающегося российского государственного деятеля *М. М. Сперанского* по материнской линии, в 1872 г. получил титулы кн. *Кантакузена* и гр. *Сперанского*.

Лит.: PLP, N 10928–10987; *Iorga N.* Despre Cantacuzini: Studii istorice basate în parte pe documentele inedite din archiva d-lui G. Gr. Cantacuzino. Bucur., 1902; *Filitti I. C.* Notice sur les Cantacuzène du XI^e au XVII^e siècles. Bucur., 1936; *Laurent V., Lemerle P., Brayer E.* Le Vaticanus latinus 4789: Histoire et alliances des Cantacuzènes au XIV^e–XV^e siècles // REB. 1951. Vol. 9. P. 47–105; *Randa A.* Das Haus Cantacuzino // Acta Historica / Societatea Academica Română. Münch., 1965. T. 4. P. 81–87; *Nicol D. M.* The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100–1460: A Ge-

neological and Prosopographical Study. Wash., 1968 (рец.: *Laurent V.* // *BZ.* 1972. Bd. 65. N 1. S. 97–99); *idem.* The Byzantine Family of Kantakouzenos: Some Addenda and Corrigenda // *DOP.* 1973. Vol. 27. P. 309–315; *Каждан А. П.* Новые работы по византийской просопографии // *ВВ.* 1969. Т. 30. С. 254–259; *idem.* [*Kazhdan A.*] Kantakouzenos // *ODB.* 1991. Vol. 2. P. 1103–1104; *Cantacuzène J.-M.* Mille ans dans les Balkans: Chronique des Cantacuzène dans la tourmente des siècles P. 1992; Kantakouzenos 101 // *db.pbw.kcl.ac.uk/id/person/161222* [Электр. ресурс].

Л. В. Луховицкий

КАНТАРСКИЕ ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКИ [греч. Ὁσίουμάρτυρες τῆς Καντάρας] († 1231) (пам. кипр. 19 мая).

Источники. Главным источником сведений о мученичестве К. п. является «Сказание» анонимного автора. Оно состоит из 2 частей, повествующих об образовании монашеской общины и о мученичестве кантарских монахов. Точное время создания «Сказания» неизвестно. По мнению Ф. Пападопулоса, оно было составлено в кон. XIII — нач. XIV в., после смерти кипрского кор. Генриха I Лузиньяна (1253), упоминаемого как «тогда господствующий», и ранее XIV в., к-рым датируется рукопись Paris. gr. 1335, содержащая текст этого произведения. Др. версия «Сказания» — «Заметка» о мученичестве кантарских монахов (Paris. gr. 1286, XVI в.), изданная Львом Алляцием, современна их кончине. В рукописи Vat. gr. 1409, XIII–XIV вв., приводятся краткие сведения о мученичестве К. п. и фрагмент их речи перед архиепископом. Упоминание об этом событии с указанием точных дат также содержится в рукописи Vat. Palat. gr. 367, XIV в. Кроме того, в письме папы Римского Григория IX Евсторгию, лат. архиеп. Кипрскому, упоминается о К. п. и об осуждении ими употребления опресноков.

Мученичество. Образование кантарской монашеской общины началось в *Махерасском мон-ре*, когда туда пришли иноки Иоанн и Конон с Калон-Орос (*Καλὸν Ὄρος*, т. е. *Добрая или Прекрасная гора*), под которой традиционно подразумевали Св. Гору Афон. Однако Дж. Меркати высказал предположение, поддержанное Пападопулосом, что речь идет о малоазийском порте Аланья (одно из средневеков. названий которого было *Канделор*). В *Махерасском мон-ре* к Иоанну и Конону присоединились мон. Матфей и ми-



Кантарские преподобномученики.

Икона. Кон. XX в.

(парекклисион Кантарских преподобномучеников мон-ря Ставровуни, Кипр)

рянин Феодор. Подвижники решили поселиться в более уединенном месте. Ненадолго они остановились в *Иоанна Златоуста мон-ре близ Куцовендиса*, а затем отправились в Кантарский мон-рь, посвященный Пресв. Богородице, к-рый находился недалеко от замка Кантара. Сразу после того, как они поселились в Кантарском мон-ре, иноческий постриг с именем Варнава принял брат Феодора Василий, а через нек-рое время и Феодор — с именем Фома. Вскоре к общине присоединился иером. Климент из неназванного кипрского мон-ря, позднее — мон. Иеремия с Калон-Орос, а затем — миряне с Калон-Орос братья Михаил и Феодор (впосл. в монастыре Макарий и Феодорит) с пресвитером и просмонарием никосийского монастыря Пресв. Богородицы Паллуриотиссы Иоанном (впосл. мон. Иларион). После них в монастырь был принят мон. Геронтий. Слава об их аскетической жизни вскоре распространилась среди местного населения. Когда о монашеской общине стало известно лат. властям, в Кантарский мон-рь прибыли доминиканцы: протопр. Андрей, ответственный за собор в Никосии в случае отсутствия лат. архиепископа, и мон. Гильерм. Согласно кипрским законам, община не имела офиц. статуса (для монашеского пострига было необходимо разрешение феодала, к-рый также контролировал численность

населников обители, а избрание игумена утверждал местный лат. епископ). Между доминиканцами и кантарскими монахами возник спор о зап. обычае использования для совершения литургии опресноков. Кантарские монахи предложили доминиканцам испытание огнем, чтобы убедиться, кто из прошедших через костер останется невредимым — православные с квасным хлебом или католики с опресноками. Доминиканцы отказались от испытания и велели монахам дать объяснение перед лат. архиепископом в Никосии. Причастившись, К. п. на следующий день отправились в столицу, по пути в Никосию правосл. киприоты просили благословения подвижников. В Никосии монахи остановились в мон-ре св. Георгия Манганского, где к ним присоединились еще 2 инока из Махерасского мон-ря — Игнатий и Григорий.

Когда монахи предстали перед лат. архиеп. Евсторгием и обвинили католиков в совершении литургии на опресноках, зап. духовенство не смогло опровергнуть их аргументы. Разгневанный Евсторгий велел бросить К. п. в темницу. Когда спустя год их привели на допрос, монахи остались непоколебимыми и были заключены еще на 3 года. В тюрьме приняли вел. схиму Феодорит с именем Феогност, Матфей — с именем Марк, Климент — с именем Кирилл, Фома — с именем Феоктист, Варнава — с именем Варлаам, Макарий — с именем Максим, Иларион — с именем Иосиф, Игнатий — с именем Геннадий, Григорий — с именем Герасим, Геронтий — с именем Герман.

Инквизитор Андрей доложил о кантарских монахах кипрскому кор. Генриху I, но тот уклонился от вмешательства в церковные дела. Тогда Евсторгий сообщил о К. п. папе Римскому Григорию IX и 5 марта 1231 г. получил распоряжение подвергнуть упорствующих казни, достойной еретиков. 5 апр. 1231 г. в тюрьме умер Феоктист, истощенный мучениями. Его тело протащили по городу и сожгли на костре.

18 мая состоялась публичная казнь К. п.: монахов привязали к лошадям и мулам и волочили по пересохшему каменистому руслу р. Педиэос, а затем бросили в костер. Согласно «Заметке», монахи погибли, растерзанные лошадьми, а старейшие члены монашеской общины были преданы сожжению на костре. Игум.

Иоанн стоял посреди пламени и молился. Один из рыцарей ударил его дубиной, чтобы тот упал в огонь. Когда костер потух, тело Иоанна осталось неповрежденным. Поэтому католики разожгли новый костер, куда бросили тела кантарских монахов и трупы животных, а когда огонь потух, перемешали их кости.

В наст. время частицы мощей К. п. хранятся на Кипре в монастырях Пресв. Богородицы Хрисорройтиц-сы, *Κικκσκωμ* и Махерасскоμ.

Ист.: ВHG, N 1198–1198b; *Allatius L. De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione. Coloniae Agrippinae, 1648. P. 693–695; Σάθας. ΜΒ. 1873. T. 2. Σ. 20–39; Γουναρόπουλλος Γ. "Άγιοι τής Κύπρου: οί 13 μαρτύροι καί τὸ μαρτύριον τών 19.5.1231 // 'Απόστολος Βαρνάβας, 1969. T. 30. Σ. 137–143; Παπαδόπουλλος Θ. «Μαρτύριον Κυπρίων» // Τόμος ἀναμνηστικὸς ἐπὶ τῇ πεντηκονταετηρίδῃ τοῦ περιόδικου «'Απόστολος Βαρνάβας». Λευκωσία, 1975. Σ. 307–338.*

Лит.: *Mercati G. Macaire Caloritès et Konstantin Anagnostès // ROC. 1920/1922. Vol. 2. P. 162–193; Hill G. A History of Cyprus. Camb., 1972². T. 3. P. 1043–1055, 1062; Gill J. The Tribulations of the Greek Church in Cyprus: 1196 – c. 1280 // ByzF. 1977. Bd. 5. S. 73–94; Γουναρίδης Π. 'Η «διήγησις» τοῦ μαρτυρίου τών μοναχῶν τής Καντάρας καί ἡ ἐκκλήσια τής Κύπρου // Πρακτικὰ Β' διεθνούς κυπριολογικοῦ συνεδρίου. Λευκωσία, 1986. T. 2. Σ. 313–332; Ἱστορία τής Κύπρου / Ἐπ. Θ. Παπαδόπουλλος. Λευκωσία, 1995. T. 4(1). Σ. 571–581.*

О. В. Л.

КАНТАТА [итал. *cantata*, от *cantare* — петь; нем. *Kantate*; франц., англ. *cantata*], в западноевроп. музыке с XVII в. жанровое обозначение, относящееся к многочастным вокально-инструментальным сочинениям разного типа, происхождения и предназначения, в т. ч. к богослужебным и написанным на тексты христ. содержания. Расцвет жанра и период его наибольшей популярности приходятся на кон. XVII — 1-ю пол. XVIII в.

Термин «cantata» возник в итал. музыке эпохи барокко и употреблялся по отношению к камерным композициям для нескольких певцов (как правило, от 1 до 3) в сопровождении basso continuo (см. в ст. *Бас*); возможно было также участие мелодических инструментов (практика, распространившаяся к концу эпохи). В К. для 2 или 3 певцов наряду с сольными разделами присутствуют ансамбли. Муз. словари С. де Броссара (*Brossard S., de. Dictionnaire de Musique. P., 1703, [1718]³. P. 15*) и И. Г. Вальтера (1732) дают почти идентичные определения жанра; согласно последнему, К. — «продолжи-

тельная музыкальная пьеса на итальянский текст, в к-рой арии перемешаны с речитативами. Кантата состоит из нескольких частей, различных по размеру и темпу (*aus verschiedenen Tact-Arten*), и исполняется солистом с continuo; однако часто имеют также партии двух и более инструментов. С недавних пор кантаты стали сочинять французы на собственном языке; то же делают и немцы» (*Walther I. G. Musikalisches Lexicon, oder Musikalische Bibliothec. Lpz., 1732. S. 134*).

Самым ранним известным употреблением данного понятия считается название собрания светских сочинений итал. композитора А. Гранди «Cantade et arie» (Venezia, 1620). Слово «кантата» пользовалось популярностью у композиторов, публиковавшихся в Венеции, которые называли этим словом (возможно, в противоположность слову *sonata*) сольные вокальные сочинения различной формы.

Центром становления и развития жанра итал. К. стал Рим благодаря распространенной в нем практике частного музицирования в аристократической среде (по большей части во дворцах прелатов католич. Церкви). Крупнейшие рим. мастера сер. XVII в. Л. Росси, М. Мараццоли, Дж. Кариссими и др. наряду с преобладающими в их творчестве простыми, строфическими в основе композициями создавали более развернутые сочинения, разделы к-рых различались не только по метру, но и по характеру письма (впосл. названные речитативами, ариозо, ариями). В произведениях авторов 2-й пол. XVII в. А. Страделлы, А. Стеффани, А. Скарлатти К. окончательно оформилась как многочастное циклическое произведение; определились границы между речитативами и ариями, количество частей уменьшилось. Кроме того, с кон. XVII в. в творчестве рим. композиторов стали преобладать К. на пасторальные сюжеты. Стилистическое развитие жанра отражает эволюцию оперной музыки.

В К., созданных А. Скарлатти после 1700 г., сформировалась классическая жанровая модель: 2 (реже 3) арии da capo (3-частная форма, в которой 3-я часть является повторением 1-й с вариациями и импровизационной каденцией) с речитативами между ними; среди сольных голосов в К. Скарлатти преобладает сопрано

(что связано с расцветом искусства виртуозов-*кастратов* в Италии этого периода). По модели Скарлатти К. сочиняли мн. выдающиеся композиторы 1-й пол. XVIII в. (в частности, А. Вивальди, Б. Марчелло, Г. Ф. Гендель). Мастера неаполитанской школы (Н. Порпора, Л. Винчи, Л. Лео и др.) расширили группу сопровождающих инструментов струнным ансамблем, что еще более приблизило арии в К. к оперным. Благодаря этому сочинение или исполнение К. становится для мн. итал. музыкантов 1-й пол. XVIII в. важным подготовительным этапом к работе в оперном театре.

По содержанию Броссар и Вальтер выделяют 3 типа итал. К.: любовные (*amorose*), нравоучительные (*morali*) и духовные (*spirituali*); в последнем случае имеются в виду сочинения на религ. темы, не предназначенные для исполнения во время службы. Основным стимулом к созданию духовных К. был обычай исполнять благочестивую музыку вместо светской на Рождество Христово и в Великий пост. Тема многих из страстных К. (наряду с анонимными произведениями в их число входят работы таких мастеров, как Росси, Мараццоли, Страделла) — созерцание Креста и призыв к покаянию. По-видимому, местом их звучания были не только частные дома, но и часовни (*oratorio* — см. *Ораторий*), в которых во время Великого поста было принято исполнять *духовную музыку*.

Традиция рождественских К. изучена лучше: они исполнялись повсеместно (во дворцах церковной аристократии, в мон-рях, в ораториях и даже в Аркадской академии — содружестве писателей и музыкантов, основанном в Риме в 1690), однако центром, где звучали К. этой разновидности жанра, был папский дворец. После 1-й рождественской вечерни для папы и остававшихся сослужить ему утреню и мессу кардиналов в одном из залов дворца устраивался роскошный банкет, в программу которого входило исполнение специально сочиненной К. Первые свидетельства существования данного обычая относятся к 1676 г.; традиция прерывается после 1740 г., в понтификат Бенедикта XIV. Чаше всего персонажам рождественских К. были Св. Семейство, пастухи и ангелы (что перекликается с пасторальными сюжетами); гораздо ре-

же используется сюжет поклонения волхвов; значительное число К. написано на аллегорические сюжеты. Авторами музыки были композиторы, приближенные к папскому двору, наиболее известные — А. и Д. Скарлатти, А. Кальдара, Ф. Гаспарини. Подавляющее число сочинений XVII в., предназначенных для банкета в папском дворце, имеют жанровое обозначение *componimento* (сочинение); с нач. XVIII в. название *cantata* преобладает.

Большинство духовных К. сохранилось в рукописях; однако, начиная с собрания М. Каццати «*Cantate morali, e spirituali a voce sola*» (Bologna, 1659), прослеживается традиция издания сочинений, обозначенных подобным образом, что свидетельствует о популярности данного термина. В то же время жанровые обозначения в эпоху барокко не были унифицированы и не разграничивались строго; в частности, духовные К. не всегда четко отделялись от *ораторий*. Так, одно из собраний сочинений П. А. Капачелли озаглавлено «*Cantate et oratorii spirituali a una, due e tre voci con strumenti*» (Bologna, 1714). Показательно, что Ф. Валецио назвал произведения, исполненные за рождественской трапезой 1702 и 1703 гг. в папском дворце, «ораториями» (*Valesio F. Diario di Roma, 1700–1742. R., 1745. Mil., 1977–1979. 6 vol.*). В рукописях эти сочинения именуется иначе: *cantata* (1702) и *componimento* (1703); Валецио, очевидно, следовал традиции именовать ораториями всю духовную музыку в оперном стиле, исполняемую вместо светской. Некоторые совр. ученые также трактуют ряд духовных сочинений XVII в. с заглавием *cantata* как одни из первых ораторий. При всей проблематичности разграничения ранних образцов оратории и духовной К. можно заметить, что обозначение *cantata* указывает скорее на приватное исполнение, тогда как *oratorio* — на публичное; со временем это проявится и в форме соответствующих произведений: зрелые оратории масштабнее по протяженности и по составу исполнителей, К. более камерны (в XVIII в. К. соотносили с фрагментом оперы, а ораторию — с целой оперой).

Близкие к ораториям сюжеты имеют и правоучительные К. XVII в. Так, в К. «Научи меня умирать» (*Insegnatemi a morire*) А. Чести развива-

ет тему тщетности земной жизни, в К. «О, кости иссохшие и превратившиеся в прах» (*O voi che in aride ossa, o voi che in polve*) Кариссими описывает Страшный Суд, а в К. «Душа, что делаешь, о чем думаешь?» (*Alma, che fai, che pensi?*) он продолжает традицию, восходящую к лаудам XVI в.

В нач. XVIII в. жанр получает признание в Зап. Европе; наряду с сочинением К. на итал. текст во мн. странах складываются традиции этого жанра на национальных языках. Наибольшую популярность, пик к-рой приходится на 20-е гг. XVIII в., завоевала на своей родине франц. К. У ее истоков находятся 18 произведений Ж. Б. Морена; в предисловии к 1-й публикации автор заявил о намерении соединить сладостность франц. мелодии с разнообразием выразительных средств, свойственных итал. К. (*Morin [J. B.]. Cantates françoises: À une et deux voix, mêlées de symphonies: Livre 1. P., 1706. [P. VI]. N. Y., 1990. (Eighteenth-century French cantata; 1)*). Проблема сочетания франц. и итал. стилей оставалась актуальной для всех франц. композиторов, работавших в этом жанре; в их числе — А. Кампра, Н. Бернье, А. К. Детуш, Ж. Б. де Буамортье и др. Прежде чем начать карьеру в муз. театре, светские К. писал Ж. Ф. Рамо; вероятно, к 30-м гг. XVIII в. относится единственное его сочинение в этом жанре, связанное с христ. тематикой, — «Кантата на день святого Людовика» (*Rameaux J.-Ph. Cantate pour le jour de la [fête de] Saint Louis // Paris. Conservatoire National de Musique. Rés. 18061; факс. изд.: Bias, 1985*).

Начиная с Морена, франц. авторы придерживались собственной модели цикла: 3 арии с предшествующими речитативами. В их творчестве встречаются сочинения как в сопровождении только *basso continuo* (*sans symphonie*), так и включающие обязательные инструментальные партии (*avec symphonie*), чаще всего скрипичную и/или флейтовую. Лучшим мастером франц. К. был признан Л. Н. Клерамбо, 25 сочинений которого, созданных между 1710 и 1743 гг., представляют широкий спектр композиций — от сравнительно непритязательных пьес до волнующих драматических сцен, настоящих шедевров жанра («Орфей», «Медея» из 1-й кн. «Французских кантат»). Во Франции и в др. стра-

нах Европы К. воспринималась как род светской развлекательной музыки, в т. ч. и в тех редких случаях, когда создавалась на духовный сюжет (напр., «Авраам» Клерамбо, 1715).

История К. XVIII в. в Англии открывается публикацией «Шести английских кантат» Дж. К. Пепуша (*Pepusch J. C. 6 English Cantatas: Book 1. L., 1710*). С этого времени и примерно до 1740 г. история жанра отмечена сильным влиянием итал. образцов, что проявилось как в образовании модели А. Скарлатти (2 арии *da capo*, предваряемые речитативами), так и в пристрастии к пасторальным текстам. В середине века в творчестве таких композиторов, как Дж. Стэнли и У. Хейс, заметна тенденция к преодолению подражательности, к опоре на национальный мелос, к свободному претворению итал. форм. Появляются К. на патристические темы, охотничьи К. и т. п. Мода на исполнение светской музыки в общественных садах Лондона привела к появлению репертуара К. с участием большого инструментального ансамбля. Так, «Шесть кантат для голоса с инструментами» Т. Арна (1755) написаны для стандартной группы струнных в сочетании с различными духовыми (флейты, гобой, валторны, фаготы).

Мода сочинять К. на национальном языке не прошла мимо немецких композиторов, в т. ч. крупнейших мастеров позднего барокко Р. Кайзера, Г. Ф. Телемана, И. С. Баха. Однако светские К. занимают в целом скромное место в творчестве этих композиторов (несмотря на то что Кайзер и Телеман опубликовали неск. собраний К.). В Германии и Австрии в XVIII в. был создан обширный репертуар К. на итал. тексты; их авторы — преимущественно придворные композиторы (в т. ч. нанятые на службу итальянцы). Итал. К. (как камерные, так и оркестровые, с яркими, виртуозными партиями солирующих инструментов) составляют, в частности, значительную долю наследия мастеров оперного жанра середины столетия И. А. Хассе и К. Г. Грауна. К концу века К. утрачивает значение, что заметно, напр., у венских классиков, в творчестве к-рых единичные образцы жанра занимают второстепенные позиции; наиболее ценными в художественном отношении являются «Ариадна на Наксосе» Й. Гайдна (ок. 1790), 3 поздние масонские

К. В. А. Моцарта и «Морская тишь и счастлирое плавание» Л. ван Бетховена на слова И. В. Гёте (1815).

Особой проблемой, сохраняющей остроту, до наст. времени остается вопрос о существовании и об исторических границах жанра духовной К. в протестант. церковной музыке XVII–XVIII вв. Несмотря на то что репертуар последней довольно хорошо изучен, имеющиеся концепции жанра и использование термина «кантата» в научной литературе и в муз. практике небесспорны.

В нач. XVIII в. итал. К. повлияла не только на светскую, но и на духовную музыку в протестант. Германии. Результатом этого стала реформа нем. церковной поэзии, предпринятая богословом Э. Ноймайстером, автором 9 годовых циклов кантатных либретто — лит. сочинений, на к-рые композитор мог создавать музыку к службам во все воскресные дни и в дни больших праздников церковного года. Главным новшеством 1-го из годовых циклов, опубликованного сначала отдельными тетрадами (1700), а затем целиком (*Neumeister E. Geistliche Cantaten, statt einer Kirchenmusic.* [Hamburg], 1704), стало использование итал. мадригальных стихов для текстов арий и речитативов. Т. о., буд. муз. произведения по структуре и характеру поэзии соответствовали итал. К., к-рую Ноймайстер в лекциях 1695 г. (прочитанных в Лейпцигском ун-те) характеризовал как «фрагмент оперы, состоящий из *Stylo Recitativo* и арий» (см. изд.: *Menantes, pseud. [Hunold C. F.] Die allerneueste Art, zur reinen und galanten Poesie zu gelangen.* Hamburg, 1707). Радикально новаторские либретто были положены на музыку вайсенфельским придворным капельмейстером И. Ф. Кригером; и хотя ни одно из 79 его сочинений на стихи Ноймайстера из данного цикла не сохранилось, известно, что почти все они были написаны для солистов, без участия хора.

Однако в дальнейшем Ноймайстер занял более гибкую позицию и отказался от копирования жанра сольной К.: в 3-м и 4-м циклах, написанных для двора в Эйзенахе (Айзенахе) (*[Neumeister E.] Geistliches Singen und Spielen, Das ist: Ein Jahrgang von Texten, Welche dem Dreyeinigen Gott zu Ehren bey öffentlicher Kirchen-Versammlung in Eisenach musicalisch aufgeführt werden von G. Ph. Telemann.*

Gotha, 1711; *idem. Geistliche Poesien mit untermischten Biblischen Sprüchen und Choralen auf alle Sonn- und Festtage durch gantze Jahr.* Fr./M., 1714. Eisenach, 1717²), наряду с мадригальной поэзией для арий и речитативов присутствуют фрагменты библейского текста и строфы лютеран. церковных песен. Практика смешения текстов сама по себе была традиционна для музыки протестантов, однако в данном случае ее следствием стало большое разнообразие муз. номеров, в т. ч. ансамблевых и хоровых, в К. нем. композиторов, принявших реформу Ноймайстера. Положенный на музыку Телеманом цикл 1711 г. принес поэту признание и дал импульс к распространению «мадригальной кантаты». Так, И. С. Бах, познакомившись с творчеством Ноймайстера и написав на его тексты в общей сложности 5 произведений (церковные К. № 18, 24, 28, 59, 61), с 1714 г. использовал исключительно либретто нового типа.

Хотя исходный замысел Ноймайстера состоял в подражании К., сложившийся в результате его реформы тип церковной композиции существенно отличался от светских сольных К., распространившихся в Германии примерно в это же время. Поэтому как муз. теоретики, так и церковные композиторы 1-й пол. XVIII в. с большой осторожностью пользовались термином «кантата» по отношению к богослужебным сочинениям, даже если в основе их либретто лежали мадригальные стихи. В частности, И. Маттезон в трактате «Совершенный капельмейстер» отстаивал жанровую чистоту К., которая должна состоять из «арий, речитативов, ариетт, ариозо и т. д.» и по своей истинной природе «не терпит иных инструментов, кроме клавира и баса» (*Mattheson J. Der vollkommene Capellmeister.* Hamburg, 1739. S. 214). Далее теоретик в полемике с теми, кто причисляли к К. ординарные, т. е. предусмотренные уставом, церковные произведения (*ordentliche Kirchen-Stücke*), указал на то, что чистота жанра в них нарушалась: «Они не только снабжены всяческими инструментами, но и столь сильно смешены с хорами, хоралями, фугами и т. п., что вследствие этого по большей части утрачивают свое подлинное свойство, ибо истинная природа кантаты не терпит подобных вещей» (*Ibid.* S. 215).

В этом контексте неудивительно, что И. С. Бах именуется К. лишь 6 своих сочинений: 3 для сопрано (К. № 51, 84, 199), 1 для альты (№ 170), 1 для баса (№ 56) и еще 1, известное в 3 вариантах, для сопрано, для альты и для баса (№ 82). Эти произведения действительно отвечают жанровым критериям сольной К. В большинстве случаев композитор никак не обозначает собственные произведения церковного проприя (согласно уставам, они именуется понятием *Haupt-Musik*, т. е. главная муз. композиция церковной службы (композитора дня)); на титульном листе чаще всего помещается лишь указание на день церковного года, в который должна исполняться данная К., а также 1-й стих ее либретто. При этом из 74 случаев, когда Бах все же дает жанровое обозначение соответствующим произведениям, 64 раза фигурирует слово «концерт» (*Concerto*): композитор называет весь цикл по жанру его 1-й части (*pars pro toto*); подобным же образом нередко поступали и др. современники Баха.

Тем не менее за отсутствием общепринятого аутентичного обозначения для «главного сочинения» церковного дня в протестантской музыке 1-й пол. XVIII в. термин «кантата», по-видимому, оптимальный из имеющихся вариантов. К тому же за ним стоит более чем полуторавекковая традиция, восходящая ко времени публикации «старого» Полного собрания сочинений Баха (*Bach J. S. Werke / Hrsg. v. Bach-Gesellschaft. Lpz., 1851–1900. 46 Bde*), издатели к-рого первыми обозначили как «кантаты» все многочастные вокально-инструментальные произведения композитора на нем. тексты, за исключением Страстей, а также Рождественской и Пасхальной ораторий.

Эта практика прижилась и была существенно расширена: сначала К. стали называть церковные сочинения протестант. авторов XVIII в., аналогичные баховским, а затем распространили это обозначение на музыку композиторов XVII в., сходную по литургической функции и обнаруживающую тенденцию к циклической многочастности. Чтобы обозначить стилиевые и жанровые изменения, происшедшие на рубеже 2 столетий, нем. историк музыки Ф. Шпитта (1841–1894) ввел в употребление понятия «старая» (*ältere*) и «новая» (*jüngere*) церковная К.

(*Spitta Ph. Johann Sebastian Bach. Lpz., 1873. Bd. 1. S. 291*).

Расширительная трактовка жанра нем. церковной К. имеет как плюсы, так и несомненные минусы. С одной стороны, благодаря ей история протестант. церковной музыки была тщательно исследована и осмыслена как целое; в т. ч. хорошо изучены сочинения композиторов XVII в. С другой — в построениях ученых присутствует «бахоцентризм», есть тенденция искать произведения в жанре К. или признаки формирования этого жанра без достаточных на то оснований. В результате история протестант. музыки XVII в. предстает в искаженном виде.

Смешение текстов разного характера (проза, поэзия) и происхождения (библейские фрагменты, традиц. церковные песни, поэзия XVII в., мадригальные стихи), характеризующее протестант. музыку в целом и наложившее отпечаток на К. ноймайстеровского образца, часто трактуется как один из родовых признаков кантатного жанра. На этом основании ученые выявляют «кантаты» и «подобные кантатам» (*kantatehafte*) сочинения у композиторов XVII в. Возникает стройная, однако не вполне соответствующая действительности классификация «старой» К. На 1-м уровне находят произведения, в к-рых использован лишь 1 текстовый источник: библейская или иная проза (концерты), традиц. тексты, а также мелодии лютеран. церковных песен (т. н. хоральные обработки), поэтические тексты совр. поэтов (арии и сквозные строфические песни). На 2-м — сочинения, в к-рых сочетаются 2 вида текстов и соответствующие им «простые» муз. жанры: концертно-хоральные, концертно-ариозные и хорально-ариозные К. (*Concert-Choral-Kantate, Concert-Aria-Kantate, Aria-Choral-Kantate*). К 3-му уровню классификации относятся многосоставные К., соединяющие 3 разновидности текста и соответственно 3 простых жанра.

На первый взгляд, представленные типы К. должны быть более или менее равноправными. Однако, напр., в творчестве Д. Букстехуде (изучение к-рого в свое время оказало большое влияние на общие представления об истории церковной К. XVII в.) имеется в общей сложности 22 составных сочинения. 14 из них, включая знаменитый страстный цикл «Тело нашего Иисуса» (*Membra Jesu post-*

gi), являются концертно-ариозными К., 4 относятся к многосоставным К., 3 — к хорально-ариозным; концертно-хоральная К. представлена единственным образцом — «*Frohlocket mit Händen aller Völker*» (Восплещите руками, все народы; *Karstadt G. Thematisch-systematisches Verzeichnis der musikalischen Werke von Dietrich Buxtehude. Wiesbaden, 1974. N 29*). Аналогичную картину можно наблюдать и в творчестве др. композиторов XVII в. В музыке этого времени фактически отсутствуют устойчивые и широко распространенные формы концертно-хоральной и хорально-ариозной К., являющиеся порождением абстрактно-логического конструирования. В свою очередь многосоставные «смешения» довольно нестабильны и далеко не всегда имеют хорошо расчлененную многосекционную форму, в след. чего произведения подобного рода трудно трактовать как предшественников К. XVIII в. (и напротив, структурные подобия буд. кантатного цикла часто можно найти в «простых» жанрах, т. е. сочинениях на один вид текста).

Феномен концертно-ариозной К. существует, однако его объяснение никак не связано с логикой имеющихся классификаций кантатного жанра. В первых, подобное сочетание отвечает многовековой практике тропирования (см. ст. *Трон*): библейские тексты, на которые обычно пишутся концертные разделы, комментируются и разъясняются «живым» словом совр. церковного поэта в ариозных частях (по-видимому, подобные произведения воспринимались современниками не иначе как тропированные концерты). Во-вторых, концерты располагаются, как правило, в начале и в конце сочинения и, будучи исполнены *tutti*, создают обрамление арии, строфы которой часто поются солистами или небольшими ансамблями.

Подобный тип композиции, логичный и эффектный, прослеживается в XVII в. и в произведениях без текстового смешения, в частности в композиторских обработках церковных песен, крайние строфы которых, предназначенные для полного состава исполнителей, обрамляли внутренние, более камерные по звучанию. На этом примере видно, что композиторы XVII в. находили собственные способы формальной организации церковных сочинений, ко-

торые далеко не всегда следует рассматривать в перспективе буд. многочастного кантатного цикла. Так, строфы обработок лютеран. песен XVII в. (напр., в хоральных концертах М. Преториуса) часто обладают структурной самостоятельностью и завершенностью, индивидуализированным фактурным складом и собственным составом исполнителей, однако все это лишь внешние параллели циклическим К. XVIII в., форма которых строится на совершенно иных основаниях.

Исследование протестант. музыки XVII в. в перспективе баховских К., предпринятое учеными XIX–XX вв., привело к осознанию оригинальности и самобытности творчества церковных композиторов этого периода, к необходимости изучения их наследия на основе выявления собственных внутренних закономерностей. Феномен высочайшего художественного уровня и духовной глубины церковных К. XVIII в., в первую очередь шедевров И. С. Баха, также требует дальнейшего осмысления. Многообразие конкретных музыкальных форм, как и видов смешения различных текстов, комментирующих друг друга и раскрывающих слушателям смысл евангельского повествования, в творчестве Баха с трудом поддается классификации. Вероятно, величие Баха состоит в том, что он, как никто из современников, сумел воспользоваться богатством возможностей, открывшихся благодаря реформе Ноймайстера (при всей изначальной ограниченности и даже известной «узости» идеи поэта). На основе устойчивых тональных форм Бах свободно сочетал в К. различные жанровые парадигмы — от итал. сольной К. до хоральной К. *per omnes versus* (букв. — «через все строфы»; т. е. каждая часть К. создавалась на основе текста соответствующей строфы церковной песни и на основе мелодии, общей для всех строф), жанра, который в чистом виде представлен у Баха в ранней К. № 4 — «*Christ lag in Todesbanden*» (Христос лежал в оковах смерти). Между этими 2 полюсами (представленными у Баха единичными «чистыми» образцами) — широкое поле творчества, в к-ром каждое новое произведение является более или менее индивидуальным вариантом жанрового синтеза. На этот феномен обратил внимание, в частности, А. Дюрр и ввел термин «хоральная

кантата» по отношению к баховскому творчеству. Первая и последняя части хоральной К. (написанные соответственно в форме «хоральной фантазии» и простого хора) базируются на начальной и заключительной строфах лютеранской церковной песни, тогда как вся мадригальная поэзия, лит. основа для арий и речитативов, является парафразой внутренних строк той же песни (подобные сочинения преобладают среди лейпцигских К. композитора, входящих во 2-й годовой цикл, 1724–1725). Текст и музыка мадригальных частей продолжают и по-новому раскрывают смысл положенных в их основу церковных песен; вместе они составляют музыкальную проповедь на темы евангельского отрывка, читающегося в церкви в тот или иной день года.

Как и в Германии, в Испании XVIII в. итал. оратория оказала заметное влияние на духовную музыку, что вызвало протесты со стороны защитников национального искусства. Традиц. испан. жанры, в первую очередь вильянки, изменили свою структуру, в них стали включать арии и речитативы в итальянском оперном стиле. Вскоре утвердилось специальное обозначение для произведений в новой манере (как духовных, так и светских) — *cantada*. Родоначальником испан. К. считается С. Дурон. Крупнейшие авторы — Х. де Торрес и-Мартинес Браво и А. де Литерес.

Упадок церковной жизни и культуры к кон. XVIII в. имел следствием, в частности, фактическое завершение истории жанра церковной К. Жанровое обозначение, однако, сохранилось и довольно часто использовалось композиторами последующих эпох по отношению к вокально-инструментальным сочинениям циклической формы, как камерным, так и предназначенным для больших составов исполнителей. В совр. словоупотреблении понятие «кантата» часто относится к несценической вокально-инструментальной музыке наряду с др. жанровым обозначением — оратория. Граница между этими терминами при таком их употреблении не всегда ясна. Обычно считается, что К. — сочинение более скромное по масштабу и по исполнительскому составу, чем оратория; однако на практике можно найти и др. примеры; в этой связи возникло также несколько расплывчатое понятие «кантатно-оратори-

альный жанр». Мотивы, по которым композиторы XIX–XX вв. сочиняли К. и обозначали этим словом свои произведения, различны. Всякий раз это требует собственного обоснования. Во мн. случаях подразумевается отсылка к историческим традициям жанра — к хоровой и реже к сольной К. XVII–XVIII вв. Так, изучение музыки И. С. Баха дало Ф. Мендельсону импульс к написанию ряда духовных и светских К. Одна из них, на тексты из лютеранской Библии, а также из церковной песни М. Ринкарта, вошла в качестве грандиозного финала во Вторую симфонию композитора — «Хвалебная песнь» (1840), приуроченную к 400-летию изобретения книгопечатания (которое Мендельсон прославляет как мощное средство распространения Слова Божия).

Автором первых К. в России был ученик пресв. Дж. Мартини П. А. Скоков (наиболее известна его К. «На случай Очаковской победы», 1789). В XIX — нач. XX в. К. «на случай» преобладают в творчестве рус. композиторов по сравнению с др. разновидностями жанра; художественными достоинствами в их ряду выделяется К. П. И. Чайковского «Москва» (1883, на слова А. Н. Майкова), сочиненная по заказу для коронации имп. Александра III.

Лучшие сочинения рус. композиторов в жанре К. различаются между собой, в т. ч. с т. зр. трактовки жанра. Впечатляющим опытом создания в России внелитургической музыки религиозно-философского плана с учетом лучших достижений западного духовного искусства стали монументальные К. «Иоанн Дамаскин» (1884, на слова А. К. Толстого) и «По прочтении Псалма» (1914, на слова А. С. Хомякова) С. И. Танеева. Одним из шедевров музыкальной классики, развивающим эпические традиции русского искусства, является хоровая К. «Александр Невский» (1939) С. С. Прокофьева, написанная на основе музыки к одноименному фильму. Изысканная К. для сопрано и инструментального ансамбля «Солнце инков» (1964) — первое зрелое произведение Э. В. Денисова, опирающееся на традиции К. Дебюсси (автора К. «Весна» (1882) и др.) и П. Булеза (создателя К. на стихи Р. Шара «Свадебный лик» (1946) и «Солнце вод» (1948)); родство творчества Денисова с франц. музыкой проявилось и на уровне выбора жан-

ра: многие композиторы, окончившие Парижскую консерваторию, начинали творческий путь написанием К., поскольку именно такое сочинение могло претендовать на Римскую премию.

Лит.: Rose G. The Cantatas of Giacomo Carissimi // MQ. 1962. Vol. 48. P. 204–215; *idem*. Italian Cantata of the Baroque Period // *Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen: Gedenkschrift L. Schrade in Verbindung mit Freunden, Schülern, und weiteren Fachgelehrten*. Bern, 1973. Bd. 1. S. 655–677; *Geck M.* Die Vokalmusik D. Buxtehudes und der frühe Pietismus. Kassel, 1965. (Kieler Schriften zur Musikwissenschaft; 15); *Dürr A.* Die Kantaten von J. S. Bach. Kassel, 1971. 2 Bde; *Tunley D.* The Eighteenth-Century French Cantata. L., 1974; *Vollen G. E.* The French Cantata: A Survey and Thematic Catalog. Ann Arbor, 1982; *Mioli P.* A voce sola: Studio sulla cantata italiana del XVII sec. Firenze, 1988. Pt. 1; *Goodall R.* Eighteenth-Century English Secular Cantatas. N. Y., 1989; *Gianturco C.* The Italian 17th-Cent. Cantata: a Textual Approach // *The Well Enchanting Skill: Music, Poetry, and Drama in the Culture of the Renaissance: Essays in Honour of F. W. Sternfeld*. Oxf., 1990. P. 41–51; *idem*. «Cantate spirituali e morali», with a Description of the Papal Sacred Cantata Tradition for Christmas 1676–1740 // *Music and Letters*. Oxf., 1992. Vol. 73. N 1. P. 1–31; *Walker D. P., Walker P.* German Sacred Polyphonic Vocal Music between Schütz and Bach: Sources and Critical Editions. Warren (Mich.), 1992. (Detroit Studies in Music Bibliogr.; 67); *Krummacher F.* Bachs Zyklus der Choralkantaten: Aufgaben und Lösungen. Gött., 1995; *Webber G.* North German Church Music in the Age of Buxtehude. Oxf., 1996; *Cantata* // *NGDMM*. 2001². Vol. 5. P. 8–41; *Швейцер А.* Иоанн Себастьян Бах. М., 2002; *Сидорова Е. В.* Принципы художественного претворения хора в духовных кантатах И. С. Баха: Канд. дис. М., 2006; *она же*. К вопросу о типологии духовных кантат И. С. Баха // И. С. Бах, Г. Ф. Гендель, А. Скарлатти: Проблемы изучения творческого наследия. М., 2011. С. 90–97; *Геро О. В.* Классификация вокально-инструментальной музыки Д. Букстехуде: Проблемы терминологии // *Музыковедение*. 2009. № 5. С. 49–54; *она же*. Духовные тексты в музыке Букстехуде. М., 2010; *Сапонов М. А.* Шедевры Баха по-русски: [Страсти, оратории, мессы, мотеты, кантаты, музыкальные драмы]. М., 2009.

Р. А. Насонов

КАНТАТОРИЙ [лат. *Cantatorium*], в средние века одна из литургических книг католической Церкви, предназначавшаяся для певца-солиста и содержавшая исключительно сольный репертуар *проприя мессы*: стихи *градуалов*, *тракты*, *аллилуиарии* (аллилуия со стихами), иногда также стихи *офферториев* и процессиональные *антифоны*. К. впервые упоминается в нач. VIII в. Согласно *Ordo Romanus I 57*, его использовал кантор (солист) при пении респонсория (градуала). По словам Амалария Мецского (1-я пол. IX в.), *cantatorium* — римское название той

книги, которая в Галлии была известна как Градуал (Gradale) (*Amalar. Prologus de ordine antiphonarii*. 18 // *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia* / Ed. I. M. Hanssens. Vat., 1948. Т. 1. Р. 363; Амаларий сообщал также, что он написал трактат о К. — *De ordine cantatorii* (*Amalar. Liber de ordine antiphonarii*. 7. 5 // *Ibid*. Т. 3. Р. 36), однако он не сохр.).

По мнению М. Югло, К. являлся скорее символом служения кантора, чем практическим пособием для пения: певец поднимался на амвон и стоял там с К. в руках, в нужный момент пропевая соответствующие стихи по памяти (*Huglo*. 2001). Вероятно, для демонстрации книги народу во время торжественных богослужений переплет К. богато украшался, в частности пластинами из слоновой кости (см.: *Amalar. Lib. offic.* 3. 16 // *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia* // Ed. I. M. Hanssens. Vat., 1948. Т. 2. Р. 303–304; нек-рые рукописи сохр. вместе с этими украшениями, у других переплет был заменен, но происхождение ряда пластин из слоновой кости, хранящихся в музеях, судя по их форме, вероятно, связано с К. — *Huglo*. 2001). Поскольку К. выполнял церемониальную функцию, обычно его использовали только в крупных кафедральных храмах и имп. капеллах, в приходских же и монастырских церквях для совершения богослужения певцам было достаточно Градуала и *Антифонария*. По этой причине рукописей К. сохранилось крайне мало (по сравнению с другими певч. книгами). В наст. время известно 12 рукописей К. старше XII в. Самые древние из них не имеют нотации (*Monza. Tesoro della Basilica S. Giovanni*. CIX, нач. IX в. (ркп. происходит из Сев. Франции); *Berolin. Kunstbibl.* 1400 + *Cleveland Museum*. III 33.446 + *Trier. Dombibl.* 433, нач. IX в. (ркп. происходит из Саксонии)). В других рукописях полностью нотированы лишь отдельные песнопения — градуал, аллилуия и тракт, для остальных же указаны только инципиты (*Laon. V. M.* 266, кон. IX в.; *Sankt-Gallen*. 359, нач. X в.; *Vamberg. S. V. Msc. lit.* 7, нач. XI в.; *Vamberg. S. V. Msc. lit.* 8, нач. XI в.; *BSB. Clm.* 14322, 1-я пол. XI в.; *BSB. Clm.* 14083, 1-я пол. XI в.). После XI в. К. постепенно вышел из употребления и соединился с Тропарием-Прозарием (собранием муз. и текстовых тропов ординария и проприя мессы, в т. ч.

секвенций); в таких сборниках материал 3 книг располагался последовательно или смешанно, в порядке его использования на мессе. У доминиканцев в XIII–XIV вв. аналогичные с К. функции исполнял Пульпитарий (но поскольку он фактически дублировал репертуар Антифонария и Градуала, то очень быстро вышел из употребления). С XIV в. название «Кантаторий» закрепилось за полифоническими Градуалами (сборниками *мотетов* и др. жанров полифонической музыки) (*Stäblein*. 1952). Лит.: *Stäblein B. Cantatorium* // *MGG*. 1952. Bd. 2. S. 760–761; *Jeffery P. An Early Cantatorium Fragment Related to Ms. Laon 239* // *Scriptorium*. 1982. Vol. 36. P. 245–252; *Huglo M. The Cantatorium. from Charlemagne to the 14th Cent.* // *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West* / Ed. P. Jeffery. Camb., 2001. P. 89–103.

А. А. Ткаченко

КАНТЕМИРЫ, династия молдавских господарей в кон. XVII — нач. XVIII в. О первых представителях этого рода известно с 1-й пол. XVI в. Широко распространенная в лит-ре версия о татар. (ногайском) происхождении рода новейшими исследованиями не подтверждается; фамилия происходит от прозвища.

Константин (8.11.1627, с. Силиштени, ныне Димитрие-Кантемир, жудец Васлуй, Румыния — 16.03.1693, Яссы), молдав. политический деятель, господарь. Историки уточнили дату его рождения (во мн. справочниках указывался 1612); по одним данным, К. происходил из резешей (свободных крестьян), по другим — из боеринашей (мелких бояр). Рано оставшись без родителей, он поступил на службу в молдавские отряды («стяги») польской кавалерии, где при королях Владиславе IV и Яне Казимире прослужил 17 лет. В 1660 г. переехал в Валахию на службу к господарю Григорию Гике. После того как последний лишился трона, К. возвратился в Молдавию. Он служил при неск. господарях, постепенно укрепляя свое положение, и стал одним из наиболее состоятельных бояр княжества. Был женат 4 раза. Его 1-й супругой была Анастасия, родственница валашского господаря Георгия Гики, внезапно скончавшаяся, 2-й — Мария Бья, родственница молдав. господаря Евстратия Дабижи († 1668). Третьей женой стала Анна Бантыш, от которой К. имел 2 сыновей — Антиоха и Дмитрия. Последней его женой

была Александра Ганя. Имел также 2 дочерей — Руксандру и Сафту. К. зарекомендовал себя как способный военный деятель. Он быстро продвигался по служебной лестнице, несмотря на то что был безграмотным; получил поддержку мн. бояр и тур. властей.

15(25) июня 1685 г. стал К. господарем Молдавии, когда обострилось польско-тур. соперничество. Осенью того же года в Молдавию вторглись польск. войска, к-рые были разбиты объединенными турецко-татар. и молдав. силами. В следующем году польск. кор. Ян Собеский организовал новый поход в Молдавию, намереваясь сменить господаря. К. остался верным турецкому султану, он боролся с поляками и во время их вторжения в 1691 г. По договору с австр. императором, подписанному К. в февр. 1690 г., в Молдавии предусматривались создание наследственной монархии Кантемиров, сохранение правосл. веры, оказание взаимопомощи в случае польского вторжения. Со своей стороны Молдавия давала обязательство платить дань империи. К. поддерживал связи с Россией. В 1690 г. в Россию отправился молдав. посол Иван Белевич с грамотой от К., предназначенной царям Иоанну и Петру Алексеевичам, где содержалось предложение молдав. стороны о посредничестве в отношениях с Турцией. К. оказывал поддержку правосл. Церкви в Молдавии: предоставил налоговые льготы белому духовенству и монархам, восстанавливал храмы и мон-ри в столице княжества Яссах, пострадавшей от польских войск, помогал в строительстве мон-ря Мира (Мера, совр. жудец Вранча, Румыния), мон-ря Силиштени. К. приглашал вернуться в Молдавию митр. св. Досифея, видного деятеля молдав. культуры, вывезенного в Польшу.

К. отпевали патриархи Александрийский Герасим, Иерусалимский Досифей и К-польский Иаков. Он был похоронен при ц. свт. Николая в Яссах. Во время правления его сына Антиоха останки К. были погребены в мон-ре Мира.

Лит.: *Băiер Г. З.* История о жизни и делах молдавского господаря кн. Константина Кантемира / Пер.: Н. Н. Бантыш-Каменский. М., 1783; *Cantemir D. Viața lui Constantin Cantemir*. [Bucur., 1960]; Исторические связи народов СССР и Румынии в XV — нач. XVIII в.: Док-ты и мат-лы. М., 1970. Т. 3; *Власова Л. В.* К вопросу об обстоятельствах и мотивах написания работы Дмитрия Кантемира «Жизнь

Константина Кантемира» // Юго-Вост. Европа в средние века. Кишинёв, 1972. С. 327–351; *Păcurariu*. IBOR. 1994². Vol. 2; *Domnii Tării Moldovei: Studii / Ed. D. Dragnev*. Chişinău, 2005; *Dinastia Cantemireştilor: Secolele XVII–XVIII*. Chişinău, 2008.

Дмитрий (26.10.1673, Галац — 21.08.1723, с. Дмитриевское (Дмитровка, ныне г. Дмитровск Орловской обл.)), молдав. господарь, ученый и просветитель, российский политический деятель. Род. в семье буд. господаря Константина Кантемира и его супруги Анны Бантыш. В детстве получил хорошее по тем временам образование. Учитель, грек Иеремия Какавелас, обучал Д. лат., греч. и слав. языкам, а также теологии. В 1688–1691 гг. Д. находился в Стамбуле как заложник. В 1691–1693 гг. жил в Молдавии при дворе своего отца, а после его кончины был избран господарем на собрании бояр, духовенства и служилого сословия в присутствии патриархов К-польского и Иерусалимского и при участии видного тур. сановника, надевшего ему на плечи княжеский кафтан. Исполнял обязанности господаря только 3 недели, в марте—апр. 1693 г., поскольку не был утвержден султаном; под конвоем был выслан в Стамбул. Стараниями старшего брата Антиоха арест с него был снят, и Д. получил право свободного передвижения. Он продолжил образование в Стамбуле в высшей Патриаршей школе (К-польская Патриархия), изучал востоковедение, историю, философию, географию, логику, теологию, музыку, медицину, фольклор, архитектуру, живопись, тур., араб., персид. языки. В общей сложности он жил в Стамбуле более 20 лет. В годы правления в Молдавии его брата Антиоха Д. был назначен представителем молдавского господаря в Стамбуле, что позволило ему наладить отношения с высшими политическими кругами Турции, а также и с иностранными послами при султанском дворе. В этот период Д. принимал участие в ряде сражений, которые вела тур. армия. Так, в 1697 г. он находился в тур. лагере, когда османские войска потерпели сокрушительное поражение в битвах с австрийцами при Петроварадине (ныне Нови-Сад) и Зенте (ныне Сента). После этих событий Д. понял, что Османская империя клонится к закату. В 1699 г. женился на Касандре, дочери валашского господаря *Кантакузино* Шербана. Укрепив свое положение в тур. власт-

ных структурах и наладив связи с послами Франции, Голландии и России, Д. смог 14 нояб. 1710 г. занять престол Молдавии. С целью избавления княжества от тур. господства он пошел по пути сближения с Рос-



Д. Кантемир.

Портрет. Кон. XVII — нач. XVIII в.
(Музей изящных искусств, Руан)

сией, к-рая в это время находилась в состоянии войны со Швецией и с Турцией. В результате секретных переговоров молдавских и российских представителей 13 апр. 1711 г. в Луцке был заключен договор, предусматривавший создание союза между Молдавией и Россией. В договоре из 17 пунктов среди прочего были намечены переход Молдавии в российское подданство с сохранением своей государственности, возвращение княжеству захваченных у нее османами земель, установление наследственного правления Кантемиров. Договор предусматривал также совместное участие рус. и молдав. армии в борьбе с тур. войсками. В то время в рус. армии служили неск. молдав. полков. При выступлении армии царя Петра I в Молдавию Д. начал формирование 17 молдавских полков. Решающее сражение между турецко-татар. войсками (почти 200 тыс. чел.) и русско-молдавскими (40 тыс. чел.) произошло 8–9 июля 1711 г. при Станилешти. Русско-молдавская армия выстояла, но силы были неравные, и царю Петру I пришлось пойти на переговоры с турками. Рус. войска ушли из Молдавии, вместе с ними ушел и Д. Молдавию покинули ок. 4 тыс. ее жителей. Турки и татары подвергли княжество страшному опустошению, стоял даже вопрос о ликвидации молдавской государственности. В России Д. стал

одним из ближайших советников Петра I, получил обширные имения. В мае 1713 г. скончалась его супруга Касандра. Вторым браком он женился в февр. 1720 г. на Анастасии Трубецкой. В 1721 г. стал сенатором, в 1722–1723 гг. сопровождал имп. Петра I в Персидском походе, возглавив походную канцелярию. Д. основал татар. книгопечатание. Под его руководством были изготовлены араб. литеры, необходимые для составления обращения на татарском языке.

В России Д. активно занимался научной работой. В 1714 г. за заслуги в этой области был избран членом Берлинской академии. Имп. Петр I предполагал сделать Д. первым президентом АН в С.-Петербурге. Первую книгу на молдав. и греч. языках Д. опубликовал в Яссах еще в 1698 г. Написанная в традициях правосл. лит-ры кн. «Диван, или Спор мудреца с миром, или Тяжба души с телом» посвящена проблемам этики; Д. считал, что зло происходит от невежества, а не от злой природы человека. Приблизительно в 1701 г. он завершил на лат. языке «Всеобщую краткую логику», в которой в общих чертах описал принципы формальной логики. На молдав. и лат. языках он тогда же издал «Универсальную физику» Яна ван Хелмонта с кратким изложением философии голл. естествоиспытателя. Под влиянием ван Хелмонта Д. примерно в то же время на лат. языке написал философскую работу «Неописуемый образ Священной науки» (др. название — «Метафизика»). В 1705 г. он завершил кн. «Иероглифическая история», которая считается первым молдав. романом. В ней в аллегорической форме говорится о конфликтах между Валахией и Молдавией, угнетенных османской Портой, показаны сложные социальные и политические процессы в Молдавском княжестве. Одной из первых работ, написанных Д. на лат. языке в России, стало «Естественное толкование монархий». Ссылаясь на пророчество Даниила, в соответствии с которым в истории человечества будет господствовать 4 монархии, Д., являясь сторонником циклического развития человечества, полагал, что 4-й, никем не превзойденной в мире монархией будет Российская империя. Османская же империя обречена на исчезновение. В написанной по заказу в

России книге на латинском языке «Описание Молдавии» содержатся не только исторические, но и географические, лингвистические, этнографические, правовые и прочие сведения о Молдавии. Книга выдержала ряд изданий на нескольких языках. В России Д. написал также «Историю Оттоманской империи», «Жизнь Константина Кантемира», «Хронику стародавности романо-молдо-влахов», «Книгу система, или Состояние мухаммеданской религии», «Темные места в катехизисе», а также ряд др. работ.

Д. известен как композитор. В 1703 г. он подготовил на тур. языке «Книгу науки музыки», посвященную султану Ахмету III. На основе араб. алфавита он разработал специальную нотную систему для тур. музыки, которая сыграла большую роль в развитии тур. муз. культуры. Д. — автор ряда муз. произведений, в т. ч. военных маршей. Он был искусным исполнителем на тамбурине, сазе и свирели. Д., как и его отец и брат Антиох, оказывал большую помощь правосл. Церкви. Еще будучи заложником в Стамбуле, он установил тесные связи с патриархом Иерусалимским Досифе-ем II и в течение неск. лет поддерживал активную переписку с патриархом К-польским Каллиником II. После переселения в Россию способствовал строительству ряда храмов. Он и его потомки помогали возведению церквей в Николаевском греч. мон-ре в Москве, в имении Кантемира Чёрная Грязь (впосл. Царицыно). Особенно прославился как храмостроитель его сын Матвей (1703–1771). Д. был похоронен рядом с 1-й супругой Касандрой в ц. св. равноапостольных Константина и Елены в греч. мон-ре в Москве. В 1935 г., после установления дипломатических отношений между СССР и Румынией, прах Д. было решено захоронить в Яссах, в ц. Трех святителей. Соч.: История иероглифик / Вступ. ст.: И. Вартичан. Кишинёв, 1973; Описание Молдавии / Общ. ред., вступ. ст.: В. Н. Ермуратский. Кишинёв, 1973; Избр. философские произведения / Сост., вступ. ст.: Г. Бобынэ. Кишинёв, 2003.

Лит.: *Panaitecu P. P.* Dimitrie Cantemir: Viața și opera. Bucur., 1958; *Simionescu P.* Dimitrie Cantemir: Domnitor și savant umanist. Bucur., 1969; Исторические связи народов СССР и Румынии в XV — нач. XVIII в.: Док-ты и мат-лы. М., 1970. Т. 3; *Tănăsescu M.* Despre Istoria ieroglifică. Bucur., 1970; *Ермуратский В. Н.* Д. Кантемир — мыслитель и гос. деятель. Кишинёв, 1973; *Коробан В. П.* Димитрие Кантемир — скриптор уманист. Ки-

шинэу, 1973; *Cantemir D.* Opere complete / Ed. V. Căndea. Bucur., 1974. Vol. 1: Divanul; Наследие Д. Кантемира и современность: [Сб. ст.] / Сост.: Х. Корбу, Л. Чобану. Кишинёв, 1976; *Бабий А. И.* Дмитрий Кантемир. М., 1984; *Eeanu A.* Dimitrie Cantemir «Descrierea Moldovei»: Manuscrisele și ediții. Chișinău, 1987; *Tarălungă E.* Dimitrie Cantemir. Bucur., 1989; *Кондратьев И. К.* Седая старина Москвы. М., 1996; *Harea V.* Dimitrie Cantemir și fiul său Antioh: Studii. Iași, 1999; *Цвирукун В. И.* Эпистолярное наследие Д. Кантемира: Жизнь и судьба в письмах и бумагах. Chișinău, 2008.

Антиох (21.09.1708, Стамбул — 11.04.1744, Париж), российский дипломат и писатель, сын молдавского господара Дмитрия Кантемира. В кон. 1710 г. был перевезен в Молдавию, а после Прутского похода 1711 г. — в Россию. Получил основательное домашнее образование.



А. Кантемир (?).
Портрет. 1729–1739 гг.
Худож. Я. Амигони
(Донецкий художественный музей)

Его учителями были греч. свящ. А. Кондоиди и русский словесник И. И. Ильинский. А. знал рус., греч., лат. и итал. языки, владел также французским, молдавским и турецким, а после того как стал послом в Лондоне, изучил англ. язык. Образованием сына занимался и отец. А. проявлял большие способности к математике, которой занимался и впосл., а также к музыке и живописи. Несколько лет обучался в московской Славяно-латинской академии, а после переезда в С.-Петербург — в гимназии при ун-те, открытом Академией наук. Вместе с отцом участвовал в Персидском походе имп. Петра I. Начал службу в самом престижном рус. полку — Преображенском. Будучи прапорщиком этого полка, принял активное участие в борьбе 2 группировок при дворе российской имп. Анны Иоанновны,

против т. н. верховников. Получил поддержку императрицы, к-рая одала его и его родственников именьями и крепостными, а вскоре направила на ответственную дипломатическую работу. В 1732–1738 гг. А. был послом России в Великобритании, а затем до кончины — послом во Франции. Проявил себя как искусный дипломат и политик. Завязал широкие связи с представителями англ. и франц. общества. Был знаком со мн. писателями, учеными, художниками. Оказывал большую поддержку в работе С.-Петербургской АН, снабжая ее лит-рой, приборами, реактивами.

Начало литературной деятельности А. относят к 1726 г., когда он перевел с франц. языка одно из сочинений сатирического характера и составил «Симфонию на Псалтирь». Оригинальную сатиру «К уму своему. На хулящих учение» он написал в 1729 г. На это произведение, которое имело хождение в рукописи, откликнулся стихами архиеп. Новгородский Феофан (Прокопович). В 1729–1731 гг. А. написал 5 сатир, 4 басни, а также др. произведения, в т. ч. песни и эпиграммы, поэма «Петрида» осталась незавершенной. Интенсивная дипломатическая деятельность отвлекала А. от лит. работы. Заслуживают особого внимания его реляции из Лондона и Парижа (впосл. были изд.). В 1735 г. он продолжил писать сатиры, басни, оды и др. При жизни они распространялись в рукописном виде и были изданы впервые в 1762 г., нередко с искажениями. Впосл. сатиры А. были переведены на мн. языки. Творчество А., основателя рус. гражданской лит-ры, высоко оценивали В. Г. Белинский и др. критики и писатели. В сатирах А. высмеивал невежество, пьянство, лихоимство, ханжество, чванливость знати, низкопоклонство. Он один из первых в рус. лит-ре выступил в защиту крепостных и призвал к исполнению долга гражданина. Скончался А. во Франции, похоронен в Москве в ц. св. равноапостольных Константина и Елены в греч. Никольском мон-ре, рядом с могилами отца и матери (в 1935 мон-рь вместе с усыпальницей был разрушен). Соч.: Сочинения, письма и избр. переводы. СПб., 1867–1868. 2 т.; Собр. стихотворений. Л., 1956.

Лит.: *Стоюнин В. Я.* Кн. А. Кантемир в Лондоне // ВЕ. 1867. Т. 1. Март. С. 224–273; Т. 2. Июнь. С. 97–139; *он же.* Кн. А. Кантемир

в Париже // Там же. 1880. Т. 4. Авг. С. 577–620; Т. 5. Сент. С. 173–221; *Шимко И. И.* Новые данные к биографии кн. А. Д. Кантемира и его ближайших родственников. СПб., 1891; *Александренко В. Н.* К биографии кн. А. Д. Кантемира. Варшава, 1896; *Майков Л. Н.* Мат-лы для биографии кн. А. Д. Кантемира. СПб., 1903; *Ehrhard M.* Le prince Cantemir a Paris, 1738–1744. P., 1938; *Радовский М. И.* А. Кантемир и Петербургская АН. М.; Л., 1959; *Grasshoff H.* Antioch Dmitrievič Kantemir und Westeuropa. В., 1966; *Белоусова Е. Ф.* Влияние Дм. Кантемира на А. Кантемира // Наследие Дм. Кантемира и современность / Сост.: Х. Корбу, Л. Чобану. Кишинёв, 1976. С. 182–202; *Бобынз Г. Е.* Философские воззрения А. Кантемира. Кишинёв, 1981; *Иванов В. М.* Повесть об А. Кантемире. Л., 1983; *Cirstea C.* Antioch Cantemir. Craiova, 1984; *Zanadov A. B.* Подвиг А. Кантемира. М., 1988; *Baracchi Bavagnoli M.* Le origini del poema epico russo: La «Petrida» di Antioch Cantemir. Mil., 1990; Антиох Кантемир и рус. лит-ра / Отв. ред.: А. С. Курилов. М., 1999; *Гросул В. Я.* Кантемир А. Д. // Обществ. мысль России XVIII – нач. XX в.: Энцикл. М., 2005. С. 191–192; *он же.* Дипломатическая деятельность А. Кантемира // Revista de istorie a Moldovei. Chişinău, 2008. N 4(76). P. 56–72; *Bobîna Gh.* Antioch Cantemir: Poet, gânditor și om politic. Chişinău, 2006.

В. Я. Гросул

«CANTIGAS DE SANTA MARIA», сб. средневеков. монодийных духовных песен на португальско-галисийском наречии — см. в ст. *Испания* (разделы «Церковная музыка» и «Изобразительное искусство»).

КАНТИДИЙ, КАНТИДИАН И СИВЕЛ [Кат(т)идий, Кат(т)идиан и Солев (Совел); греч. Кат(т)ίδιος, Кат(т)ιδιανός και Σόλεβ/Σόβελ], мученики (пам. 5 авг.; пам. визант. 4, 5 авг.). Время мученической кончины неизвестно. Житие святых не сохранилось. Память К., Кан. и С. и посвященное им двустиишие содержатся в византийских стишных Синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.). К. и Кан., родные братья, были побиты камнями, а С. пронзен стрелами в Египте. Скорее всего С. пострадал отдельно от К. и Кан., т. к. в стишных Синаксарях перед памятью С. помещена память прп. *Нонны*, матери свт. Григория Богослова. Кроме того, в служебной Минее Sinait. gr. 631 (X в.) под 4 авг. содержится канон, составленный, вероятно, прп. Иосифом Песнописцем, в честь 2 святых — К. и Кан. (Τομείον. Σ. 263. N 280). Из византийских стишных Синаксарей сведения о К., Кан. и С. были включены в греч. печатную Минею (Венеция, 1591) и «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

В славяно-рус. нестишных Прологах память К. и Кан. помещена под 4 авг., а в стишных Прологах и ВМЧ — под 5 авг. (*Петков. 2000. С. 452*). Именно в славяно-рус. рукописях появляются искаженные формы имен К., Кан. и С. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 402–403 (2-я паг.)). В греческих источниках С. назван Солев или Совел. С. Пападопулу указала, что это имя представляет собой палиндром: при чтении в обратном направлении получается слово βέλος — стрела.

Кард. Цезарь *Бароний* внес сведения о К., Кан. и С. в Римский Мартиролог.

Ист.: ActaSS. Aug. 1751. Т. 2. P. 72; SynCP. Col. 869–870; MartRom. Comment. P. 324; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* 1998¹. Т. 6. Σ. 168; ЖСв. Авг. С. 88; *Петков Г.* Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000; *Μακάριος Σιμωνοπετριτός. ἱερομὀν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας.* Т. 12: Ἀγίουστος. Ἀθήναι, 2009. Σ. 39–40.

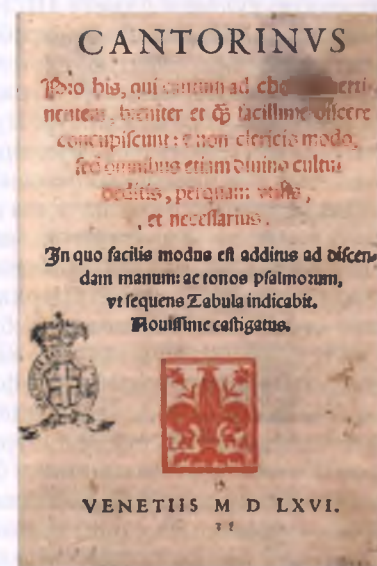
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 236–237; *Doren R., van.* Cantidius // DHGE. 1949. Т. 11. Col. 781; *Lucchesi G.* Cantidio, Cantidiano e Sobele // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 747; *Παπαδοπούλου Σ.* Κατιδῖος // ΟΗΕ. 1965. Т. 7. Σ. 466; *Σαφρόνιος (Ἐνσπρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 249, 427.

О. В. Л.

CANTORINUS [лат., букв. — «маленький певчий», от cantor — «певец»], в богослужении *римского обряда* певч. книга позднего происхождения, в которой собраны формулы разных видов литургического речитатива (*accentus*) для священнослужителей и певчих. На эти формулы, обычно называемые *toni communes* (общие тоны), произносятся: в мессе — молитва (*oratio*), чтение из апостольских Посланий (*Epistola*), чтение из Евангелия (*Evangelium*) и вступительная молитва евхаристического канона (*praefatio*), в *оффиции* — молитва (*oratio*), чтение (*lectio* или *capitulum*) и *псалмодия*. И в мессе и в *оффиции* к этим формулам также относятся *аккламации*, произносимые всеми присутствующими на богослужении (напр., «*Amen*» (*Аминь*)), и диалоги священника и народа (напр.: «*Dominus vobiscum*».— «*Et cum spiritu tuo*» («*Господь с вами*».— «*И со духом твоим*»)).

Рукописные сборники, озаглавленные как С., относятся к сравнительно позднему периоду и имеют карманный формат, напр. С. XV в. из собрания свящ. Дж. Б. Мартини (Bologna. Museo intern. e bibl. della

musica. Lit. 12) или францисканский С. кон. XVII в. из Болоньи (*Ibid.* Lit. 19). Первые печатные издания этого типа, выпущенные в Венеции Лукой Антонио Джунтой (1506) и Симоне да Ловере (1509), не содержат в названиях слово *cantoginus*, оно появляется в издании Джунты в 1513 г. (всего он и его наследники выпустили до 1566 г. 7 изданий С.). В XVI в. С. печатали также Петр Лихтенштейн в Венеции (1538, 1549) и Андреа Брешиано в Перудже (1586). Из изданий XVII в. самым известным является С., составленный Адриано Банкери (Болонья, 1622). Издания XVI–XVII вв., большинство к-рых напечатаны в форма-



Cantorinus.
Титульный лист.
Издание наследников Л. А. Джунты
(Венеция, 1566)

те in 8°, помимо формул содержат элементарные музыкально-теоретические сведения: принципы *сольмизации* (с т. н. Гвидовой рукой), правила мутации, описания интервалов и *амбитуса* модусов (*гласов*). Объем этой музыкально-теоретической части в С. варьировался; в книге Банкери она более подробная (*Judd. 2002. P. 368*). Популярность С. в XVI–XVII вв. подтверждается, в частности, наличием рукописных руководств, основанных на содержании печатных С., напр. в сборнике 1682 г. Univ. of Pennsylvania Ms. Cod. 436 (Fol. 99–106; см.: *Jones. 2007. P. 9, 22*).

В кон. XIX — нач. XX в. неск. изданий С. было подготовлено в бенедиктинском мон-ре Сен-Пьер в Солеме (Франция), затем они были повторены в Риме. Материал из рим.

изданий С. мог включаться в издания др. певч. книг (напр.: *Vesperale pro dominicis et festis I et II classis... et completorium juxta rehulas quas «Cantorinus» Vaticanus* / Ed. chanoine N. Joachim. Tournai; P., 1933). На основе рим. изданий был подготовлен пореформенный «Чин пения мессы» (*Ordo cantus Missae / [Sacra Congregatio pro Cultu Divino]. [Vat.: Vatican Polyglot Press], 1972. [Libreria Editrice Vaticana], 1987²*). Изд.: *Monastici cantus compendiolum*. Venetiis: [per L. de Giuntis], 1506; *Compendium musices confectum ad faciliorem introductionem discentium*. Venetiis: [per Simonem de Luere], 1509; *Compendium musices confectum ad faciliorem instructionem cantum choralem discentium... qui Cantorinus intitulatur*. Venetiis: [per L. de Giunta], 1513; *Cantorinus et processionarius per totum annum in divinis officiis celebrandis secundum ritum congregationis cassinensis alias sancte Justine ordinis sancti Benedicti*. Venetiarum: [expensis L. de Giunta], 1523; *Cantus monastici formula noviter impressa ac in melius redacta: Cantorinus et processionarius per totum annum in divinis officiis celebrandis secundum ritum congregationis Cassinensis alias Sancte Justine*. Venetiis: [in officina L. Junte], 1535; *Compendium musices confectum ad faciliorem instructionem cantum choralem discentium necnon ad introductionem huius libelli qui Cantorinus intitulatur*. Venetiis: [apud P. Liechtenstein], 1538, 1549; *Cantorinus ad eorum instructionem qui cantum ad chorum pertinentem breviter et quam facillime discere concupiscunt*. Venetiis: [sumptibus heredum L. Junte], 1540, 1550; *Cantorinus pro his, qui cantum ad chorum pertinentem, breviter et facillime discere concupiscunt*. Venetiis: [in officina heredum L. Juntae], 1566; *Cantus divini officii sacerdoti & cantoribus conveniens*. Perusiae: [per A. Brixianus], 1586; *Banchieri A. Cantorino utile a novizi e chierici secolari e regolari principianti del canto fermo alla romana*. Bologna, 1622, 1980²; *Cantorinus Romanus, seu Collectio compendiosa cantionum ecclesiasticarum quas editiones typicae S. R. C. Missalis, Ritualis et Pontificalis Romani, continent ad instructionem cantum choralem discentium edita*. Ratisbonae; Cincinnati: [F. Pustet], 1890. [Charleston, (South Carolina)]: Nabu Press, 2011²; *Cantorinus seu Cantus communes* / Ed. E. Clop. R.: [Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Desclée], 1907; *Cantorinus, seu Toni communes officii et missae*. Solesmes, 1911. R., 1911, 1912²; *Ferro S. Op. 25: Manuale d'accompagnamento al cantorino parrocchiale, ossia raccolta di canti spirituali per il popolo*. Genova, 1914², 1920⁴; *idem. Manuale d'accompagnamento al cantorino parrocchiale*. Genova, 1930; *Gioanina L. Il cantorino: Istruzioni liturgiche, preghiere, messe gregoriane, I vespri parrocchiali di tutto l'anno, ufficiatura de' morti, novena di Natale, sequenze, canti gregoriani, ecc.* Torino; Biella-Vernato, 1925. Лит.: *Soenens J. A. Introduction au cantorinus*. R.: [Desclée], 1912; *Sartori C. Dizionario degli editori musicali italiani*. Firenze, 1958. P. 78–80; *Crawford D. A Chant Manual in 16th-Cent. Italy* // *Musica Disciplina*. R., 1982. Vol. 36. P. 175–190; *idem. The Compendium Musices: Musical Continuity Among the 16th-Cent. Italian Clergy* // *La Musique et le rite sacré et profane: Actes du 13 Congr. de la Société intern. de musico-*

logie, Strasbourg (29 août – 3 sept. 1982). Strasbourg, 1986. Vol. 2 / Ed. M. Honegger, P. Prevost. P. 195–216; *Judd C. C. Renaissance Modal Theory: Theoretical, Compositional, and Editorial Perspectives* // *Cambridge History of Western Music Theory* / Ed. Th. Christensen. N. Y., 2002. P. 364–406; *Jones J. D. University of Pennsylvania Ms Codex 436: A Description and Analysis of Contents: Diss.* [Baton Rouge (Louis.)], 2007 // etd.lsu.edu/docs/available/etd-04122007-203010/unrestricted/Jones_thesis.pdf [Электр. ресурс].

Ю. В. Москва, С. И. Никитин

КАНУН, литургический — см. *Навечерие*.

КАНУН — см. в ст. *Тетрапод*.

КАНЦЕЛЯРИЯ ПАПСКАЯ — см. *Римская курия*.

КАНЦЕЛЯРИЯ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА, исполнительный орган Святейшего Синода РПЦ, образованный при учреждении Синода в 1721 г. За 2 недели до открытия заседаний Духовной коллегии (первоначальное название Синода, предусмотренное «*Духовным регламентом*») Правительствующий Сенат во исполнение именного Высочайшего указа направил московскому вице-губернатору И. Л. Воейкову указ о незамедлительной высылке в С.-Петербург дьяков, подьячих и канцелярских служителей из бывш. приказов патриарших, духовного и казенного. Но вице-губернатор не выполнил этого поручения в срок, ко дню открытия Духовной коллегии, потому что митр. Сарский и Подонский *Игнатий (Смола)*, управлявший *Патриаршей областью*, не отпустил затребованных канцеляристов, сославшись на их занятость по службе. Синоду, первое заседание к-рого состоялось 14 февр. 1721 г., понадобилось проявить настойчивость, чтобы перевести канцеляристов из Москвы, и то не в том количестве, к-рое ранее было намечено Сенатом. Часть канцелярских служителей была переведена в С.-Петербург из Ярославля, Ростова, Суздаля, Углича и др. городов. По первоначальному проекту при Синоде предполагалось иметь 2 секретарей и 33 подьячих. К сент. 1721 г. Синод располагал уже 6 канцеляристами, 8 подканцеляристами и 13 копиистами. Затем число служащих увеличивалось: по штатам 1722 г. предполагалось иметь 15 канцеляристов и столько же подканцеляристов и 45 копиистов. Штаты 1724 г. включали

уже 15 канцеляристов, 26 подканцеляристов и 59 копиистов. Часть из них находилась в Москве и числилась в Московской синодальной конторе. На этом завершилось формирование штатов К. С. С. Затем они в течение длительного времени оставались практически неизменными.

Канцеляристы и подканцеляристы были переведены на службу в Синод в основном из числа бывш. подьячих архиерейских домов и гос. присутственных мест, копиисты набраны из подьячих, а также из писцов церковных и гос. учреждений, из лиц, не окончивших полного курса Славяно-латинской академии и семинарий, имевших разное сословное происхождение. В основном это были дети подьячих и духовных лиц, но среди них также встречались дети дворян, боярских детей, однодворцев, крестьян и посадских.

Начальником К. С. С. было определено быть обер-секретарю Синода. По первоначальному проекту он не считался служащим синодальной канцелярии, но входил в состав Духовной коллегии в качестве асессора. В день открытия Духовной коллегии, переименованной в ходе первого ее заседания в Синод, утром 14 февр. 1721 г., по избранию членами Духовной коллегии, утвержденному Сенатом, обер-секретарем и асессором был назначен иером. Варлаам (Овсянников), но уже 1 окт. 1721 г. он был уволен от должности обер-секретаря и на его место заступил дьяк Тимофей Палехин без включения его в состав коллегии Синода в качестве асессора. Далее обер-секретари назначались уже исключительно из чиновников, а не из духовных лиц, и в состав синодальной коллегии не включались. Помимо обер-секретаря при Синоде состояли также секретари: сначала один (16 февр. 1721 секретарем Синода был назначен Василий Фёдоров), в дек. 1721 г. в штатах Синода числилось уже 2 секретаря, 24 июля 1723 г. количество секретарей было увеличено до 4. Синодальные секретари были чиновниками среднего ранга, по табели о рангах этой должности соответствовал 8-й чин (коллежский асессор). Поэтому указом от 31 янв. 1724 г. было запрещено определять в секретари «не из шляхетства», чтобы дать возможность секретарям «происходить» в асессоры, советники «и выше»; если же

кто-нибудь оказался достоин производства в секретари «из подьяческого чина», то тот же указ повелевал вместе с секретарством давать «шляхетство». Заимствованным из польск. языка словом «шляхетство» после ряда петровских указов, уравнявших юридически бояр-вотчинников с дворянами-помещиками, стало называться сословие, к-рое уже в кон. XVIII в. было официально переименовано в дворянство. Служащие канцелярии, в т. ч. канцеляристы, подканцеляристы и копиисты, не были включены в таблицу о рангах при ее издании. Впосл. они получили статус чиновников, но, в частности, копиисты остались служителями, то есть служащими, не имевшими чинов.

Высшими должностями в канцелярии помимо секретарей были регистратор, актуариус и протоколист. Регистратор вел учет входящих и исходящих документов, раскладывал их по отдельным папкам, вносил в журнал названия дел и их краткое резюме. Актуариус нес ответственность за хранение документов Синода, вел их реестр, снабжал синодальную канцелярию писчим материалом, сургучом, свечами, дровами для отопления помещений и иными хозяйственными принадлежностями. Протоколист, или нотариус, вел протокол заседаний Синода. В штаты Синодальной канцелярии входили также переводчики, по штатам 1722 г. полагалось иметь 6 переводчиков.

Обер-секретарю Синода было назначено жалование в размере 1200 р. в год, секретарям Синода полагалось денежное жалование по 300 р. и по 60 юфтей хлеба. Юфть хлеба стоила ок. 5 р., так что в денежном выражении общая сумма составляла 600 р. Служащие, выполнявшие обязанности регистратора, актуариуса, протоколита и переводчика, получали большее жалование, чем др. канцеляристы, приближавшиеся к жалованию секретарей. Денежное жалование канцеляристов составляло 120 р. и 30 юфтей хлеба, подканцеляристов — 80 р. и 20 юфтей, копиистов — 30 р. и 10 юфтей — в денежном выражении суммарно — 80 р. Материальное положение копиистов было менее благополучным, потому что большинству из них приходилось снимать квартиры в С.-Петербурге, которые были дороги. Кроме того, служащие подвергались штрафам за

всякого рода проступки, напр. опоздание на службу.

Служащие являлись в канцелярию заниматься делами утром, за час до приезда членов Синода, находились там 6 часов до обеденного перерыва и еще в послеобеденное время до вечера или до того времени, пока не будут подготовлены все документы для предстоящего на следующий день заседания Синода.

Все бумаги, поступавшие в Синод (входящие), а также пересылаемые Синодом в др. учреждения (исходящие), просматривались одним из секретарей, к-рый ставил на них номер и дату поступления или отправки, затем регистратор вносил документы в одну из регистрационных книг, или реестр. В особом реестре отмечали документы, поступившие из имп. канцелярии или из Сената. Дела решались на заседании Синода, нотариус протоколировал ход заседания, в который вносился точный текст принятого решения. Важнейшие исполнительные бумаги составляли секретари Синода, менее важные — канцеляристы. Копиисты переписывали бумаги с черновиков набело. Дела, к-рые поступали в Синод из подчиненных учреждений, в частности из епархиальных контор, представлялись в виде обстоятельных докладов, снабженных справками по делу. В К. С. С. проверялись наличие всех необходимых по делу бумаг и правильное соблюдение установленных форм. В случае нарушения формы Синод требовал повторного представления документации.

После учреждения 11 мая 1722 г. должности обер-прокурора К. С. С. стала подчиняться обер-прокурору. Первым обер-прокурором и фактически директором К. С. С. был поставлен полковник И. В. Болтин. Впосл. эту должность занимали как военные, так и гражданские чины. В XVIII в. это были, как правило, офицеры или чиновники 6, 5-го или 4-го класса, в XIX в. в связи с повышением статуса обер-прокуратуры — 4, 3-го и даже 2-го класса. Отдельной канцелярии обер-прокурора не существовало до 1836 г., так что К. С. С. являлась исполнительным учреждением не только Синода, но и его обер-прокурора. По докладу обер-прокурора гр. Н. А. Протасова в 1836 г. была учреждена отдельная канцелярия при обер-прокуроре в составе директора, 2 сек-

ретарей, 2 помощников секретаря, журналиста, эзекутора и 8 канцелярских служащих. К. С. С. во главе с управляющим осталась также в подчинении обер-прокурора. Отдельные дела проходили через одну из этих 2 канцелярий, но многие — через обе канцелярии, к-рые представляли собой подобие 2 департаментов министерства. Не входя прямым образом в комитет министров, обер-прокуроры с 1803 г., когда на эту должность был назначен кн. А. Н. Голицын, приобрели статус, аналогичный министерскому, включая еженедельный доклад императору по делам своего ведомства.

В 1859 г. по предложению управляющего канцелярией П. И. Саломона структура канцелярии была разделена на 4 отд-ния — 2 судебных и 2 распорядительных, или административных, в 1864 г. к ним было добавлено еще по одному судебному и распорядительному отд-нию. В каждом отделении состояло по 1 обер-секретарю и 1 секретарю. Общее число служащих обеих канцелярий — синодальной и обер-прокурорской — было сокращено с 1859 по 1872 г.: в 1-й — с 59 сотрудников до 26, а во 2-й — с 31 до 22. Одновременно было увеличено денежное содержание чиновников и служителей, оно составило в среднем на 1 служащего ок. 2,4 тыс. р. в год (ок. 2,4 млн р. по совр. курсу).

О загруженности К. С. С. можно судить по следующим данным: в 60-х гг. XIX в. в Синод в течение года поступало ок. 11 тыс. дел, по к-рым составлялось более 3500 протоколов и ок. 3800 журнальных статей. Часть дел выносилась на рассмотрение присутствия Синода. По делам, не рассматривавшимся Синодом, составлялся журнал, к-рый начинался так: «За небытием сего числа заседания в Святейшем Правительствующем Синоде, членом его докладывано в домах» (Алексеева. 2006. С. 66), иными словами, и в этом случае решение выносилось не без хотя бы формального ведения членов Синода. Помимо журналов и протоколов, в к-рые вносились постановления Синода, существовали др. виды делопроизводственных материалов, проходивших через К. С. С. Законодательные акты по ведомству правосл. исповедания имели вид именных указов императора и Высочайших повелений, из Синода исходили определения, облеченные также в форму актов верхов-

ной власти: «По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод приказал...» Синод через свою канцелярию рассылал епархиальным архиереям, духовным консисториям и др. подчиненным учреждениям (в синодальные конторы в Москве и Тифлисе, в учебный комитет, хозяйственное управление, контроль при Синоде, духовно-училищный совет, типографскую контору, в ставропольские мон-ри, духовные академии и т. д.) циркулярные или адресные указы, инструкции, приказы и выписки. С министерствами и др. высшими гос. учреждениями, кроме Сената, Синод сообщался через обер-прокурора. К императору Синод обращался посредством всеподданнейших докладов, докладных записок и представлений обер-прокурора. Обер-прокурор направлял в присутствии Синода предложения, из подчиненных учреждений в Синод через его канцелярию поступали представления, рапорты, доносения, отчеты, докладные записки и отзывы. Тексты документов, адресованных Синоду, начинались с общего титула: «Ваше Святейшество Святейший Синод».

Деятельность К. С. С. прекратилась с упразднением Синода в янв. 1918 г., последовавшим после введения Патриаршества и избрания свт. Тихона Патриархом Московским и всея России, учреждения и формирования новых органов высшей церковной власти — Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета, к к-рым вместе с Поместным Собором перешли его полномочия. При этом некоторые служащие К. С. С. вошли в состав канцелярии Патриархии. Лит.: Барсов Т. В. Синодальные учреждения прежнего времени. СПб., 1897; Благовидов Ф. В. Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и в 1-й пол. XIX ст. Каз., 1899; Рункевич С. Г. История Рус. Церкви под управлением Свят. Синода. СПб., 1900. Т. 1: Учреждение и первоначальное устройство Свят. Правительствующего Синода (1721–1725 гг.); Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных гос. учреждений пореформенной России. 1856–1904 гг. СПб., 2006.

Прот. Владислав Цыпин

КАНЦИЙ, КАНЦИАН И КАНЦИАНИЛЛА [Канцианы; лат. Cantius, Cantianus, Cantianilla] († нач. IV в.), мученики, пострадали близ г. Аквилея (Италия). Мученичество Канция, Канциана и Канцианиллы известно в неск. редакциях (ВНЛ,

N 1543–1549; см.: ActaSS. Mai. T. 7. P. 420). Опубликованы 3 редакции (с существенными расхождениями), а также гомилия на день памяти мучеников (ВНЛ, N 1549), вероятно составленная св. Максимом Таврин-



ся, за ними отправили погоню. Недалеко от Аквилеи, «у Ступенчатых вод» (ad Aquas Gradatas; подразумевается один из элементов системы водоснабжения города), преследователи настигли христиан. Составитель Мученичества уподобляет повозку, в к-рой находились мученики, огненной колеснице прор.

*Мученики Канций,
Канциан и Канцианилла.
Миниатюра из «Золотой
легенды» Иакова из Варацце.
1445–1461 гг. (Масон.
Bibl. municip. 3. Fol. 176v)*

Илии: как пророк вознесен на небо, так и мученики на триумфальной колеснице направились к небесной славе. В проти-

воречие сказанному выше утверждается, что они не пытались скрыться от гонителей, а, напротив, исповедали Христа и добровольно приняли смерть. На повторное предложение наместника провинции воскурить благовония на алтаре Юпитера они ответили отказом и обличили идолопоклонников. Мученики с радостью приняли смертный приговор, отправляясь на казнь, они пели псалмы. Канцию, Канциану и Канцианилле и их наставнику Проту отсекали головы. Пресв. Зен умастил их тела благовониями и подобающим образом похоронил. Сообщается, что христиане возносили молитвы мученикам и праздновали день их памяти. В заключительной фразе говорится, что мученики пострадали в Аквилее (in qualigensi ciuitate) 14 июня, при императорах Диоклетиане и Максимиане.

К редакции Мученичества, изданной Момбрицио, близка гомилия на день памяти Канция, Канциана и Канцианиллы (ВНЛ, N 1549; изд.: PL. 17. Col. 705–706 = PL. 57. Col. 701–702). Авторство гомилии приписывалось свт. Амвросию Медиоланскому, но с большим основанием ее относят к сочинениям св. Максима Тавринского (V в.) (см.: Merkt. 1997). Гомилия начинается рассуждением о сходстве имен мучеников, об их одинаковом призвании во Христе и одновременной кончине. После обращения ко Христу телесное родство братьев Канция и Канциана и сестры Канцианиллы было подкреплено духовным родством. Во время

вопрос, связанные с датировкой редакций Мученичества и восстановлением лит. истории произведения, остаются нерешенными. Б. Момбрицио опубликовал редакцию Мученичества (ВНЛ, N 1547), представленную в рукописях как послание свт. Амвросия Медиоланского епископам Италии. В начале кратко говорится о пользе, к-рую приносит изучение деяний святых. Далее составитель рассуждает о том, что сходство имен Канция, Канциана и Канцианиллы не было случайным, поскольку у мучеников было единое призвание и они одновременно приняли смерть: «Неудивительно, что у тех, кто схожим образом пострадал, были схожие имена» (nec mirum si similes sint nomine, qui sunt similes passione). Затем без к.-л. предварительных сведений сообщается о прибытии мучеников из Рима в Аквилею. Презид (наместник провинции) Дульцитий (Дульцизий) и комит Сисинний послали к ним агентов (apparitores) с приказом явиться и воскурить благовония в честь богов (ut diis tura ponerent). Мученики отказались, заявив, что являются христианами. Дульцитий и Сисинний донесли об этом рим. императорам Диоклетиану (284–305) и Максимиану (286–305). Императоры предоставили им полномочия (dederunt auctoritatem) принудить христиан к поклонению богам, а в случае отказа вынести смертный приговор. Узнав о распоряжении императоров, мученики вместе с наставником (suo doctore) Протом попытались скрыть-

гонений на христиан они попытались скрыться на повозке, запряженной мулами. По дороге пал один из мулов, преследователи настigli святых и повлекли их на мучения. Как и в редакции Мученичества,



Бегство мучеников
Канция, Канциана, Канцианиллы
и их наставника Прота.
Левая створка алтаря. 1510–1520 гг.
Мастер Крайнбургского алтаря
(Музей средневекового искусства
Австрии, Вена)

опубликованной Момбрицио, в гомилии содержится уподобление «триумфальной» повозки мучеников колеснице прор. Илии, а также утверждение, что мученики добровольно приняли смерть (см.: *Merkt.* 1997. S. 254–255). Описание кончины и погребения святых в гомилии отсутствует.

Пространная редакция Мученичества, изданная болландистами (VHL, N 1546), существенно отличается от той, к-рая представлена в гомилии и в издании Момбрицио. Текст Мученичества начинается с пролога — с критики тех, кто причислял сказания о мучениках к апокрифам: христ. мученики, как и составители сказаний о них, исповедовали правосл. веру и пользовались каноническими книгами Свящ. Писания. Благодаря этому они сохраняли мужество и стойкость истинных Христовых воителей, превосходя мирских воинов, сражавшихся ради имп. награды. Далее со ссылкой на некое письменное сказание сообщается, что

мученики постигли истины христианства (*legimus... Catholica fide fuisse edoctos*) под рук. наставника (*paedagogo suo*) Прота. Канций, Канциан и Канцианилла были уроженцами 14-го региона Рима (Трастевере), принадлежали к роду Анициев и являлись родственниками управлявшего Галлией имп. Карина (283–285), который хорошо относился к христианам. После смерти Карина императоры Диоклетиан и Максимиан издали указы о принуждении христиан к поклонению языческим богам. Посоветовавшись с Протом, Канций, Канциан и их сестра Канцианилла раздали бедным все имущество и дома, находившиеся в Риме, и освободили рабов и рабынь, которые приняли крещение. Под предлогом объезда пригородных имений они покинули Рим и направились в Аквилею, где у них были обширные сельские владения и где жил знакомый им христианин Хрисогон. В Аквилее святые обнаружили, что гонение на христиан здесь было еще более жестоким, чем в Риме, множество христиан томились в темнице. Посетив исповедников, они выяснили, что Хрисогон был казнен за 36 дней до их прибытия, и что пресв. Зоил похоронил его тело неподалеку от города, «у Ступенчатых вод» (*loco ubi dicitur ad Aquas Gradatas*). Мученики провели ночь в молитве вместе с узниками, а наутро, покинув темницу, стали открыто проповедовать Христа, совершая исцеления и др. чудеса.

Далее, как и в редакции Мученичества, опубликованной Момбрицио, сообщается об отказе Канция, Канциана и Канцианиллы от идолослужения и о получении имп. разрешения на их казнь, но об аресте мучеников рассказано иначе. Согласно редакции, изданной болландистами, перед смертью они решили посетить могилу Хрисогона «у Ступенчатых вод», и комит Сисиний схватил их там, когда они молились. Затем дословно приведены рассуждения о повозке, на к-рой их везли на суд, после чего говорится об отказе мучеников воскурить благоволия идолам, о вынесенном приговоре, о предсмертной молитве и казни. Пресв. Зен забрал тела мучеников, умастил благовониями и положил в мраморную гробницу рядом с могилой Хрисогона. В заключительной фразе сообщается, что Канций, Канциан и Канцианилла «пострадали

перед июньскими календами [т. е. 31 мая] на 12-й миле от Аквилеи, за рекой Изонций, в месте, называемом Ступенчатые воды» (*Passi sunt... pridie Kal. Junias, duodecimo milliaro ad urbe Aquilegia, trans flumen Hysontio, loco qui vocatur Aquas Gradatas*).

В 3-й редакции Мученичества (VHL, N 1545), опубликованной Ж. Мабильоном, также содержится пролог в защиту сказаний о мучениках. Начальная часть повествования (до поездки к «Ступенчатым водам») соответствует редакции болландистов, последующее изложение — редакции Момбрицио. В начальной части отсутствует ряд деталей, напр., не упоминается о раздаче имущества бедным и освобождении рабов; указание принудить мучеников к поклонению богам в редакции Мабильона дает только имп. Диоклетиан, хотя ранее упоминается и Максимиан. Неопубликованные редакции Мученичества (VHL, N 1543–1544, 1548), по-видимому, в целом совпадают с редакцией болландистов (см.: *Dufourcq.* 1907. P. 214–215).

Мнения исследователей о лит. истории текста Мученичества и датировке сохранившихся редакций расходятся. И. Делез отметил, что история текста необычайно сложна и слабо изучена (*Delehay.* 1936. P. 166), тогда как историческая ценность произведения невелика (*MartRom. Comment.* P. 217). Согласно Ф. Ланцони, первоначальная версия Мученичества не сохранилась, но она была использована при составлении гомилии (*Lanzoni. Diocesi.* P. 867–868; ср.: *Merkt.* 1997. S. 253). По мнению А. Дюфурка, в гомилии получила отражение древнейшая версия легенды, согласно к-рой мученики спаслись от преследователей (*Dufourcq.* 1907. P. 214–215). В. Саксер считал, что краткость повествования в гомилии не может рассматриваться как свидетельство близости к предполагаемой первоначальной версии сказания, т. к. в проповедях подробности агиографических сказаний, как правило, сокращались. По мнению исследователя, отсутствие упоминаний о казни и погребении мучеников может указывать на то, что гомилия сохранилась не полностью, возможно, ее концовка была утрачена (*Saxer.* 1980. P. 376–377).

Среди важных критериев датировки редакций Мученичества — наличие пролога, в к-ром оспариваются

попытки причислить сказания о мучениках к апокрифической лит-ре. Этот пролог включен в ряд произведений о мучениках, созданных в Риме, в т. ч. в Мученичества святых Анастасии (BHL, N 400–401), Пуденцианы (BHL, N 6991) и Фиделия, Эксанция и Карпофора (не изд.). Согласно Б. де Гейффе, пролог был составлен в V–VI вв. для Мученичества Анастасии и направлен против т. н. Декрета Геласия (см.: *Dufourcq A. Étude sur les «Gesta martyrum» romains. P., 1900. T. 1. P. 312–313; Gaiffier. 1964; Mimouni S. C. Les «Transitus Mariae» sont-ils vraiment des apocryphes? // StPatr. 1993. Vol. 25. [Pt. 4]. P. 125–127; Lizzi Testa. 2007. P. 287–288).*

В редакциях Мученичества Канция, Канциана и Канцианиллы, изданных болландистами и Мабильоном, заметно влияние рим. Мученичества св. Анастасии — пространного «агиографического романа», персонажами которого кроме св. Анастасии являются мученики Христогон (BHL, N 1795), Агания, Хиония и Ирина (BHL, N 118) и Теодота (BHL, N 8093) (изд.: *Delehaye. 1936. P. 221–249*). Исследователи обычно относят составление Мученичества св. Анастасии к кон. V или к 1-й четв. VI в. (*Lizzi Testa. 2007. P. 288–289, 294*), но П. Ф. Моретти датировала его примерно сер. V в. (*Moretti P. F. La Passio Anastasiae: Introd., testo crit., trad. R., 2006*). Согласно Мученичеству св. Анастасии, Христогон, ее наставник, был схвачен гонителями в Аквилее, приговорен имп. Диоклетианом к смерти, казнен в «Ступенчатых водах» (*ad locum qui dicitur Aquas Gradatas*) и похоронен пресв. Зоилом. В др. частях Мученичества среди гонителей упоминаются презид Дульцитий и комит Сисинний. Эти и др. черты сходства текстов позволили исследователям предположить, что составитель болландистской редакции Мученичества Канция, Канциана и Канцианиллы использовал Мученичество св. Анастасии (*Dufourcq. 1907. P. 217–218; Lanzoni. Diocesi. Vol. 2. P. 868–870; Delehaye. 1936. P. 165*). Связь между текстами Мученичеств подчеркивается также тем обстоятельством, что в болландистской редакции мученики представлены как члены знатного рим. рода Анициев. С покровительством, к-рое Аниции оказывали рим. «титулам» (церк-вам) Анастасии и Христогона, ис-

следователи связывают составление Мученичества св. Анастасии (*Lanzoni. Diocesi. Vol. 2. P. 869; Mazzarino. 1966. P. 217–247; Cracco Ruggini. 1988. P. 76–82; Lizzi Testa. 2007*). По-видимому, св. Христогон, о котором сообщается в Мученичестве св. Анастасии, первоначально почитался в Аквилее, центром почитания св. Анастасии был г. Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия). Поводом для составления Мученичества св. Анастасии стало отождествление мучеников из Аквилеи и Сирми с основателями рим. «титулов» Анастасии и Христогона (*Lanzoni. Diocesi. Vol. 2. P. 869–870; Delehaye. 1936. P. 158–161; MartHieron. Comment. P. 618–619; Diefenbach. 2007. S. 372–376*). О рим. «титуле Анастасии» в последний раз упоминается в актах Римского Собора 499 г., после чего церковь именовалась «титул св. Анастасии» (*Duchesne L. Notes sur la topographie de Rome au Moyen-Âge. 3: Sainte-Anastasie // Idem. Scripta minora: Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique. R., 1973. P. 45–71; Delehaye. 1936. P. 158–160; Lizzi Testa. 2007. P. 288–289*). Т. о., по мнению большинства исследователей, болландистская редакция Мученичества Канция, Канциана и Канцианиллы является вторичной по отношению к редакции Момбрицио и не могла быть создана ранее 2-й пол. V в. Согласно Дюфурку, Мученичество св. Анастасии и болландистская редакция Мученичества Канция, Канциана и Канцианиллы были созданы в Риме почти одновременно, во 2-й пол. или в кон. V в. (*Dufourcq. 1907. P. 217–220*). Исследователи отмечали, что в Мученичестве Канция, Канциана и Канцианиллы имеются также заимствования из др. агиографических произведений. Так, образ наставника Прота мог быть заимствован из рим. Мученичества святых Евгения, Прота и Гиацинта (ранняя редакция — BHL, N 2667; изд.: *Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. P., 1910. T. 2. P. 391–397; см.: Lanzoni. Diocesi. Vol. 2. P. 868*). На параллели с др. Мученичествами указывал Дюфурк (*Dufourcq. 1907. P. 216–217*).

Предметом особого внимания исследователей стали упоминания в болландистской редакции Мученичества Канция, Канциана и Канцианиллы о родственных связях между аквилейскими мучениками, имп.

Карином и родом Анициев. По-видимому, составитель Мученичества был связан с Анициями, к-рые стремились доказать родство с императорами Каром (282–283) и Карином, а также с почитаемыми аквилейскими мучениками (*Cracco Ruggini. 1988. P. 75–82*). Согласно С. Маццарино, Мученичество Канция, Канциана и Канцианиллы было создано в контексте соперничества между христианами Анициями и язычниками Симмахами, к-рые были инициаторами составления «Жизнеописаний августов» (*Mazzarino. 1966*). В «Жизнеописаниях августов» Карин представлен как дурной правитель и порочный человек (*Scr. hist. Aug. Carus. VII 2–3; XVI 1; Firmus. III 5–6*), тогда как в Мученичестве Канция, Канциана и Канцианиллы он охарактеризован положительно. Утверждение, что Карин якобы правил в Галлии, частично подтверждается сведениями «Жизнеописаний августов», где сообщается, что он был направлен отцом, имп. Каром, для защиты Галлии от варваров (*Ibid. Carus. VII 2–3*). В «Жизнеописаниях августов» сказано, что Кар принадлежал к куриалам г. Аквилея, но приводятся различные версии его происхождения (*Ibid. IV 1–5*). В действительности Кар скорее всего был родом из Нарбонской Галлии (*PLRE. Vol. 1. P. 183; Lizzi Testa. 2007. P. 283*). Отрицая связь между Мученичеством Канция, Канциана и Канцианиллы и «Жизнеописаниями августов», Р. Лицци Теста высказала предположение, что болландистская версия Мученичества была составлена в нач. VI в. в Риме, а ее автор был связан с Анициями (*Lizzi Testa. 2007. P. 283*).

Согласно Дюфурку и Ланцони, среди сохранившихся редакций Мученичества Канция, Канциана и Канцианиллы самая ранняя — редакция Момбрицио («Псевдо-Амвросий»), составленная в нач. V в. (*Dufourcq. 1907. P. 215*) или в сер. V в. (*Lanzoni. Diocesi. P. 867–868; см. также: Cracco Ruggini. 1988. P. 75–77*). Некоторые ученые считают, что редакция Момбрицио является сокращением редакции болландистов (*Mesnard. 1935. P. 37f.; Cuscito. 1987. P. 263f.*). Разделяя эту т. зр., Ш. Дифенбах указал на ряд недостатков гипотезы Дюфурка и Ланцони, по которой основным аргументом в пользу первенства редакции Момбрицио является отсутствие в ней

признаков влияния рим. агиографической легенды о мучениках Анастасии и Хрисогоне. Дифенбах отметил, что образы Дульцития и Сисинния, гонителей христиан в Аквилее, которые фигурируют в редакции Момбрицио, заимствованы из Мученичества св. Анастасии (о префекте Дульцитии впервые упоминается в греч. Мученичестве святых Агапии, Хионии и Ирины (ВНГ, N 34), пострадавших в Фессалонике при имп. Диоклетиане — *Delehayе*. 1936. P. 163–166). Кроме того, в редакцию Момбрицио включен фрагмент пролога в защиту сказаний о мучениках. На том основании, что повествова-



Иисус Христос, мученики Канций, Канциан, Канцианилла и их наставник Прот. Рельеф алтаря в базилике Санта-Мария-Ассунта в Аквилее. Ок. 1330 г.

Карином, о том, что они проповедовали Христа, распятого иудеями при

Понтии Пилате, о совершенных ими чудесах и проч. Т. о., причинами, побудившими наместников просить императоров дать указания, были знатность мучеников, их рим. происхождение, усердие в деле проповеди христианства и дар чудотворений. Согласно Мученичеству в редакции Момбрицио, присутствовавшим при казни Канция, Канциана и Канцианиллы показалось, что их пролитая кровь разлилась подобно озеру; в болландистской редакции уточняется, что следы крови «сохранились до сих пор». Указывая на то, что образ пресв. Зоила, к-рый похоронил тело св. Хрисогона, заимствован из Мученичества св. Анастасии, Дифенбах не уделяет внимания образу пресв. Зена, похоронившего мучеников. Упоминание о Зене, к-рое не имеет отношения к легенде о св. Анастасии, содержится в редакциях Момбрицио и болландистов, поэтому его нельзя считать ошибочным (в редакции Мабильона и в изданных версиях Мученичества вместо Зена говорится о Зоиле). Т. о., гипотеза о первичности редакции болландистов предполагает грубую порчу текста при составлении редакции Момбрицио.

Понтии Пилате, о совершенных ими чудесах и проч. Т. о., причинами, побудившими наместников просить императоров дать указания, были знатность мучеников, их рим. происхождение, усердие в деле проповеди христианства и дар чудотворений. Согласно Мученичеству в редакции Момбрицио, присутствовавшим при казни Канция, Канциана и Канцианиллы показалось, что их пролитая кровь разлилась подобно озеру; в болландистской редакции уточняется, что следы крови «сохранились до сих пор». Указывая на то, что образ пресв. Зоила, к-рый похоронил тело св. Хрисогона, заимствован из Мученичества св. Анастасии, Дифенбах не уделяет внимания образу пресв. Зена, похоронившего мучеников. Упоминание о Зене, к-рое не имеет отношения к легенде о св. Анастасии, содержится в редакциях Момбрицио и болландистов, поэтому его нельзя считать ошибочным (в редакции Мабильона и в изданных версиях Мученичества вместо Зена говорится о Зоиле). Т. о., гипотеза о первичности редакции болландистов предполагает грубую порчу текста при составлении редакции Момбрицио.

Лит. особенности Мученичества Канция, Канциана и Канцианиллы позволяют предположить, что среди его источников была гомилия на день их памяти, автором к-рой считается св. Максим Тавринский. На связь обеих основных редакций Мученичества с гомилией указывает то обстоятельство, что разделенный на 2 части текст гомилии почти полностью включен в редакцию Момбрицио. В тексте Мученичества цитаты из гомилии, стилистически выполняющие функцию риторических вставок. В 1-м фрагменте говорится о схожести имен и судьбы мучеников, во 2-м приводится оправдание их бегства и сравнение их повозки с колесницей прор. Илии. В болландистской редакции и в редакции Мабильона сохранен только 2-й фрагмент. Предположения, что гомилия основана на болландистской редакции Мученичества (*Mesnard*. 1935. P. 37) и что она скопирована из риторических фрагментов Мученичества Канция, Канциана и Канцианиллы (*Gaiffier*. 1964. P. 343), не вполне убедительны.

Влияние Мученичества св. Анастасии на Мученичество Канция, Канциана и Канцианиллы заметно во всех редакциях, и это не позволяет с уверенностью судить о лит. истории произведения. По-видимому, справедливо предположение Делеэ о том, что имело место взаимное влияние основных редакций (*Delehayе*. 1936. P. 166). Так, составитель редакции Мабильона скорее всего пользовался редакциями Момбрицио и болландистов. Вероятно, одной из поздних интерполяций в редакции Момбрицио является 1-я фраза, в которой автором Мученичества назван свт. Амвросий Медиоланский (атрибуция не подтверждается др. версиями произведения). Возможно, интерполяцией является и цитата из пролога в защиту сказаний о мучениках, помещенная в начале версии Момбрицио. Тем не менее указанные соображения не дают оснований для восстановления предполагаемого содержания агиографической легенды о мучениках до того, как она подверглась влиянию рим. сказания о святых Анастасии и Хрисогоне.

Сведения о раннем почитании святых Канция, Канциана и Канцианиллы сохранились в Иеронимовом мартирологе, первоначальная редак-

ция к-рого, согласно Дж. Б. Де Росси и Л. Дюшену, была составлена в 1-й пол. V в. в Сев. Италии, возможно в Аквилее (MartHieron. P. LXXIII–LXXV; Duchesne L. Les sources du martyrologe hiéronymien // Mélanges de l'École française de Rome. 1885. Vol. 5. P. 120–160). Под 31 мая в martyrologe указано поминовение в Аквилее святых Канция, Канциана, Прота, Хрисогона и Канцианиллы, под 17 июня — поминовение там же святых Канция, Канциана и Канцианиллы. В разных рукописях память мучеников также отмечена под 30 мая и 17 июня, 15 июня (вместе со святыми Протом и Хрисогоном), под 14 июня указано поминовение Прота и Канцианиллы. По мнению Делез, большинство этих дат ошибочны, правильная дата памяти Канция, Канциана и Канцианиллы — 31 мая, памяти Прота — 14 июня (MartHieron. Comment. P. 284, 318). Однако расхождения имеются и в разных редакциях Мученичества: согласно редакции Момбрицио, мученики пострадали 14 июня, по редакции болландистов — 31 мая. Вероятно, поминовение Канцианов в Аквилее совершалось 2 раза в год, 31 мая и 14 июня (Saxer. 1980. P. 379).

Наличие в Иеронимовом martyrologe совместного поминовения святых Канция, Канциана и Канцианиллы со святыми Протом и Хрисогоном позволило Ланцони предположить, что составитель martyroлога опирался на те версии Мученичества, которые подверглись влиянию рим. сказания о св. Анастасии (Lanzoni. Diocesi. Vol. 2. P. 868, 870). Однако эта гипотеза противоречит датировке ранней редакции martyroлога по Де Росси и Дюшену, т. к. болландистская редакция Мученичества была создана не ранее сер. V в. Более вероятно предположение Саксера о том, что традиция совместного поминовения святых сложилась благодаря близкому расположению их гробниц (Saxer. 1980. P. 379). Почитавшийся в Аквилее св. Хрисогон скорее всего был епископом, предшественником еп. Теодора, который занимал кафедру к 314 г. (Paschini. 1909. P. 60; Lanzoni. Diocesi. Vol. 2. P. 869–871, 884–885). Совместное поминовение святых Канция, Канциана и Канцианиллы и св. Хрисогона в Аквилее могло способствовать влиянию римского сказания о св. Анастасии, в котором сообщалось о св. Хрисогоне,

на агиографическое предание об аквилейских мучениках.

Данные о почитании святых Канция, Канциана и Канцианиллы в Аквилее в IV–V вв. получили подтверждение в результате археологических раскопок, которые начались в 60-х гг. XX в. На территории сел. Сан-Канциан-д'Изонцо (пров. Гориция) были найдены следы значительного христ. храмового комплекса, сложившегося вокруг захоронений мучеников в «Ступенчатых водах». К IV в. в этой местности находился обширный пригородный некрополь, расположенный вдоль дороги из Аквилеи в г. Тергест (ныне Триест). В непосредственной близости от места захоронения мучеников обнаружены остатки крупной виллы, вероятно построенной в III в. В IV в. часть виллы была разобрана, а материал использован при строительстве христианского храма — прямоугольного сооружения зального типа (32×16 м), полы которого украшены мозаикой с геометрическими узорами. Во 2-й пол. V в. храм был перестроен в базилику, тогда же изготовлено новое мозаичное напольное покрытие. В алтарной части храма под мраморной плитой обнаружили гробницу с останками 3 чел. — взрослого мужчины, юноши и девушки, которые по результатам исследования могли быть близкими родственниками (см.: *Mirabella Roberti M. Una basilica paleocristiana a Canzian d'Isonzo* // Studi Goriziani. 1966. Vol. 39. P. 43–62; *Corrain C. Resti scheletrici umani dagli scavi di San Canzian d'Isonzo* // Ibid. P. 63–72).

Под капеллой св. Прота (XV–XVI вв.) были найдены фрагменты прямоугольного сооружения (6,3×4 м) — орастория (*cella memoria*), возведенного в сер. IV в. над могилой мученика. Орасторий неоднократно реставрировался, в интерьере обнаружены напольные мозаики IV–V вв. В 1880 г. здесь была найдена мраморная плита с надписью: «Блаженнейшему мученику Проту» (*beatissimo martyre Proto* — CIL. T. 5. Suppl. Italica. Vol. 1. N 1223). Возможно, эта плита, изготовленная в 1-й пол. IV в., служила первоначальным надгробием на могиле св. Прота. Впосл. останки мучеников Прота и Хрисогона были помещены в саркофаги (IV в.) с более поздними надписями: «Блаженнейшему мученику Проту» (*beatissimo martyri*

Proto — *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* / Ed. E. Diehl. B., 1925–1931. 3 Bde. N 2017) и «Блаженнейшему мученику Хрисогону» (*beatissimo martyri Chrysogono* — Ibid. N 2018). В наст. время оба саркофага хранятся в капелле св. Прота (см.: *Tavano. 1960*).

В 70-х гг. VI в. *Венанций Fortunat* упоминал «Господних друзей Канцианов» (*Cantianos domini... ami-*



Реликварий
с изображениями мучеников Канция,
Канциана и Канцианиллы. Ок. 500 г.
(базилика св. Евфимии в Градо)

cos) и мч. Фортуната как наиболее известных аквилейских святых (*Venantius Fortunatus. Vita S. Martini. IV 658–659* // MGH. AA. T. 4. Pars 1. P. 369). Свидетельством почитания святых Канция, Канциана и Канцианиллы является серебряный реликварий, обнаруженный в 1871 г. под главным алтарем собора св. Евфимии в Градо (см.: *VACr. Ser. 2. 1872. Vol. 3. P. 41–42, 156–158*). Реликварий имеет овальную форму, на его стенках в 8 медальонах помещены гравированные поясные изображения: с одной стороны Христос в облике юноши между апостолами Петром и Павлом, с другой — 4 безбородых мученика и мученица в диадеме и с ожерельем. В надписи указаны имена святых, чьи мощи находились в реликварии (Канций, Канциан, Канцианилла, Квирин и Латин), и донаторов (Лаврентий, Иоанн и Никифор). Реликварий, содержимое которого не сохранилось, был изготовлен скорее всего ок. 500 г. (*Noga-Banai. 2008. P. 97–120*).

Согласно более позднему преданию, в 568 г., перед нападением лангобардов, Аквилейский патриарх Павлин (Павел) I (ок. 557–569) укрылся в Градо. Вскоре после этого пресв. Геминиан из Тергеста перенес из разоренной Аквилеи в Градо мощи мучеников, в т. ч. святых Канция, Канциана и Канцианиллы. Впосл. патриарх Илия (571–586/7)

поместил святыню в ц. Иоанна Евангелиста, где поминание мучеников совершалось 31 мая (*Andreae Danduli Chronicon Venetum // Rerum Italicarum Scriptores. Bologna, 1938. T. 12. P. 75, 84; Chronicon Gradense // Cronache veneziane antichissime / Ed. G. Monticolo. R., 1890. P. 37, 41*).

Поминание святых Канция, Канциана и Канцианиллы 31 мая указано в «исторических» мартирологах IX в. (без сказания о мучениках; см.: *Quentin. 1908. P. 334, 429, 482*). Краткое сказание, основанное на Мученичестве (BHL, N 1543–1546), приведено в Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.) (*MartUsuard // PL. 124. Col. 105–106; см.: Saxer. 1980. P. 389*). С незначительными изменениями оно было внесено кард. Цезарем Баронием в Римский мартиролог (1-е изд. — 1583).

В средние века святых Канция, Канциана и Канцианиллу почитали



Мученики Канций,
Канциан и Канцианилла.

Рельеф раки св. Епифания. 1-я пол. XII в.
(Сокровищница кафедрального собора
Пресв. Девы Марии в Хильдесхайме)

в Сев.-Вост. Италии, Истрии и Словении (эти земли входили в состав Аквилейского Патриархата). Болландисты собрали сведения о почитании мощей мучеников в кафедральном соборе в Милане, в ц. Санта-Мария-ин-Органо в Вероне, в Хильдесхайме (Германия) и в др. местах, особенно в г. Этамп (Франция) (*ActaSS. Mai. T. 7. P. 423–427*). По преданию, мощи мучеников были перенесены из Италии в Этамп кор. Робертом II (996–1031) и хранились в коллегиальной ц. Нотр-Дам-дю-Фор до 1793 г. Часть мощей была передана в кафедральный собор в г. Санс.

В Италии почитание святых Канция, Канциана и Канцианиллы утратило прежнее значение; среди вероятных причин этого — упадок Аквилеи после нашествия лангобардов, т. н. аквилейская схизма и конфликт между патриаршими престолами в Аквилее и Градо, а также распространение почитания ап. Марка как просветителя Аквилеи и св. Ермагоры как 1-го Аквилейского епископа (см. ст. *Ермагора и Фортунат*). Тем не менее сохранились данные о существовании в IX в. мон-ря на месте казни и погребения мучеников. В грамоте имп. *Людовика Благочестивого* от 17 февр. 819 г. упоминается о «селении святых Канцианов» (*vicus sanctorum Cantianorum*), где находился бенедиктинский монастырь Девы Марии, «построенный в честь святых Канцианов» (*monasterium sanctae Mariae... constructum in honorem sanctorum Cantianorum*) (*Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern, 751–918 / Bearb. E. Mühlbacher. Innsbruck, 1908. S. 284; см.: Tavano. 1962/1964*). В грамоте имп. Людовика II (865) место издания указано как «святой Канциан» (*actum sancto Cantiano — MGH. Dipl. Karol. T. 4: Ludovici II diplomata. Münch., 1994. P. 154–155*). Вероятно, мон-рь подвергся разорению во время нападений на Италию венгров в 1-й пол. X в., но строительная деятельность возобновилась, в XI–XII вв. (по др. версии — в IX–X вв.) была сооружена округлая в плане ц. Св. Духа, вероятно, служившая баптистерием. В 1247 г. упоминается о ц. св. Андрея (существующая приходская церковь построена в кон. XVI в.; см.: *Vovini. 1973. P. 22*). Тем не менее в сел. Сан-Канциан-д'Изонцо сохранялись традиции, связанные с почитанием мучеников. Так, в 1-е воскресенье июня совершалась процессия из приходской церкви в мест. Гродате (название происходит от лат. *Aquae Gradatae*), где, по преданию, были казнены мученики.

В обл. Фриули и особенно в архиеп-стве Гориция почитание святых Канция, Канциана и Канцианиллы укрепилось во 2-й пол. XX в., после раскопок базилики в Сан-Канциан-д'Изонцо и обретения мощей мучеников. Их поминание указано в календаре архиеп-ства Гориция 30 мая, но в сел. Сан-Канциан-д'Изонцо празднование памяти мучеников и процессия в Гродате со-

вершаются 31 мая. Приходская церковь, где хранятся мощи мучеников и мраморные плиты, к-рыми была покрыта их гробница, является местом паломничества.

Ист.: *ActaSS. Mai. T. 7. P. 420–427; Iun. T. 2. P. 1048–1049; Passio sanctorum martyrum Cantianorum // Mombrivius B. Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. P., 1910. T. 1. P. 278–280, 635–636; Passio beatissimum martyrum sanctorum Cantianorum // Mabillon J. De Liturgia Gallicana libri III. P., 1729. P. 467–470; Maximi Taurinensis Sermones / Ed. A. Mutzenbacher. Turnholti, 1962. P. 56–58. (CCSL: 23); MartHieron. P. 68–69, 78–79; MartHieron. Comment. P. 282–284, 318–319, 322–323; MartRom. Comment. P. 216–217.*

Лит.: *Bonvoisin, abbé. Notice historique sur le culte et les reliques des saints martyrs Cantien et Cantianille, patrons de la ville d'Étampes. Versailles, 1866; Dufourcq A. Étude sur les «Gesta martyrum» romains. P., 1907. T. 2: Le mouvement légendaire léridien. P. 211–220; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908; Paschini P. La Chiesa Aquileiese ed il periodo delle origini. Udine, 1909. P. 58–62, 71; Lanzoni. Diocesi. Vol. 2. P. 866–872; Delehaye. Origines. P. 331; idem. Étude sur le Légendaire Romain: Les saints de novembre et de décembre. Brux., 1936; Mesnard M. La basilique de Saint Chrysogone à Rome. Vat.; P., 1935; Tavano S. Testimonianze epigrafiche del culto dei martiri Proto e Crisogono a San Canziano d'Isonzo // Studi Goriziani. 1960. Vol. 28. P. 151–164; idem. Un monastero altomedievale a San Canziano // Memorie Storiche Forogiuliesi. 1962/1964. Vol. 45. P. 161–169; Gaiffier B., de. Un prologue hagiographique hostile au Décret de Gélase? // AnBoll. 1964. T. 82. P. 341–353; Mazzarino S. Il pensiero storico classico. Bari, 1966. Vol. 2; Daniele I. Canzio, Canziano e Canzianella // BiblSS. Vol. 3. Col. 758–760; Bovini G. Antichità cristiane di S. Canzian d'Isonzo, S. Giovanni al Timavo e Trieste. Bologna, 1973; Cuscito G. Le scoperte archeologiche di San Canzian d'Isonzo // Il Territorio: Studi e note di intervento culturale dalla Bisiacaria. 1979. Fasc. 2. P. 31–38; idem. Il culto di S. Crisogono fra Aquileia e Roma // Aquileia e Roma. Udine, 1987. P. 255–274. (AAA; 30); Saxer V. L'Hagiographie ancienne d'Aquilée: A propos d'un livre récent // Mélanges de l'École française de Rome. 1980. Vol. 92. P. 373–392; Cracco Ruggini L. Gli Anicii a Roma e in Provincia // Ibid. 1988. Vol. 100. P. 69–85; Tiberio C. Il culto dei santi fratelli martiri Canziano, Canzio e Canzianella. Udine, 1989; Bertacchi L. et al. Ad Aquas Gradatas: Segni romani e paleocristiani a San Canzian d'Isonzo. Ronchi dei Legionari, 1991; Merkt A. Maximus I. von Turin: Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. Leiden; N. Y., 1997. S. 252–256; Bratož R. Il Cristianesimo aquileiese prima di Costantino: Fra Aquileia e Paetovio. Udine; Gorizia, 1999; Humphries M. Communities of the Blessed: Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200–400. Oxf.; N. Y., 1999. P. 73–74, 183, 221–222; Studi Sancanzianesi in memoria di Maria Mirabello Roberti: Atti del giornate di studi sancanzianesi, 14–15 nov. 2003 / Ed. G. Cuscito. Trieste, 2004; I santi Canziani: Nel XVII centenario del loro martirio / Ed. G. Toplikar, S. Tavano. Ronchi dei Legionari, 2005; Diefenbach S. Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identität.*

titäten in Rom des 3. bis 5. Jh. n. Chr. B.; N. Y., 2007; *Lizzi Testa R. Gli Anicii, i Canziani e la «Historia Augusta» // Historiae Augustae: Colloquium Bambergensis / Ed. G. Bonamente, H. Brandt. Bari, 2007. P. 279–294. (Atti dei Convegni sulla Historia Augusta; 10); Noga-Banai G. The Trophies of the Martyrs: An Art Historical Study of Early Christian Silver Reliquaries. Oxf.; N. Y., 2008. P. 95–120, 160–162.*

А. А. Королёв

КАНЦИОНАЛ [лат. Cationale, от cantio — [духовная] песня; нем. Cantional, Kantional; польск. kancjonał; чеш. kancionál], в зап. христ. традиции название сборников литургических песнопений и церковных песен.

В католической литургической практике с XV в. стал употребляться сборник избранных григорианских песнопений из *Градuala*, *Антифонария*, *Ритуала*, *Процессионала* и др. литургических книг, получивший название «Церковный канционал» (Cationale ecclesiasticum). Среди ранних образцов такого сборника — краковский К., переписанный в кон. XV в. каноником Я. Гаславским: Cationale ecclesiasticum complectens omnia quibus ex praescripto et approbatione synodorum provincialium ecclesia Polonia utitur (Церковный канционал, содержащий все, что употребляется в Польской Церкви согласно предписанию и одобрению местных синодов; см.: *Reiss J. Mala encyklopedia muzyki. Warsz., 1960. S. 316*).

В отличие от Антифонария и Градуала К. не был четко регламентирован по составу песнопений. Т. н. Франусов К. (Cationale Franus; переписан в чеш. г. Градец-Кралове в 1505 Яном Франусом; Hradec Králové. Muzeum východních Čech. Nr 06 (Nr 6; II A 6, B 1), название сборника отсутствует) включает следующие группы произведений (соответствующие содержанию лат. литургических книг или их разделов): избранные григорианские песнопения *ординария* (Kyriale) и *проприя* (Graduale) мессы, Символ веры (Pateriamina, Credo seu Symbola), собрание секвенций (Sequentiale), лат. и чеш. одноголосные песни, 2–4-голосные песни и *мотеты* (Cationale), песнопения *оффиция* (Antiphonale), а также полные циклы вотивных месс в честь Божией Матери, служившихся рано утром в будние дни *Адвента* (Missae «Rorate» in adventu Domini). В последнем разделе вместе с нек-рыми частями ординария

(«Kyrie») и *проприя* («Alleluia») содержатся группы одноголосных лат. песен (Cantio) и секвенций (Prosa). Т. о., в ранних католич. К. значительную часть репертуара составляли одноголосные григорианские песнопения с добавлением песен на лат. (преимущественно) и национальных языках, а также многоголосные композиции — мотеты, в т. ч. много-текстовые. В тех К., которые содержат обширный песенный репертуар, имеются указания о включении в католич. богослужение духовных песен, в т. ч. на национальных языках. Со временем название «Cationale», первоначально относившееся к одной из частей книги, закрепилось за всем сборником избранных песнопений мессы и оффиция.

В период Контрреформации на основе средневеково-ренессансного К. появляется 2 типа сборников: церковный К. и песенник. Основой церковного К. остаются одноголосные григорианские песнопения, но в него включены и одноголосные песенные сочинения, а в нек-рых случаях — многоголосные композиции. К этой разновидности К. относится, напр., «Cationale Catholicum: Régi, és új, deák, és Magyar aítatos egyházi énekek» (Католический Канционал: Старые и новые венгерские благочестивые церковные песнопения), составленный и подготовленный к печати трансильванским францисканцем Яношем Кайони в Чикшомьо (ныне Шумулеу, Румыния) в 1676 г. (перезд.: 1719, 1805–1806, 1921) и содержащий как григорианские песнопения, так и песенные сочинения на венг. языке. В издании есть также разд. «Ad cantores et musicos» (К канторам и музыкантам), где содержится описание хоральной линейной нотации (см. в ст. *Невмы*) и др. сведения из муз. теории. В XVIII в. рукописные церковные К. стали одной из наиболее распространенных литургических книг. Из монашеских орденов особое предпочтение К. отдавали жен. и муж. ветви *францисканцев*, *бернардинцев*, *цистерцианцев*, *бenedиктинцев*. Рукописные К. XVIII в. (напр., ряд К. монарх бенедиктинок в Станёнтках, совр. Величский повят Малопольского воеводства, Польша) содержали как григорианскую монодию, так и многоголосные сочинения.

Григорианское пение было основой католич. К. и в XIX в. Напр., в изданный свящ. Павлом Римским

в 1856 г. в Варшаве «Cationale ecclesiasticum» входят григорианские процессиональные и другие антифоны, гимны, песнопения заукойных служб, а также популярные песни на польск. языке; в издании приведены сведения о хоральной нотации и особенностях исполнения григорианских песнопений.

К. как разновидность литургических книг издавались до *Ватиканского II Собора*. В Польше в кон. XIX —



Cationale catholicum.

Титульный лист. Сост. Я. Кайони.

Чикшомьо, 1676

1-й пол. XX в. получили распространение издания с названием «Cationale ecclesiasticum», подготовленные свящ. Яном Седлецким (Краков, 1882, переизд.: 1922, 1925) и свящ. Вацлавом Гебуrowsким (Познань, 1926; Познань; Варшава; Люблин, 1950; переработанные изд. на польском яз.: Познань, 1952, 1954).

Григорианские песнопения в К. записывались с помощью хоральной линейной нотации, песни — хоральной или *мензуральной нотацией*. Песенные сочинения имели 3 варианта фиксации мелоса: мелодия записывалась целиком; указывался текстовый инципит сочинения, на мелодию к-рого нужно было исполнять песню (без записи мелодии); перед текстом песни приводился ее начальный мелодический фрагмент.

Разновидностью К. в католической литургической и паралитургической практике стали песенники, не называющиеся К., однако включающие сочинения для богослужений как хорального, так и песенного (в т. ч. на национальных языках) репертуара с преобладанием

последнего. В отличие от церковных К. такие песенники не имели офиц. литургического статуса, содержащийся в них репертуар относился к разряду «благочестивой практики» (*pra exercitia*), а не «литургических действий» (*actiones liturgicae*). Тем не менее со временем духовные песни на лат. и национальных языках все чаще звучали на богослужении, постепенно вытесняя традиционные церковные К., а последние под влиянием изданий нового типа включали сочинения песенного жанра. Один из ранних сборников, «Партеномелика, или



Церковный песенник.
Титульный лист.
Сост. свящ. Ян Седлецкий.
Краков, 1876

Благочестивые песни о Пресвятой Владычице» Валентия Бартошевского (Вильно, 1613), содержал григорианские песнопения, польск. и лат. песни; часть песенных текстов помещалась под пустыми нотными линейками, на которых можно было записать любой вариант мелодии. Сб. «Католические песни» (*Cantus catholici*; венг. изд.: Лече, 1651, 1703; Кашша, 1674; Надьсомбат, 1675, 1738; Буда, 1792; Вач, 1797; словац. изд.: Левоча, 1655; Трнава, 1700) включал песни на латинском и национальных языках; григорианский репертуар в сборнике отсутствовал или был сведен до минимума. В песенных изданиях сочинения печатались преимущественно в одноголосном виде. Католические песенники имели разнообразные названия (польск. «Благочестивые песни на праздники» (Краков, 1627), «Ангельские

симфонии» Яна Жабчица (Краков, 1630); венг. «Небесная лира» архидиак. Дьёрдя Нарай (Трнава, 1695); чеш. «Чешский декахорд» Иржи Шипаржа (Прага, 1642), «Чешская музыка Деве Марии» Адама Вацлава Михны (Прага, 1647), «Чешский канционал» Матея Вацлава Штейера (Прага, 1683), «Райский соловей» Яна Йосефа Божана (Градец-Кралове, 1719)), в XIX в. для изданий с песенным репертуаром закрепилось название «Церковный песенник» (напр., польск. сборники свящ. Михала Медушевского (1838) и свящ. Я. Седлецкого (1876; первые 11 изданий назывались «Малый песенник, содержащий церковные песни»; всего выдержал 40 изданий)). При издании песен, как правило, использовалась совр. 5-линейная нотация, в т. ч. для григорианских мелодий. В церковных песенниках кон. XIX — нач. XX в. публиковались церковные песни в обработке для хора или для исполнения с органом. После II Ватиканского Собора именно сборники песен, а не церковные К. стали основой для совр. католич. музыкально-литургических изданий и богослужебного пения.

Изд.: *Bartoszewski W., ed. Parthenomelica, albo Pienia nabożne o Pannie Najświętszej. Wilnia, 1613. Warsz., 1988; Pieśni nabożne na święta uroczyste. Kraków, 1627. Poznań, 2011; Symphonie anielskie, abo Kolęda / Interp. J. Żabczyc. Kraków, 1630. Warsz., 1998; Český Dekakord neb Kancionál na deset Dílů přes celý Rok dle Slavnosti, Casů a Důležitosti rozdělený. Praha, 1642; Česká mariánská muzika / Složená a vydaná od A. Michny z Otradovic. Praha, 1647, 1989; Svatoroční muzika, aneb sváteční kancionál / Složená a vydaná od A. Michny z Otradovic. Praha, 1661, 2001; Steyer M. V., ed. Kancyonál český. Praha, 1683, 1687, 1697, 1712, 1727, 1764; Lyra coelestis: Svavi concordia divinas laudes personans / Opera et studio G. Naray. Tyrnaviae, 1695; Slawicek rajský / Od dwogi cti hodného kněze J. J. Božana. Hradec Králové, 1719; Cationale ecclesiasticum praescripto synodorum decantari solent, cum instructione ad cantum choralem / Accurante P. Rzymiski. Varsaviae, 1822, 1856; Mioduszewski M., ed. Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodyjami w kościele katolickim używane a dla wygody kościołów parafialnych. Kraków, 1838; Siedlecki J., ed. Śpiewniczek zawierający pieśni kościelne dla użytku młodzieży szkolnej. Kraków, 1876 (то же, изм. загл.: *idem. Śpiewniczek zawierający pieśni kościelne z melodiami dla użytku młodzieży szkolnej. Kraków, 1878, 1922*); *idem. Śpiewnik kościelny z melodjami na 2 głosy: Zawiera pieśni polskie i śpiewy łacińskie, oraz różne nabożeństwa i modlitwy: Wydanie jubileuszowe (1878–1928) / Opracował X. W. Świerczek ze współudziałem B. W. Walewskiego. Lwów; Kraków; Paryż, 1928; idem. Śpiewnik kościelny / Kolegium redakcyjne: ks. K. Mrowiec, ks. M. Michalec, ks. T. Sinka. Kra-**

ków, 2001); *idem. Cationale ecclesiasticum: Ad usum Ecclesiarum Poloniae juxta decreta Synodorum praesertim Synodi Petricoviensis, cum adnotacionibus caeremoniarum et instructione ad cantum choralem. Kraków, 1882, 1922, 1925; Gieburowski W., ed. Cationale ecclesiasticum: Ad normam editionis Vaticanae ratione habita: Ritualis pro Polonia approbati. Poznań, 1926, 1933; idem. Kancjonál kościelny: Z uwzględnieniem rytuału polskiego: Na podstawie Cationale ecclesiasticum / W nowym oprac. G. Mizgalsiego. Poznań, 1952, 1954; Żurek J. Cationale Franus: Indices. Praha, 13.10.2000 // www.clavmon.cz/clavis/index.htm [Электр. ресурс].*

Лит.: *Burlas L., Fišer J., Hořejš A. Hudba na Slovensku v XVII storočí. Bratislava, 1954; Bartkowski B. Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji: Style i formy. Kraków, 1987; Dąbek S. Wielogłosowy repertuar kancjonatów staniąteckich (XVI–XVIII w.). Lublin, 1997; Stern D. H., ed. Die Liederhandschrift F 19–233 (15) der Bibliothek der Litauischen Akademie der Wissenschaften: Eine kommentierte Edition. Köln; Weimar; W., 2000; Лисач Т. У. Літургічная музыка на Беларусі. Мінск, 2008. Ч. 1: Каталіцкая традыцыя.*

В протестантской церковной практике, гл. обр. в Центр. Европе, К. называются сборники песнопений богослужебного и внебогослужебного назначения, появившиеся в XV в. и получившие широкое распространение с XVI в. К. разных протестантских деноминаций имели свои отличия, при этом значительная часть песенного репертуара принадлежала к общей традиции. Первые протестантские К. содержали песнопения на лат. языке, в т. ч. с григорианскими мелодиями, однако со временем доля католических песнопений в протестантских изданиях уменьшается. Большинство изданий К. XVI в. содержали одноголосные духовные песни и адаптированные григорианские мелодии. В К. песнопения записывались 2 типами нотаций — хоральной и мензуральной. Ненотированные песенники встречались достаточно редко.

В Чехии одним из первых рукописных сборников этого типа является гуситский Йистебницкий К. (20-е гг. XV в.), содержащий гл. обр. григорианские песнопения оффиция и мессы, переведенные на чеш. язык, а также 14 лат. и латинско-чеш. песен (подробнее см. в ст. *Гуситское пение*). Йистебницкий К., как и ненотированный К., изданный в 1501 г. в Праге (наиболее вероятно — общиной *чешских братьев*), по структуре и содержанию близок скорее к католич. К. XV — нач. XVI в., содержащим преимущественно григорианские песнопения. Позднее в К. стали помещать песни строфической формы, образца-

ми для таких изданий послужили немецкие протестантские сборники XVI и последующих веков.

Несохранившиеся К. чеш. братьев с названием «Písň chval božských»



(Песни во славу Божию; Прага, 1505; Литомысль, 1519), ставшим позднее традиционным, представляли собой значительные по объему печатные собрания духовных песен, которые были сгруппированы по праздникам церковного года. По мнению исследователей, эти К. не были нотированы. Сохранился нем. перевод этого типа К. — «Новая песенная книжечка» (Ein new Geseng Buchlen), подготовленный Михаэлем Вайсе в 1531 г. в г. Юнгбунцлау (Млада-Болеслав) для нем. членов братства. Этот сборник считается 1-м нотированным протестант. К. на чеш. землях.

Печатные издания *утраквистов*, как и ранние К. чеш. братьев, обычно не содержали нотного текста. В рукописные утраквистские К. помимо григорианских мелодий помещали многоголосные полифонические сочинения, в т. ч. чеш. песни с *cantus firmus* в теноре.

Количество песен в К. со временем увеличивалось, репертуар пополнялся новыми сочинениями. К. «Písň chval božských» Яна Pora (Прага, 1541) содержал 482 текста песен, из них 305 нотированных, «Písň duchovní evangelistské» епископа Церкви чеш. братьев Яна *Благослава* (Иванчице, Моравия, 1564) — 725 текстов, из них 440 с мелодиями, в т. ч. 96 новых текстов с новыми напевами.

Первым лютеран. певч. сборником в Чехии стал «Kancional český» Якуба Кунвальдского (Оломоуц, 1576) с 324 мелодиями, за ним последовало издание «Písň chval božských» Тобиаша Заворки Липенского (Прага, 1602), в к-ром содержится уже 770 мело-

дий. В словац. евангелистский К. «Cithara sanctorum» Юрая Трановского (Левоча, 1636) вошло 158 одноголосных мелодий. Репертуар последнего типичен для протестант.

К. XVII в.: включает переведенные на словацкий язык григорианские песнопения (строфической

Йистебницкий канционал.

20-е гг. XV в.

(Национальный музей, Прага)

и нестрофической формы), старочешские песни, переводы латинских дореформационных песен и лютеранских гим-

нов, мелодии народного происхождения, тексты к которым сочинил составитель сборника.

В XVI — 1-й пол. XVII в. издавались многочисленные польск. К. (часть изданий — на территории Белоруссии), преимущественно кальвинистские, среди них — «Pieśni chwał boskich» Яна Зарембы (Брест, 1558), называемый Брестским К. Сборник сохранился не полностью — 11 одноголосных песен целиком, 5 переводов заимствованных мелодий (4 лат. гимна и 1 фрагмент, в т. ч. нем. песня). Из авторского предисловия следует, что в сборнике были многоголосные сочинения. Название Брестского К. отсылает к муз. традиции чеш. братьев. Польск. «Cancional albo księgi chwał boskich» свящ. Валентина из Бжозува (Кролевец, 1554) является переводом чеш. К. «Písň chval božských» Pora. В 1563 г. в Несвиже (ныне Беларусь) в типографии Матея Кавечинского вышел нотный сборник польск. *антипритариес* «Катехизис, или Краткое собрание веры в одном месте. Псалмы и песни», подготовленный Даниэлем Ленчицким; последняя, песенная часть этого издания включала 54 псалма и 110 песен. Муз. основа польско-белорусских кальвинистских К. — мелодии франц. *гуенотов*, нем. лютеран, чеш. братьев.

Нем. протестант. богослужебные песенники с самого начала содержали произведения строфической формы на нем. языке, в т. ч. переводы псалмов и лат. гимнов. Первые издания, в к-рые вошли в т. ч. сочинения М. Лютера, не назывались К.: «Избранные христианские песни, хвалебные песнопения и псалмы»

(Etlich Cristlich lider, Lobgesang und Psalm. Nürnberg, 1524; 8 одноголосных песен), «Энхиридион или книжечка» (Eyn Enchiridion oder Handbüchlein. Erfurt, 1524; 25 одноголосных песен), «Книжечка духовных песнопений» (Geystliche gesangk Buchleyn. Wittenberg, 1524; 43 четырехголосных обработки). Сборники 2-й пол. XVI — нач. XVIII в., названные «Cantional» или описанные так в предисловии, содержат либо в основном одноголосные лат. и нем. песнопения с добавлением неск. многоголосных композиций («Церковные песнопения» Иоганнеса Койхенталя (Виттенберг, 1573)), либо преимущественно полифонические сочинения (напр., «Канционал, или Певческая книга Аугсбургского исповедания» Иоганна Германа Шейна (Лейпциг, 1627), состоящий из 312 обработок лат. и нем. гимнов для 4–6-голосного хора). В посл. песнопения протестант. хора стали публиковаться в 4-голосном изложении с мелодией в верхнем голосе и тождественной ритмикой (напр., «Священная псалмодия» Мельхиора Франка, Нюрнберг, 1631). «Священная псалмодия, или Благочестивые и прекрасные песнопения» Кристиана Фридриха Витта (Гота, 1715) — это песенник с 356 мелодиями в сопровождении цифрованного *баса*.

Изд.: Cancional albo księgi chwał boskich... złożone a teraz s czeskiego języka na Polsky przez xiędza Walentego z Brzozowa nowo przelozone. Królewiec, 1554; Pieśni chwał boskich / Wyd. J. Zaręba. Brest, 1558 (Idem / Edycje przygotowały: B. Brzezińska (opracowanie muzykologiczne), A. Kawecka-Gryczowa (opracowanie historyczne). Kraków, 1989); Písň duchovní evangelistské = Písň chval božských / Wyd. J. Blahoslav. Šamotuly, 1561. Ivančice, 1564²; Katechizm albo krótkie w jedno miejsce zbranie wiary. Psalmy i pieśni. Nieświesz, 1563/1564; *Keuchenthal* J. Kirchen Gesenge Latinisch und Deusch... fur die Euangelischen Kirchen in Deudscher sprach gestellt und verordnet sind zusamen gebracht. Wittenberg, 1573; Kancional český: Složený a shromážděný od kněží J. Kunvaldského. Olmütz, 1576; Písň chval božských... kněze T. Z. Lipenského. Praha, 1602; Cantional oder Gesangbuch Augspurgischer Confession / Verfertiget u. componiert v. J. H. Schein. Lpz., 1627; *Franck* M. Psalmodia sacra, welche lauter im einfachen Contrapunkte gesetzte Chorallieder von 4 u. 5 Stimmen in sich begreift. Nürnberg, 1631; Cithara sanctorum / Vyd. J. Třanovsky. Levoča, 1636; *Witt* Chr. F. Psalmodia sacra oder Andächtige und schöne Gesänge, so wohl des sel. Lutheri, als anderer geistreichen Männer. Gotha, 1715; *Weisse* M. Gesangbuch der Böhmischen Brüder, 1531: Facs. / Hrsg. v. K. Ameln. Kassel, 1957; *Tesař* S. Písň chval božských: Kancional Jednoty bratrské z roku 1541. Brno, 2002. (Fontes monodici Bohemiae et Moraviae; 9); Jistebnický

kancionál / Krtická ed.: J. Kolár, A. Vidmanová, H. Vlhová-Wörner. Brno, 2005. Sv. 1: Graduale. (Monumenta liturgica bohemia; 2).
Лит.: Kot S. Kancionál brzeski Jana Zareby z 1558 r. // *Reformacja w Polsce*. Warsz., 1937/1939. Roč. 9/10. N 33/40. S. 443–456; *Burlas L., Fišer J., Hořejš A.* Hudba na Slovensku v XVII storočí. Bratislava, 1954; *Blume F.* Geschichte der evangelischen Kirchenmusik. Kassel, 1965; *Kouba J.* Nejstarší český tištěný kancionál z roku 1501 jako hudební pramen // *Studie a materiály k dějinám starší české hudby*. Praha, 1965. S. 89–138. (Acta universitatis Carolinae. Philosophica et historica; R. 1965. Č. 2); *Саладухин А. М.* Пратэстанцкі канцыянал на Беларусі ў XVI – першай палове XVII стагоддзя // *Весті Беларускай дзяржаўнай акадэміі музыкі*. Мінск, 2006. № 8. С. 10–14.

О. Л. Зосим

КА́ОНА, муж. мон-рь во имя архангелов Михаила и Гавриила Шабачкој епархии Сербской Православной Церкви. Расположен в одноименном селе возле г. Шабач. Легенды относят возникновение К. ко времени правления династии Не-



Мон-рь Каона
во имя архангелов Михаила
и Гавриила. XVIII в.

маничей или приписывают его основание Иконию, сестре героя Косовской битвы *Милоша Обилича*. Мон-рь впервые упоминается в тур. документах в 1548 г. Здесь в 1727 г. еп. Арильский Иосиф рукоположил во диакона, а затем во иерея Милована. В 1-й пол. XVIII в. в мон-ре действовала богословская школа: согласно описи Валуевской епархии 1735 г., большинство ее священнослужителей были ее выпускниками. В 1756 г. при помощи свящ. Георгия был отремонтирован храм. В кон. XVIII в. из-за притеснений турок игум. Макарий (Яковлевич) временно проживал в Сремской обл. Вместо него с 1790 г. игуменом стал Паисий (Йованович). Вернувшись в обитель, игум. Макарий восстановил богословскую школу. В кон. XVIII в. мон-рь посещали и часто дарили ему книги насельники афонской обители Хиландар. К. была одним из повстанческих центров во время 1-го Сербского восстания, здесь действовала больница и находился склад оружия. После подавления вос-

стания мон-рь был осквернен турками. Посетивший К. в 1826 г., во время игуменства Лазаря (Филиповича), Иоаким Вуич описал старый храм как каменное кубическое строение с деревянной крышей и расписанным алтарем. В 1842 г. была предпринята неудачная попытка отремонтировать храм. Из-за плохого состояния храма в нем перестали служить в 1885 г., а в 1888 г. свод рухнул, и вскоре обитель опустела.

Новый храм в визант. стиле был возведен в 1892 г. на старом фундаменте при поддержке насельников афонского мон-ря Хиландар, а кирпич пожертвовал Й. Лескич из Каменицы. В 1894 г. Сима Екич создал иконостас и написал неск. фресок на стенах. В 1945 г. худож. Андрей Биченко на столбах изобразил неск. святителей в рост. Храм был освящен еп. Шабачким Сергием (Георгиевичем) в 1911 г., после окончания возведения колокольни. Во время первой мировой войны мон-рь был razoren, его архив

сожжен, а 2 колокола похищены. В 1936 г. в К. была возрождена монашеская жизнь. После оконча-

ния второй мировой войны коммунистические власти отобрали у обители 120 га земельных угодий. Возрождение мон-ря началось в 1962 г., когда его игуменом был назначен о. Феофил. В 1967 г. патриарх Сербский Герман (Джорич) освятил новый братский корпус. В авг. 1992 г. в обители прошли торжества в честь символического 600-летия ее основания, к-рые возглавил патриарх Сербский Павел (Стойчевич). В 1996–1997 гг. К. был капитально отремонтирован. С 1996 по 2003 г. настоятелем мон-ря был архим. *Милутин (Кнежевич)*; ныне епископ Валуевский). С 2003 г. настоятелем мон-ря является архим. Арсений (Цветкович). В монастырской ризнице хранятся резной крест архим. *Хаджи Рувима*, большое число богослужебных книг и церковной утвари XVIII–XIX вв. Ценность представляют царские врата, вырезанные в 1761 г. Петром Молером, и иконостас (1766), выполненный зографом Теодором Стефановичем Гологлавцем.

Лит.: *Петковић В.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 143; *Павловић М., Живојиновић С.* Манастир Каона. Ваљево, 1970; *Павловић Д.* Основна школа у Каони: 1866–1941 // 36. радова Народног музеја. Чачак, 1983. Бр. 13. С. 163–216; *Зиројевић О.* Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. г. Београд, 1984. С. 117; *Кнежевић М.* Крстоница у Каони – вечно трајање Неманића // Глас Цркве. Шабач, 1986. С. 73–74; *он же.* Летопис манастира каонског. Каона, 1998; *Дебељковић С.* Водич – манастири и цркве Србије. Београд, 1994. С. 122; *Милеуснић С.* Водич кроз манастире у Србији. Београд, 1995. С. 199; *Павловић М.* Манастири Шабачко-ваљевске епархије. Шабач, 1998. С. 59–78; *Радосављевић Н.* Шабачка епископија по попису из 1836. г. // Гласник историјског архива Ваљева. Ваљево, 2000. Год. 34. Бр. 9. С. 17; *он же.* Ужичко-Ваљевска митрополија, 1739–1804. Ваљево, 2000. С. 102–104, 136–138; *Николић В.* Основна школа у Каони. Шабач, 2008.

Н. Радосавлевић

КАПАЛЬДО [итал. Capaldo] Марио (род. 8.10.1945, Атрипальда), итал. славист. В 1971 г. на классическом отд-нии Католического ун-та в Милане защитил диплом «Роман об Александре в византийско-славянской традиции», в к-ром доказал, что серб. «Александрия» происходит от не сохранившейся до наших дней редакции романа об Александре Македонском. Во время обучения слушал лекции по славистике в Белградском, Загребском, Софийском, Пражском, Братиславском и Московском ун-тах, а также изучал классическую и визант. филологию, семитологию, анатолийские языки, индо-иранскую филологию. С 1975 г. внештатный доцент кафедры слав. филологии в ун-те г. Салерно, профессор (1987). С 1994 г. заведующий кафедрой славянской филологии в ун-те Сапиенца (Рим). Вместе с А. д'Амелией основал славистический ж. «Europa Orientalis: Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'Est Europeo & Bibliografia Italiana Corrente sull'Europa Orientale» (Salerno, 1982–). С 1978 г. совместно с В. Р. Вадером издает специализированный международный, посвященный проблемам средневек. слав. текстологии и рукописной традиции ж. «Polata knigopisnaia: An Informational Bulletin devoted to the Study of Early Slavic Books, Texts and Literatures». С 2003 г. вместе с С. Грачотти является главным редактором новой серии ж. «Ricerche slavistiche» (Roma). К. удостоен степени doctor honoris causa ун-тов Благоевграда (1999), Софии (2007)

и Велико-Търново (2007). Член-корреспондент Национальной академии деи Линчеи (Италия, 2010).

К. занимается преимущественно палеославистикой, связями визант. и древнеслав. лит-р и разысканиями визант. оригиналов старослав. переводных текстов. Он изучает проблемы исторической поэтики (*Sul ruolo della leggenda cristiana e della mediazione bizantino-slava nella formazione della koine narrativa indo-mediterranea // Medioevo romanzo e orientale: Il viaggio dei testi. R., 1999. Vol. 3: Convegno internazionale (Venezia, 10–13 ottobre 1996). P. 51–60; In che lingua tace Gesù di fronte al Grande Inquisitore? // Uomini, opere e idee tra Occidente europeo e mondo slavo: Scritti offerti a M. Ferrazzi. Trento, 2011. P. 77–94*), историю слав. филологии и слав. языкознания (*I paradossi di Meillet sull'unità linguistica slava // L'opera scientifica di A. Meillet: Atti del Convegno della Società italiana di Glottologia. Pisa, 1987. P. 217–227*) и древнюю слав. топономастику в Юж. Италии (*Un insediamento slavo presso Siracusa nel primo millennio d. C. // Europa Orientalis. 1983. T. 2. P. 5–17*). Особое внимание К. уделяет работе с древнеславянскими рукописями, хранящимися в европ. собраниях, и истории создания старославянских произведений. К. попытался уточнить атрибуцию произведений, приписываемых *Иоанну Экзарху*, в т. ч. Слова на Вознесение «Веселитесь Небеса...» (*Composizione dell'omelia «Veselite se nebesa» // Relazioni storiche e culturali fra l'Italia e la Bulgaria. Napoli, 1982. P. 111–128*), Слова на Рождество Христово «Христу праведному солнцу...» (*La source principale du Sermon sur la Nativité, attribué à Jean l'Exarque // Полата књигописна. Nijmegen, 1984. N 9. P. 3–29*), и выделить в их составе переведенные и скомпилированные тексты. Не отрицая авторства Иоанна Экзарха для части приписываемых ему произведений, К. считает его прежде всего переводчиком и компилятором и предлагает издавать атрибутируемые ему Слова в сопровождении их визант. источников (*Jean l'Exarque en tant que compilateur et traducteur: Problèmes historico-littéraires, textologiques, linguistiques // Ibid. 1980. N 3. P. 19–39; Pour l'édition des Sermons attribués à Jean l'Exarque // Балканско езиковознание. София, 1982. Год. 25. № 1. С. 19–39*).



Марко Капальдо.
Фотография. 2012 г.

Исследовал ок. 20 слав. списков XIV–XVII вв. и греч. прототип Азбучно-Иерусалимского патерика, К. пришел к выводу, что его слав. перевод был сделан с производного вида греч. азбучно-анонимного собрания, содержащего 1062 рассказа, а его отличия обусловлены или особенностями рукописи, или деятельностью слав. переводчика, исключившего из основного текста все известные апофтегмы, которые уже были переведены на слав. язык и находились в Скитском патерике (*Caratteristiche strutturali e prototipi greci dell'Azbučno-Ierusalimskij e dell'Egipetskij paterik // Cyrillomethodianum. Thessal., 1975. T. 3. P. 13–27; La tradizione slava della collezione alfabetico-anonima degli Apoptegmata Patrum: Prototipo greco e struttura della parte alfabetica // Ricerche slavistiche. R., 1975/1976. Vol. 22/23. P. 81–121; L'Azbučno-Ierusalimskij paterik: (Collection alphabétique-anonyme slave des Apoptegmata Patrum) // Полата књигописна. 1981. N 4. P. 26–49*).

Большое место в кругу научных интересов К. в 70–80-х гг. XX в. занимала проблема древнейших слав. сборников уставных чтений (Торжественники, панегирики и Четьи-Миней). Изучая древнейшую слав. Минейно-Четью на март – Супрасльскую рукопись (см. *Супрасльский сборник*), К. пришел к выводу о ее компилятивном характере (*Zur linguistischen Betrachtungsweise der Komposition des Codex Suprasliensis: (Die Passio der vierzig Märtyrer von Sebaste) // Contributi italiani all'VIII Congr. intern. degli slavisti (Zagreb – Ljubljana, 1978). R., 1978. P. 23–60; За състава на Супрасльския сборник: Текстологичен и езиков под-*

ход // Проучвания върху Супрасльския сборник. София, 1980. С. 208–216). Памятник был издан совместно с Й. Заимовым, итал. слависту принадлежат подбор текстов его греч. источников и комментарии к ним (*Супрасльски или Ретков сборник. София, 1982–1983. Т. 1–2*).

К. ввел в научный оборот важный источник по истории древнейшего славянского гомилярия – серб. *Милешевский панегирик* рубежа XIII и XIV вв. (Черногория. Б-ка Цетинского мон-ря. № 50). В обширной статье, посвященной этой рукописи, исследователь проанализировал ее состав и на основе др. южнослав. списков Торжественника минейного и триодного X–XIV вв., прежде всего Гомилярия Михановича (см. *Михановича гомилярий*), предложил убедительную реконструкцию многочисленных утрат.

После изучения различных аспектов проблемы текстологии и рукописной традиции Пространного жития Константина–Кирилла Философа К. совместно с К. Дидди приступил к изданию памятника в объеме отдельных регионально-текстологических групп списков, включающих как традиционные для историографии версии Жития слав. первоучителя, так и версии, предложенные самим исследователем. Принципы группировки К. списков и подобный способ издания памятника, отличающегося исключительным богатством рукописной традиции и сложностью текстологии, признаются наиболее продуктивными в научном отношении.

Соч.: *Il romanzo di Troia slavo meridionale. Mil., 1973; Sul prototipo greco dello Skitskij paterik // 36. В. Мошина. Београд, 1977. С. 53–55; Les manuscrits slaves et leur étude en Italie // Полата књигописна. 1978. N 1. P. 15–28; Slavi balcanici in Italia meridionale tra il VII e il XVI secolo: Sintesi storiografica e prospettive di ricerca // Studi slavistici in onore di C. Verdiani. Pisa, 1979. P. 55–63; Traduction et imitation dans la genèse des littératures de la Slavia orthodoxa // Полата књигописна. 1979. N 2. P. 63–71; 1980. N 3. P. 21–28; Letteratura agiografico-omiletica di tradizione cirillo-metodiana: Problemi e prospettive di ricerca // Константин–Кирил Философ: Мат-ли от науч. конф. по случаю 1150-годишнината от рождението му (Вел. Търново, 10–11.11.1977. Рим, 12–13.12.1977). София, 1981. С. 159–166; Matériaux pour la Bibliographie générale des manuscrits slaves cyrilliques et glagolitiques // Полата књигописна. 1981. N 5. P. 10–28; Hilandar Monastery and Repositories of Medieval Slavic Manuscripts: Country Reports: Italy // Ibid. P. 64–68; Art compilatoire et technique de traduction dans l'homélie de Jean le Prêtre sur le Baptême du Seigneur // Ibid. 1983. N 8. P. 2–14; Composition et*

sources de l'homélie de Jean le Prêtre sur le baptême du Seigneur // 36. во чест на Б. Ко-нески. Скопје, 1984. С. 315–325; Elementi della civiltà scrittoria slava nei manoscritti di Bologna e Parma // Sulle tracce della scrittura: Oggetti, testi, superfici dai Musei dell'Emilia-Romagna. Bologna, 1986. P. 91–107; Unità ed originalità dell'omelia «esarchiana» su Giovanni evangelista // Studia slavica mediaevalia et humanistica R. Picchio dicata. R., 1986. P. 117–145; Contributi allo studio delle collezioni agiografico-omiletiche in area slava: Struttura e preistoria del Panegirico di Mileševa // Europa Orientalis. R., 1989. T. 8. P. 209–252; Rispetto del testo tràdito o avventura congetturale?: Su di una recente interpretazione di VC 13 // Ibid. 1990. T. 9. P. 541–644; Sulla datazione di un'iscrizione pseudo-salomonica ad opera di Costantino il Filosofo // Filologia e letteratura nei paesi slavi: Studi in onore di S. Graciotti. R., 1990. P. 945–960; Ancora sul calice di Salomone // Ricerche slavistiche. 1992/1993. Vol. 39/40. P. 105–125; Sulla Vita Constantini: Questioni minori di metodo, di esegesi, di critica testuale // Europa Orientalis. 1992. T. 11. N. 2. P. 295–356; L'idea di Roma in area slavooctodossa nei secoli IX–XVI // L'idea di Roma a Mosca nei secoli XV–XVI: Fonti per la storia del pensiero sociale russo. R., 1993. P. XXIX–XXXIV; Ravanica post-equinoziale // Europa Orientalis. 1993. T. 12. N. 1. P. 67–78; Sul «programma» di Costantino per la soluzione di un enigma salomonico // Ibid. 1996. T. 15. N. 1. P. 237–260; Il Vangelo slavo ecclesiastico antico // I Vangeli dei popoli: Biblioteca Apostolica Vaticana. R., 2000. P. 71–75; Tradizione greca e slava degli Acta fabulosa di San Pietro (BHG 1485f) // RSBN. N. S. 2002. Vol. 39. P. 93–143; Genesi delle prime ottave a stampa della letteratura slovena // Ricerche slavistiche. N. S. 2003. Vol. 1(47). P. 201–230; Castrum Chezilonis noviter Mosapurc vocatum // Die Welt der Slaven. Münch., 2003. Bd. 21: Germano-slavistische Beiträge: FS für P. Rehder zur 65. Geburtstag. S. 53–62; Materiali e ricerche per l'edizione critica di Vita Constantini: Testimoni e gruppi di testimoni // Ricerche Slavistiche. N. S. 2004. Vol. 2(48). P. 49–66; Idem: Edizione della redazione vaticana // Ibid. 2005. Vol. 3(49). P. 63–151; Lo Spazio letterario del Medioevo. Pt. 3: Le culture circostanti. R., 2006. Vol. 3: Le culture slave.
Лит.: Мирчева Б. Капалло М. // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 222–224; Георгиева-Гагова Н. Капалло М. // Чуждестранна българистика през XX в.: Енциклопедичен справочник. София, 2008. С. 246–247.

КАПЕЛЛАН [лат. *sappellanus*, *sappellanus*], в Римско-католической Церкви и некоторых протестант. церквях и деноминациях священник, которому поручается пастырское попечение (полное или частичное) о к.-л. общине или особой группе верующих (в вооруженных силах, учебных заведениях, больницах, органах власти, исправительных учреждениях и др.). Считается, что термином «капеллан» первоначально обозначали клириков, хранивших часть плаща (лат. *sarra*) св. *Мартина* Турского, к-рая с VII в. находилась в дворцовой капелле франк. ко-

ролей. Однако первое упоминание о К. встречается в грамоте майордома Карла Мартелла аббатству св. Дионисия (Сен-Дени), изданной в 741 г., среди свидетелей назван «капеллан Аудоен» (*Audoenus cappellanus* — MGH. Dipl. T. 1. P. 102). Наименование «архикапеллан» (*archicapellanus*) применительно к старшему из клириков-К. встречается в позднем (X в.) Житии св. Бетария, еп. Карнурского (Шартрского) (BHL, N 1318), но скорее всего является анахронизмом.

О клириках франк. королевской капеллы в сер. VIII в. известно благодаря канонам т. н. Германского Собора (*Concilium Germanicum*), изданным в виде капитулярия майордома Карломана (21 апр. 742 — MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 1–4). Священнослужителям запрещалось носить оружие и жить при войске. Исключением составляли находившиеся при «государе» (*princeps*) для совершения богослужений и хранения реликвий «один или два епископа с пресвитерами-капелланами» (*unum uel duos episcopos cum sappellanis presbiteris*), а также пресвитер при военачальнике (*praefectus*) для совершения таинства исповеди. Эта формулировка дословно повторяется в капитулярии Карла Великого (ок. 770). Отсутствие упоминаний термина «капеллан» в сходном контексте в постановлении Соборов эпохи Меровингов заставляет предположить, что он вошел в употребление не ранее 1-й пол. VIII в. *Валафрид Страбон* († 849) впервые связал происхождение термина «капеллан» с плащом св. *Мартина* (*Walafrid. Strabo. Liber de exordiis. 25* // MGH. Capit. T. 2. P. 515). При *Каролингах* глава клириков дворцовой капеллы аббат *Фульрад* († 784) носил титул архипресвитера, его преемниками были архиепископы Ангильрамн Мецский († 791) и Хильдебольд Кельнский († 818). Преемник Хильдебольда Гилдуин, аббат Сен-Дени († ок. 840), впервые получил титул архикапеллана. В подчинении главы капеллы состояли младшие К. (*sappellani minores*), к-рые могли быть пресвитерами или клириками низших степеней. Существовала также особая капелла королевы. Постепенно круг обязанностей К. расширился: в частности, в их ведение перешли хранение дворцового архива (впервые об этом упом. в 794) и б.-ки, ведение текущей документации, они служили королев-

скими посланниками (*missi*), осуществляли инспекции мон-рей. При имп. *Людовике Благочестивом* сформировалась придворная канцелярия, отдельная от дворцовой капеллы, аналогичное положение долгое время сохранялось в Западнофранкском королевстве. О формальном разделении должностей главного канцлера (*summus cancellarius*) и К. (очевидно, архикапеллана) писал архиеп. *Гинкмар* Реймский в трактате «Об устройстве двора» (*De ordine palatii*; ок. 882). Гинкмар называл К. апокрисиарием и «хранителем дворца» (*custos palatii*), а также главой всего придворного клира (*Hinkmar von Reims. De ordine palatii* / Hrsg. Th. Gross, R. Schieffer. Hannover, 1980. S. 62). По свидетельству *Валафрида Страбона*, глава королевской капеллы должен был разрешать споры церковных иерархов (*Walafrid. Strabo. Liber de exordiis. 25* // MGH. Capit. T. 2. P. 515). К эпохе Каролингов относятся запреты принимать в королевскую капеллу пресвитеров и младших клириков без благословения епископов, в юрисдикции которых находились кандидаты на должность К. (Парижский Собор (839), Ахенские Соборы (836/7)).

При Капетингах в клире дворцовой капеллы состояли архикапеллан, неск. К. и субкапелланов, почетное звание придворного К. могло присваиваться др. ординариям (напр., епископу Ангулемскому и аббату мон-ря св. Маглория в Париже). С XIV в. королевский архикапеллан во Франции носил титул главного королевского раздателя милостыни (с XVI в. — главного раздателя милостыни Франции (*grand aumônier de France*)) и считался одним из высших прелатов королевства (титул упразднен в 1791, восстановился в 1804–1844 и 1857–1871). Он также являлся главой всех военных К. франц. армии.

В Восточнофранкском королевстве уже в 854 г. кор. Людовик Немецкий назначил главой канцелярии архикапеллана Гримоальда, аббата Санкт-Галлена. В дальнейшем совмещение этих постов на германских землях стало традиционным; после 965 г. их обычно занимал архиепископ Майнца. В *Римско-Германской империи* капелла была одним из важных институтов управления разрозненными регионами страны и долгое время рассматривалась ис-

следователями как ключевое звено в системе т. н. *имперской Церкви*. В ходе реформы, проведенной Кёльнским архиеп. *Бруно*, состав имп. капеллы был расширен за счет членов соборных капитулов важнейших еп-ств. При императорах *Оттоне III* (996–1002) и *Генрихе II* (1014–1024) число соборных каноников в составе капеллы еще более увеличилось. По данным *Й. Флеккенштайна*, в это время в капеллу входили каноники более половины еп-ств, имперскими К. были более $\frac{2}{3}$ герм. епископов (*Fleckenstein*. 1966). Члены капеллы исполняли многочисленные поручения правителя, составляли его свиту в путешествиях, участвовали в гос. управлении, возглавляли дипломатические миссии (представляли императора при избрании епископов, выступали посредниками в решении конфликтов между иерархами, выполняли поручения за пределами империи и т. п.).

На рубеже VIII и IX вв. капеллами назывались специально оборудованные богослужебные помещения не только в Ахене, но и на нек-рых крупных королевских вилах. Постепенно наименование «капелла» стало распространяться и на другие сооружения, где хранились особо почитаемые реликвии, и шире на небольшие богослужебные здания, особенно при дворцах и домах светских и духовных сеньоров (примеры такого употребления встречаются уже в IX в.). Служившие при этих капеллах клирики назывались К. Вероятно, в подражание практике королевского двора должность К. учреждали у себя и др. представители Каролингской династии, и некоторые др. вассалы. У герцога Баварии *Тассилона III* (748–788) был по крайней мере один придворный К., выполнявший, в частности, обязанности секретаря (*Fleckenstein*. 1959. Bd. 1. S. 23–24). При дворе англосакс. королей К. появились не позднее кон. IX в., о них упоминал *Ассер* в «Жизнеописании короля *Альфреда*» (*Asser's Life of King Alfred, together with the Annals of Saint Neots Erroneously Ascribed to Asser* / Ed. W. H. Stevenson. Oxf., 1904. P. 104). До конца средневековья практически во всех странах Зап. Европы королевские К. играли важную роль в гос. управлении, из их числа чаще всего избирали епископов.

С XI–XII вв. в источниках регулярно упоминается о К. не только

монархов, но и светских и церковных правителей меньшего ранга; как правило, помимо совершения богослужений они выполняли также обязанности секретарей. Позднее появились должности К. при городских цехах и гильдиях, больницах, учебных заведениях, исправительных учреждениях, дипломатических миссиях. К. стали называть также священников, окормлявших жен. религ. общины, и военных священнослужителей.

С кон. XI в. известно о К. папы Римского. По-видимому, первоначально у папы был один К., затем их число начало расти, особенно при *Пасхалии II* (1099–1118), когда к К. перешли функции папского писца (*scrinarius*). На рубеже XII и XIII вв. папская капелла стала одним из главных институтов Римской курии. Число папских К. достигло примерно 50 (к сер. XIII в. возросло до 240), возникло четкое разделение обязанностей внутри капеллы. Так, выделилась должность *пенитенциария*, в состав капеллы вошел папский камерарий (казначей). К. состояли в папской канцелярии, выполняли функции посланников и судей, что способствовало формированию апелляционного трибунала (позднее — *Rota Romana*). В папскую капеллу входили гл. обр. младшие клирики (преимущественно субдиаконы), впоследствии многие из них становились епископами и кардиналами. Литургические реформы папы Римского *Иннокентия III* (1198–1216) способствовали росту значения частных папских богослужений по сравнению со стационарными службами. К., до того игравшие заметную роль в «городской» литургии Римских пап, теперь все больше совершали богослужения в капеллах. Не позднее 1278 г. возникла должность К.-кантора, вероятно руководившего певцами. В 1334 г. папа *Бенедикт XII* учредил «внутреннюю капеллу» (*capella intrinseca*) из 12 К. (*capellani capellae*), к-рые должны были в первую очередь совершать богослужения, однако на практике исполняли также адм. обязанности. Старая капелла стала называться *capella magna*, а ее члены — *capellani commensales*. С XIII в. титул папского К., по-видимому, стали давать клирикам и как почетную награду. Почетные папские К. (*capellani honoris*) не имели определенных обязанностей,

но пользовались рядом привилегий: в частности, они исключались из юрисдикции местного ординария.

После *Триденского Собора* (1545–1563) оформилось разделение на тайных К. (*capellani secreti*), служивших в личной канцелярии Римского папы и участвовавших в богослужениях в его личной капелле, и ординарных К. (*capellani communes*). Титул ординарных К. был введен папой Римским *Александром VII* (1655–1667). Ординарные К. назначались пожизненно и сохраняли должность после смерти папы. Буллой папы Александра VII от 10 июня 1657 г. им были переданы функции аколитов и свеченосцев во время богослужений в папских капеллах, по указанию папы Римского *Пия IX* (1846–1878) за ординарными К. был закреплен титул «монсеньор». Их число менялось от 4 до 7, для помощи им обычно назначались 12 сверхштатных ординарных К., к-рые имели право унаследовать должность действительного ординарного К. в случае вакансии. Главой ординарных К. был старейшина (декан), являвшийся также вице-вестиарием папы. Среди ординарных К. традиционно были аудиторы Римской Роты. Тайные К. носили титул «монсеньор» и назначались путем оформления «билета», составившегося папским майордомом. Со смертью папы они утрачивали полномочия. Глава тайных К. — каудатарий (*caudatarius*), следующим по достоинству был носитель креста, который шел перед папой с Распятием. Папа Римский *Климент XII* (1730–1740) учредил почетных тайных К., также имевших титул «монсеньор». Папа *Пий VII* (1800–1823) приравнял почетных К. *extra urbem*, которые теоретически могли участвовать в папских богослужениях вне Рима. В ходе реформы папского двора, осуществленной в соответствии с *motu proprio* папы Римского *Павла VI* «*Pontificalis Domus*» (28 марта 1968), должности ординарных, тайных и почетных тайных папских К. упразднены, одновременно был создан почетный титул «капеллан Его Святейшества» (*Capellanus Sanctitatis Suae* — AAS. 1968. T. 60. P. 305–315).

По мере развития приходских структур в Римско-католической Церкви в крупных приходах примерно с XII в. для окормления отдаленных или труднодоступных

районов создавались вспомогательные церкви (*ecclesiae succursales*), служивших в них священников также называли К. Как правило, таких К. назначал настоятель прихода с одобрения местного ординария (*Avril*. 1993).

С кон. XII–XIII в. получила широкое распространение практика погребения с условием совершения (в течение определенного периода или бессрочно) поминальных мессы и др. богоугодных дел. Размер пожертвований и формы поминовения варьировались. В случае, если выделявшаяся для этих целей собственность являлась полноценным церковным бенефицием, она называлась «церковное капелланство» и ее мог получить лишь священнослужитель — бенефицированный К., к-рый пользовался бенефицием пожизненно. Если завещанное имущество не было полноценным церковным бенефицием, оно называлось «секулярное капелланство». В этом случае его получателем мог быть и мирянин, к-рый нанимал К. для совершения требуемых богослужений. В завещании нередко определялись конкретная церковь или алтарь, где должны были совершаться поминальные мессы. Если К. должен был служить не в частной капелле, он находился в юрисдикции настоятеля прихода и должен был при необходимости оказывать ему содействие.

В Римско-католической Церкви, согласно действующему Кодексу канонического права (1983), К. определяется как священник, к-рому поручается пастырское попечение, хотя бы частичное, о к.-л. общине или особой группе верных Христу, осуществляемое по нормам универсального и партикулярного права. Если правом не предусмотрено иного и если кому-либо не принадлежат законно особые права, то К. назначает местный ординарий, он также правомочен вводить в должность представленного к ней кандидата или утверждать избранного (СІС. 564–565). К. в монашескую общину назначается ординарием после совета с настоятелем, и тот вправе отклонить предложенную кандидатуру или предложить собственную. К. не должен вмешиваться во внутреннее управление общиной (СІС. 567). Статус военных К. определяется особыми нормативными документами (СІС. 569). Как правило, они нахо-

дятся в юрисдикции военных ординариатов — особых территориальных единиц, приравненных к епархии и подчиненных напрямую папе Римскому (возникли в XVII–XVIII вв.). Юрисдикция военного ординария является ординарной (собственной, но совокупной с юрисдикцией диоцезального ординария) и персональной (распространяется не на территорию, но на определенных лиц). Военные ординариаты организованы на основе норм апостольской конституции «*Spirituali militum curae*» от 21 апр. 1986 г. (до этого существовали военные викариаты), а также на основе особых норм, содержащихся в статутах каждого ординариата, утверждаемых Папским престолом (AAS. 1986. Т. 78. Р. 481–486). На 2012 г. в разных странах действует 36 военных ординариатов. Понятие «капеллан» используется также в православ. военном ординариате Войска Польского.

В результате Реформации в протестант. странах поминальные капеллы и связанные с ними капелланства были ликвидированы, однако практика назначения К. в армию, различные гос. и общественные учреждения сохранилась, так же как и институт придворных К. В англикан. Церкви до 1840 г. офиц. статус имели домашние К., к-рые пользовались привилегией одновременно держать 2 бенефиция (*Gibson*. 1997).

С развитием многоконфессиональности и политики религ. терпимости в армиях мн. стран стали сосуществовать К., представлявшие различные христ. конфессии и деноминации (в вооруженных силах Российской империи К. называли только католич. священников). Со 2-й пол. XX в. К. называют не только христ. священнослужителей, но и равнинов, а также представителей мусульм. и буддийского духовенства, выполняющих сходные функции. В нач. XXI в. в нек-рых странах возник институт «гуманистических» К., призванных оказывать моральную поддержку лицам, не придерживающимся к.-л. религ. убеждений. В наст. время в большинстве стран военные К. имеют статус кадровых офицеров и входят в особые структуры в составе вооруженных сил. Как правило, они не носят оружие и, согласно Женевским конвенциям, относятся к некомбатантам.

В XX–XXI вв. в связи с увеличением численности армий и повыше-

нием мобильности населения роль К. возросла. Однако прежняя модель, когда верующий на протяжении всей жизни принадлежал к одному и тому же церковному приходу, стала неактуальной. Развиваются формы служения К. в гос. учреждениях (К. палаты представителей и К. сената в конгрессе США, англикан. К. спикера палаты общин в парламенте Великобритании) и в социальных организациях (больницах, домах престарелых, тюрьмах и т. д.).

Лит.: *Lüders W.* Capella: Die Hofkapelle der Karolinger bis zur Mitte des 9. Jh.: Capellae auf Königs- und Privatgut // Archiv für Urkundenforschung. Lpz.; B., 1909. Bd. 2. S. 1–100; *Villien A., Leclercq H.* Chapelain // DACL. T. 3. Pt. 1. Col. 390–399; *Cerchiarì E.* Capellani Papae et Apostolicae Sedis auditores causarum sacri palatii apostolice seu Sacra Romana Rota ab origine ad diem usque 20 sept. 1870. R., 1919–1921. 4 t.; *Aebischer P.* Esquisse du processus de dissémination de Capella en Italie // Archivum Latinis Medii Aevi. Gen., 1929/1930. T. 5. P. 7–44; *Klewitz H. W.* Königtum, Hofkapelle und Domkapitel im 10. und 11. Jh. // Archiv für Urkundenforschung. 1939. Bd. 16. S. 102–156; *Elze R.* Die päpstliche Kapelle im 12. und 13. Jh. // ZSRG.K. 1950. Bd. 36. S. 145–204; *Guillemain B.* Les chapelains d'honneur des papes d'Avignon // Mélanges d'archéologie et d'histoire. P., 1952. T. 64. P. 217–238; *Fleckenstein J.* Die Hofkapelle der deutschen Könige. Stuttg., 1959–1966. 2 Bde; *Wood-Legh K. L.* Perpetual Chantries in Britain. Camb., 1965; *Bériou N.* Les chapellenies dans la province ecclésiastique de Reims // Revue d'histoire de l'Église de France. P., 1971. Vol. 57. P. 227–240; *Schimmelpfennig B.* Die Organisation der päpstlichen Kapelle in Avignon // QFIAB. 1971. Bd. 50. S. 80–111; *Taylor G. C.* The Sea Chaplains: A History of the Chaplains of the Royal Navy. Oxf., 1978; *Haider S.* Zu den Anfängen der päpstlichen Kapelle // MIOG. 1979. Bd. 87. S. 38–70; *Holst L. E.* Hospital Ministry: The Role of the Chaplain Today / Ed. L. E. Holst. N. Y., 1985; *Tomasello A.* Ritual, Tradition, and Polyphony at the Court of Rome // J. of Musicology. St. Joseph (Mich.), 1985/1986. Vol. 4. N 4. P. 447–471; *Roth A.* Zur «Reform» der päpstlichen Kapelle unter dem Pontifikat Sixtus IV. (1471–1484) // Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen: Kongressakten / Hrsg. J. O. Fichte, K. H. Göller. B., 1986. S. 168–195; *DeRevere D. W. et al.* Chaplaincy in Law Enforcement: What It Is and How To Do It. Springfield (Ill.), 1989; *Avril J.* En marge du clergé paroissial: Les chapelains de chapellenies (fin XII^e–XIII siècles) // Le clerc séculier au Moyen Âge. P., 1993. P. 121–133; *Gibson W.* A Social History of the Domestic Chaplain: 1530–1840. L., 1997; *Beckford J. A., Gilliat S.* Religion in Prison: Equal Rights in a Multi-Faith Society. Camb., 1998; *Chaplaincy: The Church's Sector Ministries* / Ed. G. Legood. L., 1999; *Colvin H.* The Origin of Chantries // J. of Medieval History. 2000. Vol. 26. P. 163–173; *Crouch D.* The Origin of Chantries: Some Further Anglo-Norman Evidence // Ibid. 2001. Vol. 27. P. 159–180; *Budd R. M.* Serving Two Masters: The Development of American Military Chaplaincy, 1860–1920. Lincoln, 2002; *Bachrach D.* Military Chaplains and the Religion of War in Ottonian Germany, 919–1024 // Religion, State and Society. Abingdon, 2011. Vol. 39. N 1. P. 13–31.

С. Г. Мереминский

КА́ПЕР КОРА́ОН [греч. *Κάπερ Κοράων*], греч. название ранневизант. города (совр. дер. Курин, близ Идлиба, Сирия), по к-рому был назван сокрытый там в нач. VII в. и найденный в нач. XX в. клад визант. серебряных изделий, принадлежавших ц. святых Сергия и Иоанна. Это один из самых больших комплектов визант. предметов церковного назначения (всего ок. 55), куда входят богослужебные сосуды и утварь (параферналии), а также ценные пожертвования (тарелки и блюда, кубки, тазы и лохани, кружки, зеркало и др.). Вещи приобретены в сир. городках Стума, Хама, Риха и Антиохия в нач. XX в. (1908–1910), но могли происходить из одного клада, найденного в 1908 г. в Стуме. Принадлежность предметов ризнице ц. святых Сергия и Иоанна в К. К. установлена по вкладным надписям сер. VI — нач. VII в., имеющимся на предметах. Вещи из клада в К. К. в наст. время хранятся в музеях (Художественный музей Уолтерса, Балтимор; Метрополитен-музей, Нью-Йорк; Дамбартон-Окс, Вашингтон; Британский музей, Лондон; Лувр, Париж; Археологический музей, Стамбул; и др.).

В составе клада — чаши (ок. 10, в основном потиры, в т. ч. *Антиохийская чаша*), лжицы, кувшины, сита и ковш (киаф) для вина, лекиф, диски, рипиды, кадило, процессионные кресты и накладки для них, подставки для ламп, подвесная лампада, пиксиды, дароносица, сосуды для елея, мира и ладана. Предметы относятся к ремесленно-художественной продукции. Они представляют ценность как произведения искусства и свидетельства истории обряда, иконографии и эпиграфики ранней христ. Церкви. Нек-рые из них богато украшены образами святых, а также сюжетными композициями, выполненными в технике гравировки и рельефа (чеканки). Напр., на серебряном потире с надписью о принадлежности церкви в К. К. («Обет Пелагия (сына?) Васиана. Сокровищница св. Сергия в селении Капер Кораон») — ростовые фигуры апостолов и крест, помещенные в арочки (нач. VII в., Художественный музей Уолтерса); на 2 серебряных окладах книги, под арочками на колоннах с сидящими наверху парами павлинов, помещены изображения облаченных в хитоны и гиматии святых в рост, к-рых отождествляют с апостолами Петром (с крестом в руке)

и Павлом (с кодексом в руках) (оба 550–600, Метрополитен-музей); на серебряном диске с позолотой — композиция «Причащение апостолов» (565–578, Дамбартон-Окс); на тулове серебряного, богато орнаментированного кувшина — композиция «Поклонение волхвов» (VI в., Метрополитен-музей); на серебряной с позолотой рипиде в центре вычеканен херувим (527–565, Дамбартон-Окс). Среди изображений много крестов (в т. ч. на лжицах). На вещах — клейма мастеров.

Почти на всех предметах — исполненные в декоративном ключе дарственные надписи с именами вкладчиков: Илиодор ок. 550 г. вложил в церковь лжицу (№ 18) («† Во исполнение обета Илиодора») и чашу (№ 27); так же поступили Иоанн и Фома (№ 19) («[Вклад] Иоанна [и] Фомы † [сына] Феофила»); Мегас (582–602) вложил ксестион (сосуд для вина («† Во спасение [души] Мегаса, славнейшего бывшего консула, патриция и хранителя нашего благочестивейшего владыки, и во избавление [души] Петра, сына Пелагеи и Ноннуса»); Иоанн и Маннос (602–610) вложили чашу (№ 2) и т. д.

Обилие в кладах из К. К. предметов церковного обихода дало основание для пересмотра важнейших историко-литургических проблем, в т. ч. о формах причастия в ранней Церкви (Р. Тафт). Кладу посвящено много научных работ, основными являются обобщающее исследование М. Манделл Манго, основанные на материалах выставки в Художественном музее Уолтерса в Балтиморе (1986) и материалах симпозиума в Исследовательском центре византистики Дамбартон-Окс в Вашингтоне (16–18 мая 1986).

Лит.: *Mundell Mango M.* Silver from Early Byzantium: The Kaper Koraon and Related Treasures. Baltimore, 1986; *Effenberger A.* Bemerkungen zum «Kaper-Koraon-Schatz» // *Tesserae*: FS f. J. Engemann. Münster, 1991. S. 241–277. (JAC; Erg.-Bd. 18); *Ecclesiastical Silver Plate in 6th-Cent. Byzantium: Papers of the Symp. held May 16–18, 1986, at the Walters Art Gallery, Baltimore and Dumbarton Oaks, Washington D. C.* / Ed. S. A. Boyd, M. Mundell Mango, G. Vican. Wash., 1993; *Taft R. F.* Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence // *DOP*. 1996. Vol. 50. P. 209–238.

Л. А. Беллев

КАПЕРНАУ́М [греч. *Καπερναούμ*, *Καφαρναούμ*; евр. *кафар нахум*; слав. *Капернаѡмъ*], древнее поселение в *Галилее*, главное место земного служения Иисуса Христа в этом регионе,

упоминаемое 4 евангелистами. Находился на сев.-зап. берегу *Галилейского м.* (Тивериадского оз.), недалеко от впадения в него р. *Иордан*. В наст. время К. — крупный центр христ. паломничества.

Этимология названия. В греч. манускриптах встречается 2 написания: Кафарнаум (*Καφαρναούμ*; *Ios. Flav. De bell.* III 10. 8 (519); нек-рые ранние рукописи НЗ) и Капернаум (*Καπερναούμ*). Звучание греч. наименования позволяет достаточно убедительно восстановить семит. название этого поселения — Кфар-Нахум (*кафар нахум*), причем вариант *Καφαρναούμ* более точно отражает звучание семит. топонима. Соответствующая консонантная запись (כפר נחום) зафиксирована в мидраше Когелет Рабба 1. 25, датируемом предположительно VIII–IX вв. по Р. Х. Название этого поселения традиционно связывается с прор. *Наумом* (евр. Нахум), могила которого, по преданию, находилась в К. Если это верно, то Кфар-Нахум значит «деревня [пророка] Наума». В комментарии Оригена на Евангелие от Иоанна (*Orig. In Ioan. comm. // Origenis Opera omnia / Ed. C. V. de La Rue, C. H. E. Lommatszsch. B., 1831. Bd. 1. S. 288*) предлагается несколько иное толкование: ἄγρος παρακλήσεως — «деревня [поле] утешения». Блж. Иероним также в целом следует этому толкованию (*Hieron. De pom. hebr. // PL. 23. Col. 843–844 (Lucae)*): *ager vel villa consolationis* — «деревня или поместье утешения». В толкованиях Оригена и блж. Иеронима отражено значение древнеевр. глагольного корня *נחם* — утешать, от к-рого образовано имя ветхозаветного пророка — *нахум* с предположительным значением «утешитель» или «утешительный».

Согласно Дж. А. *Смит*, христ. традиция, восходящая к VI в., связывает К. с местом, которое арабы называют Телль-Хум, т. е. «холм Хум» (*Smith G. A. The Historical Geography of the Holy Land: Especially in Relation to the History of Israel and of the Early Church. N. Y., 1895. P. 456*). В евр. сочинениях XVI в. «Йихус ха-авот» и «Йихус ха-цадиким» сообщается, что в сел. Танхум, видимо тождественном Телль-Хум, находилась могила раввина Танхума, а также (в «Йихус ха-цадиким») могила прор. Наума (*Itinéraires de la Terre-Sainte des XIII–XVII siècles / Trad. de l'hébreu E. Carmoly. Brux., 1847.*

Р. 385, 448). По-видимому, араб. название Телль-Хум сохранило в искаженном виде евр. название этого места, связанное с находившейся там могилой Танхума.

А. К. Ляданский

Сообщения письменных источников. Согласно евангелистам, К. располагался на небольшом расстоянии от *Вифсаиды* и *Хоразина*. Евангелист Матфей сообщает, что К. лежал «в пределах Завулоновых и Неффалимовых» (Мф 4. 13). Из ВЗ известно, что просле раздела обетованной земли между израильтянами колено *Неффалима* поселилось на сев.-зап. берегу озера (Нав 19. 32–39), однако К. в этом рассказе не упоминается.

К. и его окрестности стали центром проповеди Иисуса Христа в Галилее. В К. Иисус поселился после Его отвержения в Назарете (Мф 4. 13; К. назван Его городом — Мф 9. 1; ср.: Мк 2. 1). Именно из К. началась Его проповедь о Царстве Божиим (Мф 4. 17), здесь Он совершил мн. чудеса (Мф 8. 5–22; 9. 1–34; Мк 1. 21–34; Лк 7. 1–10), и сюда Он возвращался после многочисленных путешествий. В К. Христос призвал 5 из 12 апостолов — Петра, Андрея, Иакова, Иоанна и Матфея (Мф 4. 18–22; 9. 9); Христос много раз останавливался в доме ап. Петра (Мк 2. 1; 3. 20).

В Евангелиях упоминается еще 3 дома в К., где Христос был во время Своего мессианского служения в Галилее: в доме Левия (Матфея) Алфеева Он возлежал со Своими учениками и с «многими мытарами и грешниками» (Мк 2. 14–17); упоминаются также дом начальника синагоги Иаира (Мк 5. 35–43) и дом рим. сотника (Мф 8. 14–15; Лк 7. 1–10). Вполне вероятно, что во время проповеди Иисус посещал в К. еще один дом — дом Его ближайших апостолов, Иакова и Иоанна Зеведеевых (Мф 4. 21–22; Мк 1. 19–20).

В К. и его окрестностях Христос наставлял учеников и народ, рассказывая притчи, вел беседы (Мф 9. 10–17; 15. 1–20; Мк 2. 15–22; 9. 33–50; Лк 5. 30–39; 6. 17–49; Ин 6. 24–71) и совершил множество чудес: исцелил слугу сотника (Мф 8. 5–10; Лк 7. 1–10), тещу Петра (Мф 8. 14–15; Мк 1. 29–31; Лк 4. 38–39), расслабленного (Мф 9. 1–8; Мк 2. 2–12; Лк 5. 18–26), кровоточивую женщину (Мф 9. 20–22; Мк 5. 27–34; Лк 8. 43–48), сухорукого и др. боль-

ных (Мф 8. 16; 28–31; Лк 4. 40; Ин 4. 46–54), изгнал нечистого духа из одержимого (Мф 9. 32–33; Мк 1. 23–28, 32–34; Лк 4. 41), воскресил дочь начальника синагоги Иаира (Мф 9. 23–36; Мк 5. 35–43; Лк 8. 41–56). Некоторые из чудес Христос



совершил в капернаумской синагоге (Мк 1. 23–28; 3. 1–5; Лк 4. 33–36).

В К. Иисус произнес поучение о подати «царям земным» и «свободе сынов» (Мф 17. 24–27), а возле синагоги проповедовал о хлебе жизни (Ин 6. 32–59). Вместе с Иисусом К. посетили Богородица и Его братья (Мк 3. 31; Ин 2. 12).

Но несмотря на совершенные в К. чудеса, поучения и обличения, жители К. не раскаялись и не уверовали. И тогда было произнесено грозное решение суда Божия: «И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься...» (Мф 11. 23; Лк 10. 15).

В К. упоминаются податный стан («мытница»), где собирались налоги особыми откупщиками («мытарами») взамен отдаваемых ими рим. правительству ежегодных платежей, и таможенная застава для взимания пошлин с торговых караванов (ср.: Мф 9. 9; Мк 2. 14–15; Лк 5. 27).

В кон. I в. по Р. Х. К. упоминается в сочинениях *Иосифа Флавия*. Жители К., не принимавшие активного участия в 1-й иудейской войне, позволили, однако, укрыться здесь отряду Иосифа, пострадавшему в боях с войсками Агриппы II. Иосиф лечился в К. после полученных в битве при Вифсаиде ранений (*Ios. Flav. Vita*. 403). В описании природы зап. района Галилейского м. Иосиф (*Idem. De bell.* III 10. 7–8) упоминает К. (Καπερναὺμ) в качестве названия источника воды (*Ibid.* 8 (520)).

Наиболее раннее сообщение о К. в христ. паломнической литературе содержится в рассказе о его посе-

щении испанской паломницей кон. IV в. *Эгерии* (сохранился в изложении средневек. мон. *Петра Диакона* (XII в.)). «В Капернауме же из дома первоверховника апостолов сделана церковь; тут стены стоят и поныне, как были (видимо, имеются в виду стены дома ап. Петра. — С. Т.). Тут Господь исцелил расслабленного, тут

Чудо

исцеления расслабленного в Капернауме.

Мозаика кафоликона мон-ря Хора (Кахрие джами) в К-поле. Ок. 1316–1321 гг.

и синагога, в которой Господь исцелил бесноватого; на нее поднимаются по большому числу ступеней...» (*Petr. Diac. De loc. sanct.* 194). Однако выделить те описания, которые принадлежат собственно Эгерии, в этом повествовании довольно сложно. Позднее христ. паломник Аркульф, посетивший К. ок. 670 или 685 г., описывал его как не защищенную стенами деревню, простиравшуюся до побережья озера с востока и до ближайших холмов с остальных сторон (*Adamn. De locis sanctis*. II 23). В 724 г. в том же направлении — с юга вдоль берега озера — путешествовал *Виллибальд*, который также оставил путевые заметки (*Wright*. 1968. P. 16–17).

Согласно свт. *Епифанию Кипрскому*, до IV в. К. был населен только евреями, к-рые нетерпимо относились к самаритянам, язычникам и христианам в своей среде. «Обычай, запрещающий людям какой-либо другой расы жить среди них, особенно строго соблюдается в Тивериаде, в Диокесарии (т. е. в Сепфорисе), в Назарете и в Капернауме» (*Epiaph. Adv. haer.* [Panarion]. XXX 11. 10). Однако в мидраше Кохелет Рабба, возможно, сообщается о появлении христиан в К. уже во II в. Здесь говорится о небольшой группе людей, к-рая занималась магией (миним). Описывается случай с Ханиной, племянником раввина Йехошуа (нач. II в.). На него было наложено заклятие, а «миним» (точное значение слова «миним» остается предметом споров (*Taylor*. 1993. P. 25)) в К. его заставили проехать верхом на осле по городу в субботу. Хотя дядя и смог снять с него заклятие, Ханине пришлось покинуть Палестину и про-

вести остаток жизни в вавилонском изгнании. Данный рассказ может отражать иудейский взгляд на факт обращения молодого человека в христианство или в одну из раннехристианских ересей, от чего его попытался спасти дядя, выслав за пределы страны (Кохелет Рабба. 1. 8). О том, что в К. к нач. IV в. была христ. община, может свидетельствовать также то, что раввин Исси из Кесарии (кон. III в.) проклинал «сынов Кефар-Наума» как вероотступников (Там же. 7. 26).

В византийский период иудеи жили в городе, о чем, напр., свидетельствует датированная VI в. мозаичная надпись, открытая в синагоге в Хаммат-Гадере. В ней упоминается ктитор Иосси бар Досты из К. (СИ, N 857; Naveh. 1981. P. 138). Большинство населения было христианским (Loffreda. Recovering Capernaum. 1993². P. 31).

С VIII в. (с начала правления аббасидов) К. в источниках не встречается, но поселение не было заброшено. Бурхард Сионский в «Описании Святой земли» (1283) упоминает о бедной рыбацкой деревне на месте некогда процветающего города, в к-рой осталось 7 домов в полном запустении (Baldi D. Enchiridion Locorum Sanctorum. Jerusalem, 1935. N 449). В 1335 г. Якопо да Верона писал, что в К. поселились сарацины (Ibid. N 452). Игум. Даниил (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в.) отметил, что «ныне же город этот пуст»; в его тексте содержится предание, что из К. ожидался приход *антихриста*. «Вот из-за этого фряги и опустошили ныне весь этот город Капернаум», — заканчивает он рассказ.

П. А. Коротков, С. В. Тарханова

Локализация и археологические исследования. В кон. XIX в. древний К. идентифицировали в основном с развалинами Хан-Минья на сев.-зап. берегу Галилейского м. и с араб. местечком Телль-Хум (севернее Хан-Миньи). Против идентификации К. с руинами Хан-Миньи, однако, свидетельствовали уже рассказы древних паломников: диак. Феодосия (ок. 530), описавшего маршрут от *Тивериады* до *Магдалы* к 7 источникам (Табге) и от 7 источников до К. (Theodos. De situ Terrae Sanctae. 11), и Аркульфа (кон. VII в.), к-рый видел К. с горы и утверждал, что к северу от него расположена гора, а к югу — озеро (Adamn. De locis sanctis. II 23). Раскопки нач. XX в.

позволили окончательно идентифицировать К. с араб. Телль-Хумом.

Большая часть территории древнего К. была приобретена францисканскими «Хранителями Святой земли», небольшой участок в восточной части города — греч. Православным Иерусалимским Патриархатом. Крупномасштабные раскопки всей области были проведены во францисканской части между 1968 и 1991 гг. под рук. В. К. Корбо и С. Лоффреды. Греч. участок исследовали в 1978–1982 гг. под рук. В. Дзафериса из Департамента древностей Израила (общее описание результатов работ см.: Loffreda. 1997. P. 417, в т. ч. францисканских: Idem. 1985; Corbo. 1992; Loffreda. Capernaum. 1993; Idem. 1997; обзор отчетов см.: Strange. 1977; результаты исследований на греч. территории: Tzafenis. 1983; Idem. 1993; Laughlin. 1993). Эти систематические раскопки проводили в основном на комплексе, который, как полагают, был домом ап. Петра, и в синагоге с целью определения даты их основания и восстановления истории. Однако в дальнейшем больше стали изучать материал I в.

Раскопки показали, что это место было заселено с эпохи ранней бронзы (ок. 2000 г. до Р. X.). Сохранились остатки домов и линии предполагаемых улиц раннего среднего и позднего бронзового века. Следов пребывания людей с 1200 по 500 г. до Р. X. не найдено. Новое поселение, вероятно, было основано уже при персах, греко-рим. и визант. периоды для К. — время расцвета, продолжавшегося до араб. завоевания в VII в. (Loffreda. Capernaum. 1993. P. 292; ср.: Laughlin. 1993. P. 54). Находки, сделанные на греч. участке, показывают, что К. развивался и после араб. завоевания. Возможно, в это время начался рост христ. населения К. Результаты раскопок свидетельствуют, что город был окончательно покинут жителями только во время завоевания крестоносцами в кон. XI в.

Корбо и Лоффреда, судя по всему, по-разному отвечали на вопрос о том, был ли К. в I в. по Р. X. деревней или (небольшим) городом. Лоффреда описывал его как неукрепленную и «относительно небольшую деревню», которая занимала в общей сложности территорию 4–5 га и простиралась приблизительно на 300 м вдоль берега озера (Loffreda. Capernaum. 1993. P. 292; позже он опреде-

лил, что площадь территории была до 6 га и на ней проживало приблизительно 1,5 тыс. чел. — Idem. 1997. P. 418). Корбо утверждал, что К. в рим. период был небольшим, но процветающим городом, «построенным по ортогональному [Гипподамову] плану, включавшему *cardo maximus* или *via principals* [т. е. главную дорогу, ведущую в направлении с севера на юг] и ряд *decumani* [поперечных улиц с востока на запад]» (Corbo. 1992). Добротные жилые одноэтажные дома образовывали прямоугольные кварталы — *инсулы*.

Во время раскопок были раскрыты неск. жилых кварталов, состоявших из «жилищ большого клана», для них характерна замкнутость (все окна выходили во внутренний двор, из к-рого на улицу была единственная дверь); жилые помещения располагались вокруг внутреннего двора, на крышу дома обычно вела каменная лестница (ср.: Ibidem). Дома строились в основном из местного вулканического базальта, без фундамента и без раствора. Легкие плоские крыши сооружались из деревянных балок, к-рые обмазывались слоем глины, смешанной с соломой (саманом).

Амер. библеист Дж. Л. Рид на основе имеющихся археологических данных о К. в I в. сделал ряд выводов о роли К. в региональной и межрегиональной экономике, о численности его населения и о внутренней планировке. Считалось, что благодаря расположению К. недалеко от ответвлений международной «дороги моря» (*Via Maris*) он стал центром интенсивной торговли и местом пересечения «потоков идей и информации» (Strange. 1992. P. 42). Рид, однако, не нашел оснований для такого заключения, т. к. в этой области не обнаружено милевых камней раннего рим. периода; такие находки датируются только началом строительных проектов, связанных с имп. *Адрианом* (117–138). Рид полагал также, что «царская дорога» и «дорога моря» разделялись не севернее озера, а южнее его, и «царская дорога» далее шла по равнине через Скифополь или на север через Кесарию Филиппову (Reed. 2000. P. 147). Более благоприятное по сравнению с др. галилейскими поселениями положение К. очевидно, если рассматривать его в узкорегionalной перспективе. Расположенный на границе между тетрархиями Филиппа

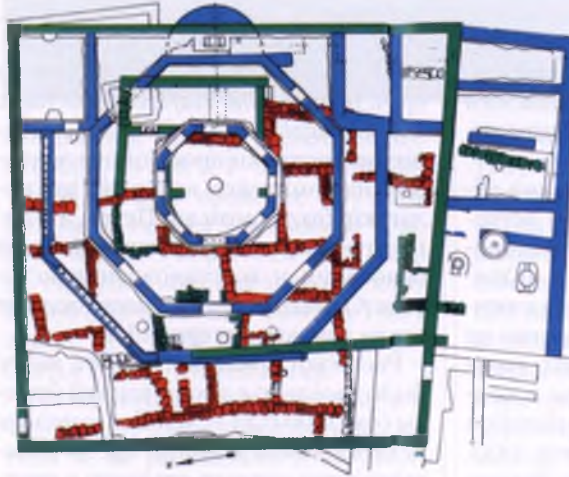
и Антипы, К. имел порт на берегу озера и был связан, т. о., с главными городами региона: Тивериадой, *Инопосом* и *Гадарой*. Рид пришел к заключению, что К. хотя и «не стоял на главном международном торговом пути... однако есть свидетельства, что здесь имела место значительная региональная и отчасти также межрегиональная торговля, определившая его жизнь в 1-й пол. I в. по Р. Х.» (Ibid. P. 148).

Вопрос о численности населения К. в I в. вызывал оживленные научные дискуссии. Э. М. Майерс и Дж. Ф. Стрейндж считали, что в К. жили 12–15 тыс. чел. (Meyers, Strange. 1981), а К. Ки — 25 тыс. чел. (ср.: Reed. 2000. P. 65)). Рид в оценке численности исходил из того, что площадь К. (как предполагал Ч. У. Уилсон в 1871) достигала 30 га, а плотность населения была такой же, как в Остии (в Риме) (Reed. 1992. P. 9–10; Idem. Population Numbers. 1994. P. 208). Площадь населенной области К., т. о., достигает, по Риду, 6–10 га, а численность населения оценивается им по-разному: 1700 (Idem. Population Numbers. 1994. P. 212), 600–1500 (Idem. 2000. P. 152) и 1000 жителей (Crossan, Reed. 2001. P. 81). В любом случае исследователи единодушны в том, что К. по численности населения значительно уступал соседним городам.

В отличие от Корбо, Стрейнджа и др. исследователей Рид считал К. I в. «деревней, растущей естественным образом, вне ясного плана». Общий план К., по мнению Рида, не позволяет обозначить его как «полис», т. к. нельзя с уверенностью говорить о к.-л. централизованной планировке, ортогональной сетке улиц, украшенных колоннами и портиками, не найдено каналов с проточной водой, общественных зданий, расположенных вокруг агоры (Reed. 2000. P. 152–155; Crossan, Reed. 2001. P. 82). В отличие от построек мн. иродианских городов для домов К. характерны грубая кладка стен и оформление дверных косяков (Crossan, Reed. 2001. P. 83). В жилых постройках К. I в. также не обнаружено цветной штукатурки, фресок, архитектурных элементов из гранита и мрамора, красной черепицы (Reed. 2000. P. 157). В К. не найдено археологических свидетельств, к-рые подтверждали бы наличие городской элиты, «несущей свою гражданскую ответственность... жертвованиями

на строительство общественных зданий, как это видно в других местах — Скифополе, Кесарии, Сепфорисе и Тивериаде» (Ibid. P. 165). Нек-рые семьи, судя по всему, все же имели довольно большие дома, связанные с причалами для лодок. Общий вывод Рида таков: К. был одной из наиболее крупных деревень Галилеи, но не полисом.

Социально-экономическая ситуация К. в I в. определялась 3 факторами: ловлей рыбы, ведением сельского хозяйства на окружающих холмах и в долинах и торговлей благодаря выгодному местоположению на дороге недалеко от границы



Общий план «священного квартала»:
I в. до Р. Х. (красный)
IV в. по Р. Х. (зеленый)
сер. V в. по Р. Х. (синий)

тетрархии. Археологи обнаружили многочисленные предметы, используемые в сельскохозяйственном производстве: маслодавательные прессы, жернова для помола зерна, ступы, каменные сосуды и др., сделанные из местного базальта, вероятно в К., т. к. нек-рые из них не были закончены, а также стеклянную посуду разного предназначения, возможно местного производства (Loffreda. Recovering Capernaum. 1993². P. 20).

Благоприятное для экономического развития местоположение К. поддерживало относительное благосостояние многих крестьян и рыбаков, при этом резкой имущественной дифференциации не было (Reed. 2000. P. 164–165). Судя по найденным монетам и предметам, изготовленным за пределами К., торговля в городе была ориентирована в основном на сев. районы: Галилею, Сирию, М. Азию. Рыболовство облагалось большим налогом, некоторые крестьяне должны были уходить со своих мест в поисках работы (μισθωτοί; Мк 1. 20). Рид считает, что население К. было более богатым, чем,

напр., жители Назарета, но в то же время благоприятные условия К. привлекали сюда много нищих, калек, блудниц, о которых упоминается и в евангельских текстах (Reed. 2000. P. 165).

П. А. Коротков, К. В. Неклюдов
Дом ап. Петра. Октагональная церковь. О существовании в древности церкви в К. известно из записок паломницы кон. IV в. Эгерии, где говорится, что при сооружении этой церкви были сохранены стены первоначального дома ап. Петра (ср.: Petr. Diac. De loc. sanct. 194).

Остатки церкви впервые обнаружены Уилсоном. Он писал: «Вне собственно синагоги, но связанными с ней мы нашли остатки более поздней постройки, предположительно принадлежа-

щие выстроенной в Капернауме церкви, о которой говорит Епифаний и которую в 600 г. по Р. Х. также описал Антоний

как базилику, включающую в себя дом Петра» (Wilson. 1871. P. 344).

Францисканский свящ. Г. Орфали, производивший раскопки К. в 1921–1926 гг. в 30 м южнее синагоги, раскрыл большую часть 8-угольного здания с мозаичным полом, которое он сначала принял за баптистерий. Впосл., в результате раскопок Корбо и Лоффреды, было открыто 3 основных уровня застройки этого места.

Первый уровень образовывали бытовые постройки позднего эллинистического периода (I в. до Р. Х.), среди них было идентифицировано здание (5,8×6,45 м), почитавшееся в первые века христианства как дом ап. Петра. Он состоял из неск. комнат, расположенных вокруг просторного внутреннего двора (весь архитектурный комплекс принято называть *insula sacra* — «священный квартал»). Дом построен из местного черного базальта, имел неск. небольших комнат, 2 внутренних двора и большую комнату (12 кв. м). При возведении он ничем не отличался от окружавших его построек.



Изометрическое изображение
«священного квартала» I в. по Р. X.

Археологические данные свидетельствуют, что большая комната этого дома еще в сер. I в. по Р. X. стала использоваться только для общественных собраний; это помещение выделялось среди других наличием полов из утрамбованной белой извести, датированных I в. (Corbo. 1975. P. 70). В это время здесь исчезла бытовая керамика, найдены только обломки больших сосудов, к-рые использовались для хранения чего-либо, остатки масляных светильников. Стены комнаты были покрыты цветной штукатуркой, на ней обнаружены многочисленные граффити (наиболее ранние III в.) (Loffreda. Recovering



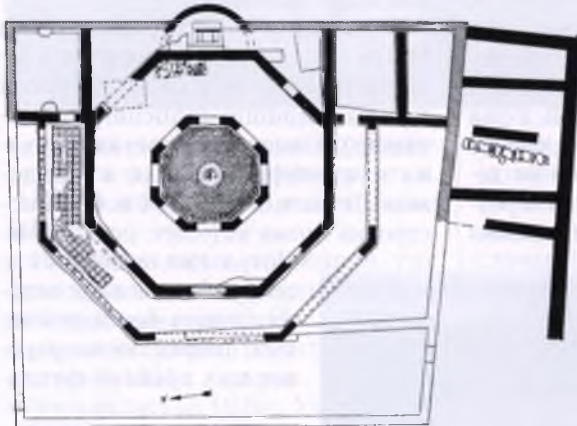
Фрагмент росписи дома ап. Петра
(юго-зап. угол)

vering Capharnaum. 1993. P. 60). Изменения коснулись только центральной комнаты, к-рая была превращена в молитвенное помещение (domus ecclesia).

Вопрос о принадлежности иудеохристианам отдельных надписей, обнаруженных в помещении, как это утверждал специалист по эпиграфи-

ке Э. Теста, вызвал научную дискуссию и, судя по всему, не нашел окончательного решения. Теста привел следующую статистику: 151 надпись сделана на греч. языке, 13 — на сирийском, 9 — на арамейском и 2 — на латыни (Testa. 1972. P. 183), что, по мнению исследователя, свидетельствует о существовании иудеохристианского паломнического движения из Палестины и из других мест (Ibidem). Отдельные надписи, которые Теста относил к арамейским, Дж. Э. Тейлор считала греческими (Taylor. 1993. P. 284–287) и в связи с этим сомневалась в существовании массового паломнического движения.

Францисканские исследователи подчеркивали христианское содержание граффити, в которых упоминается имя Иисуса: Он назван Господом, Христом, Богом, Высочайшим; были обнаружены и христоматии; некоторые надписи можно



Общий план
октагональной церкви

интерпретировать как литургические: «аминь», «Господи, помилуй» и др. Согласно францисканским археологам, имя ап. Петра встречается в надписях не менее 2 раз, однако с этими выводами согласны не все ученые (ср.: Strange, Shanks. 1982). По палеографическим признакам надписи датируют III–V вв. (Loffreda. Recovering Capharnaum. 1993². P. 60).

В IV в. domus ecclesia включала дом и окружающее его пространство. Границы нового сооружения были отмечены массивной стеной (длина внешнего периметра 112,25 м). Интерьер дома ап. Петра был разделен на 3 части 2 поперечными арками (сирийско-набатейский тип перекрытия), а внутри квадратных стен на западе был выделен дополнительный узкий атриум, отмеченный пергородкой. Прежний пол дома ап. Петра из утрамбованной белой из-

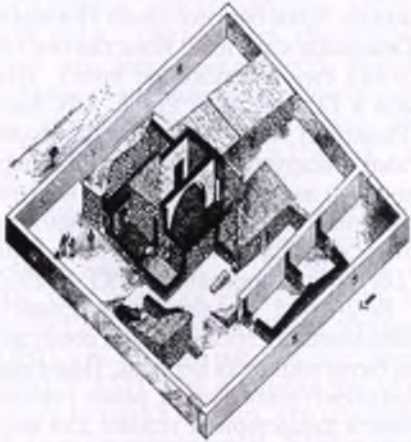
вести был заменен полихромной облицовкой, а стены в интерьере покрыты слоем штукатурки и легкой орнаментальной росписью. Именно это церковное сооружение упоминала паломница мон. Эгерия. Возможно, храм был построен Иосифом Тивериадским, имп. Константин поручил ему сооружение христ. храмов в Галилее (ср.: Eriph. Adv. haer. [Panagion]. XXX 4. 1; 11. 10). Археологами обнаружен ряд предметов церковного назначения, а также некоторые рыболовные принадлежности, относящиеся к началу христ. эры (Loffreda. Capharnaum. 1993. P. 295).

Во 2-й пол. V в. внутри уже существовавшей постройки была сооружена октагональная церковь. Подобная архитектурная форма, ранее считавшаяся характерной только для мартириев, в Палестине встречается не часто. Известны лишь неск. подобных построек: вост. часть храма Рожде-

ства в Вифлееме (IV в.), Кафизма на месте, где отдыхало Св. Семейство по пути в Египет, рядом с Вифлеемом (V в.), Купол скалы (Куббат-эс-

Сахра) (VII в.) на месте Иерусалимского храма, храм на платформе эпохи Ирода Великого в Кесарии Палестинской (V–VI вв.?), храм Богородицы на горе Гаризим в Самарии и храм св. Симеона в Кальбат-Симбан в Сирии (кон. V в.). С храмом на горе Гаризим капернаумский октагон имеет много общих архитектурных деталей, археологическую датировку храма подтверждают и стилистические признаки. Ранее считалось, что эта форма восходит к Золотому октагону в Антиохии, но в последних исследованиях показано, что сир. храм имел форму октоэдрона (Bogisch. 2005). Т. о., архитектурная форма храма в К. свидетельствует о важной роли этого «святого места». Постройка состояла из центрального октагона, внутри к-рого 8 угловых опор поддерживали перекрытие на арочных перемышках. С востока к нему примыкали небольшая апсида, выступающая за пределы стен IV в. (позже к ней добавлена крещальная купальня), и неск. боковых комнат, напоминающих *настофории*. С зап.

стороны по каждой из 3 граней располагались входы. Со всех сторон, кроме восточной, октагон был окружен галереями, их конструкция состояла лишь из 5 граней. Зап. грань



Изометрическое изображение
Domus ecclesiae

совпадала с линией атриума IV в. С юж. стороны всего комплекса появились пристройки из неск. комнат. Центральный октагон был украшен цветной напольной мозаикой, к-рая теперь демонстрируется отдельно от здания. Центральный мотив ее декора — изящно выполненная и редкая для Палестины фигура павлина



Вид на католич. церковь
над домом ап. Петра
и греч. ц. в честь
Собора апостолов

с роскошным хвостом концентрической формы. Она органично подчеркивает октагональный план храма. Павлин находится в окружении геометрических и флоральных мотивов, но это было характерно для мозаик антиохийского круга.

Октагональный храм просуществовал до VII в. Анонимный паломник из Пьяченцы, посетивший К. ок. 570 г., оставил воспоминания об этом храме, назвав его базиликой (*Loffreda. Capernaum. 1993. P. 295*). Свидетельства более поздних па-

ломников не подтверждают существование церкви ап. Петра. Они упоминают «дом св. Иоанна Богослова» (*VHG, N 364; Из неизданного Жития Константина и Елены список церковей, построение которых приписывается Елене / Изд., пер.: В. Г. Васильевский // ППС. 1886. Т. 4. Вып. 2(11). Прил. 3. С. 259*) или «дом и великую стену... в которых жил Завадей и его сыновья Иоанн и Иаков» (*Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali heidenheimensi / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. 1887. Bd. 15. Tl. 1. S. 96*). Возможно, позднее в К. была построена базилика (ей могли принадлежать золотые тессеры, найденные на участке построек рядом с греч. церковью), и именно ее, как считает Тейлор, показывали паломникам (*Taylor. 1993. P. 273*). Нельзя, однако, исключить и того, что сведения о посвящении октагонального храма в течение веков были забыты.

Территория с синагогой и домом Петра в наст. время находится в ведении Францисканской библейской школы (*Studium Biblicum Franciscanum*). Синагога отреставрирована и музеифицирована, а над домом Петра в 80-х гг. XX в. была построена новая католич. церковь ап. Петра (железобетонное сооружение в виде октагонального навеса на мощных опорах, не затрагивающих древний фунда-

мент; освящена в 1990 г.). Навес защищает визант. храм от влияния окружающей среды и дает возможность осмотра его сверху, со 2-го яруса (по-

лы сделаны из прозрачного пластика). Мозаики демонтированы и демонстрируются рядом с октагоном.

П. А. Коротков, С. В. Тарханова

Археологические раскопки на участке Иерусалимского Патриархата проводились в 1978–1982 гг. по инициативе Израильского департамента древностей и музеев (под рук. В. Дзафериса). Было исследовано 4 участка общей площадью 2 га. (*Tzaferis. 1993*).

На северо-западе, недалеко от озера, была раскопана массивная струк-

тура, состоящая из 2 бассейнов, между ними возвышалась оштукатуренная платформа. Судя по всему, бассейны использовались для хранения свежей рыбы, которую затем выкладывали на платформу между бассейнами для продажи. Вода из бассейнов стекала в озеро по глиняным трубам.

С юго-вост. стороны от бассейнов раскрыто большое квадратное здание (13×13 м), в к-ром выделяются 5 стратиграфических слоев VII–X вв. по Р. X. Планировка здания и его архитектура дают основание предположить, что сначала оно было общественным, затем стало частным; эти выводы подтверждают и находки археологов.

В юго-западной части территории, недалеко от озера, раскопано здание, первоначально представлявшее собой единое большое помещение (12,7×12,5 м) с оштукатуренными стенами и полом. Его постройка датируется VII в. В дальнейшем его внутреннее пространство было перегородено колоннами и пилястрами, а сверху, возможно, был надстроен еще один этаж. Пристроенные помещения ограничили внутренний двор. Самые поздние конструкции (X в.) разделяют здание на неск. 2–3-комнатных помещений.

Последний раскопанный участок расположен ближе к вершине холма. В обнаруженных строениях также выделены 5 стратиграфических слоев VII–X вв. Самый первый — нач. VII в. — образован отдельно стоящими постройками с комнатами разных размеров, дворами и улицами. С северной стороны вдоль улиц проходят дренажные каналы. Стены зданий сложены из базальтовых плит толщиной 60–70 см. Только некоторые улицы вымощены базальтовыми плитами. Расположение зданий свидетельствует о том, что эти сооружения были частными домами; здесь были найдены сосуды для приготовления пищи, печи, жернова. Под слоем штукатурки визант. времени были обнаружены глиняные предметы раннего римского периода. В одной из комнат найдены артефакты раннего бронзового века.

Поселение перестраивалось в визант. период. Под каменным полом одной из комнат был открыт клад из 282 золотых динаров омейядского периода. Здесь хорошо заметны следы землетрясения 746 г.: слой

этого времени содержит пепел и развалы камней.

В кон. VIII — нач. X в., после землетрясения, этот район был перестроен: в зданиях увеличилось количество комнат и их размер. Улицы были объединены в кварталы, внутри которых строились жилые помещения. Однако качество строительства снизилось. Самые поздние строения относятся к XI в.

В этом месте не найдено фортификационных сооружений, за исключением стены толщиной 1,5 м, начинающейся на территории, принадлежащей францисканцам и проходящей вдоль сев. побережья озера. Скорее всего она не имела оборонительной функции, но использовалась в качестве дамбы при повышении уровня Галилейского м., рядом могли быть якорные стоянки для рыбацких лодок (*Tzaferis*. 1993. P. 296).

На приобретенном в кон. XIX в. Иерусалимским Патриархатом участке был основан мон-рь Собора апостолов. Церковь построена в 1925 г. Службы в храме совершались без перерыва до 1948 г. После создания гос-ва Израиль в 4 км от ц. в честь Собора апостолов была установлена сирийско-израильская граница, на приграничной территории священники находиться не могли. В результате 6-дневной войны 1967 г. граница Израиля и Сирии переместилась дальше на восток, в 80-х гг. XX в. храм был фактически перестроен заново (от прежнего сохр. только каменный иконостас 1931) в традиции церкви островной Греции. В 1995–2000 гг. храм был расписан греч. худож. Константином Дзумакисом.

II. А. Коротков

Синагога. I. История исследований и проблема датировки. Первые научные описания синагоги принадлежат Э. Робинсону, изучавшему ее в 1838 г. Археологические раскопки проведены С. Андерсоном (1856), Робинсоном (1857), Уилсоном (1866) и Г. Г. Китченером (1881). После этих работ арабы в знак протеста разобрали остатки синагоги в К. (*Aviam*. 2004. P. 148). Видимо, тогда же были утрачены наиболее сложные элементы декора с изображениями различных существ, к-рые теперь реконструируются лишь гипотетически.

В 1894 г. территорию древнего К. приобрел орден францисканцев, и чтобы предотвратить дальнейшее

разрушение синагоги, она была засыпана землей. В 1905 г. «Хранители земли» дали разрешение на исследование синагоги нем. археологам Х. Колю и К. Ватцингеру, позже — В. фон Бендену (1905–1915), которые на основе стилистического анализа скульптурного декора датировали ее строительство нач. III в. по Р. Х. Эта датировка легла в основу теории Э. Л. Сукеника и М. Ави-Йоны о 3-этапном развитии архитектуры палестинских синагог (*Sukenik*. 1934; *Avi-Yonah*. 1962. S. 76). Синагога К.



Вид на капернаумскую синагогу

в рамках данной теории рассматривается в качестве примера т. н. галилейского, самого раннего, типа III в.

Раскопки, к-рые проводили уже францисканцы, были прерваны первой мировой войной. Исследования и реставрационные работы возобновились в 1921 г. под рук. Г. Орфали и продлились до 1926 г. Ученый раскопал часть октагона на месте дома ап. Петра и начал реконструкцию синагоги. В 1968 г. работы возглавили Корбо и Лоффреда из Францисканской школы библейских исследований в Иерусалиме. В самом нижнем слое фундамента было обнаружено основание из черного базальта, которое Корбо идентифицировал как синагогу времени Христа, а Лоффреда посчитал промежуточным строением (судя по всему, М. Ави-Йона был первым, кто предположил, что базальтовый пол под «белой синагогой» принадлежал более ранней синагоге, ср.: *Binder*. 1997. P. 189. Not. 61; *Magness*. 2001. P. 19–20; *Loffreda*. 1985. P. 46–49; и хотя некоторые исследователи отклоняют эту датировку (ср.: *Magness*. 2001. P. 19–20), она по-прежнему принимается большинством (*Binder*. 1997. P. 192; ср. также: *Runeson*. 2001. P. 182 ff.)). Также в кладке и основаниях стен было найдено большое

количество визант. монет времени императоров *Маркиана* (450–457) и *Льва I* (457–474), что позволило археологам передатировать строительство синагоги с III в. на 2-ю пол. V в. (*Loffreda*. Capernaum. 1993; *Idem*. 1997). Дискуссии о времени возникновения памятника, получившие новый импульс в результате этих выводов, проходят и в настоящее время. Так, Ави-Йона не согласился с результатами новых исследований и объяснил наличие монет в фундаменте тем, что в нач.

V в. здесь был спрятан клад, о котором впоследствии забыли. Лоффреда отметил, что монеты находились в самом ниж-

нем слое фундамента и под сиденьями (слишком глубоко для захоронения клада) и что они были хаотично разбросаны. По мнению Лоф-

фреды, монеты были т. н. 2-й десятиной, к-рую иудеи, по обычаю, должны были потратить в Иерусалиме во время паломничества по случаю больших религ. праздников. После разрушения храма исполнять его было уже невозможно, но привычка откладывать эти деньги сохранилась. Их нельзя было тратить ни на какие другие нужды, поэтому иудеи могли закладывать их в основания синагог, что подтверждается и др. археологическими находками, напр. в Мероте, Хоразине, Гуш-Халаве (*Loffreda*. 1997. P. 234; *Ilan*. 1989. P. 28).

Важную роль в дискуссии о времени постройки синагоги сыграли выводы искусствоведческого анализа ее коринфских капителей, каждая из к-рых оригинальна и не повторяет другую. Г. Блэдхорн (*Bloedhorn*. 1989; *Idem*. 1993) и Р. Раф (*Rough*. 1989) датировали капители 2 периодами — 175–225 гг. и 225–275 гг., но не отрицали возможности перестройки синагоги в V–VI вв., во время которой использовали прежние капители. М. Фишер (*Fischer*. 1986) выделил 4 типа капителей, датировал их III — нач. IV в. и отметил некоторые их александрийские и византийские черты. Особенности коринфских капителей являются наличие в их декоре иудейских

символов (менора, лулав, этрог), отсутствие внутренних завитков, проработка чашечек над кавликелосами с помощью сверла. Стилистические особенности капителей пилястр и декора дверных перемычек в атриуме позволяют предположить, что атриум перестраивался при Омейядах или даже при Аббасидах, вероятно после землетрясения 749 г. Как показали раскопки Дзафериса на территории греч. участка, К. существовал и в это время.

Сторонник ранней датировки Сукеник еще в 30-х гг. XX в. на основе палеографического анализа отмечал визант. характер араб. надписи на колонне «Халфи, сын Заведея, сын Иоханана сделал эту колонну. Да будет он благословен» (*Sukenik*. 1934. P. 72; другая колонна имеет надпись на греческом: «Ирод, сын Мо(ни)моса, и Юстус, его сын, вместе с другими детьми воздвигли эту колонну»).

И. Цафрир (*Tzafrir*. 1995. P. 152, 157), не отказываясь в принципе от ранней датировки синагоги, в то же время подчеркивал визант. характер ее декора. Э. М. Майерс (*Meyers*. 2001), Г. Фёрстер (*Foerster*. 1971; *Idem*. 1989), Стрейндж (*Strange*. 2001) поддерживали раннюю датировку. Сторонниками поздней датировки (2-я пол. V–VI в.) помимо францисканских археологов были Дж. Магнесс (*Magness*. 2001), Д. Милсон (*Milson*. 2007), Л. Левин (*Levine*. 2000. P. 196). Кроме археологических находок и результатов искусствоведческого анализа деталей в пользу датировки византийским периодом свидетельствуют и данные метрологических исследований Д. Чена (*Chen*. 1986; *Idem*. 1990): в качестве меры при строительстве использовался византийский фут (31–32 см), а не рим. фут (30 см); последний перестали применять уже в нач. IV в.

Ц. У. Маоз (*Ma'oz*. 1999) высказал предположение, что капернаумскую синагогу в V в. построили христиане как мавритий на *Iosa sancta*, при этом использовались остатки других (3 или 4) синагог, заброшенных в III в. То, что синагога с самого начала была христианским памятником, по мнению Маоза, может объяснить странное положение здания (среди др. построек) — недалеко от церкви-октагона, а также нек-рые архитектурные особенности: большое количество дверных порталов (12 вместо традиционных 3–4; 3 вхо-

да с вост. стороны атриума имеют исключительно декоративный характер, нависая над подиумом) и наличие бокового атриума, как в сир. христ. храмах. Маоз, объясняя т. о. архитектурные особенности здания, не учел, однако, того факта, что паломница IV в. мон. Эгерия сообщает только о деталях входного портала синагоги — войти и увидеть интерьер она, как христианка, видимо, не могла.

С учетом всех объяснений можно сделать вывод: капернаумская синагога действительно могла быть построена (вероятно, на месте упомянутой в Евангелии) во II — нач. III в. (именно ее видела мон. Эгерия в кон. IV в.). Находки (монеты, керамика) и метрологические измерения свидетельствуют о ее значительной перестройке в кон. V — нач. VI в., когда вторично использовались элементы декора зданий рим. времени, в т. ч. и ранней синагоги. Наряду со старыми деталями появились и новые, византийские (антаблемента с аканфовыми медальонами, иудейскими символами, а также некоторые капители), что объясняет различные стилевые характеристики декора. С учетом запрета имп. Феодосия II на строительство новых синагог (439; ср.: *Marcus*. 1961. P. 5–6) можно предположить, что иудеи построили новое здание синагоги под предлогом ремонта старого. Атриум мог быть реконструирован после землетрясения 749 г.

II. Реставрация и строительная техника. Как показали исследования, в дальнейшем здание не раз ремонтировалось, в результате чего антаблемента, дверные и оконные

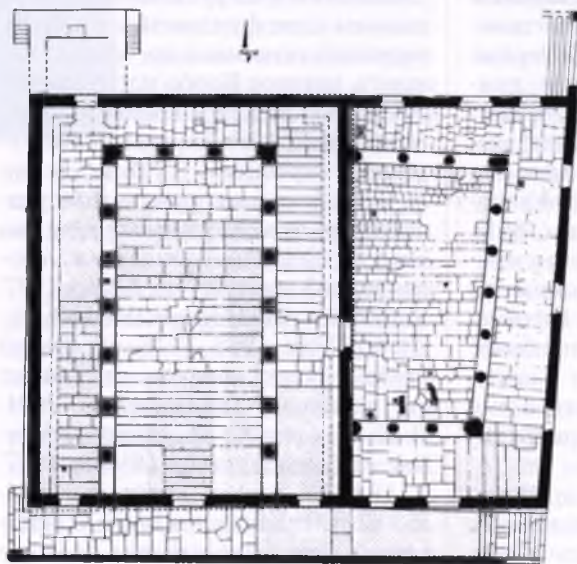
перемычки заняли случайные места в кладке стен. К началу реставрации стены синагоги не поднимались выше одного ряда каменной кладки, за исключением сев. стены, к-рая возвышалась до верхнего уровня сев. колонн с антаблементом. При реконструкции синагоги францисканцы частично восстановили каменную облицовку полов, укрепили кладку, восстановили дверные порталы, колоннады с капителями и антаблементами, но эта реставрация является результатом принятия некоторых гипотез, при этом большая часть найденных архитектурных деталей и декора не была использована и передана в археологический музей К. Проект реконструкции, предложенный Сукеником в 30-х гг. XX в., в целом повторяется и др. исследователями без необходимого критического анализа реконструкции декора.

Для строительства синагоги использовали местный белый известняк. Здание выложено из крупных, хорошо обработанных, отполированных квадров, соединенных друг с другом без связующего раствора (толщина стен от 60 до 70 см). В первую очередь был заложен фундамент, возведено здание синагоги и только потом облицован пол. В фундаменте выделяется 3 слоя.

III. Архитектурный тип, композиция памятника, убранство. Синагога представляет собой 3-нефный базиликальный зал на подиуме, разделенный 2 рядами колоннад по 7 колонн в каждой. Третий ряд из 2 колонн создает 4-й поперечный неф. Угловые опоры в точке пересечения колоннад превращаются в

характерные для Галилейского региона двойные колонны, имеющие в горизонтальном сечении форму сердца. Все колонны подняты на стилобат и массивные пьедесталы, к-рые подчеркивают изо-

План
капернаумской синагоги



лированность большого центрального пространства и бокового обхода в форме буквы П. Вдоль всех стен, кроме южной, расположены 2-ступенчатые сиденья. Композиция из 3 колоннад, об-



строен к уже готовому зданию синагоги на 2-м этапе. С сев.-зап. стороны к синагоге примыка-

*Замковый камень
с Геракловым узлом.
Фрагмент рельефного декора
синагоги*

ет небольшая квадратная пристройка, в которой, возможно, был подъем на хоры для женщин, а поз-

же хранилище (обнаружили большое количество остатков стеклянных вазочек и глиняных сосудов, вероятно для хранения масла). Синагогальный зал реконструируется как 2-этажный, а атриум — как одноэтажный, с открытым центральным пространством (тип *basilica dis-coperta*).

С юж. стороны перед синагогой и атриумом возведена узкая терраса в виде открытого портика, на него ведут 2 ступенчатых подъема с боковых сторон (из-за неровности местности потребовалось разное количество ступеней: 4 — с западной и 12 — с восточной).

По внешнему периметру стѐны синагоги украшены 2 ярусами аттических пилястр, кото-

рые создают иллюзорную композицию святилища, подобную перипте-

ру (прямоугольное святилище с колоннадами со всех сторон). Над пилястрами возвышался наиболее простой по своему

декору карниз в виде симы (профиль в виде простой волны). Подобные приемы были популярны в александрийской школе II–III вв. и получили распространение на территории Сирии, Иордании и Палестины. Стены интерьера были украшены коринфскими полуколонками в 1-м ярусе (они соотносятся с основными коринфскими колоннами), аттическими пилястрами во 2-м (соотносятся с колонками галерей). Наиболее пышное оформление в интерьере имели дверные порталы, которые фланкировались пилястрами с капителями или уступчатыми про-

*Карниз
с изображением 2 орлов.
Фрагмент рельефного декора
синагоги*



доточием всего внутреннего пространства. Вся постройка ориентирована главным фасадом с 5 входами на юг (3 ведут в синагогальный зал, 2 — в атриум), в сторону Иерусалима. В атриуме, как в общественном месте есть еще дополнительные входы, по 3 с вост. и сев. сторон (с вост. стороны входы имели декоративный характер).

С восточной стороны к синагоге примыкает трапециевидный атриум. Его план также соответствует форме ойкуса с 3 колоннами в форме буквы П, развернутой в сторону основного зала. Он был при-

филями, похожими на ионические антаблемнты. Не оставляет сомнения вторичное использование некоторых элементов (сполии) в качестве дверных перемычек, на них встречаются изображения эротов с гирляндами, сенмурвов, львов, орлов, пальм, вазонов, виноградных лоз, а на более скромных (в атриуме) — различных розетт в окружении декоративных мотивов. Лепестки «иллюзорно развеваются на ветру» и напоминают о сирийских и к-польских византийских капителях с развевающимся аканфом. Над главным входом в атриум перемычка украшена иудейскими символами: дверь скинии, лулав и этрог. Именно на римские сполии ориентировался остальной декор синагоги. Разнообразие деталей в синагоге отвечает известному в византийских храмах стилю *varietas* — смешение различных элементов без учета классического орденного порядка (*Saradi. 1997*). Однако стиль *varietas* в данном случае вполне мог стать результатом сознательного решения внести асимметрию. Примеры такого стиля известны еще в птолемеевской архитектуре Египта, которая позднее нашла выражение в александрийской школе римского периода (*McKenzie. 2007*).

Центральный вход украшался сегментным окном (ширина 6 м) в виде мощного уступчатого профиля. Окно опиралось на пилястры дверного проема. Замковая часть арки украшалась клинчатыми камнями с изображениями аканфовой венка, розетки и 2 орлов, которые поддерживали «гераклов узел» (известен по голанским синагогам, иудейским гробницам). Арочный ритм окна подчеркивался глухой сегментной аркой-тимпаном на фронтоне юж. фасада, к-рая украшалась фигурами львов в аканфовых медальонах. Ряды медальонов, начинавшиеся от обоих концов фасада и направленные друг к другу, встречались посередине арки. Данный фриз находился на уровне верхнего карниза (непосредственно под крышей) по всему зданию синагоги. Он представлял собой сочетание рельефных орнаментов, характерных для ионического стиля: иоников с копьями, зубчиков, астрагала в виде бусин, лесбийского киматия (облом S-образного изгиба), нижняя часть которого украшалась чередующимися розетками и консолями

(аналогичный карниз был и в интерьере). Подобная форма карниза известна в региональной римской и набатейской архитектуре II–III вв. Над арочным окном внутри тимпа-



Рельефный декор
окна синагоги
с двойными колонками
с витыми каннелюрами

на располагалось окно, фланкируемое сдвоенными колонками с диагональными каннелюрами и увенчанное фронтоном в виде раковины с боковыми акротериями. Подобные ему окна с колонками были, видимо, также на боковых стенах наряду с простыми прямоугольными. Фронтон фасада украшался 2 скульптурными фигурами львов в качестве акротериев (аналогии в Бараме, Хоразине), а конек крыши венчал скорее всего орел (по аналогии с синагогой в Хоразине). Данная реконструкция в целом совпадает с той, что была предложена еще Кодем и Ватцингером и поддержана Сукеником и М. Дж. С. Чиат (*Chiat*. 1983. Vol. 1). Реконструкция Р. Хачлили (*Hachlili*. 1988. P. 161–163), представляющая здание синагоги с завершением в виде т. н. сирийского фронтона (с дополнительным ярусом клеристория над центральным нефом), кажется неубедительной, т. к. в ней не учитываются найденные в К. архитектурные детали (слишком широкий диаметр лучко-

вого тимпана не поместился бы на фронтоном «сирийского» типа).

Наиболее оригинален по своему декору антаблемент в интерьере, который мог украшать главные колоннады зала и южную стену над вимой с нишей Торы, образуя замкнутый прямоугольник. Его

нижняя часть (эпистиль) представляла собой традиционный 3-уступчатый профиль (фасции). Центральная часть (фриз) была украшена аканфовыми медальонами, внутри них помещались изображения различных розетт, вазонов, звезды Давида, звезды Соломона и т. д. Фриз, на котором сохранились изображения 5-колонного ионического фасада с кессонированной дверью на колеснице (Ковчег завета), менора с 5 ветвями и розеттой,

а также карниз с 2 орлами, обращенными спинами друг к другу, и козерогом (морской козел; возможно, часть полного зодиакального цикла изображений) располагались, судя по всему, на юж. стене, в средоточии всего декора интерьера. Капители для полуколо-



Сполия.
Дверная перемычка
над входом
в юж. фасаде синагоги

бенности декоративных принципов в синагоге: сокращение, упрощение и изменение пропорций и конструкций по отношению к архитектуре классического периода (*Turnheim*. 1996). Р. Амир в исследовании о стиле скульптурного декора синагоги (*Amir*. 2012) допускает участие в работе 3 групп мастеров: 1-я группа выполнила декор перемычек главного фасада, 2-я работала над украшением фризов в экстерьере и интерьере, а 3-я — над перемычками атриума (особенный дизайн, основанный на 3-частном делении полей; аналогии найдены в 8 др. синагогах — *Foerster*. 1972. P. 103–104). Это различие между скульптурными деталями может объясняться еще и хронологическим разрывом: перемычки фасада являются споллиями, фризы экстерьера и интерьера специально изготовлены в визант. период, перемычки

для полуколонок по юж. стене и базами для колонок верхних галерей (тем более что базы для них не были найдены). Данная реконструкция представляется более логичной по сравнению с общепринятой реконструкцией Сукеника, т. к. расположение самых важных символических и декоративных изображений на 2-м ярусе едва ли было возможно. К вопросу о датировке данного антаблемента и всего здания следует отметить остроконечный характер аканфа, по пластике он напоминает изображения подобных же мотивов на византийских мозаиках в храмах Иордании (V–VI вв.).

Повторяющиеся в декоре изображения орлов, львов, вазонов, к-рые каждый раз включаются в новые композиции, образуют сложные символические оси внутри постройки и составляют хорошо продуманную программу. Они связывают убранство экстерьера и интерьера в единое целое.

Скульптурному декору антаблементов синагоги К. и его сравнению с позднерим. сир. архитектурой посвящено исследование Й. Турнхайма. Он показал осо-

а также карниз с 2 орлами, обращенными спинами друг к другу, и козерогом (морской козел; возможно, часть полного зодиакального цикла изображений) располагались, судя по всему, на юж. стене, в средоточии всего декора интерьера. Капители для полуколо-

Фриз с изображением
ковчега Завета. Фрагмент
рельефного декора синагоги

нок, украшенные аналогичными мотивами, были включены в ряд этого фриза на равном друг от друга расстоянии. Они могли служить капите-



атриума появились при последней реставрации синагоги, вероятно после землетрясения 749 г.

Гробницы римского периода.

Старое кладбище находится на сев. стороне К., приблизительно в 200 м от синагоги. Мавзолей, частично известный уже исследователям XIX в., был полностью раскопан в 1976–1977 гг. Он состоит из 2 дополняющих друг друга частей: из наземно-памятника (нефеш) и подземно-



Изометрическое изображение мавзолея рим. периода

го захоронения (гипогей). Оба построены из тщательно отполированных каменных блоков: известняковых в случае нефеша и базальтовых для гипогея. Если открытая часть памятника сохранилась очень плохо (только фундамент), то гипогей сохранился почти полностью. Центральная погребальная камера, находящаяся над нефешем, с 3 сторон окружена коридором. Вход в гипогей был с вост. стороны, в сев.-зап. углу. Коридор и центральная погребальная камера имеют арочные крыши. Три белых известняковых саркофага было найдено в западном коридоре, еще 2 — в основной погребальной камере. Кроме того, 8 локусов для оссуариев были расположены вдоль внешних стен коридоров и центральной камеры. Гробница была разграблена в древности. Она построена, вероятно, в I–II вв. по Р. X.

С. В. Тарханова

Лит.: Wilson R. E. The Recovery of Jerusalem. L., 1871; Orfali G. Sapharnaum et ses ruines d'après les fouilles accomplies a Tell-Houm par la custodie franciscaine de Terre Sainte (1905–1921). P., 1922; Sukenik E. L. Ancient Synagogues in Palestine and Greece. L., 1934; Aviyonah M. Oriental Art in Roman Palestine. R., 1961; *idem*. Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz. B., 1962; *idem*. Synagogue Architecture in the

Late Classical Period // Jewish Art: An Illustrated History / Ed. C. Roth. Greenwich; N. Y., 1971; Marcus J. R. The Jew in the Medieval World. Cleveland, 1961; Wright T. Early Travels in Palestine. N. Y., 1968; Foerster G. Notes on Recent Excavations at Capernaum // IEJ. 1971. Vol. 21. N 4. P. 207–211; *idem*. Galilean Synagogues and their Relationship to Hellenistic and Roman Art and Architecture: Diss. Jerusalem, 1972 (на иврите); *idem*. Synagogue Studies: Metrology and Excavations // ZDPV. 1989. Bd. 105. S. 129–135; Testa A. Cafarna. Gerusalemme, 1972. Vol. 4. Pt. 1: I Graffiti della casa di S. Pietro; Corbo V. C. Cafarna. Jerusalem, 1975; *idem*. Capernaum // ABD. 1992. Vol. 1. P. 866–869; Strange J. F. The Capernaum and Herodium Publications // BASOR. 1977. Vol. 226. P. 65–73; *idem*. Some Implications of Archaeology for New Testament Studies // What Has Archaeology to Do With Faith? / Ed. J. H. Charlesworth. W. P. Weaver. Phil., 1992. P. 23–49; *idem*. Synagogue Typology and Khirbet Shema': A Response to J. Magness // The Special Problem of the Synagogue / Ed. A. J. Avery-Peck, J. Neusner. Leiden, 2001. Vol. 4: Judaism in Late Antiquity. Pt. 3: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. P. 72–78; Meyers E. M., Strange J. F. Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity. L., 1981; Naveh J. Ancient Synagogues Inscriptions // Ancient Synagogues Revealed / Ed. L. I. Levine. Jerusalem, 1981. P. 133–139; Strange J. F., Shanks H. Has the House Where Jesus Stayed in Capernaum Been Found?: Italian Archaeologists Believe They Have Uncovered St. Peter's Home // BAR. 1982. Vol. 8. N 6. P. 26–37; Chiat M. J. S. A Corpus of Synagogue Art and Architecture in Roman and Byzant. Palestine. Ann Arbor, 1983. 4 vol.; Tzaferis V. Excavations in the Area of the Greek Orthodox Church // NEAEHL. 1993. Vol. 1. P. 295–296; *idem*. New Archaeological Evidence on Ancient Capernaum // BiblArch. 1983. Vol. 46. N 4. P. 198–204; Loffreda S. Recovering Capernaum. Gerusalemme, 1985, 1993²; *idem*. Capernaum // NEAEHL. 1993. Vol. 1. P. 291–295; *idem*. Capernaum // OEANE. 1997. Vol. 1. P. 416–419; *idem*. Coins from the Synagogue of Capernaum // LA. 1997. Vol. 47. P. 223–244; Chen D. On the Chronology of the Ancient Synagogue at Capernaum // ZDPV. 1986. Bd. 102. S. 134–143; *idem*. Dating Synagogues in Galilee: On the Evidence from Meroth and Capernaum // LA. 1990. Vol. 40. P. 349–355; Fischer M. The Corinthian Capitals of the Capernaum Synagogue: A Revision // Levant. L., 1986. Vol. 18. P. 131–142; Hachlili R. Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel. Leiden; N. Y., 1988; Nun M. Ancient Anchorages and Harbours Around the Sea of Galilee. Ein Gev, 1988; *idem*. The Sea of Galilee and Its Fishermen in the New Testament. Ein Gev, 1989; *idem*. Ancient Stone Anchors and Net Sinkers from the Sea of Galilee. Ein Gev, 1993; *idem*. Cast Your Net upon the Waters: Fish and Fishermen in Jesus' Time // BAR. 1993. Vol. 19. N 6. P. 46–56; *idem*. Der See Genezareth und die Evangelien: Archäologische Forschungen eines jüdischen Fischers. Gießen, 2001; Bloedhorn H. The Capitals of the Synagogue of Capernaum: Their Chronological and Stylistic Classification with Regard to the Development of Capitals in the Decapolis and Palestine // Ancient Synagogues in Israel, III–VI Cent. C. E. / Ed. R. Hachlili. Oxf., 1989. P. 49–54; *idem*. Die Kapelle der Synagogue von Kapernaum: Ihre zeitliche und stilistische Einordnung im Rahmen der Kapitellentwicklung in der Dekapolis und in Palaestina. Wiesbaden, 1993; Ilan Z. The Synagogue and Beth Midrash of Meroth // Ancient

Synagogues in Israel, III–VII Cent. C. E. 1989. P. 21–42; Rough R. H. A New Look at the Corinthian Capitals at Capernaum // LA. 1989. Vol. 39. P. 119–128; Reed J. L. The Population of Capernaum: The Institute for Antiquity and Christianity. Claremont, 1992; *idem*. Places in Early Christianity: Galilee, Archaeology, Urbanisation, and Q. Claremont, 1994; *idem*. Population Numbers, Urbanization, and the Economics: Galilean Archaeology and the Historical Jesus // 1994 Seminar Papers / Ed. E. Lovering. Atlanta, 1994. P. 203–219. (SBL. SP. 33); *idem*. Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence. Harrisburg, 2000; Laughlin J. C. H. Capernaum: From Jesus' Time and After // BAR. 1993. Vol. 19. N 5. P. 54–61; Taylor J. E. Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxf., 1993; Rousseau J. J., Arav R. Jesus and His World. Minneapolis, 1995; Tsafir Y. The Synagogue at Capernaum and Meroth and the Dating of the Galilean Synagogue // The Roman and Byzant. Near East: Some Recent Archaeol. Research / Ed. J. H. Humphrey. Ann Harbor, 1995. [Vol. 1]. P. 151–161; Turnheim Y. Formation and Transformation of the Entablature in Northern Eretz Israel and the «Golan» in the Roman and Byzantine Periods // ZDPV. 1996. Bd. 112. H. 2. S. 122–138; Binder D. D. Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period: Diss. / Southern Methodist Univ. Dallas, 1997; Saradi H. The Use of Ancient Spolia in Byzant. Monuments: The Archaeol. and Literary Evidence // Intern. J. of the Classical Tradition. 1997. Vol. 3. N 4. P. 395–423; Wachsmann Sh. Galilee Boat // OEANE. 1997. Vol. 2. P. 377–379; Ma'oz Z. U. The Synagogue at Capernaum: A Radical Solution // The Roman and Byzantine Near East / Ed. J. H. Humphrey. Ann Arbor, 1999. Vol. 2: Some Recent Archaeological Research. P. 137–148; Wilkinson J. Egeria's Travels: New Transl. Warminster, 1999³; Levine L. I. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. New Heaven, L., 2000; Crossan J. D., Reed J. L. Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts. San Francisco, 2001; Freyne S. A. Galilean Messiah? // StTheol. 2001. Vol. 55. P. 198–218; Magness J. The Question of the Synagogue: The Problem of Typology // The Special Problem of the Synagogue / Ed. A. J. Avery-Peck, J. Neusner. Leiden, 2001. Vol. 4: Judaism in Late Antiquity. Pt. 3: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. P. 1–48; Meyers E. M. The Dating of the Gush Halav Synagogue: A Response to J. Magness // *ibid*. P. 49–63; Runesson A. The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study. Stockholm, 2001; Zangenberg J. Magdala am See Gennesaret. Waltrop, 2001; Aviam M. Jews, Pagans and Christians in the Galilee: 25 Years of Archaeol. Excavations and Surveys: Hellenistic to Byzant. Periods. Rochester, 2004; Bogisch M. Qalat Seman and Resafa/Sergiopolis: Two Early Byzantine Pilgrimage Centers in Northern Syria // Byzantino-Nordica: Papers Presented at the Intern. Symp. of Byzant. Studies held on 7–11 May 2004 in Tartu 2004. Estonia / Ed. I. Volt, J. Päll. Tartu, 2005. P. 52–72; McKenzie J. The Architecture of Alexandria and Egypt. c. 300 B. C. to A. D. 700. New Heaven; L., 2007; Milson D. Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine: In the Shadow of the Church. Leiden; Boston, 2007; Amir R. Style as a Chronological Indicator: On the Relative Dating of the Golan Synagogues // Jews in Byzantium: Dialects of Minority and Majority Cultures / Ed. R. Bonfil, O. Irshai, G. G. Stroumsa, R. Talgam. Leiden, 2012. P. 337–370.

КАПИК, мч. (пам. 6 июля) — см. в ст. *Лукия дева*, мц., и др. мученики Римские.

КАПИНОВСКИЙ МОНАСТЫРЬ [болг. Къпиновски манастир], муж., во имя свт. Николая Чудотворца, Великотырновской епархии Болгарской Православной Церкви. Расположен на р. Веселина, в 18 км от Велико-Тырнова. Согласно надписи на вост. фасаде над апсидой, храм стоит на месте церкви во имя Пресв. Троицы, построенной в 1272 г., при царе Константине Тихом (1257–1277). Основание мон-ря легенды приписывают болг. царю Иоанну Асеню II (1218–1241) либо



Капиновский мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца, Болгария

прп. Сергию Капиновскому. В период Второго Болгарского царства обитель была большим религ. центром, но после османского завоевания Болгарии сгорела и опустела. В кон. XVII в. жители близлежащих сел добились от тур. властей разрешения на восстановление монастыря. Дважды, в 1630 и 1799 гг., К. м. страдал от пожаров. В 1835 г. мастера Пенчо и Рачо из г. Дряново построили новую однефную бескупольную церковь с удлиненным наосом и притвором, открытыми деревянными нартексом с колоннами и парапетом. Иконостас храма и росписи стен были выполнены между 1811 и 1820 гг. представителями тревненской художественной школы Папой Витаном Старшим (см. ст. *Витановы*) и Иоанном Поповичем. Большую ценность представляют резные алтарные двери и владычный трон. На зап. стене храма находится самая большая в болг. монументальной живописи композиция «Страшный Суд» (1845).

Между 1856 и 1864 гг. на средства братьев Хорозовских из г. Елена, принявших монашество с именами Феодосий и Кесарий, над вратами

в обители были написаны образы св. слав. просветителей Кирилла и Мефодия, а в вост. части обители возведено 2-этажное жилое здание с обширными чердаками. В жилом корпусе были устроены часовни: в честь Благовещения Пресв. Богородицы на 1-м этаже, к-рую расписали тревненские мастера, и в честь Введения во храм Пресв. Богородицы на 2-м, расписанную Алексием Атанасовым. Во дворе была построена еще одна часовня, в к-рой был похоронен хаджи Феодосий Хорозовский.

Считается, что Стойко Владиславов, буд. свт. Врачанский *Софроний*, именно в К. м. прожил 2 месяца летом 1794 г. перед хиротонией во епископа, принял здесь монашество и был игуменом обители (*Софроний Врачанский*. Жизнеописание / Изд. подгот.:

А. Н. Робинсон, Н. М. Дылевский. Л., 1976. С. 121–122. Примеч. 126). По его указанию братия монастыря переписала «Исто-

рию славяноболгарскую» и распространяла ее среди населения. В 1830 г. в мон-ре было открыто келейное уч-ще. В обители всегда находили убежище участники болг. национально-освободительной борьбы, в т. ч. Велчовой заверы и Апрельского восстания. Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. возле обители произошло большое сражение и здесь был устроен госпиталь для русских солдат, а убитые были похоронены вокруг монастырских стен.

В 1972 г. в К. м. прошли мероприятия в честь 700-летия его основания. Лит.: *Нестор (Кръстев)*, архим. Къпиновский манастир // ДК. 1962. Кн. 10. С. 26–30; *Стефан (Стайков)*, митр. Великотырновски. Слово по повод 700-годишнината на манастира // Църковен вестн. София, 1973. Бр. 5; *Темелски Х.* Великотырновските манастири в националноосвободителната борба. София, 1992. С. 25–26; *Минчева Т.* Още за просветната и революционната дейност в Капиновския манастир св. Никола и село Капиново през Възраждането // Изв. на регионален ист. музей. Вел. Тырново, 1995. Кн. 10. С. 45–55; *Чавръков Г.* Български ман-ри: История, изкуство, култура. София, 2000. С. 229–231; *Бойчева П.* Един документ на Константин Брънковяну за Къпиновския манастир св. Никола // ДК. 2007. Кн. 7. С. 24–32.

И. Карачорова

КАПИСТРАН ИОАНН, католич. святой — см. *Иоанн Капистранский*.

КАПИТО [также Капитон; лат. Capito; наст. фам. Кёпфель] Вольфганг Фабриций (ок. 1480, Хагенау (ныне Агно), близ Страсбурга — 4.11.1541, Страсбург), нем. гуманист, богослов, проповедник, один из ведущих деятелей нем. и швейцар. Реформации. Отец К. был самостоятельным кузнецом. Первое документальное свидетельство о жизни К. относится к 1501 г., когда он поступил в Ингольштадтский ун-т на фак-т искусств (см. ст. *Artes liberales*). В 1504/05 г. К. обучался в Гейдельбергском ун-те; затем — во Фрайбургском ун-те, где в 1506 г. получил степень магистра искусств. Следующие 3 года он провел в Страсбурге, работая корректором в типографии Генриха Грана; в это время он заинтересовался идеями гуманизма (*Kittelson*. 1975. P. 13–15).

В 1509 г. К. вернулся во Фрайбург, начал преподавать на фак-те искусств и обучаться на теологическом фак-те. Вскоре он был рукоположен во пресвитера; в его ординации участвовал Иоганн Экк (1486–1543), в посл. ставший непримиримым оппонентом протестантов. К. читал лекции на фак-те искусств, в т. ч. по сочинениям *Иоанна Дунса Скота* († 1308) и *Уильяма Оккама* († 1349), следуя т. н. *via moderna* на схоластике, и на теологическом фак-те по книгам ВЗ и НЗ (*Ibid.* P. 15). В 1512 г. К. получил степень лиценциата теологии; в том же году он был назначен экстраординарным профессором теологии с соответствующим должностям жалованьем (*Ibid.* P. 16). Однако вскоре К. принял более выгодное с финансовой т. зр. предложение еп. Шпайерского Филиппа фон Розенберга (1504–1513): он был каноником и проповедником в монастыре *бенедиктинцев* в Брухзале, где провел 3 года. В это время К. начал изучать древнеевр. язык; в посл. он стал одним из лучших гебраистов Германии, им был создан ставший весьма популярным в Европе учебник древнеевр. языка (*Hebraicarum institutionum libri duo*, 1518).

В 1515 г. еп. Базеля Кристоф фон Утенхайм (1502–1527) пригласил К. на должность проповедника в кафедральном соборе города и профессора теологии в ун-те. 3 июля 1515 г. К. получил степень доктора теологии во Фрайбургском ун-те

и вскоре начал преподавать ВЗ на теологическом фак-те Базельского ун-та (*Kittelsohn*. 1975. P. 25). В Базеле К. стал участником кружка гуманистов, в который входили Иоганн Эколампаций (1482–1531), Конрад Пелликан (1478–1556), Беат Ренан (1485–1547) и др. К. был знаком с жившим в Базеле Эразмом Роттердамским (1469–1536) и помогал ему в подготовке 1-го греч. издания НЗ (*Novum Instrumentum omne*. Basileae, 1516). Эразм в переписке отмечал хорошее знание К. древних языков, благодаря чему К. стал широко известен в Европе как ученый-гуманист. После выхода издания Эразма К. защищал его от нападок противников, в т. ч. возражая на критику архиеп. Йоркского Эдуарда Ли († 1544).

Во время пребывания в Базеле К. вступил в переписку с Мартином Лютером (1483–1546), в ходе к-рой, в частности, советовал тому быть более дипломатичным в критике католич. Церкви; ссылаясь на Деян 23. 6, призывал следовать примеру св. ап. Павла в уклончивости формулировок (см.: *Luther*. WA: BW. Bd. 1. S. 197–200. N 91). В 1518 г. К. подготовил 1-е печатное собрание лат. трактатов Лютера, в состав к-рого входили: «95 тезисов» Лютера с его обоснованием их содержания, адресованным папе Римскому Льву X (1513–1521); направленный против Лютера «Диалог» (*Dialogus*) Сильвестра Приератиса († 1523) и ответ на него Лютера; проповеди Лютера «О покаянии», «Об индульгенциях» и «О силе отлучения»; направленные против Экка тезисы Андреаса Карлштадта (1486–1541) и нек-рые др. сочинения. К. убедил базельского книгоиздателя Иоганна Фробена († 1527) опубликовать собрание (*Ad Leonem X Pontificem maximum, Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum reverendi patris ac sacrae Theologiae doctoris Martini Luther*. [Basel], 1518). В кон. 10-х гг. XVI в. наличие общих гуманистических и богословских интересов способствовало началу переписки К. с Филиппом Меланхтоном (1497–1560), Ульрихом Цвингли (1484–1531), Мартином Буцером (1491–1551).

В 1520 г. архиеп. Майнцский Альберт Бранденбургский (1514–1545) по протекции нем. гуманиста Ульриха фон Гуттена (1488–1523) предложил К. должность соборного проповедника, канцлера архиеп-ства и лич-



В. Ф. Капито.
Гравюра. XVI в.

ного помощника. При дворе архиеп. Альберта К. выступал в роли миротворца, стараясь не допустить открытых враждебных действий архиепископа по отношению к Лютеру. В 1521 г., когда Лютер скрывался в замке Вартбург после Wormского рейхстага, К. посетил Виттенберг, где встретился с Меланхтоном и предотвратил публикацию памфлета Лютера против архиеп. Альберта как продавца *индульгенций*, все еще надеясь добиться взаимопонимания между Лютером и архиеп. Альбертом. В марте 1522 г. К. еще раз посетил Виттенберг и встретился с Лютером, заверив его в своей расположенности к нему. В результате общения с Лютером, Меланхтоном и др. сторонниками церковных реформ К. стал проявлять интерес к их религ. идеям и начал постепенно склоняться на сторону Реформации (*Kittelsohn*. 1975. P. 83–85).

В 1523 г. К. отказался от должностей при дворе архиеп. Альберта и принял решение переселиться в Страсбург, гл. обр. для защиты своих прав на *бенефиций* в страсбургской Томаскирхе, к-рый был важным источником его доходов. 7 июля 1523 г. он купил гражданские права и стал полноправным жителем этого имперского города. Вскоре после прибытия в Страсбург К. окончательно порвал с католич. Церковью и совместно с Буцером, Маттеусом Целлем (1477–1548) и Каспаром Гедионом († 1552) стал заниматься церковными реформами. В 1524 г. К. был избран пастором ц. Юнг-Санкт-Петеркирхе на должность пастора. В том же году К. женился на Агнес Рёттель, дочери городского со-

ветника; после ее смерти в 1532 г. женился на Вибрандис Розенблатт.

К. поддерживал постоянную переписку с лидером протестант. общины Цюриха Цвингли, разделяя мн. его богословские взгляды. Осуждая *анабаптистов*, ведущих активную проповедническую деятельность в Страсбурге и его окрестностях, К. защищал практику крещения младенцев. Однако он не был сторонником силовой борьбы с «сектантами»: когда с согласия Цвингли был утоплен лидер анабаптистов Феликс Манц († 1527), К. выразил обеспокоенность, обратив внимание на то обстоятельство, что смерть Манца привела к тому, что еретик воспринимается как мученик за веру (см.: *The Correspondence*. 2009. P. 274–276. N 327). К. считал изгнание достаточным наказанием за ересь; в 20-х гг. XVI в. он в отличие от Буцера призывал к терпимости по отношению к анабаптистам в Страсбурге, однако после 1532 г. занял более жесткую позицию и считал, что городские власти должны активно бороться с «сектантами».

С 1525 г. К. и др. протестант. проповедники Страсбурга добивались от властей Базеля запрещения католич. мессы; после многочисленных просьб К. и долгих переговоров соответствующее решение было принято городским советом в 1529 г. В окт. того же года К. был приглашен на Марбургский диспут, в ходе которого была предпринята неудачная попытка сблизить точки зрения Лютера и Цвингли по вопросу о смысле таинства *Евхаристии*, однако К. не смог присутствовать в Марбурге из-за болезни. Его взгляд на Евхаристию первоначально был очень близок к учению Цвингли, однако в посл. он перешел на компромиссную позицию Буцера: оставаясь противником учения о пресуществлении, К. в 30-х гг. XVI в. принял концепцию реального присутствия Христа в Евхаристии, что способствовало его сближению с лютеранами.

В ходе Аугсбургского рейхстага (1530) лютеранами было оглашено составленное Меланхтоном *Аугсбургское исповедание*; Цвингли также составил исповедание веры цюрихской протестант. общины. Желая подчеркнуть собственную религиозную независимость и вместе с тем обозначить возможность компромисса между религиозными взглядами Лютера и Цвингли, К. и др.

страсбургские реформаторы, в т. ч. Буцер, Якоб Штурм (1489–1553), Матис Пфarrer (1489–1568), составили *Тетраполитанское исповедание* (Confessio Tetrapolitana), названное так вследствие того, что оно являлось исповеданием веры 4 городов: Страсбурга, Констанца, Меммингена и Линдау. К. и др. страсбургские проповедники намеревались представить документ на рейхстаге, однако его в отличие от Аугсбургского исповедания власти даже не позволили прочесть. От Аугсбургского исповедания документ отличается гл. обр. учением о Евхаристии, формулируя к-рое К. и Буцер занимали промежуточную позицию между Лютером и Цвингли: они говорили как о присутствии в Евхаристии истинных Тела и Крови Христовых, так и о том, что евхаристические Хлеб и Вино не меняют своей сущности; настаивали на духовной, а не телесной природе причащения.

В 30-х гг. К. фактически передал руководство общиной Страсбурга Буцеру и почти отошел от дел. Вместе с тем он поддерживал переписку со мн. деятелями Реформации и принимал участие в различных межпротестант. совещаниях и переговорах. Так, К. присутствовал на собрании в Берне местных проповедников (9–14 янв. 1532), где способствовал восстановлению мира между протестант. проповедниками и городским советом (подробнее см.: *Strasser*. 1928). В 1533 г. городской совет Страсбурга разрешил провести общее собрание проповедников; в ходе собрания К. принимал участие в обсуждении исповедания веры и церковного устава протестант. общины Страсбурга (*Baum*. 1860. S. 492). Как эксперт по проведению церковного реформирования, К. в 1535 г. давал консультации протестант. общине и городским властям Франкфурта-на-Майне; в 1537 г. он дал управявшему княжеством Пфальц-Цвайбрюккен герц. Рупрехту советы относительно его обязанностей при осуществлении религ. реформ. В нач. 1536 г. в Базеле состоялась встреча К., Буцера, Генриха *Буллингера* (1504–1575), Освальда *Микония* (1488–1552) и др. реформаторов, к-рая завершилась принятием Первого Гельветического исповедания, засвидетельствовавшего единство в вере протестант. общин ряда городов Германии и Швейцарии, в т. ч. Цюриха, Берна, Базеля и Страсбурга.

Желая прекращения в протестант. среде евхаристических споров, К. совместно с Буцером вел переговоры с Лютером и Меланхтоном. 29 мая 1536 г. в Виттенберге было подписано т. н. Виттенбергское соглашение – вероисповедный документ, в к-ром Лютер, Буцер и К. заявили о своем единстве в понимании Евхаристии. Хотя Буцер и К. рассчитывали, что эта вероисповедная формула будет принята швейцарскими протестантами, их усилия и многочисленные переговоры оказались напрасными: протестанты Базеля, Берна и Цюриха так и не присоединились к соглашению. В 1538–1541 гг. К. общался и сотрудничал с Жаном *Кальвином* (1509–1564), который жил в Страсбурге после изгнания его из Женевы, окормляя местную общину французских протестантов. К. принимал участие в беседах протестантов и католиков в Хагенау



Мученическая кончина святых Капитолины и Еротииды. Миниатюра из Мисология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. Fol. 143)

(июнь 1540) и Вормсе (кон. 1540 – нач. 1541). К. скончался от чумы во время эпидемии.

Соч.: *Hebraicarum institutionum libri duo*. Basilea, [1518]; In *Habakuk prophetam*. [Argentorati], 1526; In *Hoseam prophetam*. Argentorati, 1528; *Responsio de missa matrimonio et iure magistratus in religionem*. Argentorati, 1537; *Hexameron Dei opus*. Argentorati, 1539; *The Correspondence* / Ed., transl. E. Rummel. Toronto; L., 2005. Vol. 1: 1507–1523; 2009. Vol. 2: 1524–1531. Ист.: *Confessio religionis Christianae, sacratissimo Imperatori Carolo V Caesari Augusto in Comitii Augustae, anno 1530 per legatos civitatum Argentorati, Constantinae, Memmingae et Lindaviae exhibita*. [Strassburg, 1531]. Библиогр.: *Baum J. W. Capito's gedruckte Schriften* // *Idem*. 1860. S. 577–585; *Stierle B. Literaturverzeichnis* // *Idem*. 1974. S. 197–232. Лит.: *Baum J. W. Capito und Butzer: Strassburgs Reformatoren*. Elberfeld, 1860. *Nieuwkoop*, 1967; *Kalkoff P. W. Capito im Dienste Erzbischofs Albrechts von Mainz*. B., 1907; *Strasser O. E. Capitos Beziehungen zu Bern*. Lpz., 1928; *idem. La pensée théologique de Wolfgang Capiton dans les dernières années de sa vie*. Neuchâtel, 1938; *Stierle B. Capito als Humanist*. Gütersloh, 1974; *Kittelson J. M. Wolfgang Capito: From Humanist to Reformer*. Leiden, 1975; *Lienhard M. Capito, Wolfgang (1478–*

1541) // *TRE*. 1981. Bd. 7. S. 636–640; *idem. Evangelische Bewegung ohne Streit und Spaltung?: Die Rolle Wolfgang Capitos, Domprediger in Mainz und Rat des Erzbischofs (1520–1523)* // *Zwischen Konflikt und Kooperation: Religiöse Gemeinschaften in Stadt und Erzstift Mainz in Spätmittelalter und Neuzeit* / Hrsg. I. Dingel, W.-F. Schäufele. Mainz, 2006. S. 69–86; *Millet O. Correspondance de Wolfgang Capiton (1478–1541): Analyse et index*. Strasbourg, 1982; *Reformation Sources: The Letters of Wolfgang Capito and His Fellow Reformers in Alsace and Switzerland* / Ed. E. Rummel, M. Kooistra. Toronto, 2007; *Heimbucher M. Prophetische Auslegung: Das reformatorische Profil des Wolfgang Fabricius Capito ausgehend von seinen Kommentaren zu Habakuk und Hosea*. Fr./M., 2008.

C. A. Isaev

КАПИТОЛИНА И ЕРОТИИДА [греч. Καπετωλίνα καὶ Ἐρωτήτης] († 304), мученицы (пам. 27 окт.), пострадали в Каппадокии в царствование рим. имп. *Диоклетиана*.

Источники. По мнению *болландистов*, пространное Житие К. и Е.

составлено в результате компиляции подлинных актов мучениц и Мученичества сщмч. *Феоге-*

на, еп. Парийского (ВНЛ, N 8107), из текста к-рого был заимствован ряд сведений (в т. ч. имя судьи

Зеликинтия и рассказ о подвешивании на 4 столбах, битье палками, явлении Христа и отказе от еды в темнице). В связи с этим болландисты пришли к выводу, что указание пространного Жития К. и Е. на то, что они пострадали при имп. *Лицинии*, относится не к этим мученицам, а к сщмч. *Феогену*, и отдавали предпочтение сведениям кратких синачарных Житий, к-рые приурочивают казнь К. и Е. к правлению имп. Диоклетиана. Болландисты также предполагали, что составитель *Миснология* имп. Василия II (1-я четв. XI в.) использовал подлинные акты К. и Е.

Житие. К., происходившая из богатого и знатного рода, раздала все имущество нищим, а рабов отпустила на свободу. Она была схвачена как христианка и смело исповедала Христа перед правителем Зеликинтием. Согласно пространному Житию, на допросе К. указала

на свое происхождение из одного рода с еп. Кападокийским Фирмилианом (упом. в источниках под 232 и 268/9), а в кратком Житии в составе Минология Василия II она назвала себя его духовной дочерью. К. отказалась поклониться Серапису и обличила идолопоклонников. К. заключили в темницу, где ее навестила ее рабыня Е. Ночью во сне Е. явился Господь, призвав быть готовой к мученическому подвигу. Когда утром К. предстала перед судом, Е. метнула в Зеликинтия камень и тоже была схвачена. К. обезглавили, а Е. растянули между 4 столбами, били бычьими жилами и палками, а затем бросили в темницу, где ангелы укрепляли ее стойкость пением. Начальник тюрьмы предложил ей пищу, но мученица отказалась. Утром Е. была брошена в раскаленную печь, но осталась невредимой, она была усечена мечом. К. была казнена 27 окт., а Е. — 28 окт.

В К-поле ц. во имя Капитолины и Еротииды была построена недалеко от ц. св. Фоки, и в ней совершалась торжественная служба в день памяти мучениц.

Кард. Цезарь *Бароний* считал, что мц. *Еротиида*, память к-рой празднуется 6 окт., является одним лицом с Е. Ист.: BHG, N 292; ActaSS. 1867. Oct. T. 12. P. 206–219; PG. 117. Col. 129–132; SynCP. Col. 115–116, 168–169; ЖСв. Окт. С. 582; *Νικόδημος. Συνοξαριστής*. 1993⁶. Т. 1. С. 431–432. Лит.: ActaSS. 1867. Oct. T. 12. P. 212–219; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. 1997⁹. Т. 2. С. 332; Т. 3. С. 443–444; *Van Doren R. Capitolina* // DHGE. 1949. Т. 11. Col. 862; *Caraffa F. Capitolina ed Eroteide* // BiblSS. 1963. Т. 3. Col. 763–764; *Παπαδόπουλος* Σ. Γ. *Καπιτωλίνα* // ОНЕ. 1965. Т. 7. С. 323–324; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. С. 247.

О. В. Л.

КАПИТОН, сщмч. (пам. 7 марта, 15 дек.), еп. Херсонесский — см. в ст. *Херсонесские священномученики*.

КАПИТОН [греч. Καπίτων], мч. (пам. греч. 24 июля). Время и место мученической кончины неизвестны. В греческих стишных Синаксарях говорится, что он был усечен мечом (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.). По мнению составителя Римского Мартиролога кард. Цезаря *Барония* и И. *Делез*, И. пострадал вместе с мч. *Именеем*, память которого отмечается в тот же день. Но каждому из этих святых в стишных Синаксарях посвящено особое двустишие. В Мартирологе блж. *Иеронима Стридонского* под 23 июля

имя К. отмечено в числе дружины Никомидийских мучеников.

Память К. вошла в древнерус. нестишной Пролог и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 326 (2-я паг.)), но не была включена в современный календарь РПЦ. Ист.: ActaSS. Iul. 1727. Т. 5. P. 536; SynCP. Col. 842; MartHieron. P. 331; *Νικόδημος. Συνοξαριστής*. 1998⁶. Т. 6. С. 101. Лит.: ActaSS. Iul. 1727. Т. 5. P. 534; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. 1997⁹. Т. 2. С. 222; MartHieron. Comment. P. 332; MartRom. Comment. P. 304; *Jean E. Capito (2)* // DHGE. 1949. Т. 11. Col. 859; *Παπαδόπουλος* Σ. Γ. *Καπίτων* // ОНЕ. 1965. Т. 7. С. 324; *Lucchesi G. Meneo (Imeneo) e Capitone* // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 321–322; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. С. 247.

О. В. Л.

КАПИТОН, мч. (пам. 12 авг.) — см. в ст. *Памфил и Капитон*, мученики.

КАПИТОН (Апион) [лат. Capito; греч. Καπίτων, Ἀπίων] (II в.), еп. Иерусалимский (Элии Капитолины), 25-й по счету. Его имя упоминается в «Церковной истории» и в «Хронике» *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, в общем списке Иерусалимских епископов II в. «из язычников» в отличие от первых 15 епископов, к-рые были христианами иудейского происхождения («из обрезанных»). В «Хронике» этот список преемников еп. Иерусалимского *Марка* — 1-го епископа «из язычников» — помещен под последним годом правления имп. *Антонина Пия* (161), имя К. замыкает его. Ни в «Церковной истории», ни в «Хронике» еп. Евсевий не указывает точного времени и продолжительности епископского правления К. Визант. хронист *Георгий Синкелл* († после 811) называет К. также Апионом, считая его 26-м епископом, 25-м назван Илия I, неизвестный по «Хронике» еп. Евсевия. К., по Георгию Синкеллу, занимал кафедру 4 года. Хотя Синкелл указывает, что *Марк I* был Иерусалимским предстоятелем 8 лет, заняв кафедру после образования на месте разрушенного Иерусалима рим. колонии Элия Капитолина (136/7), рассчитать годы епископства К. по его хронологии не представляется возможным, поскольку для этого периода нет точных дат правления ни у одного из последующих предстоятелей кафедры. Однако *Евтихий*, патриарх Александрийский (X в.), в «Анналах» четко указывает, что К. занял кафедру в 1-й год правления

имп. *Септимия Севера*, т. е. в 193/4 г., и также приписывает ему 4 года епископского правления — до 197/8 г. Ист.: *Euseb. Hist. eccl. V 12; idem. Chron. Vol. 2. P. 171; Georg. Syn. Chron. P. 432; Eutych. Annales // PG. 111. Col. 990; ActaSS. Mai. T. 3. P. XII.*

Д. В. Зайцев

КАПИТОН (80-е гг. XVI в. (?), с. Даниловское (ныне г. Данилов Ярославской обл.) — ранее 1662, близ Вязниковской слободы (ныне г. Вязники Владимирской обл.)), создатель неск. мон-рей, зачинатель движения в В. Поволжье, отрицавшего церковную иерархию и таинства. По сообщению *Игнатия (Римского-Корсакова)*, архим. *Новоспаского московского в честь Преображения Господня мон-ря*, в 1687 г. ездившего в Кострому и Кинешму для увещевания старообрядцев (см. *Старообрядчество*), К. происходил из крестьян дворцового с. Даниловского, принял постриг, «яко бяше убог сый и не имяше чим в мире питатися» (*Игнатий [Римский-Корсаков]*. 1855. С. 97). А. И. Журавлёв называл К. «самопостриженником». В кон. XVI — нач. XVII в. (или в 20-х гг. XVII в.) К., уже имевший «чин священства», вместе с 30 пустынноиками подвижался в лесах по р. Ветлуге. Здесь его навещил *Корнилий Выговский* (впосл. один из основателей старообрядческого *Выголексинского общежития*), стремившийся найти наставника в монашеском делании. Корнилий прожил в общине К. 2 месяца и, не получив из-за своей молодости от К. разрешения остаться с пустынноиками, ушел в Вологду. В Житии инока Корнилия, созданном в 20-х гг. XVIII в. на основе рассказов Корнилия, описана жизнь отшельников на Ветлуге: «Сам Капитон обложен бысть тяжкими веригами железными, постом и поклонами томя себе. От братии же и инии же чрез день хлеб и сурово зелие по захождении солнца ядыху; по ядении же моляхуся и, мало уснувшу, паки Псалтырь и каноны пояху. Свитающе же дню, благословение вземше, трудов земных касахуся, от своих бо трудов пищу себе приимаху. Такову наготу стяжаша: вместо свитки по пояс запон держяху, плеча же мантиею до пояса покрываху. И инии же на ребрах не спяху, но сеядя или стоя мало сна приимаху» (*Брежнинский*. 1985. С. 69–70). К. был строгим аскетом. Старообрядческий книжник *Евфросин* описал вериги К.: «Вериги

на себе носил каменная, плита созади, а другая спереди, по полтора пуда в обе, и всего весу три пуда. Петля ему бе всего, а крюк в потолке, а обе железны, и то ему постеля: процепя крюк в петлю, повисаше спати» ([Евфросин]. 1895. С. 10). По словам Семена Денисова (см. *Денисовы*), писавшего о К. в «Винограде российском», уже в начале своего монашеского пути К. прославился строгостью жизни и пророческим даром.

Семен Денисов сообщил, что К. — «муж чуднаго жития» — стал известен царю *Михаилу Феодоровичу*. В 1630 г. К. устроил Спасскую Княгининскую пуст. на р. Шуге (Междуреченский р-н Вологодской обл.). К. получил для мон-ря в безоброчное владение Княгинино оз. (в 1654 старцы Княгининой пуст. просили царя *Алексея Михайловича* пожаловать им земли по обоим берегам рек Ихалицы и Вои — от Княгинино оз. до Сухоны, как это было при К.; подтверждающая грамота также была выдана царем *Феодором Алексеевичем* в 1677 — ИРИ. Ч. 6. Стб. 237–238). В 1634 г. К. получил царскую грамоту с разрешением основать Троицкий мон-рь на дворцовой пустоши Колесниково около с. Даниловского. Мон-рю были пожалованы пустоши Колесниково и Маремьянин починок, а также, по-видимому, значительные денежные средства, т. к. в обители сразу же началось каменное строительство. До 1639 г., когда К. оставил мон-рь, здесь были возведены каменные храм во имя Св. Троицы с приделами Вознесения Господня и Иоанна Белоградского и колокольня над трапезной, кроме того, поставлены 8 братских келий, пекарня, другие хозяйственные постройки.

«В житии жесточество» привлекало к К. множество учеников, считавших его «свята суца», среди последователей пустытника было много молодежи. Неподалеку от Троицкого мон-ря, на земле, к-рую К. выменял у крестьян, он основал для своих учеников 2 пустыни: женскую близ дер. Морозово и рядом с ней мужскую. Однако «учение и уставство» К. имели нецерковный характер. В 1639 г. последовал донос на К. патриарху Московскому и всея Руси *Иоасафу I* от бывш. архим. *рязанского в честь Преображения Господня мон-ря* Герасима, жившего в Троицкой обители. В царской грамоте от

22 авг. 1639 г. ярославскому воеводе П. И. Секирину и дьяку П. Ф. Филатову предписывалось привезти К. в *ярославский в честь Преображения Господня муж. мон-рь* и «отдать под крепкий начал старцу духовному и искусну».

О содержании «Капитонова учения и уставства» можно судить на основании царских грамот 1639 г. по делу К. и его последователей в Троицком мон-ре (грамота от 22 авг. и грамота от 22 нояб. Пимену, строителю Преображенского мон-ря в с. Даниловском). В грамоте от 22 авг. 1639 г. предписывалось в Троицком мон-ре «пост иметь как в иных прочих монастырях Российского государства бывает». О том, что К. насаждал среди своих последователей чрезмерно строгий пост, свидетельствовали архим. Игнатий (Римский-Корсаков) и Евфросин. Игнатий писал: «Исперва убе крепче нудящася воздержанми: да ни в праздник Рождества... хотяще сыра, и масла, и рыбы вкушати, ниже на святую Пасху... разве точию от семен, и ягодиция, и прочих растущих от земли». К. велел братии на Пасху «червленого горькаго цыбула, сиречь луковицы, и вместо яиц в прену христианския любви имети» (*Игнатий [Римский-Корсаков]*. 1855. С. 100, 98). (Ср. высказывание учеников К.: «В нынешнее время Христос не милостив, пришлых на покаяние не приемлет» — *Барсков*. 1912. № 36–37. С. 81.) Евфросин отметил, что К. «кое во что нача вводити по самосмышлению: учеником субботу разсудил по-жидовски поститися и потом иная, якобы от вышня святости» ([Евфросин]. 1895. С. 10). В 60-х гг. XVII в. отказ от употребления молочной, мясной пищи и рыбы был признаком принадлежности к последователям К.

По-видимому, во 2-й пол. 30-х гг. XVII в. К. пришел к отрицанию церковной иерархии и таинств. Из царских грамот узнаем, что ученики К. не присутствовали на богослужении в Троицком мон-ре. В предписании о содержании К. «под крепким началом» особо указано на то, чтобы ему «к церкви Божией к пению ходить». Сурово-аскетическая жизнь К. («вышня святость») привела его к осуждению священнослужителей, не отличавшихся аскетизмом (К. не хотел принимать благословения у священника, «мало себе в пищу попустивша» и «упившася до весе-

лия»). О последователях К. Евфросин писал, что они «именуются староверцы, а таинства и старья веры бегут и всякова священнодействия отбгают» (Там же). По-видимому, вслед. таких настроений К. 2 придела в построенной при нем монастырской Троицкой ц. остались не освященными и без антиминсов, что было исправлено позднее.

Аскетизм и критика недостойного поведения духовенства сближают К. с движением провинциальных «ревнителей благочестия», к-рые на началах церковного и нравственного обновления народной жизни стремились к преодолению разрушительных последствий *Смутного времени*. Движение «ревнителей» распространилось в В. Поволжье в 20–40-х гг. XVII в. и было поддержано центральной светской и духовной властью (см.: *Поньрко Н. В.* Обновление Макариева Желтоводского мон-ря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 58–69; *Кравец Е. В.* Почитание прп. Макария Унженского и Желтоводского как один из источников движения обновления в России в 1-й пол. XVII в. // Тр. Нижегородской духовной семинарии. Н. Новг., 2011. Вып. 9. С. 227–238). Как и первые «ревнители», К. и его ученики подвизались на поволжских землях, вначале их активно поддержал царь. Крайности позиции К. не были свойственны «ревнителям благочестия», не отрицавшим иерархию и таинства. Тем не менее многие из лидеров движения обновления стали вождями и учителями старообрядчества, отдельные течения которого уже к кон. XVII в. учили об утрате «истинного священства». (На связь К. с движением «боголюбцев» указывал С. М. Соловьёв — *Соловьёв*. История. 1962. Кн. 6. Т. 11. С. 206–207.)

В 1639 г. в Троицкий монастырь для расследования «неистовства» К. прибыл строитель Преображенского монастыря в с. Даниловском Пимен в сопровождении людей ярославского воеводы. Иером. Мирон и старцы Троицкого монастыря заявили прибывшим, что «им Капитонова учения не оставливать, а тебя [Пимена] ни в чем не слушать» (цит. по: *Румянцева*. 1986. С. 73). В челобитной царю Пимен доносил, что монахи, собранные К., ушли из Троицкого мон-ря. По указной грамоте от 22 нояб. 1639 г. Преображенский мон-рь в Даниловском был упразд-

нен, его насельники перешли в Троицкий мон-рь. Был ли взят тогда под стражу К., неизвестно. Есть предположение, что с 1639 г. он содержался в ярославском Спасо-Преображенском мон-ре, затем был сослан в Тобольск, в 40-х гг. XVII в. содержался при Тобольском архиерейском доме, откуда бежал вместе с неск. учениками. В нач. 40-х гг. XVII в. власти не знали о его местонахождении.

В нач. 50-х гг. XVII в. новые «Капитоновы кельи» появились в Костромском у. Грамотой царя Алексея Михайловича от 31 окт. 1651 г. костромскому воеводе Ю. М. Аксакову и подьячему Р. Борзову указывалось «взять на реке Шаче Костромского уезда... в келиях старца Капитона старцев и мирских людей, робят, которые в тех келиях живут, и быть им до нашего указа у вас в Ипацком и Богоявленском монастырях... никуда не пущать да держать их крепко, чтоб не ушли» (Миловидов И. В. Сохранение рукописей, хранящихся в архиве Ипатьевского мон-ря. Кострома, 1887. Вып. 1. С. 58). При вступлении в 1652 г. на Ростовскую кафедру митр. Иона обратился к пастве с окружным посланием, в к-ром говорил о преследовании «раскольников», не почитавших духовенство: «Аще... кто истиннаго пастыря и учителя: архимарита, или игумена, или попа, или дьякона поносити учнет, и мы на таковых раскольников с Божиею помощию готовимся и таковых нам волков ловить будем» (АИ. Т. 4. № 62. С. 174–175).

К. не был арестован, из разгромленных келий он ушел в Шуйский у. и до сер. 50-х гг. XVII в. находился в скитах около с. Колбацкого (совр. Ивановский р-н Ивановской обл.). После разорения и этих келий К. переселился под Вязники, где его застала богослужебная реформа (см. Никон, патриарх Московский и всея Руси). К. стал резким противником изменений в церковной жизни, в его учении важное место заняла проповедь о состоявшемся приходе *антихриста* и скором конце мира. И. Шушерин писал о том, что последователи К. на патриарха Никона «многая злохуления глаголаху за исправление книг Божественнаго Писания и нарицаху его, хуляще, антихристом и иными укорительными глаголы». К. не принимал не только исправленные книги, но и новонаписанные иконы, почитая только образа «ветхаго писма, и старого, и за-

чаделаго, аки бы издревле писаны» (Игнатий [Римский-Корсаков]. 1855. С. 100).

«Капитоновщина» стала частью движения за «старую веру»; по словам Шушерина, от «ересеначальника» К. «раскольники церковнии умножахуся», последователи К. называли себя «староверцами». Шушерин считал аресты и казни последователей К. частью борьбы властей с противниками Никона и с распространением церковного раскола. Почитавший К. Семен Денисов связывает его деятельность в первую очередь со становлением старообрядчества в Вязниках: «Град убо Ярополч, имея посад, или жилище, Вязники во Владимирской области... идеже и во оно время Никонова смущения... от градов и монастырей бегаючи иноцы и мирские в пустынях кряхуся... тамо предивный отец Капитон живяще... тому мнози ученицы бяху, чудного жития его подражатели» (Денисов С. 1906. Л. 46–46 об.). Современники называли противников «новых обрядов» «капитонами», Евфросин считал К. «первым стоятелем за веру». В XVIII в. К. был записан в сводном старообрядческом синодике среди вязниковских пустынников, «за благочестие пострадавших».

Движение за «старую веру» изначально не было единым. Учители старообрядчества, отделившиеся от Церкви в результате реформы сер. XVII в. и признававшие иерархию и таинства, не одобряли «капитоновщину», сложившуюся в основных чертах в 30-х гг. XVII в. — задолго до богослужебной реформы. Аввакум Петров осуждал «старолюбцев», к-рые «от причастия себя отлучаю», ссылаясь на наступление «последнего времени». Сподвижник Аввакума Авраамий (Афанасий) писал, что «Капитоновы ученицы» «в крайнюю прелесть доидоша и в разне ереси впадоша» (Барсков. 1912. № 26. С. 160–161). Евфросин боролся против пропаганды «самоубийственных смертей», зачинателем к-рой он считал учеников К.

К. скончался ранее 1662 г. Это можно понять из отписки головы московских стрельцов полковника А. Н. Лопухина, посланного в дек. 1665 г. в Вязники для поимки «церковных мятежников». Лопухин писал о том, что он «имал в прошлом 170-м году из лесу пустынников и кельи жег за Клязьмою, а Капитон-де под теми

келиями». Сообщение о том, что к 1662 г. К. был уже мертв (похоронен в скиту близ Вязников), подтверждается показаниями чернеца Варнава, взятого стрельцами в кон. дек. 1665 г. на оз. Юхор, под Вязниками: «А про Капитона-де старца он слышал, что в тех пустынях он жил, и прикован к цепи, и умер давно. А сам Варнава его, Капитона, не видел» (цит. по: Румянцева. 1986. С. 79). До кон. XVII в. имя К. было легендарным: считалось, что он жив, проповедует, но скрывается от преследователей.

В 60–70-х гг. XVII в. «капитоновщина» была широко распространена среди крестьян В. Поволжья, центральных, сев.-вост., возможно, сев.-зап. уездов России. Сохранились отрывки документации приказа Тайных дел о следствии по делу пустынников и пустынниц на суздальских, вязниковских, муромских, нижегородских, костромских и вологодских землях. Зимой 1665/66 г. Лопухин и кн. И. С. Прозоровский проводили сыск о пустынниках «на Вязниках», последователей К. «на Вологде» искал стольник С. А. Зубов. В кон. 60-х гг. XVII в. власти искали К. в Нижегородском и Муромском уездах.

Схваченные вязниковские пустынники на допросах сообщали, что они, ожидая скорого конца света, не приемлют таинств Евхаристии, Брака, Крещения, в церковь, к-рую они называли «простой храминой», не ходят и к себе священников не пускают, погребают умерших в лесу «просто» — без пения и молитв, соблюдают строжайший пост. О живших в Суздальском и Гороховецком уездах «богомерских пустынниках» проводивший следствие старец Серапион доносил: «Не велят жениться, ни мужем ж женами жити, ни попов в дом пущати, ни к церквам Божиим не велят ходити, ни причашчаться Святых Пречистых Таин, и младенцев не велят крестити. И твоему царскому величеству хула идет веляя от них... А которая, государь, от них на святых Божиих церкви, и Святыя Пречистыя Таины, и на святое Крещение, и твоему царскому величеству хула идет, — того, государь, нельзя писать, ни усты человеческим глаголати». Серапион отметил широкое распространение этого учения среди крестьян, которые «пустынь горшее и лесных пустынников творят». В деревнях широко проповедовалось самоубийство:

«Им весть подана: желаемого не получить, а самому погибнуть» (*Барсков*. 1912. № 36–37. С. 76–85). «Капитоновщина» была исключительно крестьянским движением. Не признавая духовенства, последователи К. имели «учителей», к-рыми становились простые крестьяне («мужикорачи», «мужики-неуки»), иногда женщины: известной проповедницей «капитоновщины» в 60-х гг. XVII в. была Евпраксия.

С ожиданием конца света была связана проповедь последователей К. о самоубийстве через самоуморение или самосожжение. Рязанский архиеп. *Иларион*, участвовавший в следствии по делу о вязниковских пустынноиках в 1665/66 г., доносил царю: «И они учат: ныне-де настоят в антихристово пришествие комуждо замориться гладом. И от их прелести многия мужеска пола, и женска, и девическа гладом себя заморяли» (Там же. Прил. С. 330–331). Евфросин, ведший яростную борьбу с проповедниками самоубийства, считал «сицевым смертем первым законодавцем» ученика К. Василия Волосатого, который хвалился тем, что «уже с тысячу мучеников на тот свет пустил, в ямах и пустых хориумах Великим постом до смерти задержал» (*Евфросин*. 1895. С. 11). Др. ученики К. — старцы Леонид и Вавила — приписывали изобретение самоуморения самому К., говорившему: «Кто-де чернцы и боголюбывы живут в пустынях, и они б-де себя для своего душевного спасения заморяли голодом» (*Барсков*. 1912. Прил. С. 334). Евфросин писал, что не только самоуморение, но и самосожжение впервые появилось в «капитоновщине» — у вязниковских пустынноиков. Это сообщение подтверждается документами: в обрывках дела о сыске «Капитоновых учеников» указано неск. случаев самосожжений в 1665–1666 гг. (Там же. С. 335).

Евфросин сообщает, что самосожжение быстро распространилось в Пошехонье, в Романове, на Новгородской земле и в Поморье, сторонники «самоубийственных смертей» оправдывали свою пропаганду приходом в мир антихриста и прекращением таинств. Самосожжения в кон. XVII в. назывались «капитонством»: напр., в челобитной крестьян Черевковской вол. Устюжского у. 1690 г. указывается, что в их власти «крестьянишки» сгорели в «ка-

питонстве» (*РИБ*. СПб., 1894. Т. 12: Акты Холмогорской и Устюжской епархий. Ч. 1. № 216. Стб. 1000–1002). Эти свидетельства дают основание предположить, что в посл. трети XVII в. «капитоновщина» получила распространение на севернорус. землях и преобладала там над последователями «старой веры», не отрицавшими церковной иерархии и таинств (к к-рым принадлежал Евфросин). Василий *Флоров*, в 1-й трети XVIII в. описывавший поморских беспоповцев, указывал, что до *поморцев* здесь существовала др. беспоповщина, сторонники к-рой «учаху, яко уже пришел антихрист», призывали к самосожжению, отрицали брак (*Флоров В.* Обличение на раскольников // *Братское слово*. 1894. Т. 1. № 6. С. 476–481). Возможно, *Флоров* писал о «капитоновщине». По-видимому, последователи К. оказали влияние на формирование в 90-х гг. XVII в. беспоповских согласий (см. *Беспоповцы*), районом первоначального распространения к-рых стал Север России. В мировоззрении позднейших беспоповцев отразились основные черты учения К., в первую очередь представление о воцарившемся антихристе и об исчезновении в этих условиях таинств и церковной иерархии.

«Капитоновщина» имела не только антицерковную, но и ярко выраженную антигос. направленность. Серапион сообщил о критике суздальскими и гороховецкими пустынноиками царской власти (см. выше). Рязанский архиеп. *Иларион* доносил царю, что вязниковские последователи К. «без всякаго опаства на твою благочестивую державу всякия хулы износят» (Там же. С. 330–331). Возможно, они учили о том, что царь Алексей Михайлович был антихристом (или одним из «рожков антихристовых»). Последователи К., по всей вероятности, участвовали в крестьянской войне под предводительством С. Т. Разина в 1670–1671 гг. После разгрома восстания «капитоны» появились в *Соловецком в честь Преображения Господня мон-ре* и стали руководителями обороны мон-ря от правительственных войск во время *Соловецкого восстания*. Выходец из Соловецкого мон-ря Пахомий сообщил: «А в монастырь-де в разиновщину пришли многие капитоны — чернцы и белцы — из понизовых городов... А в монастыре заперлись и сели насмерть...

и стало у них за воровство и за капитонство, а не за веру стоять» (Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта / Изд.: Е. В. Барсов // *ЧОИДР*. 1883. Кн. 4. С. 80). *Сильвестр (Медведев)* и А. А. Матвеев называют «капитонов» зачинщиками Московского восстания 1682 г.

К нач. XVIII в. «капитоновщина», вероятно, прекратила существование. (А. И. *Клибанов* считал, что движение исчезло сразу после смерти основателя, растворившись в большом количестве сект.) Какая-то часть последователей К., возможно, присоединилась к беспоповщине, др. часть образовала небольшие секты: в кон. XVII в. были известны вышедшие из «капитоновщины» «волосатовщина» (последователи Василия Волосатого, насаждавшего самоуморение), «кузминщина» (члены секты отрицали «пение и служение церковное») и др. У *хлыстов* существует предание о том, что легендарный основатель хлыстовства Данила Филиппов являлся учеником К. Однако в источниках кон. XVII в. «лжехристовщина» (хлыстовство) и «непоповщина» («капитоновщина») различаются. Митр. *Игнатий (Римский-Корсаков)* описал близкую к «капитоновщине» секту «подрешетников» — последователей крестьянина Ефима (Ефрема) Подрешетника, к-рого митр. *Игнатий* считал учеником К. «Подрешетники» в кон. XVII в. жили «в пределах... Кинешемских, и Решемских, и на Плесе». В XIX в. «подрешетниками» называли себя хлысты, жившие около Плёса, др. название секты — «купидоны» является испорченным вариантом слова «капитоны». Как и старообрядцы и ученики К., «купидоны» почитали старопечатные книги, но их хлыстовское учение не совпадало с «капитоновщиной». Возможно, предание о связи хлыстов с К. возникло в данном ответвлении хлыстовства, существовавшем в районе, где прежде были сильны традиции «капитоновщины».

Ист.: *Игнатий [Римский-Корсаков]*, митр. Три послания // ПС. 1855. Кн. 2. С. 96–99; *Шушерин И.* Известие о рождении, и воспитании, и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России. М., 1871. С. 51; *Евфросин, инок*. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения. 1691 г. / Сообщ.: Х. Лопарёв. СПб., 1895. С. 9–11. 96–97. (ПДП; 108); *Денисов С.* Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906.

Л. 46–46 об.; Барсков Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. № 26. С. 160–161; № 36–37. С. 78–85; Прил. С. 329–334; Брежневский Д. Н. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакцией: (Тексты) // Древнерусская книжность. Л., 1985. С. 62–107.

Лит.: Журавлёв А. И. Полное ист. известие о древних стригольниках и новых раскольниках, т. н. старообрядцах. СПб., 1795². С. 103; Ярославские ГВ. 1852. Ч. неофиц. Отд. 3. № 26. С. 233; № 32. С. 282–283; № 49. С. 3, 388–389, 408–409; Пыпин А. Н. Сводный старообрядческий синодик. СПб., 1883. С. 21. (ПДП; 94); Диев М. Я., прот. Капитол, расколоучитель XVII в. в Ярославской и Костромской губерниях // Ярославские ГВ. 1890. Ч. неофиц. № 11. С. 4; № 12. С. 4; Клибанов А. И. История религиозного сектанства в России. М., 1965. С. 41–45; Шульгин В. С. «Капитоновщина» и ее место в расколе XVII в. // История СССР. 1969. № 4. С. 130–139; Румянцева В. С. Сыское дело Тайного приказа о вологодских «капитонах» // Там же. 1978. № 2. С. 170–180; она же. Ересь Капитона и правосл. Церковь в 40–80-х гг. XVII в. // Религии мира: История и современность. 1984. М., 1984. С. 95–113; она же. Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 66–81; Преображенский А. А. Незвестный автограф сибирского летописца Саввы Есипова // СА. 1983. № 2. С. 63–65; Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. М., 2010 (по указ.).

Е. А. Агеева

КАПИТУЛ [лат. capitulum], 1) в Римско-католической Церкви и англикан. церквях коллегия священнослужителей (каноников) при кафедральном соборе (кафедральный К.) либо коллегиальной церкви (коллегиальный К.); 2) в католич. монашестве коллегиальный орган управления монашеским орденом или конгрегацией, состоящий из настоятеля и выборных делегатов; может собираться на уровне ордена (генеральный К.), его провинции (провинциальный К.) или монарха (монастырский К.); 3) особое здание или помещение, где собирается монастырский К.

Кафедральные и коллегиальные К. ведут происхождение от существовавшего в древней Церкви пресвитерия — собрания священников и диаконов, к-рые помогали епископу в управлении епархией и участвовали в церковных службах, возглавляемых епископом. О пресвитерах и диаконах как о помощниках и советниках епископа упоминается уже в первые века по Р. Х. Представление о духовенстве, служащем в определенном городе, как об особой группе или коллегии нашло отражение в 15-м прав. I Вселенского Собора, запрещавшем епископам, пресвитерам и диаконам переходить из

города в город. Имена клириков определенной церкви заносились в особый перечень (*matricula, album, tabula*; греч. *κλήρον* — отсюда их название «каноники»). Блж. *Иероним Стридонский* сравнивал «собрание пресвитеров» (*coetum presbyterorum*) при епископе с сенатом (*Hieron. In Is. // PL. 24. Col. 61*). В галльском каноническом своде 2-й пол. V в. «Древние установления Церкви» (*Statuta Ecclesiae antiqua*) упоминается о запрете епископу рукополагать клириков без консультации с пресвитерами (*absque consilio compresbyterorum suorum — Statuta Eccl. antiq. 22*). Эта норма была подтверждена и расширена 7-м прав. II Туронского (Турского) Собора (567). В дальнейшем различие между городскими священниками, входившими в окружение епископа, и сельскими углублялось (отмечено, в частности, 15-м прав. Арвернского (Клермонского) Собора (535)). Правила II Туронского (567) и IV Толетского (Толедского) (633) Соборов предписывали пресвитерам, диаконам и проч. клирикам епископа жить с ним в одной резиденции. 12-е прав. Эмеритского (Меридского) Собора (666) позволяло епископу призвать сельского пресвитера или диакона для совершения богослужений в соборном храме. Дальнейшему обособлению клира кафедрального собора от остальных священнослужителей диоцеза способствовала практика общих трапез кафедральных клириков, о к-рой упоминается, напр., *Григорием Турским* и в грамоте франк. кор. Хильперика (580), а также в 7-м прав. III Толетского Собора (589).

Попытки упорядочить образ жизни кафедрального и коллегиального духовенства и сблизить его с монашеским стали одним из аспектов церковной реформы, проводившейся во Франкском гос-ве с VIII в. По сообщению *Флодоарда Реймского*, еп. Ригоберт (689 или 696–719) ввел общежитие среди соборных каноников, выделив необходимые средства и устроив для них «общую казну» (*aerarium commune*) (*Floodoardus Remensis. Historia Remensis ecclesiae. II 11 // MGH. SS. T. 36. P. 156*). В уставе для каноников, составленном, вероятно, в 755–756 гг. *Хродегангом*, еп. Меттиса (ныне Мец), предписывалось в 1-м часу дня совершать общую службу, затем читать Свящ. Писание и 1 главу устава (кроме воскресенья, среды и пятницы, ко-

гда вместо нее читались гомилии или др. душеполезная лит-ра). В воскресные дни собрания в кафедральном соборе должны были посещать клирики др. городских церквей. Эта служба, во многом аналогичная современной ей монашеской практике, в Уставе Хродеганга впервые названа «капитул» (*capitulum* обозначало, в частности, главу или раздел текста). Устав Хродеганга послужил одним из основных источников «Установления для каноников» (*Institutio canonicorum // MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 394–421*), принятого на Ахенских Соборах (816–817) и получившего широкое распространение в Зап. Европе. В нем нашла развитие идея совместной жизни каноников, были упомянуты нек-рые должности каноников, однако понятие «капитул» отсутствует. Термин «капитул» окончательно утвердился в кон. XII в. Он употреблялся по отношению к сообществам клириков при кафедральных соборах и крупных коллегиальных церквях; с XII–XIII вв. эти сообщества стали оформляться как особые корпорации.

С IX в. постепенно входит в практику разделение владений и доходов соборных церквей на части епископа (*mensa episcopalis*) и каноников (*mensa canonicorum*). Впосл. отдельные каноники получили право на часть доходов К. (т. н. *пребенды*). Число пребенд, как правило, не было заранее ограничено и зависело прежде всего от размера доходов К. В нек-рых случаях пребенды специально создавались епископами или благотворителями.

В XI–XII вв. К. получил определенную независимость от епископа: право самостоятельно утверждать свою структуру, видоизменять устав, составлять офиц. документы и пользоваться собственной печатью.

Во время *григорианской реформы* стремление возродить среди клириков древние формы *vita communis* (общежитие) привело к преобразованию нек-рых кафедральных и коллегиальных К. в общины регулярных каноников-августинцев, в XII в. — в общины *премонстрантов*. В Англии в ходе монашеской реформы в кон. X — нач. XI в. кафедральные К. в Уинчестере, Вустере и Кентербери были преобразованы в бенедиктинские монашеские приораты. После нормандского завоевания 1066 г. в Англии возникли (через реформирование старых К.

или перенесение епископских кафедр в бенедиктинские мон-ри) еще 6 монастырских К.: в Рочестере, Дареме, Норидже, Честере, Бате, Или. Такая непривычная для Зап. Европы форма организации К. сохранялась в Англии до эпохи Реформации. Монастырский К. существовал также на Сицилии, где бенедиктинское аббатство Монреале в 1176 г. стало центром еп-ства.

Устройство К. К XI–XII вв. в составе К. в общих чертах оформилась система должностных лиц, руководивших повседневной жизнью К. Его главой чаще всего был настоятель — препозит (*praepositus*), в этом качестве о нем упоминается уже в «Уставлении для каноников»; в Уставе Хродеганга главой каноников назван *архидиакон* (или *примицерий* (*primicerius*)). В нек-рых случаях глава К. носил титул архипресвитера. Настоятель председательствовал на собраниях К. и осуществлял управление имуществом. Заместителем настоятеля, отвечавшим за надлежащее исполнение канониками своих обязанностей, был декан. Во главе каноников он также сослужил епископу и проводил службы в его отсутствие. В нек-рых К. существовали заместители декана — субдеканы (*subdecani*) (*Liber Extra*. X 1. 23. 7; 2. 15. 2). Однако на Британских о-вах деканом назывался глава К., соответствовавший препозиту в континентальной Европе. Регент хора, или архикантор (*praecantor, cantor*), осуществлял руководство богослужениями, часто он также был хранителем б-ки и архива К., следил за ведением поминальных списков и т. д. Примерно с XIII в. в большинстве соборных К. возникла должность ответственного за архив и делопроизводство. Как правило, существовали также должности ризничего, или сакриста (*sacrista, thesaurarius*), отвечавшего за хранение богослужебных сосудов и облачений; кустода, или келаря (*custos, cellarius*), руководившего хозяйственной жизнью; привратника, или ключаря (*portarius*), следившего за принадлежавшими К. зданиями и проч. Членом К. обыкновенно был руководитель соборной школы (*scholasticus, magister scholarum*), нередко надзиравший за проч. школами на территории еп-ства. Согласно 18-му канону Латеранского III Собора (1179), в каждом кафедральном К. предписывалось иметь осо-

бый бенефиций для наставника (*magister*), к-рый мог бы бесплатно учить неимущих студентов. *Латеранский IV Собор* (1215) распространил эту норму и на коллегиальные церкви, где К. располагал достаточными средствами.

На практике перечень и наименования должностей в К. существенно варьировались и не были юридически закреплены. *Триденский Собор* (1545–1563) предписал, чтобы в каждом соборном К. был каноник-теолог, ответственный за правильное толкование Свящ. Писания, соблюдение католич. догматики и разрешение вопросов, связанных с моральной теологией, а также каноник-пенитенциарий, являвшийся главным духовником диоцеза (*CTrident. Sess. 5. Cap. 1; Sess. 24. Cap. 8*). Отдельные каноники могли исполнять и нек-рые обязанности без прерогатив. Общей обязанностью прелатов и каноников К. было пение в хоре во время богослужений. Одним из признаков полноправного члена К. являлось постоянное место в хоре (*stallum in choro*).

Долгое время для полноправных членов К., «старших» каноников (*canonici seniores, canonici capitulares*), действовало лишь требование быть клириками, др. ограничений (напр., иметь сан пресвитера или диакона) не существовало. В XIV в. папа *Климент V* установил в качестве формального требования для вступления в К. сан не ниже субдиаконского (*Clementinae*. I 6. 2). Триденский Собор подтвердил эту норму (*CTrident. Sess. 24. Cap. 4*) и потребовал, чтобы по крайней мере половина каноников в К. имела сан пресвитера, а там, где это будет соответствовать местному обычаю, канониками назначались только священники (*Ibid. Cap. 12*). Тем не менее на практике вплоть до нач. XIX в. среди членов кафедральных и коллегиальных К. было много клириков, имевших лишь низшие степени посвящения (*ordines minores*), а также молодых людей, обучавшихся в соборной школе (*domicellares*). Иногда они назывались сверхштатными канониками (*canonici supernumerarii*). Нередко освобожденные в силу естественной убыли пребанды старших каноников заполнялись кандидатами из числа сверхштатных каноников по мере их старшинства. В позднее средневековье звание каноника во мн. слу-

чаях превращалось в статью дохода для представителей знати или своего рода пенсию; каноники часто не жили в месте служения и не имели духовного сана, в этом случае для исполнения своих духовных обязанностей они нанимали особых священнослужителей (викариев, капелланов), живших при К., но не пользовавшихся полными правами членства. В XIX в. канониками стали назначать в основном только пресвитеров. Кодекс канонического права Римско-католической Церкви 1917 г. закрепил это в качестве законодательной нормы (*CIC* (1917). 404. 1). Впрочем, по мнению мн. юристов, речь шла только о критерии пригодности: нарушение этого требования не делало назначение каноником человека, не имевшего сана священника, автоматически недействительным (см.: *Eichmann E. Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici*. Münch., 1929. Bd. 1. S. 282; *Hofmeister Ph. Bischof und Domkapitel nach altem und nach neuem Recht*. Neresheim, 1931. S. 50; *Graf G. Die leges irritantes und inhabilitantes im Codex iuris canonici*. Paderborn, 1936. S. 65). Действующий Кодекс канонического права 1983 г. определяет К. как «коллегию священников» (*CIC*. 503).

Функции К. В XII–XIII вв. К. делился от епископской курии и стал самостоятельной корпорацией, обладавшей юридическими правами, уставом и имуществом. Право К. на совещательный голос во всех решениях епископа по важнейшим вопросам управления диоцезом было подтверждено рядом папских постановлений и отражено в Декрете Грациана (*Decret. Gratian. D. 24. C. 6; C. 10. q. 2. c. 1; C. 12. q. 2. c. 53; C. 15. q. 7. c. 6*). В случае вакансии кафедры кафедральный К. избирал капитульного викария; на протяжении XI–XII вв. за К. постепенно закрепилось преимущественное право самостоятельно избирать епископа. Согласно 28-му канону II Латеранского Собора (1139), кафедральным каноникам запрещалось выбирать епископа без учета мнения «благочестивых людей» (*religiosi viri*), что также нашло отражение в Декрете Грациана (*Decret. Gratian. D. 63. C. 34*). Однако на практике мн. кафедральные К. во 2-й пол. XII в. добились привилегии самостоятельно выбирать нового епископа. Окончательно эта норма была закреплена

в 24-м каноне IV Латеранского Собора (1215), согласно к-рому «большая или разумнейшая часть капитула» (vel maior vel sanior pars capituli) выдвигала кандидатуру нового епископа без участия остального духовенства или мирян. Папа *Григорий X* в 1274 г. утвердил принцип избрания епископа простым большинством голосов (Liber Sextus. L. 1. t. 6. c. 9 // Corpus Iuris Canonici. 1889. Pars 2. Col. 951). Правом голоса на выборах обладали только старшие каноники К.

В XIII–XIV вв. значение К. настолько возросло, что нередко именно он играл ведущую роль в управлении диоцезом, даже отодвигая на 2-й план епископа. Особенно большого влияния кафедральные К. добились в Германии, где не было сильной светской власти. Часто каноники требовали от кандидатов в епископы заключения предварительных соглашений (капитуляций), гарантировавших максимальную независимость К. Тридентский Собор принял ряд мер, чтобы поставить К. и его отдельных членов под власть епископа, а также ограничил срок выборов капитульного викария 8 днями после того, как епископский престол стал вакантным. Кроме того, Собор предоставил епископу полномочия проводить визитацию кафедральных соборов и церквей, принадлежавших коллегиям, и реформировать К. этих церквей. Папа Римский *Иннокентий XII* конституцией «Ecclesiae Catholicae» (от 23 сент. 1695) запретил заключать предварительные капитуляции, но эта практика сохранялась в Германии до нач. XIX в., когда была проведена секуляризация земель всех кафедральных К. (1805).

Согласно *motu proprio* папы Римского *Павла VI* «Ecclesiae sanctae» (от 6 авг. 1966) (AAS. 1966. Vol. 58. P. 757–787), функции помощи епископу в управлении епархией перешли от кафедрального К. к советам священников. В соответствии с Кодексом канонического права 1983 г. епископ избирает из числа участников совета священников коллегия консультантов (не более 12), которая помогает епископу в управлении епархией (CIC. 502) и имеет право избирать временного администратора на ставшую вакантной епископскую кафедру (CIC. 421. 1); вместе с тем конференция епископов имеет право передавать обязанности колле-

гии консультантов кафедральному К. (CIC. 502. 3). Основной обязанностью кафедрального К. является выполнение литургических функций для придания особой торжественности богослужениям в кафедральном соборе (CIC. 503–510), возможно и расширение круга обязанностей К. Предусмотрено обязательное представительство кафедральных К. на провинциальном синоде (CIC. 443) и на епархиальном синоде (CIC. 463). Устав кафедрального К. утверждается епископом, к-рый также определяет структуру К., количество входящих в него членов, обязанности и периодичность собраний К., материальное обеспечение каноников, их облачение; епископ назначает каноников, выслушав мнение К. (CIC. 509). Создание, преобразование и упразднение кафедральных К. находится в ведении папы (CIC. 504).

В XIII в. коллегиальные К. перестали участвовать в епископских советах, и своих кандидатов на должности каноников К. выдвигали светские властители, хотя официально лишь епископ имел право назначать каноников коллегиальных К. Также появилась тенденция принимать в члены коллегиальных К. только представителей дворянства. В эпоху Реформации число бенефициев коллегиальных К. сократилось, в протестант. гос-вах мн. коллегиальные К. были упразднены. Папа Римский *Климент VII* оставил за Папским престолом исключительное право создавать новые коллегиальные К., преобразовывать их и распускать. В эпоху Просвещения гос-во пыталось вмешиваться в дела К., в кон. XVIII – нач. XIX в. значительное число коллегиальных К. было упразднено. В наст. время в Римско-католической Церкви, согласно Кодексу канонического права 1983 г., утверждение устава коллегиального К. и назначение его каноников, как и в случае кафедральных К., находятся в ведении епархиального ординария (CIC. 505, 509).

В Церкви Англии после Реформации продолжали существовать секулярные кафедральные К., в целом сохранявшие до XIX в. систему пребенд и внутреннее устройство. Монастырские К. также были преобразованы в секулярные. Решением Королевской комиссии (1840) все пребенды каноников, не живших при соборах, были ликвидированы, число постоянно живущих при К. кано-

ников было существенно ограничено (от 4 до 8). Одновременно был введен институт почетных каноников. В дальнейшем число полноправных каноников уменьшалось. Отдельные кафедральные и коллегиальные К. сохранялись на нек-рых герм. землях, где утвердился протестантизм, а также в Швеции.

Примерно с XIII в. наименование «капитул» иногда использовалось (особенно в Англии, Германии и на юге Франции) применительно к объединениям сельского духовенства определенной области во главе с архипресвитером, сельским деканом или архидиаконом. Подобные объединения, возникшие, по-видимому, уже в VI в., в каролингское время были известны также как «календы» (calendes), поскольку обыкновенно их собрания проходили в 1-й день месяца. Сельские К. ведали гл. обр. вопросами дисциплины среди приходских священников, а также были призваны донести до них постановления церковных властей (*Avril*. 2003).

С сер. XVI в. на западно- и южнорус. землях термин «капитул» стал употребляться по отношению к клиросу, группе священников, принадлежавших к соборной организации при кафедральном храме и участвовавших (в разной степени) в управлении епархией (о К. впервые упом. в привилее кор. *Стефана Батория* от 20 июня 1576 в связи с охраной имущества Владимиро-Волынской кафедры). Однако в отличие от католич. К. правосл. клирос не имел собственных владений и не мог распоряжаться имуществом. После заключения *Брестской унии* (1596) в униат. Церкви клирос постепенно трансформировался в К. по лат. образцу. В действующем Кодексе канонов Восточных Церквей (1990) термин «капитул» не употребляется.

Монашеский К. О регулярных встречах монахов-киновитов для обсуждения вопросов ведения общего хозяйства упоминается уже в Уставе прп. Пахомия Великого. Бенедиктинский устав (см. ст. *Венедикт Нурсийский*) предписывал аббату созывать на совет (ad consilium) всю братию мон-ря при решении всех важных вопросов. Кроме того, все ранние монашеские уставы предусматривали более или менее регулярное публичное чтение устава (полностью или поочередно его отрывки). Наиболее подробно эта процедура описана в т. н. Уставе

учителя (*Regula Magistri*), но и там время суток или место ее проведения не регламентированы. В Уставах св. Исидора Севильского (ок. 618) и св. Фруктуоза Бракарского (ок. 640) с церемонией уставного чтения соединяется процедура публичного покаяния монахов. В дальнейшем церемония чтения отрывка бенедиктинского устава стала совершаться по окончании службы 1-го часа, которая впервые была названа К. в «*Ordo Romanus XVIII*» (сохр. в редакции, датируемой ок. 731–755 или кон. VIII в. — см.: *Semmler*. 1963). Ежедневная церемония К. окончательно оформилась в каролингскую эпоху (особенно после Ахенских Соборов 816–817 гг.) и включает краткое богослужение 1-го часа (в т. ч. чтение отрывков бенедиктинского устава, а также мартиролога и поминальных списков за соответствующий день), принесение монахами публичного покаяния и распределение аббатов или приором обязанностей на наступающий день. Иногда (напр., в соответствии с «Уставным согласованием» (*Regularis Concordia*), принятым Собором в Уинчестере (966)) церемония К. в зимнее время проходила в 3-м, а не в 1-м часу. Не позднее IX в. тексты, необходимые для совершения богослуженной части церемонии К., стали иногда объединять в особую книгу, называвшуюся Книгой капитула (*Liber capituli*). Обычно она включала соответствующий монашеский устав, мартиролог, некролог или обитуарий, иногда также лекционарий.

Об особом здании для собраний монастырского К. впервые упоминается в «Деяниях святых отцов Фонтенельских»: Ансегиз, аббат мон-ря Фонтенель (*Сен-Вандрий-де-Фонтенель*) в Нейстрии (823–833/4), приказал соорудить к северу от базилики особое здание (*porticus*) для собраний монастырского совета. Автор «Деяний...» не называет его К., а использует грецизм «булеутерион» (*beleuterion* — *Gesta sanctorum patrum Fontanellensis coenobii* / Ed. F. Lohier, R. P. J. Laporte. Rouen; P., 1936. P. 107, 124). Однако аналогичные здания далеко не сразу стали общепринятыми: напр., на плане аббатства Санкт-Галлен (ок. 820) не обозначено особое помещение для К. По-видимому, специальные здания К. стали широко использоваться примерно с XI в., в т. ч. под влиянием *клюнийской реформы*.

После распространения в Европе в XII в. монашеских орденов регулярно созываемый (ежегодно или реже) орган судебной и законодательной власти в ордене стали называть генеральным К.; он состоял из настоятелей мон-рей или их представителей (позднее в крупных ордене — из представителей от каждой орденовой провинции). Впервые генеральный К., по-видимому, появился у *цистерцианцев* в 1-й пол. XII в. (по др. данным, не ранее 50-х гг. XII в., см.: *Berman*. 2000), вскоре — также у премонстрантов и *картузианцев*. В 1203 г. папа Римский *Иннокентий III* повелел подчиненным ему аббатам бенедиктинских монастырей раз в 3 года созывать провинциальные К. Согласно 12-му канону IV Латеранского Собора, все монашеские ордены раз в 3 года должны были проводить генеральные К., причем за образец следовало принять цистерцианский генеральный К. В 1221 г. францисканцы ввели генеральный К., наделенный большими полномочиями в управлении. Доминиканцы разработали 3-ступенчатую систему из локальных, провинциальных и генерального К. (впервые создан в мае 1220), вполн. принятую мн. др. орденами.

В XII–XIII вв. К. стали называть и высшие органы управления духовно-рыцарскими орденами, а позднее и светскими рыцарскими орденами, которые начиная с позднего средневековья были организованы монархами во мн. европ. гос-вах.

В России в 1798–1918 гг. существовал единый Капитул российских императорских и царских орденов (название неск. раз менялось), ведавший изготовлением и вручением гос. наград.

В Римско-католической Церкви, согласно Кодексу канонического права 1983 г., генеральный К. обладает высшей властью в *институтах посвященной жизни*, он избирает главу института, рассматривает важнейшие дела и принимает общеобязательные нормативные акты. Состав, полномочия и порядок проведения заседаний К. (особенно касающихся выборов и методов рассмотрения различных дел) определяются монашеской конституцией (СИС. 631). Генеральные К. подразделяются в зависимости от предмета обсуждения во время заседания на избирательные, законодательные и смешанные, а в зависимости от времени и спо-

соба созыва — на обычные, чрезвычайные и специальные. В генеральном К. должны участвовать избранные представители монашествующих, а также лица из монашествующих, занимающие определенные должности. Генеральный К. не является постоянным органом управления и подлежит роспуску после окончания заседаний. В ордене *иезуитов* функцию генерального К. исполняет генеральная конгрегация. В монашеских институтах, разделенных на провинции, провинциальный К. является высшим коллегиальным органом местного управления и созывается согласно правовым нормам института, те же нормы определяют сферу и природу его власти, задачи и представительские критерии, количество участников, право председательства и т. п. (СИС. 632). Постановления провинциального К. вступают в силу после утверждения их верховным руководством монашеского института. Порядок созыва и полномочия К. определены собственным правом монашеского института. Каноны, касающиеся К. монашеских институтов, распространяются и на т. н. об-ва апостольской жизни (СИС. 734).

Лит.: *Bouix D.* Tractatus de capitulis. P., 1852; *Huller G. A., von.* Die juristische Persönlichkeit der katholischen Domcapitel in Deutschland und ihre rechtliche Stellung. Bamberg, 1860; *Schneider P.* Die bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche. Mainz, 1885; *Schäfer H.* Pfarrkirche und Stift. Stuttg., 1903; *Schepens P.* L'office du chapitre à Prime // *RechSR*. 1921. Vol. 11. P. 222–227; *Heckel J.* Die evangelischen Dom- und Kollegiatstifter Preussens insbesondere Brandenburg, Merseburg, Naumburg. Zeitz: Eine rechtsgeschichtl. Untersuchung. Stuttg., 1924; *Pantin W. A.* The General and Provincial Chapters of the English Black Monks, 1215–1540 // *TRHS*. Ser. 4. 1927. Vol. 10. P. 195–263; *Hofmeister P.* Bischof und Domkapitel nach altem und nach neuem Recht. Neresheim, 1931; *Hourlier J.* Le chapitre général jusqu'au moment du Grand Schisme: Origines, développement, étude juridique. P., 1936; *idem.* L'âge classique: 1140–1378: Les religieuses. P., 1973. (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident; 10); *Despy G.* Notes sur le sens de capitulum // *Archivum latinum aevi.* Gen., 1947/1948. Vol. 20. P. 245–254; *Marinus a Neukirchen.* De capitulo generali. R., 1952; *Damme J.-B., van.* Genèse des Instituta Generalis Capituli // *Cîteaux*. 1961. Vol. 12. P. 28–60; *Marton H.* Initia Capituli Generalis in fontibus historicis Ordinis // *Analecta Premonstratensia*. 1962. Vol. 38. P. 43–69; *Knowles D.* The Monastic Order in England: A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the 4th Lateran Council. 940–1216. Camb., 1963²; *Semmler J.* Ordines aevi regulae mixtae // *Corpus consuetudinum monasticarum*. Siegburg, 1963. T. 1 / Ed. K. Hallinger. P. 1–104; *Edwards K.* The English Secular Cathedrals in the Middle Ages: A Constitutional

Study with Special Reference to the 14th Cent. Manchester, 1967; Il capitolo speciale. Mil., 1967; *Leclercq J.* Die Generalkapitel von Cîteaux, von Cluny und bei den Dominikanern // *Concilium: Theology in the Age of Renewal.* 1972. Vol. 77. P. 523–527; *Simmert J.* Zur Geschichte der Generalkapitel der Kartäuser und ihrer Akten (cartae) // FS f. H. Heimpehl z. 70. Geburtstag, Gött., 1972. Bd. 3. S. 677–692; *Schieffer R.* Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland. Bonn, 1976; *Marchal G. P.* Die Dom- und Kollegiatstifte der Schweiz: Einleitung // Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz / Hrsg. G. P. Marchal. Bern, 1977. S. 27–102; *idem.* Was war das weltliche Kanonikerinstitut im Mittelalter? Dom- und Kollegiatstifte: Eine Einf. und eine neue Perspektive // RHE. 1999. Vol. 94. N 3/4. P. 761–807; 2000. Vol. 95. N 1. P. 7–53; *Duggan L. G.* Bishop and Chapter: The Governance of the Bishopric of Speyer to 1552. New Brunswick, 1978; *Dubois J.* Le rôle du chapitre dans le gouvernement du monastère // Sous la règle de Saint Benoît: Structures monastiques et sociétés en France du Moyen âge à l'époque moderne: Abbaye bénédictine Sainte-Marie de Paris, 23–25 Oct., 1980. Gen., 1982. P. 21–37; *Lemaître J.-L.* Liber Capituli: Le livre du chapitre, dès origines aux XVI^e siècle // Memoria: Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter / Hrsg. K. Schmid, H.-J. Wollasch. Münch., 1984. S. 625–648; *idem.* Aux origines de l'office du chapitre et de la salle capitulaire: L'exemple de Fontenelle // La Neustrie: Les pays au nord de la Loire de 650 à 850: Colloque historique intern. / Ed. H. Atsma. Sigmaringen, 1989. Vol. 2. P. 365–369; *Huglo M.* L'office de prime au chapitre // L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale: Communications présentées à la table ronde de C.N.R.S., le 14 juin 1982 / Ed. J.-L. Lemaître. P., 1986. P. 11–18; *Atril J.* La participation du chapitre cathédral au gouvernement du diocèse // Le monde de chanoines, XI^e–XIV^e siècles / Ed. M.-H. Vicaire. Toulouse, 1989. P. 41–63; *idem.* Les réunions de prêtres (calendes, chapitres) au Moyen Âge // Ins Wasser geworfen und Ozean durchquert: FS f. K. W. Nörr / Hrsg. M. Aschieri et al. Köln, 2003. S. 11–26; *Crosby E. U.* Bishop and Chapter in 12th-Cent. England: A Study of the Mensa Episcopalis. Camb., 1994; *Stein-Kecks H.* Quellen zum «capitulum» // Wohn- und Wirtschaftsbauten frühmittelalterlicher Klöster: Intern. Symp., 26.09–1.10.1995 in Zurzach und Münstair / Hrsg. H. R. Sennhauser. Zürich, 1996. S. 219–231; Францисканский капитул. М., 1998; *Moulin L.* Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes // Politix. P., 1998. Vol. 11. N 43. P. 117–162; *Berman C. H.* The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in 12th-Cent. Europe. Phil., 2000; *Cygler F.* Das Generalkapitel im hohen Mittelalter: Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser. Münster, 2002; *Oberste J.* Visitationen und Generalkapitel: Neuere Forschungen zum cisterciensischen Modell der Ordensverfassung // Aktuelle Wege der Cistercienserforschung: Forschungsberichte der Arbeitstagung des Europainstitutes für cisterciensische Geschichte, Spiritualität, Kunst und Liturgie an der Päpstlichen Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI., Heiligenkreuz vom 28./29. Nov. 2007. Heiligenkreuz, 2008. S. 133–147.

С. Г. Мереминский

CAPITULA EPISCOPORUM – см. ст. *Капитулярии*.

КАПИТУЛЯРИИ [лат. capitularia, ед. ч. capitulare], в раннесредневеков. Зап. Европе законодательные и адм. акты, разделенные на главы (capitula) и, как правило, нумерованные. Законодательные акты в форме перечня более или менее пространственных глав были известны в Европе с поздней античности, но термин «capitulare» впервые встречается лишь в прологе кор. Айстульфа (749–756) к сборнику законов лангобардов (750) (MGH. Leg. Const. T. 4. P. 195). В эпоху *Каролингов* обозначение «capitulare» впервые использовано в Геристальском капитулярии Карла Великого (779) (MGH. Capit. T. 1. P. 47). В средние века термин «капитулярий» использовался сравнительно редко, соответствующие документы чаще обозначались как «capitula», а также «decretum», «edictum», «constitutio», «praeseptum».

Выделение К. в особый тип источников произошло в историографии Нового времени, причем в число К. были включены разные по содержанию, объему и стилистике тексты. Согласно традиц. т. зр., отраженной, в частности, в подготовленном А. Борциусом издании К. в серии *Monumenta Germaniae Historica*, К. представляли собой прежде всего законодательные памятники, издававшиеся франк. правителями из династии Каролингов по итогам регулярно созывавшихся собраний светских и церковных магнатов. Но лишь в незначительном числе К. (15 из почти 200) есть прямые указания на подготовку этих документов на собраниях знати (*Pössel.* 2006), к К. относили и памятные записки для посланников (missi), письма, тексты, близкие по содержанию к проповедям, и др. (*McKitterick.* 2008). В отличие от актового материала (грамот, дипломов) К. были разделены на главы, в них отсутствовало формальное заверение текста свидетелями или печатью. По-видимому, К., как отражавшие личную волю монарха (хотя и в согласии (consensus) с духовной и светской знатью королевства) правовые документы, отличались от «варварских правд» (leges), представлявших кодификацию обычного права отдельных «племен» (gentes), которые входили в державу Каролингов (франков, лангобардов, бургундов, саксов и др.). По форме и содержанию мн. К. близки к постановлениям церковных Соборов VIII–IX вв., так что между этими

2 типами документов не всегда возможно провести четкую границу, особенно в тех случаях, когда они не имеют указаний на дату и обстоятельства их издания (*Van Rhijn.* 2007).

Большие трудности представляют попытки классификации К. с т. зр. содержания. В большинстве из них (capitularia mixta) затрагиваются и светские и церковные вопросы. Широко известна классификация Борциуса, выделившего 3 группы в рамках «светских» К.: «капитулярии, дополняющие законы» (capitularia legibus addenda), «самостоятельные капитулярии» (capitularia per se scribenda) и К.-инструкции посланникам (capitularia missorum). Эта схема, основанная на произвольной интерпретации небольшой группы документов, изданных имп. *Людовиком Благочестивым* в 818–819 гг., является искусственной и в целом неудовлетворительной. Более уместной представляется классификация К. по территории, на к-рой они действовали: общегосударственные К., «программные» К., касавшиеся определенной провинции или региона, и локальные документы, призванные решить конкретные вопросы (*McKitterick.* 2008; ср.: *Van Rhijn.* 2007).

Среди исследователей нет единой т. зр. на правовой статус К., а также на степень их реального влияния на функционирование властных структур в гос-ве Каролингов. Возможно, попытка разделения «практической» и «идеологической» составляющих К. является некорректной. Основной целью и стержнем политики Каролингов, начиная с правления сыновей Карла Мартелла — *Карломана* и *Пипина* Короткого, но особенно при Карле Великом и Людовике Благочестивом, было всестороннее «исправление» (correctio) народа франков, к-рый воспринимался одновременно как наследник христ. Римской империи и как богоизбранный народ — «новый Израиль» (*Vick.* 1997). Т. о., К. в первую очередь определяли идеальное устройство, к-рое должно было стать результатом «исправления» народа и гос-ва франков. Этим объясняется сочетание во мн. К. прагматических предписаний и гомилетических элементов. Все сохранившиеся К. написаны на латыни, но, по-видимому, государевы посланники, ответственные за их распространение и реализацию на местных ассамблеях,

могли излагать содержание К. в переводе или пересказе на народные языки. Каролингская идеология во многом формировалась под влиянием взглядов деятелей церковных реформ VIII в. Неслучайно первые постановления каролингских правителей, к-рые совр. исследователи относят к К., представляют собой авторизацию постановлений церковных Соборов: майордом Карломан издал в форме К. решения созданного св. *Бонифацием* Германского Собора 742 или 743 г. (MGH. Capit. T. 1. P. 24–26), его брат Пипин — Суассонского Собора 744 г. (Ibid. P. 29–30). Уже в этих К. соединена светская и церковная тематика, постановления затрагивали вопросы, относящиеся к мирскому образу жизни, в т. ч. брачное право и унификацию мер и весов.

Наиболее явно программа преобразований представлена в серии К., изданных Карлом Великим: «Первый капитулярий» (Capitulare primum, между 768 и 775), Геристальский капитулярий (779), «Всеобщее увещание» (Admonitio generalis, 789), Франкфуртский капитулярий (794). К К. иногда относят «Послание о попечении над образованием» (Epistola de litteris colendis, 784/5?), хотя оно является единым текстом, не разделенным на главы. В сравнительно кратком «Первом капитулярии» (название неаутентичное; изд.: MGH. Capit. T. 1. P. 44–46) повторялись мн. постановления Соборов 40-х и 50-х гг. VIII в. о церковной дисциплине, а также регулировалось проведение судебных собраний (mallus, placita). В Геристальском капитулярии (Ibid. P. 46–51), к-рый был издан на ассамблее, созванной после неудачного похода Карла Великого в Испанию, восстания саксов и сильного неурожая (778), затрагивался более широкий круг вопросов, касавшихся и священнослужителей и мирян. Общей темой включенных в него разнородных предписаний (образование церковных митрополитов, запрет клирикам переходить из одного диоцеза в другой, обязательная уплата церковной десятины, регулирование поземельных отношений, регламентация судебных заседаний и др.), по-видимому, была верность и покорность светским и церковным властям как гарантия всеобщего мира и порядка. Вместе с тем нек-рые предписания (напр., запрет экспорта доспехов) носили явно прагматический характер.

Развернутая идеологическая программа «исправления» представлена во «Всеобщем увещании» (название неаутентичное; MGH. Capit. T. 1. P. 53–62), в работе над к-рым, вероятно, принимал активное участие *Алкуин*. Текст этого К. насыщен аллюзиями на Свящ. Писание и прямыми цитатами из ВЗ и НЗ, в прологе Карл Великий сравнивается с иудейским царем-реформатором *Иосией*. «Всеобщее увещание» включает 82 статьи, первые 59 — извлечения из свода канонического права «Собрание Дионисия—Адриана» (Collectio Dionysio—Hadriana), к-рый был предположительно получен Карлом Великим от папы Римского *Адриана I* во время похода в Италию (774). Большинство др. предписаний «Всеобщего увещания» касаются церковной дисциплины, а также морального облика и уровня образования духовенства и мирян. Многие из них по стилю приближаются к проповеди, но имеются и конкретные предписания, в т. ч. знаменитое требование создавать школы при соборах и монастырях, указания по исправлению книг и богослужения. Теме развития школ и образования посвящено «Послание о попечении над образованием» (MGH. Capit. T. 1. P. 79), адресованное Баугульфу, аббату Фульды, но позднее по указанию короля разосланное во все крупнейшие церкви. Франкфуртский капитулярий 794 г. (Ibid. P. 73–78), вероятно, представляет собой изложение решений крупного съезда светских и церковных магнатов. В нем подтверждаются и уточняются предписания «Всеобщего увещания» и ряда церковных Соборов, также присутствуют главы светского содержания — о регулировании цен на хлеб, мер и весов, о чеканке и об обращении монеты, о судопроизводстве и др.

Наряду с «программными» К. общего характера существовали и региональные, отражавшие политическую и правовую специфику окраин каролингской державы — Аквитании, Саксонии, Баварии, Италии. Первый известный документ такого рода был издан Пипином Коротким незадолго до смерти (768) для Аквитании и касался широкого круга тем: церковной дисциплины, регулирования поземельных отношений, права апелляции к королю, полномочий королевских посланников и др. (MGH. Capit. T. 1. P. 42–43). В неко-

торых случаях К., по-видимому, издавались в неск. версиях для разных территорий (известна особая, «лангобардская», редакция Геристальского капитулярия). К кон. VIII в. К. стали неотъемлемой частью системы управления гос-вом Каролингов, о чем свидетельствуют в т. ч. упоминания о них в посланиях Римских пап Карлу Великому (MGH. Err. T. 5. P. 7, 31, 40, 102). В Италии, которой управлял сын Карла Великого Пипин (781–810), К. издавались от имени либо Пипина и Карла, либо только Пипина.

В 90-х гг. VIII в., после утверждения Ахена как столицы державы Каролингов и постоянной резиденции Карла Великого, особую актуальность приобрела организация снабжения двора и доставки припасов из королевских поместий-вилл. Вероятно, для решения этой проблемы был издан «Капитулярий о поместьях» (Capitulare de villis, ок. 794–800) (MGH. Capit. T. 1. P. 83–91), в к-ром содержится уникальная (хотя и неисчерпывающая) информация об организации хозяйства в каролингских виллах. «Капитулярий о поместьях» является ценнейшим источником сведений по социально-экономической истории раннесредневеков. Зап. Европы (Campbell. 2010).

После имп. коронации Карла Великого (800) количество К. существенно возросло. Поскольку Карл стал проводить значительную часть времени в Ахене, возросла роль имп. посланников в управлении империей. Наиболее подробно их деятельность регламентирована в документе 802 г., известном как «Программный капитулярий» (название неаутентичное; MGH. Capit. T. 1. P. 91–99; альтернативную трактовку текста как собрания разнородных заметок см.: Patzold. 2007). Большая часть империи делилась на «посольские округа» (missatica), в каждый назначался по 2 посланника, гл. обр. из числа прелатов или светских аристократов, не имевших на данной территории крупных земельных владений. В дальнейшем именно посланникам чаще всего были адресованы К., изданные Карлом Великим. Расширялся круг тем, затрагивавшихся в К.: управление имп. бенефициями, взаимоотношения между вассалами и сеньорами, организация судопроизводства, фискальные реформы, запрет частных союзов и соглашений (coniurationes), устройст-

во мостов и безопасность путешественников, монетное дело, таможенные пошлины, проверка вооружения явившихся на смотр, снабжение армии, устройство тюрем, забота о вдовах и сиротах, борьба с волками и утилизация волчьих шкур, наказание для склонных к пьянству и т. д. Наибольшее значение из поздних К. Карла Великого имеет Тьонвильский (Диденхофенский) капитулярий 806 г. (MGH. Capit. T. 1. P. 122–126), посвященный проблеме злоупотреблений должностных лиц в различных регионах империи. В форме капитулярия был составлен и 1-й план раздела владений Карла Великого между сыновьями (*Divisio regni*, 806) (Ibid. P. 126–130).

Имп. коронация Карла Великого, воспринимавшаяся как «восстановление» Римской империи, по-видимому, повлияла на кодификацию и редактирование «варварских правд», т. к. письменные законы были важной составляющей программы возрождения империи. В нач. IX в. были созданы новые редакции законов салических и рипуарских франков, алеманнов, бургундов, а также впервые письменно зафиксированы «Саксонская правда» и «Тюрингская правда». Эти нововведения стали реализацией программы «исправления» народа и гос-ва франков, по к-рой каждый народ империи (или «сословие») должен был подчиняться собственному «закону» (для монахов таковым считался бенедиктинский устав). Карл Великий, издав по меньшей мере 2 К., внес изменения в «Рипуарскую правду», «Баварскую правду» и др. законы (Ibid. P. 117–118, 157–158, 170–172).

Людовик Благочестивый в начале своего правления (особенно после имп. коронации в 816) также активно издавал К. Значительная их часть была посвящена реформе монашества на основе решений Ахенских Соборов 816, 817 и 818/9 гг., принятых при участии *Бенедикта Анианского*, одного из главных советников франк. императора. По итогам Собора 818/9 г., в котором вместе с прелатами участвовали представители светской аристократии, наряду с К. о реформе Церкви были приняты адресованный имп. посланникам «Капитулярий о добавлениях к законам» (*Capitula quae legibus addenda sunt* — MGH. Capit. T. 1. P. 281–287), посвященный уголовному праву и судопроизводству, отмене «не-

справедливых» пошлин, монетному делу и др. адм. вопросам, и «Самостоятельный капитулярий» (*Capitula quae per se scribenda* — Ibid. P. 287–289) о различных формах земельных держаний, уплате десятины и др. Важнейшим программным документом стал принятый в 817 г. капитулярий «Об устройении империи» (*Ordinatio imperii* — Ibid. P. 270–273), имевший целью упорядочить политическую систему каролингской державы на основе баланса сил и соблюдения интересов имп. Людовика Благочестивого и его сыновей, а также выработать новую систему престолонаследия. Основным текстом, выражавшим имперскую идеологию Людовика Благочестивого и его окружения, стал капитулярий «Увещание ко всем чинам державы» (*Admonitio ad omnes regni ordines*) (название неаутентичное; ок. 823–825) (Ibid. P. 303–307), изданный вскоре после церемонии публичного покаяния Людовика в Аттиньи (822). Этот капитулярий, содержащий отсылки ко «Всеобщему увещанию» Карла Великого, утверждал четкую иерархию власти в империи и одновременно подчеркивал взаимную верность и солидарность монарха и подданных как гарантию всеобщего мира и благополучия. Летом 829 г. на имп. собрании в Вормсе Людовик Благочестивый издал К., посвященные вопросам установления порядка и ликвидации злоупотреблений в империи через имп. посланников (Ibid. T. 2. P. 12–20). Тогда же император перераспределил владения в пользу младшего сына Карла Лысого (король зап. франков в 843–877, император с 875). После принятия этого решения, вызвавшего недовольство сторонников старшего сына императора, Лотаря, начались затяжной политический кризис и междоусобные войны.

После Верденского договора 843 г., зафиксировавшего окончательный раздел империи между сыновьями Людовика Благочестивого, в Восточнофранкском королевстве издание королевских К. прекратилось, в Италии они издавались нерегулярно (наиболее активно — при Людовике II, между 850 и 865). Напротив, Карл Лысый сохранил в своих владениях систему управления через посланников и продолжал издавать К. (Сервейский капитулярий, 853 г. — MGH. Capit. T. 2. P. 267–270 и др.). Нек-рые изданные им К. сыграли

важную роль в формировании системы вассально-ленных отношений. Так, в соответствии с Мерсенским капитулярием (847) (Ibid. P. 71) каждый свободный человек должен был найти себе сеньора и не мог поменять его без веской причины. Ряд К. был издан в связи с организацией защиты от участвовавших с сер. IX в. нападений скандинавов, среди них — крупнейший по объему Питрский капитулярий 864 г. (Ibid. P. 312–328), к-рый предусматривал как конкретные военные и экономические меры для противостояния врагу (предписание участвовать в конном ополчении всем свободным людям, имевшим лошадь или способным ее приобрести, строительство укрепленных мостов, крепостей, запрет на продажу скандинавам оружия и лошадей и др.), так и действия более общего характера (монетная реформа, ревизия действующих ярмарок, закрепление повинностей крестьян и др.). Уникальной особенностью Питрского капитулярия является активное привлечение материала не только из предшествующих каролингских К., но и из рим. права (в первую очередь из Кодекса Феодосия, а также Новелл имп. Валентиниана III).

В июне 877 г. в Кьерзи, перед тем как отправиться в поход в Италию, Карл Лысый издал капитулярий, в к-ром содержалось в качестве временной меры постановление о том, что бенефиции королевских вассалов, погибших на войне, автоматически переходили к их сыновьям (MGH. Capit. T. 2. P. 355–361). Это решение традиционно рассматривалось исследователями как одно из ключевых в период формирования феодальных отношений во Франции (в последнее время эта т. зр. нередко оспаривается). При наследниках Карла Лысого произошло ослабление королевской власти, новые К. не появлялись, последний известный документ такого рода издан его внуком Карломаном в 884 г. (Ibid. P. 371–375). Кон. IX в. датируется и последний известный королевский капитулярий в Италии — Равеннский капитулярий имп. Ламберта (898; Ibid. P. 109–110; см.: *MacLean*. 2010).

Несмотря на прекращение издания новых К., они сохраняли значение одного из источников права в средние века на территории бывш. Каролингского государства (во Франции, Италии, Германии, Нидерландах). К. оказали заметное влияние

на законодательную деятельность англосакс. королей (кон. IX — 1-я пол. XI в.; см.: *Wormald*. 2001).

Оригиналов К. (помимо нескольких не вполне достоверных) практически не сохранилось; в настоящее время они известны в составе различных сборников, первые из них датируются уже нач. IX в. Первыми стали собирать К., вероятно, гос. посланники (или их окружение), среди к-рых нередко были графы или епископы. Так, ок. 806 г. Гербольд, еп. Льежский (785 или 787–810), собрал 6 К., изданных Карлом Великим, ряд статей из «Салической правды» и «Рипуарской правды», неск. писем и 3 собственных епископских К. Др. раннее собрание К. (анонимное) было создано в нач. IX в. в окружении одного из государевых посланцев в Аквитании. Оно сохранилось в рукописи кон. IX в. (*Voss. lat. Q.119*), куда включены также тексты по римскому праву и «варварские правды».

Наиболее важное и авторитетное собрание К. составил в 827 г. Ансегиз, аббат мон-ря Фонтенель (Сен-Вандрий-де-Фонтенель). Его сборник включает 26 К., разделенных на 4 книги: «церковные» и «светские» К., изданные Карлом Великим и Людовиком Благочестивым (MGH. Capit. N. S. T. 1). Создание этого сборника было, вероятно, инициативой Ансегиза, совпавшей с попытками Людовика Благочестивого и его окружения упорядочить распространение К. и создать их архив в придворной канцелярии. Собрание Ансегиза вскоре стало своего рода «официальным» сборником К., оно неоднократно копировалось придворными писцами. Тексты из него часто цитировались (с указанием книги и главы) в К., изданных Карлом Лысым между 853 и 873 г. Второе наиболее известное собрание К., дополнявшее сборник Ансегиза, было составлено в 50-х гг. IX в. автором, скрывшимся под псевдонимом Бенедикт Левита (диак. Бенедикт) (возможно, связанным с Реймским архиеп-ством). Оно включает большее число поддельных или переработанных подлинных К. (MGH. Leg. Const. T. 2. Pars 2. P. 39–158). Сохранились др. сборники К. (как правило, анонимных) IX–XI вв., во многих из них присутствуют также рим. правовые тексты и «варварские правды», напр. «Книга законов» (*Liber legum*) Лула Ферьерского, да-

тируемая 30-ми гг. IX в. Отдельные К., а также сборники Ансегиза и Бенедикта Левиты стали важными источниками католич. канонического права. Их использовали составители *Лжеисидоровых декреталий*, Регинон Прюмский, *Бурхард*, еп. Вормский, *Иво Шартрский*, *Грациан* и др. канонисты.

Начиная с VIII в. наряду с королевскими появляются и епископские К., создание к-рых часто связано с деятельностью церковных синодов. Так, еп. Остии Георгий, посетивший в 786 г. в качестве папского легата Британию, в отчете папе Римскому Адриану I называет К. изложение постановлений Собора, созванного им в Нортумбрии с участием местных прелатов и светских магнатов, включая кор. Эльфвальда (MGH. Ерр. T. 4. P. 20–29). Еп. Георгий был связан с франк. двором (с 753 он одновременно был епископом Амьена) и, возможно, представлял в поездке в Британию интересы не только папы Римского, но и Карла Великого, поэтому использованная им терминология могла отражать современную ему франк. практику, хотя нельзя исключить также лангобардское влияние. Мн. каноны Нортумбрийского Собора 786 г. имеют сходство с постановлениями франк. Соборов 40–80-х гг. VIII в. (*Story*. 2003. P. 55–92). Краткий «Капитулярий епископов» (*Capitulare episcoporum*; ок. 793, по другой версии — ок. 780) был издан «согласием епископов» (*episcoporum consensu*) (MGH. Capit. T. 1. P. 52). Он предписывал регулярно совершать богослужения за короля и воинство франков, молиться об избавлении от бедствий, соблюдать посты; церковным и светским должностным лицам надлежало раздавать милостыню.

С VIII в. К. называли также особые богослужебные тексты, содержащие перечни перикоп из Евангелия (*capitulare evangeliorum*) или др. библейских книг (*capitulare lectio-nium*) на соответствующие дни литургического календаря. Часто они включались в кодексы с книгами Свящ. Писания.

Ист.: MGH. Capit. T. 1–2; MGH. Capit. episc. T. 1–3; MGH. Capit. N. S. T. 1.

Лит.: *De Clercq Ch.* La législation religieuse franque: Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (507–814). Louvain; P., 1936. T. 1: De Clovis à Charlemagne; *Eckhardt W. A.* Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich. Gött., 1955; *idem.* Die Capitularia mis-

sorum specialia von 802 // DA. 1956. Bd. 12. S. 498–516; *Mor C. G. Dai* «capitularia» alle «constitutiones»: Per la storia dell'idea imperiale nel sec. XI // Studi storici in onore di Gioacchino Volpe. Firenze, 1958. T. 2. P. 645–664; *Ganshof F. L.* Was waren die Kapitularien? Darmstadt, 1961; *idem.* The Carolingians and the Frankish Monarchy. Studies in Carolingian History. L., 1971; *Schneider R.* Zur rechtlichen Bedeutung der Kapitularientexte // DA. 1967. Bd. 23. S. 273–294; *idem.* Kapitularien. Gött., 1968; *idem.* Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Bereich der Kapitularien // Recht und Schrift im Mittelalter / Hrsg. P. Classen. Sigmaringen, 1977. S. 257–279; *Mordek H.* Kirchenrecht und Reform im Frankenreich: Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonesammlung des fränkischen Gallien. B.; N. Y., 1975; *idem.* Karolingische Kapitularien // Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters / Hrsg. H. Mordek. Sigmaringen, 1986. S. 25–50; *idem.* Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta: Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse. Münch., 1995. (MGH. Hilfsmittel; 15); *Hägermann D.* Zur Entstehung der Kapitularien // Grundwissenschaften und Geschichte: FS für P. Acht / Hrsg. W. Schlögl, P. Herde. Kallmünz, 1976. S. 12–27; *McKitterick R.* The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789–895. L., 1977; *eadem.* The Carolingians and the Written Word. Camb., 1995; *eadem.* Charlemagne: The Formation of a European Identity. Camb., 2008; *Pokorny R.* Zwei unerkannte Bischofskapitularien des 10. Jh. // DA. 1979. Bd. 35. S. 487–513; *Brommer P.* «Capitula episcoporum»: Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jh. Turnhout, 1985; *Bühler A.* Capitularia selecta: Stud. zur Entstehung und Überlieferung der Kapitularien Karls des Grossen und Ludwigs des Frommen // Archiv für Diplomatik. Münster; Köln, 1986. Bd. 32. S. 305–501; *idem.* Wort und Schrift im karolingischen Recht // Archiv für Kulturgeschichte. Köln, 1990. Bd. 72. S. 275–296; *Mordek H., Schmitz G.* Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen // DA. 1987. Bd. 43. S. 361–439; *Schmitz G.* Ansegis und Regino: Die Rezeption der Kapitularien in den Libri duo de synodalibus causis // ZSRG.K. 1988. Bd. 74. S. 95–132; *Krah A.* Zur Kapitulariengesetzgebung in und für Neustrien // La Neustrie: Les pays au nord de la Loire de 650 a 850: Colloque hist. international. Sigmaringen, 1989. Vol. 1. P. 565–581; *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)* / Ed. P. Godman, R. Collins. Oxf., 1990; *Nelson J. L.* The Frankish World, 750–900. L., 1996; *Buck Th. M.* Admonitio und Praedicatio: Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814). Fr./M., 1997; *Wormald C. P.* Legal Culture in the Early Medieval West: Law as Text, Image and Experience. L., 1999; *idem.* The Making of English Law: King Alfred to the 12th Cent. Oxf., 2001. Vol. 1; *Geiselhart M.* Die Kapitularien-gesetzgebung Lothars I. Fr./M., 2002; *Story J.* Carolingian Connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, c. 750–870. Aldershot, 2003; *Lukas V.* Eine Sammlung von Kapitularien Karls des Grossen bei Benedictus Levita // ZSRG.K. 2004. Bd. 90. S. 1–26; *Pössel C.* Authors and Recipients of Carolingian Capitularies // Texts and Identities in the Early Middle Ages / Ed. R. Corradini et al. W., 2006. P. 253–274; *Gravel M.* Du rôle des missi impériaux dans la supervision de la vie chrétienne: Témoignage d'une collection de capitulaires

du début du IX^e siècle // Memini. Montréal, 2007. Vol. 11. P. 99–130; *Patzold S.* Normen im Buch: Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter «Kapitularen» // Frühmittelalterliche Studien. B., 2007. Bd. 41. S. 331–350; *Schneider H.* Karolingische Kapitularen und ihre bischöfliche Vermittlung: Unbekannte Texte aus dem Vaticanus latinus 7701 // DA. 2007; Bd. 63. S. 469–497; *Van Rhijn C.* Shepherds of the Lord: Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period. Turnhout, 2007; *Airlie S.* «For It Is Written in the Law»: Ansegis and the Writing of Carolingian Royal Authority // Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald / Ed. S. Baxter et al. Aldershot, 2009. P. 219–236; *Halfond G. I.* Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511–768. Leiden, 2009; *Jong M., de.* Admonitio and Criticism of the Ruler at the Court of Louis the Pious // La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites? / Ed. F. Bougayer et al. Turnhout, 2009. P. 315–338; *Campbell D.* The Capitulare de Villis, the Brevium exempla, and the Carolingian Court at Aachen // Early Medieval Europe. Oxf., 2010. Vol. 18. P. 243–264; *MacLean S.* Legislation and Politics in Late Carolingian Italy: The Ravenna Constitutions // Ibid. P. 394–416.

С. Г. Мереминский

Епископские К. (лат. capitula episcoporum; в источниках встречаются наименования capitulare, series capitulorum), особая разновидность К., инструкции духовенству определенного диоцеза или церковной провинции, в которых регламентировались отдельные стороны церковной жизни. Епископские К. издавались франк. епископами от своего имени, хотя иногда в них излагались решения провинциальных или диоцезальных синодов. В некоторых случаях капитулярий зачитывался перед синодом, участники которого выражали согласие с его предписаниями. Так, капитулярий архиеп. Герарда Турского был зачитан на заседании диоцезального синода 16 мая 868 г. (MGH. Capit. episc. T. 2. P. 127). По мнению П. Броммера, епископские К. издавались в соответствии с указанием «Всеобщего увещания» Карла Великого (789), согласно которому епископы должны были осуществлять постоянный контроль над церковной дисциплиной и грамотностью духовенства (Admonitio Generalis. 70 // MGH. Capit. T. 1. P. 59). Как правило, авторы К. разъясняли и дополняли нормы церковного права, заимствованные из авторитетных канонических сводов, напр. из «Собрания Дионисия—Адриана» (Collectio Dionysio—Hadriana) и «Испанского собрания» (Collectio Hispana).

В епископских К. содержались конкретные предписания, касавшиеся пастьерского служения и образа жиз-

ни духовенства. Так, в К., изданном Базельским еп. Гайтоном (805/6–823), говорится: «Нижеследующие главы Гайтон... составил для поучения пресвитеров своего диоцеза, как им следует в чистоте и праведности вести себя и наставлять порученную им паству, укрепляя ее в благочестии» (MGH. Capit. episc. T. 1. P. 210). В К. затрагивались вопросы, связанные со статусом и обязанностями клириков, управлением приходами, храмовым убранством, совершением таинств, прежде всего покаяния, годового круга богослужений и т. д. Предписания относительно знания верующими важнейших молитв, десятины, соблюдения воскресного дня, правил торговли и ремесла были адресованы всем христианам. В К. нередко включались наставления по отдельным вопросам богословия и экклезиологии, литургические указания.

Появление епископских К. было связано с распространением среди духовенства знания важнейших канонических норм в рамках программы «исправления» (correctio). В К. отразилась возросшая самостоятельность пресвитеров, заботившихся о духовно-нравственном состоянии мирян в определенном приходе или архипресвитерском округе. На более высоком уровне епископы разделяли с правителем ответственность за поддержание духовного и материального благополучия гос-ва. Т. о., епископские К. можно считать важным элементом программы «исправления», целью к-рой было возрождение Церкви и империи. Благодаря наличию четких предписаний, отражавших реальное состояние церковной дисциплины и грамотности в отдельных диоцезах, епископские К. являются ценным источником сведений о реализации на местах программы *Каролингского возрождения*.

Епископские К. издавались в основном между 800 и 950 гг., среди ранних образцов выделяются 2 пространных и оригинальных по содержанию К., изданных *Теодульфом*, еп. Орлеанским (789–818). Эти К. получили широкое распространение (тексты сохр. в 49 рукописях) и оказали влияние на более поздние образцы. С сер. IX в. епископские К. издавались в основном в западнофранк. диоцезах, где епископы обладали большей самостоятельностью, а светская власть была слабее. В таких К. особое внимание

уделялось защите Церкви от посягательств светской власти и от узурпации церковных прав мирянами. Не менее 5 К. приписываются *Гинкмару*, архиеп. Реймскому (изданы между 852 и 874). В Италии важнейшие К. были изданы *Аттоном*, еп. Верчелльским (924–960/1). Мн. К., сохранившиеся в рукописях, не имеют указаний на авторство и не могут быть с точностью атрибутированы.

В сер. IX в. епископские К. были использованы при создании подложных канонических сводов — «*Лжеисидорова собрания*» (см. *Лжеисидоровы декреталии*) и собрания К., составленных Ангильрамном и Бенедиктом Левитой. Подложный капитулярий Ангильрамна был якобы преподнесен Ангильрамном, еп. Мецским (768–791), Римскому папе Адриану I (по др. версии, был вручен понтифику Ангильрамну). Как источники канонического права К. использовались до XII–XIII вв., когда их место заняли статуты диоцезальных синодов.

Ист.: MGH. Capitula episcoporum / Ed. P. Brommer. Hannover, 1984. T. 1: Capitula episcoporum / Ed. R. Pokorny, M. Stratmann. Hannover, 1995. T. 2; Capitula episcoporum / Ed. R. Pokorny. Hannover, 1995. T. 3.

Лит.: *Fournier P., Le Bras G.* Histoire des collections canoniques en Occident. P., 1931. T. 1. P. 112–114; *De Clercq Ch.* La législation religieuse franque: Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques. Louvain; P., 1936. T. 1: De Clovis à Charlemagne (507–814); Anvers, 1958. T. 2: De Louis le Pieux à la fin du IX^e siècle (814–900); *Van Hove A.* Prolegomena. Mechliniae; R., 1945. P. 184–186. (Commentarium Lovaniense in Codicem iuris canonici; Vol. 1, t. 1); *Stickler A. M.* Historia Iuris Canonici Latini: Institutiones academicae. Augustae Taurinorum, 1950. T. 1: Historia fontium. P. 114–116; *Eckhardt W. A.* Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich. Gött., 1955; *Devailly G.* La pastorale en Gaule au IX^e siècle // RHEF. 1973. T. 59. P. 23–54; *Brommer P.* Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans // ZSRG. K. 1974. Bd. 60. S. 1–120; *idem.* Benedictus Levita und die «Capitula episcoporum» // Mainzer Zschr. 1975. Bd. 70. S. 145–147; *idem.* Capitula episcoporum: Bemerkungen zu den bischöflichen Kapitularen // ZKG. 1980. Bd. 91. S. 207–236; *idem.* Capitula episcoporum: Die bischöflichen Kapitularen des 9. und 10. Jh. Turnhout, 1985. (TSMAO; 43); *Gaudemet J.* Les statuts épiscopaux de la première décennie du IX^e siècle // Proc. of the 4th Intern. Congress of Medieval Canon Law, Toronto, 1972 / Ed. S. Kuttner. Vat., 1976. P. 303–349; *Sauer H.* Theodulfus Capitula in England: Die altenglischen Übersetzungen, zusammen mit dem lateinischen Text. Münch., 1978; *Van de Wiel C.* History of Canon Law. Louvain, 1991; *Erdő P.* Die Quellen des Kirchenrechts: Eine geschichtliche Einführung. Fr./M., 2002. S. 81–82; *Abril J.* L'institution synodale et la législation épiscopale de temps carolingiens au IV^e Concile de Latran // RHEF. 2003. Vol. 89. P. 273–307;

Austin G. Bishops and Religious Law, 900–1050 // The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages / Ed. J. S. Ott, A. T. Jones. Aldershot, 2007. P. 40–57; Van Rhijn C. Shepherds of the Lord: Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period. Turnhout, 2007.

А. А. Королёв

КАПУНОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ — см. *Казанская икона Божией Матери*.

КАПОДИСТРИЯ Иоаннис (рус. Иван Антонович) [греч. Καποδίστριας; итал. Capo d'Istria] (11.02.1776, о-в Керкира (Корфу) — 9.10.1831, Нафплион), греч. и российский политический деятель, дипломат, 1-й президент Греции. Род. в семье гр. Антонио Марии Каподистрии, представителя древнего венецианского аристократического рода, и Диамандины Гонеми, чьи предки, также венецианские дворяне, происходили с о-ва Кипр. Отец К., юрист по образованию, был известным на Ионических о-вах политиком, видным деятелем Республики Семи Соединённых Островов (1800–1807). К. получил начальное образование в мон-ре св. Юстины. В 1794–1797 гг., как мн. дети ионической знати, он учился в Падуанском ун-те, где получил медицинское образование, также изучал философию, юриспруденцию, политические науки. Затем вернулся на родину и занялся благотворительной врачебной практикой.

Начало политической карьеры К. пришлось на то время, когда под натиском наполеоновских войск Венецианская республика, к-рой принадлежал о-в Корфу, прекратила существование. По Кампоформийскому мирному договору 1797 г. ее владения были поделены между Францией и Австрией. Ионические о-ва достались французам, чья политика вызвала недовольство населения. В кон. 1798 — нач. 1799 г. франц. оккупанты были изгнаны с островов соединенной эскадрой Феодора Ушакова и Кадыр-бея, действовавшей в соответствии с русско-тур. договоренностями. К. был назначен главным врачом военного госпиталя на о-ве Корфу. В соответствии с русско-тур. К-польской конвенцией 1800 г. на островах создавалась автономная Республика Семи Соединённых Островов под верховным суверенитетом Османской империи и под покровительством России. Это было 1-е греч. гос. образование Нового



И. Каподистрия.
Портрет. Сер. XIX в. (?)
(Национальный исторический музей,
Афины)

времени. В 1801 г. оно получило т. н. византийскую конституцию, составленную ионическими дворянами и одобренную царем и султаном. Однако население островов осталось ею недовольно по причине сохранявшегося господства аристократии. В результате пересмотра в 1803 г. была принята новая конституция. На о-ве Кефалиния ситуация осложнялась борьбой за власть между дворянскими фамилиями. К. был командирован туда для наведения порядка и успешно справился с этой задачей, активно сотрудничал с полномочным представителем России Г. Мочениго. Вскоре ионический Сенат назначил К. гос. секретарем по иностранным делам. В этой должности он оставался до 1806 г. Затем был директором основанной им же гос. школы и секретарем Сената и занимал этот пост вплоть до упразднения Республики в соответствии с Тильзитским договором (1807). Весной 1807 г. К. отличился в подготовке к обороне о-ва Лefкада, которому угрожал захватом албанский сепаратист Али-паша Янинский. После возвращения островов под власть Франции ген. А. Бертье предложил К. остаться на гос. службе, но тот отказался, ожидая более выгодного предложения от России.

На службе России. Весной 1808 г. гос. канцлер Российской империи Н. П. Румянцев пригласил К. на службу. В нач. 1809 г. К. прибыл в С.-Петербург. Первое время он не имел конкретной должности и занимался составлением аналитических записок по Восточному вопросу.

В 1811 г. был назначен внештатным секретарем российского посольства в Австрии. Помимо офиц. миссии, к-рая заключалась в развитии российской внешней торговли, К. занимался сбором информации политического характера при помощи обширной греч. диаспоры в Вене. В апр. 1812 г. К. был назначен руководителем дипломатической канцелярии командующего Дунайской армией, к-рая завершила войну с Османской империей. После вторжения Наполеона вместе с этой армией под командованием П. В. Чичагова К. принимал участие в Отечественной войне 1812 г., а после изгнания Наполеона из России возглавил дипломатическую канцелярию при командующем союзной русско-прусской армией М. Б. Барклае-де-Толли. В кон. 1813 — нач. 1814 г. К. выполнял чрезвычайное дипломатическое поручение в Швейцарии, способствуя мирному урегулированию конфликта в этой стране и установлению ее нейтралитета. С осени 1814 г. К. принимал участие в работе Венского конгресса, решавшего судьбу Европы после разгрома наполеоновской Франции.

В 1815 г. К. был назначен статс-секретарем Российской империи по иностранным делам. В этом качестве он провел заключительные мирные переговоры с Францией и 20 нояб. 1815 г. подписал Парижский мирный договор от имени России. Занимая столь ответственный пост, он прилагал значительные усилия к тому, чтобы облегчить участь соотечественников, находившихся под иномземным владычеством. Его стараниями в Парижском договоре был закреплен автономный статус Ионических о-вов. Однако последующие попытки К. смягчить установленный там Англией колониальный режим оказались бесплодными. К. проявил себя как сторонник создания независимого гос-ва на греч. землях Османской империи. Революционный путь достижения этой цели он считал ошибочным, поэтому не поддерживал тайное революционное об-во греков «Филики этерия». К. полагал, что необходимыми предпосылками создания свободной Греции являются народное просвещение и поддержка европ. держав. В связи с этим К. способствовал деятельности просветительского об-ва «Филомузос этерия» и пытался склонить имп. Александра I к активным дей-

ствиям в пользу греков. Путь к освобождению, выбранный К., требовал много времени на подготовку, т. о., свержение османской власти откладывалось на неопределенный срок, поэтому те, кто стремились к скорейшему завоеванию свободы, сочли этот план неудачным. Тем не менее руководители «Филики этерии» пытались создать впечатление, будто их организацию возглавляет К., и тем самым придать об-ву больший авторитет. К нач. 20-х гг. XIX в. в связи с нарастанием новой революционной волны в Европе, угрожавшей международной стабильности, усилились расхождения во взглядах К. и Александра I на российскую внешнюю политику, в основе этих расхождений был греч. вопрос. После начала греч. национально-освободительной революции в марте 1821 г. К. стал ее горячим приверженцем и всячески подталкивал императора к началу русско-тур. войны. Но Александр I был сторонником др. политической линии, поэтому с кон. 1821 г. он стал постепенно отстранять К. от важных дел. В мае 1822 г. последовала его фактическая отставка. Официально К. числился в отставке по собственной просьбе с 1827 г. В авг. 1822 г. он покинул С.-Петербург и переехал в Женеву, где получил статус почетного гражданина за прошлые дипломатические заслуги перед этим кантоном. В Швейцарии он провел 5 лет, пристально наблюдая за ходом греч. революции и оказывая ей посильную помощь. Он поддерживал тесные контакты с местной греч. общиной и содействовал национальным образовательным учреждениям.

Президент независимой Греции. Уже в первые месяцы революции 1821 г. греки начали формировать независимые гос. институты. Их развитие привело к созданию президентской республики еще до того, как греч. гос-во получило офиц. международное признание. Тризинское Национальное собрание в 1827 г. ввело в стране пост президента и приняло соответствующую временную конституцию. Тогда же К. был избран президентом на 7 лет. На этом настаивал самый авторитетный греч. военачальник Т. Колокотронис, его же кандидатуру благодаря стараниям англ. филэллинов Чёрча и Кохрана поддержала англ. группировка, хотя позиция брит. прави-

тельства в отношении К. уже тогда была враждебной.

В нач. 1828 г. К. принял руководство страной, юридически еще не признанной международным сообществом. Однако фактически с 1822 г. европ. державы начали признавать греч. повстанцев воюющей стороной, а в 1827 г. оказали им прямую военную поддержку: 8(20) окт. 1827 г. объединенная англо-франко-рус. эскадра разгромила турецко-егип. флот в Наваринской бухте. Впосл. державы-покровительницы собирались согласовать форму правления и политическое устройство Греции. Осенью 1828 г. состоялась встреча дипломатов этих держав на о-ве Порос, где обсуждались границы буд. греч. гос-ва. За относительно небольшой период пребывания у власти (1828–1831) К. успел принять ряд мер в разных сферах внутренней политики. Несмотря на то что не все они принесли ожидаемые плоды, общее направление деятельности К. прослеживается достаточно ясно. Он стремился создать для соотечественников гос-во европейского типа, основанное на ценностях эпохи Просвещения. За службу в качестве президента Греции К. не получал вознаграждения, чтобы не обременять гос. казну. Напротив, он предоставил в распоряжение гос-ва собственные сбережения.

В области внешней политики главную задачу К. видел в максимальном расширении границы буд. греч. гос-ва, пользуясь тем, что ведущие державы еще не пришли к единому мнению по этому вопросу. К. постарался распространить греко-тур. конфликт на как можно большую территорию. Были активизированы боевые действия в Центр. Греции. Военные успехи греков, а также продвижение рус. войск в Добрудже и Армении в ходе русско-тур. войны 1828–1829 гг. привели к тому, что премьер-министр Великобритании Веллингтон был вынужден пойти на уступки. В дек. 1828 г. на совещании послов великих держав на о-ве Порос было достигнуто соглашение о проведении греко-тур. границы по линии Арта–Волос, об установлении в Греции наследственной монархии и сохранении ее в вассальной зависимости от султана. Острова Самос и Крит оставались за пределами греч. гос-ва. Великобритания, Франция и Россия брали греков под покровительство. Однако и эти условия казались Веллингтону чрезмерными, поэтому анг-

личане подписали их только в марте 1829 г. и не как окончательное решение, а в качестве отправной точки для переговоров с турками. В июне 1829 г. рус. войска взяли Силистрию, а в авг. вышли к Адрианополю. Эти победы обеспокоили не только турок, но и англичан. Турки согласились признать мартовский протокол 1829 г., а англичане приложили все усилия к тому, чтобы не дать России воспользоваться своими успехами. В результате условия Адрианопольского мира 1829 г. были весьма умеренными. Согласно этому договору, турки признавали мартовский протокол, но с нек-рыми оговорками: территория Греции ограничивалась Пелопоннесом и Кикладами. Т. о., хотя добиться большего не удалось, рус. оружие заставило турок согласиться с образованием греч. гос-ва на Балканах.

На повестке дня стоял вопрос о выборе буд. правителя Греции. Кандидатура К. категорически не устраивала Великобританию и Францию, поскольку они видели в нем агента влияния России и боялись, что он возложит на себя корону. Существующие исторические исследования показывают, что представления о К. как о рус. агенте — миф, созданный его политическими противниками и доведенный до сведения европ. правительств через филэллинов. К. руководствовался исключительно национальными интересами, к-рые на данном этапе совпадали с интересами России: это была единственная держава, поддерживавшая территориальное расширение Греции. В тех пунктах, где его представление о благе греч. гос-ва расходилось с позицией рус. правительства, К. действовал самостоятельно. В результате длительных переговоров греческая корона была предложена принцу Леопольду Саксен-Кобургскому. Его кандидатура устраивала и державы-покровительницы, и К., поскольку тот зарекомендовал себя как борец за греч. интересы. Соответствующий протокол, санкционирующий создание независимой Греции, был подписан 22 янв. (3 февр.) 1830 г. Впосл. Леопольд отказался от греч. короны, и державам пришлось искать для Греции нового монарха. Установление наследственной монархии означало временный и переходный характер власти К. Однако никаких оснований подозревать его в намерениях стать монархом нет.

Неопределенность юридического статуса страны и, как следствие, нерешенность вопроса о форме правления и политическом устройстве давали К. определенную свободу для политического маневра. Доставшаяся ему в наследство от эпохи революции политическая нестабильность (Тризинскому Национальному собранию предшествовал период гражданских войн) требовала укрепления вертикали власти. В связи с этим К. взял курс на ограничение полномочий парламента и замещение его функций новым представительным органом — Панэллинионом. Последний комплектовался членами, назначенными президентом, в большинстве своем не связанными с местными элитами, и имел узкие полномочия. Аналогичным образом строилась и исполнительная власть, во главе которой стоял центральный секретариат, подчинявшийся лично президенту. Упорядочению системы управления способствовало и введение нового административно-территориального деления страны на провинции (номы). Стараясь пресечь злоупотребления местных чиновников, К. назначал номархов не из числа местных жителей. Запланированное на апр. 1829 г. очередное Национальное собрание он созвал только в июле, преимущественно из верных себе людей. Стремление К. ограничить власть местной верхушки привело к формированию объединенной оппозиции, т. н. конституционной партии. Против президента выступали англ. и франц. филэллыны, фанариоты, кодзабасы, военачальники из Сев. и Центр. Греции, жители горной обл. Мани с главенствовавшим там кланом Мавромихалисов. Президента поддерживали в основном пелопоннесские военачальники во главе с Т. Колокотрониосом, выходцы с Ионических о-вов, образованные греки родом с территорий, оставшихся за пределами формировавшегося гос-ва, а также некоторые филэллыны, в т. ч. будущий член регентства баварец К. фон Гейдек. Эти люди составили т. н. партию кивернетиков, или президентскую партию. Желание К. отстранить от власти старую олигархическую верхушку проистекало из его представления о том, что греч. гос-во должно быть не просто приемником османской власти, но принципиально новым, построенным по европ. образцу. Кроме того, старые

политические лидеры скомпрометировали себя бесконечными ссорами, уже неск. раз перераставшими в гражданскую войну.

Политическим решением было и принятие на последнем году правления президента специального регламента, ограничивавшего свободу печати. Пытаясь усмирить разбушевавшуюся оппозицию, К. установил внушительный штраф для издателей, размещавших на страницах своих газет и журналов материалы, которые оскорбляли президента и правительство.

К концу революции (1829) страна была наводнена вооруженными людьми, значительная их часть открыто занималась разбоем или пиратством. Сохранявшие организацию воинские подразделения также были далеки от европ. модели регулярной армии и представляли собой разрозненные отряды, подчинявшиеся лишь своему капитану. С воинской дисциплиной, единым командованием и новыми образцами вооружения греческие повстанцы были незнакомы. Необходимо было принимать радикальные меры в борьбе с сухопутным и морским разбоем, создать армию и флот европейского образца. В борьбе с пиратством существенную помощь президенту оказали морские силы некоторых европ. держав. Разбойникам и пиратам давалась возможность оставить свой промысел и перейти на службу в регулярную армию и флот, но гос-во было не в состоянии платить им достойное жалованье. Кроме того, бывш. повстанцы не желали подчиняться дисциплине и носить европейскую военную форму. В результате большинство разбойников отказывались сотрудничать с государством.

К. занимался созданием боеспособной централизованной армии вместо повстанческих отрядов. Было образовано 4 батальона регулярной пехоты, 2 батальона легкой пехоты, 2 эскадрона регулярной кавалерии, эскадрон легкой кавалерии, а также артиллерийский батальон. Нехватку национальных офицерских кадров должны были восполнить выпускники 1-го в стране офицерского уч-ща — Школы эвельпидов (с 1928). К. позаботился и о церковном окормлении армии, заложив основы ин-та полковых священников.

Развитие системы образования занимало важное место во внутренней

политике К. При нем в Греции впервые появились гос. школы, которые должны были сделать среднее образование доступным более широким слоям населения. Несмотря на катастрофическое состояние гос. казны, правительство находило деньги на их финансирование. При личном участии К. были основаны сиротский приют на о-ве Эгина и др. не только начальные, но и средние специальные учебные заведения. В дальнейшем планировалось открытие национального ун-та. Программы и методики преподавания в созданных в те годы учебных заведениях повторяли европ. образцы: К. представлял независимую Грецию совр. европ. гос-вом, к-рому требовались соответствующим образом подготовленные кадры. Основанные К. школы были организованы по монастырскому принципу, в них обучение наукам сочеталось с правосл. воспитанием. За трапезой ученикам читались жития святых.

По плану К., ориентированное на европ. образцы законодательство, а также система судов должны были заменить в Греции некоторые социальные и правовые институты османской эпохи. Были предприняты шаги по созданию собственного законодательства: введен в действие гражданско-процессуальный кодекс, основанная президентом система судов начала работать, однако составление греч. законов требовало времени. В каждый город назначался мировой судья, а в каждой провинции создавался суд 1-й инстанции.

Особую остроту сохраняла проблема национальных земель, с начала революции ставшая политической. К. мечтал сделать Грецию экономически независимой. Необходимые для этого деньги в бюджете отсутствовали, поэтому помимо жесткой экономии он видел выход в решении земельной проблемы. Часть земель должна быть роздана безземельным крестьянам и ветеранам революции, др. часть — продана за наличные деньги, к-рые укрепят гос. казну. Однако его политика в этом вопросе вызвала саботаж со стороны традиц. местных землевладельческих элит — кодзабасов, мечтавших завладеть бывш. тур. имуществом. Кодзабасы были против продажи земель местным крестьян и препятствовали передаче земли крестьянам. Несмотря на сопротивление, К. удалось раздать беженцам

и ветеранам часть национальных земель, но в целом аграрный вопрос остался нерешенным. Положительным новшеством в сельском хозяйстве стало введенное К. выращивание картофеля, способствовавшее снижению риска массового голода в неурожайные годы.

Одну из важнейших проблем представляло собой плачевное состояние гос. финансов. Прибыв в Грецию, президент обнаружил казну пустой и обремененной долгами. Предстояло выплачивать лондонским банкирам деньги, данные займы греческим повстанцам в годы революции, возвращать долги греческим судовладельцам, предоставившим корабли и снаряжение в распоряжение революционных правительств и др. К. начал с того, что ввел новую валюту, основной единицей которой стал серебряный феникс, равный 6 османским курушам. К лету 1829 г. была разработана национальная денежная система, предполагавшая чеканку золотой, серебряной и медной монеты. Был основан Национальный монетный двор. Самой крупной денежной единицей была золотая афина, равная 20 фениксам, самой мелкой — медный пендарийон, составлявший $\frac{1}{300}$ часть феникса. Однако в связи с острой нехваткой драгоценных металлов денег было отчеканено немного, и большая часть торговых операций в тот период совершалась при помощи иностранных валют. Неудачной была попытка правительства ввести в обращение ассигнации, не имевшие золотого обеспечения. При непосредственном участии К. был основан 1-й национальный банк, целью которого было привлечение в страну капиталов богатых соотечественников из-за рубежа. Но преуспевшие, в основном в торговле, представители греч. диаспоры не торопились доверять свои накопления молодому греч. гос-ву, и эта мера не дала желаемого результата.

Наиболее эффективной для оздоровления национальных финансов была фискальная политика К. Он отменил существовавшую в годы революции систему налоговых откупов, позволявшую правительству не платить жалованье военным. Командиры отрядов фактически «кормились» с определенных территорий, казна же при этом оставалась пустой. Теперь для сбора налогов и таможенных пошлин были назначены

специальные чиновники, а военным определено фиксированное жалованье. Результат этих мер был следующий: с одной стороны, гос. казна стала пополняться, а дефицит бюджета, хотя и очень медленно, сокращаться; с др. стороны — военные были недовольны маленьким жалованьем, которое часто не выплачивалось в срок. Судовладельцы требовали передать им таможенные сборы в качестве компенсации за расходы, понесенные в годы революции. Недовольство этих групп населения было столь велико, что произошло неск. вооруженных выступлений. Одно из них привело к потере почти всего флота, который сожгли оппозиционеры. Другое, самое мощное, было умело использовано врагами президента для подготовки его убийства и пошло на спад только после смерти К. в окт. 1831 г. Т. о., небольшой финансовый успех обернулся политической катастрофой.

В оппозиции президенту оказались традиц. элиты, мн. ветераны революции, а также представители «английской» и «французской» партий, видевшие в К. агента влияния России. Уже к кон. 1829 г. оппозиция приняла организованный характер. Весной 1830 г. события вышли из-под контроля президента. Оппозиция перешла к вооруженным формам борьбы, первым проявлением которых стало восстание в Мани на Пасху 1830 г. Оно было организовано семьей Мавромихалисов, недовольных политикой К. Восстание в Мани продолжалось с перерывами до окт. 1831 г. Его кульминацией стало убийство К. в Нафплионе членами семьи Мавромихалисов. Два родственника арестованного за участие в беспорядках в Мани Мавромихалиса подстерегли К. у входа в храм св. Спиридона Тримифунтского и смертельно ранили его из пистолета, а затем нанесли удар кинжалом. Одного из убийц забила насмерть толпа очевидцев покушения, другой был выдан местным властям франц. миссией, где пытался укрыться, и впол. казнен. Со смертью К. изменился политический режим в стране, многие его реформы были отменены, началась гражданская война.

Церковная политика. Одной из приоритетных задач для К. было сохранение в стране Православия и укрепления Церкви. Через неск. дней после прибытия в Грецию он провел первое совещание по цер-

ковному вопросу. Уже в янв. 1828 г. для всестороннего изучения положений дел в Церкви был создан Церковный комитет в составе 5 архиереев. Фактически он стал временной высшей церковной инстанцией в стране. Затем было основано Министерство по делам Церкви и народного просвещения. Несмотря на плачевное состояние гос. финансов, президент старался по мере возможности выделять средства на восстановление разрушенных в годы революции храмов. При К. была предпринята попытка выплачивать гос. жалованье духовенству. После смерти президента клир стал получать гос. жалованье только в годы диктатуры «черных полковников» (1967–1974). К. пытался сберечь церковное имущество от расхищения и передачи в казну и направить денежные средства на обеспечение духовенства и финансирование системы образования.

В годы правления К. в Грецию под видом филэллинов стали активно прибывать зап. миссионеры. Президент неоднократно выражал недовольство их деятельностью, в частности распространением брошюр и листовок прозелитического содержания. Зап. миссионеры стремились открыть в стране школы, к-рые намеревались использовать для распространения протестантизма. К., давая согласие на открытие школ филэллинами, старался поставить их под контроль гос-ва. Отказаться полностью от их услуг было невозможно по причине плачевного состояния гос. финансов. Попытки получить от миссионерских об-в финансирование греч. школ окончились неудачей.

К. придавал особое значение проблеме подготовки духовенства. В числе первых в стране гос. учебных заведений была открыта духовная семинария на о-ве Порос. Президент вынашивал идею создания в Греции Духовной академии по образцу высших духовных учебных заведений России. Проработать эту идею он поручил известному ученому и церковно-общественному деятелю К. Икономосу, находившемуся тогда в России. Уже летом 1828 г. Икономос представил К. «План церковной академии», оставшийся нереализованным из-за отсутствия финансирования.

Создание независимого гос-ва поставило на повестку дня вопрос о церковно-гос. отношениях. Греция

оказалась в парадоксальной ситуации: глава Церкви — К-польский патриарх остался во враждебном гос-ве и являлся заложником политики османских властей. Поэтому в новом гос-ве Церковь должна была стать независимой от власти патриарха и, следов., султана. Сложный вопрос об автокефалии требовал осторожного решения. К. понимал, что создавать национальную Церковь нужно каноническим путем, без разрыва отношений с Патриархией. Дабы избежать нежелательного развития событий он старался не допускать к участию в решении вопроса о судьбе Церкви в Греции представителей иностранных неправосл. держав. Он вел переписку с К-польским патриархом *Константином I* (1830–1834), поручил своему другу и доверенному лицу Дионисию, митр. Реонта, вести переговоры в К-поле по поводу предоставления независимости греческой Церкви. Эта миссия не была выполнена из-за смерти президента. Впосл. события развивались по тому сценарию, к-рого опасался К.: баварское регентство в 1833 г. провело радикальную церковную реформу, провозгласив автокефалию Элладской Церкви без согласия материнской К-польской Патриархии. На последующее урегулирование межцерковных отношений потребовалось ок. 20 лет.

К. был не только патриотом, но и верным сыном Церкви. То обстоятельство, что его убили на пороге храма, было впосл. истолковано его сторонниками символически: оно прервало движение греч. нации по пути возрождения греко-правосл. традиции. В совр. Греции К. остается одним из самых уважаемых политиков Нового времени. Его имя носят Афинский ун-т, мн. общественные организации.

Соч.: *Αὐτοβιογραφία*. Αθήνα, 1940; Записка о нынешнем состоянии греков / Публ.: Г. Л. Арш // *Славяно-балканские исследования*. М., 1972. С. 359–386.

Ист.: *Ραΐκ Α. Η*. Записка об убийстве Каподистрии // *ΡΑ*. 1869. С. 882–910.

Лит.: *Papadopoulos-Vretos A.* Mémoires biographiques-historiques sur le président de la Grèce, le comte Jean Capodistrias. P. 1837–1838. 2 vol; *Mendelssohn-Bartholdy K.* Graf J. Kapodistrias. В., 1864; *Τελος Β. Η*. Граф Иоанн Каподистрия, президент Греции. СПб., 1893; *Δεσποτόπουλος Α.* Ο Κυβερνήτης Καποδίστριας και η απελευθέρωση της Ελλάδος. Αθήνα, 1954; *Κρητικός Π. Γ. Ο Ι.* Καποδίστριας τέκτων κανονικός // *Εραυν*. 1965. Ν 3. Σ. 124–144; *Κούγκου Ε. Ο* Καποδίστριας και η Παιδεία, 1827–1832. Τ. 1–2. Αθήνα, 1972; *idem.* Ο άνθρωπος και ο διπ-

λωμάτης, 1800–1828. Αθήνα, 1978; *Κατηφόρη Δ.* Η διώξις της πειρατείας και το Θαλάσσιον Δικαστήριον κατά την πρώτην Καποδιστριακήν περίοδον, 1828–1829. Αθήνα, 1973; *Αρш Г. Л.* Иоанн Каподистрия и греческое национально-освободительное движение, 1809–1822. М., 1976; *Κωνσταντινίδης Ε.* Ο Ιωάννης Καποδίστριας και η εκκλησιαστική του πολιτική. Αθήνα, 1977; Ο Ιωάννης Καποδίστριας και συγκρότηση του ελληνικού κράτους. Θεσσαλονίκη, 1983; *Λούκος Χ.* Η αντιπολίτευση κατά του Κυβερνήτη Ιω. Καποδίστρια 1828–1831. Αθήνα, 1988; *Βακαλόπουλος Α. Ε.* Η πρώτη εκκλησιαστική μουσική σχολή και το πρώτο εκκλησιαστικό σχολείο στην Ελλάδα επί Καποδίστρια. Θεσσαλονίκη, 1992; *Μεταλλινός Γ. Δ.* Ο «Ευρωπαϊακής» Καποδίστριας: Ερμηνευτική προσέγγιση // *Ελληνισμός μαχόμενος*. Αθήνα, 1995. Σ. 69–84; *idem.* Ιωάννης Καποδίστριας: Ο πολιτικός-μάρτυρας της Ορθοδοξίας και του Ελληνισμού // *Εκκλησία*. Αθήνα. Αυγ.–Σεπτ. 2008; *Βερναρδάκης Δ.* Καποδίστριας και Όθων. Αθήνα, 2001; *Τσάγκας Ι. Β.* Η ορθόδοξη χριστιανική αγωγή στο εκπαιδευτικό έργο του Ιωάννη Καποδίστρια. Θεσσαλονίκη, 2001; *Петрунина О. Е.* Греческая нация и государство в XVIII–XX вв.: Очерки полит. развития. М., 2010; *она же.* Народное просвещение в Греции в годы правления И. Каподистрии (1828–1831) по данным российского дипломата И. Персиани // *Каперевские чт. М.*, 2010. Т. 8. С. 168–171; *Κορνιλιάκης Ι.* Ιωάννης Καποδίστριας. Ο Άγιος της πολιτικής. Καρδίτσα, 2011.

Ο. Е. Петрунина

ΚΑΠΠΑ [лат. *sarra*], одно из литургических облачений в католич. Церкви и нек-рых протестант. церк-вах; также называется плювиалом



Kappa Πια II, παπύ Ρωμαίκο. 1458 ε.

(Επαρχιαλὸς μουσείον
ἐν Πεννέ, Ἰταλία)

(*pluviale*). К. представляет собой открытую спереди длинную мантию, которая обычно украшена широкими вертикальными оторочками и скрепляется на груди полоской ткани на крючках или же фибулой. В расправленном виде К. образует полукруг. Сзади, под верхним прилегающим к шее священнослужителя кантом, на нее нашивается «щит плювиала» — треугольный, 4-угольный с заостренным основанием или овальный кусок ткани, иногда с украшенными бахромой краями и с кисточкой на нижнем конце. Строгих предписаний относительно материала К. нет, однако чаще всего ее шьют из шелка. Окраска К. может варьироваться в границах традиц. литургических цветов.

К. не является строго священническим облачением, она не освящается и не входит в число одеяний, к-рые передаются клирику при ординации. К. обычно исползуется celebrантами — пресвитерами и епископами — тогда, когда запрещено надевать *казулу* (орнат), т. е. во время неевхаристических богослужений (к числу таких служб относятся: церковные процессии, освящение пепла, свечей, пальмовых ветвей на праздник Входа Господня в Иерусалим и воды, торжественная вечерня, похороны и др.). Кроме того, К. носят диаконы, ассистирующие епископу во время понтификальной литургии или вечерни. Ее надевают поверх альбы или комжи.

Этимология лат. слова *sarra* до сих пор неясна. Св. Исидор Севильский считал, что слово происходит от лат. *caput* — голова или от *cap-py* — буквы греч. алфавита, очертания к-рой предположительно напоминали ему современную К. (*Isid. Hisp. Etymol.* 19. 31). В наст. время исследователи полагают, что *sarra* образовано от глагола *sarere* (укрывать) или существительного *sarpa* (фуляр). Плювиалом в Др. Риме называли плащ с капюшоном, под которым можно было укрыться от дождя (*pluvia* — дождь). Впрочем, к тому времени,

когда плювиалом стали называть К., это значение понятия было уже забы-

то, и плювиалом считалась любая длинная мантия с капюшоном, вне зависимости от того, могла ли она защитить от непогоды или нет.

Первое упоминание К. встречается в Житии св. Никетия, составленном Григорием Турским (2-я пол. VI в.). Однако там, а также в Житии св. Мартина Турского, составленном им же, и в «Этимологиях, или Началах» Исидора Севильского этим словом скорее всего обозначался не плащ, а похожий на большой капюшон головной убор. Мантию с капюшоном стали называть К. только в кон. VII в. Тогда такие К.-накидки носили низшие клирики, певчие и миряне.

Вопрос о происхождении этого одеяния до сих пор остается неяс-



Бенедикт XVI, папа Римский,
облаченный в каппу.
Фотография. 2008 г.

ным. В числе его предшественников ученые называют разные виды одежды: древнеримскую легкую накидку (*lascena*) и более тяжелый и теплый плащ (*buggus*), к-рый принесли в Римскую империю варвары. Однако убедительнее кажется гипотеза, согласно к-рой К. произошла от казулы. В пользу этого предположения говорит тот факт, что первые известные по изображениям К., как правило, не имеют разреза спереди, и это отличает их от древнерим. аналогов и сближает с колоколообразными казулами, распространенными в раннее средневековье. Однако К. все же отличалась от казулы как по внешнему виду, так и по функциональному назначению: у нее был капюшон, отсутствовавший у казулы, и она стала литургическим облачением намного позже.

Первое упоминание К. как литургического облачения относится к кон. VIII в. Окончательно К. утвердилась в этой роли только к X в. Тогда же ее начали носить члены соборных *капитулов* и епископы. Постепенно она вытеснила казулу практически из всех богослужений, за исключением мессы, и стала обязательной для участников церковных Соборов.

Со временем внешний вид К. претерпел значительные изменения. Спереди у нее появился разрез. Существенным преобразованием подвергся капюшон: к XI в. он утратил практическое назначение и настолько уменьшился в размерах, что его стало невозможно надевать на голову. В кон. XIII в. его заменил плоский треугольный кусок ткани, который пришивали к мантии сзади, — так появился «щит» плювиала. Сначала он был маленьким, но постепенно увеличился в размерах. В XVII в. ставший полукруглым или прямо-

угольным с закругленными концами «щит» мог закрывать уже всю спину того, кто носил К.

Практическое назначение потеряла и фибула: если раньше она скрепляла края плювиала на груди, то в XIII–XIV вв. ее начали прикреплять как декор к полоске ткани, которая стала выполнять ее первоначальную функцию. Фибула при этом увеличилась в размерах. Сохранились средневек. фибулы, являющиеся образцами ювелирного искусства.

Все более роскошными становились и мантии. Для кон. XIV — нач. XV в. были характерны К., вся поверхность к-рых была покрыта вышитыми изображениями святых или сценами из Свящ. Писания и агиографической лит-ры. Позднее такие «иллюстрированные» плювиалы вышли из употребления, однако К. и по сей день остается торжественным, зачастую богато украшенным облачением.

Помимо К. как литургического облачения существовала и др. К., к-рую использовали монахи или каноники во время совместных молитв (*сарра choralis*). Она была закрытой спереди и сохраняла капюшон. К нач. XII в. появился обычай, согласно к-рому при вступлении в капитул каноник должен был заказать для себя К. После его смерти она переходила в ризницу той церкви, к которой он был приписан (т. н. *сарра professionis*). Благодаря этому обыкновению сохранилось значительное количество таких средневек. мантий. От *сарра choralis* произошла и т. н. большая К. (*сарра magna*). Эта длинная, открытая от ног до груди, с подбитым мехом капюшоном и длинным шлейфом мантия появилась в кон. XIV в. Ее носят кардиналы, у к-рых она красного цвета, патриархи, архиепископы, епископы и некоторые прелаты, когда они присутствуют на торжественных богослужениях. Литургическим облачением она не является.

Известна также «красная каппа» (*сарра rubea*) папы Римского — длинная, открытая спереди и лишенная капюшона накидка. Одним из важнейших элементов коронации понтифика в средние века была его инвеститура этой красной мантией-плювиалом (*immantatio*), которая должна была символизировать наделение новоизбранного понтифика властью над «городом и миром». Такая церемония сохранялась вплоть

до возвращения пап из Авиньона (до кон. XIV в.), но когда именно она была введена — неизвестно. Некая красная мантия (*chlamys purpurea*) числится среди даров св. имп. Константина папе Сильвестру I в «Константиновом даре», датированном сер. VIII — сер. IX в., что с нек-рой вероятностью может свидетельствовать о том, что ее использовали уже в те времена. Первое прямое упоминание подобающей понтификам красной К. встречается у св. Петра Дамиани в сер. XI в. Однако полное описание церемонии облачения избранного папы в мантию относится только к 1-й пол. XIII в. (*Ordo Romanus XII*). В наст. время инвеститура красной К. уже не проводится, однако рим. понтифики используют ее (а также и ее аналог белого цвета) во время нек-рых торжественных церемоний.

Символическое толкование К. встречается редко и не отличается устойчивостью. Согласно наиболее распространенным версиям, она означает воскресенное и преображенное после Страшного Суда человеческое тело. Ее длина — до ступней — призывает ее носителя ускорить свой путь к внутреннему преображению. Разрез спереди напоминает о том, что человек должен быть открыт Божественной воле. Бахрома на «щите» указывает на многочисленные усилия, необходимые для достижения спасения. «Щит» символизирует небесную радость.

Лит.: Bock Fr. Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, oder Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Ornate und Paramente. Bonn, 1866. Bd. 2. S. 288–321; Braun J. Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg i. Br., 1907. S. 306–358; idem. Liturgisches Handlexikon. Regensburg, 1922. S. 233; idem. Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. Freiburg i. Br., 1924. S. 119–127; Leclercq H., Mombert E. Chape // DACL. 1948. T. 3. Pt. 1. Col. 365–381; Norris H. Church Vestments, Their Origin and Development. L., 1949. P. 157–164; Lesage R. Liturgische Gewänder und Geräte. Aschaffenburg, 1959. S. 102–103. (Der Christ in der Welt: Eine Enzyklopädie. R. 9: Die Liturgie der Kirche; 7); Fahrner E. Des Priesters Kleider und ein Blick darunter. Thaur, 1998. S. 146–148; Piccolo Paci S. Storia delle vesti liturgiche: Forma, immagine e funzione. Mil., 2008. P. 328–337.

М. В. Панфилова

КАППАДОКИЙСКАЯ ШКОЛА, богословское направление 2-й пол. IV в., представленное свт. *Василием Великим*, свт. *Григорием Нисским* и свт. *Григорием Богословом* (т. н. великими каппадокийцами) — отцами Церкви, осуществившими

философско-богословское обоснование догмата о Св. Троице. Наименование дано по месту их служения в малоазийской пров. *Каппадокия*. Иногда к представителям К. ш. причисляют свт. *Амфилохия* Иконийского («четвертого каппадокийца»). Время жизни и деятельности отцов-каппадокийцев характеризуется значительным подъемом в греч. богословии, связанным прежде всего с победой христианства над язычеством и с активным изучением христианами классической антич-

выборку из творений Оригена — «Филокалию» (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 26; Sozom. Hist. eccl. VI 1*). Вместе с тем Ориген по-разному влиял на представителей К. ш.: свт. Василий Великий, наиболее критичный, менее подвергся этому влиянию; значительно больше оно отразилось на свт. Григории Богослове и особенно на свт. Григории Нисском. В то время как влияние Оригена определило общий характер и дух богословия К. ш., а также сообщило ему ряд понятий и терминов, содержание богословского учения К. ш. было основано на никейском вероопределении. Отсюда проистекала связь К. ш.

Святители Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов. Миниатюра из Юмиллий свт. Григория Богослова. 880–886 гг. (Paris. gr. 510. Fol. 71v)



с богословием свт. *Афанасия I Великого*, главного защитника никейской веры в предшествующий период, а через него — с малоазийским богословием (преимущественно сщмч. *Ириней* Лионского). Влияние малоазийского богословия удерживало каппадокийцев от одностороннего увлечения метафизическими проблемами и побуждало проявлять внимание к религиозно-практическим вопросам (этому способствовало также церковное служение каппадокийцев).

Свт. Афанасия Великого обычно относят к «староникейцам», тогда как представителей К. ш. называют «новоникейцами». Свт. отцы-каппадокийцы, следуя общей линии церковной полемики с арианством и его модификациями, отстаивали единосущие Отца и Сына, Отца и Св. Духа. Их задачей было не просто показать единосущие, что уже было представлено «староникейцами», но и объяснить, как возможно синтезировать в одном исповедании единство и троичность. Такое объяснение, разработанное К. ш., стало ее важнейшей исторической заслугой. В то время не хватало терминов для того, чтобы закрепить троичность, реальность бытия Лиц Св. Троицы, терминов столь же твердых, как и термин «единосущие», выразивший единство. К. ш. сделала существенный шаг

вперед в обосновании и употреблении новой терминологии в учении о Св. Троице, положив конец прежней неопределенности в этом вопросе. Терминологическая работа К. ш. сосредоточивалась гл. обр. на разграничении понятий «сущность» (*οὐσία*) и «ипостась» (*ὑπόστασις*). С помощью этих понятий каппадокийцы стремились выразить неизреченное единство Трех, реальность одновременно и единства и троичности. Эти термины не были новшеством: они уже использовались в полемике вокруг никейского вероопределения. Понятие «ипостась» для различения Трех в Св. Троице использовал Ориген. Однако слово «ипостась» в богословском употреблении (в т. ч. в богословии «староникейцев») означало практически то же, что и сущность. Разграничение этих понятий встречается у неоплатоников, определявших взаимное отношение Единого, Ума и Души через понятие трех ипостасей, до к-рых развивается божественная сущность. Однако, в чем конкретно состояло различие между терминами «сущность» и «ипостась», не было ясно. Четкое различие между ними впервые было проведено каппадокийцами. Задача каппадокийцев заключалась в строгом и ясном закреплении значения, смыслового разграничения и соотношения друг с другом этих понятий. Необходимо было, с одной стороны, опираться на опыт предшествующего их использования, а с другой — очистить их от прежних ассоциаций, дабы они могли быть использованы для выражения тайны Божественного бытия. По аналогии с учением *Аристотеля* о первой и второй сущности каппадокийцы определили различие между сущностью и ипостасью как между общим и частным (*κοινὸν* и *ἴδιον*) (*Basil. Magn. Ep. 214. 4; 236. 6; Greg. Nyss. De diff. essent. et hypost.*). Вместе с тем в понятие ипостаси не вкладывалось значение лишь совокупности индивидуальных свойств предмета: в богословии К. ш. понятие «ипостась» фактически заменило недостаточный в догматическом смысле термин *πρόσωπον* (лицо, облик, маска) и сделалось выражением реально существующих Лиц Св. Троицы. Свт. Григорий Нисский, сравнивая взаимоотношение Ипостасей в Боге с отношением слова и дыхания в человеке (*Greg. Nyss. Or. catech. 2*), показывал тем самым, что Слово и Св. Дух не являются

ной лит-ры (отцы-каппадокийцы в своих творениях широко и творчески использовали достижения античной философии и науки). Др. особенность этого времени, непосредственным образом сказавшаяся на развитии К. ш., состояла в более полном освоении лит. наследия *Оригена*, влияние к-рого на каппадокийцев было обусловлено также живым преданием: через прямого ученика Оригена — свт. *Григория Чудотворца*, еп. Неокесарийского, во 2-й пол. III в. христианство широко распространилось в Понте (малоазийской области), откуда происходили предки свт. Василия Великого и его брата свт. Григория Нисского (свт. Григорий Чудотворец был духовным наставником их бабки по линии отца — св. *Макрины Старшей*). В сочинениях каппадокийцев имеются свидетельства о том, какое влияние на их религ. образование имел Символ веры свт. Григория Чудотворца (*Basil. Magn. Ep. 204; Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum.*). Вероятно, свт. Григорий Чудотворец пробудил у каппадокийцев интерес и к самому Оригену. По свидетельству древних историков, свт. Василий Великий и свт. Григорий Богослов составили

случайными признаками (акциденциями) Божественной сущности, но суть постоянные и неизменные моменты ее существования. Обладая полнотой бытия, они тем не менее неотделимы от Божественной сущности, в которой они существуют. Ипостаси — лишь способы бытия Божия и означают не существо Божие в себе самом («что есть» — τί ἐστίν), но только то, как оно существует («как есть» — τὸ πῶς εἶναι). Также и понятие сущности каппадокийцы придавали значение не просто аристотелевского «общего», не имеющего своего отдельного бытия и осуществляемого только в частном, но нерасторжимого единства Божественного бытия и жизни: «сущность» есть «существо». В то время как в тварном мире сущность проявляется в индивидах и как бы разделена между ними, в Божестве она в каждый момент и одновременно принадлежит всем Ипостасям и является не только логически постигаемой, но и реальной основой их бытия. Свт. Григорий Богослов, отвечая на возражение «не одно ли Божество и у язычников, как учат те, которые совершеннее других философствовали», проводит следующую мысль: «Но там, хотя общность имеет единство, представляемое только мысленно, однако же неделимых много и они разделены между собой временем, страстями и силой... Не таково наше учение; напротив, каждое из Них (из Лиц Божества) по тождеству сущности и силы имеет единство с Соединенным не менее, чем с самим Собой» (*Greg. Nazianz.* Ог. 31. 16). Т. о., сущность в языческих богах, согласно свт. Григорию, усматривается лишь логически, в Боге же она пребывает реально, конкретно. В Св. Троице каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей полноте. Ипостасные свойства Св. Троицы каппадокийцы определяли исходя из способов существования Ипостасей. Ипостась Отца они определяли как нерожденность, Сына — как рожденность и Св. Духа — как исхождение (*Idem.* Ог. 25. 16; 29. 2). Каждое из этих свойств составляет отличительный признак Ипостаси, принадлежит только одной из них и не может быть приписано другой. Эта формула остается неизменной в правосл. богословии.

Учением о Троице как о единстве в различии и различии в единстве К. ш. сделала существенный шаг впе-

ред в богословии, освободив богословскую мысль от прежних терминологических и философских трудностей. Учение каппадокийцев о Боге едином по существу и троичном в Ипостасях не оставляло места субординационизму, имевшему место в триадологии нек-рых более ранних христ. богословов: Лица Божества составляют одно абсолютное бытие, наделенное всеми высочайшими свойствами, и обладают ими в нераздельной полноте и совершенстве. Ипостаси не отделены от Божественного существа, будучи вечными и неизменными формами его существования и реального проявления. Бог Отец в таком учении, хотя и остается источником и началом других Лиц, есть только один из способов существования (τῶλοι ὑπόφραεις), обладающий с другими Лицами общими абсолютными свойствами.

К. ш. принадлежит также решающая роль в отрицании ереси пневматомахов, учивших о тварности Св. Духа, и в утверждении божественности Св. Духа, закрепленном *Вселенским II Собором* (см. подробнее в ст. *Духоборчество*).

Полемизируя с *Евномием*, дерзновенно утверждавшим, что человек способен постичь Божественную сущность наряду с иными тварными сущностями, каппадокийцы настаивали на абсолютной непознаваемости Бога в Его сущности (см. *Апофатическое богословие*). Непознаваемость Божественной сущности не означает непознаваемости Бога вообще: Бог, хотя и непостижим в глубинах Своего бытия (в сущности) в силу абсолютной отличности нетварного естества от естества тварного, тем не менее открывает Себя человеку в Своих действиях (см. *Катафатическое богословие*). Богословие К. ш. как созерцание и исповедание Св. Троицы соединяет апофатический и катафатический пути. Отец открывает Себя через Сына в Духе Святом, и это откровение Св. Троицы всегда является откровением домостроительным. Путь боговедения, по классическому определению свт. Василия Великого, «от единого Духа через Единородного Сына к единому Отцу. И обратно, естественная благость, природная святость, царское достоинство от Отца, через Единородного простираются на Духа» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 18). Каппадокийцы полемизировали с *аномеями*, придававшими гипертрофи-

рованное значение человеческим словам и концепциям. Отстаивая непостижимость Божества, св. отцы дают классическую формулировку: Бог непостижим по сущности, но постигаем в Своих действиях (энергиях). Отсюда все человеческие слова имеют характер условных знаков, задача которых — выразить безусловный опыт. Поэтому всякое использование языка становится аналогией, а все земные образы, словесно-выразительные и изобразительные ресурсы — метафорическими. С учетом всего этого каппадокийцам удалось, используя высшие возможности человеческой рациональности, выразить парадоксальность христ. веры в Бога, Который одновременно Три и Один. С одной стороны, они прояснили и закрепили понятия сущности и ипостаси, использованные ими для выражения троичности Лиц и единства бытия Божия, подчеркивая при этом их специфически богословский категориальный статус, не привязанный ни к какой философской системе, с др. стороны — создали единое исповедание таинства Св. Троицы, хотя и исходящее из аналогий окружающего мира и пользующееся выразительными средствами человеческого языка, но всецело устремленное к Тому, Кто за пределами всякой тварности. В К. ш. было создано классическое богословие — то, что стало именоваться собственно «богословием» (θεολογία; в отличие от *домостроительства* (οἰκονομία) — учения о творческой, промыслительной и искупительной деятельности Бога), — свидетельство о Боге в Его «собственном» бытии. Учение о Св. Троице, обретшее классические формы у св. отцов-каппадокийцев, стало образцом для богословия последующих веков. Подробнее см. в статьях *Бог* (разд. «Каппадокийский синтез»), *Богопознание*, *Ипостась*, *Василий Великий*, *Григорий Богослов*, *Григорий*, еп. Нисский.

Лит.: *Weiss H.* Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg, 1872; [Аноним]. Жизнь вселенских учителей и святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого, как пример борьбы с современным направлением в делах христианской веры и нравственности // Донские Ев. Ч. неофид. 1884. С. 804 сл., 839 сл., 938 сл.; *Карпов С., свящ.* Уроки из жизни великих святителей: (Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого) // Воронежские Ев. 1888. № 6. С. 284–294; № 9. С. 435–450; *Лосев С.* Учение свв. Отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских

зблуждений // ВнР. 1898. № 6. С. 399–416; Weiss K. Die Erziehungslehre der drei Cappadocier. Freiburg i. Br., 1903; Снасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. М., 1995^Р; Winslow D. Christology and Exegesis in the Cappadocians // Church History. 1971. Vol. 40. N 4. P. 389–396; Лосский В. Н. Каппадокийцы // БТ. 1984. Вып. 25. С. 161–168 (перизд.: Он же. Боговидение. М., 1995. С. 50–62); Смирнов Е. С. Каппадокийцы. Вильнюс, 1992; Meredith A. The Cappadocians. N. Y., 1995; Афанасий (Евмич), еп. Каппадокийские отцы // АнО. 2003. № 2(36). С. 138–151; Шмалый В., свящ. Космология святых отцов Каппадокийцев: Вклад в совр. диалог науки и богословия // Там же. С. 152–170; Douglass S. Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy. N. Y., 2005; Awad N. G. Between Subordination and «Koinonia»: Toward a Reading of the Cappadocian Theology // Modern Theology. 2007. Vol. 23. N 2. P. 181–204; Spataru D. Sacerdoti e diaconesse: La gerarchia ecclesiastica secondo i padri cappadoci. Bologna, 2007; Giulea D.-A. The Cappadocian Paschal Christology: Gregory Nazianzen and Gregory of Nyssa on the Divine Paschal Image of Christ // ZChR. 2008. Bd. 12. N 3. S. 477–503; Cornigan K. «Ὀῦσα» and «ὄπισθιστος» in the Trinitarian Theology of the Cappadocian Fathers: Basil and Gregory of Nyssa // Ibid. N 1. S. 114–134; Moreschini C. I Padri cappadoci: Storia, letteratura, teologia. R., 2008; Torrance A. Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers // VChr. 2009. Vol. 63. N 1. P. 47–70; Beeley Ch. A. The Holy Spirit in the Cappadocians: Past and Present // Modern Theology. 2010. Vol. 26. N 1. P. 90–119; Vasiliu A. Eikôn: L'image dans le discours des trois Cappadociens. P., 2010; Limberis V. Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs. N. Y.; Oxf., 2011; Ramelli I. L. E. Origin's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line // VChr. 2011. Vol. 65. N 1. P. 21–49.

КАППАДОКИЯ [греч. *Καππαδοκία*; лат. *Cappadocia*], исторический регион в центральной части М. Азии (ныне территория Турции); в античности — царство К. (ок. 331 г. до Р. Х. — 18/19 г. по Р. Х.); в Римской (I–IV вв.) и Византийской империях (IV–XI вв.) — провинция или группа провинций, один из важнейших центров развития христ. культуры, богословия и монашества; регион, где сохранились крупнейшие комплексы памятников визант. архитектуры и искусства. В различные исторические эпохи границы К. изменялись. **География.** Регион К. расположен между горами Тавра на юге (исторические провинции Исаврия и Киликия), хребтом Антитавра и р. Евфрат на востоке (провинции М. Армении), соленым оз. Туз (древнее название Татта) на западе (провинции Ликаония и Галатия), Понтийскими горами на севере (исторические провинции Пафлагония и Еленопонт, или Диоспонт). Терри-

тория региона составляет немногим более 400×200 км и представляет собой высокое плоскогорье ок. 1000–1500 м над уровнем моря, пересеченное сравнительно небольшими горными массивами.

Ландшафт К. образовали слои вулканических отложений третичного геологического периода, подвергавшиеся эрозии от ветра и воды. Долины, ущелья и плато имеют конусообразные выходы вулканических пород на поверхность. Разные типы вулканической лавы определили состав и прочность скал и плодородность почвы. Выбросы 2 основных вулканов К. — Эрджиеса и Хасана (греч. горы Аргеос) сформировали различные рельефы. Район к северо-западу от Эрджиеса вокруг долины *Гереме* почти целиком сложен из спрессованного вулканического пепла, устойчивого, но поддающегося эрозии. Ее необычный рельеф с многочисленными скалами-останцами конической формы, т. н. камни фей, — следствие выборочной эрозии, благодаря к-рой остатки плотного верхнего слоя предохраняли слои спрессованного пепла, расположенного ниже, в то время как более мягкие, незащищенные участки пепла разрушались. В зап. Каппадокии, близ Хасана, почвы гораздо тверже, изобилуют трахитом; они сложены в основном из туфа, вылетавшего, а не вытекавшего из вулканического жерла. Здесь расположены плато и долины, покрытые затвердевшим пеплом и окруженные выступающими скалами из спекшегося туфа. В этой части происходят обвалы и землетрясения.

История. Регион К. был одним из первых, где сформировалось земледелие в эпоху неолита. Неподалеку, в 50 км к югу от совр. Коньи (древний Иконий), находился неолитический город Чатал-Хююк (VIII — сер. VI тыс. до Р. Х.), считающийся

одним из древнейших укрепленных городов мира. В XXIV в. до Р. Х. Зипани, царь города-гос-ва Каниша (совр. городище Кюльтепе) в числе 17 царей Анатолии вступил в союз против Аккада (Месопотамия). Наиболее значительным городом-гос-вом этого периода в регионе была Пурусханда. Вероятно, в XXIV в. до Р. Х. царь Саргон Аккадский, стремившийся утвердить в Центр. Анатолии влияние месопотамской цивилизации, выступил против К. Ок. 1920–1750 гг. до Р. Х. колония Ашшура в Канише занималась торговлей медью, месторождения к-рой существовали в К. В XVIII–XVII вв. до Р. Х. в результате смешения местной народности хаттов и пришельцев-индоевропейцев в Центр. Анатолии сформировался этнос и гос-во хеттов, объединившее большую часть региона под единой политической властью. Регион плоскогорий в центре Анатолии (будущая К.) стал ядром Хеттского гос-ва; здесь находились столица Хаттуса (Хаттушаш, ныне городище Богазкале, 145 км к востоку от Анкары) и крупнейший культовый центр Язылыкая. После распада единой державы хеттов в XII в. до Р. Х. история и культура этого народа в К. развивалась еще ок. 500 лет. В Анатолии существовали небольшие царства, территорию Юж. Каппадокии занимало царство Табал со столицей Тувана (в греко-рим. и визант. эпохи Тиана). Население говорило на лувийском (родственный хеттскому) и арамейском языках. В X–VII вв. до Р. Х. регион испытывал сильное воздействие ассирийцев, к-рые неоднократно предпринимали военные походы в Анатолию и устанавливали свое правление в К. или собирали дань с местных зависимых от Ассирии правителей. На западе ассирийцам противостояло Фригийское царство, которое также влияло на К. В нач. VI в. до Р. Х., после падения Ассирии и Фригии, регион К. перешел под власть Мидийского царства, затем — во владение персид. державы Ахеме-

Вид на долину Гереме



нидов (сер. VI–IV в. до Р. Х.). В ее составе К. впервые сформировалась как единый устойчивый историко-культурный регион. Персы образовали



здесь сатрапию К. с центром в древнем г. Мазака (ныне Кайсери, в рим. и визант. эпохи *Кесария Каппадокийская*), используя как название страны термин неясного значения «катпатука», который употребляло местное население (ТИБ. Bd. 2. S. 62–63). В сер. IV в. до Р. Х. большая К. была разделена на Великую (собственно К.) и Малую (земли к северу от К., позднее Пафлагония с центром в Синопе). Со временем название «Каппадокия» вместе с представлениями о стране распространилось и закрепилось в античном мире. Момент постепенного утверждения названий «Каппадокия» и «каппадокийцы» в греч. языке зафиксирован, напр., в труде Геродота, который неоднократно объяснял, что греки ошибочно называют каппадокийцев сирийцами (*Herod. Hist. I 72, V 49*). Уже в этот период в К. сложились крупные землевладельческие домены; в структуре общества преобладали немногочисленные, но влиятельные кланы собственников обширных полей и пастбищ, магнатов, на к-рых работало зависимое крестьянское население.

Подобная модель общественных отношений под разными названиями и в условиях разных культур в дальнейшем сохранялась в К. на протяжении тысячелетий от классической античности до XIX в. Землевладельческие фамилии, хотя и с различным правовым статусом, встречались в истории К. и в римскую, и в позднеантичную эпохи (кланы свт. Василия Великого и Григория Назианзина), и в Византии (здесь в IX–X вв. активно формировалась поземельная аристократия — динаты), и в позднейшей Османской империи. В отличие от др. регионов М. Азии в К. на протяжении всех эпох античности и средневековья было крайне мало городов; преобладало сельское население с консервативными традициями и подчинением кланам магнатов. В целом К. в периоды античности и средневековья была сравнительно слабо развитым регионом, отставала по плотности населения, урбанизации, интенсивности торгово-экономической жизни даже от большинства окружающих ее областей М. Азии, не говоря уже о Сирии или об Италии.

После завоеваний Александра Великого ок. 331 г. до Р. Х. власть в К. захватил сатрап Ариарат I, прежде служивший Ахеменидам и сохранивший свое положение при грекомакедон. правлении. Он основал династию Ариартидов и независимое гос-во в К. со столицей в г. Газиура (не локализован; возможно Ивора или совр. Турхал в Сев. Турции). Царство К. (титул царя официально принял Ариарат III ок. 255) оказалось нестабильным и слабым гос-вом, которое на протяжении 250 лет в трудных условиях существовало между более крупными державами эллинистического мира: гос-вами Селевкидов, Понта, Пергама, Рима. К. регулярно оказывалось в вассальной зависимости от Селевкидов или Понта. В нач. I в. до Р. Х. К. попала под протекторат Рима; римляне ставили на престол царей К. и меняли их по своему усмотрению. Со смертью последнего из Ариартидов Архелая в 18/19 г. по Р. Х. К. была преобразована в провинцию Римской империи (*Strabo. Geogr. II 758*).

Римская провинция К. просуществовала почти без изменений до нач.

IV в. С первых лет рим. правления на ее землях началось создание крупных имп. земельных владений. Эти поместья сохраняли значение гос. резерва и в ранневизант. время. К. была зерновой житницей, а обширные пастбища, где разводили табуны лошадей, стали характерной приметой К. в описаниях древних источников. В горных районах К. добывали алебастр и оникс, красители сангина и киноварь, серебро (в горах Тавра), олово, железо (в Роданде, ныне Чамлыджа, и мн. др. районах Антитавра), а оз. Татта было крупнейшим источником соли. Каменоломни Коджапынара снабжали города мрамором. К. занимала центральные позиции на всех путях через Анатолию: между побережьем Понта и Ближ. Востоком с севера на юг, от Памфилии, Исаврии и Киликии (с Селевкийей и Тарсом) к Месопотамии и Армении.

После серии римско-персидских и гражданских войн в Римской империи в III в. по Р. Х. население К. в визант. эпоху намного уменьшилось. При имп. Константине I Великом (между 328 и 337) территория К. была сокращена за счет выделения в самостоятельную провинцию М. Армении с городами Севастией и Мелитиной. В 371 г. имп. Валент разделил провинцию К. на Каппадокию Первую (Кесария, Нисса, Диокесария) и Каппадокию Вторую (Тиана, Назианз, Мокисс (с сер. VI в. Юстинианополь); *Basil. Magn.* Ep. 74 // PG. 32. Col. 444–449). Между 379 и 382 гг. К. была вновь на нек-рое время объединена, однако в дальнейшем процесс дробления провинций привел к тому, что к сер. VI в. историческая область К. была разделена на 5 адм. единиц: Каппадокия Первая (Кесария), Вторая (Тиана) и Третья (Мокисс), а также Армения Первая (Севастия) и Вторая (Мелитина). Это положение в основном определило и церковно-адм. структуру К. Наряду с митрополией в Кесарии митрополичьи престолы известны также в Тиане (епархия с 325; митрополия с 372), в Мокиссе (с 536), а на востоке региона — в Мелитине и Севастии. Новеллы имп. Юстиниана I предписывают сохранение традиц. порядка на новообразованных арм. территориях именно в отношении церковной организации: «Однако что касается священства, как мы неоднократно говорили, то сохраняется та схема, которую



Ариарат III, царь Каппадокии.
Аверс тетрадрахмы.
230–220 гг. до Р. Х.

мы приняли раньше» (*Novell. Just. XXXI 2 // CJC. Vol. 3: Novellae / Rec. R. Schoell, G. Kroll. B., 1912. P. 238*). Никакие нововведения не допускались ни в статусе митрополий, ни



Саркофаг рим. времени
(Археологический музей,
Невшехур)

тельских набегов и войн (*Vasiliev A. A. Expositio totius mundi. 40 // SK. 1936. T. 8. C. 1–39*). Центрами духовной и общественной жизни стали города

в дальнейшем образовании епархий. К. в историко-церковном отношении сохраняла стабильность.

В 335–337 гг., когда имп. Константин, вероятно готовившийся к новому походу против Ирана, провозгласил своего племянника Аннибаллиана царем К., Понта и Армении



Аннибаллиан Младший,
царь Каппадокии. Аверс монеты.
336–337 гг. до Р. Х.

(*Chron. Pasch. P. 532*), значение региона выросло. Судя по заметкам Иерокла, происходило укрепление императорских доменов (*Le Synekedèmos d'Hiérokès / Ed. E. Honigmann. Brux., 1939. P. 699–701*), а так-

же создавались и росли частные поместья и церковные владения.

Каппадокийские отцы Церкви оставили свидетельства об экономической ситуации в К. во 2-й пол. IV в., о налоговых притеснениях чиновников, о голоде, а также о губительных наводнениях. О разливе р. Галис (ныне Кызылырмак) упоминал в одном из писем свт. Василий Великий (*Basil. Magn.* Ep. 365). Он же, а также свт. Григорий Богослов сообщали о суровых зимах с глубоким снегом (*Greg. Nazianz. Ep. 57; Basil. Magn.* Ep. 48). Период деятельности великих каппадокийцев 2-й пол. IV в. был расцветом духовной жизни, К. стала средоточием богословской мысли православного христианства. Отцы Церкви отмечали, несмотря на все ненастья, благодать спокойной жизни, свободной от неприя-

Василика-Ферма, Доара, Назианз, Нисса, Парнасс. Возникшие из античных полисов, они превратились в раннесредневековые епископские центры, где общественная жизнь была сосредоточена вокруг епископского престола. Близость вост. границы империи во многом определяла хозяйственную жизнь К. Создавались фабрики по производству вооружения и доспехов (*Seeck O. Notitia Dignitatum. B., 1876. Op. XI 26*); свт. Григорий Богослов писал об изготовителях оружия (*Greg. Nazianz. Op. 43. 57 // PG. 36. Col. 569*), свт. Василий Великий сообщал о торговле в Кесарии одеждой, мехами и лошадьми. Развивалось строительство оборонительных укреплений.

В кон. IV в. К. подверглась опустошительному вторжению обитавших на северо-востоке от Понта даннов (*Ioan. Malal. Chron. P. 347*). В 405–406 гг. К. и др. провинции М. Азии переживали набеги исавров (*Eunap. Fragm. hist. 84, 86; Marc. Cell. Comit. Chron. // MGH. AA. 1894. T. 11. Pt. 2. P. 68*). В V в. К. наиболее часто упоминалась как место ссыл-

ки. В 404 г. высланный из К-поля свт. Иоанн Златоуст проследовал через Кесарию в Кукус и Арависс. Ок. 441 г. в К. был отправлен и вскоре там казнен магистр оффиций Пав-



Свт. Василий Великий.
Роспись кафоликона
мон-ря Дионисиат на Афоне.
1546–1547 гг. Мастер Зорзис

лин, обвиненный в связи с супругой имп. Феодосия II Евдокией (*Theoph. Chron.* P. 99; *Marcell. Comit. Chron.* P. 80). В 476 г. имп. Зинон выслал в Лимны (ныне мест. Ешилгёльджук, к северо-востоку от Нигде) свергнутого им имп. Василиска с семьей, а в 479 г. — Маркиана, пытавшегося поднять мятеж против Зинова в К-поле (*Joannes Antiochenus. Fragmenta.* 211.4 // *FHG.* Vol. 4. P. 619; *Chron. Pasch.* P. 602). Известно также, что в 452 г. К. пострадала от страшной засухи (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 6; *Niceph. Callist. Hist. eccl.* XV 10 // *PG.* 147. Col. 33).

Первые сообщения о событиях VI в. связаны с нашествием гуннов-сабиров в 515 г. Имп. Анастасий I возвел крепостные стены вокруг поселений К., освободил горожан от тяжелых налогов (*Ioan. Malal. Chron.* P. 406; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* III 43; *Theoph. Chron.* P. 161; *Georg. Mon. Chron.* P. 622). Обширное крепостное строительство завершилось в эпоху имп. Юстиниана I (527–565), оно подробно

описано *Прокопием Кесарийским* (*Procop. De aedificiis.* III 4, 20). Ок. 533 г. Юстиниан ввел для К. новый принцип управления, сосредоточив в руках наместника-проконсула и гражданскую, и военную власть (*Nov. Just. XXX // CJC.* Vol. 3. P. 223–235). Этот принцип спустя более 100 лет стал основой фемной системы провинциального управления Византии. Реформы Юстиниана коснулись и территории Вост. Каппадокии, где в 536 г. были созданы провинции Армения Первая, Вторая и Третья (*Nov. Just. XXXI // CJC.* Vol. 3. P. 235–239). Территориальное реформирование сопровождалось ростом имп. доменов.

С 70-х гг. VI в. на территории К. велись военные действия между Византией и Персией. В 575 г. персид. шах Хосров I совершил большой поход в М. Азию, прошел через К., сжег Севастию и Мелитину (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* V 8–10; *Theoph. Chron.* P. 247). С 577 г. комит Востока Маврикий (император в 582–602), выходец из Арависса в Вост. Каппадокии, возглавил войска в войне против персов и устроил ставку в Кесарии (*Theophyl. Sim. Hist.* III 17; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* V 19). Мирный договор, заключенный в 591 г. имп. Мавриkiem и Хосровом, предусматривал новое деление К. Провинция Армения Вторая со столицей в Мелитине стала Арменией Первой (*Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani / Ed. H. Gelzer.* Lpz., 1890. 14. 242–253; 67. 1375–1379).

Ок. 605 г., по сведениям Жития Феодора Сикеота, произошло вторжение в К. лазов совместно с цаннами (Житие прп. Феодора Сикеонского. 120. 2005. С. 99–100). В ходе новой большой византийско-персид. оборона вост. границы рухнула. Согласно хроникам Феодана, Иоанна Зонары и Житию прп. Феодора Сикеота, в 611 г. персы захватили Кесарию (*Theoph. Chron.* P. 296, 299; *Zonara. Epit. hist.* Vol. 3. P. 206; Житие прп. Феодора Сикеонского. 153. 2005. С. 121–122). После годичной осады город был отвоеван византийцами во главе с имп. Ираклием. В 622 г. имп. Ираклий начал большую кампанию против персов и вступил, по словам хрониста Феодана, «в области фем», т. е. в К. (*Theoph. Chron.* P. 303–304). Походы Ираклия в 622–628 гг. завершились разгромом персов и заключением мира. Персы лишились всех завоеванных земель на Ближ. Востоке, в т. ч. К.

В 30-х гг. VII в. началась война с арабами (см. ст. *Арабские завоевания*), в которой были большие потери и которая вызвала кризис в Византии.

В 644 г. арабы, уже захватившие к этому времени Палестину, Сирию, Египет и Месопотамию, начали нападения на М. Азию (*Honigmann. Die Ostgrenze.* 1935. S. 39). В очередном походе на Аморий в 646–647 гг. они овладели Кесарией. Походы предпринимались ими в 654, 655 и 656 гг. (*Theoph. Chron.* P. 345). В 659 г. имп. *Констант II* заключил мир с арабами, временно рейды с востока были остановлены. В это время византийцы впервые проводят кампании по переселению в М. Азию ряда славянских племен с Балканского п-ова, где те обосновались с кон. VI в. (*Ibid.* P. 347). Славян расселили и в К., вблизи перевала Киликийские Ворота, к-рый следовало охранять. Сохранилась печать 694/5 г. с надписью: «Ипат пленных славян Первой и Второй Каппадокии» (*Zacos G., Vegler A. Byzantine Lead Seals.* Basel, 1972. Vol. 1. P. 267. N 188). Но, по сообщению Феодана, мн. славяне также стали жертвами новых араб. вторжений. В 665 г. 5 тыс. славян попали в плен и были переправлены в Сирию (*Theoph. Chron.* P. 348).

В VII в. в Византии была введена и начала развиваться фемная организация, в к-рой объединялись функции гражданского и военного управления в руках главы фемы — стратилата или дуки. В связи с этим значительная часть К. в 1-й пол. VII в. делится, войдя в состав крупных фем Армениак и Анатолик, а в IX — нач. XI в. в К. были созданы 4 фемы: 1. Каппадокия (ее сев. граница прошла южнее р. Галис, южная за г. Поданд (ныне Позанты), на западе не дошла до Анкиры, на востоке — до Лариссы), ее главными центрами были Назианз, Мокисс, Колония, Тиана и Корон; 2. Харсиан с центром в Кесарии; 3. Севастия; 4. Ликанд с центром в Комане. По терминологии трактатов имп. *Константина VII Багрянородного* (сер. X в.), это были «большие ромейские» фемы (*Const. Porphyr. De serem.* P. 486), или «большие акритские» (пограничные) фемы (*Leo Diac. Hist.* P. 186). В течение X в. дальнейшее дробление «больших» фем, отраженное в таких памятниках, как «Тактикон Иконоmidеса» (*Oikonomides.* 1972. P. 265–267), привело к созданию в К. почти десятка новых адм. единиц

(Амара, Гексакомия, Копт, Ларисса, Мелитина, Тефрика и др.). Несмотря на тонкости адм. деления, визант. авторы продолжали называть каппадокийскими города, находившиеся в новых фемах. Так, *Лев Диакон* (X в.) писал о Кесарии, находив-



Подземный город Каймаклы
близ Невшехира

шейся в то время в феме Харсиан (*Leo Diac. Hist.* P. 113), а Иоанн *Скулица* (XI в.) — о Лапаре в феме Ликанд (*Scyl. Hist.* 319); имп. Константин Багрянородный упоминал о передаче различных территорий из фемы К. в Харсиан при имп. *Льве VI Мудром*. В атмосфере постоянной военной опасности достаточно отдаленная от центра империи К. стала благоприятным местом для организации мятежей. Так, в 667 г. стратиг фемы Армениак Саворий Персогенит поднял мятеж против имп. Константа II (*Theoph. Chron.* P. 349–351). Восстание было подавлено, однако это был не последний мятеж в К.

В кон. VII в. ситуация для К. вновь резко ухудшилась. В 692 г. имп. Юстиниан II потерпел поражение от арабов в битве между Севастополем к северу от К. (ныне Сулусарай) и Севастией в Сев. Каппадокии (*Ibid.* P. 365). В 695/6 г. арабы напали на Мелитину, в 702 г. — на стратегически важную крепость Таранта, в 703 г. — на Киликию; в 707/8 г. ими была завоевана Тиана, митрополия Каппадокии Второй; ее жители порабощены и депортированы в халифат; после разграбления город более не восстанавливался. В 708 г. была захвачена Ираклия, 2-й по значимости город Юж. Каппадокии. В 711 г. сдались Сис и Камаха; в 712 г. — Амасия, Гангра и Мистия, опустошены Севастия и окрестности Мелитины (*Ibid.* P. 371–372, 376–377). Имп. Филиппик Вардан, армянин по происхождению, пытался собрать оставшиеся военные силы Византии в Мелитине и Армении Четвертой,

переселив сюда армян из др. областей, но они вскоре перешли на сторону арабов, усугубив ситуацию. Араб. войска постепенно продвигались на запад и стремились к захвату К-поля. Во время его осады в 711–718 гг. вновь была разграблена находившаяся уже в арабском тылу Мелитина. После поражения арабов под стенами К-поля в 718 г. театр военных

действий переместился на восток, в т. ч. в К., где в 724 г. в который раз были разорены окрестности Мелитины, в 726 г. —

Кесария, в 728 г. — крепость Семаль. Вторжения арабов в М. Азию прекратились только в 740 г., когда армия имп. *Льва III* одержала над ними победу у г. Акроин во Фригии (ныне Афьонкарахисар). К этому времени большая территория К., вероятно после мн. десятилетий грабежей и разрушений, превратилась фактически в пустынный безлюдный регион, который служил буферной зоной, «ничейной территорией» между Византией и Арабским халифатом. О пограничной «пустыне» в К. еще в сер. X в. писал Констан-



Восстание Фомы Славянина.
Миниатюра из Хроники
Константина Манассы.
XIV в. (Vat. slav. 2)

тина Багрянородный. Мелитина оставалась во власти арабов, Кесария — византийцев. С сер. VIII в. в соотношении сил Византии и арабов установилось некоторое равновесие и положение стало более стабильным, хотя отдельные столкновения в К. случались в 759, 780, 782, 789 гг. (*Ibid.* P. 431–432). Эта временная стабилизация имела положительные последствия, т. к. население визант. области начало увеличиваться, в т. ч. за счет притока армян и христиан из Сирии.

В 803–804 и 806 гг. халиф Харун ар-Рашид, лично возглавив войско, вторгся в К., захватил Тиану (где воздвиг мечеть), Ираклию, Фивасу, Малакопию, Сидеропал и Андрас (*Ibid.* P. 482). По мирному договору, который халиф заключил с имп. Никифором I, в К. более не предусматривалось восстановление военных крепостей, таких как Ираклия, однако как только арабы ушли, византийцы приступили к возрождению пострадавших территорий.

В IX в. значение К. по-прежнему обуславливалось ролью региона как форпоста на вост. рубежах Византии. Этим объяснялось усиление здесь воинского контингента и военная организация управления (создавались специальные стратегии К., каппадокийские клисуры). Сама фема К. сократилась в размерах за счет размещения различных военизированных единиц рядом с ней (*Const. Porphyr. De them.* P. 64). Стратиг К. впервые упомянут в 830 г. (*Theoph. Contin.* P. 120; *Oikonomides.* 1972. P. 48). При имп. Льве VI из фемы К. в фему Харсиан передали Касе, Ниссу и Кесарию. На западе тот же василевс присоединил к К., судя по сообщению Константина Багрянородного, часть территорий соседних фем Вукелларии и Анатолик. В результате многократных перекраиваний адм. территорий бывш. фема Каппадокия

Вторая стала именоваться просто К., бывш. Каппадокия Первая — фемой Харсиан, вост. же часть

рим. провинции К., с кон. VI в. ставшая Арменией Второй (Севастия) и Арменией Первой (Мелитина), вошла в состав фемы Армениак (ГІВ. Vd. 2. S. 74–76).

Во время восстания Фомы Славянина (820–823) К. вновь оказалась центром мятежа против имп. власти. Большая часть населения К. поддерживала восставших, осадивших К-поль, но потерпевших поражение от войск имп. *Михаила II Травла*, после чего восстание было подавлено окончательно (*Theoph. Contin.* P. 71; *Scyl. Hist.* P. 41).

В 830 г. арабы напали из Тарса через Киликийские Ворота на Корон,

резиденцию византийского стратега К., затем на Магид, Соанду и Синан (*Theoph. Contin.* P. 120). Имп. *Феофил* в 831 г. ответил ударом по Киликии. Походы обеих сторон продолжались в последующие годы с переменным успехом. Активные действия по отвоеванию у арабов земель К. имп. *Феофил* предпринял только в 837 г., усилив войско болгарами, славянами и персами. В свою очередь арабы стремились в это время захватить г. Амория, откуда вела свое происхождение царствовавшая в это время в Византии династия (*Ibid.* P. 125; *Scyl. Hist.* P. 75; *Joseph. Reg. lib.* P. 45).

Усиление визант. могущества в К. в сер. IX в. связана с деятельностью правительства имп. Михаила III по подавлению движения *павликиан*, центром к-рого был г. Тефрика. В правление Михаила III изменилась вост. политика Византии: началась активная экспансия на восток, продолжавшаяся до сер. XI в. Разрушение Тефрики в 856 г. повлекло за собой византийский натиск на Самосату в 859 г. Новое решительное наступление на арабов в 860 г. имп. Михаил III вынужден был прекратить на полпути, т. к. получил известие о неожиданной осаде К-поля русами. Окончательный разгром павликиан в М. Азии и решительная победа над арабами произошли только в 863 г. Память об этой победе отражена в византийском эпосе о Дигенисе Акрите (*Digen. Akrit. E 495, G 675, Z 920*). Несмотря на успехи византийцев, в начале правления имп. *Василия I Македонянина* (867–886) павликианское движение было на подъеме. Его новый лидер Хрисохир претендовал на власть едва ли не над всей М. Азией (*Joseph. Reg. lib.* P. 86). Имп. Василий I отправился в поход и ок. 872 г. разбил павликиан, захватил Тефрику, а Хрисохир погиб в бою (*Ibid.* P. 86–88; *Theoph. Contin.* P. 272–276; *Scyl. Hist.* P. 138–140). До 879 г. визант. армия вела непрерывные военные действия на принадлежащих павликианам и арабам землях К., укрепляя отвоеванные крепости и города, восстанавливая власть Византии. Походы против арабов имп. Василия I вел с переменным успехом.

При имп. Льве VI Мудром (886–912) арабы возобновили наступление и в 891 г. захватили Саланду, в 898 г. имп. Корон, на что византийцы ответили вторжением в Ки-

ликию ок. 900 г. В дальнейшем перевес сил все более склонялся на сторону византийцев. Началась визант. «реконкиста» вост. территорий — новый период в истории К. В 1-й



Победа византийских войск над арабами в 863 г. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (*Matrit. gr. 2. Fol. 73v*)

трети X в. византийцы постепенно продвигались через Вост. Каппадокию к перевалам Тавра, Киликии и Сев. Сирии. На отвоеванных территориях селились прежде всего армяне, имп. Лев VI устанавливал феодную систему (*Oikonomides*. 1972. P. 349–350; *Const. Porphy. De cerem.* P. 652, 655). Вост. граница Византии отодвинулась на восток, в Армению, и только на юге и юго-востоке К. оставалась пограничной территорией. При имп. *Романе I Лакапине* (919–944), к-рый был уроженцем селения на границе с К., важным событием



Провозглашение Никифора Фоки императором (?) в Кесарии Каппадокийской. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (*Matrit. gr. 2. Fol. 145*)

стало завоевание Мелитины в 934 г. войсками Иоанна Куркуаса. После этого граница империи приблизилась к рекам Тигр и Евфрат (*Theoph. Contin.* P. 427). Несмотря на продолжавшиеся столкновения на границе, положение К. существенно стабилизировалось. Имп. *Никифор II Фока* (963–969) захватил Мопсуестию и Тарс, полностью перенес военные действия из М. Азии в регионы к юго-востоку от нее. Впервые за 300 лет К. перестала быть пограничной областью. Для укрепления ее хозяйственно-экономического положения в X в. проводились начатые еще при Василии I в IX в. кампании по христианизации арабов, расселившихся в регионе, по привлечению сиро-яковитов на сторону Византии и переселению армян.

Имп. *Иоанн I Цимисхий* (969–976) родился в близкой к К. феме Хозан, заселенной армянами (*Oikonomides*. 1972. P. 359). К. была вотчиной крупнейшего военно-аристократического клана Фок, поэтому в ответ на убийство Иоанном Цимисхием Ники-

фора Фоки племянник последнего Варда Фока был провозглашен в Ке-

сарии императором. Иоанн Цимисхий подавил восстание Фок, направив в К. войско во главе с Вардой Склиром. После смерти Иоанна Цимисхия в 976 г. в К. был поднят мятеж. Варда Склир, дука фемы Месопотамия, заключив союз с араб. эмиром, в Мелитине провозгласил себя императором. Мятеж охватил мн. территории М. Азии и был подавлен лишь в 979 г. В 987–989 гг. восстание против имп. *Василия II Болгаробойцы* поднял Варда Фока, ставший к тому времени дукой Антиохии. После первых успехов, которыми он был обязан

крепкому каппадокийскому тылу, он пал в битве. Т. о., могущественные магнаты К., имевшие такую власть в своих «вотчинных» землях, что изображали себя на фресках в местных храмах, представляли серьезную опасность для К-поля в X в. После походов имп. Василия II в Сирию и Закавказье на рубеже X и XI вв. кавказские правители, ставшие вассалами Византии, и их подданные получили право и возможность переселяться на земли империи. Заселение К. выходцами из Армении достигло пика в 20-е гг. XI в.

В сер. XI в. на вост. границах Византии возникла новая опасность — племена тюрок-сельджуков, мигрировавшие из регионов Центр. Азии на запад. Уже в 1048 г. они впервые вторглись в земли визант. Армении,

а в 1064–1065 гг. захватили Ани, затем разорили Грузию. В условиях этой нарастающей угрозы войска в К. под командованием Никифора Вриенния в 1057 г. поддержали мятеж Исаака Комнина против имп. Михаила VI Стратиготика и возвели его на престол. В 1059 г. сельджуки вторглись в К. и сопредельные с ней районы, разграбили Севастию. В период правления имп. Константина X Дуки (1059–1067) они продолжали наступление, вновь превратив К. и большую часть центральных областей М. Азии в приграничные, опустошаемые войной земли (*Scyl. Contin.* Σ. 112–113). Имп. Роман IV Диоген (1068–1071), каппадокиец по происхождению (*Mich. Attal. Hist.* P. 99; *Scyl. Contin.* Σ. 122), попытался создать заслон сельджукскому натиску, объединив все силы империи, в т. ч. македонян, каппадокийцев, узов, франков, варягов, аланов, армян, болгар, хазар, немцев, франков, грузин, печенегов, русских, сирийцев, тюрков (*Scyl. Contin.* Σ. 125, 143–144; *Mich. Attal. Hist.* P. 146–147). Походы Романа IV в течение неск. лет проходили с неизменным успехом, никак, однако, не решая сельджукской проблемы. Напротив, сельджуки во главе с султаном Алп-Арсланом к 1070 г. наносили все более чувствительные удары по городам М. Азии, доходя до Хон (Колосс) на западе полуострова (*Mich. Attal. Hist.* P. 140; *Scyl. Contin.* Σ. 140). Византийцы собрали все силы для генерального сражения и встретились с сельджуками у Манцикерта, к северу от оз. Ван, 19 (или 26) авг. 1071 г. Битва, начавшаяся удачно для византийцев, на 2-й день окончилась их разгромом. Современники, описавшие эти события, в качестве одной из причин поражения называли дезертирство подразделение каппадокийцев (*Mich. Attal. Hist.* P. 162; *Scyl. Contin.* Σ. 149). Роман IV был пленен и вынужден был подписать мирный договор, оставлявший сельджукам К. и ряд др. областей в М. Азии; за большой выкуп он был отпущен из плена. В это время в К-поле власть захватил Михаил VII Дука. Роман IV хотел остаться в К., постригся в монахи, но, достигнутый эмиссарами Михаила Дуки, был ослеплен и вскоре умер. Сельджуки в течение нескольких лет занимали значительную часть М. Азии и всю К. Хотя Византийская империя просуществовала еще почти



Битва при Манцикерте.
Миниатюра из соч.
«О судьбах знаменитых людей»
Дж. Боккаччо. XV в.
(Paris. fr. 226. Fol. 256)

400 лет, земли К. больше никогда не входили в ее состав.

Формально последнее упоминание провинции К. в визант. источниках относится к 1081 г., когда имп. Алексей I Комнин призвал в К-поль в числе др. чиновников «топарха Каппадокии и Хомы» (*Ann. Comn. Alex. I* 131). Однако скорее здесь под К. имеются в виду области Галатии и Ликаонии, бывшие при Льве VI частью собственно К. В 1085 г. К. вошла в состав северной части новообразованного тюркского султана Данишмандидов. В 1097 г. участники 1-го крестового похода прошли через К., двигаясь с северо-запада на юго-восток, на Антиохию, не задерживаясь в Кесарии, которая в то время лежала в руинах. В Ираклии Танкред и Балдуин Булонский отделились от основных сил под командованием Боэмунда Тарентского, стремясь захватить владения в Киликии. Крестоносное же войско Боэмунда и Раймунда Тулузского проследовало далее, не задерживаясь надолго в Кесарии. Отдельные территории К. некоторое время не были подчинены сельджукам. Так, Мелитина оказалась под властью арм. правителя («игемона») Гавриила, правосл. халкидонита по вероисповеданию. Гавриил погиб в 1103 г. при защите города от сельджуков (*Каждан.* 1975. С. 129–130). К 1111 г. сельджуки уничтожили остатки визант. войск на территории своего султана, в к-рый вошла вся К., кроме принадлежавших *Киликийской Армении* отдельных крепостей на сев. склонах Тавра на периферии К.

Церковная история. Уже в 1-м Послании ап. Петра (1 Петр 1. 1) К. названа в числе земель, где христ.

общины находились в рассеянии. В позднейшей христ. традиции считалось, что ап. Петр проповедовал в этих местах (*Euseb. Hist. eccl.* III 1. 1). Тем не менее подробности о деятельности апостолов в К. неизвестны. Ряд раннехрист. мучеников пострадали в Кесарии во II – нач. IV в. В одной из редакций Актов Юстина (*Acta Iustini // The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. 50*) упоминается исповедник Евелпист, выходец из К. (пам. 1 июня). Святые Селевкий и Иулиан, пострадавшие в Кесарии Палестинской, были также каппадокийцами (пам. 16 февр.). Тертуллиан в трактате «К Скапуле» (*Tertull. Ad Scapul.* 3) сообщал о некоем гонении на христиан в К. между 180 и 196 гг. Наиболее известным мучеником в К. стал св. *Мамант*, пострадавший в Кесарии в сер. III в. (*Sozom. Hist. eccl.* V 2; пам. 2 сент.). Известны также культы *Мелитинских мучеников* (пам. 7 нояб.), вмч. *Георгия Победоносца* (пам. 23 апр., 6, 23 нояб.), к-рый в Византии считался выходцем из К. В нач. IV в. христиане в К. пострадали от великого гонения имп. Диоклетиана и его преемников. Известны имена нескольких мучеников этого времени: Дорофей (пам. 7 нояб.), Иулитта (пам. 31 июля), Капитолина и Еротиида (пам. 27 окт.), Феофил (пам. зап. 6 февр.), Гордий (пам. 3 янв.) и др.

С первых веков по Р. Х. главенствующее положение среди общин К. занимала митрополия Кесарии, тесно связанная с Антиохийской Церковью. Первый известный еп. Кесарии Феокрит был рукоположен ок. 160 г. (*Praedestinatus.* 35 // PL. 53. Col. 598). В нач. III в. известен еп. Александр, к-рый был весьма образован, знаком с Климентом Римским и Оригеном. Ок. 211 г. он отправился в Палестину и стал епископом Иерусалима (*Euseb. Hist. eccl.* VI 8, 11; *Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum.* // PG. 46. Col. 905). Его преемником в Кесарии был Фирмилиан, ученик Оригена в александрийской катехизической школе; он состоял в переписке с еп. Киприаном Карфагенским. При Фирмилиане в Кесарии, видимо, сформировалась катехизическая школа, к-рая впосл. стала основой местной, во многом самостоятельной традиции богословия, характерной для христ. культуры К. эпохи расцвета (IV в.). Нек-рые сведения о жизни христиан в К. в период

епископства Фирмилиана содержатся в одном из писем Киприана Карфагенского (*Cypr. Carth. Ep. 75*). Здесь упоминаются Соборы, борьба с еретиками, гонения со стороны властей, а также некая еретическая пророчица (вероятно, связанная с традицией монтанистов из Фригии), к-рая смущала многих в то время.



Причащение апостолов.
Икона. XIX в. Каппадокия
(Византийский музей, Афины)

Еще одна подобная группа известна в К. в сер. IV в. Свт. Василий Великий в письме Гликерию (*Basil. Magn. Ep. 169 // PG. 32. Col. 641–644*) сообщал о еретиках, почитавших своего харизматического учителя как чудотворца.

Вероятно, каппадокийские христиане также пострадали в сер. III в. от набега готов, как и жители всего региона. Известно, что из К. происходили христиане-предки св. Вульфилы, крестителя готов (IV в.), к-рые были захвачены в плен во время одного из рейдов готов по М. Азии (ок. 258 г.) и переселены в Сев. Причерноморье. Если доверять этим сведениям о происхождении св. Вульфилы (*Sozom. Hist. eccl. II 6; Philost. Hist. eccl. II 5*), его предки жили в с. Садаголфина близ Парнасса.

Образование сельских общин христиан стало одной из отличительных черт К., где было мало городов и большая часть земель интенсивно использовалась в сельском хозяйстве. В IV в. в Церкви К. был развит институт хореепископов, к-рые занимались окормлением верующих в сельских регионах и были приравнены в статусе к предстоятелям городских общин. На I Вселенском Соборе в Никее (325) присутствовали 5 хореепископов и 7 епископов из К. во главе с еп. Леонтием Кесарийским. Это были епископы Тианы, Колонии, Кивистры (Кизистры), Команы, Парнасса и Спани (не локализовано). В период епископата свт. Василия Великого в Кесарии

(370–379) в его юрисдикции в пров. Каппадокия Первая хореепископов было уже ок. 50.

К сер. IV в. К. воспринималась как одна из наиболее христианизированных провинций Римской империи. В 362 г. имп. Юлиан Отступник приказал лишить Кесарию статуса города (полиса) и вернуть ей древнее название Мазака за то, что почти все ее население перешло в христианство (*Sozom. Hist. eccl. V 4*). Еще не разделенная

обширная рим. провинция К. была не только колыбелью православия для всего христ. Востока, но и матерью-Церковью для арм. христиан, т. к. св. Григорий Просветитель в Кесарии был рукоположен во епископа для армян. Каппадокийские корни есть и у гот. христианства, т. к. из Зап. Каппадокии происходили ближайшие предки-христиане св. Вульфилы, начавшего крещение готов на Балканах в сер. IV в.

Ряд церковных иерархов в К. существовали арианству. Известны епископы Дианой Кесарийский и Анфим Тианский, занимавшие кафедры в 40-х — нач. 60-х гг. IV в., Георгий Доарский — в 70-х гг. В IV в. выходцы из К. приняли также ак-



Свт. Григорий Нисский.
Миниатюра из Миналогия
Василия II. 1-я четв. XI в.
(*Vat. gr. 1613. Fol. 305*)

тивное участие в борьбе православных и ариан за Александрийский престол. На Александрийский престол вместо низложенного и высланного свт. Афанасия Великого был возведен Григорий Каппадокиец (339–345; возможно, был убит). Та же судьба постигла арианина Георгия из К., к-рый занимал престол

в Александрии несколько раз между 347 и 361 г.

2-я пол. IV в. стала «золотым веком» для христ. К. В это время здесь жили выдающиеся отцы Церкви, к-рые создали значительный корпус сочинений на богословские, философские, полемические темы, канонические трактаты, а также письма, по к-рым история христиан в К., их образ жизни в IV в. могут быть воссозданы в большой полноте. Жизнь св. каппадокийских отцов стала образцом для христ. культуры Византии и многих других правосл. стран.

Событийную основу «золотого века» К. составляет история 2 семей христиан, зажиточных и влиятельных выходцев из Кесарии и провинциального городка Назианз, связанных многолетней дружбой, совместными подвигами благочестия, борьбой за формирование и торжество православного вероучения. Первая семья жила в основном в Назианзе и крупном имении Арианз неподалеку. В кон. 20-х гг. IV в. еп. Леонтий Кесарийский рукоположил епископом Назианза свт. Григория, известного гражданина этого городка и владельца Арианза (*Greg. Nazianz. Or. 18. 6–8, 15; 43. 37; Idem. De vita sua. 41–56, 345, 494–517; Idem. Epitaphia in Patrem // PG. 38. Col. 38–43*). По видимому, свт. Григорий стал первым в истории епископом в Назианзе; до этого небольшой местной общиной скорее всего руководил пресвитер. Своим детям св. Григорий и его жена Нонна привили любовь к христ. вере. Их дочь, Горгония, известна своим благочестивым девственным образом жизни

и причислена к лику святых; младший сын, Кесарий, стал врачом и переехал из К. в К-поль († кон. 70-х гг. IV в.); старший сын, свт. Григорий Богослов (ок. 329 — ок. 390), пошел по стопам отца и по сути наследовал епископскую кафедру Назианза после смерти св. Григория Старшего ок. 374 г. (*Sozom. Hist. eccl. VI 17*). Двоюродным братом св. Григория Богослова был свт. Амфилохий (ок. 340–345 — после 394). Он родился в Диокесарии

в К., получил образование адвоката и в 374 г. был рукоположен во епископа Икония, митрополии соседней с К. пров. Ликаония. Одним из инициаторов хиротонии свт. Амфилохия был свт. Василий Великий, к тому времени уже епископ Кесарии. Зная о богословских талантах св. Амфилохия и поддерживая его в этих устремлениях, ок. 370 г. свт. Василий именно ему посвятил свой трактат «Послание о Св. Духе», ставший основой правосл. вероучения о Св. Троице.

Вторая семья, главой к-рой во 2-й пол. IV в. был свт. Василий Великий, принадлежала к кругу земле-



Свт. Василий Великий.
Икона. XIX в. Каппадокия
(Византийский музей, Афины)

владельцев К. и ряда др. областей М. Азии (*Basil. Magn.* Ep. 313; *Greg. Nyss.* De vita Macr. 5). Ее представители уже много поколений пользовались правами римских граждан, а в III в. стали христианами. Свт. Василий был внуком св. *Макрины Старшей*, ее духовным наставником в кон. III в. был свт. *Григорий Чудотворец*, еп. Неокесарийский. Во время гонений нач. IV в. за веру пострадали св. Макрина, а также отец матери свт. Василия прп. *Емилии*. В следующем поколении супружеская чета прп. Емилии и Василия Старшего († между 341 и 345) славилась в К. не только богатством, но и добродетелями, благотворительной деятельностью, заботой о нищих. У Василия и Емилии было 4 сына и 5 дочерей (*Greg. Nyss.* De vita Macr. 2, 5). Известны подробности судеб 4 из них. Старшая дочь, св. *Макрина Младшая* (между 326

и 328–379), вела аскетический образ жизни, участвовала в воспитании младших братьев и сестер. 1-й сын, свт. Василий Великий (329/30–379), стал в 370 г. епископом Кесарии и заслужил при жизни непререкаемый авторитет богослова и отца Церкви К. 2-й сын, Навкратий (ок. 330–357/8), в 22 года удалился в монастырь на р. Ирис (ныне Ешильырмак), но внезапно умер, едва успев начать подвижническую жизнь (*Ibid.* 8–9; *Greg. Nazianz.* Epigr. Nauc.). 3-й сын, свт. *Григорий Нисский* (между 331 и 335 — после 394), прошел большую часть жизненного пути бок о бок со старшим братом Василием, при его поддержке в 70-х гг. IV в. занял епископскую кафедру Ниссы в Зап. Каппадокии. Младшим сыном и, видимо, последним ребенком в семье Василия Старшего и Емилии был Петр, к-рый в 380 г. стал епископом Севастии (*Basil. Magn.* Ep. 119, 203. 4; *Greg. Nyss.* De vita Macr. 12; *Rufin.* Hist. eccl.).

После адм. разделения К. в нач. 372 г. при имп. Валенте, епархии Колонии, Парнасса и Кивистры, которыми ранее управлял свт. Василий Великий, отошли еп. Анфиму Тианскому, стороннику арианства. В последующие годы свт. Василий рукоположил новых епископов в оставшиеся в его юрисдикции территории: своего брата свт. Григория — в Ниссу и свт. Григория Богослова — в Сасиму. В то же время в Каппадокии Второй с центром в Тиане было 6 епархий — Доара, Колония, Кивистра, Назианз, Парнасс и Сасима. В 70-х гг. IV в. от Кесарийской митрополии отделилась Церковь провинций Армении (Севастия и Мелитина). В целом порядок иерархии церковных престолов в К., сложившийся в кон. IV в., был стабильным на протяжении всей визант. эпохи. Важным позднейшим нововведением стала реформа имп. Юстиниана, который в 536 г. организовал церковную провинцию — Каппадокию Третью с митрополией в г. Мокисс (Юстинианополь), выделив для нее часть территории Каппадокии Второй: епархии Доары, Колонии, Назианза и Парнасса.

Высокое положение Церкви К. нашло подтверждение на II Вселенском Соборе в К-поле в 381 г. По итогам Собора имп. Феодосий I издал эдикт, в котором перечислялись хранители православной веры на Востоке Римской империи, — к этим наи-

более авторитетным епископам следовало обращаться за решениями, если возникали нестроения. Епископы Евладий Кесарийский и свт. Григорий Нисский из К. были названы таковыми для всего диоцеза Понт (*Greg. Nyss.* Ep. 1. 31; *Sozom.* Hist. eccl. VII 9). На IV Вселенском Соборе в Халкидоне (451) присутствовало 14 епископов из бывш. Б. Каппадокии (Кесария, Тиана, Мелитина, Нисса, Василика-Ферма, Кивистра, Колония, Назианз, Парнасс, Арависс, Арка, Ариаратея, Комана, Кукус). В это время весь регион К. окончательно переходит в юрисдикцию К-польского Патриархата, а митрополичья кафедра Кесарии ввиду ее особого значения в церковной истории получает ранг первопрестольной.

С нач. V в. резко сужается круг письменных источников, позволяющих реконструировать подробности церковной истории К. С этого времени регион сильно пострадал от нападений исавров, цаннов, гуннов-сабириков (нач. VI в.). В К. прекратилась активная богословская и лит. деятельность, прославившая ее в предшествующий период. Но тем не менее в V–VI вв. продолжилось церковное развитие, о чем можно судить по нек-рым сохранившимся или исследованным археологами храмам этого периода. О состоянии монашества в ранневизантийский период в К. практически ничего не известно. С V в. и на протяжении почти всего позднейшего византийского тысячелетия единственными надежными источниками сведений о положении Церкви К. служат акты церковных Соборов со списками участвовавших в них иерархов, а также новости К-польского Патриархата, представляющие собой перечни действующих церковных кафедр разного времени.

1-я новость К-польского Патриархата (VII–IX вв., старейший сохранившийся перечень визант. епархий) на 1-е место в числе митрополий, подчиненных К-полю, ставит К. с центром в Кесарии. Армения Первая (Севастия) стоит на 11-м месте; Армения Вторая (Мелитина) — на 13-м; Каппадокия Вторая (Тиана) — на 14-м; Каппадокия Третья (Мокисс) — на 26-м. Митрополии Кесарии подчинялись 5 епархий: Василика-Ферма, Нисса, Камулиана, Кискисс, а также Феодосиополь (ныне Эрзурум, вероятно титулярно). Армения Вторая (Мелитина) состоит из 5 епархий: Арка, Кукус, Арависс, Ариа-

КАПАДОКИЯ В IX–XIII ВВ.



Границы и названия византийских фем в X–XI вв.

Центры митрополий Константинопольской Православной Церкви в IX–XI вв.

Центры епархий Константинопольской Православной Церкви в IX–XI вв.

Резиденции католикосов Армянской Апостольской Церкви и годы их существования

Центры епархий Армянской Апостольской Церкви в X–XII вв.

Резиденции патриархов Сирийской яковитской Церкви и годы их существования

Центры епархий Сирийской яковитской Церкви в IX–XIII вв.

Кискис Названия городов и церковных кафедр в древности и средневековье

Хайлачик Современные названия городов

Прочие населенные пункты и городища

рафия и Комань. В Армении Первой (Севастия) — также 5 епархий: Севастополь, Никополь, Сатала, Колония, Верисса. В Каппадокии Третьей (Мокисс) — 4 епархии: Назианз, Колония, Парнасс и Доара (*Darrouzès. Notitiae. P. 204–215*). Этот перечень воспроизводит структуру церковных епархий К., сохранявшуюся с VI по IX в. (*TIB. Bd. 2. S. 114*).

В нач. VI в. ряд иерархов из К. поддерживали монофизитскую партию Севира Антиохийского и участвовали в Соборах в Сидоне (511) и Тире (513), на к-рых была предпринята попытка утвердить монофизитскую доктрину в качестве офиц. вероучения в Византии. Таковы были епископы Кесарии Илия (ок. 510), Сотерих (511–537), Астерий Нисский, Кириак Тианский, Мусоний из Василики-Фермы, Евсевон из Кивистры, Елевсиний Сасимский, Прокл Колонийский (все занимали кафедры в 10-х гг. VI в.). Большим влиянием при дворе имп. Юстиниана I пользовался сторонник монофизитства Феодор Аскида (митрополит Кесарии в 537–551).

В VII — нач. X в. развитие церковных общин в К. было прервано

бесконечными опустошительными рейдами персов и арабов, они прочно удерживали мелитинские земли. В VII в. даже митрополиту пришлось покинуть эту территорию. Не могло не сказаться на судьбах православия в регионе арм. и сир. влияние из вост. и юго-вост. областей по соседству с К. В IX в. Тефрика стала центром распространения движения павликиан, которые оставались там до походов имп. Василия I Македонянина. Трудности церковного

в Никее (787) участвовали по 12 епископов из К., представители одних и тех же кафедр. При этом отсутствовали представители из Армении Второй (Восточная К.), к-рая в то время была вне сферы влияния Византии.

Экспансия византийцев при Македонской династии в кон. IX–X в. положительно повлияла на развитие христианства в К., где в это время активно строились храмы и монастыри, преимущественно пещерные. Новая ситуация наиболее наглядно отразилась в 7-й нотиции



Преследование павликиан при имп. Феодоре в IX в. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (*Matrit. gr. 2. Fol. 69*)

управления в период между VII и X вв. тем не менее не изменили вероучения православной Церкви в К. В 681 и 691 гг. в К-польских Соборах, а также во Вселенском VII Соборе

К-польского Патриархата (901–902), в которой в составе митрополии К.

Первой вместо прежде известных 5 епархий указаны 15, в т. ч. впервые Дасмендрон, Эваисса, Севериادا, Ариарафия (Касе), Эполии, Арагена (Манды), Совес, Агиос-Прокопиос,

Цаманд и Сириха (*Darrouzès. Notitae. P. 270–288*). Из новых епархий последние 5 известны только по 7-й нотииции, т. е. скорее всего в нач. X в. их создание лишь проектировалось, но 5 других существовали и позже. Т. о., можно сказать, что число правосл. общин в X в. в регионе Кесарии удвоилось по сравнению с ранне-визант. эпохой. Новые епархии в К. возникали и позднее. Большинство епархий, появившихся в XI–XIII вв.,



*Имп. Никифор II Фока с семьей.
Ктиторская композиция
в ц. св. Архангелов в Чавушине.
966–969 гг.*

были расположены в регионе пещерных мон-рей Центральной К. Таковы Валвисса (упом. в источниках с 1143), Дасмендрон, Агиос-Прокосиос, Совес, Матиана (возникла в нач. XI в., расформирована в 70-х гг. XI в.) и Тамис (известен по источникам лишь в XIV в.). Церковное строительство в К. в X–XI вв. переживало расцвет. Многочисленные новые храмы и мон-ри, большей частью пещерные, украшались фресками. В сер. XI в. епархия Ираклии (Кивистры) была возведена в ранг архиепископии (между 1059 и 1063; *RegPatr, N 892*), а Назианз получил статус митрополии (между 1067 и 1071; *RegPatr, N 899*). Состояние источников по истории Византии не позволяет восстановить подробности жизни православных общин в К. в этот период расцвета. С одной стороны, исследователи обнаружили неск. десятков монастырей, существовавших в этот период, а также большое число отдельных церковных памятников (храмы и часовни в резиденциях местных магнатов и в деревнях), но с другой — их история почти не отражена в письменных памятниках (не сохр. ни жития насельников этих монастырей, ни упоминания о них в хрониках, ни документы).

Восточная К. в эпоху Македонской династии, опустошенная араб. завоеваниями и оказавшаяся под сильным влиянием павликиан, развивалась иначе. После освобождения всей территории К. в X в. ее почти пустынная вост. часть вновь заселялась армянами, а также христианами из Сирии, большинство из которых принадлежали к *Сирийской яковитской Церкви*. В связи с этим с X в. в Восточной К. активно развиваются епархии Армянской Апостольской и Сирийской яковитской Церквей, а также многочисленные общины ар-

мян-халкидонитов. Арм. католикосы в этот период во многом стремятся политически ориентироваться на Византию, поддерживать с ней тесные

связи. Ок. 1048 г. католикос *Армянской Апостольской Церкви* Петрос I Гетадардз с одобрения визант. властей перенес резиденцию в Севастию. В 1062–1065 гг. католикос Хачик II был выслан в Таранту (Тавблур) в К. и здесь умер. Католикос Григор II Вкаясер перенес резиденцию в Цаманд (Цамндав; 1065–1090). В X–XII вв. известны арм. епархии в Лариссе, Арапкире, Лулоне, Хонии, Пласте (Эльбистане) (*TIB. Bd. 2. S. 117*). Епархии яковитов появились в Восточной К. еще в период араб. правления. В IX в. известны яковитские епархии в Мелитине (впервые упом. в 793) и Созопетре; в течение X в. появляются епархии Калудия, Цаманд, Аромана, Арависс, Арка, Тела-Кафра (восточнее Мелитины); в XI в. — Хесн-Патрик и Губос. В 958 г. был основан знаменитый в посл. яковитский мон-рь Саргисия (святыя Сергия и Вакха) близ Калудии (*Honigmann. 1954. P. 54; Dagron. 1976. P. 189, 192*). В 965 г., после встречи визант. имп. Никифора II Фоки и яковитского патриарха Иоанна VII, яковиты пользовались веротерпимостью визант. властей (*RegPatr, N 697*). Резиденция яковитских патриархов была перенесена в Мелитину, а в 969–1029 гг. — в мон-рь Барид близ гор Антитавра,

который был освобожден патриархом Иоанном VII (*TIB. Bd. 2. S. 156*). В этот же период получили известность яковитские мон-ри Бар-Гагай и Курсор близ Мелитины (*Dagron. 1976. P. 191*). К. стала местом наиболее активного развития сиро-яковитов; мон-ри близ Мелитины были центрами книжности и образования, в них переписывались рукописи. Т. о., в X–XI вв., по-видимому, большинство населения Восточной К. тяготело к исповеданию монофизитской Церквей и К-польской Православной Церкви так и не удалось полностью восстановить свое влияние в регионе.

Успехи армян и яковитов беспокоили правосл. Церковь и визант. власти. Уже в 969 г. имп. Никифор II Фока приказал привезти яковитского патриарха Иоанна VII в К-поль для богословского диспута и держал его в столице под надзором (*RegImp, N 718a*). Однако вскоре, после убийства Никифора Фоки, патриарх получил возможность вернуться в К., где благоприятное положение для яковитов сохранялось в течение еще неск. десятилетий. В 1003 г. православные похитители яковитского еп. Мелитины Мар Иванниса и вывезли его в К-поль, безуспешно пытаясь помешать избранию очередного яковитского патриарха. В 1029–1030 гг. яковитский патриарх Иоанн VIII Бар-Абдун и ряд др. епископов были привезены в К-поль на новый богословский диспут. В результате прений епископы-яковиты Игнатий Мелитинский и Исаак из Арки приняли православное вероисповедание; К-польский Собор осудил яковитское учение как ересь, а упорствовавший патриарх Иоанн был отлучен, сослан в мон-рь на горе *Ганос* во Фракии, где умер в 1033 г. (*RegPatr, N 838–840*). В К. начались преследования яковитов; они покинули Мелитину, укрывались в горных местностях и в 1034 г. избрали нового патриарха Дионисия IV в дер. Таманин. Его резиденцией стала Амида, находившаяся под управлением мусульман.

Яковиты в Восточной К., как и все остальные христ. общины, во многом пострадали от разграбления сельджуками Мелитины и мон-ря Бар-Гагай в 1058 г. Угроза сельджукского нашествия не изменила религ. политику византийцев в К. После церковных актов 1063 г. гонениям подверглись не только на яковиты, но и на армяне, отказывавшиеся при-

знавать халкидонское православие. Предписывалось изгонять еретиков из Мелитины, а их книги и храмы сжигать (RegPatr, N 890–891). После окончательного падения византийского правления в К. резиденцией яковитских патриархов стал монастырь Бар-Саума к юго-востоку от Мелитины (до 1293). После завоевания К. тюрками яковиты оказались в гораздо более выгодных условиях, чем при византийцах. В кон. XI–XIII в. регион Мелитины, преимущественно его монастыри, стал центром подъема сиро-яковитской культуры, письменности и самосознания. Упадок яковитской традиции в К. начался лишь после нашествия монголов в 1243 г. К кон. XIII в. 7 яковитских городов близ Мелитины, в т. ч. Арка, Губос и Ка-

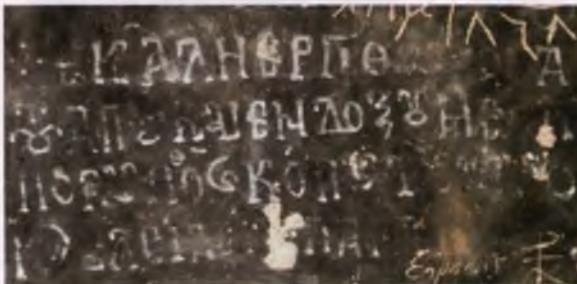


Мавзолей Хунат Хатун в Кайсерии.
XIII в.

людия, были разрушены. Резиденция яковитских патриархов была перенесена в Сис в Киликийской Армении; последним известным яковитским епископом Мелитины в 1293 г. был некий Константин (TIB. Bd. 2. S. 118–120).

Епархии Западной К. после сельджукского завоевания в течение длительного времени сохраняли связи с К-полем. Несмотря на тюркское господство, здесь долгое время продолжалось монастырское строительство и сохранялась традиция фресковой живописи (Thierry, Lart monumental. 1975. P. 106). Наиболее наглядно связь с византийским центром подтверждается появлением на фресках К. имп. изображений, напр. изображения имп. Феодора I Ласкариса в храме св. Иоанна в Каршикилисе близ Гюльшехира (1212), или

надписи султана Масуда II (1282–1304) и имп. Андроника II Палеолога (1282–1328). Т. о., до нач. XIV в. Церковь в Западной К. в целом сохраняла достаточно стабильные по-



Надпись
в ц. вмч. Георгия Победоносца
в долине Ыхлара, сделанная
при султанине Масуде II
и имп. Андронике II Палеологе

зиции. В нотициях К-польского Патриархата до этого времени существенных перемен в структуре епархий К. не отмечено. Каждая из 3 митрополий (Кесария, Тиана, Мокисс) располагала прежними епархиями. Безусловно, эти данные во многом следуют консервативной традиции К-польской Церкви, воспроизводящей перечни епархий без учета изменений, и не отражают всей сложности положения Церкви на тюрк. территориях; ситуация в провинциальных центрах могла быть намного хуже.

Положение церковных общин и кафедр в К. в XIV в. частично восстанавливается по сохранившимся



Эмир Василеос Гиоргюп.
Фрагмент ктиторской композиции.
Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца
в долине Ыхлара. 1282–1304 гг.

актам Соборов К-польской Церкви и нотициям. В целом судьба кафедр К. была типична для визант. церковных структур всей М. Азии, постепенно попадавших в сферу влия-

ния тюркок-мусульман. С уничтожением визант. адм. структур на этой территории Церковь осталась единственным организующим началом для греч. и арм. населения. Вместе с тем лишенные привычной гос. поддержки и под-

вергающиеся давлению иноверцев церковные ин-

ституты неизбежно постепенно приходили в упадок. Так, в 17-й нотиции, составленной в правление имп. Андроника II (1282–1328), ряд важных кафедр М. Азии был понижен в общей иерархии митрополий (Darrouzès. Notitia. P. 393–403). Севастию перевели с 11-го места на 14-е, Мелитину — с 13-го на 16-е, Тиану — с 14-го на 17-е, Иконий — с 24-го на 29-е, Мокисс — с 29-го на 36-е, Назианз — с 72-го на 88-е. Вероятно, уже к нач. XIV в. большинство провинциальных общин в К. находилось в тяжелом положении. Соборным актом 1327 г. под управление митрополита Кесарии временно передавались митрополии Севастии, Икония, Мокисса и Евхайты (RegPatr, N 2133) ввиду невозможности замещения этих кафедр. Т. о., территория, где до XII в. находились 5 митрополий и 29 епископских епархий, теперь окормлялась лишь одним архиереем. В 1365 г. права Кесарии на управление этими епархиями были вновь подтверждены с добавлением к ним митрополии Назианза (RegPatr, N 2484, 2486, 2487). В XIV в. ряд митрополитов в К. еще упоминаются: в 1369 г. еп. Матфей Фаустинопольский был возведен на кафедру Тианы, а епископ Тамиса — на кафедру Мокисса (возможно, лишь титулярно; RegPatr, N 2553, 2554); в 1384 и 1387 гг. известны митрополиты Севастии. Но позднее Мокисс и Тиана не упоминаются и исчезают из к-польских нотиций. Назианз упомянут в последний раз в 1370 г., когда эта митрополия вновь передавалась под прямое управление Кесарии (RegPatr, N 2596). По документам патриаршей канцелярии можно заключить, что в XIV–XV вв. в К. прекратили существование митрополичьи кафедры Мелитины, Мокисса, Тианы

и Назианза (ТИБ. Bd. 2. S. 121–123; *Vryonis*. 1971. P. 291–292, 302). Сведения о более мелких епископских кафедрах почти нет, но скорее всего в течение XIV в. все они уже были расформированы. Т. о., к сер. XV в., к моменту окончательного падения Византии, в К. оставалась действующей лишь митрополия в Кесарии, а на окружающих ее территориях — митрополии Иконий и Севастия.

В Восточной К., несмотря на конкуренцию с яковитами и армянами, деятельность правосл. митрополии в Мелитине была активной в XII–XIII вв. Так, в 1225–1226 гг. митр. Мануил Мелитинский был поддержан папством в конфликте с патриархом Германом II К-польским (резиденция в Никее), к-рый сомневался в православии Мануила (RegPatr, N 1235, 1240–1242). Но в нач. XIV в. источники отмечают трудности в положении христиан. В 1318 г. митр. Феодосий Мелитинский получил в управление кафедру Келцины в Зап. Армении, а также патриаршие владения в Неокесарии и Камахе помимо Мелитины и Келцины (RegPatr, N 2087; *Vryonis*. 1971. P. 320). Очевидно, положение этих кафедр было тяжелым, а мн. провинциальные епископии уже исчезли. Феодосий, видимо, был последним митрополитом, к-рый находился в Мелитине. В 1365 г. митрополит Алании и Сотериуполя (ныне Борчка, Турция) Симеон носил одновременно и титул митрополита Мелитины. Та же ситуация отмечена в 1370 г. с митрополитом Северинским *Анфимом* (RegPatr, N 2501, 2502, 2593, 2594, 2600). В XV в. Мелитина также исчезает из к-польских нотаций.

С падением сельджукского правления в нач. XIV в. К. оказалась в подчинении монг. Ильханов, к-рые уже с 1243 г. были сюзеренами сельджуков. Греч. митрополиты в этих условиях были вынуждены замещать опустевшие кафедры. В 1365 г. Мефодий Тианский стал митрополитом Кесарии и опекал помимо Севастии также Иконий, Мокисс и Назианз, как и свою Тиану. Аналогичная картина наблюдается и в др. епархиях в посл. трети XIV в.

Несмотря на фактический распад церковных структур К-польского Патриархата к XV в., христ. население в К. сохранялось еще в течение более 500 лет. В период Османской империи митрополиты К-польской Церкви, как правило, присутствовали



«Исповедание».
Икона. XIX в. Каппадокия
(Византийский музей, Афины)

в Кесарии и эпизодически еще в 2–3 епархиях Центр. Анатолии. Довольно многочисленные сельские общины правосл. греков продолжали жить в этом регионе в почти полной изоляции от центров греч. культуры в К-поле (Стамбуле), на Балканах и др. Османские власти, видимо, не проявляли настойчивого интереса к экономически отсталой К., что способствовало замедлению процессов тюркизации местного населения и сохранению правосл. греч. общин. Кроме того, некоторые группы тюркизированного населения К., полностью перешедшие на тур. язык, до XX в. оставались православными (их наиболее распространенное условное наименование «караманлиды», по общинам из г. Караман, греч. Ларанда в Ликаонии). В условиях изоляции среди греков К. сложился особый каппадокийский язык, диалект греческого, сохранивший черты среднегреч. языка визант. эпохи, но подвергшийся сильному влиянию турецкого. Кроме того, значительную часть населения К. в османский период составляли армяне, к-рые также жили здесь со времен средневековья. В нач. XX в. в вилайете Кайсери (Западная К.) ок. 10% населения составляли греки-каппадокийцы и 19% — армяне; в вилайете Нигде (Западная К.) — соответственно 20 и 1,7%; в вилайете Сивас (Восточная К. и ряд областей к северу от нее) — 1,5 и 12,7%. Т. о., в К. преобладали турки-мусульмане, но христ. меньшинства были очень значительными, в их территориальном распределении сохранялась исторически сложившаяся ситуация, когда греков бы-

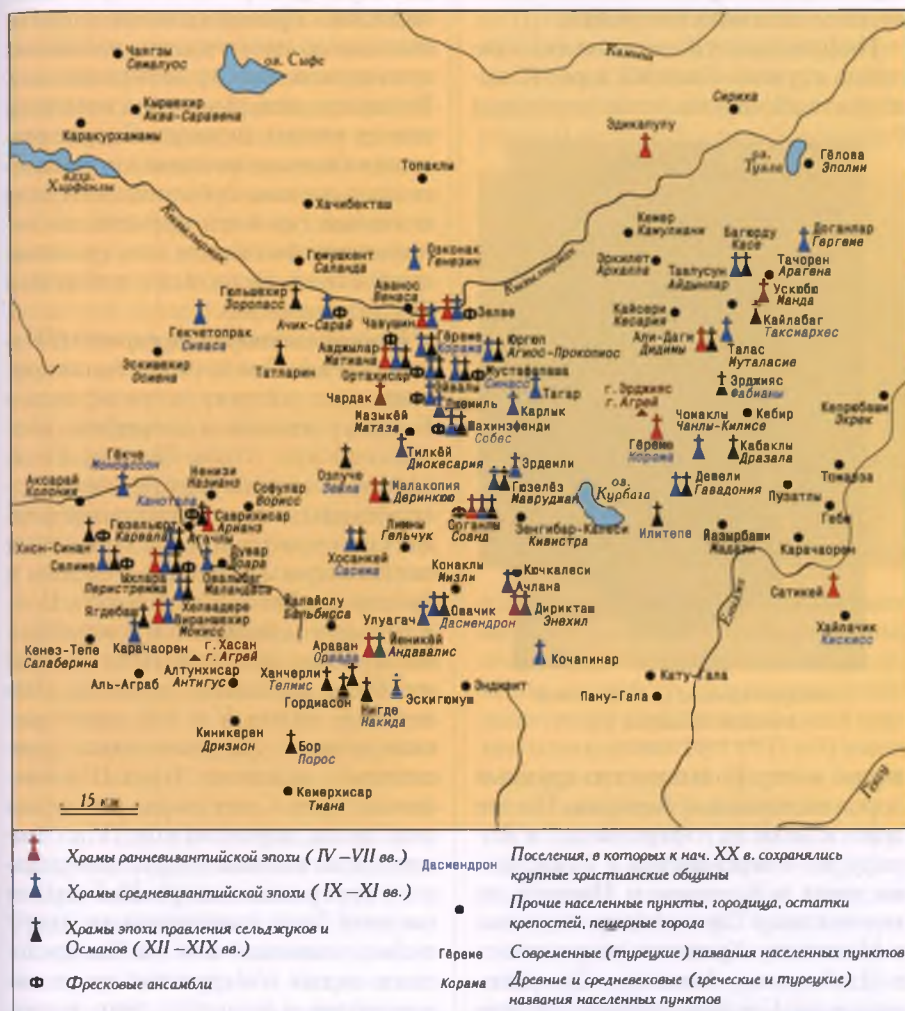
ло больше в Западной К., а армян больше — в Восточной К.

История христиан в К. завершилась катастрофой в 10–20-х гг. XX в., в период первой мировой войны и распада Османской империи. В 1915 г. в ходе геноцида, организованного османскими властями против армян, почти все арм. население исторической К. было депортировано. Так, согласно тур. статистике, из вилайета Кайсери было выслано ок. 45 тыс., из Сиваса — ок. 136 тыс. армян (*Halacoglu Y. Facts Relating to the Armenian Relocation, 1915. Ankara, 2001*). Большинство депортированных отправлялись пешком в концентрационные лагеря в Сев. Сирии, значительная часть погибла в дороге. Греки К. были поголовно выселены, в основном на территорию совр. Греции, в 1923–1924 гг. в соответствии с *Лозаннским договором* между Турцией и Грецией, по к-рому предусматривался масштабный обмен населением между странами. Из 1,5 млн греков, выселенных из Турции, ок. 200 тыс. чел. были каппадокийцами.

М. В. Бибиков, И. Н. Попов

Археология, архитектура. Научный интерес к региону проявился только в кон. XIX в. и связан с деятельностью Й. Стржиговского, Х. Рота, Г. Белл, Г. де Жерфаньона. Исследования были сконцентрированы на изучении фресковой живописи, в меньшей степени архитектуры. После второй мировой войны Н. и М. Тьерри, К. Жоливе-Леви, И. Люткен и другие расширили список памятников за счет пещерных. К изучению каменной архитектуры приступил К. М. Рестле, взяв за основу работы Г. Белл. Первыми исследователями К. был создан «миф о пещерных монастырях», из которого следовало, что скальные пещерные поселения были созданы раннехрист. монахами, спасавшимися здесь от преследований. В последние десятилетия это предположение подвергается сомнению. Исследования Р. Остерхаута, Т. Мэтьюса, В. Калас доказывают, что большинство комплексов, традиционно считавшихся монастырями, могут быть большими жилыми комплексами, а поселения, идентифицированные ранее как монастырские анклав, — деревнями. В то же время Л. Родли акцентирует внимание на нек-рых из них как на мон-рях. Число подробно исследованных поселений в наст. время невелико. Регион по-прежнему нуж-

ПАМЯТНИКИ КАППАДОКИИ



дается в таких основополагающих для научной интерпретации элементах, как, напр., надежная керамическая хронология.

Типы и характер археологических памятников. Визант. традиция сохранила античное наименование жителей К. — «троглодиты», т. е. «пещерные жители» (Лев Диакон, X в. (*Leo Diac. Hist.* 35); «Эпос о Дигенисе Акрите», X–XI вв. (*Digen. Akrit. G* 17)), в к-ром отражены указания на рельеф местности и обычай населения К. вырубать в мягких скальных породах пещеры для устройства в них домов, храмов и мон-рей. Но из комментария Льва Диакона неясно, отражает ли оно непосредственные наблюдения или является пересказом легенд, бытовавших в его время. Похожие сообщения есть в араб. хрониках. Нек-рую информацию дают надписи на фресках, где упоминаются конкретные лица и их титулы, но в целом совр. наука еще очень далека от последовательного изложения событий, происходивших в К. в визант. период. Неиз-

вестно, только ли вторжения арабов (VII–VIII вв.) и тюрок-сельджуков (кон. XI в.) вызвали в К. культурные изменения. Наиболее важный материал для реконструкции исторических процессов в К., к-рый можно датировать, — скальные храмы и фрес-



Храм № 1 в Маденшехире, Бинбир-килисе

ки. Однако ученые не могут договориться об их хронологии: франц. и амер. школы настаивают на ранних датировках памятников и считают периодом расцвета скальной

архитектуры и живописи кон. X–XI в., нем. и тур. школы относят большинство памятников к эпохе сельджуков, к кон. XI–XIII в.

Главные города К. античной и христианской эпох плохо сохранились, до нас дошли провинциальные скальные поселения. Их гораздо больше, чем построек из камня. Мягкий вулканический туф и спрессованный пепел легко обрабатывать, но они быстро разрушаются под воздействием внешней среды. В К. есть участки из твердых вулканических пород, к-рые добывали для строительства. На протяжении всего визант. периода в Центр. Анатолии рим. традиция каменного строительства не пресекалась. Наиболее известны сохранившиеся постройки в районе *Бинбир-килисе* (Ликаония, близ горы Карадаг), к-рые заинтересовали ученых во 2-й пол. XIX в.; материалы были изучены и опубликованы Белл и У. М. Рамсеем (нач. XX в.), позднее исследованы С. Эйсе (1968). Как и везде в Центр. Анатолии, эти церкви были сооружены из хорошо тесанного камня с забутовкой, с тщательной отделкой деталей, с подковообразными арками (напр., храм № 1 в Маденшехире). Всего неск. храмов такой постройки пережили средневиант. период и сельджукское завоевание. Пещерные храмы и другие помещения дошли до нас в лучшей сохранности, чем каменные, которые позднее разбирали на строительный материал.

Наиболее крупные скальные церкви во многом имитируют формы каменной архитектуры, однако датировать их непросто. При обтесывании возникали многочисленные отклонения от каменных аналогов: купол был, как правило, мельче, без барабанов. Иногда купола беспричинно

увеличивали, превращая паруса сводов из элементов конструкции в декоративные формы. Творческий подход мастеров К. особенно виден в наме-

ренных отступлениях от каменных прототипов (в то же время природная трещина, образовавшаяся в скале, могла оказать не меньшее влияние на форму, чем фантазия камнетеса).

В итоге связь между скальной архитектурой К. и каменной оказывается весьма условной. Скальные пространства в отличие от каменных и кирпичных способны принять любую форму. Колонны, своды, купола, даже лишившись конструктивной составляющей, сохраняют символические функции.

Кроме архитектурных скальные храмы имеют все основные черты византийского литургического пространства: алтари, ниши, синтроны, темплены, купели, крипты, камеры, сидения и амвоны. Эти элементы послужили причиной дискуссии исследователей об особенностях Божественной литургии в К., которая скорее всего развивалась на основе хорошо известных традиций К-поля, хотя и с местными вариациями. Как и в столице, 3-апсидный тип храма был наиболее распространен в К. в средневизант. период. Но боковые апсиды почти никогда не соединялись напрямую с вимой — каждая была снабжена своим алтарем, темпломом и отдельными жертвенными нишами.

Каменные церкви К. совершенно лишены свойственного скальной архитектуре налета провинциальности. Что еще важнее, в них прослеживаются детали, которые были развиты в архитектуре разных регионов Византии. Архитектура (до 70-х гг. XI в., когда К. оказалась под властью мусульман-сельджуков) служила своеобразным зеркалом, отражавшим структуру византийского общества, по крайней мере таких его составляющих, как покровитель-заказчик и художник-исполнитель.

Систематического анализа требуют и поселения (в наст. время даже наиболее известные из них лишь частично нанесены на карту). Поскольку тщательных археологических раскопок не было ни в одном поселении, идентификация большинства помещений затруднительна. Задача усложняется и тем, что в поздний период территория мн. поселений была приспособлена под сельскохозяйственные нужды, и т. о. нарушилась их первоначальная форма. Монашеские и земледельческие поселения К., вероятно, имели схожие планы; формы скальных комплексов и каменных построек, как и в случае с церковной архитектурой, имели общие черты, однако адаптация плана каменного помещения к скальной местности часто

приводила к существенным изменениям скальной постройки.

Инфраструктура региона недостаточно изучена. Система дорог К. повторяла маршруты, установившиеся



Алтарь скальной ц. св. Симеона в долине Пашабаг. V в.

в рим. эпоху. Большинство крупных дорог сходилось в Кесарии. Из нее дороги вели на северо-запад в Анкиру, на северо-восток в Севастию, на запад в Колонию и Иконий, на юго-восток в Тарс и Адану, на восток в Мелитину. Крепости сохранились в Эльбистане, Акхисаре, Сиврихисаре и др. Согласно визант. текстам времен араб. вторжения, некоторые из них использовались в качестве форпостов «византийской системы укрепления» вражеских набегов.

Одной из главных загадок К. остаются «подземные города». В наст.



Подземный город в Каппадокии

время обнаружено более 40 многоэтажных подземных убежищ, состоящих из неправильной формы комнат и коридоров. От внешнего мира их скрывали большие круглые камни-двери. Подземные города в Каймаклы и Деринкую имели

колодцы, существовала система вентиляции. Археологически подземные города не изучались, надежных источников для их датировки нет. Возможно, некоторые из них возникли еще до визант. периода. Скорее всего они были не местами постоянного проживания, а убежищами и/или складами (до наст. времени их используют как склады для хранения цитрусовых, ввозимых с побережья Средиземного м.).

Ранневизантийский период (IV – нач. VII в.). О некоторых типах христианских построек этого периода в К. есть сведения в творениях каппадокийских отцов Церкви IV в. Можно отметить существование маририев, видимо, октогональной формы (маририй в Ниссе), описанных святыми Григорием Нисским и Григорием Богословом. К кон. IV в. в Кесарии упоминается 6 маририев. При свт. Василии Великом там же была возведена базилика. Тем не менее до нач. V в. в К. христианская архитектура развивалась сравнительно медленно. Близ Шахинефенди (греч. Совес) была раскопана рим. вила, вероятно, кон. IV в. с мозаичными полами вокруг центрального внутреннего двора. Небольшая часовня была пристроена ко двору позже, возможно в VI в. За пределами виллы обнаружены христ. захоронения и комплекс терм также, видимо, IV в.

В основном IV век представлен сохранившимися некрополями. Высеченные в скалах гробницы были изучены в Мазыкёй, *Гереме*, на дороге между Джемилем и Соганлы, в Озююзель. Указаний на то, что они оставлены христианами, нет, хотя некоторые из некрополей позднее ис-

пользовались для захоронений христиан. Хорошо сохранившийся римский мавзолей IV в. в Шаре (греч. Комана) позволяет судить о разви-

тии более поздних христианских конструкций.

К V в. можно отнести ц. св. Иоанна Крестителя в Чавушине. Это аккуратно высеченная скальная базилика. Ее центральный неф отделен от боковых приделов аркадами, ар-

када украшала и фасад нартекса. В интерьере подковообразной в плане апсиды — высеченные в скальном массиве престол, синтрон и одноступенчатая скамья. В центре, практически под алтарем, находится крестообразная крипта, врезанная в скальный пол. Эти особенности, а также небольшой размер базилики сближают ее со Студийской базиликой в К-поле (сер. V в.). Однако в Чавушине сев. придел, вероятно, был отделен от нефа перилами и завершался алтарем, а юж. придел, гораздо более широкий, открывался в подсобные помещения, расположенные к востоку.

Дурмуш-Кадыр-килисеси в Авджыларе датируется нач. VI в. У храма 3 придела, цилиндрический свод; с запада — нартекс с захоронениями (храм, возможно, изначально был погребальным). Главный алтарь и приделы с апсидами подковообразной формы, внутри высечены престолы, темплены с высоким архитравом, амвон, синтрон с одноступенчатой скамьей в центре главного нефа. Цистерна для воды, врезанная в скальную породу, располагалась у зап. оконечности юж. апсиды.

При имп. Юстиниане в сер. VI в. были перестроены стены Кесарии. Остатки большой базилики приблизительно 2-й пол. V в. сохранились там до 1965 г. Точный план базилики не установлен, однако ее пилястры и декор окон похожи на подобные детали церквей Сорока мучеников Севастийских в Скупи (Скопье) и Панагии в Томарзе (М. Азия) (обе кон. V — нач. VI в., не сохр.), к-рые были крестообразными в плане. Храм в Скупи имел цилиндрический свод и приделы в руках трансепта с вост. стороны. В Томарзе главный неф был перекрыт таким же сводом, а над его средокрестием поставлена башня, вероятнее всего с деревянным (?) перекрытием. У обоих храмов формы арки и апсиды приближались к подковообразной форме (апсиды снаружи были многоугольными). На фотографиях Белл видно элегантное оформление дверных проемов. Подобные крестообразные в плане церкви (возможно, чуть более ранние) известны в Ханкее, Бузлуке (недалеко от Персека (Капыкая)), Гёреме. Базилика с 3 приделами обнаружены в Андавале (ныне Акташ) и Гёреме; церкви с одним приделом того же времени сохранились в Соганлы, Анатепе, Едикапулу.

Мокисс (ныне Кыршехир), согласно Прокопию Кесарийскому, был заново основан имп. Юстинианом, переименован в Юстинианополь и возведен в ранг митрополии. Здесь обнаружены остатки 9 церквей, но общий



Аркада
в ц. св. Иоанна Крестителя
в Чавушине. V в.

план городской застройки установить не удалось. Небольшие дома неправильной планировки были сложены из грубого булыжника. Большинство церквей базиликальной формы, хотя церковь № 1 (VII в.?) имеет в плане «греческий крест» и скорее всего была перекрыта куполом.

Кызыл-килисе («Красная церковь») в Сиврихисаре — пример наилучшей сохранности ранневизант. постройки в К. Храм выстроен из камня, в плане имеет «латинский крест»; с севера примыкает боковой придел. Неф и трансепт перекрыты цилиндрическим сводом, боковой придел — четвертным сво-



Кызыл-килисе в Сиврихисаре.
Сер. VI в. (?)

дом, над перекрестием возвышается купол на 8-гранном барабане, опирающемся на паруса. Сохранились фрагменты фресок. Радиоуглеродный анализ деревянной балки барабана показывает, что постройка может относиться к сер. VI в. Асимметричный сев. боковой придел, возможно, предназначался для специальных захоронений. Снаружи

сохранились граффити с изображениями крестов, свидетельствующими, что постройка могла быть паломническим центром.

Среди скальной архитектуры этого периода интересен комплекс в Озконаке (близ Аваноса), к-рый часто определяется как мон-рь, хотя по планировке он больше похож на жилую ре-

зиденцию (подобные постройки есть в К., но более поздние). Комплекс имел с юга портик, с северной и западной сто-

рон двory с цилиндрическими сводами, с востока часовню (архитектурные детали сближают ее с Дурмуш-Кадыр-килисеси).

«Темные века» (VII — нач. X в.). В этот период К. оставалась форпостом Византии на ее восточной границе. Судя по проведенным в последнее время палинологическим анализам грунта оз. Нар (близ Назианза), интенсивная сельскохозяйственная деятельность прекратилась здесь ок. 670–950 гг. Возделанные земли заросли сорняками, а затем и лесом. Сельское хозяйство возобновилось в кон. IX в. и к сер. X в. вернулось к состоянию, к-рое было до 670 г. Эта фаза внезапно обрывается ок. 1100 г., когда вновь отмечается упадок в выращивании злаковых, к-рое возобновилось в XIII в. Эти

процессы были вызваны не климатическими сдвигами, а изменениями в поведении населения и его воздействии на окружающую среду. Нет све-

дений о том, продолжалась ли жизнь на поселениях в периоды упадка. Единственными письменными сведениями по истории Западной К. служат сообщения о военных действиях у визант. хронистов и историков и отчасти в араб. хрониках. Согласно им, относительная стабильность вернулась в К. лишь не ранее 2-й пол. IX в.

Датировки церквей и поселений этого периода будут вызывать споры до тех пор, пока не будет установлено более точно, что принесло с собой араб. вторжение и насколько сократилось население К. Неясно также, как повлияло на провинции, в т. ч. на К., иконоборчество в Византии VIII–IX вв.

Средневизантийский период (X–XI вв.). Отвоение Центр. Анатолии у арабов в 1-й пол. X в. позитивно отразилось на развитии К., где большинство сохранившихся скальных храмов относятся к указанному периоду. В это время окрепли культурные связи с К-полем, в некоторых памятниках заметны черты взаимодействия с культурой Закавказья. В ранних скальных церквях (X в.) доминирует местный стиль. Помещения остаются конструктивно простыми, перекрытыми цилиндрическими сводами, но есть и нововведения: к кон. X в. под влиянием столичной школы появились крестообразные в плане каменные и скальные храмы.

По мере того как в X в. формировались крупные династии землевладельцев, увеличивалось и количество мон-рей, к-рые визант. знать основывала для поминовения усопших родственников и для собственного погребения. В Гёреме монастырские анклавы развивались в X–XI вв. вокруг кладбищ, относящихся к рим. эпохе. Скиты также стали появляться в это время, как правило, в непосредственной близости от поселений. Между монастырскими анклавами в Гёреме и крупнейшими художественными центрами Византии этого периода прослеживается связь.

Определяющими для датировки церквей являются несколько построек с надписями, вокруг к-рых могут быть сгруппированы остальные памятники. Церковь св. Иоанна в Гюльюдере датируется по надписям 913–920 гг. Те же мастера работали над Старой Токалы-килисе в Гёреме. Обе церкви относительно просты по конструкции; имеют продолговатые цилиндрические своды, расписаны лентами сцен в повествовательной последовательности. Хорошо сохранившаяся Хачлы-килисе в Кызылчукуре скорее всего построена в это же время. Мн. церкви в долине Ыхлара датируются тем же периодом и представляют группу памятников, объединенных стилем росписей (по вкладной надписи, упоминающей визант. импера-



*Сарыджа-килисе в Кепезе.
Сер. XI в.*

торов Константина VII Багрянородного (913–920; 945–959) и Романа I Лакапина (920–944), напр., Эгри-таш-килисеси; по сходным росписям, видимо выполненным теми же мастерами, может быть датирована



*Трехчастный алтарь
Старой Токалы-килисе в Гёреме.
Ок. 950–960 гг.*

церковь № 6 в Мавруджане (Гюзелёзе) и расположенная рядом с ней Араз-Атлы-килисе).

В X в. в К. получил распространение новый тип церквей с новыми программами росписи. В долине Соганлы ц. св. Варвары датирована по надписям 1006 г. (или 1021). Это еще простой по форме храм с цилиндрическими сводами, однако программа его росписи более соответствует конструкции крестово-купольных храмов (с планом типа вписанного креста). Самый ранний для К. пример нового типа храма —

Кылычлар-килисеси в Гёреме (нач. — сер. X в.). Но, как и ц. св. Варвары, Кылычлар-килисеси является памятником переходного периода.

Ок. 950–960 гг. Старая Токалы-килисе была расширена поперечным цилиндрическим пространством, заменившим апсиду, на месте апсиды сформирован 3-частный алтарь. Программа росписи, выполненная на высоком художественном уровне, выдает возможное присутствие мастеров из К-поля. Отсутствуют уникальные архитектуру и роспись,



*Интерьер Каранлык-килисе в Гёреме.
Нач. — сер. XI в.*

мн. исследователи относили памятник к XIII в. По надписям датирована между 965 и 969 гг. расписанная фресками большая однонефная скальная ц. св. Архангелов («Большая голубятня») в Чавушине в р-не Гёреме.

Программа архитектурно-художественного развития средневизант. периода наиболее полно представлена в 3 храмах со сводами на 4 колоннах в Гёреме (нач. — сер. XI в.): Каранлык-килисе, Эльмалы-килисе («Яблочная церковь») и Чарыклы-килисе. Церкви созданы, видимо, одной артелью мастеров. Главная из них, Каранлык-килисе, тщательно высеченная в скальной породе, была наиболее структурирована. Ее выдающиеся по качеству фрески соотносятся с образцами к-польской живописи нач. XI в. В целом во всех 3 церквях росписи соответствуют программе, которая была характерна для храмов средневизантийского периода на территории империи (вынужденные отклонения объяс-

няются небольшими размерами храмов). В Каранлык-килисе особенным художественным приемом является скрытие карнизов, позволившее увеличить пространство для сцен праздников. Возможно, строитель и художник работали независимо. Эльмалы-килисе и Чарыклы-килисе не столь совершенны как в архитектурном, так и в живописном плане. Эти 3 церкви составляют часть замкнутой монастырской зоны. Они ассоциируются с маленькими мон-рями, имевшими рядом с церквями трапезные с большими столами и скамьями, к-рые были высечены в скале. Крытая галерея по фасаду Каранлык-килисе выходила во внутренний двор, напоминая этим частные жилые резиденции. У Каранлык-килисе отсутствует парадный зал, характерный для резиденций, но рядом есть трапезная, примыкающая к церкви. Чарыклы-килисе также имела трапезную вместо парадного зала, в то же время часовня находилась на верхнем уровне. Остальные группы монастырских строений организованы в соответствии с особенностями ландшафта. Родли выделила 10 групп церквей и трапезных в Гёреме. В этих комплексах, как правило, рядом расположены хорошо разработанные и высеченные в скале фрагменты, украшенные фресками высокого художественного уровня, и помещения неправильной формы с непримечательными фресками. Монастырские участки, находившиеся за пределами Гёреме, также могут быть идентифицированы, однако эти территории слабо изучены.

В XI в. скальных ресурсов Гёреме хватало для удовлетворения творческих потребностей неск. местных художественных мастерских. Интересна Мерьемана-килисеси (нач. XI в.) — церковь, бывшая частью жен. мон-ря. Ее наос имел 2 ассиметричных свода, расписанных сценами праздников и группами святых. В церкви была отдельная ниша, внутри и вокруг нее изображены фигуры св. жен. Отлично выписанные лики и декоративные узоры повторяются в Сарныч-килисеси, к-рая тоже была частью небольшого мон-ря, в Карабулут-килисеси, погребальной часовне к югу от Авджылара.

Одну из загадок украшения церквей долгое время представляла безыскусность распространенных в Гёреме росписей. Большинство сохра-

нившихся церквей украшены простым геометрическим орнаментом, крестами и др. изображениями, нанесенными красной краской прямо на скальную поверхность (напр., роспись Айналы-килисе близ Гёреме). Эту аниконическую декорацию было принято связывать с периодом иконоборчества, но тип церквей заставляет относить подобные памятники к более позднему периоду. Так, вероятно, когда ц. св. Варвары высекли в скале, ее строители и заказчики не нашли искусного художника для создания более сложной росписи. Во всяком случае в К. фигуративную роспись всегда выполняли по штукатурке.

В долине Ыхлара церкви кон. X — XI в. демонстрируют большое разнообразие форм, декора, стиля и иконографии росписей. Вблизи Белисырмы, на левой стороне долины Ыхлара, находится Бахаттин-Саманлыгы-килисеси («Церковь гумна Бахаттина», освящена во имя св. Константина (?), кон. X или 2-я пол. X — нач. XI в.). Это одноапсидный храм, возможно, изначально построенный как часовня для частной резиденции. Церковь имеет один неф, завершающийся алтарной апсидой. Неф перекрыт цилиндрическим сводом, к-рый опирается на плоскую аркаду с пилястрами, образующую в стенах неглубокие ниши. Росписи, ориентированные на лучшие образцы столичной школы, покрывают поверхности стен и свода нефа и алтаря.



Интерьер Дирекли-килисе в долине Ыхлара. Кон. X — нач. XI в.

Также богато украшены архитектурные элементы самой церкви — арки и пилястры.

Мон-рь Дирекли-килисе («Церковь с колоннами», освящена во имя св. Георгия (?), кон. X — нач. XI в. (между 976 и 1025)) находится рядом с Бахаттин-Саманлыгы-килисеси и расположен в том же скальном массиве. Церковь имеет крестово-

купольную форму, ее отличают высокие пропорции. Интерьер расширен боковой часовней и 2 нартексами, предназначенными для погребений. Полуразрушенный фасад, об-



Карагедик-килисеси в Белисырме. Кон. X в.

работанный высокими пилястрами, нишами и арками, оконные проемы в фасаде указывают на то, что некогда здесь был двор. Будучи частью большого, вероятно монастырского, комплекса, церковь украшена фресками с изображениями святых. На противоположной стороне долины расположена Ала-килисеси — крестово-купольная церковь XI в. с 5 куполами, с тщательно вырезанными орнаментами на парусах. Церковь и прилегающие комнаты имеют крытую галерею на фасаде. Программа росписи включает многочисленные изображения святых и сцен праздников.

Среди каменных церквей К. данного периода интересна Карагедик-килисеси в Белисырме (кон. X в.). Это большая крестово-купольная церковь с украшениями наружных стен из кирпича, галереей по фасаду и дополнительным приделом, что напоминает архитектурные приемы К-поля. Ее художники (и, вероятно, заказчики) — возможно, те же, кому принадлежит роспись расположенной неподалеку скальной церкви Бахаттин-Саманлыгы-килисеси. Церковь св. Григория в Гюзельюрте, похожая по конструкции на Карагедик-килисеси, перестроена в XIX в. Неск. каменных церквей сохранилось на склонах горы Хасан, включая комплекс Сют-килисеси и Ягдебаш-килисеси. Уникальна среди описанных

церквей ц. Учаяк недалеко от Кыршехира, вероятно, кон. X в. — двойная церковь, выстроенная полностью из кирпича, также с атрофированным «греческим крестом» в плане.

В долине Ыхлара, на левой стороне ущелья, севернее Агачалты, находится Сюмбюллю-килисе («Церковь с гиацинтами», посвящение неизв., XI в.), входящая в комплекс мон-ря. В отличие от большинства пещерных церквей у нее прекрасно сохранился фасад. Он представляет собой вытянутый горизонтально ряд вырубленных в скале сильно выступающих пилястр, между к-рыми расположены 2 арочных проема, ведущие в церковь и чередующиеся с 3 небольшими нишами. Архитрав над пилястрами украшен плоским аркатурным фризом. Церковь очень маленькая (центральный неф 2,5×1,9 м). Внутреннее пространство крестообразное. В центре — плоский купол, от к-рого отходят рукава креста с плоскими же потолками, такой же плоский свод у апсиды. Программа и масштаб росписи вполне соразмерны небольшому помещению, роспись архитектурна, т. е. выявляет и подчеркивает архитектурные формы, создавая впечатление монументальности.

Недалеко от Гюльшехира находится поселение Ачиксарай, где сохранилось не менее 7 крупных скальных жилых комплексов X — нач. XI в. Большинство из них построено вокруг внутреннего двора и имеет выступающие крытые галереи с парадными залами по оси. Среди основных типов помещений часовни практически не встречаются. Комплекс определенно имеет монастырский характер; чаще всего его описывают как летнюю резиденцию землевладельца или военный лагерь. Жилым, светским был также комплекс Халлач-манастир. Он организован вокруг внутреннего двора, имеет галерею по фасаду и парадный зал. По одну сторону от основной оси комплекса располагается кухня, по другую — большая крестово-купольная часовня; на краю комплекса — площадка для погребений.

Комплекс Эски-Гюмюш в Гюмюшлере построен в сер. XI в. Комнаты расположены по 4 сторонам внутреннего двора, с крестообразным переходом на входе. Большая крестово-купольная церковь украшена росписями в схематичном стиле. К востоку от нее находится зал с цилиндрическим сводом и прямоугольной апси-

дой (не трапезная). Его небольшая верхняя комната расписана иллюстрациями к басням Эзопа. Считаемый традиционно монастырским комплекс не имеет характерных признаков мон-ря, кроме на-



*Сюмбюллю-килисе
в долине Ыхлара. XI в.*

личия большой церкви, остальные детали указывают на его светское предназначение.

В Чанлы-килисе каменная крестово-купольная церковь, расположенная в центре поселения, датирована нач. XI в. и по внешнему виду напоминает архитектуру к-польских храмов. Она возведена в технике смешанной кладки из камня и кирпича, перекрыта высоким куполом (обрушился в 50-х гг. XX в.), фасады и апсиды декорированы пилястрами и полуколоннами. Церковь была расширена в XI в. за счет 2-этажного нартекса, он связывал здание с пещерным комплексом, расположенным к северу, и погребальной часовней, достроенной в XIII в. Роспи-



*Чанлы-килисе близ Акхисара.
Нач. XI в.*

си сохранились плохо (фрагменты надписи указывают, что храм построен неким стратигом, т. е. военным командующим, вероятно, одной из фем в К.). Рядом с поселением находилась визант. крепость Акхисар, известная в араб. хрониках как Хисн-Синан. Известно, что она неоднократно находилась в цент-

ре боев в VIII–IX вв.; в наст. время от крепости почти ничего не сохранилось. На холме к северу от основного поселения обнаружены остатки более раннего поселения с каменной крестообразной в плане церковью

и фрагментами фресок (кон. VI в.?). Здесь же находились другие постройки и небольшое кладбище, но без следов

сколь угодно примечательной скальной архитектуры. Керамика с этого участка в основном относится к позднеантичному

времени, но на участке главного поселения свидетельств проживания людей до X в. не обнаружено. Данные об этих поселениях указывают на культурный сдвиг, совпавший с араб. вторжением: позднеантичное сев. поселение заброшено полностью, в период «темных веков» в этой местности его сменила крепость, затем в X в. возникло новое сельское поселение, но уже в др. месте. Скорее всего оно было временным пристанищем, ставкой военных командующих и их семей рядом с крепостью Акхисар, защищавшей проход в горную К. Оно, вероятно, не было исключительно военным, здесь жили гражданские землевладельцы, провинциальные чиновники

и представители низших сословий. Расцвет поселения Чанлы-килисе приходится на X–XI вв. В этот период в скалах вырубали более 20 домов

по линии изгиба плато. Крупные постройки обычно состояли из комнат, расположенных по 3 сторонам внутреннего двора; есть остатки высеченной галереи, идущей вдоль главного фасада одного из комплексов. Многие постройки имеют хорошо продуманный план, включавший как церковь, так и большой зал (залы, как правило, искусно связаны друг с другом). Некоторые комплексы имеют кухни с коническими сводами и конюшни с яслями (подоб-

ные есть и в Ачиксараяе). При мн. комплексах были часовни (домовые храмы), как скальные, так и реже каменные. Только один комплекс можно определить как монастырский со скальной трапезной. Поселение принадлежало небольшой, но процветавшей общине, и это была не просто деревня. Рядом с храмом в Чанлы-килисе существовали многочисленные крупные усадьбы, выстроенные вокруг внутренних дворов, с детально разработанными фасадами, что указывает на высокий статус и благосостояние их владельцев. Есть усадьбы и меньших размеров, как бы вспомогательные, однако большие, архитектурно разработанные комплексы в Чанлы-килисе преобладают.

Поселение в долине Соганлы, напротив, типично сельскохозяйственного характера. Архитектурные формы построек отражают их принадлежность к разным группам визант. общества. Долина, вход в к-рую был с юга, делилась на 2 части, северную и западную — зона их соединения была заселена. Совр. деревня располагается внутри и вокруг ее визант. предшественницы; многоэтажные жилые участки сохранились в скалах. В центре стоит Ак-килисе — одноапсидная каменная церковь (VI в.?), служившая приходской для всей общины. В зап. части долины сохранилась скальная усадьба зажиточных владельцев со скрытыми за фасадом 2 крупными сводчатыми залами. Часовни расположены по обеим сторонам в верхнем уровне здания, а дополнительные комнаты — по крайней мере на 2 уровнях. Вся территория образует кладбище, в центре которого т. н. монастырь Гейикли-килисеси с хорошо сохранившейся ц. св. Евстафия, часовнями и большой тщательно высеченной трапезной. Соседство монастыря и усадьбы на проти-

воположных сторонах долины позволяет предположить, что монастырь основан хозяевами усадьбы как место их будущего погребения. Так, в Гейикли-килисеси в одной из ственных ниш сохранилась надпись Иоанна Скепидиса, протоспафария и стратига, здесь могла находиться его могила.

В сев. части долины Соганлы на вост. стороне есть еще одно большое имение — комплекс Карабаш-килисе. Возможно, это мон-рь, развившийся из отшельнического скита. В нем сохранились росписи кон. IX и XI вв. с надписями и изображениями донаторов также из семейства Скепидисов (1061 г., до прихода сельджуков). Практически напротив комплекса находилось огромное (монастырское?) кладбище с не менее чем 7 церквями и часовнями, где более 100 погребений, врезанных в конусообразный выход вулканической скалы на разных уровнях. Главная церковь — Куббели-килисе — искусно высечена, ее купол точно повторяет перекрытие каменного здания. Неясно, был ли мон-рь здесь же, поскольку местность подвержена сильной эрозии.

Скальное поселение в Селиме, видимо, являлось военным лагерем, в центре к-рого находился огромный жилой комплекс неправильной формы с большим числом офиц. залов и 3-апсидной сводчатой церковью. Эта резиденция высокого военного начальника, скорее всего связанная с крепостью на соседнем плато.

Поздневизантийский период (послед. сер. XII — сер. XV в.). В сер. XI в. появление тюрок-сельджуков положило конец благополучию в К. Мусульмане-сельджуки не разрушили жизнь христ. общин, но культурные связи К. с К-полем и др. крупными городами Византии были нарушены. Развитие архитектуры и живописи К. осталось в стороне от тенденций, которые формировались в центрах империи. Памятники последующих эпох уже не имели преж-

Трапезная ц. св. Евстафия
мон-ря Гейикли-килисеси
в долине Соганлы

ней утонченности архитектурных форм и деталей росписи. Простота и бедность новых построек христиан особенно замет-

ны в сравнении с масштабом и богатством сооружений сельджуков.

Скальная ц. св. Иоанна (Карши-килисе) близ Гюльшехира датируется по надписям 1212 г. — временем правления Феодора Ласкариса в Никейской империи. Церковь № 1 в Татларине (ок. 1215) расписана теми же мастерами. В Шахинефенди ц. Сорока мучеников датируется по надписи 1216–1217 гг. На левой стороне ущелья долины Ыхлара вблизи Белисырмы находится Кыркдамалты-килисеси («Церковь под 40 стойлами», между 1238 и 1295). Надпись, сопровождающая ктиторскую композицию, сообщает об освящении церкви во имя вмч. Георгия Победоносца и что она была расписана при султана Масуде II (1282–1304) и имп. Андронике II Палеологе (1282–1328). Церковь была погребальной, о чем свидетельствуют многочисленные гробницы в полу, аркосолии в стенах и граффити, оставленные на фресках. Это последняя из точно датированных церквей К.

Р. Остерхаут

Монуменальная живопись. Проблемы изучения. Росписи пещерных храмов К. являются уникальным памятником христианского изобразительного искусства. Разнообразие художественных манер сочетается в них с продуманностью иконографических программ и в ряде памятников — с исключительно высоким уровнем исполнения. В давно заброшенных многочисленных храмах, скрытых в горных долинах, в отрогах скал, в естественных выветренных из туфа пирамидах (конусах) или с мастерством высеченных в толще скал, сохранились фрески в первозданном виде. Ни поздние ремесленные записи, ни изменявшиеся со временем вкусы не исказили искусства средневек. художников. Сейчас украшенные росписями средневек. визант. церкви К. исчисляются сотнями. Ущерб древним росписям наносят лишь не прекращающийся процесс выветривания и обрушение горной породы. Те церкви и мон-ри, которые сохраняли свое значение в позднейшее время, перестраивались, в них возникали новые росписи, гл. обр. в XIX в.; древние фрески покрывались копотью от свечей. Многочисленные надписи свидетельствуют о не прекращающемся потоке богомольцев.

Хронология пещерных ансамблей основана на анализе сохранившихся в первозданном виде фресок,



большая их часть относится к X–XI вв. Нек-рые росписи точно датированы благодаря надписям или изображению исторических лиц. При отсутствии таких данных расхождение в датировках, опирающихся только на стиль росписи или особенности ее иконографии, может достигать 2 столетий. Это связано как с отсутствием в письменных источниках сведений о строительстве мон-рей, так и с большим стилистическим разнообразием памятников. Среди них имеются фресковые ансамбли высочайшего столичного художественного уровня с чертами современного им «большого стиля» и памятники народной культуры, отличающиеся примитивной художественной формой и архаизирующими чертами.

Ранневизантийский период (IV – нач. VII в.). Сохранилось ок. 30 фрагментов фресок раннего периода (Н. Тьерри), однако ни один нельзя датировать точно. Для определения времени создания памятников большое значение имеет анализ архитектурного декора. Характерные для церквей Сев. Сирии и Армении кон. V – нач. VI в. рельефные кресты, медальоны, розетки, концентрические круги типа лабиринта, консоли и пояса небольших ниш под потолком, служившие для размещения светильников, позволяют датировать скальные церкви ранним временем. Такие рельефы имеются в Панджарлык-килисе (ц. св. Феодора), расположенной в скалах на юго-западе от Ургюпа. В церкви № 1 в Куртдере потолок отделан сложным резным декором с идущими по периметру небольшими консолями, рельефами на плоском куполе в центре потолка, полосой орнаментальной резьбы с концентрическими кругами и медальонами с небольшими крестами внутри над консолями. Скульптурные кресты имеются также в вост. части интерьера. Подобными крестами украшены базилика св. Иоанна Крестителя в Чавушине, церковь № 2 в Зельве, зал № 3 Балкан-Дереси в Ортахисаре, к-рые могут датироваться кон. V – нач. VI в. Архитектурный декор в виде крестов и простых геометрических орнаментов часто имеет раскраску красной краской по туфу.

Церковь № 1 в Балкан-Дереси, вероятно, была расписана в VI в. Она крестообразная в плане, с плоским потолком и возвышающимся непосредственно над ним куполом. Декор состоит из геометрических узо-



Рельефный медальон
в ц. св. Феодора (Панджарлык-килисе).
Кон. V – нач. VI в.

ров по белому фону; в куполе фрагментарно сохранилась сцена «Вознесение Господне».

Росписи базилики св. Иоанна Крестителя в Чавушине, отличающиеся сложной программой, скорее всего были выполнены в неск. этапов (Жоливе-Леви). К наиболее раннему времени (VI в.) относится большой рельефный крест в медальоне, высеченный в центре апсиды над горным местом. По сторонам креста находятся плохо сохранившиеся живописные изображения поклоняющегося ангела и фронтально представленного св. Иоанном Предтечей с надписью: « $\text{HO}[\alpha\nu]\text{V}\text{N}\text{I}\text{C}\text{I}\text{C}\text{O}\text{S}\text{O}\text{N}\text{N}\text{O}\text{S}\text{I}\text{C}\text{H}\text{A}\text{R}\text{I}\text{S}\text{T}\text{O}\text{S}$ ». Это изображение дало известное сегодня название базилике. Главная тема ее росписи — прославление Иисуса Христа, воплотившегося Сына Божия — представлена фресками в вост. части центрального нефа (апсиды и вима) (VII–VIII вв.). В верхнем регистре апсиды — триумфальная композиция «Христос во славе», характерная для ранневизант. искусства. Роспись сохранилась с большими утратами. В центре — изображение Иисуса Христа на троне, окруженного ореолом славы, с символами Евангелистов. На склонах стены находятся шестикрылый серафим



Декор апсиды базилики
св. Иоанна Предтечи
в Чавушине. VI в.

и херувим-тетраморф, а также 4 величественные фигуры архангелов в хитонах с клавирами и в гиматиях. В небольших медальонах изображены солнце и луна в виде античных олицетворений — солнце в облике юноши в красном, луна — в облике женщины в мафории, украшенной белыми звездами, — это типичный мотив каппадокийских храмовых росписей, часто встречающийся в алтарной зоне. В среднем регистре в центре — рельефный крест и представлены фигуры в рост, в наст. время они почти утрачены. Замыкают этот регистр 2 композиции: на севере — «Крещение Господне», на юге — «Преображение Господне». В апсиде обе сцены, свидетельствующие о Божественной природе Иисуса Христа, в сочетании с теофаническим видением вневременной славы Божией раскрывают богословское содержание росписи алтаря, иллюстрирующей догмат о Воплощении Бога. В этот контекст включены также композиции на вост. стене нефа: слева от алтарной арки — «Распятие Иисуса Христа», справа — «Сошествие во ад» и «Вознесение Господне». На алтарной арке в цепочке медальонов представлены пророки, в центре пророческого ряда — медальон с изображением Божественной десницы. Такая программа характерна для мн. церквей К. в VII–IX вв. Стены в вост. конце нефа украшены циклами из жизни Иисуса Христа и св. Иоанна Предтечи.

Росписи расположенной поблизости 2-нефной ц. праотцев Иоакима и Анны в Кызылчукуре также могут быть датированы VII в. или чуть более поздним временем. Сев. неф, перекрытый цилиндрическим сводом, расписан сценами из жизни праотцев Иоакима и Анны, посвященными рождению и детству Пресв. Богородицы. Южный неф меньшего размера и примыкавший к нему нартекс украшены орнаментами. В сев. апсиде находится теофаническая композиция —

восседающий на троне Иисус Христос во славе, с поднятой правой рукой и раскрытым Евангелием в левой руке, на стенах

апсиды — апостолы, в тимпане над апсидой — Пресв. Богородица с Младенцем, Которой поклоняются ангелы. Изображение Богоматери окружено мандорлой, подобно изобра-



Схождение во ад.

Роспись базилики св. Иоанна Предтечи в Чаушине. VII–VIII вв.

жению Иисуса Христа во славе, что акцентирует Ее прославление как Матери Божией.

Росписи небольшой однефной Ачикель-Ага-килисеси в Белисырме, перекрытой цилиндрическим сводом, датируется кон. VII–IX в. Фрагменты изображений архангелов в апсиде позволяют реконструировать традиционную для К. программу росписи с фигурой Иисуса Христа на троне. На стене над алтарем изображен крест, сохранились остатки надписи: «[Ἰησοῦς Χριστός] κ̅ϛ̅α», на сводах — образы святых, в т. ч. свт. Николая Чудотворца, великомучеников Георгия и Феодора. На своде нефа в один регистр расположены сцены краткого цикла жизни Спасителя (Благовещение, Рождество Христово, Сретение, Крещение Господне, Распятие Иисуса Христа, Воскресение Господне, явление ангела женам-мироносицам); на боковых стенах — фигуры в рост и панно с крестами.

«Темные века». Эпоха иконоборчества. Послеиконоборческий период (VII — нач. X в.). Захват в VII в. сирийских территорий арабами вызвал большой поток беженцев, в первую очередь монахов, в центральные районы Византийской империи. Часть их укрылась в горных долинах К., где образовалась своего рода каппадокийская Фиваида, определив духовный и культурный рас-

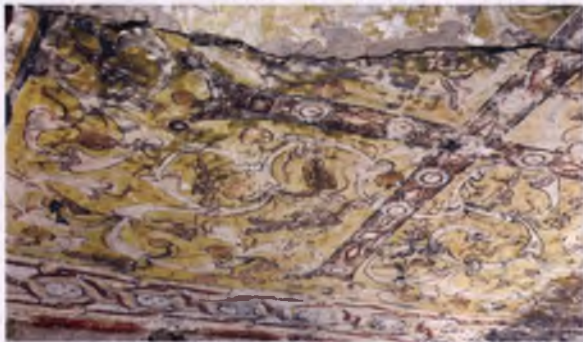
цвет этого края и способствуя приходу многочисленных паломников. По стилю и иконографии росписей, в к-рых отчетливо виден «восточный», сирийский пласт культуры, можно предположить, что большая часть мон-рей была основана в VII–VIII вв. выходцами из Сирии. Росписи «восточного» типа сохранились в разных регионах К. В них преобладает декоративная сторона. Для фресок характерны обилие орнаментов, яркость цвета при достаточно ограниченном наборе красок, а также устойчивые иконографические особенности, напр. изображение огромных орнаментированных крестов на сводах или потолках нефов, пророческого видения Иисуса Христа во славе в алтарных апсидах, апокрифических сцен в евангельских циклах. Большая часть памятников этого стиля относится к VII–X вв. Не совсем ясно, насколько движение иконоборчества затронуло провинции, в т. ч. К. Во всяком случае датировать скальные церкви, приписывая им иконоборческие черты, неверно.

Церковь св. Василия, расположенная в 2 км западнее сел. Мустафапаша (греч. Синасос) в скалах ущелья Узengi, интересна своими фресками VIII–IX вв., которые свидетельствуют о невозможности однозначно истолковывать декоративную программу как иконоборческую. Исследователи также называют эту церковь «Честной крест» в связи с главной темой росписи — изображением креста. Точная дата создания храма и росписи неизвестна. По периметру потолка идет посвятельная надпись с именами ктитора Никандра и свящ. Константина, к-рый, возможно, тоже был ктитором. Церковь состоит из 2 параллельных помещений с плоским потолком, разделенных тройной аркадой. Фрески сохранились в юж. нефе, завершающемся апсидой. Программа росписи уникальна. Она состоит из крестов и великолепных орнаментов, выполненных яркими желтой, зеленой, белой и красно-коричневой красками. Единственные изображения святых расположены по сторонам апсиды: справа — свт. Григория Богослова (сохр. надпись), слева, вероятно, — свт. Василия Великого (изображение поновлено). Потолок нефа занимает изображение огромного золотого с драгоценными камнями креста, к-рый помещен на фоне ковра из орнаментальных геометрических

мотивов, обрамленного каймой из плетенки и растительных орнаментов. Алтарная апсида также украшена крестами. На своде находятся 3 креста в медальонах на красно-коричневом фоне, рядом с которыми написаны имена праотцев Авраама (в центре), Исаака (слева) и Иакова (справа). На стене апсиды на белом фоне изображены еще 3 богато орнаментированных креста, но уже без надписей. Центральный крест процветший, с пальметтами у основания и с закруглениями на концах. Слева в верхней части апсиды зеленой и желтой красками изображена большая рыба, голова которой направлена в сторону креста, с надписью: «Исаак». Возможны различные толкования этой росписи. Либо это памятник иконоборческого искусства, т. н. аниконическая декорация, без изображений святых и священных сюжетов, основанная исключительно на символах Евхаристии (рыба), рая (кресты с именами праотцев), Голгофы (т. н. процветший крест), триумфа победного креста имп. равноап. Константина Великого (золотой крест). Либо это памятник послеиконоборческого искусства, и тогда изображение крестов имеет вотивное (вкладное, посвятельное) значение: благодарность, поминовение св. мучеников и прославление Креста Христова. В пользу этой версии говорят образы особо почитаемых в К. свт. Григория Богослова и свт. Василия Великого, на творения к-рого опирались сторонники иконопочитания.

Примером сочетания т. н. аниконической и фигуративной росписей является погребальная ц. св. Стефана (VII–IX вв.) в древнейшем монастыре К. Кешлик, расположенном близ сел. Джемиль, в 12 км к югу от Ургюпа. Церковь св. Стефана представляет собой большое однефное помещение (7×3 м, высота ок. 3 м) с плоским потолком. Сев. стена разделена 4 пилястрами, на к-рые опирается аркада, образуя неглубокие ниши, где устроены аркосолии с погребениями. Апсида на 3 ступени возвышается над уровнем пола нефа и отделена от него невысокой преградой. Потолок и верхние части стен сплошь покрыты орнаментами. Роспись потолка представляет собой ковер, состоящий из 3 частей. Большую часть поверхности (зап. половина потолка) занимает орнамент в виде сетки из переплетенных

толстых жгутов, в ячейки к-рой помещены розетки, между ячейками — листья аканфа; этот же мотив использован в качестве бордюра. Др. часть коврового орнамента — простая сетка из квадратиков. Центром еще одной части этого ковра, вблизи алтаря, является украшенный медальонами большой крест на орнаментальном фоне. Помимо орнаментов и крестов в росписи стен присутствуют неск. композиций из цикла о жизни Иисуса Христа и фигуры святых. Весь алтарный свод занимает изображение большого равноконечного креста, украшенного ме-



Роспись ц. св. Стефана мон-ря Кешлик. VII–IX вв.

дальонами. Крест помещен на фоне 3 concentric circles со звездами — распространенная в ранневизант. искусстве сцена прославления Креста, символизирующая Распятие и Второе пришествие. В апсиде также находятся изображения Богоматери с Младенцем на троне, 2 архангелов в рост и св. Иоанна Предтечи, на свитке у него в руках написан текст: «Се Агнец Божий, взявляй грехи всего мира» (Ин 1. 29). На вост. стене слева от алтарного проема по-



Роспись апсиды ц. св. Стефана мон-ря Кешлик. VII–IX в.

мещена большая фигура оранты; судя по надписи, в которой говорится о Двери Божией, это изображение Богоматери.

Такое же сочетание евангельских композиций, фигур святых, орнамен-

тов и многократно повторяющегося главного мотива всей декорации креста есть в росписи 2-й пол. VII — нач. VIII в. (Н. Тьери) небольшой Узюмлю-килисе (ц. прп. Никиты Столпника) в Кызылчукуре. Свод храма заполнен орнаментальным панно в виде ковра, в центре на ярко-желтом фоне помещен крест, декорированный ажурными цепочками из чередующихся кружочков и ромбиков («оправа» драгоценных камней) и парами крупных жемчужин на расширяющихся концах. Из нижней части креста произрастают 2 ветви лозы (т. н. процветший крест), широкие белые стебли к-рой с оранжевыми виноградными гроздьями вьются по желтому

полю — это тема триумфа Креста и Евхаристии. Бордюр представляет собой тонко выполненную коричневым цветом плетеную цепь с крупными розетками.

На стенах на ярком оранжевом фоне изображена аркада, опирающаяся на белые колонны, под ней — фронтальные фигуры святых. В люнете на прямоугольном участке оранжевого фона находится Распятие с предстоящими Богоматерью, ап. Иоанном и 2 святыми: слева от Богоматери — прп. Симеон Столпник, справа от ап. Иоанна — св. Иоанн Предтеча. Иисус Христос представлен в коловии (хитон без рукавов с клавиами) — одежде, характерной для сир. иконографии (ср. миниатюры из Евангелия Раввулы (Laurent. Plut. I.56. Fol. 13r, 586 г.); икону-реликварий из ка-

пеллы Санта-Санкторум (ок. 600, Музеи Ватикана); икону «Распятие» (VIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае)). Среди святых — апосто-

лы и врачи-бессребреники Косма, Дамиан и Пантелеимон. Свод алтарной апсиды занимает большой равноконечный Крест на фоне concentric circles, в апсиде — Богоматерь с Младенцем на троне, по сто-

ронам — архангелы Михаил и Гавриил, на алтарной арке — пророки в медальонах и Божественная десница. Остальная поверхность стен алтаря покрыта сплошным орнаментальным ковром, элементы растительного мотива которого напоминают «павлиний глаз». Кресты также изображены в алтарных нишах и на своде нартекса. В росписи помимо белого использовано всего 3 цвета — желтый, оранжевый и коричневый. Моделировка фигур отсутствует, но при всей простоте исполнения фрески не лишены определенного изящества. Можно ли говорить на примере 2 последних памятников, что иконоборчество не было усвоено полностью? Скорее всего нет. Вероятно, строившие и украшавшие их мастера предпочитали геометрические узоры и изображение креста.

Наряду с программами, в к-рых сочетаются аниконические и фигуративные изображения, в это же время создавались росписи, в к-рых не было иконоборческих мотивов. В Дериндере-килисеси («глубокий ручей»), или Мердивен («лестница»), расположенной в ущелье Узенги, сохранились фрески, датируемые IX в. К церкви ведет лестница, высеченная в туфе, что и дало совр. название средневек. пещерному храму, первоначальное посвящение к-рого неизвестно. Это однефное помещение со сводчатым потолком. В стенах нефа и апсиды имеются ниши, одна, небольшая, возможно, предназначалась для реликвии. Апсида отделена от нефа алтарной преградой. Росписи имеются в вост. части церкви, в люнете зап. стены, на зап. и сев. стенах, в апсиде. В зап. люнете напротив апсиды представлена сцена «Христос и самарянка». На сев. стене перед алтарной нишей изображены святитель и ктистор. В вершине тимпана на юж. стороне — павлин перед вазой, на северной — лев (?). В конхе апсиды — Христос во славе, несомый ангелами. На склонах арки — святые Кирик и Иулитта. Вход в апсиду фланкируют св. воины-всадники, изображенные на алтарной преграде. Св. Георгий, поражающий дракона, на бело-зеленом коне — на юж. стороне, св. Феодор на таком же коне — на сев. стороне. Эти изображения, помещенные перед апсидой, имели значение защиты, оберега. Традиционные образы св. всадников на алтарной преграде известны в искусстве Грузии (релье-

фы Цебельды) и Др. Руси (рельефы на шиферных плитах из собора Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве).

В том же ущелье, в 2 км севернее Мустафа-паши, расположена скаль-



ная «Черная церковь» (Кара-килисе), расписанная в кон. IX — нач. X в. Церковь имеет 2 нефа, разделенные аркадой на колоннах. Снаружи над входом в храм изображено «Сошествие Св. Духа на апостолов». Вероятно, по этой причине греч. население Синасоса считало, что церковь посвящена этому празднику, ее называют также ц. св. Апостолов. Но ни то ни другое посвящение храма не является первоначальным. Росписи украшают апсиду и сев. неф. В ку-

мент надписи около левой группы). Над медальоном в небесном сегменте — Божественная десница. Справа за ангелами — 2 окруженные пламенем колеса (слева утрачены). Размещение в алтаре образов пророков, особенно прор. Исаии («Видение прор. Исаии») и прор. Иезекииля, связано с темой воплощения

*Распятие с предстоящими.
Роспись ц. прп. Никиты
Стопника (Узюмлю-килисе)
в Кызылчукуре.
2-я пол. VII — нач. VIII в.*

Бога и евхаристической Жертвы. В правой руке серафима клещи с углем, которые он протягивает прор. Исаии (иллюстрация к тексту «Видение прор. Исаии»: серафим коснулся уст пророка углем, взятым с жертвенника (Ис 6. 6)). Справа, симметрично прор. Исаии, — образ прор. Иезекииля. Под фигурами пророков, слева и справа соответственно, — старец с седыми бородой и волосами и юноша (возможно, пророки Иеремия и Даниил). Над фигурами пророков сохранились изображения 3 архангелов: Михаила, Гавриила и неизвестного архангела (надпись не сохр.) в царских одеждах — в расшитой драгоценными камнями далматике, лоре и с ла-

*Богородица на троне
с предстоящими архангелами.
Роспись ц. прп. Никиты
Стопника (Узюмлю-килисе)
в Кызылчукуре.
2-я пол. VII — нач. VIII в.*



польном своде апсиды находится часто встречающаяся в каппадокийских алтарных росписях теофаническая композиция, основанная на пророческих видениях Божественной славы. В центре — Спаситель в медальоне-славе с символами евангелистов. Он сидит на троне на фоне звездного неба, правой рукой благословляет, в левой держит закрытое Евангелие. По сторонам медальона изображены поклоняющиеся ангелы и серафимы с пророками (сохр. частично, также сохр. фраг-

барумом в правой руке. В лунете вост. стены над апсидой — сцена «Вознесение Господне». В тимпане над апсидой помещен образ Пресв. Богородицы с Младенцем на троне, по сторонам — архангелы в лоратных одеяниях. На стенах апсиды — фронтально 12 святых, среди к-рых — св. Иоанн Предтеча, его отец прав. Захария, святители Николай, Григорий Богослов, мч. Проконий, мученицы Анастасия и Евфимия. На внутренней поверхности алтарной арки традиционно для каппадокийских церквей помещены изображения св. равноапостольных Константина Великого и Елены. На

алтарной арке находятся медальоны с персонификациями солнца и луны в виде бюстов юноши и женщины. На своде и стенах нефа в 2 регистрах представлены евангельские сцены. В нижнем регистре сев. стены около апсиды выделены фигуры св. врачей-бессребренников Космы и Дамиана, напротив, на юж. стене, — св. Иуста и неизвестного мученика.

Теофаническая композиция, подобная композиции в алтаре ц. св. Апостолов (Кара-килисе), представлена в апсиде Тавшанлы-килисе («Церковь зайца», ц. св. Евстафия, 1-я пол. X в.), что в 3 км западнее Мустафа-паши, в одном из конусов в долине Узенги. Церковь зальная, она состоит из прямоугольного нефа с цилиндрическим сводом и апсиды. Свод опирается на колонки на консолях. На цилиндрическом своде нефа в 4 регистрах развернут подробный евангельский цикл (сохр. с утратами). В композицию в апсиде также включены символы евангелистов, окружающие Иисуса Христа во славе. Символы евангелистов сопровождаются надписями — цитатами из евхаристического канона: «глаголюще» рядом с ангелом, «взывающе» рядом с крылатым львом, «поюще» рядом с орлом и «вопиюще» рядом с крылатым тельцом. По сторонам Иисуса Христа — персонификации луны и солнца, ниже — огненные колеса и шестикрылые «многочитые» херувимы-тетраморфы. Завершают композицию большие фронтальные фигуры архангелов Михаила и Гавриила в царских лоратных одеждах со сферами и с лабарумами в руках, на к-рых начертаны слова ангельского песнопения, прославляющего Творца: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф». На вост. стене размером и местоположением выделена композиция «Преображение Господне». На сев. стороне слева от апсиды изображен св. Епифаний, еп. Констанции, на южной справа от апсиды находилось «Видение Евстафия Плакиды» (сохр. фрагмент надписи).

В среднем течении реки, в долине Ыхлара, между селениями Ыхлара и Белисырма, в отвесных скалах из мягкого туфа по обеим сторонам ущелья сосредоточено множество пещерных храмов, келлий и мон-рей, во многих сохранились росписи «восточного» типа, датируемые VII—X вв. В скалах на левой стороне долины, примерно посередине между Белисырмой и Ыхларой, расположена

Агачалты-килисеси («Церковь под деревом», ц. прор. Даниила). Церковь имеет форму креста, увенчанного куполом, в вост. части — 3 алтарные ниши. Росписи VII–IX вв. сохранились в куполе, на сводах и стенах в верхних частях рукавов креста. Роспись купола делится на 3 регистра. В центре купола представлен сокращенный, без апостолов, вариант композиции «Вознесе-



*Вознесение Господне.
Роспись
купола Агачалты-килисе
близ Белисырмы. VII–IX вв.*

ние Господне» — Христос в медальоне, к-рый несут 4 архангела (сохр. имена архангелов — Михаил и Уриил), между которыми изображены группами фигурки стоящих ангелов. Ниже представлены фронтально по пояс 8 пророков — Аввакум,



*Бегство в Египет.
Роспись Агачалты-килисе
близ Белисырмы. VII–IX вв.*

Иезекииль, Иеремия, Исаия, Даниил, Иона, Давид и Соломон. Еще ниже — попарно в рост разделенные орнаментированными пилястрами 16 святых (12 апостолов и 4 святителя); характерной чертой всех композиций является фронтальность изображений. На сводах и стенах фрагментарно сохранились декоративные панно с большими крестами и орнаментами, а также композиции евангельского цикла. В юж. рукаве креста — «Благовещение Пресв. Богородицы», «Встреча Марии с Елисаветой», «Рождество Христово» и «Поклонение волхвов», в северном —

«Бегство в Египет» и один из самых ранних примеров изображения «Успения Богоматери». Дева Мария в белых одеяниях лежит на ложе, слева к ней склоняется Иисус Христос с младенческой фигуркой в руках — душой Пресв. Богородицы, еще левее стоит архангел. Сцена «Прор. Даниил во рву львином», расположенная в зап. люнете напротив входа, дала одно из названий церкви.

Колористическая гамма скупая — белый, голубой, яркий охристый, коричневый цвета. Предельно

обобщенные, почти абстрактные формы фигур стремительно летящих ангелов в голубых одеждах с неотличимыми от драпировок крыльями, причудливые позы, энергичные жесты, выразительные, но совершенно одинаковые удлиненные лики, декоративный характер цвета придают росписи экспрессивный и яркий мажорный характер. Для росписи характерно не только обилие разнообразных орнаментов, но и декоративно-стилизованый характер изображения животных, напр.

львов в сцене с прор. Даниилом и птиц в медальонах (зап. рукав креста). Со свободной манерой живописи контрастиру-

ют каллиграфически четко выписанные крупные буквы надписей.

В долине Ыхлара находится Эгриташ-килисеси («Церковь у падающего камня», ц. Пресв. Богородицы), на вост. своде и в алтарной части к-рой сохранились фрески 2-й пол. IX — нач. X в. Церковь украшалась в неск. этапов. Первоначальная декорация могла относиться к доиконоборческому периоду, ее сменила фресковая роспись 2-й пол. IX — нач. X в. На вост. стене по сторонам алтарной арки фрагментарно сохранились фигуры святителей Григория Богослова и Василия Великого.

В центре вост. свода изображен большой крест с драгоценными камнями, по сторонам которого в 3 регистрах располагаются евангельские сцены с длинными пояснительными надписями. На юж. склоне сохранились композиции евангельского цикла — от «Благовещения Пресв. Богородицы» до «Бегства в Египет». На сев. склоне в верхнем регистре изображена Богоматерь на престоле с 4 архангелами по сторонам: Михаилом, Гавриилом, Рафаилом и Уриилом (?). Ниже — «Благовещение у колодца» и «Поклонение волхвов», представленное в 4 отдельных сценах редкой иконографии. В 1-й наполовину утраченной сцене в зап. части свода изображены 3 волхва с дарами — с высокими цилиндрическими сосудами в руках. Во 2-й сцене справа представлен волхв Мельхиор, подносящий дар благословляющему Христу-средовеку (изображен с бородой), сидящему слева на небольшом престоле. Третья сцена аналогична сцене с Мельхиором — свой дар подносит Каспар. В 4-й сцене также справа изображен юный Валтасар с даром, а слева — спеленатый Младенец Христос, лежащий в кроватке. Эти сцены свидетельствуют об использовании художниками текстов и иконографических образцов вост. происхождения, где особо почитались волхвы. Ниже располагаются сцены из Страстного цикла «Умовение ног» и «Моление о чаше». В своде апсиды находилось изображение Иисуса Христа во славе, позднее замененное образом Богоматери на престоле с архангелами по сторонам. В нижнем регистре — фронтальные фигуры святых. Стиль росписи относится к вост., сирийскому направлению народного монашеского искусства. Пространная вкладная надпись сообщает, что церковь украшали росписями также при визант. императорах Константине VII Багрянородном (913–920, 945–959) и Романе I Лакапине (920–944) и что она посвящена Пресв. Богородице. К X в. могут быть отнесены изображения св. Кириакии и донатриссы (вкладчицы).

В скалах на левом берегу, южнее по течению реки, расположена Пюренлисеки-килисеси («Церковь на террасе»), роспись которой можно отнести к 1-й пол. X в. Первоначальное посвящение храма неизвестно. Церковь состоит из большого продольного нартекса в виде сводчатого



шены полуфигуры про-
роков. На склонах свода
2 регистрами распола-
гается подробный еван-

*Роспись нартекса
Пюренлисеки-килисеси
в долине Ыхлара.
1-я пол. X в.*

коридора, нефа и небольшого нерас-
писанного парекклисиона. Фрески
сильно осыпались. Алтарная роспись
сохранилась с большими утратами.
На внутренней поверхности алтар-



гельский цикл, включаю-
щий сцену «Испытание
водой обличения», иллю-
стрирующую апокрифи-
ческое сказание о Рождестве Хрис-
товом. Цикл начинается в верхнем
регистре на сев. склоне «Благовеше-
нием Пресв. Богородицы». В зап.
люнете напротив апсиды в 2 яру-
сах — «Рождество Хри-
стово» и «Поклонение
волхвов». Ниже от вхо-

*Деисус.
Роспись Пюренлисеки-килисеси
в долине Ыхлара. 1-я пол. X в.*

ной арки помещены фигуры свящи-
телей Василия Великого и Григория
Богослова. Тема росписи алтаря —
«Вознесение Господне». В своде —
медальон со Спасителем, поддержи-
ваемый 4 летящими ангелами, на
стенах апсиды — возможно, Богома-
терь в центре и апостолы. В центре
арки при входе в нартекс изображен
крест в медальоне. Вдоль свода нар-
текса проходит широкая полоса ор-
намента в виде перевитой цепи с ор-
наментальным заполнением, по ее
сторонам на склонах свода изобра-
жены фронтально стоящие 40 му-
чеников Севастийских с крестами
в руках. Они одеты в длинные одеж-
ды, напоминающие вост. халаты из
пестрых, разнообразно орнаменти-
рованных тканей. Однако серые фо-
ны, на к-рых выполнены все роспи-
си, приглушают это разноцветное бо-
гатство. В люнете стены напротив
входа изображен благословляющий
Иисус Христос, окруженный овал-
ной мандорлой, по сторонам кото-
рой представлены Богоматерь и св.
Иоанн Предтеча — композиция Деи-
сус, ниже — образы жен, обвитых
змеями, относящиеся, как и Деисус,
к сцене «Страшный Суд». По цент-
ру свода нефа также проходит цепь,
в звеньях-медальонах к-рой поме-

да слева — композиция
«Прор. Даниил во рву
львином», справа — св.
Христофор. Последняя
композиция — «Бегство в Египет»
изображена на юж. склоне свода
симметрично сцене «Путешествие в
Вифлеем» и почти совпадает с ней
по иконографии. В нижнем регист-



*Крест с Божественной десницей.
Роспись Коккар-килисесе
в долине Ыхлара.
2-я пол. IX — 1-я пол. X в.*

ре на сев. склоне — «Крещение Гос-
подне», «Вход Господень в Иеруса-
лим» и «Тайная вечеря», на южном —
«Предательство Иуды», «Взятие Хри-
ста под стражу», «Осуждение», «Рас-
пятие», «Погребение». Затем повест-
ование снова переходит в верхний

регистр, и рядом с «Бегством в Еги-
пет» представлены «Явление ангела
женам-мироносицам» и «Сошествие
во ад». Особенности композиции
«Распятие» указывают на сир. кор-
ни этой иконографии: Иисус Хри-
стос изображен в длинном коловии,
по сторонам от Него — кресты с рас-
пятыми разбойниками (справа —
Дисмас). Каждая сцена отделяется
колонками или изображениями ар-
хитектуры, или простыми полоса-
ми-разгранками.

В скалах на левой стороне ущелья
находится Коккар-килисесе («Благоу-
хающая церковь»). Росписи датиру-
ются 2-й пол. IX — 1-й пол. X в. Ал-
тарная апсида обвалилась, на ци-
линдрическом своде нефа в вост.
части — «Вознесение Господне». Ост-
альная часть росписи свода посвя-
щена теме Второго пришествия и
Страшного Суда: на фоне декора-
тивного «ковра» изображен больш-
ой орнаментированный крест с Бо-
жественной десницей в перекрестии,
по его сторонам — 12 сидящих апос-
толов с раскрытыми книгами и Де-
исус в люнете зап. стены. По стенам
тянется фриз евангельских сцен:
на юж. стене — от «Благовещения
Пресв. Богородицы» до «Рождест-
ва Христова», на северной — сцены
Страстного цикла. Состав и иконо-
графия цикла, а также стиль роспи-
си напоминают фрески Пюренлисе-
ки-килисеси. Вдоль стен в нижней
части изображена подвешенная дра-
пировка, свисающая красивыми ок-
руглыми складками. Отдельно стоя-
щие и включенные в композиции
(напр., апостолы из «Вознесения Гос-
подня») фигуры подчиняются мер-
ному ритму повторяющихся декора-
тивных элементов, преобладают зе-
леный, коричневый и желтый цвета.

Между Белисырмой и Ыхларой,
южнее Коккар-килисесе, в скалах на
вост. границе долины, расположе-
на Ыыланлы-килисесе («Церковь со
змеями»). Ее росписи датируются
кон. IX — 1-й пол. X в. Плоский по-
толок крестообразной в плане цер-
кви украшен рельефным изображе-
нием равноконечного креста. С се-
вера к церкви примыкает погребаль-
ная капелла. Алтарь приподнят над
уровнем пола на 2 ступени и отде-
лен каменной преградой, расписан-
ной орнаментами. В своде алтаря —
типичная для памятников вост. или
сир. стилия композиция «Вознесение
Господне». На стене апсиды — Бого-
матерь с Младенцем на престоле,

окруженная апостолами. В длинном западном рукаве креста, играющем роль нартекса, росписи располагаются на цилиндрическом своде и на стенах 3 регистрами, разграниченными орнаментированными полосами. Роспись этого компартамента посвящена Второму пришествию и Страшному Суду. Вдоль свода, как



*Христос Пантократор.
Роспись ц. Йыланлы-килисе
в долине Бхлара. Кон. IX — 1-я пол. X в.*

в Пюренлисеки-килисеси, идет полоса орнамента в виде перевитой цепи. В люнете зап. стены — Христос Судия в медальоне с ангелами по сторонам, на склонах свода в этом же регистре — фронтальные фигуры стоящих мужей в зелено-коричневых одеяниях с закрытыми книгами в руках, на к-рых начертаны буквы греч. алфавита. Это — апокалиптические старцы. В следующем регистре на зап. стене и склонах свода изображены 40 мучеников Севастийских. Ниже во всю ширину зап. стены простирается сцена «Страшный Суд»: слева изображен ангел, взвешивающий человеческие души, напротив него — сатана, пытающийся перевесить чашу весов в свою сторону, мучения грешников, грешницы, обвитые змеями. Вдоль всей композиции протянулся огромный 3-головый змей. Эти выразительные сцены дали название церкви. Цокольная часть стен украшена изображением подвесной ткани. На склонах арок, окружающих центральный крест, изображены ангелы и святые, среди к-рых — святители Иоанн Златоуст и Николай Чудотворец, архидиак. Стефан, мч. Агапий, св. равноапостольные Константин и Елена. В зените зап. арки — благословляющий Иисус Христос с открытым Евангелием. На сев. арке — Деисус, на южной — «Успение Богоматери». В небольшом притворе около входа



росписями в неск. регистров со сценами земной жизни Спасителя, а также

*Благовещение.
Встреча Марии и Елисаветы.
Роспись ц. св. Феодора
(Панджарлык-килисе)
Кон. IX или нач. X в.*

в церковь помещены сцены «Причащение прп. Марии прп. Зосимой» и «Погребение прп. Марии прп. Зосимой со львом». Стиль и иконография росписи относятся к вост. или сир. типу. Роспись нартекса отличается простой трактовкой фигур, изображенных фронтально, с развернутыми в стороны носками ног. Лики однотипные, с широко раскрытыми глазами, с пятнами румян на щеках и с застылым иератическим выражением. Складки драпировок, прорисовка контуров и рисунок черт лиц выполнены широкой черной линией. Фрески в основном объеме храма и в алтаре имеют большую живописную проработанность, а композиция Деисус резко выделяется из остального ансамбля стройностью пропорций и живописной мягкой манерой письма, тяготеющей к классическим средневиант. формам: вероятно, она была создана позже или выполнена др. художником.

Панджарлык-килисе (ц. св. Феодора), расположенная в скалах юго-за-



со сценами из Апокалипсиса. Программа дополняется фигурами ангелов и святых, среди которых

40 мучеников Севастийских, св. воины-всадники, а также популярная в росписях К. сцена «Видение св. Евстафия». В вост. части сев. стены находится изображение монаха без нимба, возможно ктитора. В апсиде — традиц. изображение Иисуса Христа на троне во славе, окруженного ангелами, и пророки: Исаия с серафимом (популярная в К. сцена «Видение прор. Исаии»), Иезекииль, Иеремия (надпись: «*Нерεττα*»). Сохранившуюся на троне Иисуса Христа надпись с утратами исследователи толковали по-разному. Жерфаньон, как «*μικροσ ο τυλοσ. μερασ ο φορων ατερ*» *απτον τυλον. τινα του τοπον*», предположив, что в последнем слове ошибка (τοπον вместо τυπον), он понял ее как выражение постиконоборческого периода: «Образ мал, но велик Тот, Кто несет на Себе образ бесконечности. Читите прообраз». Д. Паллас дал вольное прочтение: «Хотя знак [креста] мал, страх [к-рый он вызывает у демонов] огромен. Те, кто почитают знак [креста], почитают место [где он был найден]». Жоливе-Леви заметила, что лакуна в надписи не позволяет принять ни одну

*Видение св. Евстафия.
Роспись ц. св. Феодора
(Панджарлык-килисе).
Кон. IX или нач. X в.*

паднее Ургюпа, — пример сложности интерпретации памятников этого периода. Эта одноапсидная базилика, скорее всего ранневиант. времени, была перестроена, расширена и заново расписана в кон. IX или нач. X в. Потолок и стены нефа покрыты

из предложенных трактовок, и дала свой вариант: «Невелик образ, велик страх, [который он вызывает]; увидев образ, почитай место». Она отметила, что слово *τυλοσ* имеет множество значений и метафорических ассоциаций (крест, образ, архетип, образ Иисуса Христа, Евхаристия, почитаемое место). Очевидно, что догматическая направленность живописных программ, вни-

мание к теме Жертвы, искупления и суда характерны для росписей этого периода вне зависимости от художественного уровня исполнения и стилистических особенностей фресок.

Средневизантийский период (X–XI вв.). Расцвет визант. искусства в К. приходится на 2-ю пол. X–XI в. Военные успехи императоров Македонской династии, отвоевавших у арабов огромные территории на востоке, в результате чего плодородные горные долины К. оказались надежно защищены, способствовали развитию не только экономики, но и монашеской жизни. В это время создается большое число ктиторских мон-рей, служивших местом упокоения представителей знатных каппадокийских семей, судя по всему делавших в эти мон-ри богатые вклады и украшавших стены храмов великолепными росписями. Самым значительным по количеству мон-рей, размеру и красоте архитектуры скальных храмов, воспроизводивших изящные внутренние формы современной им наземной архитектуры, а также по богатству и великолепию фрескового декора является комплекс мон-рей Гёреме.

В 966–969 гг. в районе Гёреме (в 2,5 км на дороге на Аванос) была расписана фресками большая однонефная скальная церковь в Чавушине («Большая голубятня»). Ее называют также церковью Никифора Фоки, поскольку в сев. апсиде на вост. стене сохранился портрет этого визант. императора (963–969) в окружении семьи. Создание росписи связывают с победной кампанией Никифора Фоки, разгромившего в 965 г. в Киликии арабов и отвоевавшего города Мопсуестию и Тарс. Над императором изображено «Явление арх. Михаила Иисусу Навину». Эта сцена символически указывает на Божественное покровительство императору, военные деяния к-рого тем самым сопоставлены с библейским взятием Иерихона. Император, изображенный с крестом в руке, уподобляется имп. равноап. Константину Великому. Ему покровительствует арх. Михаил, изображенный рядом. Военная тема продолжена портретами еще 2 героев победной кампании в Киликии — Иоанна Цимисхия и Мелиаса. Подобно популярным в К. изображениям св. всадников, они представлены верхом на конях в одном ряду с 40 мучениками Севастийскими. Т. о., подвиги визант. вои-

нов в борьбе с арабами рассматривались как подвиги Христова воина за веру. Программа росписи церкви в Чавушине принадлежит к т. н. архаическому типу, когда в конхе центральной апсиды представлена тео-



фания, а на сводах и стенах последовательной чередой, ярусами разворачиваются композиции подробного евангельского цикла, насыщенные апокрифическими деталями, напр., такими, как сцена с испытанием Пресв. Богородицы и прав. Иосифа Обручника «водой обличения», следующая за «Благовещением Пресв. Богородицы». В стиле росписи обнаруживаются новые черты: фигуры удлинены, пропорции становятся более изящными, позы и жесты — естественными и разнообразными,



в рисунке начинают преобладать плавные линии, складки драпировок моделируют объемы фигур, образы получают индивидуальную выразительность.

Главным памятником Гёреме является Токалы-килисе. Первоначально однонефный храм, расписанный фресками ок. 913–920 гг. (Старая Токалы-килисе), во 2-й пол. X в. был расширен за счет создания в вост. части нового огромного храмового объема, полностью расписанного фресками и известного под названием Новая Токалы-килисе. Про-

грамма росписи отличается принципиальной новизной, а стиль фресок говорит о работе столичных мастеров. Росписи Новой Токалы-килисе контрастируют со старой живописью и с характерными для нее однообразным ритмом длинной череды сюжетов, с однотипными фигурами со скованными жестами и условными

*Иоанн Цимисхий и Мелиас.
Роспись ц. св. Архангелов
в Чавушине. 966–969 гг.*

позами, с преобладающей графичной системой. Алтарная часть отделена от основного зального объема церкви тройной аркадой-темпломом, образующей поперечный коридор между алтарем и основным объемом храма. В конхе центральной апсиды помещена огромная композиция «Распятие» с Богородицей, ап. Иоанном Богословом, женами-мироносицами, воинами и разбойниками, распятыми на крестах по сторонам Спасителя. Ниже — «Снятие с креста», «Положение во гроб» и «Воскресение Господне». На склонах алтарной арки — обращенные к Распятию фигуры пророков Иезекииля и Иеремии с развернутыми свитками. В сев. апсиде, где сохранилась ктиторская надпись с упоминанием имп. Никифора

*Отослание апостолов
на проповедь.
Роспись Новой Токалы-килисе
в Гёреме. 2-я пол. X в.*

Фоки, изображен Иисус Христос на троне с архангелами и херувимами, ниже — Св. Троица с Иисусом Христом на месте центральной ангела. В небольшой нише на стене между центральной и сев. апсидами находится самое раннее из сохранившихся изображений Богородицы «Умиление», над которым помещено «Успение Богородицы». На северной стене — сцены из Жития свт. Василия Великого. Справа от центральной апсиды, также над нишей, расположено «Преображение Господне». Резными аркадами украшены и боковые стены церкви, в проемах к-рых, как иконы в иконостасе, представлены фресковые

изображения святых, под ними идет фриз с евангельскими композициями. На склонах свода, перекрывающего пространство церкви в поперечном направлении, размещены важнейшие композиции евангельского цикла больших размеров. «Вознесение Господне» и «Отослание апостолов на проповедь» занимают центральную часть свода, в сев. части помещены «Благовещение Пресв. Богородицы» и «Рождество Христово», а также сцены «Испытание водой обличения» и «Поклонение волхвов». В юж. части свода находятся композиции «Сошествие Св. Духа на апостолов» и сцены апостольской проповеди. Программа росписи дополнена изображениями в рост святых, в медальонах помещены образы мучеников, святителей, преподобных. Композиции, написанные на ярких синих фонах, своей иконографией, мастерством изображения фигур, передачей объемов и пространства, пластики движения, изяществом сопоставимы с лучшими столичными произведениями.

В росписях XI–XII вв. меняются не только стиль и иконография сюжетов, но и в целом программа живописного декора, подчиненная распостранившемуся в это время и в скальной архитектуре К. крестово-купольному типу храма. Купола, арки, колонны покрываются изображениями, подчеркивающими особенности архитектуры и выявляющими иерархию мироустройства. Иконографические программы сохранившихся крестово-купольных скальных церквей позволяют проследить развитие храмовой декорации средневизант. периода, в к-рой повествовательный принцип т. н. архаической программы уступает место программе, основанной на литургической интерпретации храмового пространства. Классическая система храмовой росписи представлена в Каранлык-килисе (Гереме, капелла 23), Чарыклы-килисе (Гереме, капелла 22), Эльмалы-килисе (Гереме, капелла 19), расписанных в XI в. В центральных куполах помещается образ Христа Пантократора (в Каранлык-килисе — дважды), в малых куполах изображены архангелы, в парусах — евангелисты, апостолы, на сводах и в люнетах стен — великие праздники, в центральной апсиде — Деисус, ниже — святители, на арках — пророки, на малых арках и стенах — святые (мученики, преподобные).

Небольшая церковь Мерьемана, принадлежащая монастырскому комплексу, расположенному в скалах Гереме (капелла 33), по архитектурным особенностям близка к Новой Токалы-килисе, что позволяет датировать ее XI в. К тому же времени относится живопись. Посвящение церкви неизвестно, иногда ее называют ц. Богоматери. В росписи алтаря, самой сакрально значимой части храма, много жен. образов. Возможно, счи-



*Распятие.
Роспись конхи алтаря
Новой Токалы-килисе в Гереме.
2-я пол. X в.*

тает Жерфаньон, мон-рь был женским. 4 евангельские сцены расположены на склонах сев. свода: «Путешествие в Вифлеем», «Рождество Христово», «Успение Пресв. Богородицы» и «Распятие Иисуса Христа».



На зап. стене — образ Богоматери «Одигитрия» в рост с полуфигурами архангелов Михаила и Гавриила, помещенных в полукруглые обрамления, ниже к-рых изображены 2 маленькие фигурки ктиторов, припадающих в молении к Богоматери. Сохранились надписи: «Моление Никандра» — и не вполне ясно читающаяся надпись рядом с жен. фигурой. Остальное пространство, в т. ч. стены и своды алтарных помещений, заняты изображением святых, рядом с к-рыми хорошо сохранились надписи. В вост. части центральной

апсиды помещена большая композиция Деисус. В сев. апсиде изображены 3 епископа: в центре — большого размера образ еп. Никандра, святой, имя к-рого носил заказчик росписи, слева от него — свт. Василий Великий, справа — свт. Модест, патриарх Иерусалимский. Юж. апсида не сохранилась. Особенностью росписи является галерея образов орантов, среди которых большинство фигур — св. жены. Крупные полуфигуры с выразительными лицами и единообразными жестами воздетых рук располага-

ются в люнетах и на сводах алтаря: прп. Онуфрия Великого, св. Анны и вмц. Параскевы, прп. Зосима Египетского, прп. Евдокии, прп. Марии Египетской, прп. Анастасии, прп. Евпраксии. На сводах и в нишах изображены святые, в числе которых — группы св. воинов: Евстратий, Авксентий, Мардарий, Орест (пам. 13 дек.) и Анемподист, Пигасий, Аффоний, Акиндин (пам. 2 нояб.). Состав святых и молитвенная поза большинства из них (оранты) ука-

*Богоматерь с архангелами.
Роспись ц. Мерьемана
в Гереме. XI в.*

зывают на то, что в монастырском комплексе была воплощена ктиторская литургическая программа, связанная с заупокойным назначением храма, в западной части которого находится погребальная капелла.

Росписи Юсуф-Коч-килисе тоже можно отнести к ктиторскому типу. О времени создания фресок нет единого мнения. Тьерри датирует роспись сер. XI в., Рестле и Жолливе-Леви — XIII в. Церковь типа вписанного креста с 2 куполами, опиравшимися на 6 колонн, и с 2 апсидами. На северной стене находится единственная евангельская сцена — «Благовещение Пресв. Богородицы», где у ног Пресв. Богородицы помещена фигурка донатора. Остальное



мон-ря вмч. Екатерины на Синае), не имеет строго определенного места в росписи и чаще поме-

*Прп. Онуфрий Великий,
св. Анна, вмч. Параскева.
Роспись ц. Мерьмана
в Гёреме. XI в.*

пространство церкви занято изображениями святых. В конхе сев. апсиды — поясное изображение Богоматери «Никопеи», под ним — фриз с фронтально изображенными святителями, в конхе юж. апсиды — Деисус, в куполах — полуфигуры архангелов, в тимпанах над апсидами — поясной образ Христа Пантократора (север) и поясные образы апостолов Петра и Павла (юг), на юж. стене — парное изображение всадников, на арках и сводах — поясные образы мучеников Сергия и Вакха, Флора и Лавра, евангелистов, в люнетах и на стенах — святые Константин и Елена, св. Прокопий, св. Христофор и др. Фрески выполнены на светло-сером фоне. Лики написаны теплой охрой с зелеными притенениями и мягкой подрумянкой, объемные моделировки фигур

щатся на границе вимы или у основания конхи апсиды или на арке или своде вимы. Литургическое значение Деисус имеет и на эпистилиях темплов. Из темы Деисуса развилась тема моленного образа. Эти изображения, часто встречающиеся в погребальных капеллах, в X–XI вв. получили особое место в росписях храмов К. и Грузии, где Деисус преимущественно располагался в главных алтарных апсидах. В иконографических программах храмов К. встречается только 3-фигурный Деисус, в к-ром по сторонам Иисуса Христа, сидящего на троне, изображены Пресв. Богородица и св. Иоанн Предтеча. Композиции дополняются фигурками припадающих ктиторов. В апсиде Каранлык-килисе изображены 2 ктитора, припадающие к трону Спасителя.

Погребальное назначение в каппадокийских храмах имеет обычно сев. помещение (Авджылар-килисе), в Каранлык-килисе погребальные камеры находятся в притворе, в Чарыклы-килисе и Юсуф-Коч-килисе — в наосе.

*Апостолы Петр и Павел.
Роспись Юсуф-Коч-килисе.
Сер. XI или XIII в.*



подчеркнуты свободно лежащими складками драпировок, детали одежд св. воинов богато декорированы. Образам святых присуща созерцательность, они отличаются гармонией внутренней и внешней красоты.

Одной из особенностей каппадокийских росписей, связанных с литургическим значением поминальных мон-рей, является размещение композиции Деисус в главной алтарной апсиде. Деисус, известный в визант. искусстве с VI в. (базилика

Гробницы ктиторов устраивались обычно напротив сев. стороны у входа. Их расположение соотносится с образом молящейся Богоматери в Деисусе. В определенной связи с Деисусом находятся и многочисленные изображения личных св. заступников.

Не менее 75 изображений ктиторов в 27 каппадокийских церквях сочетаются с изображениями патрональных святых. Прежде всего встречается арх. Михаил. В Каранлык-килисе он изображен с поднятым мечом, в Карабаш-килисе ктитор держится за ногу архангела. В Чарыклы-килисе фигуры ктиторов находятся ря-

дом с Симоном Кириянином, который держит крест. В Юсуф-Коч-килисе фигуры св. воинов Прокопия, Димитрия, конных Георгия и Феодора написаны в традиции иконы. В ц. св. Георгия (XIII в.) кти-



*Великомученики Георгий и Феодор.
Роспись ц. св. Варвары в Гёреме. XI в.*

торы стоят рядом со св. воином, к-рый, как змееборец, представлен еще раз в люнете над дверью. Почитание св. воинов, небесных архистратигов Михаила, Гавриила, Рафаила, Уриила и др. и в одном ряду с ними великомучеников Феодора Стратилата, Феодора Тирона, Меркурия, Прокопия и Георгия Победоносца занимает в К. особо важное место, что нашло отражение в росписях. Фрески К. выделяются по количеству и значению этих образов в системе храмовой декорации (Эльмалы-килисе, Юсуф-Коч-килисе, Каранлык-килисе) среди др. визант. памятников этого времени. Чаще других изображается особо почитавшийся здесь вмч. Георгий Победоносец, который, согласно Житию, родился в К. В целом тема воинского и мученического подвига приобрела в К., часто бывшей ареной военных действий, особую актуальность. Изображения конных св. воинов известны с ранневизант. времени. Они восходят к античным образам героев и военачальников-триумфаторов. Подобные композиции символизировали победу над злом, воплощенным в образе дракона или воина. При этом фигуры побежденного врага не всегда присутствуют в композициях. Изображения св. всадников часто размещались на наружных стенах храмов, имея охранительное, а возможно, и патрональное значение. Конные воины, защитники

веры, изображаются и в нартексах, и в наосах храмов (Кызылчукур-килисе, Чаклы-килисе в Гёреме, Кырдамалты-килисеси в Белисырме), и на алтарной преграде (Дериндере-килисеси), и в алтаре (св. Василия в Гёреме).

Вблизи Белисырмы, в левой стороне долины Ыхлара, находится Бахаттин-Саманлыгы-килисеси («Церковь гумна Бахаттина», освященная



*Христос Пантократор
с предстоящими архангелами.
Роспись конхи алтаря
Бахаттин-Саманлыгы-килисе
близ Белисырмы.
2-я пол. X — нач. XI в.*

во имя св. Константина (?), 2-я пол. X — нач. XI в.). Церковь имеет один неф, завершающийся алтарной апсидой. Неф перекрыт цилиндрическим сводом, который опирается на плоскую аркаду с пилястрами, образующую в стенах неглубокие ниши. Росписи покрывают поверхно-



*Христос Пантократор.
Роспись конхи алтаря
ц. св. Варвары в Гёреме. XI в.*

сти стен и свода нефа и алтаря. Фрески сильно загрязнены копотью. В конхе алтаря изображен Спаситель на престоле с предстоящими архангелами Михаилом и Гавриилом по сторонам. У подножия престола в медальонах — поясные изображения апостолов Павла (слева) и Петра (справа), молитвенно обращенных ко Христу. Спинка роскошно декорированного престола имеет лирообразную форму и завешена легкой белой тканью. На стене апсиды фронтально изображены

святители, фигуры к-рых помещены под живописной аркадой на колонках. На своде в 4 регистрах представлен подробный евангельский цикл, начинающийся композицией «Благовещение Пресв. Богородицы». «Рождество Христово» выделено размером и помещено в люнете западной стены напротив алтаря. Композиции «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Распятие», «Сошествие во ад» находятся в нишах на стенах. Нек-рые святые изображены над пи-

лястрами между арками. В росписи широко использованы орнаменты, декоративные панели, рисованные архитектурные детали: напр., в сцене «Рождество Христово» омовение Младенца Христа помещено под декоративной арочкой на колонках. Жемчужные обниси и драгоценные камни украшают одежду, предметы и архитектуру, ткани драпировок богато орнаментированы. Также богато украшены архитектурные элементы церкви — арки, пилястры. Фрески принадлежат к ведущему на-

правлению средневизант. искусства, ориентированному на лучшие столичные образцы. Правильные пропорции фигур, изящные линии, тщательная объемно-пластическая моделировка, выделение форм тела под одеждой, естественное положение складок, подчеркивающих движение фигур, сложные позы и ракурсы свидетельствуют о выдающемся мастерстве художников, расписавших церковь.

В небольшой по размерам Сюмбюллю-килисе («Церковь с гиацинтами», XI в.) в долине Ыхлара, являющейся частью монастырского комплекса, сохранилась роспись. Программа росписи и масштаб фи-

гур вполне соразмерны небольшому помещению, роспись архитектурнона, т. е. выявляет и подчеркивает архитектурные формы, создавая впечатление монументальности храма. Фрески написаны на голубом фоне, отдельные фигуры и композиции обрамлены неширокими красными разгранками. Пропорции фигур слегка вытянуты, позы и жесты грациозны, линии рисунка гибкие, объемно-пластическая моделировка ликов выполнена с элементами светотени. В куполе в медальоне находится образ Христа Пантократора. В центре алтарной апсиды изображена стоящая Богоматерь с Младенцем Христом перед грудью («Никопея») с архангелами по сторонам. На стенах рукавов креста и в нишах расположены композиции «Благовещение Пресв. Богородицы» (на юж. стене), «Сретение» (в сев. конхе), «Успение Пресв. Богородицы» (в юж. нише), «Распятие», «Три отрока в печи огненной», святые Константин и Елена, вмч. Георгий Победоносец и вмч. Феодор Стратилат. Стиль фресок принадлежит к каппадокийскому варианту классического искусства средневизант. периода, отличающегося изяществом и красотой форм, правильностью пропорций и естественностью в передаче поз и движения.

Наряду с развитыми изобразительными циклами храмов этого времени встречаются церкви, имеющие гл. обр. орнаментальную декорацию. Один из примеров такого типа — ц. св. Варвары в Гёреме, расписанная в XI в. Главным элементом декорации купола, арок и сводов крестово-купольного храма являются геометрические узоры, выполненные красной охрой, выделяющие архитектурные формы, а неск. образов написаны в скупой графичной манере в виде настенных икон: Спаситель на престоле в апсиде, великомученики Георгий и Феодор на конях, образы мучениц на сев. стене. Такие же орнаменты в Сарыджакилисе (XI в.), расположенной в скалах ущелья Кепез, недалеко от сел. Мустафа-паша (Синасос). Мотивы орнамента просты: шашки, треугольники, розетки с мальтийскими крестами, сетки, которые известны во мн. памятниках К.

Поздневизантийский период (послед. сер. XII — сер. XV в.). Считалось, что после поражения при Манцикерте в 1071 г. в К. прекратились роспи-

си христ. храмов. Так, Жерфаньон датировал все каппадокийские храмы до посл. четв. XI в. Однако, уже ему были известны церкви, росписи к-рых по надписям могут быть отнесены к XIII в. Завоевание турками-сельджуками не означало прекращения создания визант. росписей в К. после XI в. и в поздневизант. время, вплоть до захвата османами К-поля в 1453 г. Христианское население К. имело в ислам. гос-ве религ. права, культурную независимость и духовно принадлежало к Византийской империи. Эти духовные связи многократно подтверждаются документально. Так, в надписи в Кыркдамалты-килисеси вблизи Белисырмы упоминается не только правящий султан Масуд II (1282–1304), но и визант. имп. Андроник II Палеолог (1282–1328). Оба имени правителей приведены также рядом в надгробной надписи из мон-ря Акманастыр близ Коньи, где, кроме того, упомянут патриарх Григорий II, что позволяет довольно точно датировать эту надпись 1288/89 г.

Кыркдамалты-килисеси («Церковь под 40 столбами», освящена во имя вмч. Георгия Победоносца, кон. XIII в.) находится на левой стороне ущелья долины Ыхлара. Первоначальное посвящение вмч. Георгию и дата росписи известны из посвятельной надписи. Церковь имела погребальное назначение, о чем свидетельствуют многочисленные



Тамара.
Фрагмент ктиторской композиции.
Роспись ц. вмч. Георгия
(Кыркдамалты-килисеси)
в долине Ыхлара. 1282–1304 гг.

а под копытами в обе стороны изогнулся 2-головый змей. В конхе апсиды находился Деисус — от изображения сидящего на престоле Спасителя сохранились фрагмент лика и остатки надписи: «Жизнодавец» (?), справа — св. Иоанн Предтеча, архангелы Гавриил и Уриил (погрудно в медальоне). На стене апсиды — фронтальный ряд святых (священномученики Власий, Афиноген и архидиак. Стефан). Программа росписи включает цикл праздников: «Рождество Христово», «Преображение Господне», «Распятие», «Вознесение Господне», «Ус-

Чудо вмч. Георгия о змие.
Роспись ц. вмч. Георгия
(Кыркдамалты-килисеси)
в долине Ыхлара. Кон. XIII в.

пление Пресв. Богородицы», расположенные на потолке и стенах, а также отдельные образы святых, среди к-рых несколько представлен вмч. Георгий. Особое место занимает ктиторская композиция, расположенная между сценами «Успение Пресв. Богородицы» и «Чудо вмч. Георгия о змие». В центре — вмч. Георгий в воинских одеждах, с копьем в правой руке и со щитом в левой. Слева с молитвенно вытянутыми руками в сторону святого изображен назван-

ный в подписи эмир Василеос Гиоргюп. Справа — также поименованная, с моделью храма в руках главная заказчица Тамара. Она в длинном светло-зеленом платье и маленькой круглой шапочке, подвязанной красными лентами, из-под которой видны черные волосы и серьги. Василеос изображен в офиц. придворном костюме — длинном вост. кафтане и с чалмой на голове. Вкладчики, вероятно, супружеская пара, греки-христиане. Василеос, очевидно, занимал высокий военный пост на службе у султана и поэтому не выступает столь открыто в роли ктитора, как его супруга. Надпись, сопровождающая композицию, сообщает, что церковь была расписана при султানে Масуде II (1282–1304) и имп. Андронике II Палеологе (1282–1328). Т. о., роспись можно датировать 1282–1304 гг. Фон фресок голубой, колорит росписи построен на сочетании нежных голубого, светло-зеленого, золотисто-охристого тонов, однако цвет изображений сильно искажен копотью. Композиции имеют пространственное построение, фигуры пропорциональные, с изящными руками и ногами, их кажущиеся неторопливыми движения переданы естественно. Особой красотой отличаются плавные линии рисунка и написанные в холодных тонах объемно смоделированные лики. Стиль росписи, тяготеющей к более древним образцам, к эпохе комниновского расцвета визант. искусства, вместе с тем принадлежит к палеологовскому искусству своего времени. Это проявляется в подчеркнута объемной светотеневой моделировке ликов, 3-мерном построении композиций, реалистической выразительности и лирической интонации образов. Судя по многочисленным граффити, церковь особо почиталась и посещалась вплоть до XIX в. Ее росписи свидетельствуют о том, что в К. была хорошо известна визант. художественная традиция XIV в.

Недалеко от сел. Джемил, в 12 км к югу от Ургюпа, находится монастырь Кешлик. Этот древнейший из монастырей К. занимает большую территорию с многочисленными помещениями, с трапезной, с кухонными и со складскими помещениями, с просторным залом, с агиасмой и 2 церквями. Все постройки вырублены в скальных конусах. Вплоть до 20-х гг. XX в. мон-рь был действующим. Одним из самых значительных



гробницы в полу и аркосолии; это следует и из граффити, оставленных на фресках. На сводах заметны следы копоти. Снаружи перед входом в церковь фрагментарно сохранилась фреска в нише с композицией «Чудо вмч. Георгия о змие». Святой сидит на белом коне, хвост к-рого завязан причудливым узлом,

памятников поздневизант. искусства К. является кафоликон св. Архангелов (арх. Михаила, кон. XIII в.). Эта купольная церковь имеет большой нартекс со входом с юж. стороны, 2 апсиды, 2 нефа. Первоначально кафоликон был однонефным, но вскоре с сев. стороны вырубili еще один неф, а также купол. Фрески 1-го периода росписи находятся в юж. нефе, при перестройке роспись сев. части этого нефа была уничтожена. Ко 2-му периоду относятся фрески сев. нефа; возможно, тогда же был расписан нартекс. Сходство росписей в кафоликоне св. Архангелов с росписями, датированными по надписям на фресках храмов Ичери Баг-килисеси и Кыркдамалты-килисе, позволяет предположить, что 1-й и 2-й слои могли быть выполнены с 1282 по 1304 г. В программу росписи кафоликона включены только великие праздники, нарративные циклы отсутствуют. Неск. великих праздников изображено на своде юж. нефа и на зап. стене. Композиция «Вознесение Господне» занимает всю вост. часть свода перед апсидой, «Вход Господень в Иерусалим» — зап. тимпан. Др. сюжеты — «Преображение Господне», сцены Страстей Христовых — в сев. нефе. Жизнь Пресв. Богородицы и детство Иисуса Христа изображены в нартексе, там же — св. Христофор в воинских одеждах. В юж. апсиде — 2 регистра росписей. В конхе — поясной Деисус. Ниже — фронтально стоящие святители. В сев. нише рядом с переходом в сев. апсиду — поясное изображение Христа Еммануила (так же изображен Христос Еммануил в Безирана-килисе в долине Ыхлара, Гюзелёз № 4 (Мавруджан) и Татларын, что связано с приготовлением Св. Даров и темами Воплощения и Евхаристии). На арке апсиды — св. равноапостольные Константин и Елена (ср. с росписями Кара-килисе близ Мустафапаши, Элевра III, Юксеки I). В сев. апсиде — 3 регистра. Вверху — Христос на троне с 4 символами евангелистов и 2 поклоняющимися ангелами. В среднем регистре — «Приращение апостолов». Иисус Христос изображен дважды по сторонам кивория, рядом с Ним — ангелы-диаконы с рипидами в руках. Справа подходит в чаше ап. Павел, слева — причащается хлебом ап. Петр. В нижнем регистре в нише — Этимасия. По сторонам ниши — изображения Бо-

гоматери и св. Иоанна Предтечи. Богоматерь представлена с воздетыми руками и медальоном с образом Христа (тип «Платитеры» или «Влахернитиссы») — редчайший в К. сюжет. У св. Иоанна Предтечи, обращенного к нише, в левой руке — свиток с текстом: «Се агнец Божий»; 2 святителя — слева и 3 — справа. В сев. части регистра одна фигура не в епископских одеждах, возможно мученик. С юж. стороны, в проходе в апсиду, — образ св. Онуфрия.

Н. В. Квливидзе

Лит.: Voyage du Sieur Paul Lucas. P., 1712. 2 vol.; Poccoke R. A. Description of the East and Some Other Countries. L., 1743–1745. 2 vol.; Cramer J. A. A Geographical and Historical Description of Asia Minor. Oxf., 1832. 2 vol.; Ainsworth W. F. Travels and Reserches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia. L., 1842. 2 vol.; Λεβίδης Α. Μ. Ιστορικόν γοκίμιον, διηρημένον εις τόμους τέσσαρας καί περιέχον την θρησκευτικήν καί πολιτικήν ιστορίαν, την χωρογραφίαν καί αρχαιολογίαν της Καππαδοκίας. Αθήνα, 1885. Т. 1: Εκκλησιαστική ιστορία; *idem*. Αί έν μονολίθοις μοναί της Καππαδοκίας καί Λυκαονίας. Κωνσταντινούπολις, 1899; Ramsay W. M. The Historical Geography of Asia Minor. L., 1890; Brooks E. W. The Arabs in Asia Minor (641–750): From Arabic Sources // JHS. 1898. Vol. 18. P. 182–208; Chantre E. Mission en Cappadoce, 1893–1894. P., 1898; Strzykowski J. Kleinasiens: ein Neuland der Kunstgeschichte. Lpz., 1903; Bernardakis G. Notes sur la topographie de Césarée de Cappadoce // EO. 1908. Vol. 11. P. 22–27; Rott H. Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien, und Lykien. Lpz., 1908; Ramsay W. M., Bell G. L. The Thousand and One Churches. L., 1909; Grégoire H. L'évêché Cappadocien d'Aragina // Βυζαντις. Αθήνα, 1919. Т. 1. S. 51–56; *idem*. Notes de géographie byzantine: Les fortresses cappadociennes d'Antiguo-Nigde et de Tyropion-Trypia // Byz. 1935. Vol. 10. P. 79–88; Birnbaum A. Die Oktogone von Antiocheia, Nazianz und Nyssa // Repertorium für Kunstwissenschaft. B.; Stuttgart, 1913. Bd. 36. S. 181–209; Harnack A., von. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jh. Lpz., 1924. 2 Bde; Jerphanion G., de. Une Nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce. P., 1925–1942. 7 vol.; Ακακιάδης Ι. Α. Η Καρβαλή Ναζιανζού καί ο βίος Γρηγορίου του Θεολόγου. Γεωγραφική καί ιστορική περιγραφή μετ' αρχαιοτήτων καί των περίεξ χαρίων. Αθήνα, 1928; Honigmann E. Charsianon Kastron // Byz. 1935. Vol. 10. P. 129–160; *idem*. Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, syrischen, arabischen und armenischen Quellen. Brux., 1935; *idem*. Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle. Louvain, 1951. (CSCO; 127); *idem*. Le couvent de Bar auma et le patriarchate jacobite d'Antioche et de Syrie. Louvain, 1954. (CSCO; 146); Jacopi G. Esplorazioni e studi in Paflagonia e Cappadocia: Relazione sulla seconda campagna esplorativa (Agosto–Ottobre 1936). R., 1937; Cahen C. La première pénétration turque en Asie-Mineure (seconde moitié du XI^e siècle) // Byz. 1946/1948. Vol. 18. P. 5–67; Magie D. Roman Rule in Asia Minor. Princeton, 1950. 2 vol.; Kirsten E. Cappadocia // RAC. 1954. Bd. 2. Sp. 861–891; Kawerau P. Die jakobitische

Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance; Idee und Wirklichkeit. B., 1960?; Lafontaine-Dosogne J. Sarica Kilise en Cappadoce // Cah. Arch. 1961. Vol. 12. P. 263–284; *eadem*. Nouvelles Notes Cappadociennes // Byz. 1963. Vol. 33. P. 121–183; она же (Лафонтан-Дозон Ж.). Росписи церкви, называемой Чемлекчи килисе, и проблема присутствия армян в Каппадокии // Византия: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. 1973. С. 78–93; Verzone P. Gli monasteri de Açik Serai in Cappadocia // Cah. Arch. 1962. Vol. 13. P. 119–136; Thierry N. and M. Nouvelles églises rupestres de Cappadoce: Région de Hasan Da . P., 1963; Ballance M. H. Derbe and Faustropolis // AnatSt. 1964. Vol. 14. P. 139–145; Ibn Hauqal. Configuration de la Terre / Ed. J. H. Kramers, G. Wiet. P., 1964. 2 vol.; Cormack R. Byzantine Cappadocia: The Archaic Group of Wall-Paintings // JBAA. Ser. 3. 1967. Vol. 30. P. 19–36; Restle M. Byzantine Wall Painting in Asia Minor. Greenwich, 1967. 3 vol.; *idem*. Zwei Höhlenkirchen im Hac Ismail Dere bei Ayvali // JOB. 1973. Bd. 22. S. 251–279; *idem*. Viran ehir-Kaleköy, ein befestigter Platz in Kappadokien // Ibid. 1975. Bd. 24. S. 195–207; *idem*. Kappadokien // RBK. 1978. Bd. 3. Sp. 968–1115; *idem*. Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens. W., 1979; *idem*. Zum Stil kleinasiatischer Wandmalereien in der 1. Hälfte des 13. Jh. // Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200. Belgrad, 1988. P. 349–358; Δημητροκάλλης Γ. Οι σταυροειδείς Έγγεγραμμένοι Ναοί της Μικράς Ασίας // Μικρασιατικά Χρονικά. 1967. Т. 13. S. 81–183; Pétropoulos D., Andréadis H. La vie religieuse dans la région d'Akséray-Chelvéri. Αθήνα, 1970. (Εκδόσεις του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών; 12); Schiemenz G. P. Zur Chronologie der kappadokischen Felsmalereien // ArchAnz. 1970. Bd. 85. H. 2. S. 253–273; *idem*. Nachlese in Göreme // Ibid. 1972. Bd. 87. H. 2. S. 307–318; Eypice S. Recherches archéologiques à Karada (Binbirkilise) et dans la région de Karaman. Istanbul, 1971; Giovannini L., ed. Arts of Cappadocia. L., 1971; Jones A. H. M. The Cities of the Eastern Roman Provinces. Oxf., 1971?; Vryonis S. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the XIth through the XVth Centuries. Berkeley, 1971; *idem*. Another Note on the Inscription of the Church of St. George at Belisirama // Byzantina. Thessal., 1977. Т. 9. P. 9–22; Oikonomides N. Les Listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles. P., 1972; Lemerle P. L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques // TM. 1973. Т. 5. P. 1–144; Hild F., Lechner G. M. Christliche Kultstätten im Antitaurus: Af in und Hunu // JOB. 1974. Bd. 23. S. 255–262; Kopeček Th. A. Curial Displacements and Flight in Later IVth Cent. Cappadocia // Historia. Wiesbaden etc., 1974. Bd. 23. H. 3. S. 319–342; Каждан А. П. Армяне в составе господствующего класса Византийской империи. Ереван, 1975; Dédéyan G. L'immigration arménienne en Cappadoce au XI^e siècle // Byz. 1975. Vol. 45. P. 41–117; Epstein A. W. Rock-Cut Chapels in Göreme Valley, Cappadocia: The Yilanli Group and the Column Churches // Cah. Arch. 1975. Vol. 24. P. 115–135; *eadem*. The «Iconoclast» Churches of Cappadocia // Iconoclasm. Birmingham, 1977. P. 103–111; *eadem*. The Fresco Decoration of the Column Churches, Göreme Valley, Cappadocia // Cah. Arch. 1980/1981. Vol. 29. P. 27–45; *eadem*. The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis? // JBAA. 1981. Vol. 134. P. 1–28; *eadem*. Tokali Kilise: Xth-Cent. Metro-

politan Art in Byzantine Cappadocia. Wash., 1986; *Thierry N.* L'art monumental byzantin en Asie Mineure du XI^e siècle au XIV^e // DOP. 1975. Vol. 29. P. 73–111; *eadem.* Études Cappado-ciennes: Région de Hasan Dağ: Compléments pour 1974 // Cah. Arch. 1975. Vol. 24. P. 183–191; *eadem.* Les plus anciennes représentations Cappado-ciennes du costume épiscopal byzantin // REB. 1976. Vol. 34. P. 325–332; *eadem.* Un problème de continuité ou le rupture: La Cappadoce entre Rome, Byzance et les Arabes // CRAI. 1977. Vol. 121. N 1. P. 98–145; *eadem.* Peintures pré-icônoclastes en Cappadoce: Critères de datation: Chronologie interne // JOB. 1982. Bd. 32. S. 371–381; *eadem.* Haut Moyen-Âge en Cappadoce: Les églises de la région du Çavu in. P., 1983–1994. 2 vol.; *eadem.* La peinture de Cappadoce au XIII^e siècle // Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200 / Ed. V. Korac. Beograd, 1988. P. 359–376; *eadem.* Erdemli: Une vallée monastique inconnue en Cappadoce, étude préliminaire // Zograf. 1989. Vol. 20. P. 5–21; *eadem.* De la datation des églises de Cappadoce // BZ. 1995. Bd. 88. S. 427–431; *eadem.* La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge. Turnhout, 2002; *Dagron G.* Minorités ethniques et religieuses dans l'orient byzantin à la fin du X^e et au XI^e siècle: L'immigration syrienne // TM. 1976. Vol. 6. P. 177–216; *Hild F.* Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien. W., 1977; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты на вост. границах Византийской империи. Ереван, 1980; *она же.* Армяно-визант. контактная зона (X–XI вв.): Результаты взаимодействия культур. М., 1994; *Haldon J. F., Kennedy H.* The Arab-Byzantine Frontier in the VIIIth and IXth Cent.: Military Organisation and Society in the Borderlands // ЗРВИ. 1980. Т. 19. С. 79–116; *Ötügen Y.* Akhisar Çanlı Kilise Freskolar // Bedrettin Cömert'e Arma an. Ankara, 1980. P. 303–320; *idem.* Zweischiifigen Kirchen in Kappadokien und in den angrenzenden Gebieten // JOB. 1982. Bd. 32. H. 4. S. 543–552; *idem.* Selime'de Dervi Ak n Kilisesi ve Mezâr Odas // Suut Kemal Yetgin'e Arma an. Ankara, 1984. P. 293–316; *idem.* Göreme. Ankara, 1987; *Hild F., Restle M.* Kappadokien: (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos). W., 1981. (ТИБ; 2); *Kaplan M.* Les grands propriétaires de Cappadoce // Le aree omogenee della civiltà rupestre nell'ambito dell'Impero Bizantino: La Cappadocia: Atti del 5. Conv. intern. (1979, Lecce-Nardò) / Ed. C. D. Fonseca. Galatina, 1981. P. 125–158; *Mathews T. F.* «Private Liturgy» in Byzantine Architecture: Toward a Re-Appraisal // Cah. Arch. 1982. Vol. 30. P. 125–138; *Pattenden P.* The Byzantine Early Warning System // Byz. 1983. Vol. 53. P. 258–299; *Rodley L.* The Pigeon House Church, Çavu in // JOB. 1983. Bd. 33. S. 301–339; *idem.* Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia. Camb., 1985; *Καράζας Ε.* Καππαδοκία: ὁ τελευταῖος ἑλληνοισμὸς τῆς περιφέρειᾶς Ἀκσεραῖ Γελβερί (Καρβύλες). Ἀθήνα, 1985; *Jolivet-Lévy C.* Nouvelle découverte en Cappadoce: Les églises de Yüsekli // Cah. Arch. 1987. Vol. 35. P. 113–141; *eadem.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'apside et de ses abords. P., 1991; *eadem.* Cappadoce: Mémoire de Byzance. P., 1997; *eadem.* Culte et iconographie de l'archange Michel dans l'Orient byzantin: Le témoignage de quelques monuments de Cappadoce // Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa. Codalet, 1997. T. 28. P. 187–198; *eadem.* Images et l'espace culturel à Byzance: L'exemple d'une église de Cappadoce

(Kar i kilise) // Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: Études comparées. P., 2001. P. 163–181. (Byzantina Sorbonensia; 18); *eadem.* Cappadoce médiévale. Saint-Léger-Vauban, 2001; *eadem.* Aspects de la relation entre l'espace liturgique et décor peint à Byzance // Art, cérémonial et liturgie au Moyen Âge: Actes du colloque de 3^e Cycle romand de lettres, 2000 / Dir. N. Bock e. a. R., 2002. P. 71–88; *eadem.* Études cappado-ciennes. L., 2002; *eadem.* The Bahattin Samanlı Kilisesi at Belisirma Revisited // Byzantine Art: Recent Studies / Ed. C. Hourihane. Princeton, 2009. P. 81–110; *Fedalto.* Hierarchia; *Kostof S.* Caves of God: Cappadocia and Its Churches. N. Y., 1989; *Grishin A. D.* The Church of Yusuf Koç near Göreme Village in Cappadocia // Mediterranean Archaeology. Sydney, 1990. Vol. 3. P. 39–45; *Bernardini L.* Les donateurs des églises de Cappadoce // Byz. 1992. T. 62. P. 118–140; *Teteriatnikova N.* The Frescoes of the Chapel of St. Basil in Cappadocia: Their Date and Context Reconsidered // Cah. Arch. 1992. Vol. 40. P. 99–114; *eadem.* The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia. R., 1996. (OCA; 252); *она же (Тетерятникова Н. Б.).* Двойная алтарная преграда Новой церкви Токали в Каппадокии // Иконостас: Происхождение, развитие, символика / Сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 118–133; *Mitchell S.* Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor. Oxf., 1993. Vol. 2: The Rise of the Church; *Stea D., Turan M.* Placemaking: Production of Built Environment in Two Cultures. Aldershot etc., 1993; *Le Città sotterranee della Cappadocia* / Ed. G. Bertucci, R. Bixio, M. Traverso. Genova, 1995; *Demenge G.* Pigeonniers et ruchers byzantins de Cappadoce // Archéologia. P., 1995. N 311. P. 42–51; *Asutay-Effenberger N.* Temp-lonanlagen in den Höhlenkirchen Kappadokiens. Fr./M.; N. Y., 1996; *idem.* Byzantinische Apsisnebenräume: Untersuchungen zur Funktion der Apsisnebenräume in den Höhlenkirchen Kappadokiens und in den mittelbyzantinischen Kirchen Konstantinopels. Weimar, 1998; *Jolivet-Lévy C., Lemaigre-Demesnil N.* Nouvelles églises à Tatlarin, Cappadoce // Monuments et Mémoires. P., 1996. Vol. 75. P. 21–63; *Mathews T. F., Daskalakis-Mathews A.-C.* Islamic-Style Mansions in Byzantine Cappadocia and the Development of the Inverted T-Plan // J. of the Society of Archit. Historians. Chicago, 1997. Vol. 56. N 3. P. 294–315; *Ousterhout R. G.* Questioning the Archaeological Evidence: Cappadocian Monasticism // Work and Worship at the Theotokos Evergetis / Ed. M. Mullett, A. Kirby. Belfast, 1997. P. 420–431; *idem.* Master Builders of Byzantium. Princeton, 1999; *idem.* A Byzantine Settlement in Cappadocia. Wash., 2005. (DOS; 42); *idem.* The Ecumenical Character of Byzantine Architecture: the View from Cappadocia // Byzantium as Oecumene / Ed. E. Chrysos. Athens, 2005. P. 211–232; *Berger A.* Viran ehir (Mokisos), eine byzantinische Stadt in Kappadokien // IstMitt. 1998. Bd. 48. S. 349–428; *Lemaigre-Demesnil N.* Des églises rupestres paléochrétiennes en Cappadoce: Nouveaux éléments de datation // Histoire de l'Art. 1998. Vol. 42/43. P. 27–38; *eadem.* L'architecture religieuse rupestre en Cappadoce jusqu'à milieu du IX^e siècle. Oxf., 2010; *Ousterhout R. G., Storey P., Çora an N.* The Ac özü Churches near Çelték in Western Cappadocia // Cah. Arch. 1999. Vol. 47. P. 67–76; *Redford S.* Landscape and the State in Medieval Anatolia: Seljuk Gardens and Pavilions of Alanya, Turkey. Oxf., 2000; *Wiemer-Enis H.* Spätbyzantinische Wandmalerei in den

Höhlenkirchen Kappadokiens in der Türkei. Petersberg, 2000; *Warland R.* Deesis-Emmanuel-Maria: Bildkonzepte kappadokischer Höhlenkirchen des 13. Jh. // Byzantinische Malerei: Bildprogramme, Ikonographie, Stil: Symposium in Marburg vom 25.–29.7.1997. Wiesbaden, 2000. S. 365–386; *idem.* Die byzantinische Höhlensiedlung von Gökçe/Momoasson in Kappadokien // IstMitt. 2008. Bd. 58. S. 347–369; *Blanchard R., Couprie P.* Le réfectoire de Geyikli Kilise à So anli (Cappadoce): Essay d'interprétation // Cah. Arch. 2002. Vol. 50. P. 93–104; *Cappadocia* / Ed. R. Bixio, V. Castellani, C. Succhiarelli. R., 2002; *Les Dossiers d'archéologie.* Dijon, 2003. N 283: Mystérieuse Cappadoce; *Kalas V. G.* Early Explorations of Cappadocia and the Monastic Myth // BMGS. 2004. Vol. 28. P. 101–120; *eadem.* The Survey of the Byzantine Settlement at Selime-Yaprakhisar in the Peristrema Valley, Cappadocia // DOP. 2006. Vol. 60. P. 271–293; *eadem.* Challenging the Sacred Landscape of Byzantine Cappadocia // Negotiating Secular and Sacred in Medieval Art / Ed. A. Luyster, A. Walker. Farnham etc., 2009. P. 147–173; *Haldon J. F.* «Cappadocia will be given over to ruin and become a desert: Environmental Evidence for Historically-attested Events in the VIIth–Xth Centuries // Byzantina Mediterranea: FS J. Koder. W., 2007. S. 215–230; *England A. e. a.* Historical Landscape Change in Cappadocia (Central Turkey): A Palaeoecological Investigation of Annually-laminated Sediments from Nar Lake // The Holocene. Sevenoaks, 2008. Vol. 18. N 8. P. 1229–1245.

**М. В. Бибиков, Н. В. Ковлидзе,
Р. Остерхаут, И. Н. Попов**

КАПРАЗИЙ [Капрасий; лат. Caprasius; франц. Caprais] († после 433), св. (пам. зап. 1 июня), отшельник, один из основателей Леринского мон-ря (впосл. аббатство Лерен на о-ве Сент-Онора, архипелаг Лерен, Франция). Наиболее подробные сведения о К. содержатся в «Слове о жизни св. Гонората», составленном св. Иларием, еп. Арелатским (Арльским), вскоре после кончины св. *Юнората* († 429/30). Согласно св. Иларию, братья Венандий и Гонорат решили вести аскетический образ жизни, оставили родину (Галлию) и отправились на Восток. По пути они встретили старца-подвижника К. и «приняли его как руководителя в Господе и хранителя своей юности», «всегда называли отцом, считая его своим отцом во Христе». Вместе они отплыли на Восток, чтобы подвизаться с прославленными аскетами. Но когда они достигли Греции, Венандий внезапно скончался, после чего Гонорат принял решение вернуться в Галлию. Поселившись на Леринских о-вах, он основал мон-рь. По свидетельству св. Илария, К. также подвизался на Леринских о-вах и вел «ангельский образ жизни», за что «Христос причисляет его

к Своим друзьям». Ко времени со-
ставления «Слова...» К. был еще жив
(*Sermo sancti Hilarii de vita sancti*
Honorati. 11–15).

Свт. *Евхерий* († ок. 450), ученик
св. Гонората и в посл. епископ Луг-
дунский (Лионский), в посвящен-
ном св. Иларию соч. «Похвала пус-
тыне» упоминал среди насельников
Леринского мон-ря «достопочтен-
ного по своей строгости Капразия,
равного древним святым» (*Eucherius*.
De laude eremi. 42). *Сидоний Апол-
линарий* († ок. 490) называл К. в чис-
ле леринских монахов, прославив-
шихся подвигами и святостью (*Sidon.*
Apoll. Carm. XVI 110–114 // *MGH*.
AA. T. 8. P. 241).

В Житии Илария Арелатского со-
общается о том, что «святой Капра-
зий... вел ангельскую жизнь на ост-
ровах». Узнав о его тяжелой болезни,
Иларий поспешил на Леринские о-ва
и бросился к ногам отшельника, умо-
ля «великого обитателя пустыни»
(tanto eremi incolae) помянуть его в
Царстве Небесном (*Vita sancti Hilarii*
episcopi Arelatensis. 12). В этот
период Иларий занимал епископ-
скую кафедру в Арелате (429/30–
449), во время посещения мон-ря его
сопровождали епископы Максим из
г. Рейи (ныне Рьез) и Теодор из г. Фо-
рум Юлия (ныне Фрежюс), к-рые
были возведены на кафедры в 433 г.
Т. о., К. скорее всего скончался после
433 г.

Несмотря на то что сведения о К.
немногочисленны, А. де Вогюэ счи-
тал значительным его вклад в ста-
новление леринской монашеской тра-
диции. По мнению исследователя, К.
участвовал в составлении ранних
леринских уставов, выдержанных
в духе вост. экзотики, прежде всего
«Устава четырех отцов», в к-ром со-
общается, что его авторами были
Серапион, Макарий и Пафнутий.
С т. зр. де Вогюэ, под этими псевдо-
нимами могли скрываться Гонорат,
К. и св. Леонтий, еп. г. Форум Юлия
(*Les règles des saints Pères* / *Ed. A. de*
Vogüé. P., 1982. T. 1: *Trois règles de*
Lérins au V^e siècle. P. 24, 148–151, 392.
(SC; 297)).

Житие К. (BHL, N 1559), состав-
ленное предположительно в VII в.,
впервые было издано бенедик-
тинцем Винченцо Барралисом по
единственной рукописи (не сохр. —
Barralis V. Chronologia sanctorum et
aliorum virorum illustrium ac abbatum
sacrae insulae Lerinensis. Lugduni,
1613. P. 191–193). В прологе агио-

граф противопоставляет достовер-
ные и поучительные жития святых
светской лит-ре, прежде всего клас-
сической, и рекомендует воздерживать-
ся от чтения последней. К. был
прекрасно обучен «философским
наукам», но, желая познать истин-
ную мудрость, раздал имущество
бедным и удалился в пустыню. Сна-
чала он вел подвижническую жизнь
в уединении, затем его встретили
братья Венанций и Гонорат, к-рые
уговорили его стать их наставником.
По-видимому, агиограф полагал, что
встреча произошла на Востоке, т. к.
он сообщает о морском путешествии
К. и обоих юношей из Никомидии
в Галлию, где они поселились на Лер-
инских о-вах. В Житии указано,
что К. был наставником великих
святителей — выходцев из Лерин-
ского мон-ря, о его святости сви-
детельствовали Иларий Арелатский
и Евхерий Лугдунский. О прибли-
жении кончины К. известил явив-
шийся ему арх. Михаил. К. скончался
1 июня приблизительно в 430 г.
(circa annos humanae redemptionis
triginta super quadringentos) и был
похоронен на острове.

О литургическом почитании К.
известно с IX в., память святого как
аббата Леринского монастыря зна-
чится в «исторических» мартироло-
гах, составленных Флором Лион-
ским, *Адоном* Вьенским и *Узуар-
дом*. В XVI в. поминовение К. было
внесено в Римский мартиролог. По
свидетельству Барралиса, мощи К.
хранились в аббатстве Лерен (*Ibid.*
P. 185), но, где они находятся после
закрытия обители (1788), неизвес-
тно. В XVII в. на о-ве Сент-Онора су-
ществовала капелла во имя К., по пре-
данию находившаяся на месте его
кельи и в посл. разрушенная (*Cooper-*
Marsdin A. C. The History of the Is-
lands of the Lerins: The Monastery,
Saints and Theologians of S. Honorat.
Camb., 1913. P. 314). В 1993 г. капел-
ла была восстановлена.

Мощи К., согласно местному пре-
данию, были перенесены в мон-рь
Девы Марии в г. Аулла (обл. Тос-
кана, Италия), к-рый в посл. был на-
зван в честь святого (Сан-Капразио;
это наименование впервые упом. в
грамоте имп. *Генриха IV* от 1077 г.).
Согласно документу 1181 г., мощи К.
(*corpus sancti Karpatii*) поместил
в монастыре Гвальтерий I, еп. Луни
(872/3–896). Во время археологиче-
ских раскопок (2001–2003) под бывш.
монастырской церковью были об-

наружены остатки храма IX в., в ап-
сиде — монументальная гробница
1-й пол. XI в. с замурованным ре-
ликварием. В реликварии находи-
лись кости, принадлежавшие муж-
чине преклонного возраста, к-рый
жил в V в. и долгое время питался
рыбой, овощами и морепродуктами
(*Gli scavi*. 2007. P. 208–218). Эудже-
нио Бинини, еп. Масса-Каррара и
Понтремоли, признал мощи К. под-
линными, после чего святыня была
помещена в алтаре храма.

Ист.: *Sermo sancti Hilarii de vita sancti Honorati*
// *Hilaire d'Arles. Vie de saint Honorat* / *Ed.*
M.-D. Valentin. P., 1977. (SC; 235); *Vita sancti*
Hilarii episcopi Arelatensis // *Honorat de Mar-*
seille. La vie d'Hilaire d'Arles / *Ed. S. Cavallin,*
P.-A. Jacob. P., 1995. (SC; 404); *Eucherius. De*
laude heremi // *S. Eucherii Lugdunensis Opera*
omnia. Pars 1 / *Ed. C. Wotke. Vindobonae*, 1894.
P. 175–194. (CSEL; 31); *ActaSS. Iun. T. 1. P. 77–*
79; MartRom. Comment. P. 218–219.

Лит.: *Tillemont. Mémoires*. T. 12. P. 464–481,
675, 679; *Quentin H. Les martyrologes histo-*
riques du Moyen Age. P., 1908. P. 348, 429, 482;
Bataille G. Caprasio // *BiblSS. Vol. 3. Col. 768–*
769; Heinzelmann M. Gallische Prosopographie,
260–527 // *Francia. 1982/1983. Bd. 10. S. 574;*
Nouailhat R. Saints et patrons: Les premiers
moines de Lérins. P.; Besançon, 1988; *Ma-*
thisen R. W. Ecclesiastical Factionalism and
Religious Controversy in Fifth-Century Gaul.
Wash., 1989. P. 76–85; *Kasper C. M. Theologie*
und Askese: Die Spiritualität del Inselmönch-
tums von Lérins im 5. Jh. Münster, 1991; *Gli*
scavi di San Caprasio di Aulla. Borgo San
Lorenzo, 2007; *Boggi R. San Caprasio di Aulla,*
un'abbazia cercata e ritrovata // *La Via Fran-*
cigena nell'alta Val di Magra / *Ed. R. Stopani.*
Firenze, 2008. P. 39–52.

А. К.

КАПРАШИ [груз. კაპრაშო], груз.
гимнограф (X–XI вв.), подвизался
в груз. общинах на *Афоне*. В слова-
ре груз. языка *Сулхана-Сабы* (Орбе-
лиани) груз. слово კაპრაშო опреде-
лено как «красновато-желтый» (*Ор-*
белиани. 1966. Т. 1. С. 356). Лингвист
Ф. Утургаидзе переводит это слово
с тушетского диалекта груз. языка
как «желтый» (*Утургаидзе Ф. Ту-*
шетский диалект груз. языка. Тби-
лиси, 1960. С. 108 (на груз. языке)).
По мнению Л. Хачидзе, изучающей
гимнографическое наследие К., гим-
нограф «назван по внешности» и его
имя можно толковать как «красно-
ватый»; возможно, он был рыжево-
лосым (*Хачидзе*. 2000. С. 162).

Сведения о К. сохранились в ис-
точниках XI в. Его гимнографиче-
ские произведения содержатся в груз.
сборнике из афонского *Иверского мо-*
настыря «Ирмосы и Богородичны»
(*Ath. Iver. Georg.* 85. Л. 65v — 67, ру-
беж X и XI вв.; 137 строк) (*Хачидзе*.
2000. С. 162–167). Имя К. указано

в приписке к 3-й песни («Возрадовалось сердце мое в Господе» (1 Цар 2. 1)) канона: «Христе, помилуй КПРШ» (Л. 66; Описание груз. рукописей. 1986. Т. 1. С. 126). По мнению Хачидзе, К. также принадлежат произведения на листах 128 об.— 131 того же сборника. Над этими песнопениями содержится приписка: «...улни, Христе, помилуй», что исследовательница трактует как «Капраши-улни» (კაპრაშის ულნი), т. е. относящиеся к К.

Рукопись из Иверского мон-ря была описана акад. А. Цагарели в 1886–1889 гг., акад. Н. Я. Марр в 1901 г. издал 4 колофона-завещания сборника, Р. Блейк, опираясь на сведения Цагарели и Марра, дал краткое описание рукописи, однако никто из них имени К. не упоминал. Имя автора гимнографических произведений также не было указано в составленном Г. Кикнадзе издании «Невмированные Ирмологии» (1982. С. 525–531), однако в выпущенном ею же описании рукописи (Описание груз. рукописей. 1986. Т. 1. С. 123–132) К. фигурировал уже как автор неск. песнопений. Хачидзе в ст. «Неизвестный грузинский гимнограф» описала деятельность К. и ввела его имя в научный оборот (Хачидзе. 2000. С. 159–167).

Ирмосы К. посвящены Пресв. Богородице. В груз. традиции сборники, содержащие посвященные Пресв. Богородице ирмосы, называются не «Ирмологии», как в греч. традиции, а «Ирмосы и Богородичны» (Ирмосы и Богородичны. 1971. С. 9–10). По мнению Сулавы, этот факт объясняется особым почитанием Пресв. Богородицы в Грузии, согласно преданию — Ее уделе (Сулава. 2006. С. 53).

Семь ирмосов К. из сб. Ath. Iver. georg. 85 соответствуют нек-рым песнопениям из сб. «Ирмологий Иордана» (НЦРГ. А 603). По мнению исследовавших рукопись Е. Метревели и Кикнадзе, это неизвестные ирмосы, к-рые принадлежали прп. Иоанну Дамаскину, свт. Андрею, архиеп. Критскому, прп. Косме Маюмскому, свт. Герману I, патриарху К-польскому, были переведены с греч. языка на грузинский и включены в сборник (Невмированный Ирмологий. 1982. С. 525–531). Однако Хачидзе, опираясь на упоминание имени автора в сб. Ath. Iver. georg. 85, доказывает, что эти песнопения изначально были написаны К. и позже в каче-

стве ирмосов включены в «Ирмологий Иордана».

Песнопения К. невмированы и написаны в 1-м плагальном (5-м в общей системе) гласе. Гимнограф, составивший мелодии к песнопениям, в груз. традиции обозначается термином «мнишвнели» (от მნიშვნელი — «ставящий знаки»). К., по всей вероятности, продолжал традиции гимнографов IX–X вв., поскольку в XI в. эти функции уже были разделены: гимнографы писали тексты, «музыковеды» ставили невмы (Метревели. 1983. С. 81–86).

В песнопениях К. использованы художественно-изобразительные средства, представлены символические образы Пресв. Богородицы: «Небо духовное», «Град Божий», «Госпожа рожденных», «Вечно Богом Благословленная», «Ограда и Пристань всех христиан», «Лествица, приводящая человечество к Царству Небесному», «Возобновительница потемневшей природы человечества», заимствованные из ветхо- и новозаветных текстов (Быт 28. 12; Лк 1. 28). В ирмосах также прославляется Спаситель.

По мнению Хачидзе, тропари К. стали ирмосами. Это дает основание с большей долей вероятности предполагать, что были и другие, следующие за первыми, тексты, которые не были включены в Ирмологий и потому не сохранились (Хачидзе. 2000. С. 166–167).

Ист.: Цагарели А. Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1886. Т. 1. Вып. 1; 1889. Т. 2. Вып. 2; Марр Н. Я. Агиографические мат-лы по груз. рукописям Ивера. СПб., 1901. (ЗВОРАО; Ч. 2); Blake R. Catalogue des manuscrits géorgiennes de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos. P., 1932; Орбелиани С.-С. Груз. словарь. Тбилиси, 1966. Т. 1 (на груз. яз.); Ирмосы и Богородичны: Две древние редакции груз. Ирмология по рукописям X–XI вв. / Сост., исслед.: Е. Метревели. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.); Невмированный Ирмологий: Рукопись А 603 / Сост., исслед.: Г. Кикнадзе. Тбилиси, 1982 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей: Афонская колл. Тбилиси, 1986. Т. 1 (на груз. яз.).

Лит.: Метревели Е. Гимнографический термин «мнишвнели» // Маце (Вестник). Сер. языка и лит-ры / АН СССР. Тбилиси, 1983. № 2. С. 81–86 (на груз. яз.); Хачидзе Л. Неизвестный груз. гимнограф // Она же. Из истории груз. христ. культуры. Тбилиси, 2000. С. 159–167 (на груз. яз.); Сулава Н. Грузинская гимнография: Традиция и поэтика. Тбилиси, 2006. С. 53 (на груз. яз.).

Н. Сулава

КАПРЕОЛ [лат. Capreolus] (V в.), еп. Карфагенский (427/30–437). Сохранились 3 послания К. (одно — фрагментарно), посвященные Эфес-

скому Вселенскому III Собору (431). Первое послание адресовано участникам III Вселенского Собора, оно читывалось на его заседаниях и было включено в соборные акты (PL. 53. Col. 847–849). Язык оригинала, вероятно, латинский, однако имеющийся в 2 вариантах лат. текст в составе соборных Деяний (АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 64–65; Т. 1. Vol. 3. P. 81–82; Т. 1. Vol. 1. (2). P. 52–54 (ДВС. Т. 1. С. 258–259)) является переводом с греческого. Карфагенский богослов Ферранд Фульгенций (VI в.) сохранил фрагмент послания К. имп. Феодосию II (PL. 78. Col. 925). Судя по этому фрагменту, приглашение императора прибыть на Собор, направленное африкан. епископам, адресовалось и блж. Августину Аврелию, еп. Гиппонскому, к-рый скончался незадолго до проведения Собора; о кончине блж. Августина в 430 г. К. и извещает имп. Феодосия. Третье послание К. адресовано испанским епископам Виталию и Тонантию (Констанцию), в нем содержатся объяснения решений III Вселенского Собора (De una Christi veri Dei et homini persona, contra recens damnatam haeresim Nestorii // PL. 53. Col. 849–858; АСО. Т. 1. Vol. 3. (3). P. VI–X).

Епископское правление К. пришлось на период захвата Сев. Африки вандалами (429–439), однако в его время Карфаген еще оставался под контролем рим. администрации. Тем не менее из-за внешних осложнений К. не смог лично прибыть на Вселенский Собор или отправить представительную делегацию. Судя по фрагменту послания К. имп. Феодосию, на Соборе Африканскую Церковь представлял карфагенский диак. Весула, к-рый и передал послание К., именуемомуся в Деяниях Собора «достопочтеннейшим митрополитом и епископом Карфагена». Послание содержит обращение к участникам Собора с просьбой вынести решение относительно учения Нестория и его соответствия истине католической веры. Послание снискало одобрение свт. Кирилла, еп. Александрийского, и др. иерархов и было зачитано на Соборе (Vincentius Lerinensis. Commonitorium secundum. 31 // PL. 50. Col. 682). В послании К. просил также не пересматривать вопрос об осуждении пелагианства, однако эта второстепенная для Собора тема все же была затронута, в результате чего осуждение было

подтверждено, что соответствовало позиции африкан. епископов.

Вскоре после Собора испанские епископы Виталий и Тонангий, зная о переписке К. с Собором и о присутствии на нем его представителя, просили объяснить смысл ереси Нестория и соборные решения. Основанием для возникновения вопроса епископов послужило место из Евангелия от Матфея, где распятый Христос восклицает: «Боже Мой, Боже Мой! — для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27. 46). Эти слова, по мнению корреспондентов К., могут указывать на то, что божество в этот момент отступило от Христа, и, следов., оно не было неразрывно связано с Его человечеством. К. опровергает этот аргумент, заявляя, что в таком случае следует считать, что божественная и человеческая природа во Христе были двумя самостоятельными сущностями, а это значит делать из Троицы четверицу. К. не касается вопроса двух природ во Христе как таковых, делая акцент на доказательстве единства личности Христа, имеющего как человеческую, так и божественную природу, и на том, что эта личность соответствует во всей своей полноте и неделимости Второму Лицу Троицы. Переводя, т. о., вопрос из области христологии в область учения о Троице, К. показывает, что не разбирается в нюансах ереси Нестория. Доктрина последнего представлена у К. в огрубленном виде, как учение о 2 Лицах: Христе человеке и Христе Боге Слове, каждое из которых самобытно. Судя по некоторым намекам в послании К., он также отправил своим корреспондентам акты Вселенского Собора.

К. почитался Карфагенской Церковью как святой. Его память находится в Карфагенском календаре (после 505) между 21 и 30 июля (точная дата в единственной рукописи стерлась). К., возможно, принадлежат нек-рые проповеди из корпуса, приписываемого блж. Августину, однако их идентификация сопряжена с рядом сложностей и не является общепринятой. Так, проповедь «О варварских временах» (*De tempore barbarico* // PL. 60. Col. 699–708), рассматривавшаяся на основании мнения французского церковного историка Л. С. Ленена де Тиймона (XVII в.) как принадлежащая К., написана его преемником, еп. Карфагенским *Квдовультеусом* (437–439).

Ист.: *Calendarium Cartaginense* // PL. 13. Col. 1129.

Лит.: CPL. P. 397–400, 1624; *Birks E. B. Capreolus* // DCB. Vol. 1. P. 400–401; *Audollent A. Capreolus* // DHGE. 1949. T. 11. Col. 959–961; *Saxer V. Capreolus* // EEC. Vol. 1. P. 143.

Д. В. Зайцев

КАПСА [греч. Καψά], мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи, принадлежит *Иерархитской и Ситийской митрополии* Критской архиепископии К-польской Православной Церкви. Расположен на живописном обрывистом утесе, к западу от мыса Гудурас, на юж. побережье Крита, в 36 км от Ситии.

К. возник в кон. XV или в нач. XVI в., на что указывают ныне утраченные данные эпиграфики. П. Фор видел в монастыре надписи 1512 г., а исследователь Н. И. Пападакис — надпись паломника, сделанную в 1552 г. на одной из фресок. Об активной церковной жизни в окрестностях К. в венецианский период свидетельствует фреска 1461 г. в ц. Успения Пресв. Богородицы, принадлежащей К. и расположенной в ближайшем сел. Кало-Неро.

Предполагают, что мон-рь получил название по фамилии основателя, бывшего уроженцем этой местности. О ранней истории существования К. сохранились только предания. Он



Общий вид мон-ря Капса.

являлся крупнейшим мон-рем в юж. части епархии Ситии. Видимо, К. пришел в запустение после одного из пиратских набегов.

Мон-рь был возобновлен прп. *Иосифом Критянином*, родившимся в его заброшенных кельях, где скрывались от турок его родители. В 1841 г. владелец этой местности Хадзи Николай Зафирис из сел. Айия-Триада передал подвижнику руины старой обители с прилегающими землями.

Рядом с расположенной в пещере ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи были устроены кельи. В 1861 г. к пещерной церкви был

пристроен снаружи придел с престолом во имя Св. Троицы. Работы по возведению кафоликона и келий были завершены в 1863 г. Тогда же были сооружены трапезная, гостиница для паломников, цистерна, конюшня, хозяйственные постройки. Келья прп. Иосифа находилась в пещере, в 100 м к северо-западу выше кафоликона.

Деревянный резной иконостас кафоликона был изготовлен в 1869 г. Хадзи Миной из Ласитиона, а иконы написаны в 1874 г. Антонием Александридисом из Ираклиона. В К. также хранится икона XV в. «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи».

Перед смертью прп. Иосиф († 1874) назначил своим преемником мон. Ананию. Третий игумен мон-ря, архим. Иосиф (Герондакис), внук прп. Иосифа Критянина, провел в К. воду и начал обработку прилегающих земель. Когда в 1900 г. был утвержден Устав Критской Церкви, К. решили закрыть и передать мон-рю Топлу (*Акротирианис Топлу, в честь Рождества Богородицы и Иоанна Богослова, мужской мон-рь*) в качестве подворья, что было осуществлено, несмотря на протест игум. Иосифа и братии. Игумен Иосиф уехал на о-в Сими, где служил в одной из приходских церквей и скончался в 1933 г. Незадолго до 1940 г. К. был вновь заселен монахами. В 1941–1943 гг. мон-рь являлся центром антифашистско-

го сопротивления. В нояб. 1943 г. игум. Иларион (Синдихакис) с братией были вынуждены покинуть обитель, но вернулись по окончании войны. Весь послевоенный период монашеская община оставалась немногочисленной.

В наст. время в К. подвизается 3 монаха (Δίπτοχα. 2012. Σ. 945). Игумен К. архим. Мефодий (Перакис; назначен в 1975) активно занимается реставрацией мон-ря.

Престольные праздники: Усекновение главы св. Иоанна Предтечи (29 авг.), день Св. Троицы (Пятидесятница).

Лит.: *Φορρόπουλος Ν. Α. Καψά, Μονή* // ΘΗΕ. Τ. 7. Σ. 471; *Ἡ Ἱερά Μονή Καψά Σητείας καὶ ὁ ὄσιος Ἰωσήφ ὁ Γερωντογιάννης. Ἱερά Μονή Καψά*, 1993; *Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα*, 1997². Σ. 297; *Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστή-*

ρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. τ. 2. Σ. 180–182; Ψιλάκης Ν. Βυζαντινὲς ἐκκλησιᾶς καὶ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Ηράκλειο, 1998. Σ. 113–114; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999². Σ. 188.

КАПСАЛА [греч. Καψάλα], местность на Св. Горе Афон, где сосредоточено значительное число калив и келлий. В. Капсала (Ано-Капсала) находится к северу от Карей, во владениях мон-ря *Пантократор*, а Н. Капсала (Като-Капсала) — к востоку от Карей и принадлежит мон-рю *Ставреникита*. Название К., видимо, связано с тем, что когда-то эта местность выгорела в результате лесного пожара. До нач. XIX в. находящееся на К. монашеское поселение представляло собой что-то вроде скита, хотя официально не имело этого статуса. В. Г. Григорович-Барский в 1744 г. называл К. «Пантократорским скитом» с 12 каливами, «идеже обыкоша обитати различные людие: Греки же, Руски, Волгары, рукоделием кормящихся телесно, молитвою же и постом духовно» (*Григорович-Барский*. 2005. С. 160–161). Он отмечал, что этот скит не имеет ни *дикей*, ни единого управления, ни общего храма (Там же. С. 161). Впосл. кириаконю (главным храмом скита) служила церковь каливы Введения во храм Пресв. Богородицы, куда каждое воскресенье собирались все насельники К.

В 1903 г. из 54 калив, принадлежавших Пантократору, 40 было заселено рус. иноками, а из владений Ставреникиты 5 келлий было заселено греч. монахами, 5 — русскими, 1 — болгарами, 33 каливы — русскими и 1 калива — грузинами. В наст. время на К. осталось только 36 калив, из к-рых заселено 15, где подвизается 20 монахов.

Описание капсальских келлий и калив см. в статьях *Пантократор*, *Ставреникита* и *Карей*.

Лит.: Γεράσιμος (Σμυρνάκης), ἀρχιμ. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήνα, 1903. Καρυές, 1988². Σ. 536–538, 616, 663–664; Павловский А. Спутник рус. паломника по Св. Горе Афону. М., 1905; Χρήστου Π. К. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθωνικὴ πολιτεία — ἱστορία, τέχνη, ζωή. Ἀθήνα, 1987. Σ. 301; Πεντζίκης Ν. Γ. Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήνα, 2003. τ. 2. Σ. 215–221; Παλογιαννάκης Κ. Ἅγιον Ὄρος ο προμαχῶνας τῆς Ὀρθοδοξίας. Θεσσαλονίκη, 2003². Σ. 82; Григорович-Барский В. Г. Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. М., 2005. Ч. 3.

КАПСАСКИС [греч. Καψάσκης] Спиридон (18.09.1909, о-в Закинф, Греция — 8.01.1967, Афины), греч. протопсалт, дирижер, педагог, композитор и музыковед. Будучи сы-

ном свящ. Стаматиса Капсаскиса, обладавшего прекрасным голосом, К. с детства проявил способности к муз. искусству. Отец прочил ему священническую стезю, но мальчик хотел стать музыкантом, и мать, Екатерина, отправила его заниматься музыкой к Иоаннису Капандритису. Отец брал его на службы, и Спиридон уже в 8 лет был способным певчим.

В 1927 г., получив 11-летнее среднее образование на Закинфе, К. пе-



С. Капсаскис

реехал в Афины и поступил на богословский фак-т Афинского ун-та. Параллельно в 1930–1933 гг. изучал в Национальной консерватории в Афинах визант. музыку у Иоанниса Сакелларидиса, западноевропейскую музыку у Манолиса Каломириса и вокал у Анфулы Комбофекры (впосл. жена К.).

В 1930–1967 гг. К. преподавал церковную музыку в Национальной консерватории в Афинах, в 1943–1967 гг. — визант. и западноевроп. музыку в Педагогической академии им. Г. Маразли. Будучи членом Национального союза композиторов, активно участвовал в его работе. В 1942 г. К. основал хор и оркестр мандолин на Греческом радио и стал дирижером этого первого муз. коллектива, исполнявшего в радиопередачах греч. песни (ансамбль распался после смерти К.). С 1952 г. также преподавал визант. музыку в филиалах Национальной консерватории в Панграти и Пирее.

В течение мн. лет К. служил протопсалтом в центральных церквах Афин (вмц. Марины, Пресв. Богородицы в Монастираки, свт. Спиридона Тримифунтского в Панкрати и вмц. Димитрия Солунского в Псирри), также после смерти своего учителя Сакелларидиса (1938) занял должность протопсалта в ц. мц. Ири-

ны. По свидетельствам современников, К. до конца жизни каждое воскресенье пел в этой церкви утреннюю и позднюю литургии. На ранней литургии пели ученики и ученицы Педагогической академии (среди них была дочь К. Ангелика Капсаски), на поздней — постоянный муж. хор (самыми известными певчими в нем были Василий Димитропулос, Димитрис Дудумис, Такис Папагеоргиу, Христос Ревезулис, Спирос Симатос, Георгиос Фатурос).

К. регулярно сотрудничал с греч. радиостанциями, а также выступал с концертами вместе с А. Комбофекрой. К. создал множество церковно-муз. композиций в стиле визант. и «крито-ионической» (т. е. относящейся к зап. традиции, распространенной на Ионических о-вах) музыки. Он разработал следующие муз. пособия: «Основы византийской музыки», «Вокальное искусство», «Теория гласов», «Церковные гимны», «Муза Ионических островов», «Учебная лира», «Малый теоретикон византийской музыки», «Акафист» и др. Его последние сборники под общим названием «Гимнодия» были написаны в 5-линейной и византийской (*нового метода*) нотациях. К. планировал написать музыку для всех церковных песнопений и издать их в 10 томах, но успел закончить только 5 («Вечерняя», «Утренняя», «Божественная литургия», «Эртологион» и «Катавасии»). Среди его произведений — «Литургия св. Дионисия Закинфского» (1963). Он также опубликовал большое количество статей на музыкальные темы в газетах и журналах, вместе с Диносом Кономосом отдельным томом выпустил исследование «Николаос Мандзарос и наш национальный гимн» (1958). К. был членом общества «Друзья народа» и сыграл важную роль в учреждении Всегреческого союза певчих. Самые известные из его учеников: Христос Алексопулос, Аристотелис Вреллис, Аристоменис Караманос, Полидевкис Бетинис, Христосфорос (Христос) Спиропулос, Стергиос Хадзиниколау и др. Муз. соч.: Μικρὸν θεωρητικὸν τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἀθήνα; Θεσσαλονίκη, [1946]; Σχολικὴ Λύρα: (66 σχολικὰ τραγούδια μετὰ τὴν μουσικὴν). [S. l.], 1948; Ἑλληνοσιακὴ μουσική: (Πανυψηκὸν Δ. Σολωμοῦ). [S. l.], 1948; Κρητικὸν βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἀθήνα, [s. a.]; Ὠδικὴ. Ἀθήνα, [s. a.]; Θεωρία τῶν ἴχων τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήνα, [1952]; Θεωρία τῶν ἴχων τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς: (Μετὰ βυζαντινὴν καὶ εὐρωπαϊκὴν παρασημαντικὴν). Ἀθήνα, [s. a.]; Κατάσκης Σ., Παλαιολόγος Γ. Ν. Ὕμνοι ἐκκλησιαστικοί

μεταγραμμένοι ἐν παρασημαντικῇ εὐρωπαϊκῆς μουσικῆς. Ἀθήναι, [1952]; Ἀκάθιστος Ὕμνος: Διά τετράφωνον χορὸν. Ἀθήναι, 1954; Ὕμνοδια τῆς Ὀρθοδόξου Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, [1959]. Т. 1: Ἑσπερινός; Т. 2: Ὁρθρος; Т. 3: Λειτουργία; Т. 4: Ἑορτολόγιον; Т. 5: Καταβασίαι: Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Διονυσίου Ζακύνθου κατὰ τὸ ἐν Ζακύνθῳ ἐπικρατοῦν μουσικὸν ἴδιωμα με βυζαντινὴν καὶ εὐρωπαϊκὴν μουσικὴν σημειογραφίαν. Ἀθήναι, 1963.

Соч.: Ὁ Νικόλαος Μάντζαρος καὶ ὁ Ἕθνικός μας ὕμνος. Ἀθήναι, 1958.

Лит.: Τολίκα Ο. Ν. Επίτομο Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς τῆς ἀνά τον κόσμον ἐλληνορθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1993. Σ. 175–176; Καψάσκη-Μακρῆ Α. Σ. Η ζωὴ μου με τον πατέρα μου Σ. Καψάσκη-Μουσουργό. Ἀθήναι, 1994; Οικονόμου Φ. Α. Βυζαντινὴ Ἐκκλησιαστικὴ Μουσικὴ καὶ Ψαλμοδία: Ἱστορικο-μουσικολογικὴ Μελέτη. Αἴγιο, 1994. Τ. 2. Σ. 182; Καλογερόπουλος Τ. Το Λεξικό τῆς Ἑλληνικῆς Μουσικῆς. Ἀθήναι, 1998. Τ. 3. Σ. 140–141; Παπαδημητράκης Δ. Ν. Η διδασκαλία τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς στὴν Ἀθήνα (1834–1957): Γενικὴ-Ἐκκλησιαστικὴ-Ὡδειακὴ Ἐκπαίδευση: [Διατριβή]. Ἀθήναι, 2011. Σ. 140–159, 378–405.

А. Халдеакис

КАПТЕРЕВ Николай Федорович (8.07.1847, с. Клёново Подольского у. Московской губ. — 31.12.1917, посад Сергиевский Дмитровского у. Московской губ., ныне г. Сергиев Посад Московской обл.), церковный историк. Род. в семье священника ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Клёнове. Фамилия К. «восходит к греческому прозвищу Кафтор одного из уроженцев Македонии, который приехал в Москву около 1688 года и жил здесь «своим двором» под именем Егора Иванова сына Каптерева (по переписи 1708 года греков, живших в Москве)» (Каптерева-Шамбинаго. 2006. С. 17). К. окончил Звенигородское ДУ, в 1868 г. — Вифанскую ДС, был направлен в МДА, к-рую окончил в 1872 г. 3-м магистрантом. Ректор МДА прот. А. В. Горский предложил Совету академии оставить К. приват-доцентом кафедры рус. церковной истории.

Тему магистерской работы К. «Светские архиерейские чиновники в Древней Руси» предложил проф. Е. Е. Голубинский. Защита магистерской диссертации состоялась 15 окт. 1873 г. на 1-м в истории МДА публичном диспуте (по новому уставу 1869 г.). Офиц. оппонентами были Голубинский и проф. В. О. Ключевский, неофициальным — проф. П. С. Казанский. К. исследовал явление, характерное исключительно для допетровской России, — управление подчиненным архиерею духовенством через светских чиновников: владычных бояр и детей бояр-



Н. Ф. Каптерев.
Фотография. Нач. XX в.

ских. К. отметил появление светских архиерейских чиновников на Руси в XIII в., описал формирование этой прослойки из людей, свободно поступавших на службу, выделил их разряды, отметил роль Стоглавого Собора в положении этой категории служилых людей (после Собора царь назначал бояр к архиереям из числа чиновников царского двора), проследил постепенную ликвидацию такого порядка управления духовенством. Основные положения работы К. выдержали испытание временем (см.: Флоря Б. Н. Отношения государства и Церкви у вост. и зап. славян: (Эпоха средневековья) // Он же. Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 92–101, 114–116).

26 окт. 1874 г. Совет МДА единогласно избрал К. на должность доцента кафедры древней гражданской истории, ученый 30 лет читал лекции по данному предмету, хотя сферой его интересов была рус. история; в 1876–1878 гг. он также преподавал географию в сергиевпосадской муж. гимназии. 17 сент. 1882 г. состоялось бракосочетание К. с Верой (1857–1942), дочерью ректора МДА проф. прот. С. К. Смирнова. 11 февр. 1883 г. по предложению проф. Н. И. Субботина К. был назначен на должность экстраординарного профессора МДА.

Во 2-й пол. 70-х — нач. 80-х гг. XIX в. К. занимался изучением документов, отражающих связи Московского государства с правосл. Востоком, прежде всего материалов из МГАМИД (ныне РГАДА): из фондов Посольского и Тайного приказов

и др. В 1883–1884 гг. в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения» К. публиковал части кн. «Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII ст.». Издание 3-й гл. («Перенесение в Москву святынь с Востока») было остановлено духовной цензурой, посчитавшей, что автор дискредитирует московские святыни, раскрывая подробности их приобретения. Московский митр. Иоанникий (Руднев) снял запрет на публикацию на том основании, что автор в исследовании опирался на архивные источники; сочинение было издано отдельной книгой в 1885 г. Монография состоит из 3 отделов: «Москва — Третий Рим», «Русский царь есть опора и покровитель всего вселенского Православия», «Русское благочестие есть высшее и совершеннейшее в целом мире». В книге на основе архивных документов рассмотрен широкий круг тем: утверждение царского венчания Иоанна IV Васильевича К-польской Патриархией, учреждение в России Патриаршества, перенесение в Москву правосл. святынь с Востока, благотворительность рус. государей правосл. Востоку, выявление фактов обмана греками русских при приезде в Москву и заведение в отношении авантюристов следственных дел, организация царским правительством после Смутного времени порядка приезда просителей в Москву, исполнение начиная со времени правления Иоанна Грозного представителями греч. духовенства, а также светскими лицами роли рус. агентов на Востоке. К. сделал вывод, что рус. правительство к кон. XVII в. под влиянием греков начало признавать своей миссией освобождение правосл. Востока от османского ига. К. проследил, как в России в XVI–XVII вв. (до реформ патриарха Никона) формировалось негативное отношение к греческому благочестию, дал характеристику рус. богослужебной реформе сер. XVII в. (считал ее следствием грекофильства Никона), отметил уменьшение греч. влияния на рус. церковную жизнь во 2-й пол. XVII в. и окончательное утверждение в кон. XVII — нач. XVIII в. зап. влияния (историк объяснял эти процессы корыстолюбием греков, их склонностью к интригам). К. ввел в научный оборот огромный по объему новый материал, однако мн. выводы и оценки исследователя были необъ-

ективны. Широко изучая рус. архивный материал, К. не привлекал к исследованию греч. документы. Не являясь специалистом по истории внешней политики, К. не мог в полной мере оценить значение тех сведений, к-рые доставляли в Москву греки. Историк полагал, что греки равнодушно отнеслись к организации в Москве уч-ща в 30–40-х гг. XVII в., но новейшие исследования не подтверждают эту т. зр. (см.: *Флорья Б. Н.* Вопрос о создании греч. училища и греч. типографии в Москве в 30–40-х гг. XVII в. // *Греч. культура в России XVII–XX вв.* М., 1999. С. 12–20; *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII в. М., 2009).

15 февр. 1885 г. К. представил работу в Совет МДА на соискание степени доктора церковной истории. Противником присуждения степени выступил Субботин, настаивавший на полной переделке той части работы, где К. на основании обнаруженных им документов показал, что *Арсений Грек*, ведущий деятель книжной справы сер. XVII в., был иезуитом, позднее мусульманином (обвинения в вероотступничестве против Арсения Грека выдвигали старообрядцы). 8 авг. 1885 г. сочинение вновь было направлено в Совет, который, заслушав отзыв Голубинского, 11 окт. удостоил К. степени доктора церковной истории, вскоре решение утвердил Святейший Синод. 14 марта 1885 г. Академия наук присудила сочинению К. *Макария (Булгакова), митрополита, премию*. В 1888 г. книге была присуждена малая Уваровская премия по предложению проф. КазДА П. В. *Знаменского*, к-рый, отметив ряд недостатков сочинения (в частности, односторонне негативную оценку автором участия греков в рус. церковной жизни), тем не менее высоко его оценил. В том же году обер-прокурор Святейшего Синода К. П. *Победоносцев* отменил решение о присуждении К. степени доктора церковной истории на основании того, что автор непочтительно отзывался о греч. Церкви.

Изучение участия греков в рус. церковной жизни подтолкнуло К. к исследованию деятельности патриарха Никона по сближению рус. богослужебной практики с греческой. Первая часть соч. «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов», посвященная времени Патриаршества

Иосифа, была опубликована в Москве в 1887 г. и представлена К. в качестве докторской диссертации. В работе рассмотрены отношение русских к грекам после принятия Флорентийской унии (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*) и падения Византии, роль ученых киевлян в устройении уч-ща в Москве, деятельность ревнителей благочестия (см. *Ревнителей благочестия кружок*). Особое внимание К. уделил апологии древнерус. книжной и богослужебной традиции (в частности, в отношении *двоеперстия*), установлению каноничности постановлений Стоглавого Собора 1551 г. и, следов., правоте старообрядцев в ряде вопросов полемики вокруг богослужебной реформы. Автор охарактеризовал деятельность столичных и провинциальных ревнителей благочестия в Патриаршество Иосифа, доказал, что учителя старообрядчества (*Иоанн Неронов, Аввакум Петров, Лазарь*) не были справщиками на Печатном дворе, как это утверждали С. М. *Соловьёв* и Субботин. Книга К. вызвала резкую критику духовенства и Субботина, утверждавшего, что она вредна для Церкви. Дальнейшая публикация исследования была запрещена Победоносцевым. Несмотря на поддержку научного сообщества, К. не смог защитить сочинение в качестве докторской диссертации, 11 нояб. 1888 г. указом Синода было отклонено ходатайство МДА о присуждении К. докторской степени.

К. продолжал упорно трудиться и представил в Совет МДА 3-ю работу на соискание докторской степени — «Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707 гг.)», высоко оцененную Ключевским (отзыв Ключевского: РГБ. Ф. 131. К. 14. Ед. хр. 19. Л. 1–3). 16 дек. 1891 г. К. были присуждены степень доктора церковной истории и половинная премия митр. Макария (Булгакова). В июле 1892 г. историк стал членом Международного конгресса по доисторической археологии и антропологии, 27 нояб. 1893 г. был избран действительным членом *Общества истории и древностей российских* при Московском ун-те. В 1895–1898 гг. увидела свет монография К. «Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством», удостоенная половинной Макариевской премии. 3 янв. 1896 г. К. получил звание ординарного, в 1898 г. — за-

служенного ординарного профессора МДА, с 14 февр. 1896 до 29 мая 1905 г. являлся членом правления академии. Рос общественный авторитет ученого, в 1894 г. он был избран городским старостой Сергиевского посада (занимал должность до 1902). При его участии городская муж. классическая прогимназия была преобразована в полную гимназию, открыты женская гимназия, городская больница, другие учреждения. В 1900 г. К. посетил Св. землю, К-ноль и Рим, в 1905 г. побывал в Греции, Египте и Палестине. Летом 1900 г. Иерусалимский патриарх удостоил К. звания кавалера Всевятого и Животворящего Гроба Господня и наградил золотым крестом с частицей Животворящего Креста Господня. 29 мая 1905 г. К. подал прошение об увольнении на пенсию по выслуге лет, с этого времени он являлся почетным членом МДА, в июне 1906 г. прекратил педагогическую деятельность. В 1906 г. была опубликована монография К. «Царь и церковные московские Соборы XVI и XVII ст.».

В 1909 и 1912 гг. увидели свет 2 тома фундаментального труда «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович», посвященного богослужебной реформе сер. XVII в. и началу раскола Русской Церкви. К реформам патриарха Никона К. относился критически, в чем расходился с современной ему офиц. историографией. В 1-м т. исследования описаны становление «церковно-реформистского движения» при патриархе Иосифе, борьба кружка ревнителей благочестия за «единогласие», начало богослужебной реформы, уход Никона с Патриаршей кафедры, а также рассмотрена критика реформ Никона его первыми оппонентами. Во 2-м т. проанализированы отношения между государственной и церковной властью на Руси до Патриаршества Никона, взаимоотношения Никона с царем *Алексеем Михайловичем*, принятие Никоном титула «великий государь», концепция «священство выше царства». К. на основе многих источников подробно изложил ход Собора 1660 г., описал участие греков в «деле патриарха Никона», приезд в Москву 2 восточных патриархов и соборное осуждение Никона в дек. 1666 г., прения в 1667 г. между рус. и греч. иерархами о власти царской и патриаршей, осуждение старообрядцев, соборные

постановления об исправлении рус. церковной жизни, мероприятия московского правительства по восстановлению на своих кафедрах патриархов *Паисия* Александрийского и *Макария III*, Антиохийского, и проч. Как и в более ранних работах, исследователь в данной книге негативно оценивал роль греков в событиях 60-х гг. XVII в., ошибочно полагая, что ответственность за разрыв между Церковью и старообрядцами лежит исключительно на 2 греч. патриархах и др. греч. духовных лицах. Материалы соборных заседаний свидетельствуют, что жесткое, составленное на основе антистарообрядческих сочинений *Дионисия Грека* постановление о старообрядцах 1667 г. по своей сути явилось продолжением деяний 1-го — «русского» — этапа Собора. «Наставление духовное», принятое в 1666 г. рус. иерархами в отсутствие вост. клириков, предусматривало суровые «казни» противников реформ; это неудивительно, поскольку на всех этапах работы Собор видел одну из своих важнейших задач в борьбе с расколом.

17 нояб. 1910 г. К. был избран членом-корреспондентом имп. АН по разряду историко-политических наук Историко-филологического отделения, в 1912 г. был удостоен большой Уваровской премии. В 1910 г. К. вновь был избран сергиевпосадским городским старостой, оставил эту должность после избрания в окт. 1912 г. в члены IV Гос. думы от Прогрессивной партии. С авг. 1915 г. К. состоял председателем сергиевпосадского комитета оказания помощи беженцам. Являлся членом *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, избранным от Гос. думы (1917). Похоронен на Вознесенском кладбище Сергиевского посада. 10 апр. 1918 г. память историка почтили на заседании АН. С 2003 г. Центр истории Византии и восточнохрист. культуры Ин-та всеобщей истории РАН проводит ежегодные конференции-семинары памяти К. — Каптеревские чтения, посвященные различным аспектам взаимоотношений России и православного Востока (состоялось 9 конференций).

Соч. (избранные): Светские архиерейские чиновники в Др. Руси. М., 1874; Следственное дело об Арсение Греке и ссылка его в Соловецкий мон-рь // ЧОЛДП. 1881. Кн. 7. С. 70–96; Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI–XVII ст. М., 1885. Серг.

П., 1914?; Патр. Никон как церк. реформатор и его противники // ПО. 1887. Т. 1. № 1. С. 145–183; № 2. С. 315–363; № 4. С. 763–831; Т. 3. № 12. С. 786–800 (переизд. под др. загл.: Патр. Никон и его противники в деле исправления церк. обрядов. М., 1887. Серг. П., 1913? М., 2003? Вып. 1: Время патриаршества Иосифа); О греко-латинских школах в Москве в XVII в. до открытия Славяно-греко-латинской академии // ПРТСО. 1889. Т. 44. С. 588–679; Сношения Иерусалимского патр. Досифея с рус. правительством. М., 1891; Суждение Большого Московского Собора 1667 г. о власти царской и патриаршей: (К вопросу о преобразовании высшего церк. управления Петром Великим) // БВ. 1892. Т. 2. № 6. С. 483–516; Т. 3. № 8. С. 171–190; Т. 4. № 10. С. 46–74; Сношения Иерусалимских патриархов с рус. правительством. СПб., 1895. Ч. 1: С пол. XVI до кон. XVIII ст.; 1898. Ч. 2: В текущем столетии (1815–1844 гг.). (ППС; Т. 15. Вып. 1(43)); В чем состоит истинное монашество по воззрениям прп. Максима Грека? // БВ. 1903. Т. 1. № 1. С. 114–171; Власть патриаршая и архиерейская в Др. Руси в их отношении к власти царской и к приходскому духовенству // Там же. 1905. Т. 1. № 4. С. 657–690; Т. 2. № 5. С. 27–64 (отд. отт.: М., 1905); К вопросу о восстановлении у нас патриаршества: Ист. справка // Моск. еженедельник. 1906. № 35. С. 26–38; № 36. С. 36–49; Царь и церк. московские Соборы XVI–XVII ст. // БВ. 1906. Т. 3. № 10. С. 326–360; № 11. С. 467–502; № 12. С. 631–682 (отд. отт.: Серг. П., 1906); Патр. Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909. Т. 1; 1912. Т. 2 (отд. отт. из БВ. 1908–1911); Ректор МДА прот. А. В. Горский: Из моих личных восп. // У Троицы в Академии, 1814–1914 гг.: Юбил. сб. М., 1914. С. 495–510; Никон, патр. // РБС. Т.: Николай I — Новиков. С. 192–238; Собр. соч. М., 2008. 2 т.

Ист.: *Марков В. С.* К истории раскола старообрядчества 2-й пол. XIX ст.: Переписка проф. Н. И. Субботина, преимущественно неизд., как мат-л для истории раскола и отношения к нему правительства: (1865–1904 гг.) // ЧОИДР. 1915. Кн. 1. С. 22–25, 102–104, 420; *Дьяконов М. Д.* Н. Ф. Каптерев, 1847–1917: Некр. Пг., 1918. С. 741–748; *Присёлков М. Д.* Н. Ф. Каптерев: Некр. // РИЖ. 1918. № 5. С. 311–322.

Лит.: *Богданов А. П.* Судьба профессора духовной академии // *Буганов В. И., Богданов А. П.* Бунтари и правдоискатели в Русской Православной Церкви. М., 1991. С. 493–517; *Голубцов С. А.* МДА в нач. XX в.: Профессора и сотрудники. М., 1999. С. 50–52; *он же.* Н. Ф. Каптерев: Жизнь, деятельность, науч. труды (с их критикой) о эпохе патр. Никона и царя Алексея Михайловича и на др. темы. М., 2003; *Каптерева-Шамбинаго Т. П.* Арбат, дом 4. М., 2006. (От первого лица: История России в восп., дневниках, письмах). С. 17–19.

Е. А. Агеева

КАПУЦИНЫ [лат. *saruccini*; офиц. название — *Ordo Fratrum Minorum Saruccinorum*, О. Ф. М. Сар., орден меньших братьев капуцинов], монашеский орден, представляет собой ветвь 1-го (муж.) ордена *францисканцев*. Монахи-К. носят рясу белого цвета с коническим капюшоном (итал. *saruccio*).

История. Орден К. возник в XVI в. в Италии в рамках движения за церковное обновление, к-рое активизировалось в период подготовки к *Тридентскому Собору* (1545–1563). Появление К. было связано с реформой францисканского ордена после его разделения в 1517 г. на конвентуалов и *обсервантов*. Основатель ордена францисканец-обсервант Маттео да Башо (ок. 1495–1552) в 1525 г. покинул обитель в Монтефьорентино и стал странствующим монахом-проповедником, живущим в соответствии с заветами католич. св. *Франциска Ассизского* и питающимся подаянием. В княжестве Камерино он получил поддержку местного епископа и кнг. Катарини Чибо, племянницы Римского папы *Климента VII* (1523–1534). Действия М. да Башо не были одобрены провинциальным капитулом обсервантов. Францисканец отправился в Рим, и папа Климент VII бреве «*Cum nobis nuper*» (от 8 марта 1526) и буллой «*Religionis zelus*» (от 3 июля 1528) официально признал деятельность М. да Башо и его последователей и их право свободно проповедовать. Новая община получила название «меньшие братья отшельнической жизни» и сначала существовала как конгрегация в рамках ордена францисканцев-конвентуалов. Первым настоятелем К. стал М. да Башо, однако вскоре он отказался от должности и вернулся к обсервантам. В 1535 г. его преемник Лудовико да Фоссомброне также оставил общину К., вернувшись к обсервантам. В 1542 г. следующий настоятель, Бернардино Окино, перешел в кальвинизм. Внутренний кризис в общинах К. удалось преодолеть при настоятелях Марио из Меркато-Сарачено (в миру Андреа Фабиани) и католич. св. *Лаврентии из Бриндизи*. Орден К. был утвержден буллой Римского папы *Пия IV* «*Pastoralis officii cura*» от 2 апр. 1560 г. 28 янв. 1619 г. Римский папа *Павел V* буллой «*Alias felicitis recordationis*» провозгласил полную автономию К. и присвоил главе ордена титул генерального министра.

Основы устава К. были намечены на капитуле в Альбачине в 1529 г. В 1536 г. в римском монастыре св. Евфимии был составлен 1-й устав К., т. н. Евфимианские конституции, определявшие жизнь ордена до 1552 г. и отличавшиеся крайней строгостью. Призыв к пустынножи-

тельству и нищенствующему образу жизни дополнялся необходимостью для членов ордена проповедовать беднейшим слоям населения. Новый устав, принятый в 1552 г. под влиянием идей католич. *Контрреформации*, смягчил нек-рые требования Евфимианских конституций. Тогда же было предусмотрено создание орденских школ для повышения уровня образования монахов. К. уделяли особое внимание медитации: ее главными темами были Страсти Христовы, конец света, Страшный Суд и спасение человека. Из аскетических упражнений К. практиковали самобичевание и строгие посты. Внешним проявлением строгого образа жизни были отказ от брадобрития, ношение крестообразного одеяния и сандалий.

В первые годы существования К. были в оппозиции к францисканцам-обсервантам, к-рые пытались добиться ареста М. да Башо и запрета на его проповедь в Анконской марке. Однако при поддержке папы Климента VII новая община продолжила свою деятельность, хотя на нее были наложены ограничения, касавшиеся прежде всего распространения идей К. Буллой «*In suprema*» от 16 нояб. 1532 г. обсервантам был запрещен переход в общину К. С 1537 по 1574 г. действовал запрет на создание общин К. за пределами Италии. Несмотря на это, число К. быстро росло. В 1535 г. в Италии было ок. 700 членов общин К. (основную их часть составляли бывш. обсерванты). К 1571 г. численность К. достигла 3300, а к 1587 г.— ок. 6 тыс. чел. После отмены запрета на деятельность К. к северу от Альп новые общины возникли во Франции (1574), в Испании (1577–1578), в Швейцарии (1581), в Тироле (1593), в Богемии (1599), в Юж. и Зап. Германии (нач. XVII в.), в Ирландии (1615). В XVII в. общины К. были образованы в Вост. Европе. В 1-й пол.— сер. XVII в. миссии К. появились на территории совр. Канады (1632) и совр. амер. шт. Виргиния (1650). Широкое распространение орденских обителей способствовало укреплению позиций К. в иерархии францисканцев. Быстрый численный рост ордена поставил вопрос об изменении и о приведении в соответствие с новым статусом ордена его устава. Генеральный капитул 1643 г. принял новую редакцию монашеских конституций К. (действовали по 1908)

и уравнивал в правах предальпийские и заальпийские провинции ордена. В 1626 г. был издан 1-й сборник литургических текстов К.

Во 2-й пол. XVI в. К. удалось создать эффективную 2-ступенчатую систему образования. После 7-летнего обучения в орденских школах (*curriculum studiorum*), действовавших в центрах провинций ордена под руководством провинциалов,



Мон-рь капуцинов
и замок Рапперсвилль
на Цюрихском оз.

член ордена К. мог продолжить образование в «высшей» школе (*studium generale*), которой руководил генеральный министр. Развитие собственной системы школ было необходимо ввиду активной миссионерской деятельности ордена как в католических, так и в правосл. и нехристианских государствах. К. приняли участие в реставрации католич. Церкви в странах, охваченных протестантской Реформацией, а также способствовали проведению в жизнь решений Тридентского Собора, распространяли новые формы католич. благочестия (напр., коронование чудотворных образов Божией Матери). К. окормляли заключенных и солдат, заботились о раненых. Во время эпидемий чумы в XVII в. в Италии, в Испании и во Франции К. ухаживали за больными и нередко сами погибали от болезни. Самоотверженность К. была удостоена публичной благодарности франц. кор. Людовика XIV.

Много внимания К. уделяли христианской проповеди среди нехристианских народов. Миссионерская деятельность вскоре стала основной для К. Еще находясь в составе ордена францисканцев-конвентуалов, К. смогли организовать ряд миссий в разных странах мира. Члены ордена Хуан Суасо де Медина-дель-Кампо и Хуан де Троя отправились в 1550 г. в Египет. В нач. XVII в. были организованы миссии К. в Иране и Ос-

манской империи. В 1600 г. миссионерскую деятельность в Африке начал капуцин Амброджо да Сончино, к-рый опекал католиков, находившихся в рабстве в Алжире. В 1618 г. К. прибыли в Конго, в 1622 г. миссия была перенесена в Тунис и Марокко (миссия К. в Конго возобновилась в 1910). После 1619 г. масштаб проповеднической деятельности К. существенно вырос. С 1622 г. миссии К. были подчинены генеральному прокуратору ордена; специальный комиссар стал заведовать делами миссии испан. К.

в Зап. Индии. В 1779 г. аналогичная должность была создана и для миссии франц. К. По инициативе Конгрегации пропа-

ганды веры французские К. отправились в Индию, где в 1641 г. основали миссионерский центр в Мадрасе, а в 1671 г.— в Пондишери (Пудуччери). Неск. миссионерских станций К. было создано в Грузии: в Кутаиси и Гори (1661), в Тбилиси (1697). Франц. К. в 1635 г. основали миссию в Сенегале и на о-вах Зелёного Мыса. Испан. К. открыли в 1645 г. миссию в Нигерии, в 1648 г.— в Бенине, но из-за сопротивления португ. властей в 50-х гг. XVII в. были вынуждены покинуть эти территории. В 1632 г. появились постоянные миссии франц. К. в Сев. Америке, в 1633 г.— на Антильских о-вах, в 1681–1704 гг.— на Гаити (возобновили деятельность в 1768). В 1699 г. они начали проповедовать в Бразилии, но из-за франко-португальской войны К. пришлось уехать из страны; с 1705 г. миссионерскую деятельность там вели итал. К., к-рые организовали апостольские префектуры на территории совр. штатов Баия (1712), Пернамбуку (1725) и Рио-де-Жанейро (1737). В 1703 г. Конгрегация пропаганды веры поручила итал. К. вести миссионерскую деятельность в Тибете и Непале, но вслед. политических трудностей К. в 1745 г. отправились в Сев. Индию, где приняли под опеку миссии, созданные ранее *кармелитами* и *иезуитами*. К 1761 г. орден поддерживал 238 католических миссий, в 1782 г.— 523. К кон. XVIII в. численность ордена

достигла 35 тыс. чел. К. проповедовали в Европе, Азии, Африке и Америке.

Французская революция (1789–1799) и последующие события тяжело отразились на состоянии ордена. В 1790 г. все монашеские ордены и конгрегации на территории Франции были упразднены. Политика секуляризации проводилась также на землях, занятых франц. войсками в период наполеоновских войн. В Австрии в результате церковной политики имп. *Иосифа II* (1765–1790) местные структуры К. были отделены от ордена. В 1804 г. Римский папа *Пий VII* выделил из ордена испанские провинции, подчинив их отдельному генеральному викарию. В нач. XIX в. секуляризация капуцинских обителей была проведена в Баварии, Богемии и Венгрии. В 1782–1847 гг. численность ордена сократилась с 28,5 тыс. до 11 тыс. чел. и продолжала уменьшаться. Между 1789 и 1847 гг. не состоялось ни одного генерального капитула К., управление орденом осуществлялось либо викариями, либо генеральными прокураторами, назначавшимися папой Римским.

Несмотря на внешние потрясения, в этот период продолжалась миссионерская деятельность К. в Америке и Азии. В 1787 г. в Анконе (Италия) была открыта миссионерская семинария для К., отправлявшихся в Тибет. В 1795 г. подобная семинария для латиноамер. миссии была создана в Санлукар-де-Баррамед (Испания). Под руководство К. передан учрежденный в 1820 г. апостольский викариат Тибета и Индостана,

приняли участие в христианизации Филиппин. В 1848 г. К. открыли католич. миссию в Чили, в 1852 г. — в Гватемале, в 1870 г. — в Уругвае. Организатором постоянной миссии К. в Эфиопии в 1845 г. стал Гвильельмо Массая; в 1863 г. проповедь христианства в этой стране поручили франц. К. (с 1940 они работают в Центр. Африке). В 1952 г. была создана ветвь К. эфиоп. обряда (подготовка католических пресвитеров-К. эфиоп. обряда ведется в орденской семинарии в Адди-Грате).

С сер. XIX в. началось восстановление орденских структур в Европе; большую роль в этом сыграли генеральные министры ордена Венанцио Бурдесе (1847–1853) и Бернард Кристен (1884–1908). Последний реорганизовал пастырскую и миссионерскую работу К., подчинив контроль за ней генеральному министру ордена (до этого миссии К. координировал назначаемый папой Римским прокуратор ордена), способствовал воссоединению с орденом его испан. ветви (1885). В 1884 г. был учрежден ежегодник «*Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*»; по распоряжению генерального министра ордена в каждой провинции создавались низшие семинарии (серафические коллегии), где могло обучаться местное население. В 1908 г. в Риме основана международная коллегия католич. св. Лаврентия из Бриндизи.

Несмотря на определенные успехи, орден К. не смог восстановить свою деятельность и структуры в прежних масштабах. Во 2-й пол. XIX в. в ордене насчитывалось ок. 7–8 тыс. монахов, в 1910 г. в 55 провинциях действовали чуть более 10 тыс. К. В 1909 г. законодательство ордена бы-

более активными оказались нидерланд., баварская, польск., рейнско-вестфальская и испан. ветви ордена. К 1940 г. К. насчитывалось уже более 13 тыс. чел.

После второй мировой войны в странах социалистического лагеря



Падре Пио из Пьетрельчины.
Фотография. Сер. XX в.

(кроме Польши) обители К. были ликвидированы. Восстановление структур ордена в Вост. Европе стало возможным после 1989 г. В др. странах К. затронул общий кризис католического монашества: в 1965 г. в ордене насчитывалось 15,7 тыс. чел., в 1991 г. — 11 тыс. После *Ватиканского II Собора* были выработаны новые орденские конституции (1968), которые, претерпев несколько переработок, были утверждены Папским престолом в 1990 г.

В 1959 г. папа Римский *Иоанн XXIII* присвоил титул *Doctor Ecclesiae* члену ордена К. католич. св. Лаврентию из Бриндизи. В 2002 г. папа *Иоанн Павел II* канонизировал члена ордена К. *Пию из Пьетрельчины* (Падре Пио). В настоящее время в ордене состоит более 10 тыс. монахов, подвизающихся в 620 обителях (Ap. Pont. 2011. P. 1430).

К. в Восточной Европе. В 1629–1631 гг. К. начали проповедническую деятельность в Силезии, в 50–70-х гг. XVII в. появились обители К., составившие позднее Силезскую кустодию ордена (организована в 1754). В Польше после нескольких неудачных попыток благодаря стараниям польск. кор. Яна III Собеского (1674–1696) были основаны обители К. в Варшаве и Кракове. Сначала К. в Польше входили в состав орденской провинции с центром в Болонье, в 1754 г. была организована Польская провинция в честь католич. святых Адальберта (Войтеха) и Станислава.



Мон-рь капуцинов
в Зальцбурге. Акварель. XIX в.
(частное собрание)

ло обновлено, принятый тогда новый устав ордена, скорректированный и дополненный в 1925 г. с учетом норм Кодекса канонического права 1917 г.,

действовал до 1968 г. После кратковременного сокращения численности К., связанного с первой мировой войной, в 1920–1939 гг. орден снова стал быстро развиваться. Наи-

впосл. из него были выделены апостольские викариаты Сардхана и Агра. В 1842 г. проповедники-К. прибыли в Китай, однако постоянная миссия появилась только в 1921 г. К.

С XVIII в. миссии К. действовали на территории Российской империи — в С.-Петербурге, Москве и Астрахани. В 1705 г. царь Петр I Алексеевич подписал в Гродно грамоту, позволявшую К. селиться в Москве. Однако этим разрешением они смогли воспользоваться только в 1720 г. В июне 1720 г. неск. К. в сопровождении францисканцев-реформатов прибыли в С.-Петербург. Взаимное недопонимание между францисканцами и К. вынудило последних оставить столицу Российской империи и отправиться в Москву. Первые годы миссия К. в Москве находилась в юрисдикции префекта ордена в Грузии, в 1731 г. она получила статус апостольской префектуры (префекту были подчинены также резиденция К. в Астрахани и миссия К. на Украине). В Астрахань К. прибыли в 1710 г. по просьбе местных католиков. При католич. храме они открыли школу, которая более 100 лет оставалась единственной в городе. В 1722 г. ее посетил Петр I; в ней учились А. Д. Кантемир и В. К. Третьяковский. Усилиями К. в Астрахани были построены каменный храм, госпиталь и аптека. В правление имп. *Екатерины II Алексеевны* К. уехали из России и продолжили деятельность в Грузии.

На территориях, отошедших Российской империи после раздела Польши, в 1795 г. была образована Русская провинция ордена, объединившая обители К. в Брусилове, в Ходоркове, в Дунаевцах, в Куне, в Лубешове (Польша, ныне Любешов, Украина), в Остроге, во Владимире-Волынском, в Староконстантинове, в Устилуге, в Виннице и Збриже. Несмотря на ограничения, наложенные царскими властями, на территории Российской империи в 1828 г. в составе миссий К. находилось 83 чел., в 1839 г. — 77 чел. Во 2-й пол. XIX в. число К. сократилось. За участие К. в Польском восстании 1863 г. российские власти закрыли обители в Дунаевцах, в Куне, в Любешове, в Остроге, во Владимире-Волынском и Устилуге. Двое К. были казнены, 16 членов ордена отправлены в ссылку. Впосл. также были закрыты мон-ри в Варшаве, Люблине и Закрочиме, относившиеся к Польской провинции.

Ветвь ордена К. визант. обряда была создана в Галиции по инициативе Львовского греко-католич. митр. Андрея *Шептицкого*, поддержанная

Римским папой *Пием XI* (1922–1939), по указанию к-рого 2 голл. члена ордена были направлены на учебу в *Восточный папский институт*. 16 дек. 1931 г. пресв. К. Гандалф ван Тернёзен перешел из лат. обряда в византийский и принял имя Кирилл. Вместе с 3 членами ордена К. при поддержке Пинского еп. Зигмунда Лозиньского он основал 1-ю общину К. визант. обряда в Лубешове. В 1932 г. К. визант. обряда открыли школу, а в 1937 г. — новициат. В нач. 30-х гг. XX в. в Эстонии по приглашению апостольского администратора Эдуарда Профиттлиха К. визант. обряда основали миссию в Нарве; они также осуществляли пастырское служение в приходе Тарту. После того как территории Эстонии и Польши во время второй мировой войны были заняты советскими войсками, миссии К. визант. обряда закрылись, а монахи, большинство из к-рых были голландцами, вернулись на родину. В 40-х гг. XX в. им удалось создать несколько пастырских центров в Нидерландах для рус. беженцев и эмигрантов.

С кон. XX в. К. открыли миссии на Украине (в Киеве, Виннице, Крайкове, Староконстантинове, Днепроропетровске и Днепродзержинске). В 2004 г. на территории России и Украины была организована вице-провинция ордена К.

Капуцинки [лат. *sarrucinae*], общее название неск. жен. конгрегаций.

Клариссы-капуцинки (лат. *Moniales Sarrucinae S. Clarae, Moniales Clarissae Sarrucinae*), жен. конгрегация, основательницей к-рой считается испанка Мария Лоренса Лонго (1463–1542), прибывшая в Неаполь ок. 1506 г. и вступившая там в *терциарии* францисканцев. Вдохновленная благочестием появившихся в городе К., она испросила у Римского папы *Паула III* (1534–1549) разрешение на создание обители. Насельницы основанной в 1535 г. обители Санта-Мария-ди-Джерузалема следовали уставу католич. св. *Клары Ассизской*, дополненному конституциями католич. св. Колетты Буале, и некоторым установлениям муж. общины К. Первое время жен. общину окормляли театинцы. В 1553 г. была основана 2-я обитель кларисс-капуцинок — в Перудже. Благодаря щедрым пожертвованиям обители кларисс-капуцинок появились в Италии, во Франции, а также в Испании, Португалии и Мексике.

В XVIII в. конгрегации кларисс-капуцинок принадлежало более 200 обителей, где подвизались ок. 2,5 тыс. монахинь. После II Ватиканского Собора были выработаны новые конституции (1976, утверждены в 1986). Большинство обителей кларисс-капуцинок находится в юрисдикции местных епископов.

Клариссы-капуцинки ведут созерцательный образ жизни, основанный на нестяжательстве, покаянии, смирении, молитвах и размышлениях о Страстях Христовых. В настоящее время они действуют в Мексике (51 обитель), Италии (36 обителей), Испании (32 обители) и в других странах. В 2011 г. конгрегация насчитывала более 2 тыс. монахинь и 151 обитель.

Капуцинки-терциарки (лат. *Terciariae Sarrucinae*) следуют уставу францисканских терциариев и конституциям конгрегации, предусматривающим активное социальное служение наряду с созерцательным образом жизни. Первые жен. общины этого типа были созданы Франсуазой Таффен (1581–1642) и Элизабет Шпицлин (1545–1611), к-рые, начав деятельность в Швейцарии, основали много терциарских мон-рей. Обители капуцинок-терциарок действуют в Австрии, Германии, Нидерландах, Италии, Швейцарии и в некоторых африкан. странах.

Кроме того, в наст. время существует 6 жен. конгрегаций капуцинок, присоединенных (с сохранением автономии) к ордену К. Это присоединение предполагает следование общим монашеским идеалам и возможность сотрудничества с др. религ. структурами в социальном служении с сохранением независимости конгрегации. Наиболее крупные конгрегации: Капуцинки-терциарки Св. Семейства, Сестры-капуцинки матери Рубатто, Сестры-миссионерки, капуцинки св. Франциска Ассизского, в Бразилии.

Капуцинки-терциарки Св. Семейства (испан. *Hermanas Terciarias Capuchinas de la Sagrada Familia*), конгрегация была основана в 1885 г. в Мамагреле близ Валенсии пресв. Луисом Амиго-и-Феррером, членом ордена К. Деятельность конгрегации имела целью перевоспитание падших девушек. В 1905 г. присоединена к ордену К. В 2011 г. в составе конгрегации было ок. 200 обителей (гл. обр. в Испании, Колумбии и Венесуэле), в которых подвизались 1292 монахини.

Сестры-капуцинки матери Рубатто (итал. Suore Cappuccine di Madre Rubatto), община основана в Лоано близ Генуи в 1885 г. блж. Римско-католической Церкви Анной Марией (в монастыре Франческа) Рубатто (1844–1904). Генуэзский капуцин Иринейо из Стелланелло составил первые правила. Монахини заботились о больных на дому. В 1909 г. новые общины были присоединены к ордену К., в 1916 г. конгрегация была утверждена Римским папой **Бенедиктом XV**. В 2011 г. конгрегация насчитывала 403 монахини, подвизавшиеся в 63 обителях (в Италии, Уругвае, Аргентине, Бразилии и Эфиопии).

Сестры-миссионерки, капуцинки св. Франциска Ассизского, в Бразилии (португ. Irmãs Missionárias Capuchinas de São Francisco de Assis do Brasil), конгрегация основана монахом-капуцином Клементе Рекалкати (1868–1913), прибывшим для оказания помощи католической миссии сестер-капуцинок матери Рубатто. В 1951 г. конгрегация утверждена Римским папой **Пием XII**. В 2011 г. в ней насчитывалось 249 монахинь, подвизавшихся в 54 обителях.

Ист.: Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum saeculorum decursu promulgatae / Ed. C. Urbanelli. R., 1980–1986. 2 vol.; Acta et decreta caesarum beatificationis et canonizationis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum. R., 1964; I frati cappuccini: Documenti e testimonianze del primo secolo. Perugia, 1988–1993. 5 vol. in 6 pt.

Лит.: *Lechner P.* Leben der Heiligen aus dem Orden der Kapuziner. Münch., 1863–1865. 3 Bde; *Terzorio C., da.* Le missioni dei Minori Capuccini. R., 1913–1938. 10 vol.; *Cuthbert Fr.* The Capuchins: A Contribution to the History of the Counter-Reformation. L., 1928. 2 vol.; Liber memorialis Ordinis Fratrum Minorum sancti Francisci Capuccinorum quarto iam pleno saeculo ab Ordine condito (1528–1928). R., 1928; *Aulon I., d'.* Histoire des frères-mineurs capucins de la province de Toulouse. Toulouse, 1936–1937. 2 vol.; *Haarlem Z., van.* Les premières tentatives d'une mission des Capucins en Russie // CF. 1941. Vol. 11. N 2. P. 223–255; *idem.* Le premier diplôme concédé par Pierre le Grand aux Capucins // CF. 1941. Vol. 11. N 3/4. P. 438–473; *idem.* L'Expédition des Capucins en Russie // CF. 1942. Vol. 12. N 1. P. 41–65; *idem.* Les Capucins en Saint-Petersbourg (1720–1725) // CF. 1942. Vol. 12. N 2–3. P. 208–247, 351–375; *idem.* Les Capucins en Astrakhan' (1710–1725) et en Moscou (1720–1725) // CF. 1942. Vol. 12. N 4. P. 530–551; *Pobladora M., de.* Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum. R., 1947–1951. 4 vol.; *Bohdzie-wicz P.* Kościół pokapucyński w Astrachaniu // Roczniki humanistyczne. Lublin, 1949. T. 1. S. 271–288; *Gerlach P.* De architectuur der Capucijnen // Franciscans leven. Utrecht, 1955. Vol. 38. P. 17–30, 47–53, 73–86, 110–120; *Graf T.*

Die Kapuziner. Freiburg, 1957; *Abate G. Matteo da Bascio e gli inizi dell'ordine cappuccino* // CF. 1960. Vol. 30. P. 30–77; *idem.* Conferme dei vicari generali cappuccini date dai maestri conventuali (1578–1900) // CF. 1963. T. 33. P. 423–441; *Optat de Veghel.* Scriptores ascetici et mystici Ordinis Capuccinorum // Laurentianum. R., 1960. Vol. 1. P. 98–130, 213–244; *Gadacz K.* Capucins polonais déportés en Russie et en Sibérie pour leur participation à l'insurrection de 1863 // Miscellanea M. de Pobladora. R., 1964. Vol. 2. P. 455–482; *Mareto F., da.* La Cappuccine nel mondo (1538–1969). Parma, 1970; *Bérubé C.* Les Capucins à l'école de S. Bonaventure // CF. 1974. Vol. 44. P. 275–330; *Cargnoni C.* Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva // CF. 1978. Vol. 48. P. 311–398; *Urbanelli C.* Storia dei cappuccini delle Marche. Ancona, 1978–1984. 3 t. in 4 pt.; Le origini della riforma cappuccina: Atti del convegno di studi storici, Camerino, 18–21 sett. 1978. Ancona, 1979; *Celestine P.* Early Capuchin Missions in India: Pondicherry, Surat, Madras, 1632–1834. Sahibabad, 1982; *Saccardo G.* Congo e Angola: Con la storia dell'antica missione dei Cappuccini. Venezia, 1982–1983. 3 vol.; La réforme capucine (1525–1625): Un siècle de renaissance franciscaine. P., 1983; *Kafel S. J.* Bracia mniejsi Kapucyni na mapie współczesnego świata: Szkic faktograficzny // Studia Franciszkańskie. Poznań, 1984. Vol. 1. P. 259–284; Los Capuchinos en la Península Ibérica: 400 años de historia (1578–1993). Sevilla, 1985; Trzysta lat kapucynów w Polsce, 1681–1981: Materiały z sympozjum w Zakroczymiu, 27–29 października 1981. Zakroczym, 1987; *Antonios A.* The Apostolic Vicariate of the Gallas (1846–1938). R., 1993; The Capuchins in Africa. R., 1993; *Alatri M., d'.* I cappuccini: Storia di una famiglia francescana. R., 1994; *Dyduz A. P.* Kapucyni na Litwie (1756–1993). R., 1994; *Iriarte L.* Le Cappuccine: Passato e presente. R., 1997; *Fregona A.* I frati cappuccini nel primo secolo di vita: 1525–1619. Padova, 2006; *Vacca S.* Momenti i figure della spiritualità dei cappuccini in Italia. R., 2007; *Scarvaglieri G.* I Cappuccini e l'impegno nel sociale. R., 2008.

Свящ. **Петр Никольский**

КАР Марк Аврелий [лат. Caesar Marcus Aurelius Carus Augustus] (224, Нарбона, Галлия — после 29.08. 283, к востоку от р. Тигр, Месопотамия), рим. имп. (с сент./окт. 282). До восшествия на престол, вероятно, носил имя Марк Нумерий Кар. Получил образование в Риме; занимал различные посты в гос. структурах Римской империи, был сенатором. В нач. 282 г. имп. Проб назначил К. префектом претория; под его рук. К. занимался подготовкой похода рим. армии на Восток. В сент. или окт. 282 г., во время очередного солдатского мятежа, имп. Проб был убит в Сирмии (ныне Сремска-Митровица, Сербия) и К. был провозглашен императором, хотя он выступал против заговорщиков и жестоко покарал убийц Проба. К. сделал соправителями с титулами цезарей своих сыновей Карина и Нумериана. Сфе-

рой ответственности Карина стал Запад Римской империи; Нумериан сопровождал К. в походе на Восток. Тем самым К. впервые попытался сформировать режим совместного правления неск. императоров, который получил развитие при имп. Диоклетиане (284–305) и его преемниках в IV в. Во время краткого правления К. передвигался во главе основных сил рим. армии с Балкан на Ближ. Восток. В нач. 283 г. римляне разгромили сарматов и квадов на дунайской границе; летом совершили вторжение на территорию Персидской державы, захватили большую часть Месопотамии, в т. ч. столичные города Селевкиюна-Тигре и Ктесифон. В честь побед К. принял титулы Germanicus Maximus и Persicus Maximus. К. умер от удара молнии. После его смерти армию и гос-во возглавил Нумериан, к-рый вскоре заключил мирный договор с персами. В христ. традиции имя К. не связывалось с важными событиями в истории Церкви. Визант. хронисты в заметках о нем опирались в основном на сведения Евсевия Кесарийского и Аврелия Виктора (оба IV в.). В целом римское правительство того времени было полностью поглощено тяжелой борьбой с внутренним кризисом и внешними угрозами и обращало мало внимания на религ. проблемы.

Ист.: Scr. hist. Aug. / Ed. E. Hohl. Lpz., 1955. Vol. 2 (рус. пер.: Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана / Пер.: С. Н. Кондратьев. СПб., 2001. С. 318–325); *Aur. Vict.* De caes. 38. Lpz., 1961²; *Eutrop.* Breviar. IX 18–19 / Ed. H. Droysen // MGH. AA. 1879. Vol. 2 (рус. пер.: Римские историки IV века. М., 1997); *Euseb.* Hist. eccl. VII 30. 22; *Hieron.* Chron. [Anno] 224; *Georg. Sync.* Chron. P. 472.

Лит.: PLRE. Vol. 1. P. 183; *MacMullen R.* Roman Government's Response to Crisis: A. D. 235–337. New Haven, 1976.

И. Н. Полов

КАРА — см. *Наказание*.

КАРА [араб. قارا, قارة], город в Сирии, важный центр *Антиохийской Православной Церкви* в средние века и раннее Новое время. Расположен в 97 км к северо-востоку от Дамаска, в центре плато Каламун, к-рое долгое время было крупным христ. анклавом и одним из последних регионов бытования сир. разговорного языка. К. гипотетически отождествляется с сел. Хонохора (Хонокара) ранневизант. времени, упоминаемым в списках епархиальных

центров пров. Финикия Ливанская. Из епископов К. этой эпохи единственной достоверной фигурой считается Дада, современник Халкидонского Собора (451). Не присутствуя на Соборе, он делегировал свой голос митрополиту Дамаска (АСО. Т. 2. Vol. 3(2). P. 174); его подпись стоит также под письмом 458 г., отправленным епископами Финикии Ливанской византийскому имп. Льву I в связи с убийством сщмч. *Протерия* Александрийского (Ibid. Vol. 5. P. 44–46). Впоследствии К. была оплотом халкидонитов в провинции Антиохийского времени в селении сохранился ряд построек, в т. ч. фасад базилики свт. Николая и монастырь св. Иакова, возведенный в V в. на развалинах рим. форта, в 1 км к западу от К.

После долгого перерыва упоминания о К. появляются в трудах араб. географов IX–X вв., начиная с Ибн Хордадбега, к-рые называют К. одним из остановочных пунктов на дороге из Хомса в Дамаск. Детальное описание селения первым сделал магрибинский путешественник Ибн Джубайр (1184). По его словам, население К. целиком состояло из христиан, а своим процветанием было обязано подземным источникам, дававшим воду для окрестных полей.

В Британском музее хранится сир. мелькийский Лекционарий XI в. (Lond. Brit. Mus. Add. 14488), в одном из его колофонов перечисляются 10 епископов, занимавших престол К. ориентировочно в XI–XII вв., но без указания дат правления. Из других колофонов этой рукописи известны епископы Афанасий (1136), Михаил (сер. — 2-я пол. XII в.) и Евфимий († 1259). В К., в ц. святых Сергия и Вакха и в мон-ре св. Иакова, сохранились фрагменты росписей XIII в. Стиль этих фресок, как и всего сиро-ливанского изобразительно-искусства эпохи крестоносцев, типично византийский, с вкраплениями элементов, заимствованных из западноевропейской живописи. Отмечены явные параллели между изображениями мучеников-воинов Сергия и Феодора из К. и аналогичными образами на синайских иконах.

Христиане К. подверглись репрессиям во время войн мусульман с крестоносцами. В 1263 г. в селении была построена крепость, чтобы контролировать действия местных хрис-

тиан и отражать рейды крестоносцев со стороны Ливанских гор. В сент. 1266 г. султан Бейбарс направил военный отряд истребить жителей К., к-рых обвинили в похищении мусульман и продаже их крестоносцам. Почти все взрослое муж. население, в т. ч. насельники мон-ря св. Иакова, было убито, оставшиеся жители (свыше 1 тыс. чел.) уведены в рабство. Кафедральный собор свт. Николая был обращен в мечеть, а поля и дома отданы мусульманам из туркмен. племен.

Однако опустошение К. было не таким тотальным, как его изображали летописцы, или же затем она вновь была заселена христианами, потому что в нач. XIV в. араб. географ Абу-ль-Фида описывал ее как крупную деревню, в которой христиане составляли большинство жителей. К. довольно часто фигурирует в источниках мамлюкской эпохи. Не названный по имени епископ К. участвовал в избрании Антиохийского патриарха Михаила I в 1366 г. Еп. Юханна († 1429) был известен как переписчик книг. Выходцы из К. часто занимали архиерейские кафедры в соседних городах (Юханна, митр. Хомса; † 1431; Юханна, еп. Сайднаи; † после 1539).

К. стала крупнейшим центром книгописания мелькитов в XV–XVI вв. Почти все рукописи, созданные здесь в XV в., написаны на сирийском языке. Среди переписчиков наиболее известен клан Ибн Хабиб, первый представитель которого, Макарий, был епископом К. (между 1429 и 1433 — после 1478). Макарий упоминается среди выборщиков Антиохийского патриарха Михаила III в 1451 г. и в «Хожении» русского купца («гостя») Василия, посетившего К. в 1465 г. Василий описывал в этом селении большую ц. св. Георгия, при которой жили монахи. В тот период в К. наряду с местным архиереем пребывал и митрополит Аккара (Сев. Ливан). Известны сыновья еп. Макария, священники Хабиб и Ибрахим, и внуки Ильяс и свящ. Юханна — переписчики сирийских литургических текстов кон. XV — нач. XVI в. Перепиской книг занимались также кланы Ибн Салех (к нему принадлежали упомянутый Юханна, еп. Сайднаи, и его брат Исаак; известны книги на арабском яз., переписанные ими на рубеже XV и XVI вв.) и аль-Акикат (1-я пол. XVI в.).

В османскую эпоху К. была столицей нахии — адм. единицы среднего уровня в составе Дамасского пашалыка. В XVI в. в провинции прошло неск. переписей населения, к-рые зафиксировали в К. примерно равное количество христиан и мусульман (в 1568 насчитывалось 331 христ. семейство, т. е. свыше 1600 чел.).

Ок. 1531 г. митрополитом К. стал дамаскинец Макарий ибн Хиляль ибн Аун (см. *Макарий II*), известный переписчик книг. Объединив под своей властью несколько других епархий, Макарий в 1543–1550 гг. оспаривал Антиохийский престол у патриарха Иоакима IV. В 1539 г. Антиохийский патриарх *Михаил V* провел в К. Собор по вопросу исчисления даты Пасхи, вызвавшему в тот год серьезные затруднения. Из преемников Макария на кафедре К. известны местный уроженец Георгий аль-Кари и выходец из Ливана Иоасаф ибн аль-Хадж Нимат (1-я пол. XVII в.).

На протяжении XVI — нач. XVII в. христ. население К., как и др. деревень плато Каламун, резко сокращалось за счет миграции в Дамаск. Соответственно упразднялись архиерейские престолы региона. В 1647 г., после смерти митрополита Сайднаи, патриарх Евфимий III перевел епископа К. Иоасафа на Сайднайскую кафедру, объединив под его управлением оба диоцеза. После этого К. уже не выступала как центр отдельной епархии. В. Г. Григорович-Барский, посетивший К. в 1728 г., свидетельствовал, что христиане составляли там незначительное меньшинство и в селении не осталось ни одной действующей церкви, только руины храмов визант. постройки; лежал в запустении и находящийся неподалеку мон-рь св. Иакова.

В XX в. христианские памятники К. стали объектом изучения археологов и искусствоведов. Часть фресок была передана в музеи Дамаска и Дайр-Атии, идет работа по консервации оставшихся настенных росписей.

Ист.: Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. L., 1870. Pt. 1. P. 194–200; Ибн Джубайр. Путешествие. М., 1984. С. 259; Moufazzal Ibn Abil-Fazail. Histoire des sultans Mamlouks. P., 1919. P. 494–497. (PO; T. 12. Fasc. 3); Tarih *Abi al-Fida*. Constantinople, 1870. T. 2. P. 4; Хожение гостя *Василя*. СПб., 1884. С. 5. (ППС; 6); Пешеходца *Василя Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова*, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся. СПб., 1800⁵. С. 329.

Лит.: *Le Strange G.* Palestine under the Moslems. L., 1890. Beirut, 1965². P. 478; *Sārūn K.* Silsilat asāqifat al-malikiyyūn: Qāra // al-Mašriq. Bayrūt, 1910. T. 13. P. 328–331 (на араб. яз.); *Nasrallah.* Chronologie, 1500–1634. P. 2, 24–27, 35, 37; *idem.* Chronologie, 1520–1500. P. 20, 32; *idem.* Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 200–202; *Bakhit M. A.* The Christian Population of the Province of Damascus in the 16th Cent. // Christians and Jews in the Ottoman Empire. N. Y., 1982. Vol. 2. P. 21–22; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 734; *Walbiner C.-M.* Die Bischofs- und Metropolitan-tentzitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenössischen Quellen // Oriens Chr. 1998. Bd. 82. S. 134–135; *idem.* Bishoprics and Bishops of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch in the 16th and 17th Cent. // Ta'rikh kanisat antakiya li-l-rūm al-urthūdhūks: Ayyat khusūsiyya? [Tripoli], 1999. P. 125; *Burns R.* Monuments of Syria. L., 1999². P. 198; *Immerzeel M.* Divine Cavalry: Mounted Saints in Middle Eastern Christian Art // East and West in the Crusader States. Leuven, 2003. Vol. 3. P. 265–286. (OLA; 125).

К. А. Панченко

КАРАБИНОВ Иван Алексеевич (15.10.1878, с. Фёдоровское Юрьевского у. Владимирской губ. — 30.08.1937, Тобольск), рус. литургист. Род. в семье священника. Среднее образование получил в Суздальском ДУ и во Владимирской ДС. С 1899 г. учился в СПбДА и одновременно в С.-Петербургском археологическом ин-те, к-рые окончил в 1903 г. В том же году был командирован в Русский археологический ин-т в К-поле для научных занятий. В 1904 г. посетил св. места (Иерусалим, Голгофа, Синай, Вифлеем), был в Афинах и на Афоне, где изучал архивные документы. В 1905 г. вернулся из командировки и возобновил работу в СПбДА на кафедре церковной археологии и литургики; с авг. 1910 г. доцент; с февр. 1911 г. экстраординарный профессор. В академии К. работал до ее закрытия в 1918 г. С 1907 г. являлся членом Комиссии по исправлению богослужебных книг. Член (эксперт) Предсоборного совета, участник Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. С сент. 1919 г. работал в Главном управлении архивных дел и в Академии истории материальной культуры. Член правления Об-ва православных приходов Петрограда. 29 мая 1922 г. арестован по обвинению в противодействии изъятию церковных ценностей. Проходил в числе главных обвиняемых на Петроградском процессе вместе с митр. сщмч. Вениамином (Казанским). На процессе категорически отрицал виновность обвиняе-

мых. 5 июля 1922 г. был оправдан за «недоказанность преступления» и освобожден. Служил псаломщиком в Александро-Невской лавре, а после ее захвата обновленцами, с 1923 по 1925 г. — в храме бывшего Стрелкового полка.

Подвергался кратковременным арестам в 1930 г. и, возможно, в 1931 г. Во время одного из арестов у К. пропали уникальная б-ка и научный архив. С 1931 г. служил зав. архивом Балтийского судостроительного завода.

Вновь арестован в Ленинграде 22 дек. 1933 г. Проходил по делу «евлогиевцев» вместе с епископами Рыбинским Сергием (Зенкевичем) и Кирилловским Валерианом (Рудичем) и большой группой клириков и мирян (в т. ч. из бывш. профессуры СПбДА). К. обвинялся в участии в «контрреволюционной монархической организации церковников», к-рая, по версии ОГПУ, «ориентировалась» на экзарха рус. приходов в Зап. Европе митр. Евлогия (Георгиевского). На допросах К. опровергал утверждения о существовании подобной орг-ции, отказался давать показания против др. обвиняемых. 3 марта 1934 г. приговорен Особой тройкой при Полномочном представительстве ОГПУ в Ленинградском военном окр. к 5 годам ИТЛ. Приговор заменен высылкой на тот же срок в Зап. Сибирь. Проживал в Тобольске. Работал архивариусом при местном управлении ВЦСПС. Был арестован в Тобольске 26 апр. 1937 г. Проходил по одному делу с Тобольским и Тюменским архиеп. Артемием (Ильинским) и большой группой духовенства. Обвинялся в том, что являлся «руководителем контрреволюционной повстанческой организации церковников». Не признал предъявленные обвинения. 23 авг. 1937 г. приговорен Особой тройкой при УНКВД по Омской обл. к расстрелу. 30 авг. того же года приговор был приведен в исполнение.

Э. П. Р.

Научные труды. К. был одним из крупнейших литургистов своего времени. Он занимался проблемами раннехрист. богослужения, богословием *Евхаристии* и таинств, историей визант. и древнерус. Триоды (и гимнографических сборников в целом), Типикона и лекционной системы, вопросами церковной археологии. Он автор 2 монографий

и неск. программных статей и докладов. Монография «Евхаристическая молитва (анафора): Опыт историко-литургического анализа» (1908) посвящена одной из ключевых проблем христ. литургики — причинам возникновения различных типов евхаристических молитв и установлению механизмов их дальнейшего развития, вплоть до классических образцов вост. анафор и зап. канона мессы. На основании знаний раннехрист. источников и современной К. научной лит-ры он выдвинул ряд смелых предположений, превосходящих аналогичные идеи более поздних исследователей. Для своего времени эта работа К. представляла собой безусловный научный прорыв. На Западе она была едва замечена прежде всего по причине незнания большинством зап. специалистов, работавших в области раннехрист. литургических исследований, рус. языка. В России исследования в этой области после 1917 г. прервались на долгие годы. В результате нек-рые из гипотез, впервые выдвинутых К., впоследствии независимо разработаны др. учеными и связываются в историографии с их именами. В связи с тем что в XX в. было опубликовано много исследований в области раннехрист. евхаристической практики и происхождения анафоры, эта монография К. утратила научную актуальность. О 2-й монографии, «Постная Триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов» (1910), этого сказать нельзя. К. реконструировал историю формирования системы памятней цикла Великого поста и подготовительных к нему недель, подробно описал как уже известные, так и впервые обнаруженные им самим при работе с рукописями сведения о гимнографях, создававших песнопения для Постной Триоды, и их произведения, а также подробно разбирал вопросы происхождения слав. переводов Триоды. Работа имеет приложение, к-рое представляет собой инциптарий множества песнопений Постной Триоды, сохранившихся в рукописях, но не вошедших в позднейшие печатные издания. В отличие от 1-й монографии К. эта книга известна западным исследователям несколько лучше во многом благодаря диссертации Н. Каплёйнса (*Capriyuns N.* Le Triodion: Étude historique sur sa constitution et sa forma-

tion. R., 1935), значительная часть к-рой представляет собой аккуратный конспект книги К. Поскольку вопрос формирования и развития великопостного цикла в визант. богослужении и рукописной традиции Постной Триоди в мировой историографии посвящено совсем небольшое число работ, монография К., содержащая ряд ярких гипотез и вводящая в научный оборот большое количество рукописных данных, с академической т. зр. вполне востребована и в наст. время. Тему монографии продолжают статьи «К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне» (1911) и «К истории Иерусалимского устава» (1912). 1-я описывает процесс формирования совр. стандартного текста рус. Постной Триоди, 2-я вопреки названию в основном посвящена не Иерусалимскому уставу, визант. монастырскому Типикону, возникшему в XI в., а особенностям богослужения Иерусалимской Церкви в I тыс. по Р. Х. и вопросу формирования иерусалимского и к-польского лекционариев (систем литургических чтений) как для триодного периода, так и для остального года. Блестящее знание истории Типикона К. продемонстрировал в подробнейшем «Отзыве о труде прот. Михаила Лисицына «Первоначальный славяно-русский типикон...»» (1916), имеющем едва ли не большее научное значение, чем рецензируемая работа Лисицына. В докладе на Поместном Соборе 1917–1918 гг. «О происхождении и истории богослужебного устава» К. представил ясную и продуманную реконструкцию истории формирования Типикона и, исходя из нее, предложил решение некоторых вопросов совр. богослужебной практики (БТ. 1998. Сб. 34. С. 290–297). Вопросам истории богослужебного устава и его практического применения К. посвятил доклад, прочитанный на том же Соборе, «Правило о поклонах» (Там же. С. 338–344). Еще в одном докладе, сделанном К. на Поместном Соборе 1918 г., «О евхаристическом хлебе и вине» (Там же. С. 324–329), затрагивается тема качества хлеба и вина, предназначенных для Евхаристии, очевидно весьма важная сама по себе, но редко упоминаемая в источниках. Др. сложная и малоизученная тема евхаристического богословия — смысл и содержание литургии Преждеосвященных Даров —

исследована К. в ст. «Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров» (1915). Здесь К. ввел в научный оборот забытые свидетельства визант. авторов, доказавших ошибочность тех представлений некоторых украинских и русских богословов XVII в., которые привели к ряду изменений в русской практике совершения этой литургии. Статья К. имеет решающее значение для дальнейшего исследования чина литургии Преждеосвященных Даров, однако авторам 2 основных монографий по этой теме — Димитрию Моравитису и прот. Стефану Алексопулосу — она осталась неизвестной из-за отсутствия перевода на западные языки; впрочем, 2-й из упомянутых авторов все же знаком с выводами К. опосредованно, благодаря английскому переводу статьи Н. Д. Успенского «Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII в.» (БТ. 1975. Сб. 13. С. 148–171), в которой резюмируется текст К. (см.: Там же. С. 157–160). Трагические события 1917-го и последующих годов не дали осуществиться другим исследовательским планам К., о содержании которых в настоящее время по причине гибели архива ученого можно судить лишь отчасти (см.: *Пивоварова*. 2004. С. 428).

Свящ. Михаил Желтов

Арх.: Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-89305, Д. П-66773; Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. Р-2377. Соч.: Литургия: Лекции И. А. Карабинова, 1905/6 уч. г. СПб., 1906. Литогр.; Лекции по литургии проф. И. А. Карабинова. СПб., 1907. Литогр.; Лекции по литургии, чит. студентам 4-го курса СПбДА в 1909/1910 уч. г. СПб., 1910. Литогр.; Лекции по литургии, чит. студентам СПбДА в 1910/1911 уч. г. СПб., 1911. Литогр.; Лекции по литургии, чит. студентам СПбДА в 1911/1912 уч. г. СПб., 1912. Литогр.; Лекции по литургии, чит. студентам 3-го курса СПбДА в 1914/1915 уч. г. СПб., 1915. Литогр.; Евхаристическая молитва (анафора): Опыт ист.-литург. анализа. СПб., 1908; Постная Триодь: Ист. обзор ее плана, состава, редакций и слав. переводов. СПб., 1910. М., 2004; К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // ХЧ. 1911. № 5/6. С. 627–643; К истории Иерусалимского устава // Там же. 1912. № 3. С. 360–382; № 4. С. 483–494; [Рец. на кн.:] Кекелидзе К. С., прот. Иерусалимский канонарь VII в. Тифлис, 1911 // Там же. № 5. С. 646–651; Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров // Там же. 1915. № 6. С. 737–753; № 7/8. С. 953–964; Студийский типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава: (Речь на годич. акте СПбДА 8 марта 1915 г.) // Там же. № 9. С. 1051–1062; Отзыв о труде прот. М. Лисицына: «Первоначальный славяно-

русский типикон: Ист.-археол. исслед.». СПб., 1911 // Сб. отчетов о премиях и наградах, присуждаемых имп. АН за 1912 г. Пг., 1916. С. 312–368; «Наместная» икона древнего Киево-Печерского мон-ря // Сообщ. ГАИМК. 1927. Т. 5. С. 102–113; Полузабытый опыт реставрации древнерус. икон // Изв. ГАИМК. 1929. Вып. 2. С. 328–329; «Тураев как литургист»: Слово, произ. 31 авг. 1920 г. в сорочковской делье по кончине Б. А. Тураева // ХВ. Н. с. 2001. Т. 2(8). С. 376–385.

Ист.: Журналы заседаний Совета СПбДА за 1906/7 уч. г. (в извлеч.). СПб., 1907. С. 257; То же, за 1909/10 уч. г. 1910. С. 35; [О выдвигении соч. И. А. Карабинова... «Постная Триодь» на премию митр. Григория] // Там же, за 1910/11 уч. г. 1911. С. 171–175; Именной список ректорам и инспекторам духовных академий и семинарий... на 1917 г. Пг., 1917. С. 8; «Дело» митр. Вениамина: (Петроград, 1922 г.). М., 1991. С. 12, 39, 87; Собор, 1918. Деяния. 1994. Т. 1. С. 72; СПб. мартиролог. 1999. С. 56; 2002². С. 120; Ленингр. мартиролог. Т. 5. С. 86.

Лит.: *Покровский Н. В.* [Отзыв] о соч. Карабинова И. «Постная Триодь: ее состав и происхождение» // Журналы заседаний Совета СПбДА за 1902/3 уч. г. 1903. С. 300–301; *он же.* [Отзыв] об отчете и занятиях проф. стипендиата И. Карабинова // Там же, за 1904/5 уч. г. 1905. С. 217–218; *он же.* Отзыв... о представленном на соискание степени магистра богословия соч. И. А. Карабинова... «Постная Триодь» // Там же, за 1909/10 уч. г. 1910. С. 334–340; Магистерский коллоквиум И. А. Карабинова // ЦВ. 1910. № 21. Стб. 649–650; *Цыпин.* История РЦ. С. 88, 618; *Бовкало А. А.* Последний год существования Петроградского Богословского ин-та // Минувшее: Ист. альм. СПб., 1998. Вып. 24. С. 485, 530; Священный Собор Правосл. Рос. Церкви: Из мат-лов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме // БТ. 1998. Сб. 34. С. 379; *Пивоварова Н. В.* Забытые имена в рус. церк. археологии: И. А. Карабинов и Н. В. Малицкий // ИХМ. 2004. Вып. 8. С. 426–437.

КАРАБИНОВИЧ Григорий Максимилович (1.10.1860, мест. Худяки Черкасского у. Киевской губ.— 1942, Москва), свящ. старообрядческой Белокриницкой иерархии, автор учебников для старообрядческих школ. Род. в семье псаломщика, принадлежавшего к правосл. Церкви. Окончил Киевскую ДС «со степенью студента». 20 мая 1884 г. Чигиринский еп. *Виталий (Иосифов)*, вик. Киевской епархии, по поручению *Платона (Городецкого)*, митр. Киевского и Галицкого, рукоположил К. во иерея к собору во имя вмч. Георгия в г. Тараща Киевской губ. (ставленная грамота хранилась «при делах Московской старообрядческой архиепископии»). Духовные поиски привели К. к *старообрядчеству*. В 1895 г. в Новозыбкове его присоединил к *беглопоповцам* свящ. Александр из Городни, окормлявший новозыбковскую беглопоповскую

общину. К. был первым постоянным священником в этой общине и прослужил 2 года. Затем 10 лет он служил на Дону (в ст-це Константиновской Области Войска Донского освятил ц. Богоявления), потом в Н. Новгороде, видимо в одном из храмов, опекаемых известным деятелем старообрядчества Н. А. Бугровым.

Не позднее 1907 г. в Н. Новгороде К. перешел к старообрядцам, приемлющим Белокриницкую иерархию, сотрудничал с выходившим в Н. Новгороде ж. «*Старообрядец*» (РГБ. Ф. 246. К. 215. Ед. 28. Л. 1–2 об.), в 1907 г. публиковался в старообрядческой газ. «Слово правды». В том же году у К. останавливался только что присоединившийся к старообрядчеству еп. Михаил (Семёнов); о его присоединении К. рассказал корреспонденту одной из столичных газет, к-рый предал информацию огласке (епископ хотел объявить об этом событии 8 нояб., поэтому некоторое время факт присоединения держался в тайне). Определением Московского архиеп. Иоанна (Картушина) от 8 янв. 1908 г. К. был «благословлен, согласно приговора харьковской общины от 30.12.1907, приходским священником при храме пророка Илии в Харькове, 26.10.1908, согласно просьбе варшавских прихожан, архиепископом определен в Варшаву к храму Пресвятой Богоматери Одигитрии, а 1.07.1909 определением архиепископа Иоанна, согласно желания И. К. Рахманова с христианами, благословлен к храму святого чудотворца Николая в Царском пер. в Москве» (РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 550. Л. 11). Духовным отцом К. был прот. Иоанн Абрамов, служивший в пос. Глухово Богородского у. при фабрике А. И. Морозова (см. *Морозовы*). Из духовных детей К. известны диакон моленной на 3-й Тверской-Ямской ул. Ф. Р. Бояров и видный деятель старообрядчества, представитель купеческого рода, впервые организовавшего в России производство оптических и хирургических инструментов, потомственный почетный гражданин П. Е. Трындин (1852–1909).

В 1911 г. владельцы моленной решили передать ее в вечное владение Московской старообрядческой общине *Рогожского кладбища* (МСОРК). 13 мая того же года К. подал в совет МСОРК прошение оставить его при храме и передать ему «все имение»

«на управление», 10 дек. К. подал повторное прошение (РГБ. Ф. 246. К. 17. Ед. 2. Л. 54–54 об., 85). Поскольку оформление передачи домовладения *Рахмановых* в собственность Рогожской общины затянулось до янв. 1913 г., все это время К. оставался здесь священником, только в 1913 г. он был переведен в храм Введения во храм Пресв. Богородицы в доме Спиридонова на М. Андроньевской ул. (РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 550. Л. 11). В 1910–1915 гг. К. состоял законоучителем московского Коммерческого уч-ща им. цесаревича Алексея. В 1916 г. был избран представителем на Освященный собор от духовенства Москвы (в числе 5 чел.).

Литературно-полемическую деятельность К. начал в Н. Новгороде, где в 1907 г. вышли 2 его брошюры: «Творящие дело Божие с небрежением: (Быль из жизни духовенства господствующей Церкви)» и исторический очерк о старообрядцах г. Черкассы Киевской губ. В этом же году в Москве было опубликовано 1-е издание главной книги К. — учебника по Закону Божию для старообрядческих школ. В 1912 г. им была составлена также в качестве учебника «История древлеправославной старообрядческой церкви» (в 2 ч.). Несмотря на близкое знакомство с еп. Михаилом (Семёновым) в 1907 г., К. активно обличал его «ереси», написал предисловие («Отцам и братьям») и ряд статей («Хитросплетения бывшего профессора», «Где же правда?») в им же составленном сб. «Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского» (М., 1914). В 1911–1912 гг. К. редактировал ж. «Златоструй», издававшийся с 1910 г. (первоначально как журнал беглопоповцев). В 1913–1914 гг. издавал ж. «Старообрядческий пастырь» (вышло 12 номеров). В журнале публиковались проповеди и статьи старообрядческих священников, сочинения архиеп. Иоанна (Картушина) «К вопросу о брадобритии» (1914. № 6. С. 468–476) и «Крестное знамение» (1914. № 8. С. 684–707), постановления Освященного собора 1913 г., материалы по истории старообрядчества, в частности документы из архива начетчика К. А. Перетрухина. К. подготовил и опубликовал в журнале «Список старообрядческих епархий, митрополитов, архиепископов и епископов от митрополита

Амвросия, ко дню 50-летия его блаженной кончины» (1913. № 3). На страницах «Старообрядческого пастыря» К. активно выступал против еп. Михаила (Семёнова).

Соч.: Старообрядцы г. Черкассы Киевской губ. Н. Новг., 1907; Творящие дело Божие с небрежением: (Быль из жизни духовенства господствующей Церкви). Н. Новг., 1907; Начальное учение человеком, хотящим учиться книг Божественного писания, с изъяснением молитвы Господней, Исповедания (Символа) святоотеческие древлеправославные веры и десяти заповедей. М., 1907, 1910²; То же, изм. загл.: Начальное христианское учение. 1915³; Воспоминание о страдальце-исповеднике еп. Геннадии // Церковь. 1909. № 9. С. 308–311; Поучения (по толковому Евангелию) на всякую неделю, Господские и Богородичные праздники и на память святых. М., 1910; История древлеправославной старообрядческой церкви: (Со времен бывш. патриарха Никона). Ч. 1 // Златоструй. Прил. 1912–1913; Ч. 2. М., 1912–1913; О религиозно-нравственном воспитании детей: Речь, произнес. в старообрядческом братстве Честного и животворящего креста в Москве. М., 1913.

Лит.: *Холостов Е.* [Встреча с Г. Карабиновичем] / Сообщ. свящ. Е. Овсянников // МОБ. 1904. № 19. С. 1377–1388; *Шмаков Ф. С.* [Воспоминание о Г. Карабиновиче] / Сообщ. свящ. Е. Овсянников // Там же. С. 1388–1396; *Мельхиседекос [Мельников Ф. Е.?] Критик* // Слово Церкви. 1915. № 25. С. 579–583; № 26. С. 606–610; № 28. С. 645–648 [рец. на учебники К.]; *Михаил (Семёнов), еп.* Ответ о Карабиновичу. М., 1915; Религиозно-философское об-во в С.-Петербурге (Петрограде), 1907–1917: История в мат-лах и док-тах. М., 2009. Т. 3. С. 453, 457, 458, 611; Во время оно...: История старообрядчества в свидетельствах и док-тах / Сост., коммент.: В. В. Боченков. М., 2007. Вып. 4. С. 129; *Юхименко Е. М.* Рахмановы: Купцы-старообрядцы, благотворители и коллекционеры. М., 2012. С. 223–228.

Е. М. Юхименко

КАРАВАДЖО [полное Меризи да Караваджо; итал. Merisi da Caravaggio; Микеланджело] (29.09.1571, Милан — 18.07.1610, Порто-Эрколе), итал. живописец, основоположник реалистического направления в европ. живописи XVII в., оппозиционного маньеризму и академизму. Прозвище Караваджо художник получил по названию городка близ Милана, из к-рого происходила его семья. Отец К., Фермо Меризи, был каменщиком; мать, Лючия Аратори, — дочь управляющего владельцев городка кн. Сфорца-Колонна, в дальнейшем много помогавших художнику. 6 апр. 1584 г. мальчика отдали для обучения в мастерскую Симоне Петерцано, называвшего себя учеником Тициана, но работавшего в маньеристических традициях (*Berra*. 2005. P. 198–199). Видимо, по окончании учебы К. посетил Лом-

бардию и Венето — в его работах заметно влияние живописцев Моретто да Брешиа (А. Бонвичино), Дж. Б. Морони, Дж. Дж. Савольдо, Дж. да Монте, А. и В. Кампи, Дж. А. Фиджино, Ф. Галиции, а также венецианцев Джорджоне и Я. Басано (Ibid. P. 82).

Первое упоминание о пребывании К. в Риме имеется в деле о нападении на музыканта А. Дзанкони 8 июля 1597 г. В показаниях свидетель сообщал, что «художник Микеланджело лет 28 от роду, роста среднего... лицом не очень бел, но и не темен, с черной, но скудной бородой... одет... иногда опрятно, а иногда нет... говорит, как ломбардец; ...здесь уже год, считая с последнего Великого поста...» (Roma. Archivio di Stato. Tribunale Criminale del Governatore. Costituti. Reg. 467. С. 201–203v; Caravaggio: Una vita dal vero. 2011. P. 237–238). Т. о., в марте — нач. апр. 1596 г. К. уже работал у сицилийского худож. Лоренцо Карли, «автора неумелых картин» (Baglione. 1995. P. 136), специализировавшегося на религ. сюжетах. У него К. писал по «три головы в день» (Ibid.). Нельзя исключить, что он работал и у более известного Антиведуто Граматтики, рисовавшего портреты и картины на религ. сюжеты. Биографы (Mander. 1603. P. 191; Bellori. 1672. P. 233; Mancini. 1956. P. 226; Baglione. 1995. P. 131) отмечали вспыльчивость К., бравшегося за любую работу и терпевшего «крайнюю нужду и бедность» (Baglione. 1995. P. 136).

Весной — летом 1596 г. он перешел работать к преуспевающему живописцу Дж. Чезари, кавалеру д'Арпино. В его мастерской К. рисовал цветы и фрукты «столь правдоподобно, что у него учились изящной манере» (Mancini. 1956. P. 226). Спустя 8 месяцев К. ранила копытом лошадь, и в кон. 1596 — нач. 1597 г. он попал в больницу для бедных Санта-Мария-делла-Консолационе (Sickel. 2009/2010. P. 5–73). Манчини сообщал, что К. написал неск. картин на религ. сюжеты для приора больницы Лучано Бьянки. Выйдя из больницы, К. работал в мастерской скончавшегося в 1597 г. Карли, видимо помогая вдове с детьми (Curti. 2011. P. 65). Считается, что во время пребывания у кавалера д'Арпино К. написал картины «Маленький больной Вакх» и «Юноша с корзиной фруктов» (обе — Галерея Боргезе, Рим). «Маленький больной



М. да Караваджо.
Портрет. Ок. 1621 г. Худож. О. Леони
(Б-ка Маручеллиана, Флоренция)

Вакх» — автопортрет художника, не имевшего средств на натурщика. В этой работе проявилась характерная черта искусства К. — сочетание внешней бедности изобразительного языка с принципиально новым методом создания образа — превращением натурной студии в завершенную картину. Поэтический сюжет противоречит деидеализированному образу — индивидуальному, обостренно эмоциональному, «открытому» к личному контакту со зрителем. Художественные особенности картины «Юноша с корзиной фруктов» получили развитие в дальнейшем творчестве К. Так, основой для создания полотна служат классические образцы, сюжет заменен свободно избранным мотивом — ре-



листично показанным фрагментом жизни, изображение единичного и конкретного сочетается с предельной широтой обобщения, что делает образ монументальным, нейтраль-

ный фон концентрирует внимание на приближенных к зрителю фигурах, подчеркивая зрелищность и оптическую иллюзорность, свет играет роль формообразующего фактора.

К раннему периоду творчества К. относятся картины «Вакх» (Галерея Уффици, Флоренция) и «Юноша, укушенный ящерицей» (собрание Р. Лонги, Флоренция). На этих полотнах художник разрабатывает тему сочетания живой и неживой природы, относясь к обеим с равным вниманием. Поклонник и друг К. маркиз Винченцо Джустиниани вспоминал, что тот вопреки традиционной иерархии жанров говорил, что для него не было различия в работе над картиной с цветами или с фигурами (La natura morta... 1995. P. 104–105). Монументальность композиции, абстрактность видения, следствием которой становится репрезентативность «большого стиля», декоративное начало, энергия пластической формы, четкость рисунка — черты, ставшие постоянными в живописи К. Его тяготение к реализму сказывается в оживлении античной мифологии современной народной поэтикой, в обращении к мотиву костюмированного героя и в народно-игровом прочтении мифа, в попытке соединить реальное с идеальным, обыденное с возвышенным.

Л. Зиккель считал, что во время проживания у Фантино Петриньяни (ок. 1596) для Джироламо Виттриче были написаны картины «Кающаяся Мария Магдалина», «Отдых на пути в Египет» (обе — Галерея Дория-Памфили, Рим) и «Гадалка» (Лувр, Париж; Капитолийские музеи, Рим), в к-рых отразился процесс станов-

Отдых на пути в Египет.
Ок. 1596 г.
(Галерея Дория-Памфили,
Рим)

ления стиля К. (Sickel. 2009/2010. P. 6, 32). На полотне «Кающаяся Мария Магдалина» святая представлена как плачущая юная простолюдника,

сидящая на низком стуле в пустой комнате. Отречение от суетности мира обозначено включением в картину натюрморта: сосуд с благовониями и сброшенные драгоценности.

Выделенное светом тесное пространство вокруг Марии Магдалины окружено неизмеримым по протяженности мраком, абстрагирующим место действия. Этот прием позволил одновременно показать самоуглубленность святой и ее одиночество в противостоянии миру.

Новый этап в развитии стиля К.—создание картины «Отдых на пути в Египет», к-рая отличается светлой интонацией повествования, уравновешенностью композиции, использованием традиционных иконогра-



Св. Екатерина Александрийская.
1598 г.

(Музей Тиссен-Борнемиса, Мадрид)

фических цветов. В евангельском сюжете подчеркнута лирическое начало, что близко к ломбардской традиции XVI в. К. эстетизирует обыденность, придает ей приподнятое звучание, вводя в картину фигуру музицирующего ангела, укрупненно изображая складки драпировок и разрывая пространство между ближним и дальним планами. По-разному К. использовал освещение. Свет, льющийся из невидимого источника параллельно холсту, играет одухотворяющую, а не формообразующую роль; он выхватывает части предметов (драпировку ангела, лики Девы Марии и Младенца) произвольно, в тенях превращая формы в силуэты. Дальний план с обобщенным видом римских окрестностей озарен иным, нейтральным светом. Там царит холодная осень, зыбкая ширь природы предстает как фон индивидуального бытия.

Картины «Гадалка» и стилистически близкая к ней «Шулер» (художественный музей Кимбелла, Форт-Уэрт) показывают мир рим. таверн

и улиц, олицетворенный в тщательно отобранных героях-типажах, позволяющих превратить конкретный сюжет во вневременной конфликт. После приобретения этих картин коллекционер и меценат кард.



Для кард. Дель Монте была написана 2-я картина «Медуза» (1597–1598, Галерея Уффици, Флоренция), преподнесенная им герц. Тосканскому, а также мистико-аллегорическая композиция «Юпитер, Нептун и Плутон» (казино на вилле Лудовизи, Рим), исполненная маслом по штукатурке на своде алхимического кабинета (Zandri. 1969.

Иудифь и Олоферн.

Ок. 1600 г.

(Палаццо Барберини, Рим)

Р. 338–343; Calvesi. 1986. Р.36–37; Vodret. 2009. Р.82–83). Согласно последним данным, К. декорировал его весной 1599 г. Фигуры, показанные в энер-

Франческо Мария Дель Монте предложил К. стать его придворным живописцем. Страсть кард. Дель Монте к музыке отражена в полотнах «Концерт» (ок. 1597, Метрополитен-музей, Нью-Йорк) и «Лютнист» (ок. 1596–1597, Метрополитен-музей, Нью-Йорк; ГЭ, С.-Петербург). В них очевидны предпосылки принципиально нового искусства: верность натуре, соединение предметно-реального и жизненно-бытового с лирико-поэтическим, изображение крупных, обобщенных фигур, размещенных на 1-м плане и выделенных из темноты ярким светом, стремление предметно связать иллюзорное пространство живописи с реальным пространством, ориентация на прямой контакт зрителя с эмоциональным и духовным миром героя, позво-

гичных ракурсах (вероятно, художник писал их стоя перед зеркалом), парят вокруг сияющей прозрачной сферы. Композиция может служить доказательством знакомства К. с росписями Дж. Романо в Палаццо-дель-Те близ Мантуи.

Кард. Дель Монте был заказчиком картины «Св. Екатерина Александрийская» (ок. 1598, музей Тиссен-Борнемиса, Мадрид), к к-рой стилистически близки полотна «Святые Марфа и Мария Магдалина» (1598, Ин-т искусств, Детройт), «Юдифь и Олоферн» (ок. 1600, Палаццо-Барберини, Рим), «Уверение ап. Фомы» (ок. 1601, Новый дворец, Потсдам). На этих полотнах предметы обрели подчеркнутую достоверность, свет — яркость и резкость, а тени и фон — глубину. Акцентированная светотень стала ведущим изобра-

разительным средством К. Художник сосредоточился на показе сиюминутного события. Преоб-



Уверение ап. Фомы.

Ок. 1601 г. (Новый дворец,
Потсдам, Германия)

ляющая увидеть человека как личность, как характер. Так рождается законченная образная концепция эпического значения — этап в художественной эволюции Нового времени.

ладание правдоподобия в передаче природы, замена духовных связей предметными отношениями привели к содержательному и формальному кризису. В «Св. Екатерине Александрийской» очевидна инсценировка сюжета: простолюдинка, снабженная атрибутами мученицы, позирует перед зрителем.

Документы позволяют восстано- вить творческий путь К. с 1599 г. Первый публичный заказ, принес- ший ему славу, — оформление капел- лы Контарелли в принадлежавшей



франц. землячеству рим. ц. Сан-Лу- иджи-деи-Франчези (La cappella Contarelli in San Luigi dei Francesi. 2005; Caravaggio: La cappella Con- tarelli. 2011). В том же году худож- нику было предложено написать к юбилейному 1600 г. многофигур- ные крупноформатные композиции «Призвание ап. Матфея» и «Муче- ничество ап. Матфея». Их действие словно разворачивается на театраль- ных подмостках. Современники от- метили мощные контрасты света и тени. Дж. П. Беллори сообщал, что К. писал натурщиков в темной ком- нате, где свет падал сверху, и что «подобная манера лишена дейст- вия, а оно важно для хорошей ис- торической живописи» (Bellori. 1672. P. 205). Биографы не уловили глу- бокого символического смысла в контрасте света и тьмы, к-рый ока- зался в центре внимания католичес- ких теологов XVI в. Примером ин- тереса к противопоставлению света и тьмы были ежедневные молитвы и покаяния католического св. Игна- тия Лойолы, его размышления о грешниках и о темной бездне греха.

Картина «Мученичество ап. Мат- фея» была написана первой. При рентгенографии полотна был обна- ружен первоначальный вариант ком- позиции. Видимо, сцена с некрупны- ми фигурами не удовлетворила К., он перегрунтовал полотно и написал на нем 2-й вариант (Urbani. 1966. P. 35– 119). Картина передает характерные для Италии Сеиченто пессимизм, осо-

знание человеческой слабости и не- возможности борьбы с враждебным миром. Образная структура услов- на — художник показывает не под- линные чувства, а схемы аффектов (убегающий мальчик — маска ужаса, зритель со вскинутыми руками — маска вопля). Зло вопло- щено в центральной, яр- ко освещенной и застыв- шей фигуре палача. Ин-

Призвание ап. Матфея.
1600 г. (капелла Контарелли,
ц. Сан-Луиджи-деи-Франчези
в Риме)

тонация отчаяния под- черкнута явлением анге- ла с пальмовой ветвью, к- рое не находит отклика в окружающих. Его при- надлежность к иному ми- ру передана сложным ра- курсом и трактовкой облака, на ко- торое он опирается.

«Призвание ап. Матфея» — более зрелое произведение. Сцена вы- строена уверенно, с монументаль- ным размахом. Ее драматизм пере- дан лучом света, озарившим пере- считывающих деньги людей. Мат-



Положение во гроб.
1604 г. (Пинакотека, Ватикан)

фей внутренне готов к апостольст- ву, поэтому жест вошедшего Христа, близкий к тому, к-рый показан Ми- келанджело в композиции «Сотво- рение Адама» в Сикстинской капел- ле, лишен властности. Чудо призва- ния подчеркнута контрастом между

будничным, современным К. миром рим. улицы и миром вошедшего Спасителя, одухотворенного и му- жественного, чей образ далек от идеализации и благостности акаде- мизма. Немой диалог Христа и апос- тола отмечает момент вторжения Бо- жественного в земное и человеческое, превращения сиюминутного собы- тия в вечность и историю. К. тракту- ет тему как чудо, требующее сопри- сутствия и сопричастности зрителя.

Полотна имели успех, художник стал получать престижные заказы. Среди них — картина «Положение во гроб» (Пинакотека Ватикана), о датировке к-рой спорят. Она была готова к 1 сент. 1604 г. (Macioco. 2010. P. 172). М. Кальвези предположил, что ораторианцы, владевшие ц. Санта-Мария-ин-Валличелла, заказали К. полотно до 1600 г. (Calvesi. 1990. P. 312–318). Они принимали учас- тие в выборе художников и иконо- графии, требуя предварительного показа эскизов (Zuccari A. Cesare Ba- ronio: Le immagini, gli artisti // La re- gola e la fama: San Filippo Neri e l'arte. Mil., 1995. P. 80–97). К. объединил иконографии «Положения во гроб» (со святыми Иосифом Аримафей- ским, Марией Магдалиной и Ма- рией Клеоповой) и «Оплакивания» (изображены Богоматерь и св. Иоанн Креститель). Тяжелая плита, на ко- торую опираются герои, — это и ка-мень, закрывший погребальную пе- щеру, и одновременно камень помазания (Friedlaender. 1955. С. 188; Graeve. 1958. P. 234); она также сим- вол понимания Христа как крае- угольного камня, объединяющего ВЗ и НЗ, на котором основана Цер- ковь — «тело Христово» (Calvesi. 1971. P. 140). Догмат о Воплощении был явлен присутствующим на мес- се в изображении тела Христова, олицетворяющего Жертву (Wright. 1978. P. 35–42). Трактовка картины «Положение во гроб», похожей на яркий цветной фотоснимок, перево- дит таинство в плоскость реальных жизненных событий. Свет управляет взглядом зрителя, выхватывая из мрака фигуры, лица, почти обездвигивая группу, напоминающую высо- кий рельеф. Монументальная ком- позиция с преобладанием диагона- лей вовлекает зрителя в драму бла- годаря обращенному к нему взгляду св. Никодима (возможно, мемори- альный портрет П. Виттриче) и за- нижней точке зрения. Группа свя- тых у гроба — образ человечества,

приближающегося к роковой черте, траурное шествие к неизбежности смерти как к неотъемлемой составляющей жизни. Большинство критиков отмечают, что при создании картины К. ориентировался на античные образцы. Также К. был прочно связан с итал. художественной традицией: образ Христа у К. сравним с распростертым телом Христа в картине «Положение во гроб» Рафаэля (Галерея Боргезе, Рим), с «Пьетой» Микеланджело, с картиной Тициана на тот же сюжет (Лувр, Париж) и др., а также с полотнами Аннибале Карраччи, влиянием которых Р. Лонги объяснял «классический кризис» в творчестве К.

История написанных в 2 вариантах «Обращения Савла» и «Распятия ап. Петра» (1604–1605, капелла семьи Черазы, ц. Санта-Мария-дель-Пополо) запутанна. 10 нояб. 1601 г. К. были оплачены 2 картины на кипарисовых досках. Однако в апр.—мае 1605 г. в капелле были размещены картины на холстах. Видимо, картины на досках, написанные первыми и, по сообщению Дж. Бальоне, «не понравившиеся хозяину», были отправлены в Испанию. «Обращение Савла» (1600–1601) попало в собрание Одескальки в Риме (следы др. картины затерялись). При стилистическом анализе 2 вариантов «Обращения Савла» очевидно, что их разделяют годы (Il Caravaggio Odescalchi: Le due versioni della Conversione di san Paolo a confronto / A cura di R. Vodret. Mil., 2006). Композиционная схема и трактовка форм на картине из собрания Одескальки тесно связаны с традициями маньеризма, для которого характерны сложность прочтения композиции, веризм, родственный североитальянской традиции XVI в. Однако сценическая световая среда и энергичная динамика уже принадлежат к XVII в. Вероятно, когда строительство капеллы завершилось, стало очевидно, что картины не согласуются с ее тесным пространством, и ок. 1604–1605 гг. К. создал новые. Композиция стала лаконичнее, количество персонажей уменьшилось, был убран пейзаж, а фигуры Христа и ангела заменены лучом света. Укрупнение фигур, ориентация на то, что сцены будут смотреть вблизи, почти физическое приближение события к зрителю способствуют отождествлению зрителя с повергнутым апостолом, живому вовлечению и приобщению



Обращение Савла.
1604–1605 гг.

(ц. Санта-Мария-дель-Пололо в Риме)

к чуду нисхождения Божественной благодати (Caravaggio / Con un saggio di M. Gregori. Mil., 1994).

В композиции «Ап. Матфей и ангел» (1602, утрачена), написанной для алтаря капеллы Контарелли и отвергнутой заказчиками, видно, что для своих картин К. использовал типаж уличной толпы. Простонародный облик апостола контрастировал с гибкой, манерной фигурой идеализированного ангела, который водит грубую руку старика по странице. Во 2-м варианте композиции (1602, ц. Сан-Луиджи-деи-Франчези, Рим) внешность святого была облагоро-



Поцелуй Иуды.
1602 г.

(Национальная галерея Ирландии, Дублин)

жена, композиция формализована, а прежде реалистическая связь между апостолом и ангелом стала сверхъестественной.

В июне 1601 г. К. переехал во дворец братьев Джироламо и Чириако Маттеи, что, видимо, было вызвано необходимостью иметь большое помещение для написания крупных картин. Ч. Маттеи стал его меце-

натом: из платежных документов 1601–1603 гг. известно, что для него были написаны «Ужин в Эммаусе» (1601, Национальная галерея, Лондон), «Св. Иоанн Креститель» (1601–1602, Капитолийские музеи, Рим), «Поцелуй Иуды» (1602, Национальная галерея Ирландии, Дублин) (Cappelletti, Testa. Art e dossier. 1990; *ibidem*. Storia dell'arte. 1990). На картине «Ужин в Эммаусе» показан момент узнавания воскресшего Христа учениками, а в более общем плане — соприкосновение будничности и чуда. Бытовые детали (головная повязка хозяина таверны, натюрморт на столе) обрели у К. несвойственную им значительность. Полотно отличают сочность цвета, точность письма, убедительность жестов, оптическая достоверность пространственной среды, понимаемой не как аморфное окружение объема, а как преобразуемая им материя. Напряжение между пространством и объемом приводит к «выталкиванию» форм из картины, к «выходу» изображения вовне, к стиранию границы между героями и зрителем. Эта особенность, указывающая на интерес К. к поискам Микеланджело в росписях свода Сикстинской капеллы (Hibbard. 1983), способствует вовлечению зрителя в сцену, превращению живописи в зрелище и драму.

На картине «Св. Иоанн Креститель» представлен излучающий свет юноша, обнимающий овна и с улыбкой обращающийся к зрителю. Он сочетает внешнюю беззаботность с внутренней зна-

чительностью, что побуждает к поискам скрытых смыслов сюжета. По мнению ряда современных ученых, полотно близко к работе «Амур-победитель» (1601–1603, Гос. музеи, Берлин).

Прообразом обоих стали фрески свода Сикстинской капеллы, многократно повторяющие мотивы обнаженных юношей и головы овна. Вероятно, К. изучал Микеланджело уже во время пребывания у кавалера д'Арпино, владевшего рисунками, связанными с фресками Буонарроти. К., не подражая, сумел предло-

жить собственную трактовку единичной обнаженной фигуры.

В «Поцелуе Иуды» особое впечатление производит оптическая убедительность, конкретность образов. Асимметрия композиции, словно «выталкивающей» Христа за пределы рамы, подчеркивает тему предательства как подавляющей и враждебной силы. Драматизм события усиливается контрастом благородного облика Спасителя и низменного типажа Иуды.

14 июня 1601 г. адвокат Лаэртио Керубини заказал для семейной капеллы в ц. Санта-Мария-делла-Скала образ «Смерть Девы Марии» (Лувр, Париж). Художник должен был написать картину за год (*Randolph Parks*. 1985. P. 438–448), однако закончил ее между маем 1605 и маем 1606 г. (*Vodret*. 2009. P. 163). В этом программном произведении сюжет представлен как лишенная мистической составляющей театральная мизансцена, ее участники — герои бедной народной драмы. Впервые у К. фигуры людей представлены не как энергично вылепленная скульптурная группа, а как погруженная в пространство и слитая с ним масса, озаренная мягким светом, окруженная прозрачными тенями. Новое понимание света позволило создать эмоциональную атмосферу, подчеркнуть лирическую тональность образа. Свет концентрируется в смещенном центре композиции — на молодом лице Девы Марии. Острота видения и реалистическая трактовка Ее образа не были поняты современниками. Монахи-кармелиты, которым принадлежала церковь, отвергли полотно в связи со скандальными слухами о том, что моделью для Богоматери могла служить утонувшая проститутка (*Mancini*. 1956. P. 226). По совету П. П. Рубенса в февр.—марте 1607 г. картину приобрел герцог Мантуи.

Судьба крупных работ К. была непростой: заказчики отказывались от них как от нарушающих приличия. «Мадонна ди Лорето» (заказана в кон. 1603, сдана до 2 марта 1606, ц. Сант-Агостино, Рим), созданная для маркиза Кавалетти, далека от привычной иконографии. Перед вышедшей на порог своего дома Девой Марией, прижимающей к груди Спасителя, преклоняют колени бедные старики-пилигримы. Композиция объединена неярким колоритом и мягким светом; полотно изда-

лека воспринимается как образец алтарной картины «большого стиля», при приближении оно вовлекает в свой мир — зритель оказывается участником сцены и предстает перед Спасителем и Богоматерью наравне с пилигримами, к-рые олицетворяют голодную, неустроенную, социально разделенную Италию, какой ее знал К. Зрителей оскорбили



Смерть Девы Марии.
1605–1606 гг. (Лувр, Париж)

новизна иконографии и «непристойные» для священного сюжета детали изображения — грязные стопы мужчины, поношенный головной убор женщины.

Обострение социальных противоречий в конце правления папы Римского Климента VIII привело к возникновению в Риме беспорядков. 29 июля 1605 г. К. ранил нотариуса Мариано Паскуалоне да Аккумуло, после чего бежал в Геную. В письме Фабио Мазетти, посла герцога Модены, из Рима герцогскому секретарю, датированном 6 авг. 1605 г., сообщалось, что К. «заочно приговорен судом» (*Venturi*. 1910). К. смог вернуться в Рим в авг. 1605 г., когда дело было улажено при посредничестве кард. Шипиона Боргезе (*Саварaggio a Roma*. 2011. P. 264–266. Дос. 65). Возможно, в знак благодарности художник подарил прелату картину «Св. Иероним» (ок. 1605, Галерея Боргезе, Рим). Это полотно демонстрирует изменение творческого принципа К. — отказ от изображения фабулы, сосредоточение на эмоциональной и психологической стороне образа.



Мадонна ди Лорето.
1606 г. (ц. Сант-Агостино, Рим)

Наиболее престижный заказ, предложенный К., — алтарная картина «Мадонна деи Палафренъери» для капеллы св. Анны в соборе св. Петра, была исполнена для Братства папских конюших (1 дек. 1605 — 8 апр. 1606). Сюжетом стал один из абстрактных догматов католицизма эпохи Контрреформации. Иконография «Мадонна с Младенцем, попирающая змея» иллюстрировала богословское заключение, утвержденное буллой папы Пия V как ответ в полемике с протестантизмом. По мысли теологов, Богоматерь, а следов., и католич. Церковь играла в уничтожении греха и ереси равную с Христом роль. Избранная К. 2-частная композиция, центры к-рой разделены освещением, была понята как сознательное противопоставление Богоматери, Христа и Церкви и изолированной от них св. Анны, имя к-рой означает «благодать». Вероятно, по этой причине 16 апр. образ был снят с алтаря, позднее кард. Ш. Боргезе приобрел его за половину цены.

28 мая 1606 г. судьба К. резко изменилась. Во время игры в мяч между группами игроков произошла ссора, К. смертельно ранил одного из участников. 28 июня он был объявлен вне закона, угроза смерти стала неотъемлемой частью его существования. Скрываясь во владениях кн. Колонна, К. вновь обратился к теме «Ужин в Эммаусе» (Пинакотекка Брера, Милан). Беллори определял

его раннюю композицию на тот же сюжет как «достойную восхваления за естественность колорита», а позднюю — как темную и контрастную, осуждая в обеих «простоту и грубость форм». Постановочность сцены и свет, исходящий из невидимого источника и символизирующий присутствие Бога, показывают влияние на искусство К. ломбардской живописи и последователей Леонардо. Темный фон служит большей наглядности «оптического эксперимента» со светом, который одновременно отстраняет персонажей друг от друга и выявляет их лица, что позволяет передать психологическую глубину, предвещающую искусство Рембрандта (Gregori. 2009. P. 36). Рентгенография выявила, что вначале сцена освещалась из окна, в котором была видна ветка с листьями (Bellucci R., Frosinini C., Pezzati L. Il ritrovamento del disegno preparatorio di Caravaggio // Caravaggio / A cura di C. Strinati. 2010. P. 234–235; Lapucci R. La tecnica del Caravaggio: Materiali e metodi // Michelangelo Merisi da Caravaggio. 1991. P. 31–51), написанными рваными слитными мазками, напоминающими письмо полотна «Жертвоприношение Исаака» (ок. 1603, Галерея Уффици, Флоренция). Руки Христа, профиль Клеопы, абрис лица хозяйки и голова служанки были отмечены графьей. Лик Христа был более молодым и не омраченным печалью. На столе стояло больше предметов. Возможно, вначале К. представил момент узнавания Христа учениками, когда после преломления Им хлеба «открылись у них глаза, и они узнали Его». Ликвидировав проем с пейзажем и окружив сцену тьмой, К. подчеркнул глубинное содержание евангельского текста, поскольку Христос был узан очами духовными. Окончательную композицию отличают высокая степень обобщения, подчеркнутая лаконичность. Темный фон и фигуры, окружающие Спасителя, благословляющего преломленный хлеб, концентрируют внимание зрителя на Его лице. Полотно, написанное не по заказу (согласно Манчини, К. отправил его на продажу в Рим), отражало новое мировоззрение художника. Поздний «Ужин в Эммаусе» отличается более созерцательным, углубленным видением, сосредоточенным на подлинной сути происходящего: это не мо-

мент узнавания Христа, а прощание с Ним, подобное «Тайной вечере». Утверждение человеческого достоинства в бедности и смирении, развитое в живописи В. Фоппы, Дж. Дж. Савольдо, Моретто да Брешиа и Л. Лотто, стало определяющим в формировании искусства К. Это подтверждают недавно обнару-



ва il Caravaggio // Michelangelo Merisi da Caravaggio. 1991. P. 13). Картина отмечает переход к последнему, наиболее интенсивному периоду творчества. В окт. 1606 г. К. бежал в Неаполь, где он «застал свое имя уже известным», так что ему поручили написать для капеллы семьи Франко в ц. Сан-Доменико-Маджоре «Бичевание Христа» (Pacelli. 2002). Об этом полотне, созданном по заказу уроженца Ломбардии юриста Томмазо де

Ужин в Эммаусе.
1606 г.
(Пинакотекка Брера, Милан)

женные документы, показывающие связь художника с миланским кругом и влияние на его творчество идей католич. св. Карло Борромео (Danesi Squarzina. 2001. P. 29). Антиакадемическое видение, отказ от канонов идеальной красоты, обращение к простонародным моделям отражают то, как К. понимал «законы церкви», влиявшие на общество и культуру Сев. Италии начала Контрреформации. «Ужин в Эм-

Франкиса, писали, что «души знатоков и самих профессионалов потрясла эта новая манера, основанная на мраке с немногими светами, тонущими в тенях» (De Dominici. 1743. С. 193–194). При реставрации были обнаружены следы первоначального замысла: в правой части картины — набросок портрета заказчика или автопортрет (см.: Караваджо: Картины из соб. Италии и Ватикана. М., 2011. С. 108), расширенные композиции вправо (La Flagellazione di Caravaggio. 1999. P. 25). Несмотря на новаторство в трактовке вылепленных светом фигур, выступающих из мрака, и в их размещении в пространстве, композиция сопоставима с «Бичеванием Христа» кисти Ф. Цуккари (Ораторио-дель-Гон-



Жертвоприношение Исаака.
1604 г. (Галерея Уффици,
Флоренция)

маусе», написанный в переходный для К. период — от натурализма к углубленному видению, доказывает справедливость оценки Р. Лонги, который назвал художника первооткрывателем кризиса ренессансного сознания, разрушившего веками возводившееся «здание» законов искусства (Gregori M. Come dipinge-

фалоне, Рим); в коленопреклоненной фигуре на 1-м плане повторен классический образец — статуя эпохи эллинизма, т. н. «Точильщик» или «Скиф» (Галерея Уффици, Флоренция). Полотно показывает и непрерывность связи мастера с ломбардской школой — с «Мученичеством св. Лаврентия» А. Чампи (ц. Сан-Паоло-Конверсо, Милан), с композицией «Христос у колонны» Себастьяно дель Пьомбо (ц. Сан-Пьетро-ин-Монторио, Рим) и с живописью Венеции.



*Семь деяний милосердия.
1607 г. (ц. Пио-Монте-делла-
Мизерикордия, Неаполь)*

Тема картины — страдание и одиночество в скорби. Свет, излучаемый телом Спасителя, воплощает теологический постулат о возможности искупления грехов (даже совершенных великими злодеями, подобными мучителям Иисуса) посредством Божественной благодати, исходящей от Христа. Этот постулат был близок к антиригористической позиции ордена доминиканцев (*Bologna*. 1992. P. 226–228), принявшего новаторство К.

Программное произведение К. — большое алтарное полотно «Семь деяний милосердия» (1607, ц. Пио-Монте-делла-Мизерикордия, Неаполь), заказанное благотворительным об-вом, состоявшим из местной знатной молодежи, проникнутой духом Контрреформации и стремящейся к воплощению идеалов христианского милосердия. Оно немедленно было признано шедевром (*Pacelli*. 1984). Используемые в нем цитаты из классических тем не ума-

ляют современности и жизненности композиции. «Одевание нагих» проиллюстрировано сценой со св. Мартином, отрезающим полу плаща для нищего; «насыщение голодных» и «посещение узников» — сценой «Caritas romana» (Милосердие римлянки); «утоление жажды» — Самсоном, пьющим из челюсти осла; «предоставление крова бездомным» — образом Христа-паломника на пороге таверны в Эммаусе; «посещение больных» — сценой погребения неизвестного бедняка. К. удалось объединить разновременные события, словно происходящие в темном неаполитанском переулке, связать символическое содержание с реализмом изображения, придать традиц. сюжетам новое художественное воплощение. Картина является своеобразным документом, иллюстрацией итальянской народной жизни XVII в. — бед, голода, нищеты, смерти. Никогда прежде разомкнутость образа вовне, за пределы рамы, не была столь очевидной, а ведущий принцип реализма Нового времени — мышление жизнью во всем ее многообразии — настолько ярко выраженным. У К. «миф, осознанный как жизнь, становится... историей, и история, понятая... как непосредственная реальность существования, становится драмой» (*Свидерская*. 2001. С. 212). Так рождается новая концепция исторической картины. Это произведение стало поворотной точкой в развитии неаполитанской изобразительной культуры. Живопись Неаполя испытала влияние искусства К., определившее появление натуралистического течения — основы неаполитанской школы в XVII–XVIII вв.

Возможно, в это время было создано (или завершено) полотно «Мадонна с четками» (Художественно-исторический музей, Вена), о котором известно, что оно находилось в Неаполе осенью 1607 г. Часть исследователей полагает, что картина была написана по заказу семьи Ко-

*Казнь св. Иоанна Крестителя.
1608 г. (собор Сан-Джованни,
Валлетта)*

лонна и датирует ее концом пребывания К. в Риме (*Marini*. 2001. P. 498–499). Вероятно, К. набросал композицию и испол-

нил образ Христа; остальные части сцены написаны др. художником. К. разделит земную и небесную сферы. Облик Богородицы имеет классический прототип, благодаря чему противопоставлен др. персонажам (*König*. 1998). Одновременно эти сферы объединены эмоциональным порывом, увлекающим простонародную толпу из области обыденного к сферам возвышенного. При этом очевидно встречное нисхождение величественно-монументального и возвышенного к обыденному. К. обратился к традиц. треугольной схеме композиции, поэтому большая часть действия происходит в нижней части полотна, где разворачивается игра светотени, подчеркивающая пластическую весомость форм.

Из Неаполя на борту судна, принадлежавшего ордену иоаннитов, К. отправился на Мальту (*Vodret*. 2009. P. 202–203). 29 дек. 1607 г. гроссмейстер Виньякур обратился к папе Павлу V за разрешением принять в орден запятнанного убийством К., а во 2-м прощении в февр. 1608 г. просил позволения произвести его в рыцари (*Macioce*. 1994. P. 207–228; *Sammut*. 1951. P. 78–89); 14 июля 1608 г. художник стал «рыцарем послушания». Он подписался «Брат Микеланджело» на трагическом и глупо личном произведении «Казнь св. Иоанна Крестителя» (1608, собор Сан-Джованни, Валлетта). Про странство картины словно продолжает интерьер: по ширине она занимает всю стену, а изображенный свет совпадает со светом, льющим из окон собора. Реализм полотна близок к оптическому обману. Статичная, лаконичная, крупномасштабная архитектура подавляет фигуры, подчеркивая их духовное одиночество. Сцена показана с земли, как увидел бы ее перед казнью святой, чей образ является автопортретом К.

Ночью 18 авг. 1608 г., во время вооруженного столкновения, в котором оказались замешаны К. и др. рыцари, был тяжело ранен гр. Джованни Родомонте Роэро (*Macioce*. 2010. P. 248–250; *Sciberras*. 2002. P. 229–232), совет ордена приказал заключить художника в тюрьму. 6 окт. 1608 г. он бежал в порт, где его ожидало отплывающее на Сицилию судно (*Ashford*. 1935. P. 168–174). 1 дек. 1608 г. К. приговорили к исключению из ордена (*Azzopardi*. 1986. P. 43–68).

На Сицилии К. прожил с окт. 1608 по окт. 1609 г., он переезжал из города в город, возможно спасаясь от преследования, тем не менее везде его ждали заказчики, не стеснявшие свободу его творчества. Живопись К. отражает самоощущение беглеца — в ней переданы душевная тревога, напряжение, предчувствие смерти. Сенат Сиракуз заказал К. полотно «Погребение св. Лючии» (1608, ц. Санта-Лючия, Сиракузы). Плохая сохранность этой и последующих картин не позволяет составить о них точное суждение. Перед зрителем предстают неясные образы в темной пустоте, словно растворяющей материю. Пространство передано в резком сокращении: могучие фигуры могильщиков на 1-м плане контрастируют с нежной и горестной группой оплакивающих, построенной как фриз. Исчезла характерная для произведений рим. времени яркость света, создающего формы, он стал скользко-мягким, а тьма, образованная обширными областями темного грунта, заняла большую часть картины.

Судя по контракту от 6 дек. 1608 г., К. находился в Мессине: для Дж. Б. де Ладзари он написал «Воскрешение Лазаря» (1609, областной музей, Мессина) в ц. Падри-Крочифери (*Sacca*. 1906/1907. P. 40–69, 41–79; *Mascioco*. 2010. P. 251–252). Композиция картины вытянута подобно фризу, характеристики центральных персонажей условны, но наделены пластической определенностью, в целом мастер мыслит массами, а не ограниченными объемами. Свет распространяется диффузно, объединяя среду полотна, придавая ему эмоциональную окраску. Успех этой работы способствовал получению нового заказа от сената города на создание алтарной картины «Поклонение пастухов» (1609, областной музей, Мессина), «прославленной знатоками как вещь уникальная» (*Samperi P.* *Iconologia della gloriosa Vergine Madre di Dio Maria protettrice di Messina.* Messina, 1644. P. 143). Эта картина — шедевр сицилийского периода, отмеченный умиротворенным видением, доказывающий более личностную, чем художественную, эволюцию мастера. Обеты нищеты, приносимые членами ордена капуцинов, к-рому принадлежала ц. Санта-Мария-делла-Кончедоне, нашли отражение в иконографии: в трактовке помещения, напоминающего хижины братьев времен осно-



Воскрешение Лазаря.
1609 г. (областной музей в Мессине,
Италия)

вания ордена (*Zuccari*. 1990. P. 175–199), в фигуре Девы Марии, полулежащей на земле, близкой к иконографии «Мадонны смирения» («*Madonna dell'Umiltà*» — ср. этимологию *umiltà* и *humus*; *Friedlaender*. 1955. P. 127). По сравнению с др. полотнами позднего периода картина отражает новое понимание глубины и цельности пространства. Фигура Девы Марии точно встроена в систему геометрических осей, связывающих Ее с др. персонажами (*Cinotti*.



Поклонение пастухов.
1609 г. (областной музей в Мессине,
Италия)

1983. P. 450; *Lapucci*. 1994. P. 54–59). Ее поза напоминает изображение Богородицы в визант. схеме «Рождества» (*Berenson*. 1951. P. 41) или фигуры на рельефах античных сар-

кофагов (*Barbera G.* *Adorazione dei pastori* // *Caravaggio* / A cura di C. Strinati. 2010. P. 220–240). Изолированная фигура Богородицы близка к Ее изображению сидящей на земле на полотне «Рождество» К. (похищено, ранее — часовня Сан-Лоренцо, Палермо; *Caravaggio in Sicilia*. 1985. С. 51–52; *Porto di mare*. 1999. С. 32). Б. Трефферс предположил связь «Рождества» с орденном францисканцев, поскольку показанный на ней способ пеленания Младенца подобен тому, как был спеленат Младенец Христос, изображенный в рим. ц. Санта-Мария-ин-Арачели. Ученый расценивает образ не как иллюстрацию Евангелия, а как представление сложной теологической концепции — своего рода «мессы на сцене».

После Мессины К. перебрался в Палермо, получил престижные заказы, но пробыл там недолго: опасаясь преследования, он вернулся в Неаполь (*Baglione*. 1995. P. 355). В уведомлении от 24 окт. сообщалось, что в Неаполе он был тяжело ранен во время покушения, совершенного неизвестными. Произведения, созданные после этого, отличаются лаконизмом и трагичностью. Глубоко личностное полотно «Давид с головой Голиафа» (1609–1610, Галерея Боргезе, Рим) было преподнесено кард. Ш. Боргезе вместе с мольбой о папском помиловании. Современники считали, что голова Голиафа, воплощающая абсолютное зло и написанная с реальной отрубленной головы, является автопортретом К. (*Manilli I.* *Villa Borghese fuori di Porta Pinciana.* R., 1650; *Bellori*. 1672. P. 214). Это полотно отражает ощущение катастрофичности земного существования человека, картину мира после гибели ренессансного героя, характерную для позднего творчества К. (*Свидерская*. 1999. С. 84). В образе Давида есть черты возвышенного стоицизма и трагической обреченности, поскольку совершенный им подвиг — действие непосильное для героя по жестокости, но необходимое. Здесь, как и на последнем полотне К. «Мучничество св. Урсулы» (1610, собрание банка «Интеза», Неаполь), смерть героя показывает, что есть что-то более важное, чем существование, жизнь. Картина является итогом творчества К. с присущими ему остротой раскрытия образа и гуманистической сострадательностью. Художник из-

брал оригинальную иконографию: показал трагедию концентрированно, максимально приблизив к зрителю акт убийства. Сцена выстроена вокруг расположенных на 1-м плане фигур палача и жертвы. Трагедия сюжета выражает осознание трагической неразрывной связи победителей и побежденных, героизма одинокого мученичества и неотвратимости смерти.



Давид с головой Голиафа.
1609–1610 гг. (Галерея Боргезе, Рим)

Беглое письмо, выявляющее предметы из мрака пятнами мерцающего света, органично сочетается со скупым коричнево-охристым колоритом, обогащенным красным цветом. Обнаруженное во время реставрации изображение руки, простертой в попытке остановить стрелу, вернуло композиции пространственную глубину и усилило ее эмоциональное воздействие (Giantomassi C., Zari D. L'intervento: La storia conservativa // L'ultimo Caravaggio. 2004. P. 101–105).

Летом 1610 г. К. отплыл в Рим с подписанной кард. Фердинандо Гонзагой охранной грамотой. На берегу в пограничной крепости Пало его задержали для установления личности, а когда освободили, корабль с его багажом уже уплыл в Порто-Эрколе. Художник добрался до Порто-Эрколе, где скончался от лихорадки в госпитале Санта-Мария-Аузильтриче, принадлежавшем монашескому братству Санта-Кроче.

Выработанная К. система художественных средств, которой присущи демократизм идеала, точность воспроизведения природы, акцентирование контрастов света и тени, монументализация жанровых мотивов, сохраняла значение до кон. XVII в.

и повлияла на сложение реалистического течения в западноевропейской живописи. В Италии эта система К. наиболее ярко проявилась в рим., генуэзской и неаполитанской художественной школах (О. Борджани, О. Джентилески, К. Сарачени, Дж. Б. Караччоло, Л. Спада, Б. Манфреди). Открытия К. в ряде случаев были восприняты художниками опосредованно (Ф. Рибальтой, Д. Веласкесом, Ж. де Латуром). Они оказали заметное влияние на крупных живописцев-иностранцев (Рубенса, Йорданса, Рембрандта), а также на возникновение художественного направления караваджизма, представленного в Нидерландах Х. Тербрюгеном, Г. Хонтхорстом, Д. ван Бабюреном, во Фландрии Т. Ромбаутсом, А. Янсеном, во Франции Ж. Валантеном, С. Вуэ, в Испании Х. Риберой, в Германии А. Эльсхаймером. Ист.: Mander C., van. Het Leven der Moderne oft dees-tijtsche doorluchighe Italiansche Schilders. Alckmaer, 1603. P. 191; Bellori G. P. Le vite de' pittori, scultori et architetti moderni scritte da Gio: Pietro Bellori. R., 1672; De Dominici B. Vite de' pittori, scultori, ed architetti napoletani: Non mai date alla luce da autore alcuno. Napoli, 1743. Vol. 2; Mancini G. Considerazioni sulla pittura (1617–1621) / Pubblicata per la prima volta da A. Marucchi con il commento di L. Salerno. R., 1956–1957. Vol. 1; Susinno F. Le vite de' pittori messinesi / Testo, introd., note bibliogr. a cura di V. Martinelli. Firenze, 1960; Baglione G. Le vite de' pittori, scultori, architetti dal pontificato di Gregorio XIII del 1572 fino a' tempi di Papa Urbano VIII nel 1642 / Ed. a cura di J. Hess, H. Rottgen. Vat., 1995. Vol. 1. Лит.: Saccà V. Michelangelo da Caravaggio pittore: Studi e ricerche // Archivio Storico Messinese. Messina, 1906/1907. Anno 7/8. P. 40–79; Venturi L. Studi su Michelangelo da Caravaggio // L'arte. 1910. Anno 13. T. 3. N. 35. P. 191–201, 268–284; Ashford F. Caravaggio's Stay in Malta // The Burlington Magazine. 1935. Vol. 67. N. 391. P. 168–174; Berenson B. Del Caravaggio delle sue incongruenze e della sua fama / Versione dal ms inedito di L. Vertova. Firenze, 1951; Mostra del Caravaggio e caravaggeschi (1951: Milan, Italy): Cat. Firenze, 1951; Sammut E. Caravaggio in Malta. Malta, 1951; Знамеровская Т. Микеланджело да Караваджо, 1573–1610. М., 1955; Friedlaender W. Caravaggio Studies. Princeton, 1955; Graeve M. A. The Stone of Unction in Caravaggio's Painting for the Chiesa Nuova // The Art Bulletin. N. Y., 1958. Vol. 40. N. 3. P. 223–237; Всеволожская С. [Вступ. ст.] // Караваджо М.: Альбом репродукций / Сост. С. Всеволожская. М., 1960; Bunner Б. П. Проблемы реализма в итал. живописи XVII–XVIII вв. М., 1966. С. 34–54; Urbani G. Il restauro delle tele del Caravaggio in S. Luigi dei Francesi // Boll. dell'Istituto Centrale del Restauro. R., 1966. P. 35–119; Zandri G. Un probabile dipinto murale del Caravaggio per il cardinale Del Monte // Storia dell'Arte. [Firenze], 1969. Vol. 3. P. 338–343; Calvesi M. Caravaggio o la ricerca della salvezza // Storia dell'Arte. 1971. N. 9/10. P. 93–142; idem. Arte e alchimia // Art e Dossier. [Firenze], 1986. N. 4. P. 36–37; idem. Le realtà

del Caravaggio. Torino, 1990; Wright G. Caravaggio's Entombment Considered in Situ // The Art Bulletin. 1978. Vol. 60. N. 1. P. 35–42; Cinnotti M. Michelangelo Merisi detto il Caravaggio: Tutte le opere / Saggio di G. A. Dell'Acqua. Bergamo, 1983; idem. M. Caravaggio: La vita e l'opera. Bergamo, 1998; Hibbard H. Caravaggio. N. Y., 1983; Pacelli V. Caravaggio: Le Sette opere di misericordia. Salerno, 1984; idem. L'ultimo Caravaggio, 1606–1611: Il giallo della morte, un omicidio di Stato? Todi, 2002; Caravaggio e il suo tempo: Cat. Napoli., 1985; Caravaggio in Sicilia: Il suo tempo, il suo influsso. Palermo, 1985; Randolph Parks N. On Caravaggio's «Dormition of the Virgin» and its Setting // The Burlington Magazine. L., 1985. Vol. 127. N. 988. P. 438–448; Azzopardi J. Documentary Sources on Caravaggio's Stay in Malta // Malta and Caravaggio. Malta, 1986. P. 43–68; Marini M. Caravaggio: Michelangelo Merisi da Caravaggio «pictor praestantissimus». R., 1987; idem. Caravaggio «pictor praestantissimus»: L'iter artistico completo di uno dei massimi rivoluzionari dell'arte di tutti i tempi. R., 2001; История искусств стран Зап. Европы от Возрождения до нач. XX в.: Искусство XVII в. М., 1988. С. 92–112; Cappelletti F., Testa L. E per me pagate a Michelangelo Caravaggio: Nuove date per i dipinti Mattei // Art e dossier. 1990. N. 42. P. 4–7; idem. I quadri di Caravaggio nella collezione Mattei: I nuovi documenti e i riscontri con le fonti // Storia dell'arte. 1990. Vol. 69. P. 234–244; Zuccari A. S. Felice e i luoghi d'arte Capuccini dal convento di S. Bonaventura ai Tuguri dipinti dal Caravaggio // San Felice da Cantalice: I suoi tempi, il culto e la diocesi di Cittaducale dalle origini alla canonizzazione del santo: Atti. Rieti, 1990. P. 175–199; Michelangelo Merisi da Caravaggio: Come nascono i capolavori / A cura di M. Gregori. Mil., 1991; Bologna F. L'incerdulità del Caravaggio e l'esperienza delle «cose naturali». Torino, 1992; Lapucci R. Documentazione tecnica sulle opere messinesi del Caravaggio // Come dipingeva il Caravaggio: Le opere messinesi. Messina, 1994. P. 54–59; Macioce S. Caravaggio a Malta e i suoi referenti: Notizie d'archivio // Storia dell'arte. 1994. Vol. 81. P. 207–228; La natura morta al tempo di Caravaggio. [Napoli], 1995; König E. Michelangelo Merisi da Caravaggio, 1571–1610. Köln, 1998; Свицкая М. И. Искусство Италии XVII в. М., 1999; она же. Караваджо — первый современный художник. СПб., 2001; La Flagellazione di Caravaggio: Il restauro / A cura di D. M. Pagano. Napoli, 1999. P. 25; Porto di mare, 1570–1670: Pittori e pittura a Palermo tra memoria e recupero / A cura di V. Abbate. Napoli, 1999. С. 32; Pupillo M. Il «grossolano artiere»: Ipotesi per Lorenzo Siciliano primo ospite del Caravaggio a Roma // Storia dell'Arte. 1999. Vol. 96. P. 117–121; Danesi Squarzina S. La collezione Giustiniani: Benedetto, Vincenzo, Andrea nostri contemporanei // Caravaggio e i Giustiniani: Toccar con mano una collezione del Seicento / A cura di S. Danesi Squarzina. Mil., 2001; Sciberras K. «Frater Michael Angelus in Tumultus»: The Cause of Caravaggio's Imprisonment in Malta // The Burlington Magazine. 2002. Vol. 144. N. 1189. P. 229–232; L'ultimo Caravaggio: Il Martirio di Sant'Orsola restaurato, collezione Banca Intesa. Mil., 2004; Berra G. Il giovane Caravaggio in Lombardia: Ricerche documentarie sui Merisi, gli Aratori e i Marchesi di Caravaggio. Firenze, 2005; La cappella Contarelli in San Luigi dei Francesi: Arte e committenza nella Roma di Caravaggio / A cura di N. Gozzano, P. Tosini. R., 2005; Gregori M. Le due cene in

Emmaus a confronto // Caravaggio ospita Caravaggio / A cura di V. Maderna. Mil., 2009. P. 29–37; Sickel L. Gli esordi di Caravaggio a Roma: Una ricostruzione del suo ambiente sociale nel primo periodo romano. Tüb., 2009/2010 (Römisches Jb. d. Bibliotheca Hertziana; Bd. 39); Vodret R. Caravaggio: L'opera completa. Cinisello Balsamo (Mil.), 2009; Caravaggio: La bottega del genio / A cura di C. Falcucci. R., 2010; Caravaggio / A cura di C. Strinati. Mil., 2010; De Last Caravaggio / Ed. B. Treffers. Zwolle, 2010; Macioce S. Michelangelo Merisi da Caravaggio: Documenti, fonti e inventari, 1513–1875. R., 2010; Caravaggio a Roma: Una vita dal vero / A cura di M. Di Sivo, O. Verdi. R., 2011; Caravaggio: La cappella Contarelli / Ed. R. Vodret et al. R., 2011; Curti F. Sugli esordi di Caravaggio a Roma. R., 2011. P. 65; The First Medusa: Caravaggio / Ed. E. Zoffili. Mil., 2011; Spadaro A. Caravaggio in Sicilia: Il percorso smarrito [nuova edizione aggiornata]. Acireale; R., 2012. P. 83–98.

Ю. В. Иванова

КАРАВИДОПУЛОС [греч. Καρ-
βιδόπουλος] Иоанн Димитрию (род.
10.02.1937, Фессалоника, Греция),
богослов, библеист. По окончании бо-
гословского и философского фак-тов
в Фессалоникском ун-те (1955–1959)
продолжил обучение в Страсбурге
(1959–1961), Базеле (1961) и Гёт-



И. Д. Каравидопулос.
Фотография. Нач. XXI в.

тингене (1966–1967). В 1964 г. защи-
тил докт. дис. «Образ Божий» и «по
образу Божию» согласно ап. Павлу:
Христологические основы антропо-
логии ап. Павла». В 1975–2004 гг.
профессор герменевтики НЗ бого-
словского фак-та Фессалоникского
ун-та; автор многочисленных книг
и статей. К. указывал на достоинства
визант. текста НЗ, т. е. текста цер-
ковной традиции, и способствовал
критическому изданию этого «текста
большинства». Был членом изда-
тельской комиссии 27-го (1993) изд.
Novum Testamentum graece Нестле-
Аланда (Германское библейское
об-во), в 1982 г. вошел в комиссию

по изданию The Greek New Testa-
ment (Объединенные библейские
об-ва) — особой версии текста Нестле-
Аланда с сокращенным критическим
аппаратом, дающим разночтения,
интересные для переводчиков. Состо-
ял в редколлегии по переводу
НЗ на греч. димотику (1-е изд. 1985,
2-е изд. 1989). Вместе с проф. В. Сто-
янносом издавал 2 серии: Ερμηνεία
τῆς Καινῆς Διαθήκης (Герменевтика
НЗ) и Βιβλική Βιβλιοθήκη (Библей-
ская б-ка).

Соч.: «Εἰκὼν Θεοῦ» καὶ «κατὴ εἰκόνα Θεοῦ»
παρὰ τῶ ἀποστόλου Παύλου: Αἱ χριστολογικαὶ
βασεῖς τῆς παυλείου ἀνθρωπολογίας. Θεσσα-
λονίκη, 1963 (Дис.); Ἡ ἀμαρτία κατὰ τὸν ἀπό-
στολον Παῦλον. Θεσσαλονίκη, 1968 [Грех со-
гласно ап. Павлу]; Αἱ παραβολαὶ τοῦ Ἰησοῦ.
Θεσσαλονίκη, 1970 [Притчи Иисуса]; Τὸ σω-
τήριον πάθος (Λουκᾶ κεφ. 22–23). Θεσσαλονίκη,
1974 [«Спасительная страсть» (Лк 22–23)];
Τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὰς διηγήσεις τῶν
συνοπτικῶν Εὐαγγελίων. Θεσσαλονίκη, 1974
[Сстрадание Христа согласно повествовани-
ям синоптических Евангелий]; Ἑλληνικὴ Βιβ-
λικὴ Βιβλιογραφία (1961–1975). Θεσσαλονίκη,
1977 [Греч. библиография по библеистике];
Ὁδὸς ἐλπίδας: Μηνύματα ἀπὸ τὰ εὐαγγέλια τῶν
Κυριακῶν. Ἀθήναι, 1979. Θεσσαλονίκη, 1996²
[Дорога надежды: Что нам сообщают вос-
кресные евангельские чтения]; Ἀποστόλου
Παύλου ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους,
Κολοσσαεῖς, Φιλιμωνα. Θεσσαλονίκη, 1981 [По-
сложение ап. Павла к Ефессянам, Филиппийцам,
Колоссянам и Филимону]; Εἰσαγωγή στὴν
Καينὴ Διαθήκη. Θεσσαλονίκη, 1983, 1998²,
2007³ [Введение в НЗ]; Τὸ κατὰ Μάρκον Εὐαγγέ-
λιο. Θεσσαλονίκη, 1988 [Евангелие от Мар-
ка]; Μελέτες ἐρμηνείας καὶ θεολογίας τῆς Καινῆς
Διαθήκης. Θεσσαλονίκη, 1990 [Исследования
по герменевтике и богословию НЗ]; Βιβλικὲς
Μελέτες. Θεσσαλονίκη, 1995. Т. 1; 2000. Т. 2;
2004. Т. 2; 2007. Т. 4 [Исследования по библе-
истике]; Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Βιβλιογραφία τοῦ
20ου αἰῶνα (1900–1995). Θεσσαλονίκη, 1997
[Греч. библиография по библеистике XX в.];
Ἀπόκρυφα Χριστιανικὰ κείμενα. Θεσσαλονίκη,
1999, 2001², 2006³. Т. 1: Ἀπόκρυφα Εὐαγγέλια;
2004. Т. 2: Ἀπόκρυφες Πράξεις, Ἐπιστολές, Ἀπο-
καλύψεις (общ. ред., введ., пер. и примеч. к отд.
текстам) [Апокрифические христ. тексты. Т. 1:
Апокрифические Евангелия. Т. 2: Апокрифи-
ческие Деяния, Послания и Апокалипсисы].
Лит.: Καρβιδόπουλος Ἰωάννης // ΟἶΝΕ. 1965.
Т. 7. Σ. 339; Ἁγία Γραφή καὶ σύγχρονος ἄνθρω-
πος: Ἐπιτηκὸς τόμος στὸν Καθηγητὴ Ἰ. Δ. Κα-
ρβιδόπουλο. Θεσσαλονίκη, 2006.

Прот. Валентин Асмус

КАРАГАНДИНСКАЯ И ШАХТИНСКАЯ ЕПАРХИЯ Казах-
станского митрополичьего округа РПЦ,
учреждена решением Свящ. Синода
от 6 окт. 2010 г., отделена от Астанай-
ской (см. Астанайская и Алма-Атин-
ская епархия) и Чимкентской (см.
Чимкентская и Таразская епархия)
епархий. Центр — Караганда (Ка-
захстан). Кафедральные соборы —
в честь Введения во храм Пресв.
Богородицы в Караганде и во имя

свт. Николая Чудотворца в Темир-
тау. Правящий архиерей — еп. Сева-
стиан (Осокин; с 20 февр. 2011). К.
и Ш. е. объединяет приходы и мо-
настырь в Карагандинской обл. Ка-
захстана, разделена на 2 благочин-
нических округа: Карагандинский
и Абайский. В 2012 г. в епархии на-
считывалось 25 приходов, жен. мо-
настырь, в клир епархии входили
33 священнослужителя. При епархи-
альном управлении действуют от-
делы: информационно-издательский,
миссионерский, катехизации и религ.
образования, по делам молодежи, по



Кафедральный собор
в честь Введения во храм
Пресв. Богородицы
в Караганде. 1991–1998 гг.
Фотография. 2012 г.

делам благотворительности и соци-
ального служения, по взаимодей-
ствию с Вооруженными силами и пра-
воохранительными учреждениями,
по связям с учреждениями исправитель-
но-трудовой системы.

В нач. XX в. на территории совр.
Карагандинской обл. появились дере-
вни, основанные «столыпинскими»
переселенцами, тогда же были
построены правосл. храмы. В 1912 г.
одним из первых был возведен храм
в пос. Б. Михайловка (ныне в черте
Караганды) (закрыт в 1928). Правосл.
храмы на территории совр. Кара-
гандинской обл. входили в Омскую
и Акмолинскую епархию (с 1913
Омская и Павлодарская епархия;
см. Омская митрополия). В 1931–
1959 гг. существовал Карагандин-
ский отдельный исправительно-тру-
довой лагерь (Карлаг), через кото-
рый прошли многие исповедники
и мученики, Русская Церковь кано-
низировала 52 новомученика и ис-
поведника, пострадавших в Кара-
гандинской обл.



В 1934–1937 гг. в частных домах Караганды тайно служил свящ. Иаков Пеньков, бывш. узник Карлага (расстрелян 11 авг. 1937). В 1946 г. был открыт первый в Карагандинской обл. легально действовавший православный храм — во имя арх. Михаила в пос. Кировском (ныне Октябрьский р-н Караганды), настоятелем к-рого стал бывш. узник Карлага прот. Владимир Холодков (с 1947 благочинный Карагандинского окр. Петропавловской и Атбасарской епархии (см. *Петропавловская и Булаевская епархия*)). В 1947 г. был зарегистрирован храм в честь Казанской иконы Божией Матери в районе Осакаровка. Наряду с зарегистрированными приходами в Карагандинской обл. действовали 5 нелегальных правосл. общин. Одну из них — в честь Рождества Пресв. Богородицы в пос. Б. Михайловка — возглавлял прп. *Севастиан (Фомин; † 1966)*. В 1947–1951 гг. община размещалась в арендованном частном доме, где властями разрешалось только совершение треб. После закрытия молитвенного дома в 1951 г. члены общины посы-

лали в Москву многочисленные жалобы на действия местных властей. Постановлением Совета по делам РПЦ при СМ СССР от 17 февр. 1955 г. община в пос. Б. Михайловка получила регистрацию; жилой дом, использовавшийся как молитвенное помещение, был перестроен в храм. 22 дек. 1957 г. Петропавловский и Кустанайский еп. *Иосиф (Чернов)* возвел прп. Севастиана в сан архимандрита (впосл. схиархимандрит). По благословию архим. Севастиана при Рождество-Богородицком храме был образован тайный жен. мон-рь, перешедший к открытому служению в 1998 г. (см. *Карагандинский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь*).

В кон. 80-х гг. XX в. церковная жизнь возродилась. В 1991–1998 гг. шло возведение Введенского собора в Караганде. В 1994 г. был освящен новопостроенный Покровский храм в Темиртау. В 1992 г. при Михаило-Архангельском храме в Караганде (с 1988 собор) была открыта 1-я в области воскресная школа. В 2010 г. воздвигнут Николайский собор в Темиртау. В 1997 г. схиархим. Севастиан (Фомин) был прославлен как местночтимый святой Алма-

Кафедральный собор во имя свт. Николая Чудотворца в Темиртау. 2010 г. Фотография. 2012 г.

тинской епархии, общецерковная канонизация состоялась в 2000 г. 4 нояб. 1997 г. были обретыены мощи прп. Сева-

стиана, перенесенные в новый храм Рождества Пресв. Богородицы в Караганде. С 2001 г. в Караганде проводятся Севастиановские чтения.

Конфессиональная ситуация в регионе усложняется вслед. активного *прозелитизма* Римско-католической Церкви (имеет в Карагандинской обл. 12 приходов, объединенных в образованную в 1999 Карагандинскую епархию) и Украинской греко-католической Церкви (имеет в Караганде 2 прихода). В регионе также действуют различные протестант. деноминации и секты.

Действующий монастырь: карагандинский Рождество-Богородицкий (женский, в Караганде, с 50-х гг. XX в. действовал нелегально, официально учрежден в 1998).

Лит.: Карагандинский старец прп. Севастиан / Сост.: В. Королёва. М., 2004; *Бокаева А. К., Смагулов Е. М. и др.* Религ. объединения г. Караганды. Караганда, 2007; Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие / Авт.-сост.: Л. А. Головкина, В. В. Королёва, О. И. Хайлова. М., 2008; *Янышевский М. В., свящ.* Внутренний уклад жизни тайной монашеской общины прп. Севастиана Карагандинского в контексте религ. политики Советского гос-ва (1928–1955 гг.) // Религиозные практики в СССР: Выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации: Мат-лы междунар. науч. конф. М., 2012.

В. Г. Пидгайко

КАРАГАНДИНСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Карагандинской и Шахтинской епархии Казахстанского митрополичьего округа), находится в г. Караганде (Казахстан). Основан решением Свящ. Синода от 9 июня 1998 г. при Рождество-Богородицком храме.

Считается, что начало иноческой обители в Караганде положил схиархим. прп. *Севастиан (Фомин)*. В 1944 г. архим. Севастиан и его духовные ученики купили дом на Западной ул., где впоследствии устроили домовую церковь. В официальных документах эта постройка именовалась Большемихайловским молитвенным домом. В 1953 г. община о. Севастиана получила разрешение на совершение треб, а 26 мая 1955 г., в день праздника Вознесения Господня, была официально зарегистрирована. Общину составляли жители Караганды и репрессированные монахи, высланные из закрытых среднерусских монастырей. Среди них — почитаемые в К. м. подвижницы схим. *Агния*

(*Стародубцева*), духовная дочь прп. *Варсонофия (Плиханкова)*, и схим. *Анастасия Карагандинская* (Шевеленко; 1888–1977), которую оптинский старец прп. *Анатолий (Потанов)* благословил на подвиг юродства. Схимонахини *Агния* и *Анастасия* похоронены на Михайловском кладбище Караганды.

В 1955 г. дом был перестроен под церковь, которую архим. *Севастиан* освятил в честь Рождества Пресв. Богородицы. В храме имелся придел в честь Рождества св. *Иоанна Предтечи* — «в память Предтеченского



Карагандинский
в честь Рождества Пресв. Богородицы
мон-рь. Фотография. 2012 г.

скита Оптиной пустыни». Первоначально здание церкви было перестроено из старого саманного дома, а в 1976 г. при капитальном ремонте сев., зап. и юж. стены заменены кирпичными. Рядом с храмом построено помещение крестильни, при обители устроены дом причта и дом для воскресной школы и б-ки (организована в 1992). В местных органах власти мон-рь был зарегистрирован 7 дек. 1998 г.

В К. м. особо почитаются иконы, написанные в 50-х гг. XX в. схим. *Агнией*, — «Св. Троица», «Бегство в Египет», «Господь Вседержитель», «Тайная вечеря», «Воскресение Христово», «Вознесение Господне», икона Божией Матери «Нечаянная Радость», Всех святых, мч. *Севастиана*.

К янв. 2012 г. в К. м. проживали настоятельница игум. *Севастиана (Жукова)*, 2 монахини и 4 инокини. Ежедневные богослужения начинаются в 5 ч. 30 мин. В монастырской трапезной раз в день кормят детей из неблагополучных семей. Игум. *Севастиана* и благочинный прот. *М. Патрикеев* проводят беседы по Закону Божию. Монастырское духовенство служит молебны о бо-

лящих в онкологической больнице и в хосписе, монахини посещают дом инвалидов.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: ЖМП. 1998. № 7. С. 5; *Королева В.* Карагандинский старец прп. *Севастиан*. М., 2002. С. 46, 48, 355; *Снопов А.* «От рода сего» // *АиО*. 1999. № 4(22). С. 207–213.

КАРАГЕОРГИЕВИЧИ (Караджорджевичи) [серб. *Карађорђевићи*], серб. княжеская (1808–1859) и королевская (1903–1945, фактически до 1941) династия. Основана лидером первого сербского восстания против турецкого владычества (1804–1813) *Карагеоргием*; правила с 1808 г. с длительными перерывами по 1918 г. в Сербии, в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (1918–1929) и Королевстве Югославия (1929–1945).

Карагеоргий (Караджордже) (наст. имя *Джордже Петрович*; 14.11.1768, с. *Вишевац*, близ *Крагуеваца*, — 25.07.1817, с. *Радоване* близ *Смедерева*), основатель династии, род. в бедной крестьянской семье на территории Османской империи. Прозвище *Караджордже* (Чёрный Георгий) получил из-за смуглой кожи, черных волос и глаз, жестокого и вспыльчивого характера. В 1785 г. женился на *Елене Йованович* (1767–1771 — 9.02.1849, *Белград*) и вскоре уехал с семьей в Австрию. Согласно легендам, К. убил отца (или отчима), к-рый уговаривал его не покидать родину и смириться с властью турок (эта история стала сюжетом «Песни о Георгии Чёрном» из цикла «Песни западных славян» *А. С. Пушкина*). Во время австро-тур. войны 1788–1791 гг. в чине унтер-офицера командовал серб. отрядом, воевавшим на стороне Австрии. После войны вернулся в Сербию. Принял активное участие в стихийном протесте сербов против произвола мятежных янычар, захвативших в 1802 г. *Белградский пашалык* и игнорировавших указания султана. В февр. 1804 г., после истребления янычарами серб. старейшин (т. н. *сечи кнезовой*), собравшиеся в местечке *Орашац* сербы избрали *Карагеоргия* вождем и приняли решение о начале вооруженной борьбы против произвола янычар. Согласно легендам, в авг. 1805 г. еп. *Ужичко-Шабацкий Анфим (Зепович)* помазал вожда восстания св. миром (*Вруја С.* *Еп. Антим и први српски устанак* // *ЗбМСИ*. 1977. Бр. 15. С. 152). Благодаря *Карагеоргию* целями борьбы вскоре



Карагеоргий.
Портрет. 1816 г.
Худож. *В. Л. Боровиковский*
(Национальный музей, Белград)

стали серб. политическая автономия и создание Сербского княжества. Под его командованием повстанцы одержали ряд побед и освободили *Белград* (12 дек. 1806), который стал центром княжества Сербия. В 1808 г. Правительствующий совет восставших провозгласил его наследственным «верховным сербским предводителем». Благодаря его поддержке были восстановлены многие правосл. храмы и возведены новые, в мон-ре *Жича* были построены братские корпуса.

После заключения конвенции с Россией (1807) серб. повстанцы воевали на российской стороне во время русско-тур. войны 1806–1812 гг. По условиям *Бухарестского мира* (1812) Россия вышла из этой войны, а *Порта* обещала предоставить автономии Сербии, но вместо этого осенью 1813 г. жестоко подавила восстание. *Карагеоргий* бежал в Австрию и был интернирован. В 1814 г. уехал в Россию, где получил землю в *Бессарабии* близ *Хотина*. В 1816 г. в С.-Петербурге пытался уговорить имп. *Александра I* начать войну против *Турции*. В 1817 г. тайно вернулся в Сербию для подготовки восстания. Но бывший соратник, возглавивший во время его вынужденного изгнания Сербское княжество, кн. *Милош Обренович* (см. ст. *Обреновичи*), приказал его убить и отослать голову в *Стамбул* в знак своей покорности (позже турки вернули череп *Карагеоргия* в *Белград* для устрашения сербов, в 1837 он был положен в гробницу его дочери *Полек-*

сии). Это предательство стало причиной длительного соперничества между династиями К. и Обреновичей.

Тело Карагеоргия было похоронено близ места убийства. В 1818 г. рядом с местом его убийства построили храм во имя вмч. Георгия Победоносца. Согласно преданиям, церковь была возведена кн. Милошем Обреновичем или непосредственным убийцей Вуицей Вуличевичем в знак раскаяния, поэтому получила название Покаяница. В 1819 г. останки Карагеоргия перенесли в «задужбину», ц. Рождества Пресв. Богородицы в г. Топола, к-рую Карагеоргий построил в 1811–1813 гг. и где приготовил для себя гробницу рядом с алтарем. По распоряжению кн. Милоша в 1820 г. его гробница была передвинута ко входу в храм, в эпитафии на мраморной надгробной плите перечислены его заслуги, а смерть представлена как результат тур. интриг. 9 сент. 1930 г. останки основателя династии были торжественно перезахоронены в династической крипте-усыпальнице в величественном храме вмч. Георгия Победоносца на холме Опленач в Тополе, возведенном его внуком кор. Петром I.

О жизни Карагеоргия было сложено много легенд. Некоторые из них сообщали о сверхъестественных знамениях при его рождении, предсказавших ему судьбу великого героя и освободителя Сербии. Балканские христиане считали его посланником Божиим и сравнивали с небесным покровителем вмч. Георгием Победоносцем, к-рого он очень почитал.

У Карагеоргия было 7 детей, в т. ч. 3 сына (старший, Сима, умер в младенчестве, 1788). Второй сын, Алекса (1801, Топола — 1831, Кишинёв), благодаря покровительству российского имп. Александра I окончил Пажецкий корпус в С.-Петербурге, затем служил в российской армии. От брака с дочерью российского полковника Н. Трокина Марией имел сына Георгия (1827, Кишинёв — 14.08.1884, Бадгастайн, Австрия), который также окончил Пажецкий корпус, служил в Преображенском полку, затем переехал в Сербию и был адъютантом у своего дяди кн. Александра. Старший сын Георгия и Сары (дочери серб. крупного торговца М. Анастасевича), Алекса (1859–1920), всю жизнь считал себя старшим представителем

династии К. и в 1903 г. претендовал на серб. престол.

Александр [серб. Александар] (2.10.1806, Топола — 4.05.1885, Темешвар, ныне Тимишоара, Румыния), кн. сербский (1842–1858), 3-й сын Карагеоргия. После подавления первого серб. восстания жил с родителями в Австрии, потом в Хотине. В 1830 г. женился на Персиде (15.02.1813, Бранковина, Сербия — 10.04.1873, Вена), дочери серб. воеводы Еврема Ненадовича, представителя старинного сербского рода. В 1839 г., после издания подтверждающего его княжеское достоинство султанского фирмана, вернулся в Сербию. Был членом суда, поручик-адъютантом кн. Милоша Обреновича. После отстранения от власти кн. Милоша на скупщине 13 нояб. 1842 г. Александр, как сын Карагеоргия, был провозглашен князем (его избрание было повторно подтверждено 27 июня 1843). Выступал за присоединение Боснии и Черногории к Сербии, во внешней политике ориентировался на Францию и Великобританию. Из-за конфликтов с Правительствующим советом в дек. 1858 г. был смещен, на его место поставлен Милош Обренович. Оставшиеся годы прожил в имении около Темешвара. Был похоронен в Вене, в 1912 г. его прах перенесли в усыпальницу в Тополе. Имел 10 детей: 6 сыновей (Алексей (1836–1840), Светозар (1840–1847), буд. кор. Петр I, Андрей (1848–1864), Джордже (1856–1889) и Арсен (Арсений; 16.04.1859, Темешвар — 19.10.1938, Париж)) и 4 дочерей (3 из них были женами видных сербских политиков).

Петр I [серб. Петар] (29.06 (11.07).1844, Белград — 16.08.1921, там же), кор. сербов, хорватов и словенцев в 1903–1921 гг.; 4-й из сыновей кн. Александра. Начальное образование получил в Белграде и Женеве. В Париже окончил коллеж, военную школу Сен-Сир (1864) и в звании подпоручика — военную школу в Меце. В составе иностранного легиона 15-й франц. армии участвовал в неск. битвах германо-франц. войны (1870–1871), был награжден орденом Почетного легиона. В 1875–1876 гг. под псевдонимом Петар Мркониц участвовал в серб. восстании в Боснии и Герцеговине. В февр. 1883 г. женился на старшей дочери черногорского кн. Николы I Петровича-Негоша (впосл. король)

(см. ст. *Петровичи-Негош*) Любице-Зорке (1864–1890), ее родные сестры Милица и Анастасия были женами рус. вел. князей братьев Петра Николаевича и Николая Николаевича Романовых, а Елена — женой итал. кор. Виктора Эммануила III Савойского. До смерти жены жил в Черногории, затем переехал в Женеву. После убийства кор. Александра Обреновича (май 1903) 15 июня 1903 г. был избран королем. В начале первой мировой войны назначил своим соправителем сына Александра, разделил тяготы отступления серб. армии к адриатическому побережью. Получил прозвища Король-изгнанник, т. к. большую часть жизни прожил за рубежом, и Король-освободитель благодаря успехам Сербии в балканских войнах.

В 1903 г. начал возведение величественного храма во имя вмч. Георгия Победоносца на высоком холме Опленач в Тополе, в крипте к-рого устроил династическую усыпальницу. Сюда он перенес прах деда, Карагеоргия, и отца, кн. Александра. Был похоронен в этом же храме, строительство храма завершил его сын кор. Александр I. Торжественное освящение храма состоялось 9 сент. 1930 г. Храм высотой 27 м обложен мрамором и украшен богатыми мозаиками (513 в храме и 212 в крипте, общая площадь мозаик 3500 кв. м), на которых представлено 1,5 тыс. фигур.

Имел 5 детей (двое умерли в младенчестве). Старший сын, Джордже (27.08 (8.09).1887, Цетине — 17.10.1972, Белград), получил образование в Пажеском корпусе в С.-Петербурге. Отличаясь вспыльчивым нравом, убил своего камердинера и под давлением общественности был вынужден отречься от престолонаследия в пользу брата Александра. Участвовал в неск. военных операциях первой мировой войны, получил тяжелое ранение. В 1925 г. по распоряжению брата, кор. Александра, заключен в психиатрическую лечебницу. Был выпущен после завоевания Югославии фашистами, к-рые планировали поставить его королем на оккупированных сербских землях. Отказавшись от предложения оккупантов, завоевал уважение большинства сербов. После войны в отличие от других членов семьи К. не подвергался гонениям со стороны коммунистических властей Югославии и до смерти жил в Белграде, получая гос. пенсию.

Дочь Петра I Елена (23.10(4.11). 1884, Цетине — 16.10.1962, Ницца) в 1911 г. вышла замуж за кн. Иоанна Константиновича Романова, шаферами на их свадьбе были российские имп. Николай II с супругой. После Октябрьской революции ее муж был арестован и 18 июля 1918 г. расстрелян в Алапаевске вместе с вел. кнг. прмц. Елисаветой Феодоровной и вел. князьями Константином Константиновичем и Игорем Константиновичем. Елена поехала по этапу вслед за мужем и была арестована большевиками в Перми. Но вскоре благодаря ходатайству швед. и норвеж. дипломатов освобождена и вместе с детьми, Всеволодом и Екатериной, эмигрировала.

Александр I [серб. Александар] (16.12.1888, Цетине — 9.10.1934, Марсель), с 1921 г. король сербов, хорватов и словенцев, с 1929 по 1934 г. кор. Югославии. Второй сын кор. Петра I. Его крестным (через представителя) был российский имп. Николай II. Начальное образование получил в Женеве, затем окончил Пажеский корпус в С.-Петербурге. После отречения от престола старшего брата Джордже 10 апр. 1909 г. стал престолонаследником, а 24 июня 1914 г. — принцем-регентом. Командовал 1-й серб. армией во время балканских войн и был серб. главнокомандующим в период первой мировой войны. В 1922 г. женился на дочери кор. Румынии Фердинанда I Гогенцоллерн-Зигмарингена Марии (9.01.1900, Бухарест — 22.06.1962, Лондон), родной сестре румын. кор. Кароля II и жены кор. Греции Георга II Елисаветы. 6 янв. 1929 г. из-за сложившегося в Югославии остро политического кризиса король запретил деятельность всех политических партий и фактически ввел военно-монархическую диктатуру. В сент. 1931 г. издал «октроированную» конституцию, к-рая предусматривала создание 2-палатного парламента, но фактически поддерживала власть короля. Выступал за заключение конкордата между Югославией и католич. Церковью, полагая, что это позволит уравновесить положение представителей разных конфессий в стране. Вместе с франц. министром иностранных дел Л. Барту убил югослав. националистами во время офиц. визита во Францию. Похоронен в усыпальнице Опленец.

Октябрьскую революцию в России кор. Александр воспринял как

личную трагедию, и благодаря его поддержке более 40 тысяч рус. эмигрантов нашли приют в Югославии. По его указанию российские офицеры могли вступить в серб. армию без потери чина, были созданы Государственная комиссия и Комитет рус. культуры для оказания помощи рус. эмигрантам. Король лично участвовал в передаче рус. священнослужителям ц. Св. Троицы в Белграде, выделил средства на строительство Русского дома в Белграде, оказывал поддержку Синоду Русской Православной Церкви за границей и рус. школам и различным рус. эмигрантским обществам. В нач. 20-х гг. его кандидатуру выдвигали на пост комиссара по делам рус. беженцев Лиги Наций, а глава Высшего русского церковного управления за границей митр. *Антоний (Храповицкий)*, выступавший за восстановление монархии в России, предлагал его кандидатуру на российский имп. престол (*Косик В. И.* Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX в.). М., 2000. С. 48).

После убийства Александра I по инициативе архиеп. Камчатского и Петропавловского *Нестора (Анисимова)*, в посл. митрополит Кировоградский и Николаевский) в 1936 г. в Харбине на пожертвования рус. эмигрантов из разных стран была возведена часовня в память о венценосных мучениках — российском имп. Николае II и кор. Югославии Александре I (разрушена в 50-х гг. XX в.) (*Нестор (Анисимов)*, архиеп. Часовня-памятник памяти Венценосных Мучеников в г. Харбине / Пред.: А. К. Караулов, В. В. Коростелев // Русская Атлантида. Челябинск, 2004. № 12. С. 19–37). В окт. 2009 г. в Москве в Доме Русского Зарубежья им. А. И. Солженицына прошла выставка «Король Александр I Карагеоргиевич и русская эмиграция», на которой были представлены документы и фотографии, связанные с российской эмиграцией в Югославии и кор. Александром I, из серб. и российских архивов.

Помимо буд. кор. Петра II А. имел сыновей Томислава (19.01.1928, Белград — 12.07.2000, Топола) и Андрея (28.06.1929, Блед, ныне Словения — 7.05.1990, Эрвин, шт. Калифорния, США).

Павел [серб. Павле] (27.04.1893, С.-Петербург — 14.09.1976, Париж), князь-регент в 1934–1941 гг., до совершеннолетия кор. Петра II. Внук кн. Александра, сын кн. Арсена Ка-

раджорджевича и рус. гр. Авроры Павловны Демидовой, кнг. Сан-Донато. При рождении получил российское гражданство. После развода родителей (1896) жил в Женеве в семье дяди Петра. Когда последний был избран королем, переехал в Белград, получил серб. гражданство. Учился в Белграде, затем в Оксфорде. В начале первой мировой войны вернулся в Сербию, выполнял дипломатические миссии в Италии и Англии, работал в международном Красном Кресте на о-ве Корфу. После войны окончил Крайст-Черч-колледж в Оксфорде. В 1923 г. женился на старшей дочери греч. принца Николая и вел. кнг. Елены Владимировны Романовой (внучке русского имп. Александра II) Ольге, их кумовьями на свадьбе были буд. англ. кор. Георг VI с супругой.

Кн. Павел был назначен главным директором всех музеев в Югославии, планировал создать в Белграде музей совр. искусства, коллекционировал живопись (картины серб. и зарубежных художников, в т. ч. Рубенса, Ван Гога, Ренуара, Моне и др.; большая часть его коллекции ныне хранится в Национальном музее Сербии).

В 1934 г. возглавил Регентский совет при малолетнем племяннике кор. Петре II. Способствовал оживлению политической жизни в Югославии: в 1935 г. в королевстве прошли выборы. В июле 1937 г. по его предложению Скупщина Югославии утвердила проект конкордата между королевством и Ватиканом. Идея заключения конкордата вызвала резкую критику православных, а Синод Сербской Православной Церкви предал анафеме проголосовавших за проект депутатов. Из-за массовых демонстраций протеста в Белграде и внезапной смерти патриарха Сербского *Варнавы (Росича)* конкордат не смог вступить в силу.

В начале второй мировой войны кн. Павел пытался обеспечить нейтралитет Югославии, чтобы избавить страну от участия в военных действиях. Но в марте 1941 г. королевство оказалось в окружении стран гитлеровской коалиции, и правительственная делегация была вынуждена подписать 25 марта в Вене протокол о присоединении страны к Тройственному пакту. Это вызвало массовые волнения граждан, к-рые прошли под лозунгом «Лучше война, чем пакт». В результате 27 марта

1941 г. произошел офицерский путч: князь был отстранен от регентства, королем провозглашен Петр II. Через неск. дней вместе с семьей кн. Павел вынужденно бежал в Грецию, затем жил в англ. дипмиссиях в Каире и Найроби, с июня 1943 г. — в Йоханнесбурге (ЮАР). После окончания второй мировой войны и прихода к власти в Югославии коммунистов 17 сент. 1945 г. был обвинен в измене родине. При поддержке кор. Великобритании Георга VI в 1948 г. переехал в Швейцарию, затем во Францию. Похоронен на Русском кладбище в Лозанне (Швейцария). 28 дек. 2011 г. был посмертно реабилитирован решением Высшего суда Сербии. 6 окт. 2012 г. останки кн. Павла, его супруги Ольги и сына Николая были перезахоронены в усыпальнице Оплеца.

Имел 2 сыновей — кн. Александра (род. 13.08.1924, Лондон) и кн. Николая (29.06.1928, Лондон — 12.04.1954, графство Беркшир, Великобритания). Дочь Павла кнг. Югославии Елизавета (род. 7.04.1936, Белград) получила образование в ЮАР, Великобритании и Швейцарии, изучала историю искусств в Париже. Жила в США, в 2001 г. переехала в Белград, в 2012 г. отказалась от гражданства США. Во время бомбардировок Югославии 1999 г. выступала с резкой критикой политики США и действий сил НАТО. В 2004 г. баллотировалась в президенты Сербии и Черногории. Неск. лет добивалась реабилитации отца и перезахоронения его останков на родине.

Петр II [серб. Петар] (6.09.1923, Белград — 3.11.1970, Денвер, шт. Колорадо, США), кор. Югославии в 1934–1945 гг. Сын кор. Александра I. Его воспитателями при крещении были будущий кор. Англии Георг VI с супругой. Начальное образование получил в Великобритании. Вернулся на родину после убийства отца, из-за его несовершеннолетия королевские обязанности исполнял Регентский совет во главе с кн. Павлом. Во время офицерского путча 27 марта 1941 г. объявил себя совершеннолетним и получил всю полноту власти. Но после нападения Германии и ее союзников на Югославию 14 апреля был вынужден покинуть родину и через Афины, Иерусалим и Каир уехал в Великобританию. Завершил образование в Кембридже, служил в англ. ВВС. Руководил Юго-

славским правительством в изгнании, к-рое в основном занималось формированием и финансированием отрядов (чет) для борьбы с оккупантами. Эти «монархические» четы чаще воевали с югослав. партизанскими отрядами, поэтому антифашистское вече народного освобождения Югославии под рук. И. Броз Тито 29 нояб. 1943 г. запретило королю вмешиваться в политику гос-ва и до окончания войны возвращаться в страну. 2 марта 1945 г. Петр II по совету англ. премьер-министра У. Черчилля назначил 3 регентов для управления Югославией, что многие расценили как отречение от престола. После прихода к власти в Югославии коммунистов 29 нояб. 1945 г. Скупщина упразднила монархию и лишила династию К. прав на престол. В марте 1944 г. женился на Александре (25.03.1921, Афины — 30.01.1993, Зап. Суссекс, Великобритания), дочери греческого кор. Александра. До конца жизни следил за событиями в Югославии, поддерживал связи с сербской эмиграцией. После изгнания ни разу не был на родине. Похоронен в ц. св. Саввы Сербского в Либертивилле (шт. Иллинойс, США).

Единственный сын Петра II престолонаследник Александр II (род. 17.07.1945, Лондон), глава дома К., был крещен патриархом Сербским Гавриилом V (Дожичем) в Вестминстерском аббатстве, крестными выступили кор. Георг VI и принцесса (ныне королева Великобритании) Елизавета. Получил образование в школах Швейцарии и США. С 1966 г. служил в английской армии, участвовал в операциях королевских войск на Ближ. Востоке, в Италии и Зап. Германии. С 1972 г. занимается бизнесом. В 1972 г. в Испании женился на Марии да Глория ди Орлеанш-и-Браганса, принцессе Бразилии и Португалии, от этого брака (расторгнут в 1983) имеет 3 сыновей: Петра (род. 5.02.1980, Чикаго) и близнецов Филиппа и Александра (род. 15.01.1982, Фэрфакс, шт. Вирджиния, США). В 1985 г. в Лондоне женился на гречанке Катарине Батис. В 1991 г. вместе с семьей впервые посетил Югославию. В 1999 г. поддержал кампанию против Президента Югославии С. Милошевича, в ноябре того же года в Будапеште провел конференцию югославских демократических оппозиционных сил. После передачи Правительством Югославии од-

ного из королевских дворцов, комплекса в белградском Дедине, в 2001 г. переехал в Сербию. В 2008 г. его супруга, принцесса Катарина, была награждена премией Фонда единства православных народов за гуманитарную деятельность: по благословению Сербского патриарха *Павла (Стойчевича)* она организовывала общественные акции, направленные на рост рождаемости и снижение детской смертности в Сербии и Черногории, оказывала финансовую помощь правосл. святыням.

Ист.: *Ивић А.* Списи бечких архива о Првом српском устанку. Београд, 1935–1939. Књ. 1–5; Москва — Сербия, Белград — Россия: Сб. док-тов и мат-лов. Белград; М., 2011. Т. 2: Общественно-полит. связи, 1804–1878 гг. (по указ.).

Лит.: *Ненадовић К.* Живот и дела великого Ђорђа Петровића Кара-Ђорђа. Беч, 1883–1884. 2 књ.; Внешняя политика России XIX и нач. XX в. М., 1960. Т. 1. С. 383; 1963. Т. 3; 1962. Т. 6; *Љушић Р.* Вожд Карађорђе. Смедеревска Паланка, 1993–1995. 2 књ.; 27. марта 1941: Кнез Павле у вихорима европске политике: 36. радова Округлог стола (Београд, 25–27.03.2003). Београд, 2003; *Андрејић Ж.* Карађорђе: Завичај мита и историје, 1704–1804–2004. Рача, 2004; *Јанковић М.* Кнез Павле: Од лепоте до истине. Београд, 2004; Тема: Карађорђе и Карађорђевићи II: Дванаести научни скуп Центра митолошке студије Србије, одржан у Рачи 15. новембра 2003. г. Рача, 2004; *Бошњак М., Јаковљевић С.* Карађорђевићи: Сакривена историја. Горњи Милановац, 2006. Књ. 1; *Белов М. В.* Сербское восстание 1804–1813 гг.: Политизация и адаптация нац. идеи // *Он же.* У истоков серб. нац. идеологии: Механизмы формирования и специфика развития, кон. XVIII — сер. 30-х гг. XIX вв. СПб., 2007. С. 153–346; *Кузьмичева Л. В.* Представители императорского дома Романовых о Карагеоргиевичах и Петровичах // Нововековне српске династије у мемоаристици. Београд, 2008. С. 261–284; *Недельковић М.* Топола: Карађорђево градо, Оплеца. Топола, 2011.

М. М. Р.

КАРАДЖИЧ [серб. Караџић] Вук (6.11.1787, дер. Тршич, близ Лозницы — 7.02.1864, Вена), серб. филолог, фольклорист, историк, этнограф, реформатор сербскохорват. лит. языка, деятель серб. национального возрождения. До 1817 г. подписывался Стефанович или Стеванович (по имени отца), с 1824 г. — Караджич, также использовал псевдоним Ненад Новкович. Род. в многодетной обедневшей крестьянской семье. Несмотря на недостаток средств, необходимость помогать отцу и слабое здоровье, К. недолго учился в школах в Лознице, в мон-ре *Троноша*, в гимназии в Сремски-Карловци (1805–1806), в Великой школе в Белграде (1808), занимался

самообразованием. В начале первого сербского восстания (1804–1813) был писарем при одном из лидеров, Джордже Чурчии, в 1807–1813 гг. — писарем в Правительствующем совете. В 1810–1811 гг. учитель в Малой школе в Белграде. В 1812 г. представлял лидера серб. восстания Карагеоргия на переговорах с видинским пашой. После поражения восстания переехал в Вену. Периодически преподавал в различных серб. городах, в 1823–1824 гг. учился на философском фак-те в Лейпциге. Некоторое время был членом суда в Белграде. Член-корреспондент Ученого общества Краковского ун-та (1820), член Об-ва любителей русской истории и словесности при Московском ун-те (1828), почетный член Венской АН (1848), Берлинской АН (1850) и С.-Петербургской АН (1851).

Словен. филолог В. Копитар высоко оценил знание К. народного серб. языка и оказывал ему всестороннюю помощь в исследовательской и реформаторской деятельности. По его совету К. составил краткую серб. грамматику (Писменица серб. језика. Виенна, 1814), начал собирать и постепенно издавать серб. народные песни (Народне српске пјесме. Лајпциг; Виенна, 1823–1833. 4 кн.) и материалы для серб. словаря. В 1-е издание словаря включил ок. 26 тыс. слов, во 2-е — ок. 47 тыс. слов (Српски рјечник, истолкован њемачком и латинским ријечма. Виенна, 1818, 1852²). В этом словаре и сопровождающей его переработанной в отличие от издания 1814 г. грамматике К. опубликовал результаты своей реформы серб. лит. языка, согласно к-рой рус. гражданская азбука была приведена в соответствие со звуковым составом серб. языка, орфография выстроена по фонетическому принципу, а русско-церковнослав. и славяно-серб. лексика уступили место серб. народной. Несмотря на острую критику реформы, она стала основой совр. сербскохорватского языка.

В нач. 1819 г. через Краков, Варшаву, Вильну и Псков приехал в С.-Петербург, в июне — в Москву и в российских столицах познакомился с видными представителями русской литературы и культуры, в т. ч. с Н. М. Карамзиным, В. А. Жуковским, К. Ф. Калайдовичем, А. С. Шишковым, Н. П. Румянцевым, А. И. Тургеневым и др., со многими из них вполн. поддерживал активную переписку.



В. Караджич.
Портрет. 50-е гг. XIX в.
(Национальный музей, Белград)

Привезенные им экземпляры грамматики и сборники песен разошлись среди русских ученых и писателей: грамматика попала в б-ку А. С. Пушкина и повлияла на создание им сб. «Песни западных славян». Благодаря российским друзьям К. добился выделения средств на исследование собраний ризниц и б-к сербских мон-рей, с 1826 г. ежегодно получал пенсию в размере 100 р. от российского правительства, а также заключил с Российским библейским обществом договор об издании его перевода НЗ на серб. язык и получил аванс.

К переводу НЗ на реформированный сербский язык К. приступил по совету Копитара в 1819 г. и в 1821–1822 гг. опубликовал неск. евангельских глав в приложении к ж. «Сербские новости» (Новине Србске), позднее — отдельным изданием «Образцы Святого Писания на сербском языке» (Огледи Светога писма на српском језику. Vindobonae, 1824). Перевод, выполненный по правилам предложенной им реформы, его предназначение для частного, а не богослужебного использования и допущенные искажения богословского смысла НЗ подверглись резкой критике со стороны как духовных, так и светских лиц. В февр. 1822 г. митр. Карловацкий Стефан (Стратимирович) жаловался по поводу искаженного и кощунственного, по его мнению, текста в дворцовую канцелярию. В 1820 г. или не позже 1823 г. К. предоставил текст перевода Российскому библейскому общ-ву, однако в 1823 г. договор по неизвестным причинам был расторгнут, а рукопись возвращена. Однако

текст оказался на рецензии у профессора физики Харьковского ун-та этнического серба Афанасия Стойковича, автора неск. книг на рус. языке по теории физики, к-рый признал перевод К. «низким», переработал и издал его под своим именем (Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер.: А. Стойкович. СПб., 1824). Версия Стойковича, основанная на сочетании слав. книжной лексики и приближенных к разговорной речи грамматики и синтаксиса, также не удовлетворила критиков, и в 1826 г. ее переиздания были запрещены. Вполн. К. значительно переработал свой перевод, сопоставил его с греч. оригиналом, с лат., рус., болг. и нем. переводами и затем опубликовал, так и не получив благословения серб. правосл. иерархов (Нови Завет Господа нашего Иисуса Христа / Прев.: В. С. Караџић. Беч, 1847). Несмотря на то что митр. Карловацкий Иосиф (Раячич, вполн. патриарх Сербский) подал на К. в суд и требовал сжечь все экземпляры этого издания, а в 1848 г. его продажа в Сербии была запрещена, перевод К. получил широкое распространение, неоднократно переиздавался и до сер. XX в. был главным серб. переводом НЗ (см.: Чарота И. А. Библия: Переводы на серб. язык // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 161–162).

На обратной дороге из Москвы К. посетил Киев, Кишинёв и Хотин, где помимо песен записал воспоминания серб. переселенцев о событиях первого серб. восстания. На основе этих записей и ряда документов он составил биографию кн. Милоша Обреновича (Жизнь и подвиги кн. Милоша Обреновича, верховного вождя и предводителя народа сербского. СПб., 1825), а часть материалов передал нем. историку Л. фон Ранке, который благодаря им написал кн. «Сербская революция» (Ranke L., von. Die serbische Revolution. Hamburg, 1829). К. опубликовал многочисленные статьи по серб. этнографии в альманахах и календарях. В ж. «Даница» (Беч, 1826–1829, 1834) он опубликовал историю 10 серб. мон-рей, описал здания и собрания библиотек и ризницы. Большую ценность представляют его исследования по истории Сербии, Боснии и Герцеговины, Черногории (Montenegro und die Montenegriner. Stuttg.; Tüb., 1837; Црна Гора и Бока Которска. Београд, 1922) и др. Обширнейшая переписка, многочисленные рукописи, статьи и издания

К. хранятся в различных архивах Сербии, России, Украины, Хорватии, Австрии, Словении, Черногории. В Собрание сочинений К. вошло 36 томов (Београд, 1965–1998). Личная б-ка К. после его смерти была продана наследниками б-ке Российской АН (*Киселева Л. И.* Книжное собрание В. Караджича в Библиотеке Академии наук СССР // Русские библиотеки и частные книжные собрания XVI–XIX вв.: Сб. науч. тр. Л., 1979. С. 59–78).

1 янв. 1818 г. в Вене в католической церкви К. обвенчался с католичкой, немкой Анной Краус. Из 13 детей (сыновей крестили в Православии, дочерей – в католичестве) совершеннолетия достигли лишь четверо. Сын Савва (1820–1837) учился в Ин-те горных инженеров в С.-Петербурге, Дмитрий (1836–1883) был офицером серб., затем рус. армии, дочь Мина (1828–1894, в замужестве Вукоманович) писала стихи, занималась переводами и живописью. По нек-рым сведениям, К. состоял в масонской ложе. Был похоронен в Вене на кладбище св. Марка, 30 сент. 1897 г. его прах перезахоронили возле главного входа в кафедральный собор св. арх. Михаила в Белграде. Соч.: Српски рјечник. Беч, 1818; Скупљени граматички и полемички списи. Београд, 1894–1896. 3 књ.; Скупљени историски и етнографски списи. Београд, 1898. Књ. 1; Вукова преписка. Београд, 1907–1913. 7 књ.; Сабрана дела. Београд, 1965–1998. Т. 1–36; Писма В. Караджича к Ф. П. Аделунгу / Публ.: Е. В. Неберекутина, Ф. А. Петров // Российский архив. М., 2003. Вып. 12. С. 62–75. Лит.: *Срезневский И. И.* В. С. Караджич: Очерки биографический и библиографический // Московский литературный и научный сборник. М., 1846. С. 339–369; *Кулаковский П. А.* В. Караджич: Его деятельность и значение в серб. лит-ре. М., 1882, 2005; *Живановић Ј.* Како је Вук преводио са црквенословенскога сложене речи у Новом Завјету. Сремски Карловци, 1909; *Стојановић Љ.* Живот и рад В. С. Караџића. Београд, 1924; *Ђорђевић Р.* О Вукову Новом Завету // Богословље. Београд, 1934. Књ. 9. Бр. 2. С. 97–115; *Карасев В. Г.* В. Караджич и Россия // Славянское источниковедение: Сб. статей и мат-лов. М., 1965. С. 208–228; *Мошин В.* Вуков Нови завјет // *Караџић В.* Сабрана дела. Београд, 1974. Књ. 10. С. 511–522; *Ђорђевић И. М.* Преглед црквених споменика у Вуковом «Српском рјечнику». Београд, 1977; *Дмитриев П. А., Сафронов Г. И.* В. С. Караджич и его реформа сербскохорватского/хорватосербского лит. языка. Л., 1984; *они же.* Сербия и Россия: (Страницы истории культурных и научных взаимосвязей). СПб., 1997; Слободарство у делу В. С. Караџића: Зб. радова са југословенског научног скупа поводом 200-годишњице Вуковог рођења. Крушевац, 1987; *Ђобрашиновић Г.* *Karadžić V. S.* // *Leksikon pisaca Jugoslavije.* Novi Sad, 1987. Књ. 3. С. 52–68 [Библиогр.]; *Гусев В. Е.* Пушкин и Вук Караджич

// Временник Пушкинской комиссии. Л., 1991. Вып. 24. С. 29–41; *Тасић М. В. С.* Караџић. Београд, 1994; *Толстой Н. И.* Слово о В. Караджиче // Славяноведение. 1997. № 4. С. 8–13; *Ђурковић С.* Караџић В. С. // Энциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 428–429; *Гудков В. П.* Величие В. Караджича // *Он же.* Славистика: Сербистика. М., 1999. С. 73–84; *он же.* К изучению рус. связей В. Караджича: Караджич и А. Тургенев // Славянский вестник. М., 2003. Вып. 1. С. 237–249; *Рак В. Д.* Сербская литература // Пушкин: Исследования и мат-лы. СПб., 2004. Т. 18/19: Пушкин и мировая лит-ра: Мат-лы к «Пушкинской энциклопедии». С. 306–310; *Белов М. В. С.* Караджич и Сербия Милоша Обреновича: Литератор как штатный идеолог и политический консультант: «Сербь все и повсюду» // *Он же.* У истоков серб. национальной идеологии: Механизмы формирования и специфика развития, XVIII–XIX вв. СПб., 2007. С. 512–528; Друштвена и политичка мисао В. Караџића: Зб. радова са научног скупа Српске академије наука и уметности, одржаног 16. и 17. новембра 2005. г. у Српској академији наука и уметности у Београду. Београд, 2008; Актуелност Вукових порука / Округли сто Вукове задужбине (Вуков сабор, 13. септембар 2008. г.). Београд, 2009; *Милошевић-Ђорђевић Н., Пижурица М., Поповић Р.* Караџић В. С. // Српски биографски речник. Нови-Сад, 2009. Књ. 4. С. 862–872; Москва – Сербия, Белград – Россия: Сб. докт-ов и мат-лов. Белград; М., 2011. Т. 2: Обществ.-полит. связи, 1804–1878 гг. (по указ.).

М. М. Р.

КАРАДЗАСЫ [Караца, Караджа; греч. ед. ч. *Καρατζάς*, мн. ч. *Καρατζάδες*; румын. *Caragea*; возможно, от тур. *kağasa* – косуля], греч. фанариотский род. Древнейший представитель К., Аргир, согласно «Алексиаде» *Анны Комнины*, был великим этериархом, имел негреч. происхождение (Анна Комнина дважды называет его скифом и один раз – савроматом) и участвовал в походах *Алексея I Комнина* в кон. 80-х гг. XI в. (*Ann. Comn. Alex.* VII 3; VIII 7; X 4; *Karadja.* 1938. P. 224–225). На печатях нач. 90-х гг. XI в. он называется куропалатом, протокуропалатом и дукой Филиппополя (*Laurent.* 1943. P. 206). Существуют гипотезы о происхождении рода К. из Трапезунда, Рагузы (Дубровника) и Карамании. История семьи в визант. и раннюю османскую эпоху реконструируется фрагментарно. Были предприняты попытки связать род К. с Евстафием К., осуществлявшим переговоры между К-польским Патриархатом и султаном *Мехмедом II* после падения К-поля в 1453 г. (*Riso-Rangabé.* 1892. P. 37; *Karadja.* 1938. P. 225), а также с Николаем К., членом Тевтонского ордена из г. Арта в Эпире в кон. XV в. (*Karadja.* 1938. P. 225). С достоверностью генеало-

гия К. прослеживается только со 2-й пол. XVI в.

В Османской империи представители рода К. занимали важнейшие посты, доступные греческой знати. На протяжении нескольких поколений в XVII–XVIII вв. они были великими постельничими валашских господарей. Начиная с этого времени в источниках преимущественно используется румынская форма фамилии – Караджа. К. были связаны с фанариотскими семьями Маврокордат, Аргиропул, Суцос и Колокотронис, а также с румын. семьей Гика и родом *Кантемиров*. Скарлат К. (ок. 1697–1780) в начале своей карьеры служил переводчиком в посольстве Голландии, затем стал великим логофетом, приобрел влияние при дворе султана и сумел в 1761 г. добиться назначения своего брата Иоанникия патриархом К-польским (см. ст. *Иоанникий III*, патриарх Печский и К-польский), а в 1764 г. своего сына Георгия – великим драгоманом Порты. После его скоропостижной кончины в 1765 г. Скарлат сам стал великим драгоманом и в этом качестве участвовал в переговорах при заключении Кючук-Кайнарджийского мирного договора 1774 г. Господарями Валахии были Николай К. (1782–1783) и Иоанн Георгий К. (1812–1818). Последний известен законодательной (т. н. Кодекс Караджа) и просветительской деятельностью (его дочь, Раллу К., основала первый в Бухаресте театр «Красный фонтан»), а также борьбой с эпидемией чумы в 1813 г. В 1818 г. Иоанн Георгий вынужден был бежать в Пизу, где сблизился с кругами филэллинов и начал оказывать финансовую поддержку участникам греческого освободительного движения. В 1830 г. он переехал в Афины. Его сын Георгий (ранее бывший великим драгоманом) принял активное участие в борьбе за независимость и положил начало афинской ветви рода К.

После обретения Грецией независимости К. занимали посты на дипломатической и гос. службе нового гос-ва, однако некоторые представители рода оставались на дипломатической службе у тур. султана: Константин К. (1799–1860) был полномочным министром Турции в Гааге, его сын Иоанн К. (1835–1894), получивший от султана титул паши, – полномочным министром одновременно в Стокгольме и Гааге.

Константин К. (24 нояб. 1889 — 28 дек. 1950), правнук Иоанна Георгия, известен научной, дипломатической и гуманитарной деятельностью. Он изучал древнейшие источники по истории Румынии, коллекционировал старопечатные книги и рукописи (ныне его собрание принадлежит АН Румынии), в ряде журнальных публикаций исследовал историю своего рода. С 3 июня 1946 г. член АН Румынии. Находясь на дипломатической службе в Берлине (1931–1941) и работая в Мин-ве иностранных дел Румынии (1941–1944), Константин К. отстаивал право евреев румын. происхождения, проживавших в нацистской Германии, вернуться на родину и спас от уничтожения более 50 тыс. евреев. В 2005 г. мемориал жертв холокоста Яд Вашем признал Константина К. праведником мира. Почетным членом АН Румынии также был этномолог Аристид К. (1861–1955). В нач. ХХI в. представители рода К. проживали в Германии и Румынии. Герб К. украшает изображение 2 единорогов.

Лит.: [Riso-Rangabé E. R.] *Livre d'or de la noblesse pahanariote en Grèce, en Roumanie, en Russie et en Turquie*. Athènes, 1892. P. 37–43; Karadja C. I. *Sur l'origine des Karadja // Revue Historique du Sud-Est Européen*. Bucur., 1938. Vol. 15. N 7/9. P. 222–226; *idem*. Karadja — nume peceneg in toponimia românească // *Revista istorică*. Bucur., 1943. Vol. 29. N 1/6. P. 87–92; Laurent V. *Argyros Karatzas, protokyropalates i duce di Philippopolis // Ibid.* N 7/12. P. 203–210; Νικολόπουλος Π. Γ. *Καρατζάς // ΟΝΕ*. 1965. Т. 7. Ст. 350–351; Sturdza M.-D. *Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople*. P., 1983. P. 257 [генеалогическое древо рода К.]; Argyros 20101 // *Prosopography of the Byzantine World*, 1025–1150 // db.pbw.kcl.ac.uk/id/person/152251 [Электр. ресурс]; Μουστακας Κ. *Οικογένεια Καρατζά // Εγκυκλοπαίδεια Μεζονος Ελληνισμού // www.ehw.gr/1.aspx?id=10971* [Электр. ресурс].

Л. В. Луховицкий

КАРАИМЫ [евр. *kārā'im* — «читающие»; *bənē miḵrā'()*, *ba'ālē miḵrā'()* — «люди Писания»], возникшая в нач. VIII в. по Р. Х. в Багдаде евр. секта, доктрина к-рой отрицает раввинистическо-талмудическую традицию и является основой для *иудаизма раввинистического*. Название *kārā'im* впервые употреблено в IX в. Биньямином бен Моше Нехавенди, первым систематизатором караимско-го учения.

Возникновение. Источники. Изучение ранней истории К. крайне затруднено почти полным отсутствием внешних свидетельств. Возмож-

но, косвенным указанием на существование К. в Византийской империи является формула отречения от иудаизма, к-рую евреи должны были произносить перед крещением, сохранившаяся в рукописи 1027 г. (PG. 1. Col. 1455–1461; *Бенешевич*. 1926): в этой формуле содержится анафематствование «иудейских ересей». Тем не менее автор этой формулы был весьма далек от реальных проблем, стоявших перед иудейской общиной, и перечислил ереси, связанные с эпохой Второго храма и известные из НЗ, а также из сочинений *Иосифа Флавия* и свт. *Епифания Кипрского*, но потерявшие актуальность. Ц. Анкори констатирует, что ни одного эксплицитного визант. свидетельства о К. не существует (*Ankori*. 1959. P. 27).

Наиболее ранним и полным внутренним свидетельством жизни и вероучения К. считается сборник Йехуды Хадасси «Эшкол ха-Кофер» (Кисть кипрея, 1147), излагавший вероучение К., обобщавший их обрядовую практику, а также полемицировавший с иудеями и христианами. Последнее обстоятельство обусловило невозможность адекватного использования сборника широкой научной аудиторией, т. к. мн. места полемического характера были исправлены А. Фирковичем при издании книги (Гёзлев, 1836). Так, 77 «знамений» пришествия Мессии были сокращены до 54.

Другим важным источником является книга Элияху бен Моше Башьячи «Аддерет Элияху» (Одеяние Илии, кон. XV в.), содержащая исчерпывающую кодификацию караимской обрядовой практики. Автор позиционирует себя как последователь Товии бен Моше, с к-рым связывается распространение идей палестинской караимской школы на визант. караимские общины. Тем не менее сохранились свидетельства караимских авторов кон. XV в. (Шабтай Пrawdо, Калев Афендополо) о плохом качестве рукописи «Эшкол ха-Кофер», имевшейся в К-поле (авторы работали с ней в 1482 и 1497 соответственно); то обстоятельство, что эта рукопись была единственная, само по себе заслуживает внимания. Большая часть караимских памятников XII в., периода расцвета к-польской общины, осталась недоступной автору «Аддерет Элияху». Кроме того, в сочинении Башьячи прослеживается влияние раввинистической традиции.

Раввинистические источники, несмотря на тщательно разработанную систему аргументов против К., восходящую к *Саадию Гаону* (882–942), практически не касались вопросов истории К. Предание, объяснявшее возникновение религ. движения К. неудовлетворенными амбициями его основателя, Анана бен Давида, было общим местом любой критики К. и фактически оставалось единственной отсылкой к истории секты. В остальном критика К. носила исключительно богословский, а не исторический характер, она могла осуществляться даже без личного опыта взаимодействия с этим религ. движением. Так, аргументация Товии бен Элизера (кон. XI — нач. XII в.) не содержит даже намеков на взаимодействие автора с К. На этом основании ряд исследователей нач. XIX в. (С. Л. Рапппорт и Л. Цунц, Г. Грец, М. Штайншнайдер, Ю. Фюрст) пытались связать деятельность Товии с евр. общиной в Германии, где караимство не было представлено. Считалось, что информацию о К. автор получил из сочинений Саадию Гаона или в ходе паломничества на Св. землю. Между тем критика Товии была направлена против реальной угрозы, к-рую К. представляли для раббанитских (придерживающихся раввинистического иудаизма) визант. общин.

Ранняя караимская историографическая традиция. Возникновение секты связывается в традиционной караимской историографии (начиная с Залмана бен Йерухама, X в.) с древнейшим разделением в истории евр. народа и образованием отдельного Израильского царства во главе с царем *Иеровоамом I* (*Revel*. 1913. P. 4). Согласно караимскому историку Якубу аль-Киркисани (X в.), первосвященником в этом царстве был Садок (Цадок), к-рый сохранил часть древней истинной традиции. На протяжении веков знание евреев о Боге и Его законе было ограниченным, пока Анан бен Давид не показал путь к правильному пониманию Писания. Аль-Киркисани дает довольно точную временную локализацию деятельности Анана, связывая его выступление против раббанитов с периодом между 754 и 775 гг. По мнению аль-Киркисани, Анан бен Давид занимал должность эксиларха (реш галута, араб. *ra's al-gālūt*; светский глава евр. автономии в Вавилонии, представитель евр. общи-

ны перед халифом). Согласно версии, представленной в раббанитских источниках и впервые засвидетельствованной у Саадии Гаона, главной и единственной причиной раскола послужили личные амбиции Анана. Анан считался наиболее достойным претендентом на должность эксиларха, однако предпочтение было отдано его младшему брату Ханани, к-рый уступал Анану в образованности, но отличался мягким характером. Разгневанный Анан объявил об отказе подчиняться раввинистическим авторитетам и создал собственную общину, основанную только на изучении Свящ. Писания и принимающую Анана бен Давида как своего эксиларха.

Гипотеза бен Йерухама и аль-Киркисани о разделении евреев на раббанитов и К. в эпоху Иеровоама не получила широкого признания даже среди К. (Ibidem). Более значимой тенденцией в караимской историографии была тенденция к поиску источников караимства в истории раннего раввинистического иудаизма, одним из к-рых были предания, известные из *Талмуда* и *Тосефты*. Сахл бен Мацлиаха-Кохен (X в.) связывал появление К. с эпохой Второго храма, однако не называл конкретное событие, явившееся поводом для разделения в иудейском народе. Такое же суждение, лишённое исторической конкретики, высказывал Аарон бен Элияху (XIV в.). Непосредственно к раввинистическим преданиям обратились Башьячи и его ученик Калев Афендополо (XV в.). В трактате «Киддушин» Вавилонского Талмуда сохранилось предание о том, что царь *Александр Яннай* казнил всех иудейских мудрецов, кроме Шимона бен Шатаха. Т. о., Шимон оставался единственным носителем истинной традиции («весь мир был опустошен [совершенной Яннаем казнью законоучителей], пока не пришел рабби Шимон бен Шатах и возвратил Торе ее исконное [величие]» (Киддушин. 66а)), и дальнейшее существование традиции зависело от него. По мнению Элияху Башьячи и Афендополо, рабби Шимон не только сохранил закон, но и ввел в него некие новшества, тем самым поставив под угрозу существование традиции, идущей от Моисея. Чтобы оправдать эти новшества, Шимон разработал учение об Устном законе. Большинство иудеев слепо последовали за автори-

тетом учителя, однако часть народа отказалась от нововведений и осталась верна закону — благодаря рабби Шимону и в то же время вопреки ему. Эта часть народа положила начало караимству. Моше бен Элияху Башьячи, правнук Элияху, развил эту гипотезу и связал оппозицию раббанитов и К. с широко известным фактом противостояния школ *Гиллеля* и *Шаммая* (Revel. 1913. P. 5–6), объявив последнего предшественником К.

Вопрос о соотношении караимства с ранними религиозными движениями в иудаизме. В иудейской традиции была разработана альтернативная гипотеза, к-рая тоже исходила из предпосылки о связи караимства с религ. движениями эпохи Второго храма. Йехуда *Галеви*, Аврахам *Ибн Эзра*, Аврахам ибн Дауд объявили караимство ответвлением саддукейства (Ibid. P. 7). В то же время уже Саадия Гаон проводил аналогию между К. и саддукеями. А. Гейгер и Р. Малер отмечали, что ряд предписаний Анана (напр., требование букв. понимания библейских законов о возмездии за телесные повреждения, Исх 21. 23–25) находит точные соответствия в положениях, высказанных ранними авторитетами *Мишны* и Талмуда, но отвергнутых последующими поколениями талмудистов. Наконец, широкий резонанс получило открытие среди рукописей Мёртвого м. т. н. Дамасского документа (4Q266), обнаруженного ранее в *Каирской генизе* (фрагмент А: T-S 10K6; фрагмент В: T-S 16.311) и считавшегося памятником поздней секты саддукейского толка. Важнейшими факторами, объединяющими К. и саддукеев, являются отказ от устной традиции и обращение к Библии как к единственному руководству в повседневной жизни. Легенда о возникновении секты, приведенная в «Дамасском документе», в существенных сюжетных моментах (искажение подлинного учения Моисея учителями народа; вера в то, что истинной традицией обладал первосвященник Садок; появление общины избранных, отказавшейся от искажений и отделившейся от остального Израиля) соответствует представлениям, высказывавшимся караимскими авторами (аль-Киркисани о Садоке, Башьячи и Афендополо об утрате и о восстановлении традиции в эпоху Второго храма) (Wieder. 1956–1957).

Тем не менее в караимской лит-ре не упоминаются документы, предшествовавшие деятельности Анана бен Давида и являвшиеся для К. авторитетным подтверждением их учения. Нет никаких прямых подтверждений влияния на К. «Дамасского документа». Более того, богословское учение, представленное в кумран. тексте (прежде всего дуалистические представления и вера в предопределение), противоречит вероучительным положениям К. 7 веков, разделяющих караимское движение и образование кумран. религ. общины, нельзя не принять во внимание, даже несмотря на свидетельства Оригена и Даниеля аль-Кумиси (IX в.) об обнаружении в пещерах евр. рукописей и общие соображения о сходстве К. и кумранитов в ряде вероучительных положений.

Религиозные движения внутри караимства. Караимство в первые 3 века существования не имело систематизированного вероучения и стройной организации. Это обстоятельство традиционно связывается с отсутствием четко выраженных критериев в понимании Свящ. Писания, что при отказе от традиции привело к потере единства внутри общины. Не исключено, что в привлечении и консолидации сект антираббанитского толка был заинтересован сам Анан, стремившийся придать своему учению характер масштабного религ. движения.

Одной из наиболее значительных караимских сект было движение укбаритов, последователей Ишмаэля аль-Укбари. Расцвет секты приходится на время правления халифа аль-Мутасима (833–842). Исходя из респонсов аль-Киркисани, можно предположить, что ко времени их написания (2-я пол. X в.) секта уже не существовала. Не сохранилось письменных произведений Ишмаэля, поэтому об учении укбаритов невозможно делать сколько-нибудь достоверных выводов. Известно, что Ишмаэль негативно отзывался об Анане и отвергал масоретские эмендации (*karē*) в библейском тексте, а также выступал против крайней строгости в законах о пище, субботе и праздниках. В Укбаре существовала и другая караимская секта — последователей Мишавайи аль-Укбари, призывавшего в спорных вопросах (напр., в определении даты Нового года) руководствоваться раббанитской практикой. Однако Мишавайя

отказался от традиц. исчисления суток, постановив отмечать наступление нового дня не накануне вечером, а с восходом солнца. Следует отметить, что предложение принять раббанитскую практику в спорных вопросах исходило из скептицизма по отношению к обрядовой традиции как таковой («все монеты фальшивые», поэтому для удобства можно отмечать праздники с раббанитами), а не из желания прийти к компромиссу со сторонниками раввинистического иудаизма. Современник Мишавайи, Абу Имран ат-Тифлиси (житель Тбилиси), известный также как Муса (Моше) аз-Заафрани, во 2-й пол. IX в. основал секту тифлиситов. Ат-Тифлиси был учеником Ишмаэля аль-Укбари. Он написал трактат, санкционировавший употребление в пищу мяса, что отвергалось Ананом бен Давидом (последний считал, что после разрушения Второго храма евреи не имеют права есть мясную пищу). Малик ар-Рамли, основатель секты малекитов в Рамле (ныне Рамла, Израиль) (2-я пол. IX в.), также выступал против пищевых ограничений, введенных Ананом.

На К. в разной степени оказали влияние мистические движения в исламе. В наибольшей степени ислам, влиянию подверглись секты исавитов (последователей Абу Исы аль-Исфахани) и юджанитов.

Персидская община. Систематизация вероучения. В IX в. начинается процесс постепенного объединения учения караимства в однородную доктрину. У истоков этого процесса стоит Биньямин бен Моше Нехавенди — караимский ученый из г. Нехавенд в Персии, к-рый, по свидетельству аль-Киркисани, был прекрасным знатоком как Свящ. Писания, так и раввинистической традиции. Осведомленность в учении раббанитов позволила Нехавенди создать прочную платформу для систематизации караимской доктрины. Нехавенди терпимо относился даже к тем раббанитским традициям, к-рые не имеют обоснования в Свящ. Писании (в случаях, когда библейский текст не позволял прийти к определенному решению), однако оставлял за К. право критически переосмыслить эти традиции. Данное обстоятельство привело к неверному представлению о том, что Нехавенди требовал абсолютной свободы и независимости индивидуально-

го изучения Писания. Как показал Ц. Анкори, Нехавенди требовал от К. критической оценки в принятии тех или иных раввинистических мнений, но не позволял такой свободы по отношению к собственным постановлениям. Анкори приводит знаменитое предписание Нехавенди о применении телесных наказаний мужем по отношению к жене, отцом по отношению к детям, хозяином по отношению к рабам, свидетельствующее о том, что караимскому авторитету была чужда либеральность в воспитательных вопросах. Законодательные работы Нехавенди — «Сефер мицвот» (Книга заповедей; книга религ. установлений) и «Сефер диним» (Книга правил; книга содержит гражданское и уголовное право). Соч. «Сефер диним» издано в 1835 г. в Гёзлеве под названием «Массат Биньямин» (Подношение Биньямина).

Оппонентом Нехавенди был Даниель бен Моше аль-Кумиси — первый видный караимский законоучитель, поселившийся в Иерусалиме. Аль-Кумиси отвергал возможность учета раввинистических авторитетов и считал, что в случае сомнений в интерпретации библейского текста должно быть принято букв. толкование закона.

Нехавенди был, вероятно, единственным караимским ученым IX в., писавшим на иврите. Последующее развитие караимской культуры ознаменовано расцветом арабоязычной лит-ры. Враждебное отношение к светской культуре, характерное для Анана бен Давида и ранних представителей караимства, сменяется интересом к светским наукам, и ученые караимы способствуют расцвету араб. культуры своего времени. Тем не менее противники светской культуры сохранялись среди К., наиболее известные из них — Даниель аль-Кумиси и Залман бен Йерухам. Придавая особое значение изучению Библии, К. с большим рвением занимались изучением масоретского текста ВЗ (вопрос об участии К. в работе над масоретским текстом ВЗ подробно разбирается П. Кале — Kahle. 1959) и грамматическими исследованиями библейского текста. Широкие масштабы миссионерской деятельности К. побудили раббанитов к вступлению в начатую К. полемику вопреки общей тенденции игнорировать еретические движения и не уделять им внимания. Пер-

вым автором, обладавшим авторитетом ученого и выступившим против К., стал Саадия Гаон.

Крупнейшим законоучителем персид. караимской общины X в. был Якуб аль-Киркисани. Ему принадлежит капитальный труд по караимскому религ. праву и экзегезе, разделенный на 2 части: «Китаб аль-Анвар ва-ль-Маракиб» (Книга светов и башен) — систематическое изложение караимского права и «Китаб ар-Рияд ва-ль-Хадаик» (Книга садов и парков) — комментарий к разделам Торы, не носящим правового характера. «Китаб аль-Анвар ва-ль-Маракиб» содержит 13 частей, 1-я посвящена истории иудейских сект и служит ценным источником по истории К. Во 2-й пол. X в. был широко известен в качестве лексикографа и комментатора Писания Давид бен Аврахам аль-Фаси, живший в Фесе (Марокко). В кон. X в. Яфет бен Али из Басры перевел Библию на араб. язык, снабдив перевод собственным комментарием.

Иерусалимская община. С упадком багдадской общины центр К. переместился в Иерусалим. Даниель аль-Кумиси стал 1-м караимским ученым, переселившимся в Палестину (80-е гг. IX в.). Он стал идейным вдохновителем движения «Авелей Цион» (Плачущие по Сиону). Аль-Кумиси был убежден, что разрушение храма не является основанием для того, чтобы забывать о священном городе. Каждый верующий должен насколько возможно часто совершать паломничества в Иерусалим, размышлять о Торе на Св. земле и оплакивать разрушенный храм. К кон. IX в. в Иерусалиме сформировалась значительная караимская община. Иерусалим превратился в важнейший караимский центр. В течение нек-рого времени К. даже возглавляли евр. общину города и выступали от ее имени перед мусульм. властями. Лишь в 20-х гг. X в. гаон Иерусалимской *иешивы*, опираясь на поддержку багдадских властей, сумел лишить караимских лидеров их главенствующего положения в евр. общине Иерусалима. Тем не менее до кон. XI в. караимская община Иерусалима переживала период культурного подъема. Одним из наиболее выдающихся караимских авторов, оставивших описание иерусалимской общины, был Сахл бен Мацлиах ха-Кохен (910–990). Первым его известным произведением

стало послание к Якову бен Шмуэлю, лидеру раббанитской общины в Каире и последователю Саади Гаона. Яков обвинил Сахла, приехавшего в Каир и активно проповедовавшего среди местных раббанитов, в стремлении внести смуту в мирную общину. Сахл написал Якову серию из 10 кратких респонсов и послание на иврите, в к-рых обращался ко всей общине Каира (чтобы сделать свои идеи доступными для большего числа читателей, Сахл хотел перевести послание на арабский язык, но неизменно, осуществил ли он это намерение). Послание открывается стихотворением, в котором критикуются главные положения раввинистического иудаизма. Основная часть послания включает ответ Якову и ивритский перевод миссионерской проповеди, которую Сахл произнес по-арабски перед слушателями-раббанитами. Обличая Якова бен Шмуэля, Сахл обращается к караимской общине с призывом снять с себя тяжкое бремя, наложенное ее учителями, и вернуться к чистой и незамутненной вере Моисея, имея в виду караимство. Послание Сахла представляет собой огромную ценность как самый ранний аутентичный памятник караимской миссионерской проповеди. Др. значимым трудом Сахла является 2-частное произведение, посвященное религиозному праву (названия частей соответствуют 2 работам Нехавенди — «Сефер диним» и «Сефер мицвот»); во введении к этому тексту содержится описание караимской общины, представляющее большую ценность. В послании Якову бен Шмуэлю Сахл бен Мацлиах упоминал о своем трактате против Саади Гаона. Известностью выдающегося комментатора Библии пользовался Давид бен Боаз, потомок Анана бен Давида в 5-м поколении. Бен Боаз является автором комментированного перевода Торы, сохранившегося фрагментарно. Из доступных фрагментов можно заключить, что Давид бен Боаз в комментариях критиковал Саадию Гаона, составил помимо собственно экзегетических пояснений грамматические глоссы к тексту и использовал цитаты из Талмуда. Бен Боаз также написал комментарий на *Екклесиаста книгу*. Ему приписывается авторство несохранившегося трактата об основах караимского вероучения (Китаб аль-Усул). В X в. среди

караимских ученых в Иерусалиме получил известность Йосеф бен Ноах, грамматик и комментатор Библии, возглавлявший иешиву. Его ученик Абу-ль-Фарадж Харун (Ахарон бен Йехошуа), живший в 1-й пол. XI в., также был грамматиком и комментатором Библии. Др. ученик Харуна, Йосеф бен Аврахам ха-Кохен ха-Роэ аль-Басир, был известным философом и богословом; в работе «Аль-Мухтави» (Сравнение) он предпринял попытку привести в соответствие с караимским вероучением мусульманскую теологию *калама*. В Палестину из Марокко прибыл Аврахам аль-Фаси, лексикограф и экзегет. Ученик аль-Басира Йешуа (Йехошуа) бен Йехуда (2-я пол. XI в.) — последний караимский ученый в Палестине, приобрел известность как законоучитель и философ, а также переводчик и толкователь Библии. В 1099 г. крестоносцы захватили Иерусалим и уничтожили как раббанитскую, так и караимскую общину города. Деятельность К. в Палестине прекратилась (Karaites. 2007. P. 789–790).

К. в Египте и Византии. С XII в. караимство было представлено 2 крупными общинами: египетской и византийской. В Египте К. оказывали большое влияние на раббанитов, о чем, в частности, свидетельствует активная и успешная миссионерская деятельность в Каире Сахла бен Мацлиаха. В глазах местных властей К. выступали главными представителями евр. общины. Авторитет К. был поколеблен только с прибытием в Каир *Маймонида* (1168).

В Египте жил караимский поэт Моше бен Аврахам Дари (кон. XII — нач. XIII в.). В поэзии Дари много общих мотивов, как содержательных, так и стилистических, с классической евр. поэзией «золотого века» в Испании (Йехуда ха-Леви, Шломо Ибн Габироль, Аврахам Ибн Эзра), что объясняется влиянием на его творчество испан. школы и является одним из оснований для датировки жизни Дари. Диван (собрание стихов) Дари включает 2 раздела: «Фирдавс Азхар аль-Касаид валь-Аш'ар» (Сад цветов из поэм и стихов) и «Аль-Мулхак ли-Диванихи-ль-Асбак» (Приложение к его прежнему дивану).

Другие египетские караимские авторы, Израэль ха-Даян ха-Маарави (XIV в.), Яфет ибн Сагир (XIV в.;

ученик ха-Маарави и автор книги по религ. праву «Сефер ха-Мицвот» (Книга предписаний)), Яфет аль-Баркамани (врач и писатель XV в.; единственное известное сочинение — «Сефер Тшува» (Книга обращения), арабоязычный полемический трактат против раббанитов) и Шмуэль бен Моше аль-Магриби (ха-Маарави, врач и писатель XV в.; автор книги по религ. праву «Аль-Муршид» (Путеводитель)), не оказали существенного влияния на развитие караимской традиции.

В XII в. К. визант. общины, преимущественно ученики Йешуа бен Йехуды, прежде всего Товия бен Моше ха-Авел и Яков бен Шимон, создали многочисленные переводы караимской арабоязычной литературы на иврит. Товия бен Моше ха-Авел, прозванный Ха-Овед (Работник), и Ха-Маатик (Переводчик) перевели с араб. языка на иврит сочинения Йешуа бен Йехуды и Йосефа аль-Басира. Товия составил комментарий на Пятикнижие «Оцар Нехмад» (Вожделенное сокровище), основанный на работах Давида бен Боазы и Яфета бен Али. В XII в. был написан анонимный караимский труд по грамматике древнеевр. языка «Меор Айн» (Свет очей). Экзегет Яков бен Реуен составил комментарий к Танаху «Сефер ха-Ошер» (Книга богатства), в который преимущественно вошли переведенные на иврит извлечения из работ ранних караимских авторов, прежде всего Яфета бен Али. Религ. правом занимался Ахарон бен Йехуда Кусдини. Наиболее известный караимский ученый Византии XII в. — Йехуда бен Элияху Хадасси, автор систематического изложения караимского вероучения на иврите «Эшкол ха-Кофер» (Кисть кипрея).

В XIII в. выдающимся деятелем визант. общины был Ахарон бен Йосеф ха-Рофе, составивший классический комментарий к Библии «Сефер ха-мивхар» (Книга отбора). Кроме того, он разработал систематический свод караимского религ. права — «Ган Эден» (Сад Эдемский). Большим авторитетом пользовался написанный ха-Рофе комментарий к Пятикнижию «Кетер Тора» (Венец Торы). Современник ха-Рофе караимский философ Ахарон бен Элияху — автор соч. «Эц хаим» (Древо жизни), направленного против Маймонида (Karaites. 2007. P. 791).

В XV–XVI вв. усилилось влияние раббанитов на К. Византийские К. оказались под властью Османской империи, принявшей многочисленных иммигрантов из Испании после изгнания сефардов в 1492 г. В этих условиях происходило сближение К. и раббанитов, и взаимодействие с представителями наиболее выдающейся по своему культурному уровню евр. общины не могло не оказать влияния на культуру К. Так, Элияху Башьячи, наиболее влиятельный караимский ученый XVI в., обучался у раббанита. Башьячи составил свод законов «Адерет Элияху» (Облачение Или), содержащий систематическое изложение караимской обрядовой практики и получивший у К. большой авторитет. Калев Афендоло, зять и ученик Элияху, завершил труд тестя и написал свои сочинения по теологии, математике, астрономии, философии и праву, а также религ. и светские стихотворения. Последним караимским ученым, проживавшим на территории Османской империи, был Моше бен Элияху Башьячи.

В XVI – нач. XX в. караимские общины продолжали существовать в Османской империи на территории совр. Египта, Турции и Ирака. Егип. община оставалась крупнейшей до сер. XX в., когда началась массовая эмиграция К. в Израиль (особенно в 1949–1950 и 1955–1956). В наст. время в Израиле проживает ок. 20 тыс. К., преимущественно в городах Рамла и Ашдод (подборка лит-ры о К. в совр. Израиле приведена в *Walfish, Kizilov*. 2010. P. 115–126).

К. в Крыму и Литве. В XIII в. значительное число К., гл. обр. из Византийской империи, поселилось в Крыму. В столице крымских ханов Солхат (ныне Ст. Крым) караимская община, вероятно, существовала еще в XIII в. (ха-Рофе упоминает в кн. «Сефер ха-Мивхар» о календарном споре между караимами и раббанитами Солхата в 1278 г. (*Кизилов*. 2003. С. 124; *Вихнович*. 1997. С. 37)). Крупнейшие караимские общины существовали в городах Чуфут-Кале (Кырк-Ер; название у К. – Села-ха-Йехудим (Скала евреев)), Кафа (ныне Феодосия), Мангуп (Феодоро) и Гезлев (ныне Евпатория) (*Кизилов*. 2003. С. 123). Благодаря географической близости к столице Крымского ханства Бахчисараю община в Чуфут-Кале стремительно набирала экономический и политический вес.



Надгробия караимского кладбища
близ Чуфут-кале, Крым

В XVIII в. главы местной общины носили титул *has-sar han-ne'emān* (надежный или утвержденный правитель), синонимичный тур. «ага». Следов., лидер общины г. Чуфут-Кале занимал положение светского лидера всех общин ханства. Глава общины Шмуэль Ага (1716–1769) и его сын Биньямин Ага (1749–1824) были придворными банкирами ханов и занимались чеканкой монет для ханского двора. Чуфут-Кале стал центром К. Крыма; еще в XIX в. его население состояло почти исключительно из К.

Поселение К. в Литве связывается караимской традицией с походом в Крым литов. кн. *Витовта* Великого (1398), к-рый переселил в Литву неск. сот татар. и караимских семей. Местом проживания К. в Литве стали города Троки, Луцк и Галич. Польско-литов. община получила статус интеллектуального центра караимства. Первым выдающимся караимским ученым в Литве был Ицхак бен Аврахам Троки, известный благодаря своему полемическому трактату «Хиззук эмуна» (Укрепление веры), содержащему критику христианства. В кон. XVIII в. появились сочинения, выражающие самосознание К. В 1699 г. Мордехай бен Нисан Кукизов написал 2 сочинения о караимстве, одно из к-рых было ответом на вопросы швед. кор. *Карла XII*. В 1700 г. Шломо бен Ахарон Троки написал трактат о караимстве и его принципиальных отличиях от раввинистического иудаизма. В этом же ключе, но уже с ориентацией на читателей-К. написано сочинение Симхи Ицхака бен Моше Луцкого «Орах цадиким» (Путь

праведных). Автор изложил историю караимства и дал обзор деятельности караимских ученых в различных странах; к трактату прилагался алфавитный перечень всех сочинений, написанных К.

До кон. XVIII в. еврей-раббаниты и еврей-К. не противопоставлялись по политическому положению и по гражданским правам в к.-л. гос-ве. Караимские общины Крыма, принадлежавшего Османской империи, по общественному положению мало чем отличались от евр. общин, проживавших в центральной части Османской империи. К. Польши и Литвы во многом разделили судьбу ашкеназского еврейства этого гос-ва (*Гаммал*. 2012. С. 209): в частности, это касалось изгнания евреев из Литвы в 1495 г. и погромов на Украине в 1648 г. Общность судьбы сплачивала евр. и караимские общины, отношения между к-рыми были дружественные. Так, центр литовско-караимской интеллектуальной культуры в Луцке находился под ощутимым раббанитским влиянием.

К. в России. Присоединение Крыма (1783) и Литвы (1793) к Российской империи определило судьбу караимских общин Вост. Европы в Новое время. Как внешняя история общин, так и особенности их внутренней жизни теперь зависели от политики одного гос-ва, что привело к сглаживанию исторически определившихся различий между крымской и литов. общинами (Там же).

Одним из первых шагов новой власти по отношению к К. было признание их особого правового статуса по сравнению со статусом раббанитов. Первые годы существования при новой власти требовали больших усилий по восстановлению традиц. образа жизни крымских караимских общин. В ходе военных действий 1771–1783 гг. серьезно пострадала община Кафы, а в Мангупе община фактически перестала существовать. К. стали добиваться отмены двойного налогообложения евреев, введенного имп. *Екатериной II* в 1794 г. (см. в ст. *Иудаизм раввинистический*, разд. «Иудаизм в России»). В 1795 г. в С.-Петербург была направлена делегация во главе с Биньямином Агой и Ицхаком бен Шломо. В отличие от крымских ханов российская власть была готова признавать различия между 2 евр. деноминациями. В том же году *Екатерина II* освободила К. (число ко-

торых к этому времени достигало 2400 чел.) от уплаты дискриминационного налога и разрешила приобретение земельной собственности.

Этот политический шаг негативно сказался на отношениях между раббанитами и К. Последние отказались от своего евр. самосознания и добились изменения офиц. названия общины: вместо «еврей-караимы» они стали называться «русские караимы ветхозаветного вероисповедания», а позднее — просто «караимы».

Впосл. К. получили ряд дополнительных привилегий. В 1827 г. К. Крыма, а в 1828 г. — К. Литвы и Волыни были освобождены от рекрутской повинности, введенной для всего евр. населения империи. В 1837 г. было издано Положение о Таврическом и Одесском духовном правлении. К. в Таврической губ. были предоставлены некоторые права крымского мусульм. духовенства, в т. ч. право религ. самоуправления (Положение фактически копировало российское законодательство о мусульм. духовенстве). Главой караимского духовенства губернии стал гахам (искаженное офиц. написание древнеевр. *hākām* — мудрец). Эта должность соответствовала преждему титулу *has-sar han-ne'ēman* (этот титул продолжал употребляться в караимской среде). Гахам избирался представителями караимских общин и утверждался министром внутренних дел. Резиденция гахама находилась в Евпатории. В качестве помощников гахама избирались 2 газзана (искаженное «хаззан»), старший и младший. Местные газзаны состояли также при каждой караимской синагоге (кенассе). Должность газзана фактически соответствовала должности раввина. Газзаны были главами караимских общин. Помимо выполнения религ. функций газзаны вели метрические книги общин и предоставляли соответствующую информацию местным властям (Там же. С. 213). При каждой синагоге состоял также шаммаш (ответственный за адм. и хозяйственную деятельность; его обязанности были идентичны обязанностям шаммаша у раббанитов, см. в ст. *Иудейское богослужение*), эта должность также была выборной. Гахам и газзаны евпаторийской синагоги составляли Таврическое караимское духовное правление. К нему в 1850 г. были причислены и польско-литов. К. Т. о., именно крымская община выступа-

ла главным представителем караимства в структуре государства. На зап. К. со временем распространились те же законодательные акты, что были приняты по отношению к К. Крыма (Там же. С. 213–214).

Получение К. привилегий во многом является заслугой Симхи Бабовича (1790–1855), к-рый в 1827 г., будучи светским руководителем общины в Евпатории, отправился во главе посольства в С.-Петербург с просьбой об освобождении караимского населения Крыма от рекрутской повинности; в 1839 г. он был назначен 1-м караимским гахамом. Благодаря деятельности Симхи Бабовича в 1863 г. К. были полностью уравнены в правах с коренным населением России, а К. Польши и Литвы получили самостоятельное Духовное управление с центром в Троках (ныне Тракай, Литва).

В 30–80-х гг. XIX в. большое значение для развития культурной жизни крымской караимской общины имела деятельность учителя Симхи Бабовича Йосефа Шломо Луцкого. В 1828 г. в Евпатории он занимал должность религ. главы общины (ав бет дин). То обстоятельство, что представитель польск. караимства вошел в правление евпаторийской общины, способствовало сближению крымских и польско-литов. К. Важнейший труд Йосефа Шломо Луцкого — «Тират кесеф» (Серебряный дворец, 1835), комментарий к «Сефер ха-Мивхар» Ха-Рофэ. В 1839 г. в должности старшего газзана Йосеф Шломо Луцкий отвечал за преподавание в 5 традиц. караимских религ. школах — мидрашах. Сын Йосефа Аврахам Луцкий основал на свои средства мидраш, к-рый пользовался большим авторитетом. Особенностью системы преподавания, введенной Луцкими, было усиленное внимание к изучению Свящ. Писания, предполагавшему как свободное владение языком оригинала, так и освоение основ галахи. Йосеф Луцкий написал учебную грамматику иврита, Аврахам Луцкий — неск. сочинений по караимскому религ. праву. По инициативе Луцких в Евпатории была открыта караимская типография. С 1834 по 1855 г. был издан ряд караимских галахических произведений (Там же. С. 215).

Наиболее активным борцом за уравнивание К. в правах был выдающийся караимский ученый Аврахам бен Шмуэль Фиркович (1787–1874).

Он возглавил миссию по сбору караимских древностей, инициированную в кон. 30-х гг. XIX в. генерал-губернатором кн. М. С. Воронцовым и Симхой Бабовичем. Целью этой миссии было создание разработанной караимской историографии, которая давала бы право К. соотносить себя с «большими народами». Во время поездок по Крыму, Кавказу, Палестине, Сирии и Египту (о его путешествии в Каир см. в ст. *Каирская гениза*) Фиркович собрал уникальную коллекцию старинных евр. ру-



А. Фиркович.

Портрет (Музей караимов, Феодосия)

кописей, впосл. переданную Императорской б-ке в С.-Петербурге. При всех грандиозных результатах миссии Фирковича разработанная им историческая концепция происхождения К. не выдерживает научной критики. Фирковичу принадлежит тенденциозная гипотеза о том, что К. являются потомками израильтян, переселившихся в Крым за неск. веков до Р. Х. и не имевших отношения к последующей иудейской истории. Основываясь на изучении караимских надгробий, Фиркович пытался доказать, что города Солхат, Онхат и Села-ха-Йехудим были построены К. задолго до Р. Х. К Фирковичу также восходит идея о караимском вероисповедании хазар.

2-я пол. XIX в. ознаменована рассеянием К. по ряду зап. и центральных губерний Российской империи. В 1852 г. для К. была отменена черта оседлости. Пользуясь предоставленной возможностью, мн. К. покинули свои города после Крымской войны (1853–1856). В результате расселения возникли караимские общины в Одессе, Киеве, Харькове, Екатеринославе (ныне Днепрпетровск), Москве, С.-Петербурге. Происходила

интеграция К. в жизнь российского общества. Появлялись караимские сочинения, написанные на рус. языке. Первым таким произведением стала брошюра С. Бейма «Память о Чуфут-Кале» (Од., 1862), обращенная к рус. аудитории. Появилась русскоязычная лит-ра для К.: «История возникновения и развития караимизма» И. Синани (Симферополь, 1888–1889. 2 ч.), исторический очерк «Караимы» Ю. Д. Кокизова (СПб., 1898). В 1911–1912 гг. караимские студенты Московского ун-та издавали ежемесячник на рус. языке «Караимская жизнь». В 1913–1914 гг. в Вильне выходило периодическое издание на рус. языке «Караимское слово»; позднее там же выпускался на польск. языке ж. «Караимская мысль» («Myśl Karaimska». Wilno, 1924–1939; Wrocław, 1945–1947), публиковавший научные работы и сообщения о жизни караимской общины.

После 1917 г. значительная часть К. эмигрировала в Польшу, во Францию, в Германию и Турцию. Численность К. сократилась на треть по сравнению с рубежом XIX и XX вв. (12 894 К. в Российской империи согласно Первой всеобщей переписи населения 1897 г., 8324 К. в СССР согласно Всесоюзной переписи населения 1926 г.). Численность К. в СССР продолжала сокращаться из-за ассимиляции: по Всесоюзной переписи 1970 г., она составила 4571 чел., согласно Всесоюзной переписи 1989 г. — 2602 чел. По результатам переписи 2010 г. в России проживало 205 К. Численность К. в Литве, согласно переписи 2001 г., составляла 252 чел. Караимская община Крыма, согласно переписи 2002 г., насчитывает 647 чел. На совр. этапе крымскую общину К. характеризует ярко выраженное тюрк. самосознание, в т. ч. в религ. сфере (религия К. возводится к тюрк. национальной мифологии, элементы иудаизма считаются вторичными и привнесенными), именно тюркское начало преобладает в работе по возрождению караимской культуры (см.: Полканов Ю. А. Караи — крымские караимы-тюрки: История, этнография, культура. Симферополь, 1997; Крымские караи (крымские караимы-тюрки): Самоидентификация: кр. очерк истории и культуры. Симферополь, 1999; Караи (крымские караимы): История, культура, святыни. Симферополь, 2000; Шеголева Т. Основные этнокультурные аспекты русскоязычной

караимской публицистики и состояние крымской караимской общины в кон. XX — нач. XXI в. // Тирош: Тр. по иудаике. М., 2003. Вып. 6. С. 218–235).

Учение К. Свящ. Писание К. признают единственным источником своего вероучения. Тем не менее караимство не могло существовать без традиции, выражающей общепринятое отношение к священному тексту. Принципиальное различие с раббитами в вопросе использования традиции заключалось в том, что последняя никогда не объявлялась самостоятельным источником веро-



Караимские кенассы в Чуфут-кале, Крым

учения. Традиция наряду с Писанием принималась как Божественное откровение. Не отвергая многочисленные раббанитские галахические практики, караимство не восприняло концепцию Письменной и Устной Торы. В процессе существования общины сформировался свод правил, определенных в разное время конкретными обстоятельствами выживания общины и не имевших прецедента в Свящ. Писании. Эти правила получили название *sebel hay-yarūšā* (бремя наследия). Теоретически авторитетность этих правил определяется фактом единогласного принятия их всей общиной. Это богословское положение имеет араб. название *'ijma'* (от корня *jm'* — собирать) и евр. соответствие *'ēdā* (от корня *'dy* — свидетельствовать). За этими терминами стоит представление об идеальной общине — не конкретной местной общине, а общине всего Израиля — единодушной в понимании Свящ. Писания. Этот идеал неосуществим на практике; фактически *sebel hay-yarūšā* — это готовность принять традицию предков как данность и признать, что единственным источником вероучения является Свящ. Писание и что традиция не может быть обоснована ничем другим. Традиция освящена древностью, и никто уже не решится критически пересматривать ее на основе Торы. Караимство не стремилось

реформировать иудаизм и существовать без любых форм традиций. Но вместе с тем принятие традиций не означало, что для них требовалось ввести особый источник, соположенный Торе. Истина заключена только в записанном законе, и если человеку хватит мудрости и он найдет достаточные основания, чтобы показать, что та или иная традиция выводится из Писания, он должен это сделать.

С именем Башьячи связано окончательное формирование караимского вероучительного и галахического корпуса. Вместе со своим учеником Калевом Афендополо Элияху Башьячи сформулировал

10 принципов вероучения караимов: 1) Бог сотворил весь физический и духовный мир во вре-

мени и из ничего; 2) Он — Творец, Который Сам не был сотворен; 3) Он не имеет формы, ни с чем не сравним, бестелесен и абсолютно един; 4) Он послал учителя Моисея; 5) Он послал через Моисея Тору, к-рая содержит совершенную истину и не может быть дополнена или изменена каким-то др. законом; 6) каждый верующий должен изучать Тору в подлиннике и постигать ее истинный смысл; 7) Бог раскрылся и др. пророкам (хотя их пророческий дар меньше, чем дар Моисея); 8) Бог воскресит мертвых в Судный день; 9) Он воздаст каждому человеку по его делам; 10) Бог не презирает живущих в изгнании, но хочет очистить их с помощью страданий; они могут надеяться на Его постоянную помощь и на избавление, орудием к-рого будет Мессия — потомок Давида (Karaites. 2007. P. 798).

В качестве норм, определявших введение закона из Свящ. Писания, Хадасси назвал 4 принципа (в скобках приведены терминологические обозначения этих принципов): 1) буквальное понимание библейского текста (*kaṭāb* — араб. «Писание»; *mišnā* — евр. «повторение»; *sam'* — араб. «слушание»), 2) единодушие в общине (евр. *'ēdā*, араб. *'ijma'* — община), 3) вывод по аналогии (евр. *hekkēš*; араб. *ḳiyās*), 4) знание, основанное на человеческом разуме (евр. *hokmat had-da'at*; араб. *'aql*). На практике

эти принципы соблюдались далеко не всегда, в особенности принцип единодушия.

Йехуда бен Элияху Хадасси в кн. «Эшкол ха-Кофер» (Кисть кипрея) сформулировал не менее 80 различных правил герменевтики, включив в них и правила, используемые в Талмуде. Наибольшее значение получили следующие: 1) *samûkîm* – сопоставление 2 стоящих рядом предложений на разные темы; 2) *kal wâ-homer* – интерпретация от более легкого к более строгому; 3) *kalâl u-ṣarât* – ряд правил, устанавливавших соотношение общего и частного в тексте Торы; 4) интерпретация служебных слов в Торе, дающих дополнительные указания для вывода галахи.

Обрядовая практика. В отличие от раббанитов К. не имеют фиксированного числа заповедей (мицвот), и караимская доктрина значительно уступает по степени разработанности доктрине раввинистического иудаизма. Субботние запреты на работу у К. более строгие, нежели 39 ограничений, предусматриваемых в раввинистическом иудаизме: К. допускают в субботу лишь действия, связанные с богослужением и с удовлетворением физиологических потребностей человека. К. отвергают нек-рые из раввинистических предписаний относительно обрезания. Существуют различия также в правилах ритуального убоя скота, поэтому мясо животных, забитых раббанитами, не является кошерным для К. Из запрета «варить козленка в молоке матери его» выводится запрет на совместное употребление мясного и молочного, как и в раввинистическом иудаизме, однако в отличие от раббанитов К. не распространяют этот запрет на мясо птицы. В пищу дозволено лишь мясо животных, перечисленных в Библии (т. е. признаки, названные в Лев 11, сами по себе не могут служить для определения кошерности животного, к-рое в Торе не упом.). Караимские правила о ритуальной нечистоте, связанные с менструацией, строже соответствующих правил, принятых у раббанитов. Караимское богослужение, первоначально состоявшее исключительно из пения библейских псалмов, имеет немного общего с раввинистическим. Богослужение совершается дважды в день (утром и вечером); по субботам и праздничным дням добавляются молитва Мусаф и ряд др. молитв. Мо-

литвы состоят в основном из фрагментов библейского текста; особое внимание уделяется чтению псалмов, а также караимской литургической поэзии. Молитва Шма включена в караимский ритуал, молитва Шмоне-эсре неизвестна К. Во время молитвы К. носят цицит с голубой нитью. Библейские предписания о мезузе и тфилин трактуются у К. как чисто символические. (О соответствующих реалиях раббанитского богослужения см. в ст. *Иудейское богослужение*.) О календаре К. см. в ст. *Календарь* (разд. «Раввинистический календарь»).

Ист.: *Elijah ben Moses Bashyachi*. Adderet Eliyahu. Constantinople, 1530. Gozlow, 1835. Odessa, 1870 (на евр. яз.); *Aaron ben Josef*. Kelil yofi. Constantinople, 1581. Gozlow, 1847 (на евр. яз.); *Mibhar Yesharim: Aaron ben Josef*. Sefer ha-Mibhar. *Jacob ben Reuben*. Sefer ha-Osher. Gozlow, 1834 (на евр. яз.); *Yehuda ben Eliya Hadassi*. Eshkol ha-Kofer. Gozlow, 1836; *Eliyah ben Abraham*. Hilluk ha-karaim we-ha-rabbanim // *Pinsker S.* Lickute kadmoniot: Zur Geschichte des Karaismus und der karäischen Literatur. W., 1860. S. 99–106 (на евр. яз.); *Sahl ben Masliah*. Sefer tokahat megilla // *Ibid.* S. 19–43 (на евр. яз.); *Aaron ben Elijah*. Gan Eden / Ed. J. Savuskan. Gozlow, 1866 (на евр. яз.); *idem*. Keter Tora / Ed. J. Savuskan. Gozlow, 1867; *Anan ben Danid*. Fragments of the Book of Commandments by Anan / Ed. S. Sehechter // Documents of Jewish Sectaries. Camb., 1910. N. Y., 1970. Vol. 2; *Benjamin ben Moses an-Nahawendi*. Menat Binyamin [= Benjamin's Portion. A Karaite Book of Laws] // *Ali ben Suleiman*. The Arabic Commentary of Ali ben Suleiman the Karaite on the Book of Genesis / Ed. S. L. Skoss. Phil., 1928; *Salmon ben Yeruhim*. Sefer milhamot Adonai / Ed. I. Davidson. N. Y., 1934 (на евр. яз.); *idem*. The Arabic Commentary of Salmon ben Yeruhim the Karaite on the Book of Psalms (Chap. 42–72) / Ed. L. Marwick. Phil., 1956; *David ben Abraham al-Fasi*. The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible. Known as *Kitâb jami' al-alfâz (agrôn)* of David ben Abraham al-Fasi the Karaite / Ed. S. L. Skoss. New Haven, 1936–1945. 2 t.; *Jacob (Abu Yusuf Ya'kub ibn Ishak) al-Kirkisani*. Kitab al-anwar wa-marakib / Ed. L. Nemoj. N. Y., 1939–1943. 5 t. (на араб. яз.); *Daniel ben Moses al-Kumisi*. Commentarius in Librum Duodecim Prophetarum / Ed. I. D. Markon. Jerusalem, 1958 (на евр. яз.).

Лит.: *Pinsker S.* Lickute kadmoniot: Zur Geschichte des Karaismus und der karäischen Literatur. W., 1860 (на евр. яз.); *Frankl P. F.* Beiträge zur Literaturgeschichte der Karäer // V. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. B., 1887; *idem*. Karäische Studien // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Dresden, 1876. Jg. 25. S. 54–73, 109–125, 321–331, 512–513; *idem*. Karäische Studien, neue Folge // *Ibid.* 1882. Jg. 31. S. 1–13, 72–85, 268–275; 1883. Jg. 32. S. 399–419; 1884. Jg. 33. S. 448–457, 513–521; *idem*. Ein mu'tazilitischer Kalâm aus dem 10. Jh. // SAWW. Phil.-hist. Kl. 1872. Bd. 71. H. 2. S. 169–224; *idem*. Zur karäischen Bibliographie // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 1872. Jg. 21. S. 207–217, 274–280; *Poznanski S.*

Anan et ses écrits // Revue des études juives. P., 1902. T. 44. P. 161–187; T. 45. P. 50–69, 176–203; *idem*. The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon. L., 1908; *Revel B.* The Karaite Halakah and Its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah. Phil., 1913; *Бенешевич В. Н.* К истории евреев в Византии VI–X вв. // Еврейская мысль: Науч.-лит. сб. Л., 1926. С. 197–224, 305–318; *Mann J.* Texts and Studies in Jewish History and Literature. Phil., 1935. Vol. 2; *Karaitica; Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature Translated from Arabic, Aramaic, and Hebrew Sources* / Not.: L. Nemoj. New Haven, 1952; *Wieder N.* The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites // JJS. 1955. Vol. 6. N 1. P. 14–23; *idem*. The Qumran Sectaries and the Karaites // JQR.N.S. 1956. Vol. 47. N 2. P. 97–113; 1957. Vol. 47. N 3. P. 269–292; *Dothan A.* Was Ben-Asher Really a Karaite? // Sinai. Jerusalem, 1957. Vol. 41. P. 280–312, 350–362 (на евр. яз.); *Ankori Z.* Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100. N. Y., 1959; *Kahle P.* The Cairo Geniza. Oxf., 1959; Караимы // Краткая еврейская энциклопедия. М.; Иерусалим, 1988. Т. 4. Стб. 90–102; *Gil M.* A History of Palestine, 634–1099. Camb.; N. Y., 1992; *Schur N.* History of the Karaites. N. Y., 1992; *Вухнович В. Л.* Караим Авраам Фиркович: Еврейские рукописи. История. Путешествия. СПб., 1997; *Olszowy-Schlanger J.* Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza. Lpz., 1997; *Кизилов М. Б.* Крымские караимы XVI–XIX вв. по описаниям путешественников // Пилигримы Крыма: Осень-98: Путешествия по Крыму, путешественники о Крыме: Междунар. науч. конф.: Мат.-лы. Симферополь, 1999. С. 119–124; *он же*. Караимские некрополи Чуфут-Кале и Мангула по описаниям путешественников и ученых XVIII–XIX вв. // Материалы Восьмой ежег. междунар. междисциплинарной конф. по иудаике. М., 2001. Ч. 1. С. 191–205; *он же*. Караимская община г. Гезлева (Евпатория) в XVIII–XIX вв. по свидетельствам очевидцев // Тирош: Тр. по иудаике. М., 2001. Вып. 5. С. 245–256; *он же*. К истории малоизвестных караимских общин Крымского полуострова // Там же. 2003. Вып. 6. С. 123–140; *idem*. (*Kizilov M.*) The Karaites of Galicia: An Ethnoreligious Minority among the Ashkenazim, the Turks, and the Slavs, 1772–1945. Leiden, 2009. (Studia Judaicaeoslava; 1); Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources / Ed. M. Polliak. Leiden, 2003; *Astren F.* Karaite Judaism and Historical Understanding. Columbia, 2004; Karaites // EncJud. 2007. T. 11. P. 785–802; *Walfish B. D.*, *Kizilov M.* Bibliographia Karaitica: An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism. Leiden; Boston, 2011. (Karaite Texts and Studies; 2); *Гаммал М.* Караимы в Российской империи // История еврейского народа в России. М., 2012. Т. 2: От разделов Польши до падения Российской империи. С. 209–223.

М. Г. Калинин

КАРАК [Керак, Эль-Карака; араб. الكرك; от араб. *karkā* – город], город в Иордании, в средние века крупный христианский центр, с кон. VII в. кафедра митрополита Петры Аравийской в составе Иерусалимской Православной Церкви. Расположен на известняковом плоскогорье, на высоте 900 м над юго-вост. оконечностью Мёртвого м. На одноименном степном

плато Карак в год выпадает 300–350 мм осадков, и оно достаточно плодородно. Помимо благоприятных климатических условий возвышению К. способствовало выгодное местоположение на т. н. Царской дороге (упом. в Числ 20. 17; 21. 22) — древнем пути, к-рый, по мнению ряда ученых, проходил от Дамаска по Заиорданскому плато до Айлы (ныне Эйлат, Израиль) на Красном м. В К. от него отходило боковое ответвление на Газу, к Средиземному м. В поздней античности Царская дорога совпадала с Нов. Тряяновой дорогой, в средние века — с дорогой мусульм. *хаджа*.

К. был основан на обрывистом утесе, вытянутом по линии «север—юг» и отделенном от окружающего плато глубокими расселинами. Хотя в К. сохранились следы обитания человека, относящиеся к раннему бронзовому веку, в нач. II тыс. до Р. Х. городская жизнь в Заиорданье прекратилась и возродилась не ранее XIII в. до Р. Х., с приходом *моавитян*. К. обычно отождествляется с упоминаемыми в ВЗ топонимами Кир-Моав, Кирхарес, Кир-Харешет (4 Цар 3. 25; Ис 15. 1; 16. 7, 11; Иер 48. 31, 36). В 1958 г. в К. была обнаружена надпись, предположительно относящаяся к правлению моавитского царя *Меши* (кон. IX в. до Р. Х.).

В римско-визант. период основным центром округа К. был Ареополь (Раббат-Моав; ныне Эр-Рабба, в 10 км к северу от К.), греко-рим. поселение, обладавшее статусом полиса (возможно, г. Кир-Моав в I тыс. до Р. Х. находился именно здесь). В Ареополе уже в V в. существовала епископская кафедра в составе митрополии Палестины Третьей (*Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 1041–1042*). К. отождествляется с известным из источников того времени г. Харахмова (Каракмоба), к-рый изображен на мозаичной карте Св. земли из ц. св. Георгия в *Мадабе* (2-я пол. VI в.). Из епископов города известны Димитрий, присутствовавший на Иерусалимском Соборе 536 г. (АСО. Т. 3. Р. 188), и Иоанн, ученик прп. *Стефана Савваита Старшего* († 794) (ActaSS. Iul. Т. 3. Р. 544–545). Хотя в К. не обнаружено керамического материала визант. и омейядского времени, на существование поселения указывают десятки надгробных стел, гл. обр. VI в. (43 датированных надгробия относятся к 375–661). Личные имена погребен-

ных свидетельствуют об араб. происхождении большинства жителей пров. Палестина Третья.

В сент. 629 г. в 10 км к югу от К., у Муты, произошло 1-е столкновение византийцев с мусульманами:



Харахмова на мозаике из ц. св. Стефана в Умм-эр-Расасе, Иордания. VIII в.

один из гассанидских вождей, союзников Византии, нанес поражение отряду мусульман, в битве пало неск. сподвижников Мухаммада. В 634–635 гг. плато было быстро завоевано мусульманами. Археологических следов грабежей и разрушений не обнаружено.

В раннеараб. эпоху К. не упоминается в араб. источниках. Прилегающие территории входили в р-н Мааб провинции (джунда) Димашк. На мозаиках VIII в. церквей в Маине и Умм-эр-Расасе сохранились изображения Харахмовы в ряду проч. го-



Общий вид замка Карак, Иордания

родов региона. Мозаичная надпись 687 г. из церкви Эр-Раббы свидетельствует о перенесении в этот город из Петры кафедры митрополита Палестины Третьей.

В кон. X — нач. XI в. Заиорданье контролировала племенная группировка Бану Тайй, оспаривавшая власть над Палестиной у егип. *Фатимидов*. В 982/3 г. фатимидский

военачальник Ял Текин нанес поражение бедуинам и овладел их центрами к югу от Мёртвого м., в т. ч. захватил плато Карак. Однако фатимидский контроль над этими территориями оставался номинальным, как и сменившая его в кон. XI в. власть Сельджукидов, занявших Дамаск и претендовавших на земли Заиорданья.

Крестоносцы, захватив в 1099 г. Иерусалим, продолжили экспансию в южном направлении и после нескольких военных экспедиций закрепились в регионе Вади-эль-Араба, между Мёртвым м. и Акабским зал., а также на вост. берегу Мёртвого м. В 1142 г. Пайен де Мильи, дворецкий иерусалимского кор. Фулька, основал на южной оконечности утеса, где раньше находилось визант. поселение, замок Карак (Крак-де-Моав), к-рый крестоносцы ошибочно отождествили с Петрой. Строительные работы велись в несколько этапов до 60-х гг. XII в. Тогда же предположительно было окружено стеной селение, примыкавшее к замку (совр. Старый город). Треугольной формы плато, на котором расположен К., имеет протяженность 850 м. Замок, отделенный рвом от Старого города, достигал в длину 220 м, а в ширину от 125 м в сев. части до 40 м в южной. В настоящее время сохранилось несколько участков фортификаций из грубо обработанного камня, относящихся

ко времени крестоносцев, прежде всего укрепления северной стены и ряд подземных коридоров и сводчатых помещений. Крестоносные зам-

ки Заиорданья помимо того, что обеспечивали контроль над плодородными землями (по словам араб. географа Ибн Джубайра, под управле-

нием К. в 1184 находилось 400 деревьев), нарушали сообщение между Сирией и Египтом, что существенно осложнило мусульм. паломничество. Владения *Иерусалимского королевства* к югу и востоку от Мёртвого м. составляли отдельную Заиорданскую сеньорию со столицей в К. В 1167 г. в этом городе была учреждена кафедра лат. архиепископа Пет-

ры и митрополита Аравии, к которой формально приписали правосл. епархию горы Синай.

В сев. части города был возведен лат. кафедральный собор, в посл. обращенный *Айюбидами* в мечеть (в 1929 здание снесли). Внутри цитадели сохранилась часовня, ее фрески были описаны путешественниками нач. XIX в., однако в наст. время росписи полностью утрачены. Неподалеку от лат. собора стояла правосл. церковь, возможно на месте прежнего визант. храма. Церковь была перестроена в 1848 г. после пожара, однако изначальная планировка и часть средневеков. конструкций сохранились. Это 3-нефная базилика размером 19×12,9 м. В наст. время она освящена во имя вмч. Георгия. Вторая, меньшего размера, православная церковь К. (Эль-Хидр) также носит имя св. Георгия. Сохранились сведения, что она почиталась и мусульманами. Здание средневековой постройки представляет собой не очень ровный параллелограмм (6,8×11,3 м). В XVIII–XIX вв. строение, начавшее разрушаться, укрепляли арками и подпорками.

В 1177 г. во главе Заиорданской сеньории встал Рено де Шатильон, энергичный и агрессивный военачальник, на к-рого хронисты возлагают вину за развязывание войны с мусульманами, принесшей поражение Иерусалимскому королевству. В любом случае после установления в Египте власти *Салах-ад-Дина* и присоединения им Сирии (1174) Юж. Заиорданье, разделявшее владения Айюбидов, неизбежно должно было стать объектом постоянных атак мусульм. армий (в 1170, 1173 и др.). В 1183 и 1184 гг. Салах-ад-Дин не продолжительное время осаждал К.

После разгрома крестоносцев в битве при Хаттине (1187) и завоевания Салах-ад-Дином большей части Палестины заиорданские крепости оказались в глубоком тылу мусульман и сдались одна за другой после продолжительной осады. К. был захвачен в нояб. 1188 г. По итогам раздела айюбидских земель между наследниками Салах-ад-Дина в 1192 г. К. отошел под власть дамаского эмира аль-Адила, к-рый рассматривал этот замок как возможное убежище и перевез туда казну. Айюбиды продолжили строительные работы в цитадели, стремясь прежде всего исправить повреждения, причиненные

предшествующими осадами. Периодически К. выделялся из дамаского удела в самостоятельный эмират (в 1229–1249 и 1250–1263). С приходом на Ближ. Восток монголов (1260) эмир К. аль-Муглис Умар объявил им о своей покорности и т. о. сумел сохранить власть. После победы егип. мамлюков над монголами мамлюкский султан Бейбарс захватил остатки айюбидских владений в Сирии. В 1263 г. он вероломно взял в плен аль-Муглиса, а его сыновья сдали К. мамлюкам. Население города присягнуло на верность Бейбарсу, причем хронисты отдельно упоминают христиан, присягавших на Евангелии. Подобная церемония уникальна для той эпохи и свидетельствует о преобладании христиан в К.

После окончательного изгнания крестоносцев из Палестины и отражения монг. угрозы на рубеже XIII и XIV вв. К. утратил военно-стратегическое значение, однако оставался важным адм. центром Мамлюкского гос-ва, столицей одной из провинций (мамляка). С эпохи Бейбарса до сер. XIV в. в цитадели продолжались активные строительные работы. Мощные укрепления, возведенные Бейбарсом в наиболее уязвимой южной части замка, должны были прикрыть его от обстрела с соседней горы. Старый город был обнесен стеной с башнями. Внутри цитадели был построен дворец небольших размеров, отличающийся очень высоким качеством обработки камня. К. часто был местом ссылки опальных сановников и низложенных султанов. Так, в кон. XIII – нач. XIV в. в К. дважды пребывал в изгнании молодой султан ан-Насир Мухаммад. После того как ему удалось вернуть власть (1310) при поддержке ряда эмиров, а также бедуинских племен Заиорданья, султан сохранял связи с иорданскими номадами и отправлял сыновей в К. для приобщения к бедуинским традициям. Старший из них, ан-Насир Ахмад, провел в К. большую часть жизни и был тесно связан с местным населением, в т. ч. с христианами. После смерти ан-Насира Мухаммада в ходе борьбы за власть мамлюкских группировок ан-Насир Ахмад был возведен на трон в Каире (1342), однако вскоре покинул столицу и перенес свою резиденцию в К. После этого султан был низложен оставшимися в Каире мамлюкскими эмирами, а против

К. было предпринято 8 военных экспедиций. Осадные технологии того времени не позволяли взять цитадель штурмом. Ан-Насир Ахмад был предан одним из своих сановников, к-рый в 1344 г. впустил осаждавших в крепость.

В мамлюкскую эпоху К. стал одним из главных православных центров Ближ. Востока. Население города, как было отмечено, оставалось преимущественно христианским. На этом основании наместник К. в 1301 г. не привел в исполнение султанский указ о ношении немусульманами отличительной одежды, заявив, что жителям города не от кого отличаться.

Через К. помимо дороги мусульм. хаджа проходили и христ. паломнические маршруты. В XIII в., пока Заиорданье было относительно густо заселенным и безопасным, мн. богомольцы следовали из Иерусалима через Иерихон к св. местам Иордана, пересекали реку и шли по плато над вост. берегом Мертвого м. в К., а далее — на Синай и в Египет. Синайский монастырь вмц. Екатерины имел недвижимость в К., в т. ч. предположительно гостиницу для паломников. Возможно, именно там останавливался нем. странник Титмар, проходивший через К. на Синай в 1217 г. Свт. *Савва I*, архиеп. Сербский, во время 2-го путешествия на Св. землю (1235) отправился из Иерусалима в Каир также через К. (Путешествие св. *Саввы*, архиеп. Сербского: 1225–1237 гг. / Ред.: архим. Леонид (Кавелин). СПб., 1884. С. 18. (ППС; Т. 2. Вып. 2)). Возможно, с паломничеством на Синай было связано появление в К. арм. церкви. В 1878 г. была открыта надпись 1257 г. о строительстве царем Киликийской Армении Гетумом в К. церкви св. Иакова (содержание надписи и ее аутентичность остаются спорными). Известен колофон 1329 г. о вкладе царем Левоном IV Библии в арм. церковь св. Георгия в К.

Правосл. архиерейский престол в К. был восстановлен после ухода крестоносцев. «Греческий епископ» К. упоминается Титмаром в 1217 г. По синайскому преданию, в 1312 г. епископ К. Гавриил направил в монастырь вмц. Екатерины караван с рабочими и стройматериалами для ремонта храма; чудесным образом караван прибыл вскоре после того, как часть стены монастыря рухнула от землетрясения. С помощью

карацких каменщиков пролом был быстро заделан, и обитель спасена от разграбления бедуинами (*Порфирий (Успенский), архим.* Синайский полуостров // ЖМНП. 1848. Ч. 60. Ноябрь. Отд. 2. С. 158). В айюбидско-мамлюкскую эпоху, когда Иерусалимский Патриархат переживал тяжелый кризис, его окраинные епархии, включая К., перешли под окормление Александрийского патриарха. С сер. XIV в. Иерусалимские патриархи добивались возвращения этих территорий в свою юрисдикцию. Окончательный отказ Александрийской кафедры от претензий на К., Шаубак, Газу и Синай был зафиксирован грамотой Александрийского патриарха свт. *Иоакима I* в 1530 г. (Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. СПб., 1909. [Ч. 2]. С. 22, 314–316. (ППС; Т. 20. Вып. 1)).

Уроженцами К. были мн. христ. интеллектуалы того времени, в т. ч. Муваффах ад-Дин ибн Исхак ибн аль-Куфф, врач и историк (1-я пол. XIII в.), его сын, классик медицинской науки, Абу-ль-Фарадж ибн аль-Куфф (1233–1286), придворный врач Алам ад-Дин Тума ибн Ибрахим аш-Шаубаки († 1324) (*Nasrallah. Histoire.* Т. 3/2. Р. 99, 108–110). Лица с фамильным прозвищем «аль-Караки», указывающим на происхождение из К., нередко встречаются в источниках XIV – нач. XVI в. среди христ. элиты Дамаска и синайского монашества.

В эпоху мамлюкских султанов-бурджитов (1382–1517) К. все реже упоминается в источниках. Со 2-й пол. XV в. Мамлюкское гос-во утратило контроль над кочевыми племенами, к-рые регулярно опустошали земледельческие области Сирии и Палестины. В 1453 г. наместник К. был убит бедуинами. Гарнизон крепости неоднократно принимал участие в карательных экспедициях против кочевников. В 1506–1507 гг. в К. произошло восстание, губернатор бежал из города, присланные султаном войска с трудом восстановили порядок.

После османского завоевания Ближ. Востока (1516–1517) К. был включен в состав Дамасского пашалыка. Главной задачей дамасских губернаторов в Заиорданье было обеспечение безопасности караванов мусульм. паломников. Хотя в сер. XVI в. их основной маршрут сместился на основку и проходил по пустыне, в те годы, когда время хаджа приходилось на жаркие лет-

ние месяцы, караваны снова шли по Царской дороге через К. Османские власти ставили во главе заиорданских санджаков К. и Аджлун представителей местной знати, понимая, что лишь они в состоянии поддерживать порядок в регионе. Так, один из влиятельных региональных лидеров Кансух ибн Мусаада ибн аль-Газави управлял Заиорданьем с 1551 по 70-е гг. XVI в. В то же время османы стремились ограничить могущество местных элит и интегрировать регион в общеимперские адм. структуры. В XVI в. в Заиорданье прошло неск. переписей населения и налогооблагаемых имуществ. Перепись 1548 г. зафиксировала в К. 117 христ. и 64 мусульм. дома, в 1596 г. их число составило 103 и 78 домов соответственно. Помимо К. незначительное христ. присутствие было отмечено еще в 5 селениях округа, в т. ч. в Эр-Раббе и Шаубаке.

С нач. XVII в. османы фактически утратили контроль над Заиорданьем, где полновластно распоряжались различные бедуинские племена. Численность оседлого населения и масштабы сельскохозяйственного производства на плато Карак сокращались. К сер. XIX в. там осталось лишь 3 деревни; остальное земледельческое население жило в шатрах и вело полукочевой образ жизни. К. превратился в автономный город-гос-во, плативший подати османам нерегулярно и лишь под военным принуждением. В 1655/56 и 1669/70 гг. османы отправляли в Юж. Заиорданье военные экспедиции для замирения племен. В 1678/79 г. дамасский паша впервые в истории взял К. штурмом, после чего казнил мн. местных старейшин. В городе был размещен гарнизон янычар. Однако османская власть в регионе и далее оставалась номинальной.

В сложившихся условиях христиане К. вернулись к родоплеменным отношениям, характерным для соседних мусульм. сообществ. Христ. племена заключали союзы с др. христ. и мусульм. кланами или подчинялись им. Христиане К. славились воинственностью, участвовали в междоусобных войнах и разбоях на Хиджазской дороге. Социальной архаизации заиорданских христиан способствовала и их изоляция от церковных структур Иерусалимского Патриархата. Эллинизация Иерусалимской Церкви привела к культурно-языковому отчуждению выс-

шей иерархии от араб. паствы, а политическая нестабильность в Заиорданье осложнила контакты Патриархата с местными христ. общинами. После поездки патриарха *Германа* в Заиорданье в сер. XVI в. никто из правосл. архиереев долго не посещал регион. Хотя с 1661 г. в источниках периодически упоминается митрополия Петры Аравийской, т. е. К. (официально титул звучал как «митрополит Петрский, экзарх Третьей Палестины и Каменистой Аравии»), эта кафедра мн. десятилетия пустовала. Митрополиты, к-рые были поставлены на нее, предпочитали оставаться в Иерусалиме, т. к. даже кратковременная поездка в К. была сопряжена с выплатой большой дани окрестным араб. племенам. Христиане К. виделись со своими архипастырями только во время паломничества на Пасху в Иерусалим.

С кон. XVIII в. плато Карак и город находились под контролем племени Маджали. В 1834 г. К. стал одним из оплотов восстания против власти егип. правителя Мухаммада Али, чьи войска оккупировали Палестину. Сын и военачальник Мухаммада Али Ибрагим-паша осадил К. и после сдачи крепости казнил большинство ее защитников. Христ. население К. было отправлено в Иерусалим, а город подвергся тотальному разрушению. Значительная часть стен и башен были взорваны. После изгнания египтян из Палестины в 1841 г. К. был вновь отстроен и заселен. С 60-х гг. XIX в. османы стали предпринимать усилия по возвращению Заиорданья под свое прямое управление. В 1893 г. знать К. покорилась власти султана и впустила в город османские войска. К. стал центром губернаторства (казы), охватывавшего земли Заиорданья. Численность оседлого населения быстро увеличивалась. Попытки османов ввести в регионе воинскую повинность и разоружить местные племена вызвали в 1910 г. восстание жителей К. и округи во главе с кланом Маджали. Османский гарнизон был осажден в цитадели, повстанцы разрушали телеграфные линии и полотно Хиджазской железной дороги. Выступление было жестоко подавлено османскими войсками.

Во 2-й пол. XIX в. К. был далекой и полузабытой окраиной Иерусалимского Патриархата. Этим воспользовались западные миссионеры, которые смогли часть местных

христиан обратить в католичество. По настойчивым просьбам православных К. Петро-Аравийский митр. Мелетий, как упоминалось, в 1848 г. восстановил карацкую церковь, в т. ч. и за счет пожертвований из России. В нач. 80-х гг. XIX в. в городе было 800 православных христиан (*Хитрово В. Н.* Православие в Св. земле. СПб., 1881. С. 120. (ППС; Т. 1. Вып. 1)). В ходе межплеменных конфликтов часть христиан в 1880–1881 гг. переехали в Мадабу, до того много веков необитаемую. По османской переписи населения 1914 г., в казе К. было 18 550 мусульман, 1655 православных и 317 католиков латинского обряда (*Karpat K. Ottoman Population, 1830–1914.* Madison, 1985. P. 178).

В годы первой мировой войны боевые действия, развернувшиеся вдоль Хиджаской железной дороги, не затронули К. В 1921 г. город вошел в состав эмирата Трансиордания (с 1949 Иорданское Хашимитское Королевство); в наст. время является центром одноименной провинции (мухафазы). Население городской агломерации К. на 2003 г. составило ок. 69 тыс. чел., включая значительное количество христиан. Лит.: *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. СПб., 1894. Т. 1. С. 443, 453; 1896. Т. 3. С. 463–464, 583; Т. 4. С. 120–121; *Bakhit M. A.* The Christian Population of the Province of Damascus in the 16th Cent. // *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* N. Y.; L., 1982. P. 44–45; *Miller J. M.* Recent Archaeological Developments Relevant to Ancient Moab // *Studies in the History and Archaeology of Jordan* / Ed. A. Hadidi. Amman, 1982. P. 169–173. (Publ. of Intern. Conf. on the History and Archaeology of Jordan; 1st); *Suleiman al-Musa.* Jordan: Towards the End of the Ottoman Empire, 1841–1918 // *Ibid.* P. 385–391; *Archaeological Survey of the Kerak Plateau* / Ed. J. M. Miller. Atlanta, 1991; *Pringle D.* Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. Camb., 1993. Vol. 1. P. 286–293; *Schick R.* The Settlement Pattern of Southern Jordan: The Nature of the Evidence // *The Byzantine and Early Islamic Near East: Land Use and Settlement Patterns: Papers of the 2nd Workshop on Late Antiquity and Early Islam* / Ed. G. King, A. Cameron. Princeton, 1994. P. 133–154. (Studies in Late Antiquity and Early Islam; 2); *idem.* Southern Jordan in the Fatimid and Seljuq Periods // *BASOR.* 1997. Vol. 305. P. 73–85; *Sourdel D.* al-Karak // *EI.* 1997. Vol. 4. P. 609; *Пушар Ж.* Латино-Иерусалимское королевство. СПб., 2002; *Drory J.* The Prince Who Favored the Desert: Fragmentary Biography of al-Nasir Ahmad (d. 745/1344) // *Mamluks and Ottomans: Studies in Honor of M. Winter. L.; N. Y., 2006.* P. 9–33; *Milwright M.* The Fortress of the Raven: Karak in the Middle Islamic Period, 1100–1650. Leiden; Boston, 2008.

К. А. Панченко

КАРАКА́Л [Каракал; греч. Ἱερά Μονή Καρακάλου, Καρακάλλου], монастырь во имя апостолов Петра и Павла, занимает 11-е место в иерархии афонских обителей. Находится на востоке п-ова Афон (Айон-Орос), между *Иверским мон-рем* и *Великой Лаврой*. Расположен на покрытом зеленью склоне, на высоте 200 м над уровнем моря, на расстоянии при-



Мон-рь Каракал,
Афон

мерно 1,5 км от побережья. Престольные праздники — дни памяти апостолов Петра и Павла (29 июня), мч. Христофора (9 мая), прмч. Гедона (пам. греч. 30 дек.).

По преданию, название мон-ря связано с именем рим. имп. *Каракаллы* (211–217). Это представление отразилось в росписи экзонартекса кладбищенского храма (1708), где император изображен как ктитор на сев. стене. Поскольку гонитель христиан Каракалла не мог быть основателем мон-ря, высказывалось предположение, что император построил оборонительную башню на берегу моря недалеко от К., получившую его имя, к-рое в посл. перешло к монастырю. Гипотеза о тур. происхождении названия мон-ря от *kara kule* (черная башня) опровергается упо-



Печать хрисовула
визант. имп. Романа IV
Диогена. 1068–1071 гг.

минанием этого топонима еще в визант. документах. Др. гипотезы связывают название обители с окружающим К. густым ореховым лесом (греч. *καρκαί καλάι* — «хорошие орехи»), либо с городом Каракал в Валахии (в 53 км от Крайовы). Наибо-

лее вероятно, что топоним К. происходит от фамильного имени ктитора — Николая из рода Каракалов (*Ἀμπρος Σ. Τὰ Πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους // Νέος Ἑλληνομνήμων.* 1912. Т. 9. Σ. 138). По преданию, Николай был современником прп. *Афанасия Афонского*.

К. основан в кон. X — нач. XI в.; 1-е упоминание о мон-ре, уже имевшем немалые земельные владения, встречается в акте 1018/19 г., к-рым прот. Никифор устанавливал границы между К. и *Амаль-*

фитанцев мон-рем (*Actes de Lavta.* 1970. N 23). В Типиконе Константина IX Мономаха (1045) ничего не говорится о К., однако в хрисовуле имп. Рома-

на IV Диогена (1068–1071) подтверждаются его владения. Этот документ упоминается прп. Никодимом Святогорцем в «Пидалионе» (*Νικόδημος Ἀγιορείτης. Πηδάλιον.* Ἀθήναι, 1841². Σ. 479), уже тогда текст хрисовула был частично утрачен, до наст. времени от него сохранилась только имп. печать. В актах Хиландара и Ксиропотама 1076 и 1081 гг. игуменом К. назван Феодул (*Actes de Xégorotamou.* N 6; *Actes de Chilandar.* N 2), в акте 1086 г. — Михаил, подписавшийся в документе прота Саввы за свой мон-рь и за обитель Плака (*Actes de Philothée.* 1975. N 1).

Об истории К. в XII–XIII вв. сохранились лишь отрывочные известия в актах др. мон-рей, тем не менее они свидетельствуют, что монашеское житие, несмотря на бедствия и опустошения, в этот период в нем не прекращалось. Ок. 1105 г. К. управ-

лял игум. Симеон, имевший значительный авторитет на Афоне, судя по

тому, что он был послан в числе 3 избранных святогорских игуменов к имп. Алексею I Комнину по вопросу о незаконном вторжении на Афон пастухов-влахов; им подписан и документ прота Иоанна Тарханиота в 1108 г. (*Meyer.* 1894. S. 165; *Actes*

de Lavra. 1970. N 57). Его дело продолжил в К-поле игум. Василий, упоминаемый в 1110 г. (*Meyer*. 1894. S. 177). Под 1142 г. в документах фигурируют имена 2 каракальских игуменов: в янв.— Варфоломея, а в сент.— Никифора (*Actes du Pantocrator*. 1991. N 3; *Actes d'Iviron*. 1994. N 55b), хотя не исключена возможность ошибки, поскольку упомянутые документы сохранились в копиях XVI и XIII вв. Акт 1169 г. об объединении обителей Ксилургу и Фессалоникийца подписан каракальским проэстом мон. Митрофаном (*Actes de Saint-Pantélémon*. 1982. N 8).

После падения К-поля (1204) для афонских обителей наступил период нестабильности, поскольку помимо политического давления крестоносцев монастыри подвергались частым нападениям пиратов и разбойников. Согласно Житиям свт. Саввы Сербского, лат. пираты разграбили и опустошили К., взяв в плен игумена и братию. Спасая их от верной гибели, Великая Лавра согласилась внести за них выкуп при условии, что К. вместе со всеми своими подворьями становился зависимым от Лавры. Свт. Савва вернул потраченные на выкуп деньги, чтобы избавить К. от обязательств перед Лаврой, в обмен на вечное поминовение себя и своих родителей, а также позаботился о восстановлении разрушенных строений (*Живоиновић М. Света Гора у доба Латинског царства* // ЗРВИ. 1976. Т. 17. С. 81–82; *Она же. Света Гора око 1204 године* // 950 година од Великог раскола (1054) и 800 година од пада Цариграда у руке крстаха (1204). Београд, 2005. С. 91; *Radic R. Η πειρατεία στους σερβικούς μεσαιωνικούς βίους των αγίων* // *Πειρατές και κουρσάροι Μονεμβασιώτικος Όμιλος, Ι Συμπόσιο Ιστορίας και Τέχνης, 20–22 Ιουλίου 1997* / Επ. Χ. Καλλιγά, Α. Μάλλιαρης. Αθήνα, 2003. Σ. 49; *Миљковић Б. Житија светог Саве као извори за историју средњевековне уметности*. Београд, 2008. С. 106–107).

Незадолго до 1257 г. насельникам К., для того чтобы устроить виноградник, были переданы земли опустевшего мон-ря Агиопатита, а прот Феодор актом 1257 г. удовлетворил претензии на эти владения мон-ря Алипия, к-рому были переданы др. земли (*Actes de Kutlumus*. 1945. N 2). В 1262 г., после столетнего перерыва, встречается подпись каракальско-го игумена на акте прота Арсения

(*Actes de Docheiariou*. 1984. N 7). Сохранились противоречивые предания о разорении К. «латинянами»: либо сторонниками Лионской унии в 70-х гг. XIII в., либо каталонцами между 1306 и 1308 гг.

Экономический расцвет К. в кон. XIII — 1-й пол. XIV в. был связан с деятельностью буд. К-польского патриарха свт. *Афанасия I*, строгого аскета и сторонника точного соблюдения монашеских канонов, его считали предтечей исихастов на Афоне. С 1278 г. он принимал участие в жизни К. и сформировал духовный климат мон-ря, к-рый в последующие годы привлекал в обитель подвижников, стремившихся к подобному образу жизни. В Житии свт.



Евангелие-метр.
Кон. XIII в. (Ath. Karakal. 20)

Афанасия I не уточняется место его подвигов на Афоне, но в предисловии к хрисовулу имп. *Андроника II Палеолога* (1294), где перечислены просьбы патриарха к императору, касающиеся К., указано, что Афанасий I подвизался именно в этом монастыре. Он ходатайствовал перед Андроником II о подтверждении привилегий К. и права владения подворьями свт. Николая Чудотворца (Крион-Нерон) в долине р. Стримон, вмч. Пантелеимона на о-ве Фасос (Тасос) и вмч. Георгия на о-ве Лемнос, сел. Декалиста с окружающими землями, сел. Каллиста, полем св. Ипатия на п-ове Афон, к юго-западу от Ватопеда, обителью Христа Спасителя «ту Агиомавриту» в Фессалонике (*Χρυσοχοΐδης, Γουναρίδης*. 1985. Σ. 14). Хрисовул имп. Андроника II 1294 г. сохранился в копии 1-й пол. XIV в., сохраненной протом Исааком (1316–1342). После того как обитель была отстроена, число братии значительно увеличилось. Из акта 1316 г. известно имя каракальского игумена — Матфей (*Actes d'Esphigménou*. 1973. N 12). Акт 1324 г. с подписью прота Исаака передавал К. принадлежав-

шую Протату небольшую келлию Эксиполиту (τοῦ Ἐξυπολύτου, Ἐξυπολήτου, дословно «Босоногого»), чтобы обеспечить водоснабжение мон-ря (*Χρυσοχοΐδης, Γουναρίδης*. 1985. Σ. 26). Между 1320 и 1330 гг. каракальский игум. Иакинф Керамевс приобрел у Анастасия Дуки Торникия поля к востоку от Фессалоники, в местности Агиос-Фомас, или Лимоиоанну (Λιμοιοάννου) (*Idem*. Σ. 31). Иакинф Керамевс, бывший игуменом К. ок. 23 лет (1310–1333), происходил из аристократической фессалоникийской семьи и являлся родственником прп. *Германа Марулица*. В Житии прп. Германа сообщается о тесных связях этого святого и его брата Андроника с К.

В посл. Андроник принял в этой обители монашеский постриг, а его сын Иоанн, тяжело заболевший в К., был выле-

чен прп. Германом (*Joannou P.-P. Vie de S. Germain l'Nagiorite par son contemporain le patriarch Philothée de Constantinople* // *AnBoll*. 1952. Vol.

70. P. 91, 93–94). Сподвижник прп. Германа иером. Пезос принадлежал к братии К., автор Жития прп. Германа К-польский патриарх свт. *Филофей Коккин* был знаком с игум. Иакинфом (*Ibid*. P. 93, 98–99). По всей вероятности, в К. ок. 1324 г. удалился на покой Фессалоникийский митр. Малахия, ученик патриарха Афанасия I и духовный отец прп. Германа. До избрания на Фессалоникийскую кафедру Малахия был игуменом Великой Лавры (*Χρυσοχοΐδης*. 2011. Σ. 24). В то же время в скиту Глоссия в окрестностях К. в течение 2 лет (ок. 1323 — ок. 1325) подвизались аскет Григорий Дримис и свт. *Григорий Палама*, покинувшие затем эту местность в связи с угрозой пиратских набегов (*Philothéus. Episcopatium* // *PG*. 151. Col. 567).

К. пользовался покровительством имп. Иоанна V Палеолога (1341–1391) и получал дарения от него. В Типиконе Св. Горы 1394 г. К. занимал 6-е место в иерархии афонских мон-рей.

В XV в., после нападения пиратов, К. пришел в упадок. В 1444 г. итал. археолог и путешественник Кириак из Анконы, посетивший мон-рь, со-

общил, что в К. подвизались бедные монахи серб. происхождения во главе с игум. Давидом (Cyriacus of Ancona's Journeys in the Propontis and the Northern Aegean: 1444–1445 / Ed. E. Bodnar, C. Mitchell. Phil., 1976. P. 52). В 1489 г. хиландарский игум. Исаия называет К. «арнаутским», т. е. албан. мон-рем, число насельников в нем было наименьшим по сравнению с др. афонскими монастырями — 30 чел. (Три древних Сказания о Св. Горе Афонской и краткое описание Св. Горы. 1882. С. 6). Сведения о слав. насельниках в нач. XVI в. подтверждаются архивными материалами: акты мон-ря прп. Дионисия (1503) и прота Моисея (1504–1505) подписаны по-славянски каракальскими игуменами Стефаном и Максимом (Actes de Dionysiou. N 42; *Οικονομίδης Ν. Ἱερά Μονή Δοχειαρίου: Κατάλογος τοῦ ἀρχεῖου* (1037–1695) // Σύμμεκτα. 1979. Т. 3. Σ. 225). К. Павликианов считает, что они были скорее болгарами, чем сербами (*Παυλικιάνωφ*. 2002. Σ. 47–48).

Есть свидетельство существования в 1476 г. скита К. В этот год прот. Каллист и собрание в Карее признали несостоятельными жалобы на недостатки в его устройении и разрешили дальнейшее проживание там монахов (*Χρυσοχοΐδης*. 2011. Σ. 27). В др. источниках упоминаются отдельные келлии, в т. ч. келлия Успения Пресв. Богородицы (1509–1510), где подвизался Симеон (с 1514 епископ Иерисский), и келлия Св. Троицы, которую основал в 1519 г. прп. *Διονυσίῳ Ὀλυμπιώσει* (он жил в ней 3 года). Неизвестно, сколько келлий было в скиту в XV–XVI вв., но в сохранившемся списке 1707 г. насчитывается 25 келлий.

Возрождение и перестройка К. после землетрясения 1509 г. и пожара 1530 г. стали возможны благодаря помощи молдавских господарей. Средства на восстановление мон-ря были предоставлены молдавским господарем Петру IV Рарешем (1527–1538; 1541–1546) и его зятем Александру III Лэпушняну (1552–1561; 1564–1568). В 1533/34 г., видимо на месте старого комплекса зданий, у пристани (арсанаса) были воздвигнуты новые строения, рассчитанные на проживание примерно 15 монахов. Сохранившаяся над дверью башни греч. надпись свидетельствует, что она создана господарем Петру и мон. Иоасафом, к-рые поручили строительство мастеру-ка-



Башня пристани мон-ря Каракал.
1533–1534 гг.

менщику Дионисию Сиропулу (*Millet G., Pargoire J., Petit L. Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*. P., 1904. N 332. P. 106). Из предания, зафиксированного в «Проскинитарии Св. Горы Афонской» Иоанна Комнина (Яссы, 1701), известно, что Петру Рареш послал на Афон протоспафария Петру следить за ходом восстановительных работ в мон-ре. Однако протоспафарий построил только башню арсанаса и присвоил себе оставшиеся деньги. Когда господарь узнал об этом и разгневался, протоспафарий во избежание наказания поклялся отстроить мон-рь за собственные деньги. Петру Рареш простил его, и оба приняли в К. постриг с одинаковым именем Пахомий (*Григорович-Барский*. 1887. С. 111–112). По др. афонскому преданию, с именем Пахомий принял постриг в *Дохиаре* господарь Александру Лэпушняну (*Κύριλλος Δοχειαρίτης. Προσκυνητάριον τοῦ βασιλικού, πατριαρχικοῦ, σταυροπηγιακοῦ τε, καὶ σεβασμιῶν ἱερῶν μοναστηρίων τοῦ Δοχειαρίου. Βουκουρεστίων*, 1843. Σ. 21–26). Однако это предание не соответствует действительности: Александру стал монахом с именем Паисий накануне смерти, скончался в Молдавии и был похоронен в Слатине. По мнению П. Нэстурела, валашский господарь Влад IV Монах, также постригшийся с именем Пахомий, мог стать прототипом легендарного господаря-ктитора, ушедшего в мон-рь в конце жизни (*Năsturel*. 1986. P. 219).

В 1536 г. благодаря стараниям Петру Рареша султан Сулейман I Великолепный выдал фирман на восстановление мон-ря. В фирмане указывалось, что молдав. господари традиционно покровительствовали К. и им разрешается и теперь восста-

новить обитель в ее прежнем виде, не возводя новых, ранее не существовавших построек (*Guboglu M. N. Paleografia și diplomatica turco-osmană: Studiu și album*. Bucur., 1958. P. 157, facs. 6; *Năsturel*. 1986. P. 220). К 1548 г. относится разрешение на строительство кафоликона (соборного храма), который был завершён к 1563 г.

После принятого в 1568 г. Селимом II решения о конфискации монастырских владений святогорцев посланец султана Мустафа Челеби в 1568/69 г. прибыл для распродажи изъятого. По просьбе каракальских монахов Роксандра (дочь господаря Петру Рареша и супруга Александру Лэпушняну) выкупила конфискованные турками подворья К. и передала обители еще 35 тыс. аспр на свое вечное поминовение 6 раз в год (*Năsturel*. 1986. P. 221). Впосл. К., видимо, также получал доходы от мон-ря Трех святителей в Яссах, пожалованного в 1641 г. молдав. господарем Василие *Лулу* в совместное владение афонским мон-рям.

В Типиконе 1574 г. К-польского патриарха Иеремии II К. занимал 11-е место, к-рое он сохраняет до наст. времени. В 1584 г. Иоанн IV Грозный после смерти царевича Иоанна Иоанновича отправил на Афон милостыню с Иваном Мешениным, из к-рой 50 каракальским монахам было передано 100 р., а 27 скитникам — 7 р. 10 алтын (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 2 (1582–1588 гг.). Л. 72 об.; *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 141).

В XVII в. значительную экономическую помощь К. оказали груз. царь Арчил II и его брат Вахтанг. Прибывшие в 1674 г. в Грузию каракальский проигум. Гавриил с иеромонахами Зосимой и Малахией получили от Вахтанга 1000 гроссов на ремонт купола собора, а от католикоса Грузии Доментия III — 300 гроссов на реставрацию кладбищенской церкви во имя свт. Николая Чудотворца (*Χρυσοχοΐδης, Γουναρίδης*. 1985. Σ. 17, 23).

Оттиски печатей мон-ря К. стоят на грамотах святогорцев о пожаловании милостыни, обращенных к царю Михаилу Феодоровичу в 1626 г. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 10, 14) и к Московскому патриарху Иоасафу в 1669 г. (ГИМ. Син. грам. № 1275; фотовоспроизведение: *Костюхина Л. М.* Палеография рус.

рукописных книг XV–XVII вв.: Рус. полуустав. М., 1999. С. 344–345. Рис. 251–252. (Тр. ГИМ; 108)).

В XVII–XVIII вв. мон-рь переживал расцвет. Данные о количестве братии в К. в этот период противоречивы: К-польский патриарх Кирилл II Контарис в послании ца-



«Спас Недреманное Око». Роспись наоса кафоликона мон-ря Каракал. 1717 г.

рю Михаилу Феодоровичу указывают более 130 монахов (*Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2. С. 170), Иосиф (Георгиринос), митр. Самосский, в 1666–1671 г. — 500 чел. (*Gothóni R.* Tales and Truth: Pilgrimage on Mount Athos, Past and Present. Helsinki, 1994. P. 59), Дж. Ковел в 1677 г. — 50 чел. (*Hasluck F. W.* The First English Traveller's Account of Athos // Annual of the British School at Athens. 1910/1911. Т. 17. P. 116), иером. Ипполит (Вишенский) в 1709 г. — 24 чел. (Путешествие иером. Ипполита Вишенского в Иерусалим, на Синай и Афон (1707–1709 гг.) // ППС. 1914. Вып. 61. С. 114), В. Г. Григорович-Барский в 1744 г. — 20 чел., а с насельниками подворий и сборщиками пожертвований — 50 чел. (*Григорович-Барский.* 1887. С. 116), офиц. перепись 1764 г. — 167 чел. вместе с келлиотами (*Σπυρίδων Λαυριώτης, μον. Ἀναγραφαὶ ἐγγράφων τῆς Μεγίστης Λαύρας τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου ἐν Ἄθῳ* // BNJ. 1928/1929. Т. 7. Σ. 408), перепись 1808 г. — 44 монастырских инока и 55 келлиотов (*Ἀλέξανδρος Λαυριώτης, μον. Ἐγγραφα Ἁγίου Ὁρους τῆς μεγάλης ἑλληνικῆς ἐπαναστάσεως 1821–1832. Ἀθήνα, 1966. Т. 1. Σ. 27*), болг. Хроника монахов Никифора и Иерофея ок. 1821 г. — 60 чел. (*Krastanov T.* From the History of the Athonite Monasteries in 1821 // Bulgarian Hist. Rev. 1994. Т. 22. P. 96). По мнению К. Хрисохоидиса, значительные разногласия источников связаны с тем, что в некоторых случаях в число братии включались келлиоты, а упоминание 500 насельников яв-

ляется ошибочным, поскольку митр. Иосиф никогда не бывал на Афоне.

В 40-х гг. XVII в. монахи К. просили у митрополита Брэилы разрешения на восстановление разрушенного храма свт. Николая Чудотворца в Измаиле в Бессарабии. Как предполагает Нэстурел, это случилось скорее всего в 1641 г., когда представители К. вместе с другими святогорцами со-

провождали отправленные из К-поля в Яссы честные мощи св. Параскевы. В 1648 г. К. получил от К-польского патриарха Иоанникия II для своего нового подворья статус ставропигиального монастыря (*Ibid.* Σ. 17, 19), обязуясь в соответствии с патриаршим сигиллием ежегодно поставлять за это Патриархии 12,8 кг икры (*Năsturel.* 1986. P. 222–223). В 1648 г. 3 каракальских монаха купили протатскую келлию Панагии (*Χρυσοχοΐδης, Γουναρίδης.* 1985. Σ. 29). В 1661 г. Про-



Сигиллий К-польского патриарха Кирилла VI. 1813 г. (мон-рь Каракал)

тат продал К. 3 келлии в Карее, в т. ч. келлию Введения Пресв. Богородицы — за 137,5 гроссов (*Ibid.*). В кон. XVII — 1-й четв. XVIII в. К. приобрел обширные угодья в окрестностях Иерисса (*Ibid.* Σ. 42–45). В 1-й четв. XVIII в. во владение К. перешел

мон-рь Преображения Господня «ту Фотину» на о-ве Айос-Эфстраиос.

В 1707 г. проигум. Дионисий Иврит отремонтировал сев. корпус мон-ря, а мон. Иоасаф — др. корпуса. В 1710–1714 гг. на средства игум. Никодима к кафоликону были пристроены экзонартекс и колокольня. Посетивший К. в 1725 г. В. Г. Григорович-Барский отметил благополучное экономическое состояние мон-ря: «...обаче въ всякой потребе ненужден, имат бо своя корабля и мрежа и прочая прибитки, имиже питается» (*Григорович-Барский.* 1885. С. 237–238). От насельников он слышал, «яко тамо прежде болгары обытаху, нине же ни единого болгара несть, но вси греки» (*Он же.* 1887. С. 118).

В 1813 г. К. перешел на общезительный устав в соответствии с сигиллием К-польского патриарха Кирилла VI.

В К. подвизался прмч. *Гедеон* († 1818). Под давлением обстоятельств в юности он отрекся от Христа, но впосл. раскаялся, 35 лет прожил монахом в К., после чего добровольно отправился на место бывш. отречения и претерпел мученическую кончину за веру. Местночтимым святым Иерисской митрополии является др. насельник мон-ря — прп. Гервасий, юродивый Христа ради († 1830; пам. 14 окт.).

Серьезные испытания выпали на долю К. и др. афонских мон-рей во время греч. национально-освободительной революции 1821–1829 гг. Архим. Серафим из К. был членом «Дружеского общества» (Филики этерия), а иером. Парфений участвовал в битве при Скулянах в Молдавии (июнь 1821). Позднее монахи К. также содействовали освободительному движению: в 1854 г. Дамаскин был вынужден оставить должность игумена из-за того, что подарил лошадь вождю повстанцев Ц. Каратасосу.

После того как тур. отряды ушли с Афона, К. начал постепенно выходить из состояния экономического упадка, тем не менее в 1835 г. необходимость уплаты долгов вынудила насельников К. продать ценные облачения и святыни. Национализация в 1863 г. властями Румынии всех подворий греч. мон-рей отразилась и на доходах К., к-рый не смог поправить экономическое положение даже после освобождения Афона и его присоединения к Греции в 1912 г. В 1875 г. пожаром были разрушены

юж. и вост. корпуса монастырского комплекса. В 1876 г. восстановили юж. крыло, в 1888 г. — сев. часть вост. крыла. В 1878 г. провели водопровод, до наст. времени снабжающий мон-рь водой.

В нач. XX в. в К. подвизались 80 чел. (*Γεράσιμος (Σμυρνάκης)*. 1903. Σ. 579), по др. сведениям — 50–60 чел. (*Павловский*. 1905. С. 7, 41; *Krastanov T.* From the History of the Atho-



Прмч. Гедеон.
Гравюра. 1842 г.

nite Monasteries in 1821 // *Bulgarian Hist. Rev.* 1994. Т. 22. Р. 96); большинство братии составляли малоазийские греки. Мон-рь считался беднейшим из святогорских обителей (*Δωρόθεος*. 1986. Т. 1. Σ. 361). Экономические проблемы К. усугубились в 1922 г., когда земли и недвижимость афонских мон-рей в Македонии и на островах вост. части Эгейского м. были переданы греч. правительством на нужды беженцев из М. Азии.

В 1914–1940 гг. игуменом К. был старец *Кодрат Каракальский*, который являл собой «пример трудолюбия» (*Херувим (Карамбелас)*. 2002. С. 476). Он не только отличался адм. и хозяйственными способностями, но и был строгим аскетом и известным духовником. «Во время его управления Каракал был из первых в большом Афонском сообществе по строгости и суровости уклада и вообще в жизни духовной» (Там же. С. 489–490). Его преемника Павла также хвалил за добродетели старец *Гавриил Дионисиатский (Γαβριήλ Διονυσιάτης)*. 2004³. Σ. 201). В течение 7 лет в К. жил ученый мон. Авимелех Микраиннит (1858–1965) — первый биограф свт. Нектария Эгинского. В 1953 г. монашествующих в К. составляло ок. 50 чел. (*Ibid.* Σ. 199).

В это время в К. подвизался мон. Паисий, десятки лет самоотверженно работавший в монастырской больнице (*Ibid.* Σ. 202).

В 70-х гг. XX в. из-за малочисленности братии и нехватки экономических средств состояние мон-ря стало критическим. Возрождение обители связано с деятельностью архим. Филофея из мон-ря Филофей, к-рый в 1981 г. стал игуменом К. Он являлся учеником старца Ефрема Филофеита, наставником к-рого в свою очередь был *Иосиф Исихаст*. Постепенно численность братии стала увеличиваться: в 1979 г. в К. подвизались 15 чел. и 8 чел. на подворьях (Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους, 1979. Σ. 179), в 1990 г. — 19 чел., в 2003 г. — 30 чел. и 7 чел. на подворьях, в наст. время — 41 чел.

В 1988 г. начавшийся от молнии пожар уничтожил 3 верхних этажа сев. угла монастырского комплекса. Пострадавшие здания восстановлены учрежденным при греч. правительстве Центром по охране святогорского наследия ΚΕΔΑΚ (Κέντρο Διαφύλαξης Ἀγιορειτικῆς Κληρονομίας). Этот центр также организовал реставрацию колокольни, башни, пристани, конака (представительство) в Карее и нек-рых келлий.

Игумен Леонтий (Козлов), О. В. Лосева
Святыни. Частица Честного и Животворящего Креста Господня в серебряном ковчеге, верхняя часть честной главы ап. Варфоломея, части глав апостолов Петра и Павла, мучеников Христофора и Меркурия, десница вмч. Феодора Тирона, от к-рой исходит благоухание, частицы мощей св. Иоанна Предтечи, свт. Иоанна V Милостивого, патри-



Интерьер кафоликона
мон-ря Каракал

арха Александрийского, сщмч. Харалампия, мч. Ореста, св. Аверкия, прмч. Гедеона. Во время посещения К. Григоровичем-Барским в мон-ре также хранились «кость великая от

плеча» мч. Меркурия, глава св. Пелагии (не уточнено, Тарсийской мученицы или преподобной, подвизавшейся на Елеонской горе), левая рука вмч. Марины и часть руки сщмч. Поликарпа, еп. Смирнского (*Григорович-Барский*. 1887. С. 117).

Монастырский комплекс расположен на склоне горы с заметным уклоном на северо-восток. Он, один из самых небольших на Афоне, представляется в плане неправильный прямоугольник. Периметр образован относительно невысокими (2–3 этажа) корпусами приблизительно одной высоты. Купола собора не видны из-за стен, так что единственной архитектурной доминантой является мощная башня у зап. входа.

Кафоликон, заложенный в 1548 г. и заверченный в 1563 г., занимает большую часть двора. Он представляет собой храм афонского типа, близкий к кафоликону *Григория преподобного мон-ря (1761–1768)* и *Филофея мон-ря (1746)*. Наос одностолпный, 4-столпный, с 3 конхами. Главная апсида фланкирована почти не выраженными снаружи 3-лепестковыми объемами жертвенника и диаконника. С запада пристроен 2-столпный лити, его западная часть освещается 2 куполами. В 1708 г. он был поновлен, а в 1710–1714 гг. к нему был добавлен экзонартекс с невысокой колокольней, внутри к-рой устроен парекклисион во имя великомучеников Пантелеимона и Георгия Победоносца.

Иеромонахи Иоанн и Дамаскин из Янины в 1716/17 г. украсили кафоликон фресками. Григорович-Барский отметил небольшой размер кафоликона, красоту его архитектуры

и росписей: «...церковь имат также малу, токмо красну и расположением, и зданием, и икописанием» (*Он же*. 1885.

С. 237). Фрески лити выполнены в 1750 г. янинскими иеромонахами Серафимом и Космой, фрески экзонартекса — в 1763 или 1767 г. (сцены Апо-

калиписа, а также портреты ктиторов монастыря — господаря Петру Рареша и протоспафария Петру, принявших монашество с именем Пахомий).

В иконостасе кафоликона находится икона «Собор 12 апостолов», написанная иером. Дионисием Фурноаграфитом и имеющая его подпись и дату — 1722 г. По мнению Е. Цига-



ридаса, иером. Дионисием или его учениками были созданы др. иконы иконостаса — Христа Пантократора, Божией Матери «Одигитрия», св. Иоанна Предтечи и свт. Николая Чудотворца (Τσιγαρίδας Ε. Καλλιτεχνικές τάσεις στην τέχνη των φορητών εικόνων του 18^{ου} — 19^{ου} αιώνα στο Ἅγιον Ὄρος // Ζητήματα μεταβυζαντινής ζωγραφικής: στη μνήμη του Μανόλη Χατζηδάκη. Αθήνα, 2002. Σ. 322–323). Возможно, этому же кругу мастеров принадлежит икона «Рождество Христова» из праздничного ряда иконостаса. На аналое слева помещена икона «Целование апостолов



*Христос Пантократор.
Икона из иконостаса кафоликона
мон-ря Каракал. 1722 г. Иконописец
иером. Дионисий Фурноаграфит*

Петра и Павла» худож. Константи-на Палеокапы (1640). Икона Божией Матери с Младенцем на аналое слева от алтаря считается чудотворной. Ряд икон иконостаса в ка-

фоликоне и парекклисионах написан иером. Дамаскином из Янины.

Деревянная дверь наоса кафоликона выполнена в 1592 г. (резчик мон. Феофан). При покрытии пола мраморными плитами мастером Димитрием Мавромарисом (1859) произошло чудесное событие.

*Христос Пантократор.
Роспись экзонартекса
мон-ря Каракал.
1763 или 1767 г.*

В мон-ре не оказалось клея, чтобы прикрепить плиты. Один из монахов увидел во сне, что к монастырской пристани при-

плыл кит. Он поведал об этом братии, и они действительно обнаружили у пристани на мелководье небольшого кита (один из видов китов обитает в Эгейском м.). Из его жира монахи изготовили необходимый клей. Скелет этого кита находится в монастырском музее, размещенном на нижнем этаже сев. корпуса.

Монастырские здания относятся к 4 строительным фазам: сер. XVI в. (кафоликон, келейные корпуса, башня пристани); нач. XVIII в. (пристройки и поновления кафоликона и келейных корпусов); после пожара 1875 г. (юж. корпус, трапезная, архондарик, часть вост. корпуса); после пожара 1988 г. (сев.-вост. часть монастырского комплекса и общий ремонт корпусов).

Наиболее видным зданием К. является 6-этажная башня высотой 28 м в зап. корпусе, напротив зап. входа в кафоликон. Григорович-Барский считал ее одной из самых больших и красивых на Афоне. В ней размещался парекклисион прор. Или (Григорович-Барский. 1887. С. 111). В наст. время на 5-м этаже устроен парекклисион во имя прав. Анны. С севера к башне примыкают ворота с надвратным парекклисионом Успения Пресв. Богородицы. В 1744 г. ворота уже находились в углу западной стены, но в восточной стене еще выделялась кладка на месте старых ворот (Там же).

В северном корпусе расположены кельи, парекклисионы Благовещения Пресв. Богородицы и святых Варлаама и Иоасафа (под ними соответственно парекклисионы свт. Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского, и вмч. Панте-

леимона), а также архондарик и маслодавильня. В восточном корпусе находятся резиденция игумена и синодикон (зал для торжественных встреч и заседаний), парекклисион прмч. Гедеоны, б-ка и ризница (на нижнем этаже). В юж. корпусе расположены трапезная (1876; на месте трапезной 1687 г.), поварня с высокими сводами и дымоходом, винодавильня и кельи; в зап. корпусе — кельи и башня; в юго-зап. углу монастырского двора — пекарня; в юго-вост. углу — музей.

За монастырской стеной, напротив башни, устроена водосвятная купель под сенью (1801), украшенная барочным рельефом. Рядом находится парекклисион великомучеников Феодора Стратилата и Феодора Тирона, за ним построены дома работников.

К северо-западу от К. расположена кафизма с кладбищенским храмом Всех святых (1768), украшенным фресками (в т. ч. с изображением имп. Каракаллы), к юго-западу от мон-ря, за ручьем, — полуразрушенная кафизма с парекклисионом св.



*Кафоликон,
башня и монастырские корпуса
мон-ря Каракал*

Параскевы (в 1986 начаты первые реставрационные работы).

Комплекс арсанаса (пристани) включает башню высотой 21,6 м, построенную в 1533/34 г. на средства господаря Петру Рареша и мон. Иоасафа мастером Хаджи-Дионисием Сиропулосом.

О. В. Л., Л. К. Масиель Санчес

Библиотека. В б-ке хранятся 279 манускриптов (из к-рых 42 написаны на пергамене) и 2500 печатных книг. Древнейшие рукописи датируются IX в. — это написанные унциалом Евангелие (Ath. Karakal. 11) и «Рай отцов» (Ath. Karakal. 251 (41)). Два кодекса относятся к X в. — «Лествица» (Ath. Karakal. 29, 958 г.),

и Сборник изречений св. отцов и античных авторов (Ath. Karakal. 255 (42)). Рукописное собрание К. насчитывает 5 манускриптов XI в., 3 — XII в., 22 — XIII в., 33 — XIV в., 39 — XV в., остальные относятся к поствизантийскому периоду. Под номером Ath. Karakal. 245 числится конверт с фрагментами рукописей, древнейший из к-рых написан в X в. В качестве переплетных листов кодекса Ath. Karakal. 64, XV в., использованы



Евангелист Лука.

Миниатюра из Евангелия-тетр. XIII в. (Ath. Karakal. 37. Fol. 99)

пергаменные листы X в. с текстом Хроники Георгия Амартола. В б-ке К. также хранится Хроника Константина Манассии (Ath. Karakal. 67, XIV в.). Рукописное собрание помимо книг включает 2 литургических свитки — Ath. Karakal. 246, XIII в., и 274 (31), 1431 г. (*Lampros S. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Camb., 1895. T. 1. P. 130–150; 1900. T. 2. P. 472–475.*)

Из лицевых рукописей особый интерес представляют украшенные миниатюрами 2 Евангелия-тетр (Ath. Karakal. 31 и 37, XIII в.), Евангелие-лекционный с заставками (Ath. Karakal. 252, XIII в.); из рукописей поствизант. периода — Сборник молитв и канонов (Ath. Karakal. 106, XVII в.) и Литургиконы (Ath. Karakal. 248 и 149, XVIII в. и 1614 г.) с инициалами и заставками (Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. 1979. Σ. 178–180, 182–187, 297–303).

Среди рукописей К. сохранились также 2 славянские: болг. Апостол 1-й пол. XIII в. и церковнослав. (рус.?) Апостол XVII в. (оба без номера) (*Bakker M. Discovered on*

Mount Athos the Karakalski Apostol // *Palaeobulgarica. 1990. № 4. С. 61–67; Слав. рукописи афонских обителей / Под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоники, 1999. С. 30, 43). Евангелие-лекционный (Ath. Karakal. 272, XVIII в.) было переписано груз. мон. Дамаскином из Иверского монастыря по заказу некоего Ашота.*

В наст. время в б-ке мон-ря Хиландар находится Псалтирь № 89 на болг. языке, подаренная К. в сер. XVI в. иереем из Ясс Иеремией (*Παυλικιάνωφ. 2002. Σ. 48*).

В архиве хранятся хрисовулы, моливдовулы, султанские фирманы и др. документы. Фирманы 1518 и 1539 г. касаются подворья К. в Зихне, фирманы 1548 и 1563 г. — строительства кафоликона.

Подворья. К нач. XX в. К. имел подворья на п-ове Касандра, на о-ве Тасос, в Иерисосе (Иериссе), в Калиполисе, в Киосе (Вифиния), в Ретимноне и на о-ве Айдос-Эфстраиос. До 1762 г. во владении К. находился скит Провата, переданный затем Великой Лавре (*Χρυσοχοϊδης, Γουναριδης. 1985. Σ. 19, 21*). В наст. время конак К. находится в Фессалонике; основную часть монастырских доходов получают от продажи орехов, которые собирают в орешниках на Афоне.

Келлии. В 1707 г. К. владел 22 келлиями, к нач. XX в. — 21 келлией: Всех святых, Трех святителей, Крестовоздвиженской, Рождества Пресв. Богородицы, Рождества Пресв. Богородицы (Киприана или Макареев), Введения Пресв. Богородицы (Сидирадики), Введения Пресв. Богородицы (Ставрудадико), Успения Пресв. Богородицы при конаке, Успения Пресв. Богородицы (Панагуда), Успения Пресв. Богородицы (Силака или Картадики), вмч. Георгия Победоносца (Евфимия), вмч. Димитрия Солунского, свт. Николая Чудотворца (Андронатикон), свт. Николая Чудотворца в Камаре, св. Иоанна Предтечи, первомч. Стефана, свт. Иоанна Златоуста, ап. Иоанна Богослова, Св. Троицы, прор. Или, св. Архангелов. В наст. время К. принадлежит 17 келлий и конак, из к-рых заселены 4: келлии Трех святителей, св. Иоанна Предтечи, свт. Николая Чудотворца и Воздвижения Честного Креста Господня. Остальные келлии находятся в руинированном состоянии. От древней келлии Эксиполиту сохранился только храм.

В Карее находятся представительство мон-ря и 3 келлии, остальные — в лесу, к северо-западу от К. В Карее расположены келлии Успения Пресв. Богородицы при конаке, Всех святых (где действовала мастерская иконописцев-карпенисиотов; церковь построена в 1681 иером. Гавриилом из Карпенисиона), Рождества Пресв. Богородицы, или Макареев, названная так в честь жившей в ней в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. семейной артели художников из Галатисты мон. Макария (1746–1814) и его племянников мон. Вениамина († 1834), иеромонахов Захарии († 1822) и Макария († 1866). Церковь келлии Макареев расписана этими мастерами в 1819 г. Название келлии Введения Пресв. Богородицы, или Ставрудадико, связано с изготовлением крестов (от σταυρός — крест). В этой келлии прп. *Никодим Святогорец* принял постриг в великую схиму от старца Дамаскина и работал над своими сочинениями. В наст. время от келлии остались развалины.

Ист.: Три древних сказания о Св. Горе Афонской и кр. описание Св. Горы, составленное в первое посещение оной *Василием Барским* (1725–1726 гг.). М., 1882; *Григорович-Барский В. Г.* Странствование по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885. Ч. 1. С. 237–238; *он же.* Второе посещение Св. Афонской Горы. СПб., 1887. С. 110–118; *Meyer Ph.* Die Hauptkunden für die Geschichte der Athosklöster. Lpz., 1894; *Actes de Kutlumus / Éd. P. Lemerle. P., 1945, 1988², 2 vol. (ArAth; 2); Actes de Xéropotamou / Éd. J. Vompaire. P., 1964. (ArAth; 3); Actes de Dionysiou / Éd. N. Oikonomidès. P., 1968. 2 vol. (ArAth; 4); Actes de Lavra. P., 1970. Pt. 1: Des origines à 1204 / Éd. P. Lemerle e. a. (ArAth; 5); Actes d'Esphigmenou / Éd. J. Lefort. P., 1973. (ArAth; 6); Actes de Philothée / Publ. W. Regel. E. Kurtz. В. Korabiev. Amst., 1975. (Actes de l'Athos; 6); Actes de Saint-Pantéléémon / Éd. Lemerle e. a. P., 1982. Vol. 1. (ArAth; 12); Actes de Docheiariou / Éd. N. Oikonomidès. P., 1984. (ArAth; 13); *Χρυσοχοϊδης Κ., Γουναριδης Π.* Ἱερὰ Μονὴ Καρακάλλου: Κατάλογος τοῦ ἀρχείου // Ἀθωνικά σύμμεκτα. Ἀθήναι, 1985. Т. 1. Σ. 10–97; Actes du Pantocrator / Éd. V. Kravari. P., 1991. (ArAth; 17); Actes d'Iviron / Éd. J. Lefort et al. P., 1994. Т. 3: De 1204 à 1328. (ArAth; 18); Actes de Chilandar / Éd. M. Živojinović, Ch. Giros, V. Kravari. P., 1998. Т. 1: Des origines à 1319. (ArAth; 20). Лит.: *Γεράσιμος (Σιμωνάκης), ἀρχιμ.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήναι, 1903. Καρνές, 1988². Σ. 575–580; *Павловский А. А.* Спутник рус. паломника по Св. Горе Афону. М., 1905. С. 7, 40–41, 110–115; *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Καρακάλλου, Μονὴ // ΘΝΕ. 1965. Т. 7. Σ. 344–348; *Ματσάλακης Γ. Π.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος διὰ μέσου τῶν αἰώνων. Θεσσαλονίκη, 1971; *Ἡρακλειοὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους: Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα.* Ἀθήναι, 1979. Т. 3. Σ. 178–180, 182–187, 297–303; *Δαρθέος, μον.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος: Μύση στήν ιστορία του καὶ τῆ ζωῆ του. Κατερίνη, 1986. Т. 1. Σ. 355–361; *Năsturel P. Ş.* Le Mont Athos et les Roumains: Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654. R., 1986; *Καδᾶς Σ.* Τὸ Ἅγιον*

Όρος: Τὰ μοναστήρια καὶ οἱ θησαυροὶ τοὺς. Ἀθήνα, 1997. Σ. 95–97; *Μιλονας Π. Μ.* Иллюстрированный словарь Св. Афонской горы. Тüb., 2000. Т. 1. Ч. 1: Атлас 20 суверенных мон-рей. Вып. 1. С. 143–145; Вып. 2. С. 208–217; *Φοτιῆ Α.* Св. Гора и Хиландар у Османском царству: XV–XVII в. Београд, 2000; *Pavlikianov С.* The Medieval Aristocracy on Mount Athos. Sofia, 2001. P. 77; *idem.* Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Όρος ἀπὸ τὸν Γ' ὡς τὸν ΙΖ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 2002. Σ. 46–48; *Provatakis Th. Μ.* Mount Athos: History, Monuments, Tradition. Thessal., 2001. P. 96–99; *Χερυβὶμ (Καρμβελас), архим.* Современные старцы Горы Афон. М., 2002. С. 463–510; *Πεντζίκης Ν. Γ.* Ἅγιον Όρος: Ἐνας πλήρης ταξιδιωτικὸς οδηγός. Ἀθήνα, 2003. Т. 2. Σ. 277–284; *Игумен Ν.* Сокровенный Афон. М., 2003. С. 57–68; *Γαβριήλ Διονυσιάτης, αρχιμ.* Λαυσαικὸν τοῦ Ἁγίου Όρους / Ἐρὰ Μονὴ Διονυσίου. Ἅγιον Όρος, 2004. Σ. 199–203; *Χρυσόχοϊδης Κ.* Μονὴ Καρακάλλου: Ἱστορικὸ διήγημα // Εἰκόνες Ἐρὰς Μονῆς Καρακάλλου. Ἅγιον Όρος, 2011. Σ. 15–36.

О. В. Л.

Русская Крестовоздвиженская келлия расположена на холме между К. и келлией вмч. Артемия. Основана в X в., сразу после возникновения мон-ря. Первым рус. насельником, поселившимся здесь в нач. XIX в., был старец Серапион. При нем келлия была провозглашена скитом, но Протат не утвердил этот статус. Келлия была отремонтирована рус. иноками в сер. XIX в.

В 1896 г. Крестовоздвиженскую келлию возглавил известный иеросхим. *Пантелеимон (Важенко)*, уроженец Курской губ. Он прибыл на Афон в 1878 г. и стал учеником старца *Хаджи-Георгия*. В 1893 г. он приобрел у мон-ря *Пантократор* маленькую полуразвалившуюся келлию Пресв. Богородицы. В 1896 г. 73-летний мон. Евстратий, проживавший в Крестовоздвиженской келлии с 6 престарелыми насельниками, попросил иеросхим. Пантелеимона переселиться в эту келлию и стать ее старцем. Иеросхим. Пантелеимон был обязан принять их в число своей братии и содержать до смерти. К. должен был получить от рус. монахов за келлию 300 тур. лир, но в омологии (договоре) была указана цена в 120 лир. Хотя братство, возглавляемое иеросхим. Пантелеимоном, на тот момент состояло из 20 чел., каракальцами была выдана омология (5 июля 1896) только на 3 лица.

Вскоре из корыстолюбивых соображений руководство К. разрешило проживание в келлии большему числу насельников: 27 сент. 1897 г. был составлен дополнительный акт, согласно к-рому кроме 3 лиц, по афонским обычаям приемствующих друг

другу, в келлии разрешалось проживание еще 12 непоименованным инокам и неограниченному числу послушников под видом монастырских работников. За это келлия должна была ежегодно выплачивать К. 25 лир якобы за дрова. Не видя др. выхода, рус. братство приняло дополнительный акт и оплатило «дрова». Число



Крестовоздвиженская келлия
близ мон-ря Каракал.
Литография. Нач. XX в.
(РГБ ОР)

насельников быстро увеличивалось и достигло 55 чел. С благословения мон-ря они приступили к ремонту и перестройке келлии, вскоре был устроен водопровод с водохранилищем. На все это было израсходовано ок. 3 тыс. тур. лир.

Мирное сосуществование с монастырем продолжалось всего 6 месяцев. Затем руководство К. потребовало вернуть дополнительный акт, т. к. эта омология, выданная на большое число лиц, была нарушением афонского устава и вызвала недовольство Протата и К-польской Патриархии. Братство отказалось отдать документ на основании того, что договор был оплачен.

В июне 1898 г. К-польский патриарх Константин V признал омологию не соответствующей уставу Св. Горы и аннулировал ее. 23 нояб. 1898 г. афонский суд признал дополнительный акт недействительным, оставив в силе омологию на 3 лица, и обязал иеросхим. Пантелеимона в 3-месячный срок урегулировать отношения с мон-рем, в противном случае братству угрожалось выселение. Иеросхим. Пантелеимон обратился за помощью к рус. консулу в К-поле, и выдворение общины было предотвращено.

Дополнительный акт иеросхим. Пантелеимон сдал на хранение в рус. посольство в К-поле. После того как он отказался вернуть этот документ мон-рю, руководство К. попыталось

воздействовать на келлиотов силой, и дело дошло до вооруженных нападений. Рус. насельникам запретили делать в келлии хозяйственные постройки, перестройку и ремонт помещений, не давали разрешения на постриг в монашество и на рукоположение во священство достойных членов братства, не позволяли звонить в колокола и др. Первое время братии приходилось жить в землянках. После решения Протата по жалобе К. о самовольных построй-

ках (июль 1901) братии не только запретили пользоваться монастырским лесом для топлива (несмотря на то что пользование лесом входило в омо-

логию), но и попросили др. афонские монастыри не продавать келлиотам дров. Привести в исполнение это решение не удалось. Протат приставил к келлии стражу с приказом задерживать вьючных мулов с продуктами и материалами, арестовал наемных работников, запретив им служить в келлии. 5 февр. 1903 г. произошло покушение на иеросхим. Пантелеимона, был убит мул, на котором он ехал, но старец не пострадал. В ходе проведенного самостоятельного расследования келлиоты пришли к выводу, что в нападении участвовал один из стражников. Направленный Протатом полицейский высказал мнение, что покушение было инсценировано монахами Крестовоздвиженской келлии с целью дискредитации К. Но каймакам (тур. администратор Св. Горы) счел, что полицейский и переводчик были подкуплены монастырем, и изложил свое мнение в письменном виде фессалоникскому Вали-паше. Иеросхим. Пантелеимоноу пришлось неоднократно обращаться за защитой к русским дипломатам.

Вооруженное нападение на келлию с целью изгнания рус. монахов произошло в канун праздника Св. Троицы в 1905 г. (*И-н Агиорит*. 1906). Во время отсутствия настоятеля келлии иеросхим. Пантелеимона (к-рый был в К-поле) и наместника иером. Виссарiona (вызванного к кайма-

каму в Карею) в келлию неожиданно прибыли епископ иером. Герасим (Смирнакис) из монастыря Эсфигмен, историк Афона, и антипросоп монастыря К. (АВПРИ. Ф. Греч. стол. № 142. Оп. 497. Д. 4861. Л. 107), а затем — толпа каракальских монахов и рабочих, вооруженных топорами, мотыгами и ломами. Они начали крушить здания, разбивать окна, ломать стены. Рус. монахи стали обороняться, в результате столкновения 8 рус. иноков были ранены и сильно избиты. Это событие получило широкий резонанс в печати, один из рус. афонских монахов даже посвятил этой «битве» стихотворение (*Виталий (Гончаренко)*. 1912).

Иеросхим. Пантелеимон являлся действительным членом имп. *Палестинского православного общества* и одним из учредителей братства рус. келлий Афона. Руководитель братства иером. Кирилл (Абрамов) называл его многострадальным и благодарил «за его отеческое попечение о нашем братстве» (АВПРИ. Ф. Посольство в К-поле. № 180. Оп. 517/2. Д. 3225. Л. 63).

В келлии действовал общежительный устав. Ей принадлежали 4 дес. земли и кузнечная, столярная, сапожная, портняжная, переплетная и фотографическая мастерские. Действовало небольшое издательство, опубликовавшее «Беседу о смерти детей в младенческом возрасте, нечаянно приспанных и мертворожденных», сборник поучений для монахов «До и после пострига», стихотворения «Пучок цветов с Афона» мон. Виталия (Гончаренко), «Житие преподобного Харитона Исповедника», соч. «О табаке и вреде его курения» и др.

В храме хранились неск. частиц Животворящего Креста Господня, ок. 30 частиц мощей, большая часть главы вмч. Пантелеимона.

В 1900 г. иеросхим. Пантелеимон создал подворье келлии в К-поле, а в 1903 г. приобрел в 10 км к северо-востоку от Иерусалима *Фаранскую лавру*, основанную прп. *Харитоном Исповедником*, что в свое время не удалось даже архим. *Антонину (Капустину)*, и поселил там рус. братство из 7 чел. Покупка была оформлена на схим. Досифея (Попова) из Крестовоздвиженской келлии.

В 1905 г. иеросхим. Пантелеимон был запрещен в служении по неск. обвинениям: одновременное служение в Крестовоздвиженской келлии,

принадлежавшей К-польскому Патриархату, и в Фаранской лавре Иерусалимского Патриархата, неподчинение К., Протату и К-польской Патриархии, торговля святынями, не соответствующее монашескому званию поведение, продолжение священнодействия под отлучением. Запрещение было снято усилиями рус. дипломатов только в 1911 г. К-польский патриарх в беседе с иеросхим. Пантелеимоном 7 февр. 1911 г. сказал, что немедленно снимет с него запрет, как только этого попросит К. (АВПРИ. Ф. Греч. стол. № 142. Оп. 497. Д. 7211. Л. 54–56 об.). По уверению каракальского игумена, мон-рь не имел претензий к иеросхим. Пантелеимоноу. Эта запутанная ситуация вынуждала рус. посольство в К-поле активно заниматься делами келлии. Предполагалось обменять дополнительный акт на новую омологию, однако каракальцы намеренно затягивали переговоры. Рус. посольство было достаточно объективно в оценке ситуации: «Не считая возможным утверждать, что о. Пантелеимон все это время проявлял желательную уступчивость, обязуясь отметить, что в продолжение двух лет дело установления нормальных отношений между упомянутой русской келлией и греческим монастырем задержалось отнюдь не по вине наших иноков, но только вследствие стремления монастыря поставить подчиненную ему келлию в те невозможные условия, которые были определены для наших келлийных обителей на Афоне Патриаршей грамотой 1909 года, без определенной связи с историческим прошлым этого рода монашеских учреждений Св. Горы и лишь под влиянием отличающего греческих владык филетизма» (Донесение титулярного советника Серафимова имп. послу в К-поле 20 нояб. 1913 г. // АВПРИ. Ф. Греч. стол. № 142. Оп. 497. Д. 6854. Л. 2 об.).

В 1912 г. Антиохийский патриарх Григорий IV предложил иеросхим. Пантелеимоноу заняться восстановлением *Илии пророка мон-ря* близ дер. Эш-Шувайр в Ливане (АВПРИ. Ф. Посольство в К-поле. № 180. Оп. 517/2. Д. 3450. Л. 15–16 об., 19 об.), основанной на месте, где, по преданию, вмч. Георгий победил змия. Скоро число братии в возрожденном мон-ре достигло 40 чел. Наместником стал иером. Геннадий, который был вынужден покинуть этот

монастырь в 1914 г. в связи с началом первой мировой войны.

Постепенно положение Крестовоздвиженской келлии стало критическим: скончались 2 старца, записанные в омологии, которые должны были наследовать келлию (наместник о. Виссарий и о. Евстратий), а новую омологию греки отказывались выдавать, ожидая смерти иеросхим. Пантелеимона. По афонским правилам после смерти всех записанных в омологии лиц келлия перешла во владение мон-ря. Т. о., Крестовоздвиженская келлия, превращенная рус. насельниками в благоустроенную обитель стоимостью не менее 200 тыс. р., должна была перейти обратно к грекам. По данным 1913 г., в келлии размещалось примерно 70 чел.

Иеросхим. Пантелеимон умер 7 янв. 1914 г., так и не получив новой омологии. Хотя в рус. церковных кругах ему иногда давали нелестные характеристики (*Дмитриевский А. А.* Рус. афонские монахи-келлиоты и их просительные о милостыне письма, рассылаемые по России // ТКДА. 1906. Т. 3. № 11. С. 329), российские дипломаты высоко оценили деятельность старца: «Кончина на Афоне настоятеля Крестовоздвиженской келлии действительно является чувственной потерей для нашего монашества и не только на Ливане, но и на Святой Горе, где покойный о. Пантелеимон являлся одним из наиболее твердых носителей и защитников русской идеи» (Письмо камергера Гулькевича Генеральному консулу в Бейруте Г. Д. Батюшкову. 10 февр. 1914 г. // АВПРИ. Ф. Посольство в К-поле. № 180. Оп. 517/2. Д. 3450. Л. 11). «Обладея выдающимися строительскими (в духовном смысле) дарованиями и отличаясь твердою волею и непоколебимостью в достижении справедливости, Пантелеимон постепенно вывел свою новую келлию из опасности уничтожения ее монастырем и привел ее в выдающееся на Афоне цветущее состояние, из нищенской превратил в одну из самых состоятельных и лучших по составу братии, которую он собирал по одному со строгим выбором...» (Доклад консула Н. В. Кохманского // АВПРИ. Ф. Греч. стол. № 142. Оп. 497. Д. 6854. Л. 63–63 об.).

Благодаря вмешательству рус. посольства келлия не перешла обратно в ведение мон-ря, но из-за личности

нового настоятеля в братстве келлии произошла смута. Иеросхим. Пантелеимон назвал своим преемником в присутствии всей братии и членов Братства рус. обителей на Афоне иеросхим. Лота и указал 2 иеромонахов, которые должны были быть вписаны в омологию: Филарета и Серафима. 31 дек. 1913 г. старец составил письменное завещание. Хотя иеросхим. Лота поддерживало рус. посольство, его кандидатура вызвала резкое неприятие келлиотов, т. к. он не имел такого авторитета в келлии, как иером. Геннадий и схим. Досифей, плохо обращался с братией и был подозреваем в предательстве рус. интересов.

Сразу после смерти иеросхим. Пантелеимона иеросхим. Лот предостергал попытки греч. стороны подчинить келлию. Греки предлагали после описи инвентаря в храме выдать омологию, по к-рой иеросхим. Лот стал бы старцем келлии без права наследования, т. е. после его смерти Крестовоздвиженская келлия перешла бы в собственность мон-ря. При этом каракальский антипросоп утверждал, что на предсмертной исповеди старец Пантелеимон просил игумена прислать в келлию 2–3 греч. иноков из К. После неудачных попыток завладеть келлией руководство К. в 1914 г. сменило тактику, обещая выдать омологию за 500 лир и соглашаясь на др. уступки при условии, что братия не признает завещания старца Пантелеимона и назначенного вместо него иеросхим. Лота. По мнению генерального консула в Фессалонике В. Ф. Каля (апр. 1914), каракальцы рассчитывали устроить в келлии смуту, зная, что часть братии не хотела подчиняться иеросхим. Лоту из-за того, что он получил настоятельство в обход мн. уважаемых старцев келлии. Генеральный консул, прибыв в келлию, четко обозначил позицию посольства, обещая покровительство келлии только в случае признания настоятелем иеросхим. Лота (АВПРИ. Ф. Греч. стол. № 142. Оп. 497. Д. 6854. Л. 35 об.).

Нестроения в келлии усилились в 1916 г. Для водворения порядка пришлось прибегнуть к помощи архим. Мисаила из *Русского вмч. Пантелеимона мон-ря*, к-рый пытался убедить братию келлии признать иеросхим. Лота настоятелем хотя бы на период до окончания войны, передать завещание казной наместнику Филарету, удалить из келлии главного за-

чинщика беспорядков схим. Досифея, к-рый был любимым учеником старца Пантелеимона. Досифей, несмотря на молодой возраст (38 лет), имел большой адм. опыт, т. к. 20 лет являлся доверенным лицом иеросхим. Пантелеимона во всех делах. Иеросхим. Лот, хотя был старше его (45 лет), гораздо меньше прожил в келлии. Предполагалось в случае неподчинения арестовать 2–3 зачинщиков смуты. Но эта миссия успеха не имела. Келлиоты объясняли желание сменить настоятеля тем, что «о. Лот кушает часто с греками (каракальцами — гостями), если кто просит рясу, подрясник сегодня, то о. Лот выдаст завтра, что он неласков, не разговорчив, не любит братию...» (АВПРИ. Ф. Греч. стол. № 142. Оп. 497. Д. 6854. Л. 32 об.). Заподозренный в сговоре с греками иеросхим. Лот был насильственно удален из келлии и дал подписку Братству русских обителей не вступать в тайные переговоры с К., но тут же начал их с целью получения новой омологии, что вызвало возмущение братии. Келлиоты стремились отрешить иеросхим. Лота от настоятельства и учредить совет старшей братии с целью ограничения власти настоятеля. Это новшество в келлиотском уставе встревожило настоятелей рус. келлий и Пантелеимонова мон-ря.

В марте 1916 г. на Афон был послан российский консул Н. В. Кохманский. Предполагалось дать ему в помощь для ареста зачинщиков смуты часть команды крейсера «Аскольд», находившейся в то время на Афоне. Но он привел братию к примирению так, что не потребовалось даже удаления схимон. Досифея. Кохманский собрал всю братию и сумел убедить ее в необходимости возвращения иеросхим. Лота, проживавшего в келлии вмч. Артемия. Тот пришел в храм и после молебна обратился к братии со словами раскаяния, а затем все иноки попросили друг у друга прощения и отслужили на могиле о. Пантелеимона панихиду. Было зачитано также завещание старца и составлен акт, который подписали все монахи. Не желавшим оставаться в келлии было разрешено покинуть ее с выдачей на выход 50 р. (Доклад Н. В. Кохманского // АВПРИ. Ф. Греч. стол. № 142. Оп. 497. Д. 6854. Л. 63–72).

В дальнейшем из-за отсутствия связей с Россией и приема новых

монахов Крестовоздвиженская келлия, как и мн. рус. обители на Афоне, пришла в упадок. В 1962 г. в ней еще оставались рус. насельники — иером. Афанасий и 2 монаха 80-летнего возраста (*Троицкий П. В.* Свято-Андреевский скит и рус. кельи на Афоне. М., 2002. С. 116–123; *он же.* История рус. обителей Афона в XIX–XX вв. М., 2009. С. 230–237).

Ист.: АВПРИ. Ф. Греч. стол. № 142. Оп. 497. Д. 4861. Л. 107; Д. 6854. Л. 2 об., 32 об., 35 об., 63–72; Д. 7211. Л. 54–56 об.; Ф. Посольство в К-поле. № 180. Оп. 517/2. Д. 3225. Л. 63; Д. 3450. Л. 11. 15–16 об., 19 об., 23 об.; Д. 7210. Л. 5–8, 66; Д. 7211. Л. 4–5 об., 51.

Лит.: Павловский А. А. Спутник рус. паломника по Св. Горе Афону. М., 1905. С. 110–115; *И-н Азиорит.* С Афона: Корреспонденция // СИППО. 1906. Т. 17. Вып. 2. С. 288–292; *Ст. Афонца.* Угнетение рус. монашества на Ближнем Востоке // Монастырь. 1908. № 2. С. 34–44; № 3. С. 72–77; *Виталий (Гончаренко), мон.* 4-е июня 1905 г.: Пучок цветов с Афона / Изд. обители Воздвижения Креста Господня на Афоне. Од., 1912; Извещение от обители Воздвижения Креста Господня на Афоне / Рус. Афонская типография. Б. м., 1913; *Козлов В. Ф.* Св. Гора Афон и судьбы ее рус. обителей // Дипломатический вестн., 1990. М., 1992. С. 244.

П. Троицкий

Собрание икон. В соответствии с предназначением иконы К. можно отнести к 2 типам: хرامовые (из иконостаза) и поклонные. Древнейшая сохранившаяся икона из К. — «Христос Пантократор» датируется посл. четв. XIV в. (*Τσιγαρίδας.* Εἰκόνας ἀπὸ τὸ δεῦτερο μισὸ τοῦ 14ου. 2011. № 1) и представляет собой классический тип образа: прекрасный лик и мощная, сильная фигура, пластичная лепка объема с яркой подрумянкой на губах и щеках и широкими высветлениями, направленный взгляд; насыщенные темные пурпурный, почти фиолетовый цвет хитона и синий гиматия. Эта икона — пример живописи палеологовского периода, сродни образу из деисусного чина мон-ря Ватопед. Необычным для моленной иконы форматом, характерным для именных икон позднего русского средневековья, отличается узкая по ширине икона стоящего свт. Афанасия Александрийского (2-я пол. XV в.; *Ibid.* N 2). Малое количество икон палеологовского времени Е. Цигаридас склонен объяснять хозяйственным упадком монастырского быта К. (*Ibid.* Σ. 59).

Среди икон К. интересна рус. (балканская?) икона «Гостеприимство Авраама» (2-я пол. XV в.; *Ibid.* N 3; надпись: «Стая Троица»), где представлена трапеза трех Ангелов (без праотцев Авраама и Сарры). Схема

ее композиции восходит к широко распространенному в древнерусской иконографии образу прп. Андрея Рублёва, хотя и манера исполнения, и цветовое решение упрощены. В качестве аналогии Цигаридас указывает икону московской школы 1-й трети XV в. из Троице-Сергиевой лавры.

Среди привозных произведений интересна икона «Целование апостолов Петра и Павла» с поясными фигурами святых (кон. XV — нач. XVI в.; Ibid. N 4). Ее иконография характерна для настроений эпохи,



Христос Пантократор.
Фрагмент иконы. Посл. четв. XIV в.

которая наступила после Ферраро-Флорентийского Собора (1438–1439); по красоте исполнения произведение неизвестного критского иконописца близко работам Ангелоса Акотантоса, Николаоса и Андреаса Рицосов. К критским образцам восходит икона «Христос на троне, с апостолами и престолом уготованным (Етимасией)» (сер. XVI в.; Ibid. № 5). Апостолы изображены погрудно, со свитками, кодексами, в разнообразных подвижных позах беседующими, как бы образуя своеобразный Собор. Лики и приемы письма близки манере Феофана Критского, написавшего в 40–50-х гг. XVI в. много икон для разных мон-рей Св. Горы, к-рые повлияли на иконописцев-афонитов.

Икона «Христос Пантократор» (сер. — 3-я четв. XVI в.; Ibid. N 6) — поясное изображение Спасителя в изводе, распространенном в эпоху



Гостеприимство Авраама.
Икона. 2-я пол. XV в.

Палеологов, вместе с иконой Божией Матери «Одигитрия» — храмовые иконы одного из парекклисионов К. (ныне в иконохранилище мон-ря). Позолоченный нимб с тисненым орнаментом, цветной фон, манера письма и иконография близки работам Феофана Критского на Св. Горе, напр. иконам деисусных чинов мон-рей Великая Лавра, Иверский, Пантократор. Вероятнее всего, это произведение афонских мастеров,



Мученичество
Димитрия Солунского.
Клеймо иконы
«Вмч. Димитрий Солунский,
с житием».
3-я четв. XVI в.

находившихся под влиянием критской школы и работ мастера Феофана. К той же эпохе относится и обильно орнаментированная икона «Свт. Николай Чудотворец» (сер. — 3-я четв. XVI в.; Ibid. N 10): крещатые узоры багряной фелони дополнены аббревиатурами IC XC NK, омофор украшен золотыми крестами с драгоценными камнями. Тиснением выполнен нимб и надписи по сторонам лика. Поясное изображение по художественным особенностям восходит к произведениям Андреаса Рицоса и лику святителя на триптихе в Бари 2-й пол. XV в.

Икона «Христос Пантократор на троне» (3-я четв. XVI в.), как и др. иконы Спасителя этого времени, создана афонскими иконописцами, испытавшими влияние критской школы (Ibid. N 11). К работам того же круга принадлежат иконы «Богоматерь с Младенцем на троне» (Пресв. Богородица поддерживает Младенца перед собой одной рукой у плеча, другой — у ножки — Ibid. N 12), «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни» (он представлен в рост, благословляющим отведенной в сторону и поднятой рукой, в опущенной левой свиток и крест, у ног чаша с главой и древо с секирой — Ibid. N 13). На иконе «Вмч. Димитрий Солунский, с житием» (3-я четв. XVI в.) святой в среднике изображен восседающим на троне, попирающим ногами фигуру болг. царя Калояна; средник окружают 7 клейм с житием, на нижнем поле сцена мучения св. Димитрия обрамлена изображениями серафимов (Ibid. N 14).

На царских вратах (посл. четв. XVI в.; Ibid. N 15), согласно древней схеме, расположена композиция «Благовещение» (на одной створке стоящие в рост арх. Гавриил, на другой — Богоматерь и в завершении изображен небесный сегмент). По иконографии и исполнению они подобны типу царских врат, характерному для мастеров Македонии и

Св. Горы, вероятнее всего, произведены в афонской мастерской. К храмовому убранству принадлежит эпистилий с 10 иконами праздничного чина из состава старого иконостаса в кафоликоне монастыря: Крещение, Преображение, Воскрешение Лазаря, «Распятие», Явление Христа женам-мироносицам, «Уверение ап. Фомы», Исцеление слепого, Сошествие во ад, Вознесение, Сошествие Св. Духа (Ibid. N 16–25). Кафоликон был возведен в 1548–1563 гг. (?), по качествам живописи праздники могут быть отнесены к посл. четв. XVI в. На иконе «Сретение» (Idem. Εἰκόνας ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 16ου. 2011. N 26) прав.

Симеон Богоприимец с Младенцем Христом на руках стоит слева, к нему приближаются Богородица, прор. Анна и прав. Иосиф. Композиция насыщена деталями, восходящими к лучшим образцам палеологовской живописи и сохранными в иконах критских мастеров XV–XVI вв.: величественная и нарядная архитектура, формы к-рой не загромаждают композиционное поле и не подавляют масштаб фигур. Изокефалия сочетается с попыткой внести драматизм и динамику во взаимодействие персонажей, протянутые к Матери ручки Богомладенца, как и обращение прор. Анны к идущему позади прав. Иосифу, призваны соединить все фигуры в единое целое. По стилю икона имеет сходство с иконами 1-й трети XVII в. из мон-рей Афона и Метеор. Светлые тона архитектуры сияют на золотом фоне. Богатство узора на золотом фоне подчеркнуто введением орнаментальной рамки по краям иконы, с золотым выходящим узором на красном поле, а также использованием золота для разделки нимбов и царских врат, у к-рых Симеон встречает Христа. При написании «Вознесения» (кон. XVI — нач. XVII в.; Ibid. N 27) использованы те же декоративные приемы: апостолы взволнованы, активно жестикулируют, как бы стараясь привлечь внимание к происходящему, благодаря их движениям удается передать легкую глубину пространства, как и благодаря малым размерам горок на фоне и умелому построению многофигурной композиции. Упрощенность художественного языка сказывается не только в стандартных позах и движениях большинства фигур, но и в художественном исполнении: крупные пятна цветов на поземе, изобилие деревьев, покрывающих горки.

Иконы кон. XVI — кон. XVII в. созданы преимущественно в афонских мастерских под влиянием критской школы, а также мастеров Сев. Греции. Храмовая икона «Всех святых» (Ibid. N 28) представляет вариант темы Страшного Суда и Небесного Иерусалима. В кругу славы восседает Христос Судия на престоле, Его венчают венцом-стеммой 2 ангела. Ниже — Этимасия, к-рой поклоняются св. Иоанн Предтеча и Богородица, по сторонам чины небесных сил и святых; в верхних углах средника, согласно надписям, полуфигуры пророков Даниила и Соломона



Иисус Христос на престоле, с Богородицею и св. Иоанном Предтечей. Икона. Нач. XVII в.

со свитками, в нижней части Авраам в раю с душами праведных («Лоно Авраамово») и благоразумный разбойник. «Деисус с апостолами» — большая икона-пядница (Ibid. N 29, нач. XVII в.), в ее среднике, имеющем арочное завершение, — Иисус Христос на престоле, с Богородицею и св. Иоанном Предтечей. По полям в небольших углублениях с завершениями различных очертаний (арочными — на боковых полях и прямоугольными — на верхнем и нижнем) — полуфигуры 12 апостолов. Все внутренние и внешние границы изображений оформлены в виде рельефных миниатюрных колонок, исполненных по левкасу. Фон средника — золотой, фон клейм — темносиний, почти черный. Иконография деисуса и апостолов восходит к визант. образцам. Золотом отделан трон Спасителя в среднике и крышки кодексов в руках апостолов. Стиль, цветовая гамма, приемы личного письма с резкими высветлениями относятся к традиции критской школы и мастерских Сев. Греции.

К числу произведений афонской мастерской раннего XVII в. принадлежит малая икона-пядница «Успение Богородицы» (Ibid. N 32). Она представляет собой краткий извод (отсутствует чудо с Аффонией и ангелом) с двумя ангелами, стоящими по сторонам Спасителя, у к-рого на руках Душа Богородицы. Композиция интересна тем, что все фигуры близко расположены друг к другу, и это создает впечатление единства мира земного и небесного, объятых общей скорбью.

Храмовые (местные) иконы (1-я пол. XVII в.) из парекклисиона во имя великомучеников Феодора Стратилата и Феодора Тирона «Христос Пантократор» (Ibid. N 33) и Божия Мать «Одигитрия» (Ibid. N 34) исполнены в общей манере: золотые фоны, широкие красные поля, надписания золотыми буквами в сопровождении тонких орнаментов, помещенные в круглые красные медальоны в верхних углах иконы, золотой ассист, чрезвычайно насыщенный в разделке одежд, укрупненные и орнаментированные буквицы в подписи на нимбе. Типология икон, лики, иконописные приемы характерны для критской школы. Орнаментальность и декоративные черты близки к кругу мастерских Македонии. На иконе Богородицы с левой стороны от Ее фигуры на фоне помещена надпись: «Портаитисса», что указывает на почитаемый образ Богородицы в афонском Иверском мон-ре. Справа, чуть ниже локтя Еммануила еще одна надпись, что икона была создана по молению раба Божия мон. Рафаила, вероятно, заказчика. По типу ликов и приемам личного письма икона восходит к образцам эпохи мастера Феофана Критского. Письмо иконы отличается чрезвычайной декоративностью. Помимо сочетания золота, красных надписей и буквиц-аббревиатур это и золотое узора в одеждах Богородицы — сетчатая разделка головного плата, бахромы мафория, золотой ассист на драпировках одежд Богомладенца.

К произведениям святогорской мастерской 1-й пол. XVII в., написанным по образцам критских мастеров с приметами влияния северо-греч. икон, напр. из Кастории, относятся пядницы с изображениями праздников (аналогичные иконы?): «Вход Господень в Иерусалим» (Ibid. N 35) в том изводе, когда Христос въезжает в город на ослике и оборачивается к апостолам. Фигуры плотно заполняют место действия, архитектурные формы нарядны и многообразны (кивории, зубчатые стены, алый купол храма). Икона «Беседа Христа с самаритянкой» (Ibid. N 36) посвящена событию, празднуемому на 4-й неделе после Пасхи. Самарянка изображена в многоцветных одеждах, в головном полосатом платке, подвязанном сзади, тщательно выписана такая деталь, как сосуд на веревках, стоящий у колодца. К тому

же периоду и, возможно, к той же мастерской относятся иконы «Вмч. Феодор Стратилат» и «Вмч. Феодор Тирон» (Ibid. N 37). Оба святых в облике средневеков, с короткими бо-



Беседа Иисуса Христа с самаритянкой.
Икона. 1-я пол. XVII в.

родами и пышными короткими волосами, в однотипных одеждах, отличных по цветовым сочетаниям (разница — плащ св. Феодора Стратилата скреплен фибулой, плащ св. Феодора Тирона свободно лежит на плечах). Святые «беседуют», повернувшись и склонив головы друг к другу. Поверх обычных длинных одежд, украшенных по подолу и поручам золотым шитьем, на них туники с короткими рукавами, также расшитые золотом по подолу, рукавам и особенно оплечью.

Икона Божией Матери «Одигитрия» (Ibid. N 38, 1-я пол. XVII в.), большая пядница, почти в размер аналойного образа, отличается некоторыми изменениями в рисунке: легким наклоном головы Богородицы к Младенцу и тем, что лик Младенца обращен к Богородице.

Некоторые иконы имеют подписи и даты, как, напр., небольшая (23×18,5 см) икона «Апостолы Петр и Павел» в изводе «Аспазмос» («Целование») (Ibid. N 39); апостолы изображены по плечи; на оборотной стороне иконы есть надпись, что она создана по заказу монаха из монастыря К., имя мастера (Константин Палеокапа) и дата — 1640 г. Колорит иконы несвойственен пост-визант. произведениям искусства, возможно, в ней проявились черты

зап. образцов: благодаря выбеленным тонам личного наряда с черными тенями по краям создается особый объемный эффект, в живописи волос переданы утонченность и мягкость. Все эти приемы призваны передать достоверность облика апостолов, как если бы это были их реальные портреты, что близко исканиям некоторых мастеров критской школы, напр. иконописца Михаила Дамаскиноса.

Храмовая икона из темплона пареклисиона Успения Пресв. Богородицы (ок. 1648; Ibid. N 40) представляет многофигурную композицию, соединяющую несколько эпизодов. У ложа изображено «Чудо об Афонии», в верхних углах средника над зданиями помещены полуфигуры свт. Космы Маюмского и прп. Иоанна Дамаскина со свитками; поле иконы плотно заполнено фигурами апостолов, святителей, Христа с фигуркой Богородицы в руке окружают не 2, а 4 ангела, небесный сегмент славы завершён изображением красного херувима. Икона исполнена одновременно с храмовой иконой «Христос на престоле» и иконой «Св. Иоанн Предтеча», видимо, в мастерской на севере Греции. К иконам с редкими наименованиями, сохраняющими традиции искусства поздней Византии, принадлежит икона «Христос на троне» с подписью: «Праведный Судия» (Δίκαιος Κριτής) (ок. 1648; Ibid. N 41, текст на Евангелии — Мф 11. 28). Иконы XIV в. с подобным надписанием изображения Спасителя на троне есть в храмах Верии, Заума. В верхних углах средника изображены крупные красные медальоны с орнаментированными аббревиатурами имени Христова. Из того же ансамбля — икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни» (1648; Ibid. N 42), где пророк изображен стоящим между двух гор, его правая рука поднята в жесте благословения, в опущенной левой — посох и свиток, у его ног древо с секирой в развилке и чаша с головой. С иконой Иисуса Христа на троне «Праведный Судия» сходны не только стиль и цветовое решение иконы пророка, но и 2 красных медальона с орнаментированными подписями-аббревиатурами имени и разделенная на слогги подпись: «ὁ Πρόβρομος» по сторонам главы пророка. На нижнем поле киноварью проставлены буквы, обозначающие дату — 1648 г., когда

была создана икона. Стиль характерен для святогорских мастерских, сохранявших традиции критской школы XVI в. В том же духе написан и эпистилий темплона с Деисусом и апостольским чином (сер. XVII в.; Ibid. N 43), на котором евангелисты и старшие апостолы изображены поодиночке, вдвоем на крайних иконах чина — апостолы Симон Зилот и Фома, Филипп и Варфоломей.

Выдающееся произведение неизвестной афонской мастерской 2-й пол. XVII в. — икона «Введение Пресв. Богородицы во храм» (Ibid. N 46). На ней изображены 2 эпизода — шествие Богородицы и прародителей в сопровождении иерусалимских дев в храм к первосвящ. Захарии и Богородица в храме, питаемая ангелом. Композиция создана по образцу или в воспоминание о лучших к-польских образцах лалеологовского времени. Об этом свидетельствует чрезвычайно разнообразная по формам, многоярусная архитектурная конструкция, образующая фон и занимающая все поле средника. Напоминают о лучших образцах визант. живописи XIII–XIV вв. фигуры изящных и нарядно одетых дев. Особенностью этой иконы можно назвать обильное использование золотых пробелов в разделке одежд и орнаментации храмовых врат.

Простотой исполнения, но в то же время чрезвычайно насыщенной орнаментацией выделяются созданные по одному заказу, одинаковые по размеру (поклонные иконы для небольшого храма) иконы «Христа Пантократора на престоле», «Богородицы с Младенцем на престоле» (Πάντων Χαρά — Всех радость) и «Свт. Николай Чудотворец на престоле» (2-я пол. XVII в.; Ibid. N 47–49. Σ. 191–195). В традициях критской и святогорской иконописи исполнены орнаментированные медальоны с анграммами на иконах Христа и Божией Матери, а главное — поля икон, с чередованием черного и киноварного фона и серебристым растительным орнаментом. Эпитет Богородичного образа встречается и на др. иконах с подобным наименованием, к-рые были созданы примерно в это же время, напр. икона 1632 г. из ц. Протата в Карее с др. иконографией. Это свидетельствует о незаконченном процессе формирования извода и еще неустойчивой его иконографической формуле.

В монастыре К. сохранился ряд икон работы иером. Дионисия Фурноаграфиота и его мастерской. Иконописец следовал традициям лучших визант. мастеров, напр. иконописца *Мануила Панселина* (кон. XIII — нач. XIV в.) и составил письменный свод об иконописании и его приемах — «Ерминию». К числу работ иером. Дионисия Фурноаграфиота, находящихся в К., принадлежат иконы:



Богоматерь с Младенцем на престоле.
Икона. 2-я пол. XVII в.

«Собор апостолов» (1722) в размер местной храмовой иконы (*Idem. Eikones tou Dionysiou tou ek Phourva. 2011. N 50*): ученики Спасителя окружили верховных апостолов Петра и Павла, вдвоем поддерживающих маленький храм; в руках евангелистов книги, над к-рыми они склонили головы. Живопись отличается богатством колорита, разнообразием поз и жестов, сложностью личного письма и классицизирующими позами и движениями, лики апостолов выразительны и разнообразны. Согласно надписи на иконе, игум. Неофит сделал мастеру заказ на это и другие священные изображения. Представляется неслучайным обращение к такому изводу композиции «Собор апостолов». Судя по сохранившейся печати монастыря (кон. XIX в.; *Θησαυροί. 1997. N 17.11*), символом К. было изображение апостолов Петра и Павла, держащих купольный храм (в легенде на печати монастырь назван «киновией»).

К образам поклонных настольных фресок ц. Протата в Карее вос-



Ап. Матфей.
Фрагмент иконы «Собор 12 апостолов».
1722 г. Иконописец
иером. Дионисий Фурноаграфиот

ходят по рисунку и иконографическим деталям, а также отчасти по цвету изображения Христа Пантократора и Божией Матери «Одигитрия» на местных иконах с темплона кафоликона К. (1722; *Ibid. № 51, 52*). По образцу позднепалеологовского искусства написана икона «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни» (1722; *Ibid. N 53*): пророк представлен в рост среди скал. Этот образ близок к более ранним работам мастера — иконе и фреске парекклисиона в келлии св. Иоанна Предтечи в Карее (1711) и поясному изображению пророка в том же изводе (1717–1722; *Ibid. N 56*). Для темплона в парекклисионе свт. Иоанна Милостивого были написаны местные иконы «Христос Пантократор» и Богоматерь «Одигитрия» (1717–1722; *Ibid. N 54, 55*), повторяющие изводы икон с темплона в кафоликоне К. Их отличает более темный цвет санкиря, придающий суровость ликам. По образцу деисусного чина ц. Протата Дионисием был написан деисусный чин в виде эпистилия для К. (*Ibid. N 57–58*). Кисти мастера и его мастерской принадлежит поясная икона «Свт. Иоанн Златоуст» (2-я четв. XVIII в.; *Ibid. N 60*); под влиянием этого типа икон создавались позднее схожие изображения, напр. икона «Свт. Николай Чудотворец» (1769; *Ibid. N 61*), которая является «молением Парфения проигумена из Пелопонесса». Эти иконы отличаются чрезвычайно обильными орнаментами на облачениях, у Николая Чудотворца серебряный венец — знак

особого почитания. Наследие мастера Дионисия со временем претерпело изменения, напр., на приемы личного письма с усиленной пластикой оказало влияние европейское искусство.

Значительная часть икон 1-й пол. XVIII в. (25 из 32 сохранившихся этого периода) принадлежит иером. Дамаскину из Янины, расписавшему фресками кафоликон К. (1717), в котором были установлены новые царские врата (ок. 1717; *Страті. 2011. N 62*) с 2 рядами живописных изображений в арочных обрамлениях: вверху на створках — «Благовещение» и образы апостолов Петра и Павла по сторонам, ниже — фигуры святителей, отличающиеся простотой форм, светлым колоритом, обилием золота. Над изображениями помещены крупные рельефные орнаменты золоченой резьбы. Тем же иконописцем для кафоликона был написан эпистилий с композициями двенадцатых праздников (ок. 1717; *Ibid. N 63–77*), для к-рых характерны яркое сочетание цветовых контрастов и воспроизведение образцов критской иконописи XVI в., обилие золота, киновари, белил, плотное заполнение фона композиций пейзажными горками и архитектурными кулисами. Неотъемлемой частью эпистилия является золоченая резьба, включающая ордерные элементы (витые колонки и арочки). Выше эпистилия было установлено Распятие с предстоящими (ок. 1717; *Ibid. N 78*), подножие креста оформлено резными рельефами в виде драконов. Кисти того же мастера приписывается ряд храмовых икон: «Св. Троица (Гостеприимство Авраама)», парные иконы с тронными изображениями Богоматери с Младенцем и Христа Пантократора, великомучеников Димитрия и Георгия, вмч. Пантелеимона, поясной образ свт. Иоанна Милостивого и др. Иконописцами-афонитами был написан иконный ансамбль для темплона в парекклисионе во имя святых Варлаама и Иоасафа. Для него же предназначены иконы с изображениями «триад» преподобных: Стефана Нового, Онуфрия Великого, Иоанникия Великого — на одной иконе (*Ibid. N 89*); Макария Римлянина, Максима Исповедника и Макария Великого — на другой (*Ibid. N 90*). Такого же формата икона с изображением вмч. Евстафия и его семьи (*Ibid. N 91*).

Иконы 2-й пол. XVIII в. отличаются упрощением художественного исполнения, напоминая более народную живопись или гравюры. Две иконы «Сорок мучеников Севастийских» (*Παλαδμητρίου, Τρισφονα*. 2011. N 94, 95), на одной мученики стоят в воде озера рядами, друг над другом; на другой — по традиции визант. искусства их фигуры почти как в реальном пространстве перекрывают друг друга, даны в ракурсах так, что образуют единый «масив», при этом каждый персонаж



Великомученики Димитрий и Георгий.

Икона. Ок. 1717 г.

Иконописец иером. Дамаскин из Янины (?)

наделен возрастными характеристиками. Мн. иконы, по визант. традиции, продолжают украшать драгоценными деталями, подчеркивая почитание или поклонение св. образу — на иконе св. Иоанна Предтечи в изводе «Ангел пустыни» (3-я четв. XVIII в.; Ibid. N 97) потир, в к-ром лежит отсеченная глава пророка, обложен серебром; тот же прием использован на житийной иконе вмц. Параскевы Пятницы изографа Митрофана Хиосского (1776; Ibid. N 100). В среднике стоит святая, к-рая правой рукой поднимает крест, а в левой, также обложенной серебром, держит потир со своей отсеченной головой. Серебряная металлическая накладка на чашу с головой образует одновременно своего рода нимб, параллельно с драгоценным венцом над головой святой. Такого же типа венец украшает икону Спасителя в изводе «Ампелос» (Лоза) того же изографа (1776; Ibid. N 101);

традиц. композиция со Спасителем, сидящим на троне, получает дополнение в виде прорастающих из подножия виноградных лоз, расходящихся в стороны и своими переплетениями образующих овалы медальоны с апостольскими полуфигурами. Личное письмо на иконах работы изографа Митрофана отличается контрастом: санкирь имеет почти черный оттенок, а тонкость, сглаженность переходов от высветлений к теням создает пластический эффект, напоминающий фарфоровые статуэтки. Эти же живописные приемы были использованы изографом Митрофаном в храмовых иконах для ц. Всех святых в мон-ре К. «Богородица с Младенцем» и «Христос Пантократор» (Ibid. N 110–111). Ему же приписывают и храмовую икону «Всех святых», где традиц. изображения прославленных и помещенных в райские селения святых



Преподобные Антоний, Евфимий и Савва.

Икона. 1776 г.

дополняют изображения пророков Давида и Соломона (Ibid. N 112); царские врата с образами Благовещения и тех же пророков (Ibid. N 113), эпистилий с образами деисусного чина (Ibid. N 114) и Распятие, венчающее темплон (все — ок. 1768; Ibid. N 115). На иконах живописный фон напоминает пейзаж: с переходами от темно-синего к белому у линии позема, превращенной в линию горизонта. Умиленное выражение ликов — признак новой эпохи, мастер стремится подчеркнуть эмоциональность, вызвать у молящегося отклик на события Свящ. и церковной истории. На иконе «Введение Пресв. Богородицы во храм»

письма братьев Константина и Афанасия из Корчи (3-я четв. XVIII в.; Ibid. № 104) композиция небольшого формата насыщена монументальной архитектурой, торжественными движениями большого числа фигур; как и в византийском искусстве, мастера по-своему воспроизводят красоту драпировок, милость иерусалимских дев, сопровождающих Богородицу и прародителей в храм.

В 3-й четв. XVIII в. неизвестными иконописцами-афонитами была создана серия икон-пяндии с образами апостолов, преподобных, мучеников и мучениц, зачастую представленных по трое или парами, а также иконы праздников. Вероятно, эти иконы предназначались для аналоя. Их объединяют художественные приемы, имитирующие европ. пейзаж, простота и декоративность колористических сочетаний, композиционная сплоченность фигур: «Преподобные Антоний, Евфимий и Савва» (дата создания иконы нанесена белилами у ног прп. Антония Великого — 1776; Ibid. N 116); «Преподобные Афанасий Афонский, Феодосий Киновиарх, Пахомий» (Ibid. N 117); «Преподобные Иоанн Лествичник, Феодор Студит, Ефрем Сирин» (Ibid. N 118), «Священномученики Иерофей, Дионисий Ареопагит и ап. Тимофей» (Ibid. N 119); «Священномученики Петр Александрийский, Климент Римский и ап. Иаков, брат Господень» (Ibid. N 120), «Равноап. Аверкий, прп. Парфений Лампсакийский, свт. Григорий Неокесарийский» (Ibid. N 121), «Апостолы Симон Ханаанит, Иаков Зеведеев, Варфоломей» (Ibid. N 122), «Апостолы Лука, Матфей, Марк» (Ibid. N 123), «Прп. Иоанн Дамаскин, вмц. Варвара» (Ibid. N 124). Подробные тексты на развернутых свитках есть только у преподобных. К той же серии относится икона «Праведные Иоаким и Анна, с юной Богородицей» (Ibid. N 125), представляющая своего рода портрет прародителей как образ идеальной семьи.

Большинство икон, созданных на Св. Горе для К. в XIX в., принадлежат 2 артелям — Галацианов (мастера из Галатисты на Халкидиках) и Карпенисотов (из Карпенисы в Эвритании), к-рые разместились в карейских келлиях К. Основателю артели мон. Макарию I принадлежит икона «Святители Афанасий и Кирилл Александрийские и Спиридон

Тримифунский» (1814; Φουστέρης. 2011. N 133). Интересно отметить образы месточтимых святых: прп. Гавриила Иверского (Святогорца) (1839, племянник Макария I мон. Вениамин Галацианос; Ibid. N 134), при котором была обретена икона Пресв. Богородицы Портаитиссы (Иверской). Преподобный изображен со свитком в левой и иконой Богоматери с Младенцем в правой руке. На иконе «Прп. Онуфрий Египетский и Петр Афонский» (1838, брат мон. Вениамина иером. Макарий II Галацианос; Ibid. N 135) представленные рядом анахореты, которые имеют общий день памяти. Это родство по духу и подвигу усиливается благодаря стандартизации художественной манеры, когда фигуры, лики, типологические черты святых почти неотличимы друг от друга. Сохранилось неск. икон с образом прпмч. Гедеона Каракальского: парный с образом св. Иоанна Предтечи (1844, приписывается Макарию II Галацианосу; Ibid. N 143), поясной образ, со свитком в левой и мученическим крестом в правой руке (сер. XIX в., приписывается Никифору II Карпенисиоту; Ibid. N 147) и изображение с 4 сценами, представляющими исповедание преподобным христианской веры перед пашой, публичное осмеяние, казнь и погребение (1864, мастер Никифор II Карпенисиот; Ibid. N 146). Декоративность изображения подчеркнута сочетанием ярких и контрастных цветов — синий фон неба и зелень позема, яркие розовые и желтые оттенки небесных сфер, деталями золотого орнамента, украшающего обрамления сцен, и искусно составленными букетами натурально написанных цветов — роз, красных гвоздик и васильков.

Известному иконописцу Макарию II Галацианосу приписывают



Прмч. Гедеон Каракальский.
Икона. 1864 г.

Иконописец Никифор II Карпенисиот

4 храмовые иконы из темплона парекклисиона во имя Благовещения Пресв. Богородицы: с поясными фигурами Божией Матери «Одигитрия» и «Христос Пантократор» (обе — 1839; Ibid. N 136–137), «Св. Иоанн Предтеча» и сценой Благовещения (обе — 1838; Ibid. N 138–139). Их исполнение отмечено контрастом темного, почти черного цвета фона (а также притенений в личном письме) с нарочито натуралистической передачей фактуры тканей и драпировок. О знакомстве с европ. искусством 1-й четв. XIX в., использующим античные мотивы, свидетельствуют подчеркнута архитектурные формы круглых и прямоугольных медальонов с надписаниями и аббревиатурами имен. То же увлечение живописным иллюзионизмом отразилось в написании драпировок, мягких по форме и переливчатых по фактуре. Натурализм европ. живописи 1-й пол. XIX в. ока-

зал влияние и на иконы, долгое время сохранявшие традиц. композиции. На иконе «Всех святых» (1855, мастер Николай из Адрианополя; Ibid. N 152) рай представлен как огражденный стеной сад, обустроенный на европ. лад, с перспективной аллеей и входом в виде арки на колоннах.

Собрание художественных древностей К. невелико. Среди тех, что экспонируются на выставках, следует отметитьлицевую епитрахиль (XVII в.; Θρασυροί. 1997. 11. 12) с изображениями Богоматери, св. Иоанна Предтечи и святителей (Василия Великого, Иоанна Златоуста, Николая Чудотворца, Спиридона), фигуры которых заключены в многолопастные арки и чередуются с орнаментальными вставками; поручи (ок. 1634/35; Ibid. 11. 16) с традиц. изображением «Благовещение» (под арками — фигуры шагающего арх. Гавриила и сидящей Богоматери с книгой; в оформлении преобладают орнаментальные мотивы — фигуры окружены процветшими ветвями, к-рые произрастают из широких вазонов и образуют завитки-«медальоны», куда помещены полуфигуры пророков со свитками; пояс, расшитый схематическими изображениями драконов, его серебряные пряжки имеют звездчатую форму и украшены эмалью (XVIII в.; Ibid. 11. 22).

Лит.: Θρασυροί του Ἁγίου Ὄρους. Θεσσαλονίκη, 1997²; Τσιγαρίδας Ε. Ν. Περί τῶν φορητῶν εἰκόνων τῆς Μονῆς // Εἰκόνες Ἱερᾶς Μονῆς Καρακάλλου. Ἁγιον Ὄρος, 2011. Σ. 37–56; *idem*. Εἰκόνες ἀπὸ τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 14^{ου} ἕως τὸ τελευταῖο τέταρτο τοῦ 16^{ου} αἰῶνα // Ibid. Σ. 57–134; *idem*. Εἰκόνες ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ 16^{ου} ἕως τὸ τέλος τοῦ 17^{ου} αἰῶνα // Ibid. Σ. 135–198; *idem*. Εἰκόνες τοῦ Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων καὶ τοῦ ἐργαστηρίου του // Ibid. Σ. 199–246; Στρατῆ Ἀ. Εἰκόνες τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ 18^{ου} αἰῶνα // Ibid. Σ. 247–326; Παπαδημητρίου Π. Χ., Τριφοῦνα Α. Εἰκόνες τοῦ δεύτερου μισοῦ τοῦ 18^{ου} αἰῶνα // Ibid. Σ. 327–422; Φουστέρης Γ. Εἰκόνες τοῦ 19^{ου} αἰῶνα // Ibid. Σ. 423–462.

М. А. М.

ОТ РЕДАКЦИИ

Православная энциклопедия является специализированным справочным изданием, ставящим перед собой две задачи: 1) дать всеобъемлющую информацию о двухтысячелетней истории и современном состоянии вселенского Православия; 2) ознакомить читателя с др. христианскими конфессиями, нехристианскими религиями, а также с явлениями науки, культуры, философии, искусства, политики, так или иначе связанными с религией. Особое внимание Энциклопедия уделяет церковной жизни в XX–XXI вв.

Священное Писание, Священная история и библеистика представлены статьями о Библии, об отдельных книгах Свящ. Писания и о евангелистах, о методах и об истории толкования Писания, о библейских персонажах, о памятниках библейской археологии, а также о крупнейших экзегетах.

Святоотеческое наследие рассмотрено в статьях, посвященных отцам и учителям Церкви, а также в статьях по богословию. Значительное место в Энциклопедии отводится понятиям **православного догматического, основного, нравственного и пастырского богословия**, а также **религиозной философии**, раскрытым в трудах крупнейших богословов, представителей классической и русской религиозной философии. Широко освещаются основные вопросы **церковного права**, источники, история дисциплины, представленная известными канонистами; большое внимание уделено отношениям Церкви и государства, вопросам, касающимся государства и права, и их соотношению с православным мировоззрением, церковно-правовым аспектам семьи и брака.

Статьи по **литургике** освещают историю христианского богослужения, различия между местными богослужебными традициями, а также развитие литургической науки, описывают литургические термины, виды богослужебных текстов и литургические письменные памятники, богослужебную утварь и облачения. В статьях по **церковной музыке** рассказывается о типах песнопений, о распевах, о музыкальных терминах, об авторах песнопений, о теоретиках церковной музыки, об исследователях, об исполнителях, о педагогах и церковных хорах, даны обзоры певческих традиций Востока и Запада, певческих книг, музыкальных и музыкально-теоретических памятников и их изданий, систем нотации. Статьи по **церковному искусству** посвящены вопросам иконографии, иконописания, церковной архитектуре, а также представляют выдающихся иконописцев, архитекторов и светских живописцев, обращавшихся в своем творчестве к христианским темам.

Агиографические статьи Энциклопедии посвящены святым, чьи имена входят в современный Месяцеслов РПЦ, в месяцесловы др. Поместных Православных Церквей, а также мученикам, подвижникам и др. святым, память о которых может быть восстановлена на основе древних источников. Эти источники делятся на несколько типов, отмеченных в статьях следующими сокращениями: пам. зап. — памяти святых, почитавшихся в древности в Западной Церкви (1054); пам. визант. и пам. греч. — памяти, содержащиеся в византийских и новогреческих источниках, в т. ч. новомучеников; пам. вост. (сир., арм., копт.) — памяти почитавшихся на христианском Вос-

токе древних святых, сведения о которых сохранились в сирийских, арабских, коптских, эфиопских и др. источниках, восходящих к эпохе единства Вселенской Церкви (до сер. V в.). Дни памяти святых, указываемые в начале статьи, приводятся не только в соответствии с современной богослужебной практикой РПЦ (такие даты стоят на первом месте), но и согласно традициям, отраженным в древних памятниках др. Церквей.

В Энциклопедии с особой подробностью написаны статьи о **Русской Православной Церкви**. Отдельные статьи посвящены общерусским и местночтимым святым, а также новомученикам и исповедникам XX в., выдающимся архиереям, церковным ученым, педагогам, писателям, проповедникам, миссионерам. Дана информация обо всех административных, учебных и просветительских центрах РПЦ: епархиях, викариатствах, духовных школах, миссионерских центрах, а также о большинстве монастырей, существовавших за всю историю Русской Церкви. Особое внимание уделено памятникам церковной письменности, зодчества и изобразительного искусства. Подробно изложены история и современное состояние церковно-государственных отношений, религиозная политика Российского государства в разные периоды.

Древняя Церковь освещается большим количеством агиографических, церковно-исторических и церковно-географических статей. Читатель сможет найти в Энциклопедии основные сведения о жизни и сочинениях крупнейших церковных деятелей и писателей. Особое внимание уделено статьям о Вселенских Соборах, в которых даны сведения об источниках, об исторической

ситуации, о ходе заседаний, об обсуждаемых вопросах, о решениях и принятых документах, а также о различных поместных Соборах, решения некоторых из них были приняты Вселенской Церковью. Рассматриваются памятники древней христианской письменности. Впервые в современной отечественной науке подробно освещены история, современное положение и духовное наследие **Поместных Православных Церквей**.

Древние Восточные Церкви описаны в статьях, содержащих сведения по истории и современному состоянию Армянской Апостольской Церкви, Эфиопской Церкви, Сирийской яковитской Церкви, Коптской Церкви, Эритрейской Церкви, Малабарской Церкви, Ассирийской Церкви Востока. Широко представлены основные исторические события, видные церковные деятели, богословы и иерархи, а также крупнейшие монастыри, миссионерские центры, памятники письменности и церковного искусства. Особое внимание уделяется современному положению и церковно-административному делению этих Церквей.

В материалах о Римско-католической Церкви освещаются верование, особенности богослужения, церковно-административное деление, основные события церковной жизни. Помещаются статьи о наиболее известных из почитаемых святых, о выдающихся богословах, исследователях. Даются сведения о Соборах, о памятниках, об орденах и обществах. **Протестантские церкви и движения** представлены статьями о вероучении, об особенностях богослужения, об известных богословах, об истории и о современном состоянии англиканской, лютеранско-евангелической и реформатской церквей и др. протестантских конфессий и деноминаций. Статьи по **религиоведению** призваны дать представление о традиционных нехристианских религиях и новых религиозных движениях.

Статьи о странах и субъектах Российской Федерации содержат материалы о современной религиозной ситуации, распространении христианства, законодательстве о вероисповеданиях, некоторые — также специальные разделы, напр. о церковном искусстве и музыке. При справках о численности населения, количестве верующих, принадлежащих к той или иной конфессии, и т. п. указывается год сбора инфор-

мации, который обозначен в источнике (кроме результатов переписи используются и др. официальные источники, в т. ч. электронные).

Начиная с буквы «и» алфавитный принцип подачи материала «буква за буквой», когда каждый многословный заголовок рассматривается как состоящий из одного слова, изменился: теперь учитываются пробелы между словами («слово за словом»). Изменение было вызвано большим количеством имен (например, Иоанн), которые при прежнем принципе расположения статей «разбивались» бы другими именами (например, Иоанникий) и затрудняли бы поиск нужной персоналии. При названии статьи, если оно является иноязычным или заимствованным, в квадратных скобках дается этимологическая справка. При наличии ряда статей об одноименных персоналиях этимологическая справка помещается в первой статье, открывающей ряд, который организован следующим образом: 1) лица, упоминаемые в Библии; 2) святые — апостолы, равноапостольные, святители, благоверные князья, преподобные, священномученики, преподобномученики, мученики, новомученики, священноисповедники, преподобноисповедники, исповедники, праведные и бесребреники, блаженные; 3) патриархи — Русские, Константинопольские, Александрийские, Антиохийские, Иерусалимские, Грузинские, Сербские, Румынские, Болгарские; предстоятели древних Церквей, носившие титул епископа, архиепископа — до появления титула «патриарх», — идут в начале своего ряда; то же касается Римских пап; 4) папы Римские; 5) предстоятели Поместных Православных Церквей, не обладающие титулом патриарха; 6) католики и предстоятели Восточных неправославных Церквей; 7) православные и инославные архиереи; 8) императоры римские и византийские; 9) великие князья, цари и императоры российские; 10) иностранные монархи в алфавитном порядке названия стран.

Названия монастырей в заголовках статей Энциклопедии начинаются с прилагательных, которые образованы от топонимов — названий городов, сел (если монастырь расположен в данном населенном пункте — Ивановский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь (в г. Иваново)), рек, озер (на

берегах которых находится монастырь — Валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери мужской монастырь). Если известно имя основателя, название монастыря начинается с прилагательного, образованного от этого имени, например: Авраамиев Городецкий мужской монастырь. Если монастырь расположен вдали от крупных населенных пунктов, то его название начинается с прилагательного, называющего престольный праздник (Преображенский женский монастырь в с. Борисовка Одесской епархии), или с названия праздника (Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь). Если обитель имеет устойчивое общецерковное именование, то оно является названием статьи, например: Оптина в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы мужская пустынь.

Курсивом в тексте статей выделены имена, названия и понятия, которым посвящены отдельные статьи. Если употребленное наименование не точно соответствует названию статьи, в круглых скобках дается отсылка с пометой «см.»; с пометой «см. в ст.» или «см. ст.» дается отсылка к статье, которая содержит сведения, имеющие отношение к данной статье. После имен иерархов, а также князей, царей, императоров в скобках приведены даты пребывания на кафедре или правления. В круглых скобках также помещаются **отсылки к источникам** в сокращенной форме, если они входят в принятый список сокращений, а также ссылки на пристатейную библиографию с указанием фамилии автора (курсивом) и страницы издания (или тома и страницы); год издания, на которое дается ссылка, указывается, когда библиография содержит несколько изданий одного автора, или при большой библиографии. Отсылки к сочинениям отцов, учителей Церкви и церковных историков, как правило, соответствуют номенклатуре, принятой в современной патрологической литературе, в списке сокращений приводятся имеющиеся русские переводы. В статьях по искусству при передаче подписей, сделанных на иконах, круглые скобки используются для обозначения выносных (над строкой) букв, квадратные скобки — для реконструкции пропущенных букв.

Даты событий русской истории, происшедших до 24 янв. 1918 г., ука-

зываются по юлианскому календарю (старому стилю); события, происшедшие с 24 янв. по 28 февр. 1918 г., имеют двойную датировку: по юлианскому и григорианскому (новому стилю) календарям. Начиная с 1 марта 1918 г. даты (включая даты кончины святых) приводятся по григорианскому календарю. Праздники Русской Церкви, в т. ч. дни памяти святых вне зависимости от времени их преставления, указаны по юлианскому календарю.

Богослужбные книги, используемые ныне в православной Церкви, цитируются по-церковнославянски с сохранением орфографии XVIII–XX вв. (синодальной). Тексты русских и славянских литургических рукописей и книг XI – 1-й пол. XVII в. цитируются по-церковнославянски, но набраны, как правило, русским гражданским шрифтом, титла разведены, дублетные написания и надстрочные знаки опущены. Греческие и латинские литургические тексты, используемые в настоящее время в богослужении православной Церкви, переведены на церковнославянский язык, неиспользуемые – на русский; католические литургические тексты *Novus ordo*, имеющие русский, официально принятый в католической Церкви перевод, приводятся, как правило, только по-русски. При необходимости неславянские литургические тексты цитируются на языке оригинала и снабжаются пе-

реводом. Богослужбные книги православной Церкви цитируются преимущественно по наиболее распространенным греческим и русским изданиям.

Текст Библии дается в основном по синодальному переводу (М.: Российское Библейское Общество, 1998).








Канонические правила цитируются с сохранением орфографии XIX – нач. XX в.

Пристатейная библиография делится на группы: архивные (рукописные) материалы (Арх.) и опубликованные – источники (Ист.), сочинения и переводы (Соч.; Муз. соч.; Пер.), публикации (Изд.), исследования (Лит.). Как правило, расположение материала в каждой группе обусловлено временем выхода изданий, возможна дополнительная группировка по жанровому, тематическому и др. признакам. При наличии позиции в списке сокращений в пристатейной библиографии даются соответствующие отсылки. Источники и литература приводятся по возможности исчерпывающе, наиболее полно – архивы и отечественные публикации. Работы одного автора присоединяются к хронологически первой публикации с пометками «он же», «она же» или «idem», «eadem». В некоторых больших статьях структура пристатейной библиографии отражает структуру статьи, библиография имеет соответствующие подзаголовки.







Библиографическое описание, как правило, сделано на языке оригинала. Для названий книг, написанных с использованием восточной группы алфавитов, приводятся переводы либо транскрипция на европейском языке. Форма библиографического описания ориентирована на ГОСТ 7.1–84. Сведения о выходе разных изданий приведены по-разному, указания на переиздания помещены надстрочными знаками: цифрой – номер издания, буквами «р» (г) – репринт (reprint), «п» – переиздание (перенабор). Имя (фамилия) автора выделяется курсивом независимо от позиции в тексте – в заголовке или грамматически связанном заглавии (в латинских, греческих, славянских источниках). Терминологические сокращения в библиографическом описании соответствуют ГОСТу либо соотносятся с сокращениями, принятыми в основном тексте статей Энциклопедии.

В 30-й том, в раздел **сокращений**, принятых в Энциклопедии, входят списки наиболее часто упоминаемых библиографических источников (монографий, хрестоматий, справочных и периодических изданий), а также аббревиатуры названий учреждений культуры (архивов, музеев, художественных галерей и т. п.) (С. 664–751). Сокращения даются в соответствии с традицией, принятой в научных изданиях России и Европы.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

	Границы епархий
	Центры епархий
	Государственные границы
	Границы административных единиц
	Границы полярных владений Российской Федерации
Пути сообщения	
	железные дороги магистральные
	автомобильные дороги главные

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания.

<u>ОТТАВА</u>	Столицы государств
<u>КАЛГАРИ</u>	Центры административных единиц
НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ	
	более 1 000 000 жителей
	от 500 000 до 1 000 000 жителей
	от 100 000 до 500 000 жителей
	от 50 000 до 100 000 жителей
	от 10 000 до 50 000 жителей
	менее 10 000 жителей
Брандон	Города и поселки городского типа
Беллен	Населенные пункты сельского типа

СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Библейские книги

	Ветхий Завет
Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоиц	Книга пророка Иоилия
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипомон — 1-я и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии
Суд	Книга Судей Израилевых

Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа
	Новый Завет
Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния святых апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефессянам
Иак	Послание ап. Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин	Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Иуд	Послание ап. Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1, 2 Петр	Послания ап. Петра — 1-е и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1-е и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам
МТ	Масоретский текст Библии
	Вселенские и Поместные Соборы
I Всел.	Вселенские Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)
II Всел.	Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)
III Всел.	Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)
IV Всел., Халкид.	Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)
V Всел.	Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)
VI Всел.	Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681)

Трул.	Трульский (Пято-Шестой Вселенский) Собор (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)
	Поместные
Анкир.	Анкийский (314)
Антиох.	Антиохийский (341)
Гангр.	Гангрский (ок. 340)
Карф.	Карфагенский (419)
Конст. (394)	Константинопольский (394)
Конст. (861), Двукр.	Константинопольский (Двукратный) (861)
Конст. (879)	Константинопольский (879)
Лаодик.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314 и 325)
Сардик.	Сардикийский (Сердикийский) (343)
	Правила святых апостолов
Ап.	Правила святых апостолов
	Правила отцов Церкви
Амф.	Правило св. Амфилохия
Анаст.	Ответ Анастасия, патриарха Антиохийского
Афан.	Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило св. Григория Назианзина (Богослова)
Григ. Неок.	Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского
Григ. Нис.	Правила св. Григория, еп. Нисского
Дион.	Правила св. Дионисия, архиеп. Александрийского
Иоан. Зл.	Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Еф
Иоан. П.	Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского
Кир.	Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского

Ник. Исп.	Правила св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского	АОКМ	Архангельский областной краеведческий музей	ВОЛРС	Вольное общество любителей российской словесности
Ник. Конст.	Правила Николая, патриарха Константинопольского	АПН РФ	Академия педагогических наук Российской Федерации	ВООПИК	Всероссийское Общество охраны памятников истории и культуры
Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрийского	АПРФ	Архив Президента Российской Федерации	ВСНРПУ	Владимирское специальное научно-реставрационное производственное управление (Евфросиниев суздальский монастырь)
Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I	Архив РАН (СПб)	Архив Российской Академии наук (Санкт-Петербургский филиал)	ВСЦ	Всемирный Совет Церквей
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского	АрхСПб ИИ РАН	Архив Института истории (Санкт-Петербург) Российской Академии наук	ВУИАХМЗ	Великоустюжский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского	АСПОРМ	Архив социально-политических организаций Республики Молдова	ВХНРЦ	Всероссийский художественный научно-реставрационный центр имени академика И. Э. Грабаря
Кумранские рукописи		АФВМ	Архив Финляндского Валаамского монастыря (Финляндия, Uusi-Valamo)	ВХУТЕИН	Всероссийский художественно-технический институт
1QGenAp	Апокриф кн. Бытие	АХ	Академия художеств	ВХУТЕМАС	Всероссийские художественно-технические мастерские
1QH	«Благодарственные гимны»	БАН	Библиотека Академии наук	ВЦНИЛКР	Всероссийская центральная научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы»	ББИ	Библейско-богословский институт св. ап. Андрея (Москва)	ВЦС	Высший церковный совет
1QpHab	Комментарий на Книгу пророка Аввакума	БИБО	Британское и иностранное библейское общество	ВЦУ	Высшее церковное управление (обновленческое)
1QS	Устав общины	ВВЦУ	Временное высшее церковное управление (в 1918–1922 — в русских епархиях, территории которых были заняты войсками Белой Армии)	ВЭО	Вольное экономическое общество
1QSa	«Две колонки» (дополнения к Уставу общины)	ВГБИЛ	Всероссийская государственная библиотека	ГААО	Государственный архив Архангельской области
1QSb	«Благословения» (дополнения к Уставу общины)	ВГИАХМЗ	Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГААОСО	Государственный архив административных органов Свердловской области
CD	«Дамасский документ»	ВИМАИВиВС	Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи (Санкт-Петербург)	ГАБО	Государственный архив Брянской области
Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ		ВКМ	Воронежский областной краеведческий музей	ГАВО	Государственный архив Вологодской области
ААН	Архив Академии наук	ВМДПНИ	Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства	ГАИМК	Государственная академия истории материальной культуры
АА СССР	Академия архитектуры СССР	ВМНТ	Ветковский музей народного творчества (Гомель)	ГАИО	Государственный архив Ивановской области
АВП РИ	Архив внешней политики Российской империи	ВНИИР	Всероссийский научно-исследовательский институт реставрации (Москва)	ГАКО	Государственный архив Курской области
АВП РФ	Архив внешней политики Российской Федерации	ВНИИТАГ	Всероссийский научно-исследовательский институт теории архитектуры и градостроительства (Москва)	ГАЛО	Государственный архив Липецкой области
АГМДЗиНИ	Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства Алтайская духовная миссия	ВОКМ	Вологодский областной краеведческий музей	ГАМО	Государственный архив Московской области
АДМ	Архив Исторического музея Республики Бурятия			ГАНИКО	Государственный архив новейшей истории Костромской области
АИХМ	Архангельский историко-художественный музей			ГАНИПО	Государственный архив новейшей истории Пермской области
АКММ	Архив Кишинёвско-Молдавской митрополии			ГАНО	Государственный архив Новгородской области
АМЕМ	Археологический музей Елеонского мон-ря (РПЦЗ) в Иерусалиме				
АМИИ	Архангельский музей изобразительных искусств				
АН	Академия наук				

ГАОО	Государственный архив Орловской области	ГМИГ	Государственный музей истории Грузии	ГЦММК	Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки (Москва)
ГАОПИ ВО	Отдел письменных источников Государственного архива Воронежской области	ГМИИ	Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва)	ГЦТМ	Государственный центральный театральный музей им. А. А. Бахрушина (Москва)
ГАПО	Государственный архив Пермской области	ГМИИРТ	Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан (г. Казань)	ГЭ	Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)
ГАРО	Государственный архив Рязанской области	ГМИНВ	Государственный музей искусства народов Востока (Москва)	ДКНБ	Департамент Комитета Национальной безопасности (Астана, Казахстан)
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (бывш. ЦГАОР)	ГМИР	Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург)	ДМКДУ	Державний музей книги та друкарства України (Киев)
ГАСО	Государственный архив Сумской области	ГМИС	Государственный музей истории г. Санкт-Петербурга	ДПЦ	Древлеправославная Поморская Церковь
ГАСПИКО	Государственный архив социально-политической истории Кировской области	ГММЗ «Михайловское»	Государственный мемориальный историко-литературный и природно-ландшафтный музей-заповедник А. С. Пушкина «Михайловское»	ДУМЦЕР	Духовное управление мусульман Центрально-европейского региона
ГАТО	Государственный архив Тамбовской области	ГММК	Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»	ЕГИМА	Ереванский государственный исторический музей Армении
ГАТОТ	Государственный архив Тюменской области, г. Тобольска	ГМП	Государственный музей им. А. С. Пушкина (Москва)	ЕКМ	Енисейский краеведческий музей
ГАХК	Государственный архив Хабаровского края	ГМПИ	Государственный историко-педагогический институт имени Гнесиных (ныне Российская Академия музыки — РАМ)	ЕМИИ	Екатеринбургский музей изобразительных искусств
ГАХН	Государственная академия художественных наук	ГМПИ	Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ЗИАХМ	Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей
ГАЧО	Государственный архив Черкасской области (Украина)	ГМПИ	Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ИАНАНУ	Институт археологии Национальной Академии наук Украины (Киев)
ГАЯО	Государственный архив Ярославской области	ГМТ	Государственный музей им. Л. Н. Толстого (Москва)	ИАРАН	Институт археологии РАН (Москва)
ГВСМЗ	Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГНИИР	Государственный научно-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)	ИАХМНИ	Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим» (Московская обл.)
ГИАНО	Государственный Исторический архив Новгородской области	ГНИИР	Государственный научно-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)	ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН (Москва)
ГИМ	Государственный Исторический музей (Москва)	ГНИМА	Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Щусева (Москва)	ИИИ РАН	Институт истории искусства РАН (Москва)
ГИТИС	Государственный институт театрального искусства (Москва)	ГОМРТ	Государственный объединенный музей Республики Татарстан (г. Казань)	ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург)
ГЛИМ	Государственный литературный музей (Москва)	ГОП	Государственная Оружейная палата Московского Кремля	ИИМК РО	Институт истории материальной культуры РАН (Рязанская обл.)
ГЛИМГ	Государственный литературный музей Грузии (Тбилиси)	ГОП	Государственная Оружейная палата Московского Кремля	ИИФиФ СО АН	Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР (Новосибирск)
ГМЗК	Государственный музей-заповедник «Коломенское» (Москва)	ГПИБ	Государственная Публичная историческая библиотека (Москва)	ИИЭГ	Институт истории и этнографии им. И. Джавахишвили АН Грузии (Тбилиси)
ГМЗ «Павловск»	Государственный художественно-архитектурный дворцово-парковый музей-заповедник «Павловск»	ГПНТБ СО РАН	Государственная Публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН (Новосибирск)	ИКДП	Институт книги, документа и письма (Санкт-Петербург)
ГМЗ «Петергоф»	Государственный художественно-архитектурный музей-заповедник «Петергоф»	ГПЦ	Грузинская Православная Церковь	ИМЛИ	Институт мировой литературы РАН (Москва)
ГМЗРК	Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль» (Ростов Великий)	ГРМ	Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)	ИНИОН	Институт научной информации по общественным наукам РАН
ГМЗ «Царское Село»	Государственный музей-заповедник «Царское Село»	ГТГ	Государственная Третьяковская галерея	ИОХМ	Ивановский областной художественный музей

ИШПО	Императорское Православное Палестинское общество	ЛИМ	Львовский государственный исторический музей	МИД	Министерство иностранных дел РФ
ИРИ РАН	Институт российской истории РАН (Москва)	ЛИСИ	Ленинградский инженерно-строительный институт	МИИРК	Музей изобразительных искусств Республики Карелия
ИРЛИ	Институт русской литературы (Москва)	ЛНБ	Львовская научная библиотека им. В. Стефаника	МИК	Музей истории г. Киева
ИРЛИ. ПД	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)	ЛОИА	Ленинградское отделение Института археологии	МИО	Московское историческое общество
ИЭМС	Историко-этнографический музей Сванети (г. Местиа, Грузия)	ЛОИВ АН	Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР	МИФЛИ	Московский институт философии, литературы и искусства
КазГУ	Казанский государственный университет	ЛОИИ СССР	Ленинградское отделение Института истории СССР АН СССР (ныне СПбФИИ РАН)	МИХМ	Муромский историко-художественный и мемориальный музей
КазДА	Казанская Духовная Академия	ЛЦИА	Центральный исторический архив Литовской Республики	МКХА	Международные конгрессы христианской археологии
КБМЗ	Кирилло-Белозерский музей-заповедник	МАИРСК	Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур (Москва)	МОКМ	Московский областной краеведческий музей — см.: ИАХМНИ
КГБ РБ	Комитет государственной безопасности Республики Беларусь	МАМЮ	Московский архив Министерства юстиции	МП	Московский Патриархат, Московская Патриархия
КГКМ	Карельский государственный краеведческий музей	МАНУ	Македонската академия на науките и уметностите (Скопје)	МПИ	Государственный Музей Палехского искусства
КГОИАМЗ	Костромской государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник «Ипатьевский монастырь»	МАО	Московское археологическое общество	МПИРМ	Московский публичный и Румянцевский музей
КДА	Киевская Духовная Академия	МГАМИД	Московский главный архив Министерства иностранных дел (1832–1920, ныне РГАДА)	МП СКК	Московская Патриархия, Синодальная комиссия по канонизации
КЕЦ	Конференция европейских Церквей	МГИАИ	Московский государственный историко-архивный институт	МСПЦ	Музей Сербской Православной Церкви (Белград, Сербия)
КИАМЗ	Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник	МГК	Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского	МУВЖЗ	Московское училище ваяния, живописи и зодчества
КККМ	Красноярский краевой краеведческий музей	МГУ	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова	МФ	Историко-биографический музей священника Павла Флоренского
КМЗиВИ	Киевский музей западного и восточного искусства	МГУ НБ	Научная библиотека им. А. М. Горького	МХАТ	Московский художественный академический театр (ныне МХТ)
КМРИ	Киевский музей русского искусства	МГХИ	Московский государственный художественный институт им. В. И. Сурикова	НАНУ	Национальная Академия наук Украины
КНБ	Комитет национальной безопасности (Республика Казахстан)	МДА	Московская Духовная Академия	НАРБ	Национальный архив Республики Бурятия
КОХМ	Кировский областной художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых	МДАиС	Московская Духовная Академия и Семинария	НАРК	Национальный архив Республики Карелия
КутЦИА	Кутаисский центральный исторический архив	МДБК	Музей древнебелорусской культуры Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук Республики Беларусь (Минск)	НАРМ	Национальный архив Республики Молдова
КХМ	Калужский художественный музей	МЗДК	Музей-заповедник «Дмитровский Кремль»	НАРС(Я)	Национальный архив Республики Саха (Якутия)
ЛАИ УрГУ	Лаборатория археографических исследований Уральского государственного университета им. А. М. Горького (Екатеринбург)	МИГМ	Музей истории г. Москвы	НАРТ	Национальный архив Республики Татарстан
ЛГИА	Латвийский государственный исторический архив			НБВ	Национальная библиотека в Варшаве (Польша)
ЛДА	Ленинградская Духовная Академия (ныне СПбДА)			НБКМ	Народная библиотека «Кирил и Методий» (София, Болгария)
ЛДАиС	Ленинградская Духовная Академия и Семинария			НБ НАНУ	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Киев)
				НБ НАНУ(Л)	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Львов)
				НБС	Национальная библиотека Сербии (Белград)

НБУВ ИР	Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского, Институт рукописей	ОДС	Одесская Духовная Семинария	РБО	Российское библейское общество
НГОМЗ	Новгородский государственный объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник	ОИДР	Общество истории и древностей российских при Московском университете	РГАДА	Российский государственный архив древних актов (бывш. ЦГАДА)
НГОУНБ	Нижегородская государственная областная универсальная научная библиотека им. В. И. Ленина	ОЛДП	Общество любителей духовного просвещения	РГАВМФ	Российский государственный архив Военно-морского флота
НГХМ	Нижегородский художественный музей	ОЛДрП	Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)	РГАКФД	Российский государственный архив кино-фотодокументов
НИАБ	Национальный исторический архив Беларуси (Минск)	ОЛРС	Общество любителей российской словесности при Московском университете	РГАЛИ	Российский государственный архив литературы и искусства (бывш. ЦГАЛИ)
НИАМЗ	Нижегородский историко-архитектурный музей-заповедник	ОЛЦПР	Общество любителей церковного пения в Риге	РГАНИ	Российский государственный архив новейшей истории
НИМАХ	Научно-исследовательский музей Академии архитектуры (Москва)	ОЛЯ РАН	Отделение литературы и языка РАН	РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории (бывш. РЦХИДНИ)
НИМРАХ	Научно-исследовательский музей Российской Академии художеств (Санкт-Петербург)	ОМИИ	Орловский музей изобразительных искусств	РГАЭ	Российский государственный архив экономики
НИМ(С)	Национальный исторический музей (София, Болгария)	ОПИ	Отдел письменных источников Новгородского государственного музея	РГБ	Российская государственная библиотека (бывш. ГБЛ)
НИМУ	Национальный Исторический музей Украины (Киев)	НГОМЗ	Отдел русских языка и словесности РАН	РГБИ	Российская государственная библиотека по искусству (Москва)
НКПИКЗ	Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник	ОРЯС РАН	Пермская государственная художественная галерея	РГВИА	Российский государственный военно-исторический архив
НМАУ	Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского (Киев)	ПГХГ	Переславль-Залесский историко-художественный музей-заповедник	РГВИА. ВУА	Российский государственный военно-исторический архив Главного штаба (1867–1906)
НМИУ	Национальный музей истории Украины (Киев)	ПЗИХМЗ	Пермский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник	РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
НМ(Л)	Национальный музей (Львов)	ПИАМ	Псковский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник	РГИА	Российский государственный исторический архив
НМРТ	Национальный музей Республики Татарстан (ранее – ГОМРТ)	ПМО	Православное миссионерское общество	РГИАХМЗ	Рыбинский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
НСНРПМ	Новгородская специальная научно-реставрационная производственная мастерская	ПОКМ	Пермский областной краеведческий музей	РГНФ	Российский гуманитарный научный фонд
НТМЗГД	Нижнетагильский музей-заповедник горнозаводского дела Среднего Урала (г. Нижний Тагил)	ППО	Православное Палестинское общество	РГО	Русское географическое общество
НХМ	Национальный художественный музей (Минск)	ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский богословский институт (Москва, 1993–2004)	РДМ	Русская духовная миссия (Палестина)
НХМУ	Национальный художественный музей Украины (Киев)	ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, с июня 2004 г.)	РДЦ	Русская Древлеправославная Церковь (Новозыбковское согласие)
ОБО	Объединенное Библейское общество	ПФА РАН	Санкт-Петербургский филиал Архива РАН	РИАМЗ	Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник
ОВЦС МП	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата	РАИК	Русский Археологический институт в Константинополе	РИИИ	Российский Институт истории искусств (Санкт-Петербург)
ОГНБ	Одесская государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко	РАИМК	Российская академия по исследованию материальной культуры	РМАТ	Российская международная академия туризма
		РАМН	Российская Академия медицинских наук	РМО	Русское музыкальное общество
		РАН	Российская Академия наук	РНБ	Российская национальная библиотека
		РАНИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук		
		РАО	Российское Археологическое общество		

	им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (бывш. ГПБ) (Санкт-Петербург)	СОНИИ	Северо-Осетинский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики (Зругский храм)	УГКЦ	ганов Свердловской области
РПСЦ	Русская Православная Старообрядческая Церковь (Белокриницкое согласие)	СОКМ	Свердловский областной краеведческий музей	УГУ	Униатская Греко-католическая Церковь
РПУ	Российский православный университет ап. Иоанна Богослова (Москва)	СПБГИА	Санкт-Петербургский государственный исторический архив	УЗАГС(М)	Уральский государственный университет (Екатеринбург)
РПЦ	Русская Православная Церковь	СПБГК	Санкт-Петербургская государственная консерватория	УИХМ	Управление записи актов гражданского состояния г. Москвы
РПЦЗ	Русская Православная Церковь за границей	СПБГУ	Санкт-Петербургский государственный университет	УКМ	Угличский историко-художественный музей
РСХД	Русское студенческое христианское движение	СПБДУ	Санкт-Петербургский государственный университет	УКНМ	Устюженский краеведческий музей (г. Устюжна, Вологодской обл.)
РЯАХМЗ	Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник (ныне — ГМЗРК)	СПБДА	Санкт-Петербургская Духовная Академия	УПЦ(К)	Усть-Кубенский народный музей (Вологодская обл.)
РязХМ	Рязанский областной художественный музей	СПБДС	Санкт-Петербургская Духовная Семинария	УПЦ(М)	Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)
САНУ	Српска академија наука и уметности (Белград, Сербия)	СПБФИА РАН	Санкт-Петербургский филиал Института археологии РАН	УФОН	Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат)
САХМ	Свияжский архитектурно-художественный музей, филиал Государственного музея изобразительных искусств Республики Татарстан	СПБФИБ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН	ФРС	Фундаментальная библиотека общественных наук АН СССР
СГАИПМЗ	Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник	СПБФИИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института истории РАН	ХАЗУ	Федеральная регистрационная служба
СГИХМ	Серпуховской государственный историко-художественный музей	СПБФИРИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН	ХМК	Хорватска академия знаности и уметности (Загреб)
СГХМ	Саратовский государственный художественный музей им. А. Н. Радищева	СПГИАХМЗ	Сергиев-Посадский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ХНБ	Христианская молодежная конференция
СДМ	Свято-Данилов монастырь (Москва)	СПЦ	Сербская Православная Церковь	ЦАК МДА	Харьковская научная библиотека
СДОИМК	Северодвинское общество изучения местного края	СЦАМ	Сербский церковно-археологический музей	ЦАМ КДА	Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии
СИХМ	Сольвычегодский историко-художественный музей	ТГИАМЗ	Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник	ЦАМО	Церковно-археологический музей при Санкт-Петербургской Духовной Академии
СЛОН	Соловецкий лагерь особого назначения	ТГОМ	Тверской государственный объединенный музей	ЦАМ СПБДА	Центральный архив Министерства обороны РФ
СМИПИ	Смоленский областной музей изобразительных и прикладных искусств	ТГУ	Тбилисский государственный университет	ЦАНО	Церковно-археологический музей при Санкт-Петербургской Духовной Академии
СНАМ	Национальный художественный музей в Софии	ТИМАХМ	Тихвинский историко-мемориальный и архитектурно-художественный музей	ЦАНТД	Центральный архив Нижегородской области
СНИМ	Национальный исторический музей в Софии	ТМИИ	Музейное объединение «Тульский музей изобразительных искусств»	ЦГАМО	Центральный архив научно-технической документации Москвы
СОГОМИАЛ	Северо-Осетинский государственный объединенный музей истории, архитектуры и литературы	ТОКГ	Тверская областная картинная галерея	ЦГАНИГ	Центральный государственный архив новейшей истории Грузии
СОИГСИ	Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева (Владикавказ)	ТОКМ	Томский областной краеведческий музей	ЦГАНХ	Центральный государственный архив народного хозяйства (ныне РГАЭ)
		ТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра (Сергиев Посад)	ЦГА РД	Центральный государственный архив Республики Дагестан
		УАПЦ	Украинская автокефальная православная Церковь	ЦГА СПб	Центральный государственный архив (Санкт-Петербург)
		УГААОСО	Уральский Государственный архив административных ор-		

ЦГББ	Центральная государственная библиотека в Бухаресте	ЦМАМ	Центральный муниципальный архив Москвы	нальная галерея (Будапешт)	
ЦГИАГ	Центральный государственный исторический архив Грузии	ЦМиАР	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублёва (Москва)	SEC	Society for European Culture — Общество по изучению европейской культуры
ЦГИАГЛ	Центральный государственный исторический архив грузинской литературы им. Г. Н. Леонидзе (Тбилиси)	ЦНРПМ	Центральные научно-реставрационные производственные мастерские	Рукописные фонды музеев и библиотек	
ЦГИАК	Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве	ЦНЦ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» (Москва)	БАН	
ЦГИАЛ	Центральный государственный исторический архив Украины во Львове	ЦПА ИМЛ	Центральный партийный архив Института марксизма-ленинизма	Арханг.	Архангельское собрание
ЦГИАМ	Центральный государственный исторический архив г. Москвы	ЦХАФАК	Центральное хранилище архивного фонда Алтайского края	Арх. ком.	Собрание Археографической комиссии
ЦГИА СПб	Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга	ЦХИДК	Центр хранения историко-документальных коллекций	Двинск.	Двинское собрание
ЦГПБ	Центральная государственная публичная библиотека им. Н. А. Некрасова (Москва)	ЦХИДНИ	Центр хранения и изучения документов новейшей истории	Доброхот.	Собрание еп. Павла (Доброхотова)
ЦГРМ	Центральные государственные реставрационные мастерские (Москва)	ЧерМО	Череповецкое музейное объединение	Дружин.	Собрание В. Г. Дружинина
ЦДАВО	Центральный державний архів вищих органів влади та управління України (Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины)	ЧОКГ	Челябинская областная картинная галерея	Колоб.	Собрание Н. Я. Колобова
ЦДАГОУ	Центральный державний архив общественных объединений Украины	ЮПИАХМ	Юрьев-Польский историко-архитектурный и художественный музей (т. 1–9: ЮПКМ)	Мордв.	Собрание И. П. Мордвинова
ЦДНИ	Центр документации новейшей истории (разных территорий России)	ЯГУАК	Ярославская губернская учено-архивная комиссия	РАИК	Собрание Русского археологического института в Константинополе
ЦДНИ ВО	Центр документации новейшей истории Воронежской области	ЯИАМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник	Солов.	Соловецкое собрание
ЦДНИ ЛО	Центр документации новейшей истории Липецкой области	ЯХМ	Ярославский художественный музей	Строг.	Собрание гр. С. Г. Строганова
Центр «Жизнь»	Православный медико-просветительский центр «Жизнь» (Москва)	AGAD	Archiwum Główne akt dawnych [Главный архив древних актов. Варшава]	Устюж.	Устюжское собрание
ЦИАИ БП	Църковно-исторически и архивен институт, Българска Патриаршия (София)	BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana	Чув.	Собрание М. И. Чуванова
ЦИАМ	Церковный историко-археологический музей (София)	BerMSBK	Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst — Музей античного и византийского искусства (Берлин)	Яцимир.	Собрание А. И. Яцимирского
ЦИАО	Церковное историко-археологическое отделение при КДА	IBC	International Biographic Centre — Международный биографический центр		ГИМ
ЦИМ СДМ	Церковно-исторический музей Свято-Данилова монастыря	ICTM	International Council for Traditional Music — Международный Совет по традиционной музыке	Барс.	Собрание Е. В. Барсова
		IFAО	Institut français d'archéologie orientale du Caire	Бахруш.	Собрание А. П. Бахрушина
		IMC	International Music Council — Международный Музыкальный Совет	Вахром.	Собрание И. А. Вахромеева
		MNG	Magyar Nemzeti Gáléria — Венгерская Национальная галерея (Будапешт)	Воскр.	Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря
				Греч.	Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Владимиром (Филантроповым)
				Единоверч.	Собрание рукописей и старопечатных книг из бывшего Никольского Единоверческого монастыря в Москве
				Епарх. Забел.	Епархиальное собрание
				Колоб. Муз.	Собрание И. М. Забелина
				Новоспасск.	Собрание Н. Я. Колобова
				Син.	Музейское собрание
				Син. грам.	Собрание Новоспасского монастыря
				Син. греч.	Синодальное собрание греческих рукописей
				Син. певч.	Синодальное собрание певческих рукописей
				Увар.	Собрание гр. А. С. Уварова

Усп.	Собрание Успенского собора Московского Кремля	Больш.	Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых	Слов.	Соловецкое собрание
Хлуд.	Собрание А. И. Хлудова	Виф.	Собрание Вифанской духовной семинарии	Соф.	Софийское собрание
Цар.	Собрание И. Н. Царского	Вол.	Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря	Строг.	Собрание гр. С. Г. Строганова
Чертк.	Собрание А. Д. Чертова	Гранков Григор.	Собрание А. П. Гранкова	Тит.	Собрание А. А. Титова
Чуд.	Собрание Чудова монастыря	Егор.	Собрание В. И. Григоровича	Эрм.	Собрание Эрмитажа
Щук.	Собрание П. И. Щукина	Егор. МДА. Доп.	Собрание Е. Е. Егорова		
	ГПНТБ СО РАН		Собрание Московской Духовной Академии (дополнительные фонды)		ЦНБ НАНУ
Тихомир.	Собрание М. Н. Тихомирова	МДА. Фунд.	Собрание Московской Духовной Академии (основное)	Нежин.	Собрание историко-филологического института [им.] кн. Безбородко в Нежине
Дуйчев	Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева (София)	Муз. Овчин.	Музейное собрание		Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник
	ИРЛИ(ПД)	ОИДР	Собрание П. А. Овчинникова	ЯМЗ	Собрание рукописей
Бобк.	Собрание Е. А. Бобкова	Олон.	Собрание Общества истории и древностей российских	Aegion. Taxiarch.	Μονὴ Ταξιαρχῶν — Собрание монастыря Архангелов (г. Эгион, Пелопоннес)
Бражн.	Собрание М. В. Бражникова	Пискар.	Собрание Олонцкой духовной семинарии	Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας — Библиотека Александрийского Патриархата
Древл. Лесман.	Древлехранилище Собрание М. С. Лесмана	Рогож.	Собрание Д. В. Пискарева	Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμάντου — Собрание К. Амандоса (Афины)
Перетц.	Собрание акад. В. Н. Перетца	Рум.	Собрание Рогожского старообрядческого кладбища	Ambros.	Biblioteca Ambrosiana — Амброзианская библиотека (Милан)
Северодв.	Северодвинское собрание	Сев.	Собрание гр. Н. П. Румянцевца	Amiens. Bibl. comm.	Bibliothèque communale d'Amiens — Библиотека Амьена (Франция)
Кут.	Кутаисский государственный музей Грузии, ОР	Сев. греч.	Собрание П. И. Севастьянова	Andros. Agias	Μονὴ Ἀγίας Ζωοδόχου Πηγῆς) — Монастырь Агиас, Пресв. Богородицы Живоносный Источник (о-в Андрос, Греция)
Матен.	Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаран (Ереван)	Тихонр.	Собрание П. И. Севастьянова. Греческий фонд	Angel.	Biblioteca Angelica — Библиотека Ангелика (Рим)
	МГУ	Троиц.	Собрание Н. С. Тихоновца	Ann Arbor.	University of Michigan — Мичиганский университет (Анн Арбор, США)
Верхокам.	Собрание Верхокамья (Пермская обл.)	Унд.	Собрание Троице-Сергиевой лавры	Argentor. gr.	Strasbourg — Страсбургская библиотека, собрание греческих рукописей (погибло) [Strassburg = Argentoratum]
Ветк.-Стародуб.	Ветковско-Стародубское собрание	Фаддеев	Собрание В. М. Ундольского	Ath.	Афонские рукописи (см. также по отдельным монастырям)
Дун.-Днестр. собр.	Дунайско-Днестровское собрание	Чув.	Собрание И. М. Фаддеева	Ath. Andr.	Σκήτη Ἀγίου Ἀνδρέου — Скит св. Андрея (Афон)
НЦРГ	Национальный центр рукописей (Грузия, Тбилиси)	Синод.	Собрание М. И. Чуванова	Ath. Chil.	Μονὴ Χιλανδαρίου — Хиландарский монастырь (Афон)
Древл.	РГАДА		РГИА	Ath. Cutl.	Μονὴ Κουτλουμουσίου — Кутлумушский монастырь Преображения Господня (Афон)
Мазур.	Государственное Древлехранилище	Связ. Q	Собрание Синода	Ath. Dionys.	Μονὴ Διονυσίου — монастырь Дионисиат (Афон)
Оболен.	Собрание Ф. Ф. Мазурина	Гильф.	Собрание Рязанского	Ath. Doch.	Μονὴ Δοχειαρίου — монастырь Дохиар (Афон)
Оболен.	Собрание М. А. Оболенского	Греч.	Собрание А. Ф. Гильфердинга		
Синод.	Собрание кн. М. А. Оболенского	Груз.	Собрание греческих рукописей		
Тип.	Московская контора Синода	Груз.	Собрание грузинских рукописей		
Тип.	Собрание Московской Синодальной типографии	Кир.-Бел.	Собрание Кирилло-Белозерское собрание		
	РГБ	Колоб. Мих.	Собрание Кирилло-Белозерское собрание		
Беляев	Собрание И. Д. Беляева	ОЛДП	Собрание Н. Я. Колобова		
		Погод.	Собрание Н. М. Михайловского		
			Собрание Общества любителей древней письменности		
			Собрание М. П. Погодина		

Ath. Esph.	Μονὴ Ἐσφιγμένου — Монастырь Эсфигмен (Афон)	Athen. Bibl. Nat.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая Национальная библио- тека (Афины)	Bruх.	Úsek starej literatúry — Библиотека Словен- ской АН (Братислава) Bibliotheca Regia — Ко- ролевская библиотека (Брюссель)
Ath. Gregor.	Μονὴ Γρηγορίου — Мо- настырь св. Григория (Афон)	Athen. Bibl. Parl.	Βουλή — Библиотека Греческого Парламента (Афины)	Bucur. Acad. Romana	Библиотека Румын- ской АН (Бухарест)
Ath. Iver. (Iber.)	Μονὴ Ἰβήρων — Ивер- ский (Ивиرون) монас- тырь Успения Богоро- дицы (Афон)	Athen. O. et M. Merlier	Σύλλογὴ Οὐτααε ετ Μελλο Мерлиер — Со- брание О. и М. Мелье, Центр малоазийских исследований (Афины)	Bucur. Pias Foteinos	Собрание Илиаса Фо- тиноса (Бухарест)
georg.	Собрание грузинских рукописей	Athen. O. et M. Merlier	Σύλλογὴ Οὐτααε ετ Μελλο Мерлиер — Со- брание О. и М. Мелье, Центр малоазийских исследований (Афины)	Cair. Mus.	Soptic Museum, Cairo — Каирский музей копт- ских христианских древностей
gr.	Собрание греческих рукописей	Athen. Paidousi.	Σύλλογὴ τοῦ Μ. Παιδού- ση — Собрание М. Паи- дусиса (Афины)	Cambrai. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Cambrai, France — Муниципальная библио- тека г. Камбре (Франция)
slav.	Собрание славян- ских рукописей	Athen. S.	Σύλλογὴ Σ. Ἰωαννίδη — Собрание С. Иоанни- диса (Афины)	Cantabr. S. Trin.	Trinity College — Кол- ледж Св. Троицы (Кембридж, Велико- британия)
Ath. Karakal.	Μονὴ Καρακάλου — Ка- ракал, монастырь свя- тых апостолов Петра и Павла (Афон)	Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)	Cantabr. Taylor- Schechter.	Taylor-Schechter Ge- nizah Research Unit, Cambridge — коллекция еврейских рукописей и документов Тейлора- Шлехтера (Кембридж- ский ун-т, Великобри- тания)
Ath. Kausokal.	Καυσοκαλύβιον — Кав- сокаливийский скит (Афон)	Basil.	Universit(atsbibliothek — Университетская биб- лиотека (Базель)	Cardiff.	Cardiff University Library — Библиотека Кардиффского универ- ситета (Уэльс, Вели- кобритания)
Ath. Konstamon.	Κωνσταντονίου — Кас- тамонит, монастырь св. Стефана (Афон)	Berolin. Mus.	Staatliche Museen — Берлинский государ- ственный музей	Tillyard.	Собрание Г. Тиль- ярда
Ath. Laur.	Μονὴ Μεγίστης Λαύρας — Великая Лавра св. Афа- насия (Афон)	Berolin. SB.	Staatsbibliothek, Kup- ferstichkabinett — Бер- линская государствен- ная библиотека	Cassin.	Bibliotheca Cassinensis — Библиотека монастыря Монте-Кассино
Kathol.	Библиотека соборного храма (кафоликона)	BNF	Bibliothèque Nationale de France — Нацио- нальная библиотека Франции (Париж)	Chalc.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατρι- αρχείου — Библиотека Халкинской богослов- ской школы, ныне библио- тека Константино- польского Патриархата
Ath. Pantel.	Μονὴ Παντελεήμονος — Русский монастырь вмч. Пантелеимона (Афон)	Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская библио- тека (Оксфорд)	Panag.	Μοναστήριον Богороди- цы
slav.	Собрание славян- ских рукописей	aeth.	Собрание эфиопских рукописей	S. Trinit.	Μοναστήριον Св. Троицы
Ath. Pantokr.	Μονὴ Παντοκράτορος — Монастырь Пантокра- тора (Афон)	Baroc.	Barocciapa — Барок- кианское собрание	Chester Beatty	Chester Beatty Library, Dublin — Библиотека имени А. Честера (Дуб- лин)
Lampr.	Собрание рукописей, описанных С. Ламб- росом	Clark.	Clarke collection — Собрание Кларка	Chios.	Библиотека А. Коранса (г. Хиос)
Ath. Paul.	Μονὴ Ἀγίου Παύλου — Монастырь св. Павла (Афон)	Crom.	Crom Castle archiv — Собрание замка Кром	Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Кёльн)
Ath. Philoth.	Μονὴ Φιλοθέου — Мона- стырь Филофей (Афон)	Dorvill.	Dorvilliana — Дорвил- лианское собрание	Copenh. Kong. Bibl.	Det Kongelige Bibliotek, København — Королев- ская библиотека (Ко- пенгаген)
Ath. Protat.	Πρωτάτου — Библиотека Протата (Афон)	hebr.	Hebrew collection — Собрание еврейских рукописей	CPolit. Bibl. Patr.	Библиотека Констан- тинопольского Патри- архата (Стамбул)
Ath. Simon. Petr.	Μονὴ Σίμωνος Πέτρα — Монастырь Симоно- петра	Holkh.	Holkhamensis — Собрание Гольхама	Crypt.	Biblioteca della Badia gresa — Библиотека Греческого монастыря (Гроттаферрата)
Ath. Stauronik.	Μονὴ Σταυρονικήτα — Монастырь Ставроникита (Афон)	Laud.	Laudiana — Лаудиан- ское собрание	Cypr.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισ- κοπῆς Λευκωσίας —
Ath. Vatop.	Μονὴ Βατοπαίδιου — Ватопедский монас- тырь (Афон)	Rawl.	Richard Rawlinson collection — Собра- ние рукописей Р. Роу- линсона		
Ath. Xen.	Μονὴ Ξενοφάντος — Мо- настырь Ксенофонта (Афон)	Roe	Thomae Roe — Собрание Т. Роз		
Ath. Xeropot.	Μονὴ Ξεροποτάμου — Монастырь Ксиропота- там (Афон)	Bonon.	Bibliotheca Universita- ria — Университетская библиотека (Болонья)		
Ath. Zogr.	Μονὴ Ζωγράφου — Зо- графский монастырь (Афон)	Bourges. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Bourges — Муници- пальная б-ка г. Бурж (Франция)		
slav.	Собрание славян- ских рукописей	Bratisl.	Ústredná knižnica Slo- venskej Akadémie Vied,		
Athen. Ben.	Μουσεῖον Μπενάκη — Музей Бенакиса (Афины)				

	Библиотека Кипрской Архиепископии (Никосия)	Plut.	Plutei Principali collezione — «Plutei», основное собрание рукописей, принадлежавших Медичи	Salvad.	Monastero di San Salvatore — Собрание рукописей монастыря Сан-Сальваторе (Мессина, Италия)
Damask. Umayy.	Собрание рукописей мечети Омейядов (Дамаск)	Leon. Archiv. Gathedr.	Léon, Archivio Catedralicio, Spain — Архив собора провинции Леон (Испания)	Meteor. Metamorph.	Μονή Μεταμορφώσεως Μεγάλο Μετέωρο — Монастырь Преображения (Метеоры, Греция)
Dresd.	Sächsische Landesbibliothek — Библиотека земли Саксония (Дрезден)	Lesb. Leim.	Μονή Λεζμώνος — монастырь Лимонос (Лесбос)	Midyat.	Mort Shmuni Church in Midyat — Сирийская Православная Епископия в Мидиате
Freer.	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art — Галерея искусств Фрир (Вашингтон)	Leuk. Mous.	Leukosia, Archbishopric of Cyprus, Mousikos — Библиотека Архиепископии Кипра (Левкосия), собрание певческих рукописей	Mingana	Mingana Collection of Manuscripts, University of Birmingham — Собрание А. Мингана, университет г. Бирмингем (Великобритания)
Gennad.	Γεννάδειον — Геннадиевская библиотека (Афины)	Lips.	Universitätsbibliothek Leipzig, Bibliothek — Библиотека Лейпцигского университета	Chr. arab. Add.	Собрание христианских арабских рукописей
Goth.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гёттинген)	Loberd.	Μουσείο Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)	Chr. syr.	Собрание христианских сирийских рукописей
Guelf.	Herzog August-Bibliothek — Библиотека герцога Августа (Вольфенбюттель)	Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская библиотека (Лондон)	Musl. arab.	Собрание мусульманских арабских рукописей
Harv.	Harvard College Library — Библиотека Гарвардского колледжа (Кембридж (Массачусетс), США)	Add.	Additionalnes — Дополнительный фонд	Monac.	Bayerische Staatsbibliothek — Баварская государственная библиотека (Мюнхен)
Havn.	Køngelige Bibliotek — Королевская библиотека (Копенгаген)	Burn.	Bibliotheca Burneyana — Собрание Бёрни	hebr.	Hebraica — Собрание еврейских рукописей
Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων — Библиотека Иерусалимского Патриархата	Cotton.	Cottonian Library — Собрание Коттона	Neap.	Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная библиотека (Неаполь)
Hieros. Sab.	Μονή Ἀγίου Σάβως — Лавра св. Саввы Освященного (Иерусалим)	Egerton.	Egerton collection — Собрание Эгертона	NY Morgan.	New York Pierpont Morgan Library and Museum, Ms Collection — Библиотека и музей Дж. П. Моргана (Нью-Йорк, США)
Hieros. S. Crucis.	Μονή Τιμίου Σταυροῦ — Монастырь Св. Креста Господня (Иерусалим)	Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Харли	Ochrid.	National and University Library — Библиотека Охридского ун-та св. Климента
Jer.	Jerusalem — Монастырь Св. Креста Господня, Иерусалим (для шифров грузинских рукописей)	Orient.	Собрание восточных рукописей	Olympiot.	Библиотека монастыря Олимпиотиссы (г. Элассон, Греция)
Jerus. Arm.	The C. Gulbekian Library, Armenian Patriarchate of St. James, Jerusalem — Библиотека Армянского Патриархата (Иерусалим)	Lond. Brit. Mus. Add.	British Museum — Британский музей (Лондон)	Padua. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Падуя, Италия)
Kalamat.	Ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον Καλαμάτας — Археологический музей (Каламата, Греция)	Orient.	Собрание восточных рукописей	Palat.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гейдельберг, Германия)
Kosin.	Μονή Κοσινίτζης — Козиница, монастырь Богородицы Икосифиниссы (Драма, Греция)	Louvre	Musée du Louvre — Музей Лувр (Париж)	Panorm.	Biblioteca Comunale — Муниципальная библиотека (Палермо, Италия)
Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λαμπρού — Собрание С. Ламброса (Афины)	Luxemburg. Bibl. Nat.	Bibliothèque Nationale de Luxemburg — Национальная библиотека Люксембурга	Paris.	Bibliothèque Nationale de France — Рукописное собрание Национальной библиотеки Франции (Париж)
Laurent.	Biblioteca Laurenziana — Лаврентианская библиотека (Флоренция)	Marc.	Biblioteca nazionale di S. Marco — Национальная библиотека св. Марка (Венеция)	Abbadie.	Arnauld d'Abbadie collection — Собрание А. Аббади
Ashb.	Manuscripta from Ashburnham Place, London — Собрание рукописей графов Ашбернхэм (Англия)	Matrit.	Biblioteca Nacional — Национальная библиотека (Мадрид)	aeth.	Эфиопские рукописи
		Vitr.	Manuscritos Vitrina y Reserva — Собрание рукописей основного выставочного фонда		
		Matrit. Univ.	Bibliotheca de la Universidad — Библиотека Мадридского университета (Мадрид)		
		Mess.	Biblioteca Universitaria — Университетская библиотека (Мессина, Италия)		

arab.	Арабские рукописи		ской библиотеки				левы Кристины
Coislin.	Собрание Куалена (Coislin)		Страсбурга		Ross.		Fondo Rossiano — Собрание Дж. Д. де Росси
copt.	Коптские рукописи	Stuttg.	Württembergische Landesbibliothek — Библиотека земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт)		S. Pietro		Archivio di S. Pietro — Собрание собора св. ап. Петра
georg.	Грузинские рукописи				slav.		Собрание славянских рукописей
gr.	Греческие рукописи	Taurin.	Biblioteca Nazionale dell'Università — Национальная университетская библиотека (Турин, Италия)		Urb.		Urbino collezione — Собрание Урбино
lat.	Латинские рукописи				Venez. Ist.		Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий институт византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
Mazarin.	Собрание кандинала Мазарини				Ellen.		Исторический институт византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
Suppl.	Дополнительный фонд	Thessal.	Aristotle University of Thessaloniky, School of Theology — Кабинет практического богословия Богословского института Фессалоникского университета				Biblioteca della Comunità Armena di Venezia («Mechitar») — Библиотека Конгрегации мхитаристов (Венеция)
syg.	Сирийские рукописи	Theol. gr.			Mechit.		Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Верона)
Patm.	Μονή Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Монастырь св. Иоанна Богослова (Патмос, Греция)				Veron. Bibl.		Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная библиотека (Вена)
Phrantz.	Βιβλιοθήκη Ἁ. Φραντζή — Собрание А. Франдзиса (Афины)	Trent.	Biblioteca Storico in Trento — Исторический музей г. Тренто (Италия)		Capit.		Исторический фонд
Princeton.	Princeton Library — Библиотека Принстонского ун-та				Vindob.		Юридический фонд
Garrett.	Garrett Collection of Manuscripts — собрание Р. Гарретта	Vallic.	Biblioteca Vallicelliana — Библиотека Валличеллиана (Рим)				Латинские кодексы
lat.	Собрание латинских рукописей	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская библиотека				Codices medici — Фонд медицинских рукописей
Roma. Bibl.	Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II — Римская Национальная библиотека им. короля Виктора Эммануила II	aeth.	Собрание эфиопских рукописей				Философский фонд
Vict. Emman.		arab.	Собрание арабских рукописей				Славянские рукописи
Scorial.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская библиотека в Эскуриале (Мадрид)	Barber.	Barberini collezione — Собрание Барберини				Дополнительный фонд
Sinait.	Μονή Ἁγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмц. Екатерины (Синай)	Borg.	Borgese collezione — Собрание Борджиа				Теологический фонд
arab.	Рукописи арабские	copt.	Собрание коптских рукописей				Rijkuniversiteit Bibliotheek — Королевская библиотека (Лейден), собр. И. Фосса
gr.	Рукописи греческие	ebr.	Собрание еврейских рукописей				Μονή Ἠλία — Монастырь св. прор. Илии (о-в Идра, Греция)
iber.	Рукописи грузинские	gr.	Собрание греческих рукописей				Библиотека монастыря Ипселу (о-в Лесбос, Греция)
slav.	Рукописи славянские	lat.	Собрание латинских рукописей				Συλλογή Π. Γριτσάνη (Ζάκυνθος) — Собрание П. Грицаниса (г. Закинф, Греция)
syg.	Рукописи сирийские	Ottob.	Ottobone collezione — Собрание Оттобоне				Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρα — Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)
S. Sepulcri.	Μετόχιον Παναγίου Τάφου — Собрание Святогробского подворья в Константинополе, ныне в Греческой национальной библиотеке (Афины)	Palat.	Fondo Palatino — Собрание Палатинской библиотеки				
Strassbourg.	Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg — Собрание рукописей на восточных языках университет-	Pii	Reginensi greci di Papa Pio II — Собрание папы Пия II				
Orient.		Reg.	Reginensi latini, Reginae Christinae collezione — Собрание шведской коро-				
		Chtistin.					
		lat.					

Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)

ААЭ	Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией АН. СПб., 1836. 4 т.	Апостол	Апостол [служебный]. М.: Моск. Патриархия, 1990. Ц.-слав. шрифт
Абрамович. Софийская 6-ка	Абрамович Д. А. Софийская библиотека. СПб., 1905–1910. 3 вып.	Апракос Мстислава Великого	Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983
Абуладзе. Сир. подвижники	Абуладзе И., сост. Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.)	АРГ, 1505–1526	Акты Русского государства, 1505–1526 / РАН. Ин-т рос. истории и др.; изд. подгот.: С. Б. Веселовский и др. М., 1975
АВАК	Акты, издаваемые Комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне. Вильна, 1865–1915. Т. 1–39. Загл. т. 3–19: Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею	АРГ АММС	Акты Российского государства / РАН. Ин-т рос. истории и др.; изд. подгот.: Т. Н. Алексинская и др. М., 1998. [Вып.]: Архивы моск. монастырей и соборов XV – нач. XVII в.
Аверинцев. Антология	Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневост. лит-ры I тысячелетия н. э. М., 1994	АрмСЭ	Армянская советская энциклопедия: В 12 т. Ереван, 1974–1986 (на арм. яз.)
АГР	Акты, относящиеся до гражданской расправы Древней России. К., 1860–1863. Т. 1–2; Указ. 1884	Архив РИ	Архив русской истории / РГАДА. М., 1992–[2007]. Вып. 1–[8].
Адарюков, Оболянинов. Словарь портретов	Адарюков В. Я., Оболянинов Н. А. Словарь русских литографированных портретов / Сост., ред.: С. П. Виноградов. М., 1916. Т. 1: А–Д	АрхПр	Археографический прилози. Београд, 1979–[2009/2010]. Бр. 1–[31/32]
АДСВ	Античная древность и средние века. Свердловск; Екатеринбург, 1960–[2009]. Вып. 1–[39]	АрхЮЗР	Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. К., 1859–1911. 8 ч. в 35 т.
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2005]. М., 1958–[2007]	АСЗ	Акты служилых землевладельцев XV – нач. XVII в.: Сб. док-тов / РГАДА; сост.: А. В. Антонов. М., 1997. Т. 1; 1998. Т. 2; 2002. Т. 3
Азбучник	Грујић Р. Азбучник Српске Православне Цркве / Приред.: С. Милеуснић. Београд, 1993	АСЗР	Археографический сб. документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси / Изд. при Упр. Виленского учеб. окр. Вильна, 1867–1904. 14 т.
АЗР	Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846–1853. 5 т.	АССЕМ	Акты Суздальского Спасо-Евфимьева монастыря, 1506–1608 гг. / РГАДА. М., 1998. (Акты рус. мон-рей)
АИ	Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841–1842. 5 т.	АСЭИ	Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси кон. XIV – нач. XVI в. / Отв. ред.: Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.
АиО	Альфа и омега: УЗ Общества для распространения Свящ. Писания в России. М., 1994–[2011]. № 1–[3(62)]	АСЭИСП	Акты социально-экономической истории Севера России кон. XV–XVI в. Л., 1988. [Вып. 1]: Акты Соловецкого монастыря, 1479–1571 гг. / Сост.: И. З. Либерзон; 1990. [Вып. 2]: То же, 1572–1584 гг.
АИЮС	Архив историко-юридических и практических сведений, относящихся до России. М., 1850–1861. 4 кн.	АФЗХ	Акты феодального землевладения и хозяйства, XIV–XVI вв. / Подгот.: Л. В. Черепнин. М., 1951–1961. 6 вып.
АКавАК	Акты, собранные Кавказскою Археографическою комиссиею / Ред.: А. Берге. Тифлис, 1866–1896. 12 т.	Афонский патерик	Афонский патерик, или Жизнеописания святых, на Святой Афонской горе просиявших. М., 1897, 1994 ^р , 2002 ^р . 2 ч.
Акты свт. Тихона	Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост.: М. Е. Губонин. М., 1994	АЮБДР	Акты, относящиеся до юридического быта Древней России / Ред.: Н. Калачов. СПб., 1857. Т. 1; 1864. Т. 2; 1884. Т. 3
Алф. Синт.	Матфей Властарь, иером. Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, или Алфавитная Синтагма / Пер.: свящ. Н. Ильинский. Симферополь, 1892. М., 1996 ^п	АЮЗР	Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. К., 1863–1892. 15 т.
Амфилохий. Кондакарий	Амфилохий (Сергиевский), архим. Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII в. М., 1879	Бакмейстер. Известия	Бакмейстер Л. И. Топографические известия, служащие для полного географического описания Российской империи. СПб., 1771–1774. 4 т.
Анания (Джапаридзе). История	Анания (Джапаридзе), митр. История Грузинской Апостольской Церкви. Тбилиси, 1996–2003. 4 т. (на груз. яз.)	Барсов. Сборник	Барсов Т. В. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по Ведомству православного исповедания. СПб., 1885
АндрВ	Андреевский вестник / ОДС. Од., 2000–[2008]. № 1–[16]	Барсуков. Источники агиографии	Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Лpz., 1970 ^г
Андреев. Христианская периодика	Андреев Г. Л. Христианская периодическая печать на русском языке, 1801–1917 гг.: Библиогр. указ.: В 3 т. / Ред.: свящ. А. Н. Троицкий. N. Y., 1998	БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–[2010]. № 1–[11/12]
Антонова, Мнева. Каталог	Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XIV – нач. XVII в.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т.	Бенешевич. ДСК	Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований: [В 2 т.] Т. 1. Вып. 1–3. СПб., 1906–1907. Лpz., 1974 ^г ; Т. 2 / Подгот. к изд.

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ^{2, 6} – номер издания; ^п – переиздание (без номера, перенбор); ^р – репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится – после даты начала издания.

Канонический сборник	и доп.: Ю. К. Бегунов, И. С. Чичуров, Я. Н. Шапов. София, 1987 Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1905. Лрз., 1974 ^г	Виллардуэн. Завоевание Константинополя / Пер., ст. и коммент.: М. А. Заборов. М., 1993 Вера и разум. Х., 1884–1917 Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М., 1950–1964. 12 вып. Вера и Церковь. М., 1899–1907 Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987
Беседы в ОЛРС	Беседы в Обществе любителей российской словесности. М., 1867–1871. 3 вып. № 1–12	Владимир (Филантропов). Описание
БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–[2010]. Т. 1–[16]	ВЛУ
Богоматерь Владимирская: Сб. Болотов. Лекции	Богоматерь Владимирская: Сб. мат-лов: Кат. выст. / ГТГ, ГММК. М., 1995 Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Посмертн. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907–1917. М., 1994 ^р . Т. 1: Введение в церковную историю; Т. 2: История Церкви в период до Константина Великого; Т. 3: История Церкви в период Вселенских Соборов. [Ч.] 1: Церковь и государство; [Ч.] 2: Церковный строй; Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов. [Ч.] 3: История богословской мысли	ВМУ: Вост. ВМУ: Ист. ВМУ: Филол. ВМУ: Филос.
Собр. трудов	Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. М., 1999–[2005]. Т. 1–[6]	ВМЧ
Большаков. Подлинник иконописный БРЭ	Подлинник иконописный / Изд.: С. Т. Большаков; ред.: А. И. Успенский. М., 1903, 1998 ^р Большая российская энциклопедия. М., 2004–[2012]. Т.: Россия, 1–[20]	ВНА
БСБ	Богословский сборник / ПСТБИ. М., 1997–2005. № 1–13	ВОДИ
БТ	Богословские труды. М., 1960–[2012]. Сб. 1–[43/44]	ВОИДР
Бутовский полигон	Бутовский полигон, 1937–1938 гг.: Кн. памяти жертв полит. репрессий / Ин-т эксперимент. социологии. М., 1997–2004. Вып. 1–8	ВОН
Бухарев И. Иконы	Бухарев И. Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. М., 1901, 2002 ^н	Воронежские архипастыри
ВАИ	Вестник археологии и истории / СПб Археол. ин-т. СПб.; Пг., 1885–1918. 33 вып.	ВРЗЕПЭ
Васильев. История	Васильев А. А. История Византийской империи. СПб., 1998. Т. 1–2	ВРСХД
ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–[2011]. Т. 1(26)–[70(95)]	ВССПРЦ
ВВД	Вестник военного [и морского] духовенства. СПб., 1890–1917; М., 2004–	Вургафт, Ушаков. Старообрядчество
ВДИ	Вестник древней истории. М., 1937–1941, 1946–	ВФ
ВЕ	Вестник Европы. М., 1802–1830; СПб.; Пг., 1866–1918; М., 2001–	ВФип
Венгеров. Источники словаря	Венгеров С. А. Источники словаря русских писателей. СПб.; Пг., 1900–1917. 4 т.	ВЦИ
Словарь	Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1889–1904. 6 т.	ВЧ
Вениамин. Новая скрижаль	Вениамин (Краснопевков-Румовский), архиеп. Новая скрижаль. СПб., 1899 ¹⁶ . М., 1992 ^р . 2 т.	ВЯ
Верюжский. Вологодские святые	Верюжский И., свящ. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. М., 1994 ^р	
Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1974–. (1925–1974 – см. ВРСХД)	
ВИ	Вопросы истории. М., 1945–	
ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. ст. Л., 1968–[2010]. Сб. 1–[31]	
ВиЖ	Вера и жизнь. СПб., 1908–1912	
Византия: Сб. в честь В. Н. Лазарева	Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973	
Виз. ист.	Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1858–1863. 10 т.	
ВИИИЦ	Византијски извори за историју народа Југославије / Обр.: Б. Ферјанчић. Београд, 1955–1971. 4 т.	

- Габидзашвили.** Словарь ГПЦ Энциклопедический словарь Грузинской Православной Церкви / Сост.: Э. Габидзашвили, М. Мамацшвили, А. Гамбашидзе. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.)
- Гарднер.** Богослужбное пение *Гарднер И. А.* Богослужбное пение. Т. 1. Джорд., 1978; Т. 2. Мюнхен, 1982. Серг. П., 1998^р. 2 т. Губернские ведомости [требуется геогр. определителя, напр.: Архангельские, Вологодские, Новгородские и т. д.]
- ГВНиП** Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот.: В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Копанев; ред.: С. Н. Валк. М.; Л., 1949
- ГДА** Годишник на Духовната Академия св. Климент Охридски. София, 1951–1990. Год. 1(27)–30(56)
- ГДРЛ** Герменевтика древнерусской литературы: Сб. ст. / ИМЛИ. М., 1989–[2010]. Сб. 1–[15]
- Геннади.** Словарь писателей *Геннади Г.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и список русских книг с 1725 по 1825 г. Берлин, 1876–1907. 4 т.
- Герман, свят.** Сказание *Герман Константинопольский, свят.* Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. М., 1995. [Греч. и рус. текст]
- ГИБИ** Гръцки извори на Българската история: [Сер.] / Изд.: И. Дуйчев и др. София, 1954–[1983]. Т. 1–[11]
- Гимнология** Гимнология: УЗ. Науч. центра рус. церк. музыки им. прот. Д. В. Разумовского Моск. гос. консерватории им. П. И. Чайковского. М., 2000–[2011]. Вып. 1–[6]
- ГлиДНС** Гласник Исторического друштва у Новом Саду. Нови Сад, 1928–1940. 13 вып.
- ГЛОУЦАНУ** Гласник Оделенья уметности Црногорске Акад. наука и уметности. Титоград; Подгорица, 1976–. Кн. 1–.
- ГлСПЦ** Гласник Православне Цркве у Краљевини Србији. Београд, 1900–1914; Гласник: Служебни лист Српске правосл. патријаршије. 1920–1939; Гласник: Служебни лист Српске правосл. цркве. 1939–.
- Глубоковский** *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее ист. развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. М., 1992^р, 2002^п
- Голубинский.** *Голубинский Е. Е.*
- История РЦ История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т. М., 1997–1998^р. 4 т.
- Канонизация святых История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903², 1998^р
- Очерк ПЦ Краткий очерк истории Православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской. М., 1871
- Голубцов.** *Голубцов А. П.*
- Чиновник Чиновник новгородского Софийского собора. М., 1899
- Чиновники московские Чиновники московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908
- Голубцов С.** Профессура МДА *Голубцов С. А., протодиак.* Московская Духовная Академия в нач. XX в.: Профессура и сотрудники: Осн. биограф. сведения: По мат-лам архивов, публ. и офиц. изданий. М., 1999
- Горский, Невоструев.** Описание *Горский А. В., прот., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной б-ки. М., 1855–1917. 3 отд., 6 т.
- Гранат** Энциклопедический словарь Русского библиографического института «Бр. А. и И. Гранат». М., 1910–1948. 58 т.
- Григорианский хорал.** (Сб.) *Григорианский хорал:* Сб. науч. тр. / Сост.: Т. Кюрегян, Ю. Москва. М., 1998
- ГСАН** Гласник Српске Академије наука. Београд, 1949–1959. 11 [т.]
- ГСКА** Гласник Српске Краљевски Академије. Београд, 1887–. (с 1949 – ГСАН)
- ГСНД** Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1925–1940. 21 вып.
- ГСУ, БФ** Годишник на Софийския университет, богословски факултет. София, 1924–1950. 26 т.
- ГСУД** Гласник Српског Ученог друштва. Београд, 1847–1892. 75 т.
- ГСУ, ИФФ** Годишник на Софийския университет, историко-филологически факултет. София, 1910–[1966]. Т. 5–60
- ГСУ, ФилолФ** Годишник на Софийския университет, филологически факултет. София, 1905–[1989]. Т. 1–[79]
- ГСУ, ФСФ** Годишник на Софийския университет, факултет по славянски филологии. София, 1924–[1989]. Т. 1–[80/81]
- ГСУ, ФФ** Годишник на Софийския университет, философски факултет. София, 1924–[1991]. Т. 1–[79]
- ГСУ, ЦСВП** Годишник на Софийския университет, научен център за славяно-византийски прочувания «Иван Дуйчев». София, 1987–[2002]. Т. 1–[9]
- ГТГ.** Кат. собр. Государственная Третьяковская галерея: Кат. собр. М., 1995. Т. 1: Древнерусское искусство X – нач. XV в. / Под ред. Я. В. Брука
- Губонин.** История иерархии Иерархия Русской Православной Церкви: Комментар. списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. / Сост.: М. Е. Губонин; ПСТГУ. М., 2006
- Гуниа.** Груз. мон-ри *Гуниа И.* Грузинские монастыри: Энцикл. справ. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.)
- ГФФНС** Годишник филозофског факултета у Новом Саду. Нови Сад, 1956–1975; 1990–[2009]. Кн. 1–[28]
- ДАИ** Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846–1872. 12 т.
- Дамаскин** *Дамаскин (Орловский), иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1992–2002. 7 кн.; 2005³. Кн. 1–4
- ДанБлаг** Даниловский благовестник. М., 1991–[2010]. № 1–[19]
- ДБ** Духовная беседа. СПб., 1858–1876
- ДВ** Духовный вестник. Х., 1862–1867
- ДВГЭ** Духовный вестник Грузинского Экзархата. Тифлис, 1891–1906
- ДВС** Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997^р
- ДГВЕ** Древнейшие государства Восточной Европы: [Ежег.] М., 1991–. (до 1990 – ДГСССР)
- ДГСССР** Древнейшие государства на территории СССР: Мат-лы и исслед. / Ин-т истории СССР. М., 1976–1990 (далее: ДГВЕ)
- ДДГ** Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подгот.: Л. В. Черепнин. М., 1950
- Денисов** *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи: полный список всех 1105 ныне действующих в 75 губерниях и областях России. М., 1908
- Джавахишвили.** История народа *Джавахишвили И. А.* История грузинского народа. Тбилиси, 1960–1967. 4 т. (на груз. яз.)
- Джанашиа.** Труды *Джанашиа С. Н.* Труды. Тбилиси, 1949–1988. Т. 1–6 (на груз. яз.)
- ДИИВЕ** Древнейшие источники по истории Восточной Европы: Мат-лы и исслед. / Ин-т рос. истории РАН. М., 1993–.
- Димитрий (Самбикин).** Месяцеслов *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Месяцеслов святых, всею Русскою Церковию или местно чтимых. Вып. 1–4: Сент.–Дек. Каменец-Подольск, 1892–1895; Вып. 5–12: Янв.–Авг. Тверь, 1897–1902²
- ДК** Духовна култура: Месечно списание за религија, философија, наука и изкуство. София, 1920/1921–[2009]
- Дмитревский И.** Изъяснение литургии *Дмитревский И. И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной

	Литургии: Основано на Свящ. Писании, Правилах Вселенских и Поместных Соборов и на писании св. отцов Церкви. М., 1804, 1894 ² , 1993 ^Р	<i>Ефрем Мцире</i> . Сведения	<i>Ефрем Мцире</i> . Сведения об обращении грузин — о том, в каких источниках об этом упоминается / Ред.: Т. М. Брегадзе. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.)
<i>Дмитриевский</i> . Описание	<i>Дмитриевский А. А.</i> Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Тυτκά. К., 1895; Т. 2: Ευχολόγια. 1901; Т. 3: Τυτκά. П., 1917	<i>Ефрем Сирин, прп.</i> Творения ЖЗЛ ЖМВД	<i>Ефрем Сирин, прп.</i> Творения: В 8 т. Серг. П., 1895–1914. М., 1993–1995 ^Р Жизнь замечательных людей: Сер. М., 1933–. Журнал Министерства внутренних дел. СПб., 1829–1861 Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1803–1829, 1834–1917 Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–. Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 гг. М., 2001
ДНР	Древняя и новая Россия. СПб., 1875–1881	ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1803–1829, 1834–1917
<i>Доброклонский</i> . Руководство	<i>Доброклонский А. П.</i> Руководство по истории Русской Церкви. Рязань, 1890–1893. 4 т. М., 1999 ^Р . 1 т.	ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.
Добротолубие	Добротолубие: В рус. пер.: В 5 т. / Пер.: свт. Феофан Затворник. М., 1898–1900, 1992 ^Р	ЖМП, 1931–1935	Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 гг. М., 2001
Достопамятные сказания	Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / Изд. ТСЛ. Серг. П., 1993 ^Р	ЖНИР	Жития новомучеников и исповедников российских XX в. / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Тверь, 2005–. Т. 1: Янв. 2005; Т. 2: Февр. 2005; Т. 3: Март. 2006; Т. 4: Апр. 2006; Т. 5: Май. 2007–.
ДРВ	Древняя российская вивлиофика. СПб., 1773–1775. 10 ч.; 1788–1791 ² . 20 ч.; переизд.: Мышкин, 1894–1906. Т. 1–5. Продолж.: СПб., 1786–1801; переизд.: Мышкин, 1894–1906. Т. 6–7	ЖНИР: Моск.	Жития новомучеников и исповедников российских XX века Московской епархии / Игум. Дамаскин (Орловский) и др.; под ред. митр. Крутицкого Ювеналия [Пояркова]. Тверь, 2002–2005. [Т. 1]: Янв.–май; [Т. 2]: Июнь–авг.; [Т. 3]: Сент.–окт.; [Т. 4]: Ноябрь; [Т. 5]: Дек.; Доп. т. 1–3
ДРВМ	Древняя Русь: Вопр. медиевистики / РАЕН. М., 2000–.		
Древние иноческие уставы	Древние иноческие уставы / [Собр.: свт. Феофан Затворник]. М., 1892, 1994 ^Р		
Древний Патерик	Древний Патерик, изложенный по главам: Пер. с греч. / Афонский Русский Пантелеимонов мон-рь. М., 1899 ³ , 1991 ^Р		
ДРИ	Древнерусское искусство: Сб. М.; СПб., 1963–[2009]	<i>Жордания</i> . Хроники	<i>Жордания Ф. Д.</i> Хроники и др. материалы по истории Грузии. Тбилиси, 1892, 2004 ² . Т. 1; 1897, 2006 ² . Т. 2; 1967. Т. 3 (на груз. яз.)
ДРКУ	Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот.: Я. Н. Шапов. М., 1976	ЖПодв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1906–1912, 1994–2000 ^Р . 14 т.
ДС	Душеполезный собеседник. М., 1888–1918	ЖСв	Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского: С доп., объяснит. примеч. и избр. святых. Сент.–авг. М., 1903–1911 ² . Кн. доп. 1–2; Жития русских святых. Сент.–дек. М., 1908. Янв.–апр. М., 1916, 1991–1994 ^Р . 12 кн., 2 кн. доп.
ДСобес	Духовный собеседник / Журн. Самарской епархии РПЦ. Самара, 1995–.	ЗапИФО	Записки имп. АН по Историко-филологическому отделению. Сер. 7. СПб.; Пг., 1895–1922. 13 т.
<i>Дурново</i> . Ист. очерк	<i>Дурново Н. Н.</i> Исторический очерк автокефальных Церквей: Иверской и Имеретинской со списками 120 епархий и Католикосов Мцхетских и Имеретинско-Абхазских. М., 1910	ЗапООИД	Записки Одесского общества истории и древностей. Од., 1844–1924. 40 т.
Духовные ответы	Духовные ответы: Информ. журн. Русской Православной Старообрядческой Церкви. М., 1995–[2001]. Вып. 1–[15]	ЗапЧСВВ	Записки Чину Св. Василия Великого — см.: <i>Analecta OSBM</i>
Духовные светочи России	Духовные светочи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей РПЦ кон. XVII — нач. XX в. / ЦМиАР, МДАНС, Фонд «Отечество». М., 1999	За Христа пострадавшие	За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. М., 1997–. Кн. 1–.
ДЧ	Душеполезное чтение. М., 1860–1917	ЗБМСД	Зборник Матице Српске. Сер. друштвених наука. Нови Сад, 1948–[2012]. Св. 1–[138]
ЕВ	Епархиальные ведомости [требует геогр. определителя, напр.: Архангельские, Вологодские и т. д.]	ЗБМСИ	Зборник Матице Српске за историју. Нови Сад, 1970–1983. Бр. 1–28; 1984–[2011]. Бр. 29–[83]
Евангелие	Евангелие [службное]: Священное Евангелие. М.: Моск. Патриархия, 1984. Ц.-слав. шрифт	ЗБМСКЈ	Зборник Матице Српске за книжевност и језик. Нови Сад, 1953/1954–[2011]. Књ. 1–[59]
<i>Евгений</i> . Словарь	<i>Евгений (Болховитинов), митр.</i> Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. СПб., 1827. М., 1995 ^Р	ЗБПБФ	Зборник Православног богословског факултета. Београд, 1950–1952 (1954). Књ. 1–3
<i>Евсеева</i> . Афонская книга	<i>Евсеева Л. М.</i> Афонская книга образцов XV в.: О методе работы и моделях средневекового художника. М., 1998	ЗБФФУ	Зборник Филозофског факултета универси-тета. Београд, 1948–1979. Књ. 1–[14]; 1985. Књ. 15; далее: сер. А (ист.): 1989–[1994]. Књ. 16–[18]; сер. В (обществ.): 1993–. Књ. 16–.
ЕжБК	Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та: Мат.-лы. М., 1996–.	<i>Зверинский</i>	<i>Зверинский В. В.</i> Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи: С библиогр. указ. СПб., 1890–1897. 3 т.; 2005 ^Р
ЕжегИИИ	Ежегодник Института истории искусств. Пг.; М., 1921–1922. Т. 1. Вып. 1–2; М., 1948, 1952–1961. Т. 2–11	ЗВОРАО	Записки Восточного отделения РАО. СПб., 1887–1912. 20 т.
ЕИЗв	Епархиальные известия [требует геогр. определителя, напр.: Черниговские и т. д.]	<i>Здравомыслов</i> . Словарь иерархов	<i>Здравомыслов К. Я.</i> Биографический словарь иерархов РПЦ с введением христианства до 1918 г. // РНБ ОР. Ф. 102
Ерминия ДФ	Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом, 1701–1733 / Пер.: еп. Порфирий [Успенский] // ТКДА. 1867. № 7; 1868. № 2, 3, 6, 12. Отд. отд.: К., 1868. М., 1993 ^Р	ЗИАН	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895

ЗИНУ	Записки Имп. Новороссийского ун-та. Од., 1867–1913. 113 т.	ИИБИ	Известия на Ин-та за българска история. София, 1951–1957. Кн. 1–7 (далее: ИИИ)
ЗИФФ	Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского ун-та. СПб.; Пг., 1876–1918. 143 ч.	ИИБЛ	Известия на Института за българска литература. София, 1952–1960. Кн. 1–9 (далее: ИИЛ)
ЗЛУ	Зборник Матице Српске за ликовне уметности. Нови Сад, 1965–[2011]. Кн. 1–[39]	ИИД	Известия на Историческото дружество в София. София, 1905–1940. Т. 1–16/18 (далее: ИБИД)
ЗМВЭМН	Зодчие Москвы времени эклектики, модерна и неоклассицизма (1830–1917 гг.) / Ред.: А. Ф. Крашенинников. М., 1998	ИИИ	Известия на Института за история. София, 1960–[1990]. Кн. 8–[30]
ЗМИАИ	Записки Московского имп. Археологического ин-та. М., 1909–1916. 39 т.	ИИЛ	Известия на Института за литература. София, 1961–1972. Кн. 10–21
ЗНТШ	Записки науковаго товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1892–1937. Т. 1–155; 1990–[2009]. Т. 208–[257]; Мюнхен; П.; Рим; Н.-Й., 1948–1987. Т. 156–207	ИКРЗ	История и культура Ростовской земли. Ростов, 1991–[2011]
ЗОЛКА	Записки Общества любителей кавказской археологии. Тифлис, 1875. Вып. 1	Ильина книга	Ильина книга: Ркп. РГАДА. Тип. 131: Лингвист. изд. / Подгот. греч. текста, коммент., словоуказ.: В. Б. Крысько. М., 2005
ЗОРСА	Записки Отделения русской и славянской археологии Русского Археологического общества. СПб., 1851–1918. 13 т.	<i>Имнашвили</i> . Хрестоматия	<i>Имнашвили И.</i> , сост. Историческая хрестоматия грузинского языка. Тбилиси, 1982 (на груз. яз.)
ЗРАГ	Записки Русской академической группы в США. Н.-Й., 1967–[2006]. № 1–[34]	ИНМВн	Известия на Народния музей – Варна. Варна, 1965–[2007]. Год. 1(16)–[42(57)]
ЗРАО	Записки Русского Археологического общества. М., 1847–1863. 14 т.; Н. с. СПб., 1886–1902. 12 т.	<i>Иоанн Мосх.</i> Луг духовный <i>Иоанн (Снычев).</i> Топография	Луг духовный / Творение блаженного Иоанна Мосха. Серг. П., 1915. М., 1996 ^Р <i>Иоанн (Снычев), архиеп.</i> Топография архиерейских кафедр РПЦ периода с 1893 по июнь 1963 г. Куйбышев, 1963. Ркп.
ЗРВИ	Зборник радова Византолошког ин-та. Београд, 1952–[2011]. Кн. 1–[48]	Церк. расколы	Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х гг. XX ст. – григорианский, ярославский, носифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Сортавала, 1993
ИА	Исторический архив. М.; Л., 1936–1953. М., 1955–.	<i>Иоаннов (Журавлев).</i> Известие о стригольниках. 1794, 1795 ИОРЯС	<i>Иоаннов (Журавлев) А.</i> Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках. СПб., 1794. 3 ч.; 1795. 4 ч. Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1852–1863. 14 т.; Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб.; Пг., 1896–1916. 21 т.; Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Пг.; Л., 1917–1925. Т. 22–29; Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР. 1926–1927. Т. 30–32; Известия по русскому языку и словесности. Л., 1928–1930. Т. 1–3
ИАБ	Исихазм: Аннот. библиогр. / Сост.: А. Г. Дунаев и др.; ред.: С. С. Хоружий. М., 2004	<i>Иоселиани.</i> Жития	<i>Иоселиани П. И.</i> Жизнеописание святых, прославляемых Православной Грузинской Церковью, составленное на основании древних и современных сведений. Тифлис, 1850 Краткая история Грузинской Церкви. СПб., 1843
ИАИ	Известия на Археологическия ин-т при Българска Академия наук. София, 1921–[2006]. Т. 1–[39]	<i>Иосиф, архим.</i> Оглавление ВМЧ	<i>Иосиф (Левицкий), архим.</i> Подробное оглавление Великих Четых-Миней Всероссийского митр. Макария, хранящихся в Московской Патриаршей библиотеке. М., 1892
ИАН	Известия Академии наук. М., 1918–.	ИИП	Исторически преглед. София, 1945–1967
ИБИД	Известия на Българското историческо дружество в София. София, 1944–1948, 1967–[2008]. Т. 19/20–[40] (до 1944 – ИИД)	ИПЦ в XIX в.	История Православной Церкви в XIX веке. М., 1901, 1998 ^Р . Т. 1: Православный Восток; Т. 2: Славянские Церкви
ИБ ОВЦС МП	Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. М., 1968–.	ИРАИК	Известия Русского археологического института в Константинополе. Од., 1896–1912. 16 т.
ИВ	Исторический вестник. СПб., 1880–1917	ИРАИМК	Известия Российской академии истории материальной культуры. Пг., 1921–.
ИВАД	Известия на Варненското археологическо дружество. Варна, 1908–1964. 15 кн.	ИРГО	Известия Русского генеалогического общества. СПб., 1900–1911. 4 вып.; 1994–[2009]. Вып. 1–[21]
ИВЛ	История всемирной литературы. М., 1983–1991. 8 т.	ИРИ	История российской иерархии / Сост.: архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.
ИДРДВ	История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. М., 1976–1989. 5 т.	Ирмологий	Ирмологий: В 3 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982–1983. Кн. 1. 1982; Кн. 2–3: Потное приложение. 1982–1983. Ц.-слав. шрифт
ИЗ	Исторические записки. М., 1937–1990. Т. 1–118; [Н. с.]: 1999–[2010]. Т. 1(119)–[13(131)]		
Изб. 1076	Изборник Святослава, 1076 г. СПб. Эрм. № 205: Ркп. Изд.: Изборник 1076 г. / Подгот.: В. С. Голышенко и др. М., 1965		
ИзвГАИМК	Известия Гос. академии истории материальной культуры. М.; Л., 1921–1935		
ИзвКавИАИ	Известия Кавказского историко-археологического ин-та. Тифлис, 1923. Т. 1; 1927. Т. 2; 1925. Т. 3		
ИзвОЛЯ	Известия АН СССР. Отд. лит-ры и языка. М., 1940–1991 (с 1992 – Известия АН: [Журнал РАН], сер.: лит-ра и яз.)		
ИздОЛДрП	Издания Общества любителей древней письменности. СПб., 1877–1917. [Вып.] 1–136		
Изречения египетских отцов	Изречения египетских отцов: Памятники лит-ры на копт. яз. / Введ., пер. с копт. и коммент.: А. И. Еланская. СПб., 1993, 2001 ²		
ИИАК	Известия Имп. Археологической комиссии. СПб., 1901–1918. 65 вып.		
ИИАН	Известия Имп. Академии наук. СПб., 1894–1917		
ИИАО	Известия Имп. [Русского] Археологического общества. СПб., 1857–1884. 10 т.		

Ист. вестн.	Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999–2002. № 1–16	Книга хожений	Книга хожений: Зап. рус. путешественников XI–XV вв. / Сост., подгот. текста, пер., вступ. ст. и коммент.: Н. И. Прокофьев. М., 1984
История Африки: Хрестоматия	История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия / Ред.: О. К. Дрейер; сост.: С. Я. Берзин, Л. Е. Куббель. М., 1990 ²	Кондаков. Иконография Богоматери	Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. М., 1998–1999 ³ . 3 т. [Т. 3: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. 1999] (Репр. изд.: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. СПб., 1910; Иконография Богоматери. СПб., 1914–1915. 2 т.)
История Византии	История Византии: В 3 т. / Ред.: С. Д. Сказкин. М., 1967	Кормчая 1650	Кормчая: (Номоканон): Отпеч. с подлинника Патр. Иосифа. СПб., 1913, 1998 ^Р
История РЦ	В изд. вошли: <i>Макарий (Булгаков), митр.</i> История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 ^Р . (Кн. 1–7); <i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996–1997. Ч. 1–2. (Кн. 8); <i>Цыпин В. А., прот.</i> История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. (Кн. 9)	Кормчая 1653/1787	Кормчая / Напеч. при патр. Никоне. М., 1653. Переизд.: В 2 ч. М., 1787
ИФЖ	Patma-Banasirakan Handes = Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. Ереван, 1958–	Королёв. Исповедники	Простите, звезды Господни!: Исповедники и соглядатаи в документах, или Зачем русскому Церковь / Сост.: В. А. Королёв. Фрязино, 1999
ИХМ	Искусство христианского мира: Сб. ст. / ПСТБИ. М., 1997–[2009]. Вып. 1–[11]	Кочетков. Словарь иконописцев	Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Кочетков. М., 2003, 2009 ²
ИЧ	Историјски часопис. Београд, 1948–	Красносельцев. Рукописи Ватиканской б-ки	Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с прил. Каз., 1885
Кабанець. Історія печерської канонізації	<i>Кабанець Є. П.</i> Історія печерської канонізації та стислі відомості про Печерських святих // Дива печер лаврських. К., 1997. С. 47–72	Уставы литургии	Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого / Сост.: Н. Ф. Красносельцев // ПС. [Вып. 1]: 1889. Т. 1. С. 1–32; Т. 2. С. 33–114; Вып. 2: 1896. Т. 1. С. 1–8
Календарь святыни	Календарь-указатель православной святыни / Сост.: И. Савченков, В. Сергеев. СПб., 1888	КСИА	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. М., 1960–1969. Т. 81–120; Краткие сообщения / Ин-т археологии АН СССР. 1970–[2012]. Т. 121–[226]
Карамзин. ИГР	<i>Карамзин Н. М.</i> История государства Российского: В 12 т. М., 1989–1998	КСИВ	Краткие сообщения Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1951–1960. 41 т.; далее: КСИНА
Карташев. Очерки	<i>Карташев А. В.</i> Очерки по истории Русской Церкви. П., 1959. М., 1991 ^Р , 1992 ^Р . 2 т.	КСИИМК	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры АН СССР. Л.; М., 1939–1958. 80 т.
Соборы	Вселенские Соборы. М., 1994	КСИНА	Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР. М., 1961–1965. Т. 42–86
КатЭ	Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2002–[2007]. Т. 1–[3]	КСИС	Краткие сообщения Ин-та славяноведения АН СССР. М., 1951–1965. 43 т.
КВНФ	Кафедра византийской и новогреческой филологии / МГУ. М., 2000–. Вып. 1–	Кубанеишвили. Хрестоматия	Хрестоматия по древнегрузинской литературе / Сост.: С. Кубанеишвили. Тбилиси, 1946. Т. 1; 1949. Т. 2 (на груз. яз.)
КГН	Корпус грузинских надписей. Тбилиси, 1980. Т. 1: Вост. и Юж. Грузия (V–X вв.) / Сост., подгот. к печ.: Н. Ф. Шошиашвили; Т. 2: Надписи Зап. Грузии (IX–XIII вв.) / Сост.: В. И. Силагова (на груз. яз.)	Кулаковский. История	<i>Кулаковский Ю. А.</i> История Византии. СПб., 1996 ² . 3 т.
КЕ	Кормчая Ефремовская. XII в. ГИМ. Син. № 227: Ркп. Изд.: <i>Бенешевич В. Н.</i> Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. С. 1–15, 40–803	Культура Византии	Культура Византии: В 3 т. / Отв. ред.: З. В. Удалцова, Г. Г. Литаврин; Ин-т всеобщей истории. М., 1984. [Сб. 1]: IV – 1-я пол. VII в.; 1989. [Сб. 2]: 2-я пол. VII–XII в.; 1991. [Сб. 3]: XIII – 1-я пол. XV в.
Кекелидзе.	<i>Кекелидзе К. С., прот.</i>	Кушелев-Безбородко. Памятники	Памятники старинной русской литературы. изд. гр. Г. А. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. 1–2: Сказания, легенды, повести, сказки и притчи / Ред.: Н. Костомаров. 1860; Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины / Собр.: А. Н. Пыпин. 1862; Вып. 4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания / Извлеч. из ркп. Н. Костомаровым. 1862
Агиогр. лит.	Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Тбилиси, 1956 (на рус. яз.)	КЦ	Картлис Цховреба / Ред.: С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1975. Т. 4 (на груз. яз.)
Груз. лит.	История древнегрузинской письменности. Тбилиси, 1951. Т. 1; 1952. Т. 2 (на груз. яз.)	КЦДР	Книжные центры Древней Руси. Л., 1991. [Вып.]: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности; СПб., 1991. [Вып.]: XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; 1994. [Вып.]: XVII в.; 2001. [Вып.]: Севернорусские монастыри; [Вып.]: Соловецкий монастырь; 2004. [Вып.]: Книжники и рукописи Соловец-
Др.-груз. лит.	История древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1980. Т. 1; 1981. Т. 2 (на груз. яз.)		
Канонарь	Иерусалимский Канонарь VII в. (Груз. версия). Тифлис, 1912		
Литургические груз. памятники	Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908		
Этюды	Этюды по истории древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1941–1986. 14 т. (на груз. яз.)		
ККНмч	Календарь казахстанских новомучеников: (Прил. к ж. «Свет Православия в Казахстане») / Изд. Алматинской епархии. Алматы, 2002		
ККЦ	<i>Ключевский В. О.</i> Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988 ^Р		
Ключевский. Древнерусские жития	Кирило-Методиевская энциклопедия / Гл. ред.: П. Диневков. София, 1985–2003. 1985. Т. 1: А–З; 1995. Т. 2: И–О; 2003. Т. 3: П–С; Т. 4: Т–Я, доп.		
КМЕ	Кирило-Методиевские студии. София, 1984–[2009]. Кн. 1–[16]		
КМС	Кирило-Методиевские студии. София, 1984–[2009]. Кн. 1–[16]		
Книга Паломник	Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде <i>Антония, архиеп. Новгородского</i> , в 1200 г. // ППС. 1899. Т. 17. Вып. 3. (Вып. 51)		
Книга правил	Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. СПб., 1993 ^Р (на ц.-слав. яз.)		

- кого монастыря; 2008. [Вып.]: Кирилло-Белозерский монастырь; 2010. [Вып.]: Книжное наследие Соловецкого монастыря
Литературная газета. М., 1936–.
- ЛГ**
Леваишв. Нотография
- Левитин, Шавров. Очерки смуты*
- Ленингр. мартиролог
- Леон-Дюфур. Словарь библ. богосл. Леонид (Кавелин). Св. Русь*
- Славянские рукописи
- ЛетИФО**
- ЛетМС**
- Летописи Тихонравова
- ЛЗКАК**
- ЛИБИ**
- ЛИК**
- ЛИРО**
- Лисицын. Обзор*
- Лопарёв. Каталог алекс. патриархов*
- Лопухин. Толковая Библия*
- Лосский В.*
Догматическое богословие
Мистическое богословие
- МАК**
- Макарий. История РЦ*
Православно-догматическое богословие
- Малиновский. Догмат. богословие*
- Мансветов. Устав*
- Мануил.*
Русские иерархи, 992–1892
Русские иерархи, 1893–1965
Рус. архиереи-обновленцы
- МАР**
- Маркелов. Святые Др. Руси*
- Мартиролог «Бутово»
- МДИР**
- Менабде. Очаги*
- Мерчуле. Житие*
- Металлов. Очерк*
- Метревели. Иадгари*
- МИА**
- МИАС**
- МИАЭТ**
- МИИРСР**
- Мишовић. Менолог*
- Миня (МП)
- Миня Общая
- Миня Праздничная
- Малиновский Н. П., свящ.* Православное догматическое богословие. Х.; Ставрополь; Серг. П., 1895–1909. Ч. 1–4
- Мансветов И. Д.* Устав Иерусалимский и его судьба на Востоке и в землях славянских // ПрТСО. 1884. Ч. 34. С. 466–564
- Мануил (Лемешевский), митр.*
Русские православные иерархи, 992–1892 / Науч. ред.: Г. Г. Гуличкина. М., 2002–2004. 3 т. Т. 1: Аарон (Еропкин) — Иоаким, еп. Туровский. 2002; Т. 2: Иоанн (Авалиани) — Симеон, еп. Туровский. 2003; Т. 3: Симон (Лагов) — Ювеналий (Карюков). 2004
Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т.
Каталог русских архиереев-обновленцев: Материал для «Словаря рус. архиереев-обновленцев» // «Обновленческий» раскол. М., 2002. С. 607–981
- Материалы по археологии России, изданные Императорской Археологической комиссией. СПб., 1866–1918. № 1–37
- Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прорисы и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома
Мартиролог расстрелянных и захороненных на полигоне НКВД «Объект Бутово» 08.08.1937 – 19.10.1938. М., 1997
- Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд.: Н. И. Субботин. М., 1875–1895. 9 т.
- Менабде Л. В.* Очаги древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1962. Т. 1; 1980. Т. 2: В 2 ч. (на груз. яз.)
- Георгий Мерчуле.* Житие св. Григория Хандзтийского. СПб., 1911. (ТРАГФ; Кн. 7)
- Металлов В. М., прот.* Очерк истории православного церковного пения в России. Саратов, 1893. Серг. П., 1995^р
- Древнейший Иадгари / Подгот.: Е. П. Метревели, Ц. А. Чанкиева, Л. М. Хевсуриани. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.)
- Материалы и исследования по археологии АССР / Ин-т истории материальной культуры АН СССР. М.; Л., 1940–1972. 187 вып.
- Материалы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884–1891. 11 т.
- Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. Симферополь, 1990–[2009]. Вып. 1–[15]
- Материалы к истории и изучению рус. сектанства и раскола / Ред.: В. Д. Бонч-Бруевич. СПб., 1908–1916. 7 вып.
- Мишовић П.* Менолог: Историјско-уметничка истраживања. Београд, 1973
- [Миня Службная («месячная»):] Миня: [В 12 т.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1989. Т. 1: Сентябрь. 1980; Т. 2: Октябрь. 1980; Т. 3. Ч. 1: Ноябрь. 1980; Ч. 2: Ноябрь. 1981; Т. 4. Ч. 1: Декабрь. 1982; Ч. 2: Декабрь. 1982; Т. 5. Ч. 1: Январь. 1983; Ч. 2: Январь. 1983; Т. 6: Февраль. 1981; Т. 7. Ч. 1: Март. 1984; Ч. 2: Март. 1984; Т. 8. Ч. 1: Апрель. 1985; Ч. 2: Апрель. 1985; Т. 9. Ч. 1: Май. 1987; Ч. 2: Май. 1987; Ч. 3: Май. 1987; Т. 10. Ч. 1: Июнь. 1986; Ч. 2: Июнь. 1986; Т. 11. Ч. 1: Июль. 1988; Ч. 2: Июль. 1988; Ч. 3: Июль. 1988; Т. 12. Ч. 1: Август. 1989; Ч. 2: Август. 1989; Ч. 3: Август. 1989. Гражд. шрифт
Миня Общая. М.: Моск. Патриархия, 1960. М.: Донской мон-рь, 1993^р. Ц.-слав. шрифт
Миня Праздничная. М.: Синод. тип., 1914. М.: Донской мон-рь, 1993^р. Ц.-слав. шрифт

Миняя (СТ)	[Миняя Службная («месячная»):] Миняя: [В 12 т.]. СПб.: Изд. Синод. тип., 1895. М.: Средненский мон-рь, 1994–1995 ^р . Ц.-слав. шрифт	НПК	Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского дворца 1530-х гг. / Сост.: К. В. Баранов. М., 1999
Миркович. Типикон	Типик архиеп. Никодима. Кн. 2 / Српско-словенски текст разрешио Л. Мирковић. Београд, 2007	НПЛ	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Ред., предисл.: А. Н. Насонов. М.: Л., 1950. 2000 ^р
МисОб	Миссионерское обозрение / Миссионер. отд. МП. М., 1995–.	НФЭ	Новая философская энциклопедия. М., 2000–2001. 4 т.
МИЦ	Материалы по истории Церкви: [Сер.] / Крутицкое Патриаршее подворье. М., 1992–[2011]. Кн. 1–[47]	НЭ	Нумизматика и эпиграфика. М., 1960–[2011]. Т. 1–[18]
МОб	Миссионерское обозрение. К., 1896–1916	НЭС	Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.; Пг., [1911–1916]. 29 т. [А–Отто]
МонастРПЦ	Монастыри Русской Православной Церкви: Справ.-путев. М., 2001. Вып. 1–.	«Обновленческий» раскол	«Обновленческий» раскол: Мат-лы для церк.-ист. и канонической характеристики / Сост.: И. В. Соловьёв. М., 2002. (МИЦ; 27)
МонастЭС	Русская Православная Церковь: Монастыри: Энцикл. справ. М., 2000, 2001	ОДБМЮ	Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском Архиве Министерства юстиции. СПб., 1869–1916, 1921. 21 кн.
Моск. Собор, 1666–1667	Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1892 ²	ОДДС	Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.
Моск. ЦВед	Московские церковные ведомости / Изд. ОЛДП. М., 1869–1918	ОИ	Отечественная история: Журн. М., 1992–.
МПК	Музеи и памятники на культурата. София, 1956–1988. 28 т.	ОИГ	Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1988. Т. 2; 1989. Т. 1; 1990. Т. 5 (на рус. яз.)
Муравьев. ЖСвРЦ	Муравьев А. Н. Жития святых российской Церкви, также иверских и славянских и местно чтимых подвижников благочестия. СПб., 1855–1858, 1859–1867 ² . 12 вып. 1859: Месяц сентябрь; Месяц октябрь; 1860. Месяц ноябрь (обл. 1859); Месяц декабрь; Месяц январь; Месяц февраль; 1863. Месяц март; 1864. Месяц апрель; 1865. Месяц май; 1867. Месяц июнь; Месяц август; 1868. Месяц июль	Октоих	Октоих, сиречь Осмогласник. М., 1981. 3 ч. М.: Свято-Успенский Псково-Печер. мон-рь; Изд. отд. Моск. Патриархата, б. г. Т. 1: Главы 1–4; Т. 2: Главы 5–8
МЦВ	Московский церковный вестник. М., 1989–.	Описание Киево-Печерской лавры	Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих пещер / Сост.: митр. Евгений (Болховитинов). К., 1847 ³
МЭ	Музыкальная энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред.: Ю. В. Келдыш. М., 1973–1982	Описание о российских святых	Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ. и доп.: М. В. Толстой. М., 1887, 1995 ^р
НБК	Новый библейский комментарий: В 3 ч. СПб., 2000–2001	Основы социальной концепции РПЦ	Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000
Никодим [Милаш], еп.	Никодим [Милаш], еп.	Остромирово Евангелие	Остромирово Евангелие 1056–1957 гг.: Факс. воспроизв. М.; Л., 1988
Правила	Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т.: Пер. с серб. / СПбДА. СПб., 1911. М., 1994 ^р	Отеч. арх.	Отечественные архивы. М., 1992–.
Право	Православное церковное право. СПб., 1897	Отеч. зап.	Отечественные записки / Ред.: А. А. Краевский и др. М., 1839–1884. Т. 1–273; 1992–. Т. 274–.
Никольский.	Никольский К., прот.	Отзывы	Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. 3 ч., т. доп.
Древние службы	О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885	Очерки по истории СССР (III–IX вв.)	Очерки по истории СССР: Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР, III–IX вв. М., 1958
РЦ	Пособие к изучению Устава богослужений Православной Церкви. СПб., 1907 ⁷ . То же, изм. загл.: Учебный устав богослужения. М., 1999 ^р . СПб., 2000 ^р . 3 т.	Павел Алептский.	Павел Алептский, архидиак. Путешествие Антиохийского Патр. Макария в Россию в пол. XVII в., описанное его сыном / Пер. с араб.: Г. Муркос // ЧОИДР. 1896. Вып. 1; 1897. Вып. 2; 1898. Вып. 3–4; 1900. Вып. 5; То же: М., 2005
Устав	Пособие к изучению Устава богослужений Православной Церкви. СПб., 1907 ⁷ . То же, изм. загл.: Учебный устав богослужения. М., 1999 ^р . СПб., 2000 ^р . 3 т.	Путешествие	Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов: Пер. с греч. М., 1992
Никольский Н. К.	Никольский Н. К. Рукописная книжность древнерусских библиотек (XI–XVII вв.): Мат-лы для Словаря владельцев рукописей, чтецов, переводчиков, справщиков и книгохранителей. СПб., [1914]. Вып. 1. (ИздОЛДРП; Вып. 132)	Палладий. Лавсаик	Михаил Панарет. Трапезундская хроника / Изд.: А. Хаханов. М., 1905. Рязань, 2004 ^п
Рукописная книжность	Никольский Н. К. Рукописная книжность древнерусских библиотек (XI–XVII вв.): Мат-лы для Словаря владельцев рукописей, чтецов, переводчиков, справщиков и книгохранителей. СПб., [1914]. Вып. 1. (ИздОЛДРП; Вып. 132)	Панарет. Хроника	Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Ред.: А. П. Лопухин, Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А–Константинополь
Никон. Пандекты (юр.)	Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в.: (Юридические тексты) / Подгот.: К. А. Максимович. М., 1998	ПБЭ	Памятники, изд. Временной комиссией для разбора древних актов. К., 1845, 1846, 1852, 1859. 4 т.
Никон (Рклицкий).	Никон (Рклицкий), архиеп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого. Н.-Й., 1956–1963. Т. 1–10	ПВЛ	Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста, пер.: Д. С. Лихачёв, Б. А. Романов; Ч. 2: Прил. СПб., 1996 ² . М., 1997 ³
Жизнеописание митр. Антония	Наука и религия. М., 1960–.	ПГП	Памятники грузинского права: Тексты / Сост. и ред.: И. Долидзе; АН Груз. ССР. Тбилиси.
НиР	Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–[2011]. Вып. 1(12)–[11(22)]		
НИС	Настольная книга священнослужителя. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1984–1995. 8 т.; 1992 ² . Т. 1; 2001 ² . Т. 4		
НовгорЛет	Новгородские летописи (т. н. Новгородская 2-я и Новгородская 3-я летописи) / Сост.: А. Ф. Бычков. СПб., 1879		
Номокан. при Б. Треб.	Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греч. и слав. / Подгот. и коммент.: А. С. Павлов. М., 1897 ²		

1963. Т. 1: Сб. судебных Вахтанга VI; 1965. Т. 2: Светские законодательные памятники (X–XIX вв.); 1970. Т. 3: Церковные законодательные памятники (XI–XIX вв.); 1971. Т. 4: Судебные решения (XVI–XVIII вв.); 1974. Т. 5: Судебные решения (XVIII в.); 1977. Т. 6: Судебные решения (XVIII–XIX вв.); 1981. Т. 7: Судебные постановления и протоколы; 1985. Т. 8: Судебные постановления, протоколы и частные правовые акты (на груз. яз.)
- ПДГАЛ** Памятники древнегрузинской агиографической литературы / Сост.: И. Абуладзе (Т. 1–3), Э. Габидзашвили (Т. 4–6). Тбилиси, 1963. Т. 1; 1967. Т. 2; 1971. Т. 3; 1968. Т. 4; 1989. Т. 5; 1980. Т. 6 (на груз. яз.)
- ПДГП** Памятники древнегрузинской письменности [языка]. Тбилиси, 1944–[1977]. Т. 1–[15] (на груз. яз.)
- ПДП; ПДПИ** Памятники древней письменности [и искусства]. СПб., 1878–1925. 190 вып.
- ПДРКП** Памятники древнерусского канонического права / Ред.: А. С. Павлов. СПб., 1908². Ч. 1: Памятники XI–XV вв. (РИБ; Т. 6)
- Пентковский. Типикон** *Пентковский А. М.* Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / МДА, Ин-т рус. яз. РАН, М., 2001
- Пергаменные рукописи БАН** Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР: Описание рус. и слав. рукописей XI–XVI вв. / Ред.: В. Ф. Покровская. Л., 1976
- ПИ** Проблемы источниковедения. М.; Л., 1933–1963. Т. 1–11; 2006–. Т. 1(12)–.
- Пигулевская. Арабы** *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964
- ПКЖИФ** Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор / Унив., Филос. фак. Београд, 1921–[2009]. Кн. 1–[75]
- ПККДА** Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов. К., 1897–1898. 3 т.
- ПКМГ** Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872–1895. Ч. 1: Писцовые книги XVI в. Отд. 1–2. 1872–1877; Указ. 1895
- ПКНО** Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–[2008]
- Платон (Любарский). Иерархии** *Платон (Любарский), архиеп.* Иерархии Вятская и Астраханская / Предисл.: П. С. Казанский. М., 1848
- ПЛДР** Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994. 12 вып.
- ПМ** Православная мысль. П., 1928–[1971]. Вып. 1–[14]
- ПМА** Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп.: свящ. В. Асмус, А. Г. Дунаев. Рига, 1994. М., 2003², 2008²
- ПО** Православное обозрение. М., 1860–1891
- Политбюро и Церковь** Архивы Кремля: Политбюро и Церковь, 1922–1925 гг. / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. Новосибир., 1997. Кн. 1; 1998. Кн. 2
- Положение о церк. суде, 2008** Положение о церковном суде // Церк. вестн.: Газ. М., 2008. № 13/14(386/387). С. 18–22
- Польский** *Польский М., прот.* Новые мученики российские. Джорд., 1949–1957. М., 1993². 2 ч.
- Порфирий (Успенский). Алекс. Патриархия** *Порфирий (Успенский), еп.* Александрийская Патриархия: Сб. мат-лов, исслед. и записок. СПб., 1898. Т. 1
- Поселянин Е. Богоматерь** Богоматерь: Полн. иллюстр. описание Ее земной жизни и посвящ. Ее имени чудотворных икон / Ред.: Е. Поселянин. СПб., 1909. К., 1994². М., [1997]²
- Последование молебных пеней** Последование молебных пеней. СПб., 1905. М., 1996²
- ППБЭС** Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., [б. г.]. М., 1992². 2 т.
- ППр** Путь православия / РПУ. М., 1993–[1996/1997]. № 1–[5]
- ППС** Православный палестинский сборник. СПб.; Пг., 1881–1916. Вып. 1–62; Палестинский сборник. М.; Л., 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Православный палестинский сборник. СПб., 1998–[2012]. Вып. 96(33)–[108]
- Правила ап. с толк.** Правила святых апостол и святых отец с толкованиями / ОЛДП. М., 1876, 2000²
- Правила ВС с толк.** Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1877, 2000²
- Правила ПС с толк.** Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1880, 2000²
- Православные русские обители** Православные русские обители: Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910, 1994²
- ПРАМИ** Памятники русской архитектуры и монументального искусства: Мат-лы и исслед. / ВНИИ искусствознания. М., 1980–[2010]. Вып. 1–[8]
- ПрибЦВед** Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918
- ПРМИ** Памятники русского музыкального искусства. М., 1971–[1988]. Т. 1–[12]
- Прод. Феоф.** Продолжатель Феофана. Жизнеописание византийских царей / Пер. и коммент.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992²
- Протеория** *Προθεωρία κεφαλαιώδης περί τῶν ἐν τῇ θεῖα λειτουργίᾳ γενομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων* // PG. 140. Col. 417–468
- ПРП** Памятники русского права / Ред., предисл.: С. В. Юшков. М., 1952–1963. 8 вып.
- ПрПуть** Православный путь: Церк.-богосл.-филос. ежег.: Прил. к ж. «Православная Русь» за ... г. Джорд., 1951–.
- ПРСЗГ** Памятники русской старины в западных губерниях империи, издаваемые П. Н. Батюшковым: Альбом. СПб., 1868–1885. Вып. 1–2: Волынь. 1868; Вып. 3–4: Волынь. 1869; Вып. 5: Вильна. 1870; То же. Текст. 1872; Вып. 6: Вильна. 1874; То же. Текст; Вып. 7–8: Холмская Русь. 1885
- ПрТСО** Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891
- ПС** Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–.
- Псалтирь след.** Псалтирь следованная: [В 2 ч.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1979. Ц.-слав. шрифт
- ПСЗ** Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1: (1640 – 12 дек. 1825). СПб., 1826–1830. 45 т.
- 2 ПСЗ** Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 – 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.
- 3 ПСЗ** Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3: (1 марта 1881–1913). СПб.; Пг., 1885–1916. 33 т.
- ПСЛЛ, IV–IX вв.** Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / Ред.: М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1970
- ПСЛЛ, IV–VII вв.** Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. / Ред.: С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998
- ПСЛЛ, X–XII вв.** Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / Ред.: М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972
- ПСПиР** Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания. СПб., 1869–1911, 1915–1916. 10 т., т. доп.
- ПСРЛ** Полное собрание русских летописей. СПб., 1846–1921. Т. 1–24. М.; Л.; СПб., 1949–1994. Т. 25–39. М., 1994–2008. Т. 40–43. Т. 1: Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб., 1846; Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись

- по Академическому списку. Л., 1928². Вып. 1. Л., 1927. Вып. 2; М., 1962, 1997³. Вып. [1–2]; Т. 2: Ипатьевская и Густынская летописи. СПб., 1843; Ипатьевская летопись. СПб., 1908². М., 1962, 1997–1998³; Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М., 2000³; Т. 4: Новгородские и Псковские летописи. СПб., 1848. Вып. 1–3: Новгородская четвертая летопись. Пг.; Л., 1915–1929²; Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. М., 2000³; Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851; Т. 5. Вып. 1: Псковские летописи. М., 2003³; Т. 5. Вып. 2: Псковские летописи. М., 2000³; Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853; Т. 6. Вып. 1: Софийская 1-я летопись старшего извода. М., 2000³; Софийская 2-я летопись. М., 2001³; Т. 7–8: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856–1859; Т. 8: Летопись по Воскресенскому списку. М., 2001³; Т. 9–12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою, летописью. СПб., 1862–1901, 2000³; Патриаршая, или Никоновская, летопись. М., 1965; Т. 13: То же. Доп. к Никоновской летописи. Так называемая Царственная книга. СПб., 1906. М., 1965, 2000³; Т. 14. [Ч.] 1: «Повесть о честном житии царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси»; [Ч.] 2: «Новый летописец». СПб., 1910. М., 1965; Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью. СПб., 1863. М., 1965; Т. 15. Вып. 1: Рогожский летописец. Пг., 1922². М., 1965. Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 2000³; Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000³; Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907. М., 2008³; Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913. М., 2007³; Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. М., 2000³; Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910–1912. 2 ч. М., 2005³; Т. 21: Кни-га Степенная царского родословия. СПб., 1908–1913. 2 ч.; Т. 22: Русский хронограф. Ч. 1: Хронограф ред. 1512 г. СПб., 1911; Ч. 2: Хронограф западнорусской редакции. Пг., 1914. М., 2005³; Т. 23: Ермолинская летопись. СПб., 1910. М., 2004³; Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. М., 2000³; Т. 25: Московский летописный свод конца XV в. М.; Л., 1949. М., 2004³; Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959. М., 2006³; Т. 27: Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV в. М.; Л., 1962. М., 2007³; Т. 28: Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись). М.; Л., 1963; Т. 29: Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. М., 1965, 2009³; Т. 30: Владимирский летописец. Новгородская 2-я (Архивная) летопись. М.; Л., 1965; Т. 31: Летописцы последней четверти XVII в. М.; Л., 1968; Т. 32: Хроники: Литовская, Жмойтская и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцирного. М.; Л., 1975; Т. 33: Холмогорская летопись. Двинский летописец. М., 1977; Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М., 1978; Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М., 1980; Т. 36: Сибирские летописи. Ч. 1: Группа Есиповской летописи. М., 1987; Т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. М., 1982; Т. 38: Радзивилловская летопись. Л., 1989; Т. 39: Софийская 1-я летопись по списку И. Н. Царского. М., 1994; Т. 40: Густынская летопись. СПб., 2003; Т. 41: Летописец Переславля Суздальского (Летописец русских царей). М., 1995; Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. СПб., 2002; Т. 43: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. М., 2004. См. также: НПЛ, ПВЛ
- ПССРК, XV Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР: (Для Свод. кат. рукоп. книг, хранящихся в СССР) / Сост.: А. А. Турилов. М., 1986
- ПССРК, XV. Доп. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР: (Для Свод. кат. рукоп. книг, хранящихся в СССР): Дополнения / Сост.: Н. А. Охотина, А. А. Турилов. М., 1986
- ПЦК Православный церковный календарь / Моск. Патриархия. М., 1944–[2012]
- ПЭ Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, СНЦ «ПЭ». М., 2000–[2012]. Т.: РПЦ, 1–[29]
- РА Русский архив. М., 1863–1917
- Райт*. Очерк *Райт В.* Краткий очерк сирийской литературы / Пер.: П. К. Коковцев. СПб., 1902
- РБС Русский биографический словарь. СПб.; М., 1896–1913. 25 т. М., 1992–2003³. [С доп. т.]
- РВ Русский вестник. М., 1808–1824. СПб., 1841–1844. М., 1856–1906
- РД Русский дипломатический Сб. / РГАДА. М., 1997–[2004]. Сб. 1–[10]
- РДМДМ Русская духовная музыка в док-тах и мат-лах. М., 1998–[2008]. Т. 1–2. Кн. 1–2: Синодальный хор и училище церк. пения / Сост. и коммент.: С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. 1998–2004; Т. 3: Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников, 1861–1918 / Сост.: А. А. Наумов, М. П. Рахманова. Поместный Собор РПЦ, 1917–1918 гг. / Сост.: С. Г. Зверева. 2002; Т. 4: С. В. Смоленский / Сост. и ред.: Н. И. Кабанова, М. П. Рахманова. 2002; Т. 5: А. Кастальский: Статьи, восп., переписка / Сост.: С. Г. Зверева. 2006; Т. 6. Кн. 1–2: С. В. Смоленский и его корреспонденты / Сост.: М. П. Рахманова, 2008–2010
- РИБ Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб.; Л., 1872–1927. 39 т.
- РИЖ Русский исторический журнал. Пг., 1917–1921
- РИИР Редкие источники по истории России: Сб.: В 2 вып. М., 1977
- РиХВ Россия и христианский Восток. М., 1997–[2004]. Т. 1–[2/3]
- РиЦ Революция и Церковь: Журн. / Изд. НКЮ. М., 1919–1924
- РЛ Русская литература. М., 1958–1998
- РМ Русская мысль. М., 1880–1918. София и др., 1920–1940
- РМГ Русская музыкальная газета. СПб., 1894–1917
- Ровинский*. *Ровинский Д. А.*
- Народные картинки Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн.
- Обозрение иконописания в России до кон. XVII в. СПб., 1903
- Словарь гравированных портретов Подробный словарь русских гравированных портретов. СПб., 1886. Т. 1; 1887. Т. 2; 1888. Т. 3; 1889. Т. 4
- Родосский*. Словарь студентов СПбДА *Родосский А. С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907
- Розанов*. Устав *Розанов В.* Богослужебный устав Православной Восточной Церкви. М., 1902, 1998³
- Рос. Арх. Российская археология (с № 2 за 1992, ранее – Сов. Арх.)

Россия в Св. земле	Россия в Св. земле: Док-ты и мат-лы / Под ред. Н. Н. Лисового. М., 2000. 2 т.	<i>Сильвестр [Малеванский], еп.</i> Опыт православного догматического богословия. К., 1892. Т. 1–2; 1889. Т. 3–4; 1891. Т. 5
РПЦ в советское время	Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Мат-лы и док-ты по истории отношений между гос-вом и Церковью / Сост.: Г. Штриккер. М., 1995. 2 кн.	<i>Симеон Фессалоникийский, архиеп.</i> Сочинения. СПб., 1856. М., 1994 ^р (изд. см.: <i>Sym. Thessal. Opera</i>)
РПЦЗ, 1918–1968	Русская Православная Церковь за границей, 1918–1968 гг. Н.-Й., 1968. 2 т.	Синодик гонимых, умученных, в узлах невинно пострадавших православных священно-церковнослужителей и мирян С.-Петербургской епархии XX ст. СПб., 1999
РС	Русская старина. СПб.; Пг., 1870–1918	Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. СПб., 1891–1917. 28 т.
РукСП	Руководство для сельских пастырей. К., 1860–1917	Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местночтимых / Сост.: Д. А. Эрнстов, М. Л. Яковлев. СПб., 1862. М., 1990 ^р
<i>Рункевич</i>	<i>Рункевич С. Г.</i> Русская Церковь в XIX в. // История Русской Церкви в XIX в. / Под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1901. Т. 2	Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – 1-я пол. XIV в.); 1988–1989. Вып. 2. Ч. 1–2 (2-я пол. XIV–XVI в.); СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1; 1993. Ч. 2; 1998. Ч. 3; 2004. Ч. 4
Русские писатели, 1800–1917	Русские писатели, 1800–1917: Биогр. словарь. М., 1989–[2007]. Т. 1–[5]	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984
<i>Руфин.</i> Жизнь отцов	Жизнь пустынных отцов / Творение пресвитера Руфина; пер.: свящ. М. И. Хитров. Серг. П., 1898, 1991 ^р	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XIV в. М., 2002. Вып. 1
РФА	Русский феодальный архив XIV – 1-й трети XVI в. М., 1986–1992. 5 вып.; 2008. [Вып. 6]	<i>Скурат К. Е.</i> История Поместных Церквей. М., 1994. 2 т.
РФВ	Русский филологический вестник. Варшава, 1879–1915. Т. 1–74. М., 1916. Т. 75–76. Пг., 1917. Т. 77–78. М., 1994–. Т. 79–.	Слава Богоматери: Сведения о чудотв. и местночтимых иконах Божией Матери: С приб. сказаний о гл. событиях из земной Ее жизни и о явлениях Ее св. угодникам Божиим. М., 1907, 1991 ^н . Вып. 1
РЧ	Рождественские образовательные чтения: [Сб. докл. Междунар. образоват. чтений], [2-е – 20-е] / РПУ; Отд. религ. образования и катехизации РПЦ. М., 1995–[2012]	<i>Служечевич Ё.</i> Историја Српске Православне Цркве: В 3 књ. Београд, 1991
СА	Советские архивы. М., 1923–. (с 1992 – Отечественные архивы)	Служебник: В 2 ч. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата: Донской мон-рь, 1991. Ц.-слав. шрифт
<i>Сабинин.</i> Жития	<i>Сабинин М.-Г.</i> Полное жизнеописание святых Груз. Церкви. СПб., 1871–1873. 3 т.	Служебник: В 2 ч. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 2004. Ц.-слав. шрифт
Рай	Рай Грузии. СПб., 1882 (на груз. яз.)	<i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996–1997. (История РЦ; Кн. 8. 2 ч.)
САИ	Свод археологических источников / АН СССР. М., 1966–.	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881–1929. 46 вып.
СБНУНК	Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–[2007]. Т. 1–[63]	<i>Снеессорева С.</i> Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон, чтимых Православною Церковью, на основании Свящ. Писания и церковных преданий, с изображением в тексте праздников и икон Божией Матери. СПб., 1892 ² . М., 1997 ^р . Ярославль, 1994, 1998 ^н
СБОДИ	Сборник Общества древнерусского искусства при Московском Публичном музее на ... год. М., 1866, 1873. 2 вып.	<i>Собко Н. П.</i> Словарь русских художников. СПб., 1893–1899. 3 т.
СБОРЯС	Сборник статей, читанных в Отделе русского языка и словесности АН. СПб.; Пг.; Л., 1867–1928. 101 т.	Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.]
СБРИО	Сборник Императорского Русского исторического общества. СПб.; Пг., 1867–1916. 148 т.	Деяния М.; Пг., 1918. М., 1994–2000 ^р . 11 т.
СВ	Средние века: Сб. ст.: [Ежег.] М., 1942–[2006]. Вып. 1–[67] (с 2007 – журнал)	Собрание определений и постановлений. М.; Пг., 1918. 4 кн. М., 1994 ^р
СвДР	Славяноведение в дореволюционной России: Биобиблиогр. словарь / Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1979	Поместный Собор Русской Православной Церкви, 6–9 июня 1988 г.: Мат-лы. М., 1990
Свод законов	Свод законов Российской империи. СПб., 1832. 15 т.; 1842, 1857, 1876. 16 т.; 1889. 16 т.; 1912. 16 т. в 5 кн.	Советская археология. М., 1951–1992. № 1 (далее: Рос. Арх.)
Свод напевов	По первым словам Свод сочинений и напевов Православной Церкви / Сост.: И. А. Журавленко. М., 2002	Деяния Свещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии РПЦ. [М., 8–18 июля 1948 г.]. М., 1949. 2 т.
Святогорский устав	Святогорский устав церковного последования / Пер. с греч.: иером. Доримедонт (Сухинин); ред.: иером. Дионисий (Шленов). Серг. П., 2002	<i>Соловьёв С. М.</i> История России с древнейших времен. М., 1851–1879. 29 т.; 1959–1966 ^н . 15 т.; 1988–1999 ^н . 18 кн.
СГГД	Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной Коллегии иностранных дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.	
СДЛ	Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: В 5 ч. СПб., 1874–1877. М., 1997–1999 ^р	
СДХА	Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп., сост., общ. ред.: А. Г. Дунаев. СПб., 1999	
<i>Сергий (Спасский).</i> Месяцеслов	<i>Сергий (Спасский), архиеп.</i> Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901 ² . М., 1997 ^р . 3 т.	
СЗ	Современные записки. П., 1920–1940. 70 кн.	
<i>Сидоров.</i> Курс патрологии	<i>Сидоров А. И.</i> Курс патрологии: Возникновение церк. письменности. М., 1996	
		<i>Сильвестр [Малеванский], еп.</i> Бого-словие
		<i>Симеон Солунский.</i> Соч.
		Синодик СПб. епархии
		СИППО
		СИСПрЦ
		СИЭ
		<i>Скабалланович.</i> Типикон
		СККДР
		СКСРК, XI–XIII
		СКСРК, XIV
		<i>Скурат.</i> ИППЦ
		Слава Богоматери
		<i>Служечевич.</i> Историја
		Служебник
		Служебник (МП)
		<i>Смолич.</i> История РЦ
		СМОМПК
		<i>Снеессорева.</i> Земная жизнь Пресв. Богородицы
		<i>Собко.</i> Словарь художников
		Собор, 1918
		Деяния
		Определения
		Собор, 1988
		Сов. Арх.
		Совещание, 1948.
		Деяния
		<i>Соловьёв.</i> История

Сорок сороков	Сорок сороков: Крат. иллюстр. история всех моск. храмов / Сост.: П. Паламарчук. М., 1992–1996 ² . 4 т.	<i>Такашвили.</i> Древности	<i>Такашвили Е. С., сост.</i> Древности Грузии. Тифлис, 1899. Т. 1; 1909. Т. 2; 1910. Т. 3 (на груз. яз.)
Сосуд избранный	Сосуд избранный / Сост.: М. Скляр. СПб., 1994. [Вып. 1]: История рос. духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей РПЦ, а также в секретных док-тах руководителей сов. гос-ва, 1888–1932; 2000. Вып. 2: Памяти В. В. Болотова	Древняя Грузия	Древняя Грузия. Тбилиси, 1909. Т. 1; 1913. Т. 2; 1914/1915. Т. 4 (на груз. яз.)
СПАМИР	Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. М., 1997–[2009]	<i>Тамарашвили.</i> Католичество	<i>Тамарашвили М., свящ.</i> История католичества среди грузин. Тифлис, 1902 (на груз. яз.)
СПБВед	Санкт-Петербургские ведомости. 1728–1917; 1991–	Тверской мартиро-лог	Книга памяти жертв политических репрессий Калининской обл.: Мартиролог 1937–1938. Тверь, 2000–2001. 2 т.
СПБДВ	Санкт-Петербургский духовный вестник. 1895–1901	Типикон	Типикон, снесъ Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт
СПБЕВ	Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. Л.; СПб., 1990–	ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917, 1999–[2012]. № 1–[16] [с 1999 – на укр. яз.]
СПб епархия в XX в.	Санкт-Петербургская епархия в XX в. в свете архивных материалов, 1917–1941: Сб. док-тов / Сост.: Н. Ю. Черепенина, М. В. Шкаровский. СПб., 2000	ТКиДТ	Тысячная книга 1550 г. и Дворовая тетрадь 50-х гг. XVI в. / Подгот. текста: А. А. Зимин. М.; Л., 1950
СПб мартиро-лог	Санкт-Петербургский мартиро-лог / Сост.: М. В. Шкаровский, Т. Н. Таценко, А. К. Галкин; ред.: В. Сорокин. СПб., 2002	ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы / Ин-т рус. яз. и лит-ры (ПД). Л.; СПб., 1934–[2010]. Т. 1–[61]
СПИК	Свод памятников истории и культуры / АН СССР. М., 1969–[2010]	ТРАГФ	Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. СПб., 1900–1913. 13 кн.
СПИЦП	Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русского, кончая временем Петра Великого: В 2 вып. / Сост.: В. Н. Бенешевич. Пг., 1915	Требник	Требник: В 2 ч. М.: Моск. Патриархия, 1956, 1974, 1991 ^р . Ч. 1–2; 1984. Ч. 3. Ц.-слав. шрифт
СпомМакед	Споменици за средновековната и поновата историја за Македонија: В 5 књ. Скопје, 1975–1988. (Архив на Македонија)	Требник большой	Требник большой. М., 1884. Серг. П.: ТСЛ, 1992 ^р . Ц.-слав. шрифт
<i>Срезневский.</i> Словарь	<i>Срезневский И. И.</i> Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. М., 2003 ^р . 3 т.	Требник Петра (Моги-лы)	Требник: В 3 ч. / Изд. митр. Петра (Моги-лы). К., 1646, 1996 ^р
Трефологий	Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках: Трефологий Зографского монастыря XIII в. // ЗИАН. 1876. Т. 28. Кн. 1. Прил. 1	Триодь Постная	Триодь Постная. М.: Моск. Патриархия, 1992 ^р . 2 ч. Ц.-слав. шрифт
СРМ	Сообщения Ростовского музея. Ростов; Ярославль, 1991–[2010]. Вып. 1–[18]	Триодь Цветная	Триодь Цветная. М.: Моск. Патриархия, 1992 ^р . Ц.-слав. шрифт
Српски јерарси	<i>Сава, еп. Шумадијски.</i> Српски јерарси. Крагујевац, 1996	ТРКФ	Тексты и разыскания по кавказской филологии / РАН. Л., 1925. Т. 1
ССКА	Споменик Српске Краљевске Академије. Београд, 1888–1948; продолж.: Споменик Српске Академије наука и умјетности. 1948–	<i>Троицкий.</i> Мастера худож-ники XVII в.	<i>Троицкий В. И.</i> Мастера художники золотого и серебряного дела, алмазники и сусальники, работавшие при Патриаршем дворе в XVII в. М., 1914
ССл	Советское славяноведение. М., 1965–1992 (с № 2 за 1992 – Славяноведение)	Словарь моск. мастеров XVII в.	Словарь московских мастеров золотого, серебряного и алмазного дела XVII в. Л., 1928–1930. 2 вып.
СтБЛ	Старобългарска литература: Енцикл. речник / Сост.: Д. Петканова. София, 1992	ТРУАК	Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань, 1887–1904
Стоглав	Стоглав. М., 1913; То же // Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 253–402	ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891
<i>Стојановић.</i> Записи	<i>Стојановић Љ.</i> Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984 ^р . 3 књ.	УЗ РПУ	Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1995–[2000]. Вып. 1–[6]
Строгановский подлинник	Строгановский лицевой иконописный подлинник. М., 1869, 1993 ^р	Унив. изв.	Университетские известия. К., 1861–1919
<i>Строев.</i> Словарь	<i>Строев П. М.</i> Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882	<i>Успенский.</i> История	<i>Успенский Ф. И.</i> История Византийской империи. М., 1996–1997. 3 т.
Списки иерархов	Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990 ^р	<i>Успенский А. И.</i> Царские иконописцы	<i>Успенский А. И.</i> Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910–1916. 4 т. (ЗРАО; 1, 2, 32, 39)
СУ	Сборник узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства. М., 1917–1938 (далее: Собрание законов и распоряжений Правительства РСФСР)	Устав РПЦ, 1989	Устав об управлении Русской Православной Церкви. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1989
<i>Суворов.</i> Право	<i>Суворов Н. С.</i> Учебник церковного права. М., 1912 ⁵ , 2004	Устав РПЦ, 2000	Устав Русской Православной Церкви: Принят на Архиерейском Соборе РПЦ в августе 2000 г. [М.], 2000
СУРП	Собрание узаконений и распоряжений правительства, изд. при Правительствующем Сенате. СПб., 1863–1917	<i>Фартусов.</i> Руководство к писанию икон	<i>Фартусов В. Д.</i> Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года: Опыт пособия для иконописцев. М., 1910, 2002 ^р
СЭ	Советская этнография. М.; Л., 1931–1991 (с 1992 – Этнографическое обозрение)	<i>Филарет (Гумилевский).</i> Догмат богословие Жития Жития подвижниц История РЦ	<i>Филарет (Гумилевский), архиеп.</i> Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865 ² . 2 т. Жития святых, чтимых Православною Церковью. СПб., 1900 ³ . 12 кн. М., 2000 ^р . 6 т. Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885 ² . М., 1994 ^р История Русской Церкви. Рига; М., 1847–1848. 4 т. М., 1895 ⁶ . 5 т.

- Обзор Обзор русской духовной литературы. СПб., 1856–1861. Чернигов, 1865². СПб., 1884³. 2 кн.
- Песнопевцы Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. Серг. П., 1995^p
- РСв Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865². 3 кн. СПб., 1882³. 3 кн.; 2008ⁿ
- Учение Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882². 3 ч. М., 1996^p
- Филарет Московский, свят.* Собр. мнений *Филарет Московский, свят.* Собрание мнений и отзывов... по учебным и церковно-государственным вопросам / Ред.: архиеп. Савва (Тихомиров). М., 1883–1888. 5 т.
- Филимонов.* Иконописный подлинник *Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в.* / Ред.: Г. Д. Филимонов. М., 1874
- Флоровский.* *Флоровский Г., прот.*
- Вост. отцы IV в. Восточные отцы IV в. П., 1931. М., 1992²
- Вост. отцы V–VIII вв. Восточные отцы V–VIII вв. П., 1931. М., 1992²
- Пути русского богословия Пути русского богословия. П., 1937, 1988⁴. Вильнюс, 1991^p
- ФН Философские науки / МГУ. М., 1958–.
- ФРГФ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1
- ХВ Христианский Восток. СПб., 1912–1922. 6 т.; Н. с. СПб.; М., 1999–[2009]. Т. 1(VII)–[5(XI)]
- ХРД Хоровое и регентское дело: Журн. СПб., 1909–1917
- Христ. вероуч. Христианское вероучение: Догматич. тексты учительства Церкви III–XX вв. / Отв. ред.: П. Дюмулен. СПб., 2002
- Христианские реликвии Христианские реликвии в Московском Кремле: Сб. ст. / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000
- Христианство: ЭС Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995–1997. 3 т.
- ХЧ Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917, 1991–[2012]. № 1–[43]
- ЦА Церковная археология: Мат-лы конф.: 1-я Всерос. в Пскове, 1995. СПб.; Псков, 1995. 3 ч.; 4-я, в СПб., 1998. СПб., 1998
- Цагарели.* Сведения *Цагарели А.* Сведения о памятниках грузинской письменности. СПб., 1886. Т. 1. [Вып. 1]; 1889. Т. 1. Вып. 2; 1894. Т. 1. Вып. 3
- ЦВ Церковный вестник. СПб., 1875–1917. М., 1996–2001
- ЦВед Церковные ведомости. СПб., 1888–1918
- ЦИВ Церковно-исторический вестник / Об-во любителей церк. истории. М., 1998–[2010]. № 1–[15]
- ЦиВр Церковь и время / ОВЦС МП. М., 1991–[2011]. № 1–4[57]
- ЦОВ Церковно-общественный вестник. СПб., 1874–1886
- Цытин.* *Цытин В. А., прот.*
- История РЦ История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)
- Церковное право Церковное право: Учеб. пособие. М., 1996
- Часослов Часослов. М.: Моск. Патриархия, 1980, 1991^p. Ц.-слав. шрифт
- Чинovníк Чинovníк архиерейского священнослужения: В 2 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982. Кн. 1; 1983. Кн. 2. Ц.-слав. и гражд. шрифт
- ЧИОНЛ Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. К., 1879–1914. 24 кн.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846–1848, 1858–1918 [Ранее: Русский ист. сб. (1837–1844. 7 т.), затем ВОИДР (1849–1857)]
- ЧОЛДП Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1863–1917
- Шанидзе.* Типик *Шанидзе А.* Грузинский монастырь в Болгарии и его типик. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.)
- Щапов.* Правовое наследие *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978
- Экземплярский.* *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татарский период с 1238 по 1505 г.: Биогр. очерки. СПб., 1889–1891. 2 т.
- ЭС Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 41 (82+4) т.
- ЭССЯ Этимологический словарь славянских языков. М., 1974–[2010]. Вып. 1–[36]
- ЭСФ Энциклопедия славянской филологии. СПб.; Л., 1908–1929. 12 т.
- Ягич.* Служебные Миней *Ягич И. В.* Служебные Миней за сент., окт. и нояб. в церковнослав. переводе по рус. рукописям 1095–1096 гг. СПб., 1886
- Ясна Avesta. Yasna. Gathas / Transl., transcr. P. Ichapor. Womelsdorf (Pennsylv.), 1993. 2 vol.
- AAAd Antichità Altoadriatiche. Udine; Trieste, 1972–[2010]. Т. 1–[72]
- AARC Atti dell'Accademia romanistica Constantini. Perugia, 1973–.
- AAS Acta Apostolicae Sedis: Commentarium officiale / Ecclesia Catholica. Sancta Sedes. Vat., 1909–1933. Т. 1–25; Ser. 2. 1934–1958. Т. 1(26)–25(50); Ser. 3. 1959–1969. Т. 1(51)–11(61); 1970–[2010]; Т. 62–[102]
- AASOR Annual of the American School of Oriental Research. New Haven (Conn.), 1919/1920–[2011]. Vol. 1–[65]
- AAWG Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: Philol.-hist. Kl. N. F. Gött., 1897–1931. Bd. 1–25; 3. F. 1932–1935. Bd. 1–12; 1935–1940. Bd. 14–26
- Abaelardus.* *Petrus Abaelardus.*
- Comm. in Rom. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // PL. 178. Col. 1079–1142; Idem // *Petri Abaelardi Opera theologica.* Turnhout, 1969. Vol. 1. P. 39–340. (CCCM; 11)
- Dialect. Dialectica / Ed. L. M. de Rijk. Assen, 1956 (рус. пер.: *Абеляр.* Диалектика // *Он же.* Теологические трактаты. М., 1995. С. 98–131)
- Eth. Ethica seu liber dictus scito te ipsum // PL. 178. Col. 633–648
- Hist. calamit. Historia calamitatum mearum // PL. 178. Col. 113–182 (рус. пер.: *Абеляр.* История моих бедствий. М., 1994)
- Theologia christiana Theologia christiana // PL. 178. Col. 1113–1330
- Teol. sum bon. Theologia «Summi boni» / Ed. E. M. Buytaert, C. J. Mews // *Petri Abaelardi Opera theologica.* Turnhout, 1987. Vol. 3. P. 85–201. (CCCM; 13)
- ABAW Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philol.-hist. Kl.: Ser. Münch., 1833–1906/1909. Bd. 1–24; 1911–[1965]
- ABD The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. etc., 1992
- Abdisho.* Marganitha *The Book of Marganitha by Mar O'Dishoo, metr. of Suwa / Transl. Mar Eshai Shimun.* Chicago, 1988
- ABR Australian Biblical Review. Melbourne (Austr.). 1951–. Vol. 1–.
- Abrah. bar Liph.* *Abrahae bar Liphén.* Interpretatio Officiorum // Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae *Georgio Arbelensi* vulgo adscripta / Ed. R. H. Conolly. P., 1913, 1915. (CSCO; 72, 76. Syr.; 29, 32)
- ABrMA Auctores Britannici Medii Aevi: [Ser.]. L., 1969–[2011]. Т. 1–[21]
- Achmet.* Oneirocrit. *Achmetis Oneirocriticon / Hrsg. F. Drexler.* Lpz., 1925
- AClass Acta classica: Proc. of the Classical Assoc. of South Africa. Capetown; Pretoria, 1958/1959–[2011]. Vol. 1–[54]
- ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1984. 4 t. (15 vol.)

- ACO II Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ser. 2 / Ed. R. Riedinger. B.; N. Y., 1984–[2012]. Vol. 1–[3]
- ACR Ancient Churches Revealed / Ed. J. Tsafir. Jerusalem, 1993
- ActaAA Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959^r. 3 t.
- Acta Barnab. Acta Barnabae // ActaAA. T. 2/2. P. 291–302
- Acta Ioannis Acta Ioannis // ActaAA. T. 2/1. P. 151–216; Idem / Ed. E. Jubod, J.-D. Kaestli. Turnhout, 1983. 2 t. (CCSA; 1–2)
- Acta Paul. Acta Pauli // New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1989⁶. Vol. 2. P. 237–265
- Acta Paul., Thecl. Acta Pauli et Theclae // ActaAA. T. 1. P. 235–271
- Acta Petri Acta Petri: (Actus Vercellensis) // ActaAA. T. 1. P. 45–103
- Acta Philip. Acta Philippi // Apocryphal Acts of the Apostles / Ed. W. Wright. L., 1871. Vol. 1. P. 1–65
- Acta Pilat. Acta Pilati // *Vannutelli P. Actorum Pilati textus synoptici*. R., 1938. P. 9–177 (рус. пер.: Евангелие Никодима: (Акты Пилата) // Апокрифические сказания об Иисусе, Св. Семействе и свидетелях Христовых / Сост.: И. С. Свенцицкая, А. П. Скогорев. М., 1999. С. 72–103)
- ActaPH Acta Poloniae Historica / Red. nacz. M. Malowist. Wrocław etc., 1958–.
- Acta proconsularia S. Cypriani Acta proconsularia S. Cypriani / Ed. W. Hartel // *Cypriani Opera omnia*. W., 1868. P. CXI–CXIII. (CSEL; 3); Idem: *Reitzenstein R. Die Nachrichten über den Tod Cyprians: ein philol. Beitr. z. Geschichte d. Martyrerliteratur* // SHAW. 1913. Bd. 14
- Acta Saturnini Acta martyrum Saturnini presbyteri // PL. 8. Col. 688–715
- ActaSS Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc. Antw., 1643–1894. P., 1863–1870³. Brux., 1925–1930
- Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863³;
- Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863³;
- Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863³;
- Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863³;
- Maii. Antverpiae, 1675. T. 1–3; 1685. T. 4–5; 1688. T. 6–7. P., 1864³;
- Iunii. Antverpiae, 1695. T. 1; 1698. T. 2; 1701. T. 3; 1707. T. 4; 1709. T. 5; 1714–1717. T. 6; 1717. T. 7. P., 1865³;
- Iulii. Antverpiae, 1719. T. 1; 1721. T. 2; 1723. T. 3; 1725. T. 4; 1727. T. 5; 1729. T. 6; 1731. T. 7. P., 1866³;
- Augusti. Antverpiae, 1733. T. 1; 1735. T. 2; 1737. T. 3; 1739. T. 4; 1741. T. 5; 1743. T. 6. P., 1867³;
- Septembris. Antverpiae, 1746. T. 1; 1748. T. 2; 1750. T. 3; 1753. T. 4; 1755. T. 5; 1757. T. 6; 1760. T. 7; 1762. T. 8. P., 1868³;
- Octobris. Antverpiae, 1765. T. 1; 1768. T. 2; 1770. T. 3; 1780. T. 4; 1786. T. 5; 1794. T. 6; 1845. T. 7; 1853. T. 8; 1858. T. 9; 1861. T. 10; 1864. T. 11; 1867. T. 12; 1883. T. 13. P., 1869–1870³ (T. 1–11); Supplementum ad ActaSS Oct. T. 1–6. Antverpiae, 1869;
- Novembris. Antverpiae, 1887. T. 1; 1894. T. 2. Pars 1; Brux., 1925. T. 4; 1931. T. 2. Pars 2; Indices ad ActaSS. Ian.–Oct. P., 1869–1870
- ActaSS Bened. Acta sanctorum Ordinis s. Benedicti in saeculorum classes distributa / J. Mabillon et L. d'Achéry. P., 1668–1701, 1936³. 6 t.
- ActaSS Ind. Indices ad ActaSS. Ian.–Oct. P., 1869–1870
- ActaSS Merov. Supplement aux Acta sanctorum pour les saints de l'époque mérovingienne / Par abbé C. Narbey. P., 1899–1912. 56 pl.
- ActaSS Orient. Acta sanctorum martyrum Orientalium et Occidentalium / Ed. S. E. Assemani. R., 1748. Westmead (GB), 1970^r
- Acta Thomae Acta Thomae // ActaAA. T. 2/2. P. 99–201; Idem // The Acts of Thomas / Introd., comment. by A. F. Klijn. Leiden, 2003². Сир.: Apocryphal Acts of the Apostles / Ed. W. Wright. L., 1871. Amst., 1968^r. Vol. 1. P. 172–333 (рус. пер.: Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 156–266)
- ACW Ancient Christian Writers / Ed. J. Quasten. Westminster (Maryland); N. Y., 1946–[2012]. Vol. 1–[66]
- ADAJ Annual for the Department of Antiquities of Jordan. Amman (Jordan), 1956–[2011]. Vol. 1–[55]
- Adamant. De recta in Deum fide Adamantius. De recta in Deum fide (olim sub auctore Origene Adamantio) // Der Dialog des Adamantius / Hrsg. W. H. Van de Sande Bakhuizen. Lpz., 1901. (GCS; 4)
- Adamn. De locis sanctis Adamnani De locis sanctis libri tres // Itinera Hierosolymitana saec. IV–VIII / Rec. et comment. crit. instr. P. Geyer. W., 1898. (CSEL; 39); Idem / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958 (рус. пер.: Аркульфа рассказ о св. местах, записанный Адамнаном ок. 670 г. // ППС. 1898. Т. 17. Вып. 1. (Вып. 49))
- AdB Amore del Bello: Studi sulla Filocalia: Atti del Simposio intern. sulla Filocalia, Pontificio Collegio Greco, Roma, Nov. 1989 / A cura di T. Spidlik et al. Magnano, 1991
- Aelian. Aelianus.
- De nat. animal. De natura animalium // *Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta* / Hrsg. R. Hercher. Lpz., 1864. Graz, 1971^r. Bd. 1. (BSGRT)
- Var. hist. *Claudius Aelianus*. Varia historia / Hrsg. R. Hercher // *Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII, Varia historia, Epistolae, Fragmenta*. Lpz., 1866. Graz, 1971^r. Bd. 2. S. 3–172
- Aelius Aristid. Πρὸς Πλάτωνα Dindorf W., ed. Aristides. Lpz., 1829. Hildesheim, 1964^r. Bd. 2
- Aeschines. Orat. in Timarch. Aeschines. In Timarchum // *Eschine*. Discours / Ed. V. Martin. G. de Budé. P., 1927, 1962^r. Vol. 1. P. 20–86 (рус. пер.: Речь Эсхина «Против Тимарха» / Вступ. ст., пер.: Э. Д. Фролов // ВДИ. 1962. № 3. С. 217–252)
- Aeschyl. Aeschylus.
- Agam. Agamemnon // *Aeschyli Tragoediae* / Ed. G. Murray. Oxf., 1955², 1960^r. P. 207–274 (рус. пер.: Эсхил. Агамемнон / Пер.: Вяч. Иванов // Он же. Трагедии. М., 1989. С. 76–123)
- Eumenid. Eumenides // *Aeschyli Tragoediae* / Ed. G. Murray. Oxf., 1955², 1960^r. P. 325–367 (рус. пер.: Эсхил. Эвмениды / Пер.: С. Апт // Он же. Трагедии. М., 1971. С. 323–366)
- Prometeus vincetus Prometheus vincetus // *Aeschyli Tragoediae* / Ed. G. Murray. Oxf., 1955², 1960^r. P. 103–145 (рус. пер.: Эсхил. Прометей прикованный / Пер.: С. Апт // Он же. Трагедии. М., 1989. С. 163–210)
- Sept. c. Theb. Septem contra Thebas // *Aeschyli Tragoediae* / Ed. G. Murray. Oxf., 1955², 1960^r. P. 155–200 (рус. пер.: Эсхил. Семеро против Фив / Пер.: С. Апт // Он же. Трагедии. М., 1978. С. 127–168)
- AFH Archivum franciscanum historicum. Grottaferata, 1908–[2012]. Vol. 1–[105]
- AfLW Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg; Freiburg (Schweiz), 1950–[2010]. Bd. 1–[52]
- AFP Archivum Fratrum Praedicatorum. R., 1931–[2008]. Vol. 1–[78]
- AG Anthologia Graeca: griechischdeutsch: In 4 Bde / Ed. H. Beckby. Münch., 1965–1968²

- AGAJU Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums: Ser. Leiden, 1961–[2012]. Bd. 1–[81]
- Agapius Mabbug. Hist. *Agapius, ep. Mabbugensis*. Historia universalis / Ed. L. Cheikho. Beryt; P., 1912. (CSCO. Ser. 3. Arab.; 5)
- Agath. Myr. Hist. *Agathius Myrinaeus*. Historiarum, lib. I–V / Ed. R. Keydell. B., 1967. (CFHB; 2)
- Agnel. Lib. pont. eccl. Rav. *Agnelli [qui et Andreas] Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* / Hrsg. O. Holder-Egger // MGH. Scr. Lang. Hannover, 1878. S. 265–391
- AHC Annuario historiae conciliorum: Intern. Zschr. für Konziliengeschichtsforschung. Paderborn, 1969–[2009]. Bd. 1–[41]
- AHDLMA Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. P., 1926–[2010]. T. 1–[77]
- AHG Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schirò. R., 1966–1983. 13 t.
- AHMA Analecta hymnica medii aevi. Lpz., 1886–1922, 1965. 55 vol.; Analecta hymnica: Reg. / Hrsg. M. Lütolf. Bern; Münch., 1978
- AHPont Archivum historiae pontificiae. R., 1963–[2011]. Vol. 1–[49]
- AHR American Historical Review. Wash. etc., 1895–[2011]. Vol. 1–[116]
- AION Annali dell' Istituto universitario orientale di Napoli. N. S. Napoli, 1940–[2009]. Vol. 1(11)–[69]
- AJA American Journal of Archaeology: The J. of the Archaeol. Inst. of America. Boston, 1885–1896. 11 vol.; Ser. 2. 1897–[2011]. Vol. 1–[115]
- AJSL American Journal of Semitic Languages and Literature / Univ. of Chicago. Chicago etc., 1895–1941. Vol. 12–58; ранее: Hebraica. 1884–1894. Vol. 1–11; продолж.: JNES
- AJTh American Journal of Theology. Chicago, 1897–1920. 24 vol.
- AKG Archiv für Kulturgeschichte. Köln etc., 1903–1944. 32 Bde; 1951–[2011]. Bd. 33–[93]
- AKiG Arbeiten zur Kirchengeschichte. B., 1925–[2011]. Bd. 1–[119]
- AKOGQ Archiv für Kunde osterreichischer Geschichts-Quellen / Vaterl. Komis. W., 1851–1859. 9 Bde; Idem / Hist. Komis. 1848–1871. Bd. 1–45
- Albert. Magn. *Albertus Magnus*.
De homin. De homine // Opera omnia. P., 1896. T. 35; крит. изд.: Opera omnia: [Editio Coloniensis]. Münster, 2008. T. 27. Pars 1
De morte et vita De morte et vita // Opera omnia. P., 1890. T. 9. P. 375–436
De natura et origine animae De natura et origine animae // Opera omnia. P., 1890. T. 9. P. 437–475; крит. изд.: Opera omnia [Editio Coloniensis]. Münster, 1955. T. 12
De praedicab. De praedicabiliis [= Super Porphyrium De V universalibus] // Opera omnia. P., 1890. T. 1. P. 1–148; крит. изд.: Opera omnia: [Editio Coloniensis]. Münster, 2004. T. 1. Pars 1A
In Sent. Super IV libros Sententiarum // Opera omnia. P., 1893–1894. T. 25–30
Sum. th. Summa de mirabili scientia dei // Opera omnia. P., 1894–1895. T. 31–33
- Alcin. Epit. *Albinos [Alcinoos]*. Epitome doctrinae Platonicae / Ed. P. Louis. P., 1945
- Alcuin. *Alcuinus*.
De rat. anim. De animae ratione liber ad Eulaliam virginem // PL. 101. Col. 639–647
Ep. Epistolae // MGH. Epp. Bd. 4. S. 1–493, 614–616; Bd. 5. S. 221–229
- Aldhelm. De laud. virg. *Aldhelmus Schireburnensis*. De laudibus virginitatis sive de virginitate sanctorum // PL. 89. Col. 103–161
- Alex. Hal. Sum. th. *Alexandrus de Halles*. Summa theologica. Quaracchi, 1924–1948. 4 t.
- ALKGMA Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. B., 1885–1900. Freiburg, 1955–1956. 7 Bde
- Altaner. Patrologie *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg i. Br., 1966⁷
- Amalar. *Amalarius episcopus*.
Lib. offic. Liber officialis // *Amalarii episcopi* Opera liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1948. T. 2. (ST; 139)
Missae exp. Cod. Missae expositionis Codex // *Amalarii episcopi* Opera liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1948. T. 1: Introductio; Opera minora. (ST; 138)
Ord. antiphon. Liber de ordine antiphonarii // *Amalarii episcopi* Opera liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1950. T. 3. (ST; 140)
Ordo Missae Exp. Ordo Missae Expositio // *Amalarii episcopi* Opera liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1950. T. 3
- Ambrosiaster. *Ambrosiaster*.
In Rom. Commentaria in epistolam ad Romanos // PL. 17. Col. 45–183
In 1 Tim. In epistolam b. Pauli ad Timotheum primam // PL. 17. Col. 461–483
In 2 Tim. In epistolam b. Pauli ad Timotheum secundam // PL. 17. Col. 483–498
Quaest. Vet. et Nov. Test. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // PL. 35. Col. 2213–2386 [Rec. 150 quaest.]; *Ps.-Augustini* Quaestiones Veteris et Novi Testamenti / Hrsg. A. Souter. W., 1908. (CSEL; 50) [Rec. 127 quaest.]
- Ambros. Mediol. *Ambrosius Mediolanensis*.
Contr. Auxent. Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis // PL. 16. Col. 1007–1018
De Abr. De Abraham // PL. 14. Col. 417–500
De apol. David De apologia prophetae David // PL. 14. Col. 891–960
De Cain De Cain et Abel // PL. 14. Col. 315–361
De fide De fide ad Gratianum augustum lib. V // CSEL. 78 / Ed. O. Faller. 1962. P. 3–307; Idem // PL. 16. Col. 527–698
De fuga saec. De fuga saeculi // PL. 14. Col. 569–596
De Iacob. De Iacob et vita beata // PL. 14. Col. 595–638; Idem // CSEL. 32. T. 2 / Ed. C. Schenkl. 1897. P. 3–70
De incarn. Dom. De incarnationis Dominicae sacramento // CSEL. 79 / Ed. O. Faller. 1964. P. 225–281
De instit. virgin. De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium, liber unus // PL. 16. Col. 305–334 (рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт.* О воспитании девы и приснодевстве св. Марии, к Евсевию // Творения о девстве и браке / Пер.: Л. Писарев. Каз., 1901. С. 166–205; То же // О девстве и браке. М., 2000. С. 191–234)
De interpel. Iob De interpellatione Iob et David // PL. 14. Col. 797–850; Idem // *Sancti Ambrosii* Opera / Ed. C. Schenkl. Vindobonae, 1897, 1962. T. 2. P. 211–296. (CSEL; 32/2)
De Ioseph De Ioseph [patriarcha] // PL. 14. Col. 641–673
De Isaac De Isaac vel Anima // PL. 14. Col. 501–534
De Myst. De Mysteriis // PL. 16. Col. 389–410; Idem // CSEL. 73 / Ed. O. Faller. 1955. P. 89–116
De Noe et arca De Noe et arca // PL. 14. Col. 361–381
De obitu Theodos. De obitu Theodosii oratio // PL. 16. Col. 1385–1406 (рус. пер.: *Амвросий Медиоланский.* Слово на смерть Феодосия Великого // *Он же.* Две книги о покаянии и др. творения / Пер.: прот. И. Харламов. М., 1997. С. 170–185)
De obitu Valent. De obitu Valentiniani // PL. 16. Col. 1357–1417
De offic. De officiis ministrorum // PL. 16. Col. 23–25

De Parad.	De Paradiso // PL. 14. Col. 275–291	LSCPF	Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarussjae spectantia
De patriarch.	De benedictionibus patriarcharum liber unus // PL. 14. Col. 673–694	SEUUB	Supplicationes Ecclesiae unitae Ucrainae et Bielarussjae
De poenit.	De poenitentia // PL. 16. Col. 465–485 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский. О покаянии // Он же. Две книги о покаянии и др. творения / Пер.: прот. И. Харламов. М., 1997. С. 45–94</i>)	SJH	S. Josaphat Hieromartyr: Documenta romana beatificationis et canonisationis
De sacr.	De sacramentis // CSEL. 73 / Ed. O. Faller. 1955. P. 15–85	Anastas. I. Ep. Ioan. Hier.	<i>Anastasius I, Papa. Epistola ad Ioannem episcopum Hierosolymorum // PL. 20. Col. 68–73</i>
De Spirit. Sanct.	De Spiritu Sancto // PL. 16. Col. 703–816	Anast. Apocris. Ep. ad Theodosium	<i>Anastasio Apocrisiarium. Epistola ad Theodosium presbyterum Gangrensem // PG. 90. Col. 171–180</i>
De virginib.	De virginibus // PL. 16. Col. 183–232 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский. О девственности. Кн. 1–3 // Он же. О девстве и браке. М., 2000. С. 9–82</i>)	Anast. Sin.	<i>Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas / Ed. K.-H. Uthemann // Opera. Turnhout, 1985. P. 3–83, 100–157. (CCSG; 12) (рус. пер.: <i>Анастасий Синаит, прп. Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию / Пер.: А. И. Сидоров // Избр. творения. М., 2003. С. 25–190</i>)</i>
De virginit.	De virginitate // PL. 16. Col. 263–301 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский. О девстве // Он же. О девстве и браке. М., 2000. С. 131–190</i>)	De creat. hom.	<i>Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas / Ed. K.-H. Uthemann // Opera. Turnhout, 1985. P. 3–83, 100–157. (CCSG; 12) (рус. пер.: <i>Анастасий Синаит, прп. Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию / Пер.: А. И. Сидоров // Избр. творения. М., 2003. С. 25–190</i>)</i>
Ep.	Epistulae // CSEL. 82. T. 1–4 / Ed. O. Faller. 1968–1996	Hodegos	<i>Viae dux: Adversus acephalos: (Hodegos) // PG. 89. Col. 35–310 (рус. пер.: <i>Анастасий Синаит, прп. Путеводитель (гл. 1–3) / Пер.: А. И. Сидоров // Избр. творения. М., 2003. 191–272</i>)</i>
Exam.	Exameron // CSEL. 32. T. 1 / Ed. C. Schenkl. 1896. P. 3–261	Narrat.	<i>Διηγήσεις διάφοροι περι τῶν ἐν Σινᾷ ἁγίων Πατέρων // Nau F. Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinaï // Oriens Chr. 1902. Bd. 2. S. 58–89</i>
Exhort. virgin.	Exhortatio virginitatis // PL. 16. Col. 301–363 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский. Увещание к девству // Он же. О девстве и браке. М., 2000. С. 235–280</i>)	Quaest.	<i>Quaestiones et responsiones / Ed. M. Richard, J. A. Munitiz. Turnhout, 2006. (CCSG; 59)</i>
Expl. Ps.	Explanatio super psalmos XII // PL. 14. Col. 921–963	AnatSt	<i>Anatolian Studies. Ankara; Camb., 1951–[2011]. Vol. 1–[61]</i>
In Luc.	Expositio Evangelii secundum Lucam, lib. I–X comprehensa // PL. 15. Col. 1527–1850	AnBib	<i>Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952–[2012]. T. 1–[196]</i>
In Ps. 118	In psalmum David CXVIII exposition // PL. 15. Col. 1197–1526	AnBoll	<i>Analecta Bollandiana. Brux., 1882–[2011]. Vol. 1–[129]</i>
Serm.	Sermones S. Ambrosio hactenus ascripti // PL. 17. Col. 603–734	Andr. Caes.	<i>Andreas Caesariensis. Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207–458 (рус. пер.: <i>Андрей Кесарийский, свт. Толкование на Откровение Иоанна Богослова / Пер.: М. С. Боголюбский. М., 1901, 1992</i>)</i>
Amm. Marc. Res gest.	<i>Ammianus Marcellinus. Res gestae // Rerum gestarum libri qui supersunt / Ed. W. Seyfarth. Lpz., 1978. 2 t. (BSGRT) (рус. пер.: <i>Аммиан Марцелин. История / Пер.: Ю. А. Кулаковский при участии проф. А. Сонни. К., 1906–1908. Т. 1–3; он же. Римская история. СПб., 1994</i>)</i>	Апок.	<i>Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207–458 (рус. пер.: <i>Андрей Кесарийский, свт. Толкование на Откровение Иоанна Богослова / Пер.: М. С. Боголюбский. М., 1901, 1992</i>)</i>
Ammon. Ep.	<i>Ammonas. Epistolae // Ammonas, successeur de saint Antoine: Textes grecs et syriaques / Ed. et trad. par F. Nau // PO. 1915. T. 11. Fasc. 4. P. 432–454 [греч. послания 1–7] (рус. пер.: <i>Послания св. Аммона // Творения древних отцов-подвижников / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1997. С. 25–38</i>)</i>	In Annunt.	<i>In Annuntionem // PG. 97. Col. 881–914</i>
Amphil. Icon. Iamb. ad Seleuc.	<i>Amphilochii Iconiensis. Iambi ad Seleucum / Hrsg. E. Oberg. B., 1969. S. 29–40. (PTS; 9)</i>	In Nativit. B. V. M.	<i>Oratio 2: In Nativitatem Beatae Virginis Mariae // PG. 97. Col. 819–844 (рус. пер.: <i>Андрей Критский, свт. Слово на Рождество Пресв. Богородицы // ВЧ. 1853/1854. Т. 17. № 21. С. 193–196</i>)</i>
Analecta OSBM	<i>Analecta Ordinis S. Basilii Magni = Записки Чину Св. Василия Великого. Ser. 1. R., 1924–1939. Vol. 1–6; Ser. 2, sect. 1–3. R., 1949–. Sect. 1: Opera. 1950–; Sect. 2: Articuli, documenta collectanea, miscellanea bibliographia. 1949–[1996]. Vol. 1(7) – 15(21); Sect. 3: Documenta ex archivis Romanis. 1952–.</i>	Andrieu. Ordines	<i>Andrieu M. Les ordines romani du haut Moyen-Âge. Louvain, 1931–1961. Vol. 1: Les manuscrits. 1931; Vol. 2: Ordines I–XIII. 1948; Vol. 3: Ordines XIV–XXXIV. 1951; Vol. 4: Ordines XXXV–XLIX. 1956; Vol. 5: Ordo L. 1961. (SSL. EtDoc; 11, 23, 24, 28, 29)</i>
Acta SCPF	<i>Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarussjae</i>	ANEP	<i>Ancient Near Eastern in Pictures: Relating to the Old Testament. Princeton, 1969³</i>
AS	<i>Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarussjae</i>	ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament. Princeton, 1969³</i>
CPECUB	<i>Congregationes particulares ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarussjae spectantes</i>	AnglTR	<i>Anglican Theological Review. Evanston (Ill.), 1918/1919–[2011]. Vol. 1–[93]</i>
DPR	<i>Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia</i>	AnGreg	<i>Analecta Gregoriana: Ser. R., 1930–[2012]. T. 1–[317]</i>
DUB	<i>Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum: (1590–1600)</i>	AnnBSA	<i>Annual of the British School at Athens. L., 1895–[2011]. N 1–[106]</i>
EMKC	<i>Epistolae Metropolitanum kiovensium catholicorum</i>	Ann. Comn. Alex.	<i>Anne Comnène. Alexiade: Règne de l'empereur Alexis Comnène, 1081–1118 / Texte établi et trad. par B. Leib. P., 1937–1946, 1967–1976⁴. 4 t. (рус. пер.: <i>Анна Комнина. Алексиада / Пер. с греч.: Я. Н. Любарский. М., 1965. СПб., 1996</i>)</i>
LB	<i>Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarussjae</i>	Anon. Contr. Fulgent.	<i>Anonymus. Contra Fulgentium donatistam // Maier J.-L. Le Dossier du Donatisme. B., 1989. T. 2: Idem // PL. 43. Col. 350–450</i>
LEHU	<i>Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes</i>		
LNAHU	<i>Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes</i>		

- Anon. Placent.* Itinerarium *Anonimi Placentini*: Un viaggio in Terra Santa del 560–570 D. C. / Ed. C. Milani. Mil., 1977 (рус. пер.: Путник *Анонима из Плацентии* конца VI в. // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3. (Вып. 39))
- Anon. Vales.* *Anonymus Valesianus*.
Chron. Const. Origo Constantini imperatoris [=Chronica] / Text u. Komment. v. I. Koenig. Trier, 1987; Idem / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. V., 1982. Т. 9. P. 1–11
Chron. Theod. Chronica Theodoriana / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. V., 1982. Т. 9. P. 259–262, 306–328
- AnOr Analecta Orientalia: Commentationes scientificae de rebus orientis antiqui / Pont. Inst. Biblicum. R., 1931–1941. Т. 1–22; 1945–[2011]. Т. 23–[56]
- An. Pont. Annuario Pontificio. Vat., 1860–1871, 1912–[2011]
- An. Pont. Cath. Annuaire Pontifical Catholique. P., 1898–1936, 1939, 1948
- ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hrsg. H. Temporini. B., 1972–.
- Anselmus.* *Anselmus Cantuariensis*.
Cur Deus Cur Deus homo // PL. 158. Col. 359–432 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский*. Почему Бог стал человеком / Пер.: Е. Начинкин // Искупление: Мат-лы 2-го Междунар. симп. христ. философов. СПб., 1999. С. 20–133)
Dialogus De casu diavoli // PL. 158. Col. 328–360 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский*. О падении диавола / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 221–270)
De conceptu virginali et originali peccato // PL. 158. Col. 431–464
De concor. praedest. De concordia praesentiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio // PL. 158. Col. 507–542
De lib. arb. De libero arbitrio // PL. 158. Col. 489–506 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский*. О свободном выборе / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 198–220)
De verit. Dialogus De veritate // PL. 158. Col. 467–488 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский*. Об истине / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 166–197)
De volunt. De voluntate // PL. 158. Col. 487–490
De volunt. Dei De voluntate Dei // PL. 158. Col. 581–584
Monolog. De divinitatis essentia Monologium // PL. 158. Col. 141–224 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский*. Монология / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 32–122)
Proslog. Proslogion seu Alloquium de Dei existentis // PL. 158. Col. 223–248 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион / Пер.: И. В. Купреева // Соч. М., 1995. С. 123–165)
- Anton. Vita Symeon.* *Antonius, monachus*. Vita Symeonis Stylitae senioris // Das Leben des hl. Symeon Stylites / Hrsg. H. Lietzmann. Lpz., 1908. S. 20–78. (TU; 3.2.4) (рус. пер.: Жизнь и деяния блж. Симеона Столпника // Жития визант. святых. СПб., 1995. С. 73–94)
- Anton. Lib. Met.* *Antonini Liberalis* Metamorphoseon Synagoge // Mythographi graeci / Ed. P. Sakolowsky. Lipsiae, 1896. Vol. 2. Fasc. 1. (BSGRT)
- AOAT Alter Orient und Altes Testament: Ser. Kevelaen, 1971–1974. 8 Bde
- APAW: PhHK Abhandlungen der (Koeniglichen) Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. B., 1908–1944
- Aphr. Demonstr.* *Aphraatis Sapientis Persae* Demonstrationes. P., 1894–1907. Т. 1–2. (PS; 1/1–2)
- Апос. Abr. Vita Adae et Euae // CAVT. N 1 (= Апос. Мос.); Idem // ОТП. Vol. 2. P. 252–278
- Апос. Bar. Apocalypsis Baruchi Graece (3 Baruch) / Ed. J. C. Picard. Leiden, 1967. (PVTG; 2)
- Апос. Mos. Apocalypsis Mosis // Apocalypses apocryphae / Hrsg. K. von Tischendorf. Lpz., 1886. Hidesheim, 1966^r
- Апос. Paul. Apocalypsis Pauli // Apocalypses apocryphae / Hrsg. K. von Tischendorf. Lpz., 1886. Hidesheim, 1966^r
- Апос. Paul. Syr. Apocalypsis Pauli syriace / Ed. G. Ricciotti // Orientalia. N. S. R., 1933. Vol. 2. P. 1–24, 120–149
- Апос. Petr. Apocalypsis Petri: [Апосурфа] // *Buchholz D. D.* Your Eyes will be Opened: A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter. Atlanta, 1988 (рус. пер.: *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 215–217)
- Апол. Conf. Aug. Confessio Augustana: Apologia // Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche / Hrsg. H. Lietzmann. Gött., 1952² (рус. пер.: Аугсбургское вероисповедание / Предисл.: Г. Гассман. Эрланген, 1988)
- Apollod.* *Apollodori* Bibliotheca / Ed. R. Wagner // Mythographi Graeci. Lpz., 1894. Vol. 1. (BSGRT)
- Apoll. Rhod.* Argon. *Apollonii Rhodii* Argonautica / Emend. R. Merkel; Scolia vetera e Cod. Laurentano ed. B. Keil. Lipsiae, 1854
- Apoll. Soph. Lex.* *Apollonii Sophistae* Lexicon Homericum. B., 1833.
- Homer. Hildesheim, 1967^r. S. 1–171
- Апophthegmata Patrum Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 71–442
- Апophth. Patr. (Guy) [Apophthegmata Patrum] = Les apophthegmes des Pères: Coll. syst. / Introd., texte crit., trad. et not. par J.-Cl. Guy. P., 1993, 2003, 2005. 3 vol. (SC; 387, 474, 498)
- Appian.* *Appianus*.
Bell. *Appiani Alexandrini Sophistae* De civilibus Romanorum bellis historiarum libri quinque. Eiusdem libri VI: Illyricus, Celticus, Libycus, Syrius, Parthicus, et Mithridaticus. Lugduni, 1560 (рус. пер.: *Аппиан*. Гражданские войны / Пер. с греч. под ред. С. А. Жебелева и О. О. Крюгера. Л., 1935. (Изв. ГАИМК; 129); То же / Пер.: С. П. Кондратьев; коммент.: Е. М. Штаерман // ВДИ. 1950. № 2(32). С. 263–292; № 3(33). С. 235–292; № 4(34). С. 215–274)
Hist. Rom. Historia Romana / Hrsg. P. Viereck e. a. Lpz., 1939. Bd. 1 (рус. пер.: *Аппиан*. Римская история: Первые книги / Пер. с греч., коммент.: А. И. Немировский. СПб., 2004; *Аппиан Александрийский*. Римская история / Отв. ред.: Е. С. Голубцова. М., 2006. 2 т.)
Syr. Syriaca // *Appians* Antiochike (Syriake 1, 1–44, 232): Text u. Komment. / Hrsg. K. Brodersen. Münch., 1991; *Appians* Abriss der Seleukidengeschichte (Syriake 45, 232–70, 369): Text u. Komment. / Hrsg. K. Brodersen. Münch., 1989 (рус. пер.: *Аппиан*. Сирийские дела / Пер.: С. П. Кондратьев // ВДИ. 1946. № 4(18). С. 289–317)
- Apul.* *Lucius Apuleius*.
Apol. Apologia sive Pro se de magia // *Apuleius of Madauros*. Pro se de magia (Apologia) / Ed., comment. V. Hunink. Amst., 1997. 2 vol. (рус. пер.: *Апулей*. Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии // *Он же*. Апология. Метаморфозы в XI кн. Флориды / Пер.: М. А. Кузмин, С. П. Маркиш. М., 1959, 1993^r)
De Plat. De Platone et eius dogmate // *Apulée*. Opusculs philosophiques: (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments / Texte etabli, traduit et commente par J. Beaujeu. P., 1973, 2002² (рус. пер.: *Апулей*.

	Платон и его учение / Пер.: Ю. А. Шичалин // Учебники платоновской философии. М.; Томск, 1995. С. 39–66)	Categ.	Categoriae // <i>Idem</i> . Categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf., 1949, 1966 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Категории // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 51–91)
Metamorph.	Metamorphosen oder Der goldene Esel: Lat. und deutsch / Hrsg. R. Helm. В., 1961 ⁵ (рус. пер.: <i>Апулей</i> . Метаморфозы в XI кн. // <i>Он же</i> . Апология. Метаморфозы в XI кн. Флориды / Пер.: М. А. Кузмин, С. П. Маркиш. М., 1959, 1993 ^p)	De anima	De anima / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1961, 1967 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О душе // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 371–448)
AQDGM	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. В., 1955–1967. Тl. 1–31	De cael.	De caelo / Ed. P. Moraux. P., 1965 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О небе // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 263–378)
Arat. Phaenom.	Aratus. Phaenomena / Ed. J. Martin. Firenze, 1956 (рус. пер.: <i>Арат</i> . Явления // Небо, наука, поэзия: Античные авторы о небесных светилах, об их именах, восходах, заходах и приметах погоды / Пер. и коммент.: А. А. Россиус; ред.: Н. А. Федоров, П. В. Щеглов. М., 1992. С. 24–61; <i>Арат</i> . Явления / Пер.: К. А. Богданов. СПб., 2000)	De gener. animal.	De generatione animalium / Ed. H. J. Drossaert Lulofs. Oxf., 1965 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О возникновении животных / Пер.: В. П. Карпов. М.; Л., 1940)
ArAth	Archives de l'Athos. P., 1937–[2001]. Vol. 1–[22]	De generat. et corrupt.	De generatione et corruptione / Ed. C. Mugler. P., 1966 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О возникновении и уничтожении // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 379–440)
ArchAnz	Archäologischer Anzeiger: Beiblatt z. Jb. d. Deutschen Archäol. Inst. В., 1896–.	De interpr.	De interpretatione // <i>Idem</i> . Categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf., 1949, 1966 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Об истолковании // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 91–116)
Archiloch. Fragm.	Archilochus. Fragmenta // Iambi et elegi Graeci / Ed. M. L. West. Oxf., 1971. Vol. 1 (рус. пер.: Эллиские поэты VII–III вв. до н. э.: Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. М., 1999. С. 217–231)	De mundo	<i>Aristotelis</i> qui fertur libellus De mundo / Ed. W. L. Lorimer. P., 1933. [Spuria]
ArchJ	The Archeological Journal / Royal Archeol. Inst. L., 1845–[2010]. Vol. 1–[167]	De part. animal.	De partibus animalium / Ed. P. Louis. P., 1956. (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . О частях животных / Пер.: В. П. Карпов. М., 1937)
ArchOC	Archives de l'Orient Chrétien. Bucur.; P., 1948–[2008]. Т. 1–[20]	De resp.	De respiratione // <i>Idem</i> . Parva naturalia / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1955, 1970 ^r
Areop. CH	Corpus Areopagiticum. De coelesti hierarchia // Corpus Dionysiacum, II. В.; N. Y., 1991. (PTS; 36); <i>Idem</i> // PG. 3. Col. 119–370 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит</i> . О небесной иерархии: Тексты / Пер. с греч.: Н. Г. Ермаков, под ред. Г. М. Прохорова; вступ. ст.: Г. В. Флоровский. СПб., 1997)	EN	Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxf., 1894, 1962 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Никомахова этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 53–294)
DN	De Divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla // Corpus Dionysiacum, I. В.; N. Y., 1990. (PTS; 33); <i>Idem</i> // PG. 3. Col. 585–996 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит</i> . О Божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров. СПб., 1994)	Eth. Eud.	Ethica Eudemia / Ed. F. Susemihl. Lpz., 1884. Amst., 1967 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Евдемова этика, в 8 кн. / Пер.: Т. В. Васильева, Т. А. Миллер, М. А. Солопова. М., 2005. (Филос. классика))
EH	De ecclesiastica hierarchia / Ed. B. R. Suchla // Corpus Dionysiacum, II. В.; N. Y., 1991. (PTS; 36); <i>Idem</i> // PG. 3. Col. 369–584 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит</i> . О церковной иерархии // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения. СПб., 1855. Т. 1)	Met.	Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 1953 ² , 1970 ^r . Vol. 1: 980a21–1028a6; Vol. 2: 1028a10–1093b29 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 65–367)
Ep.	<i>Dionysius Areopagita</i> . Epistulae // PG. 3. Col. 1065–1122 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит</i> . Послания / Пер.: Г. М. Прохоров. СПб., 2001. С. 185–279)	Meteor.	Meteorologicorum libri quattuor / Ed. F. H. Fobes. Camb. (Mass.), 1919 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Сочинения. М., 1981. Т. 3. С. 441–556)
MT	De mystica theologia // Corpus Dionysiacum, II. В.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит</i> . О мистическом богословии / Подгот.: Г. М. Прохоров // <i>Он же</i> . О Божественных именах. СПб., 1994)	MM	Magna moralia / Ed. F. Susemihl. Lipsiae, 1883 (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Большая этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 295–374)
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte = Archiv for Reformation History / Hrsg. v. Verein für Reformationsgeschichte und Society for Reformation Research. Gütersloh, 1906–[2011]. Bd. 1–[102]	Phys.	Physica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1950, 1966 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Физика // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 59–262)
Arist.	<i>Aristoteles</i> .	Poet.	Poetica / Ed. R. Kassel. Oxf., 1965, 1966 ² , 1968 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Поэтика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 645–680)
Anal. poster.	Analytica posteriora // <i>Idem</i> . Analytica priora et posteriora / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Вторая аналитика // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 255–346)	Pol.	Politica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1957, 1964 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Политика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 375–644)
Anal. prior.	Analytica priora // <i>Idem</i> . Analytica priora et posteriora / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Первая аналитика // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 117–254)	Rhet.	Rhetorica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1959, 1964 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Риторика / Пер.: Н. Платонова. СПб., 1894, 2007)
		Top.	Topica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1958, 2004 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель</i> . Топика // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 347–531)
		<i>Aristid. Apol.</i>	<i>Aristid. Apologia</i> // <i>Alpignano C. Aristide di Atene</i> . Firenze, 1988. (Biblioteca patristica; 11) (рус. пер.: <i>Аристид</i> . Апология // СДХА. С. 290–337)
		<i>Aristoph.</i>	<i>Aristophanes</i> .
		Av.	<i>Aves</i> // <i>Aristophane</i> . [Œuvres] / Ed. V. Coulon, M. van Daele. P., 1923–1930, 1967–1973 ^r . 5 vol.; 1928, 1967 ^r . Vol. 3. P. 23–108 (рус. пер.: <i>Аристофан</i> . Птицы // <i>Он же</i> . Комедии. Фрагменты / Пер.: А. Пиотровский. М., 2000. С. 376–472)

- Equit. Equites / Ed. V. Coulon, M. van Daele // *Aristophane*. [Œuvres] / Ed. V. Coulon, M. van Daele. P., 1923, 1967^r. Vol. 1. P. 80–141
- Plutus. Plutus / Ed. V. Coulon, M. van Daele // *Aristophane*. [Œuvres] / Ed. V. Coulon, M. van Daele. P., 1930, 1973^r. Vol. 5. P. 89–147
- Arnob. Adv. nat. *Arnobius. Adversus nationes* // PL. 5. Col. 713–1289 (рус. пер.: *Арнобий. Против язычников* / Пер., введ., примеч.: Н. М. Дроздов. К., 1917. СПб., 2008)
- Arranz. *Arranz M.*
- Eucologio L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale). R., 1996
- Typicon Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A. D. 1131. R., 1969. (OCA; 185)
- Arrian. Anab. *Arrianus Flavius. Alexandri anabasis* / Hrsg. A. G. Roos, G. Wirth // *Flavii Arriani quae exstant omnia*. Lpz., 1967. Bd. 1 (рус. пер.: *Арриан. Поход Александра* / Пер.: М. Е. Сергеев. М.; Л., 1962)
- Artem. Oneir. *Artemidori Daldiani Onirocriticon*, lib. I–V / Hrsg. R. A. Pack. Lpz., 1963 (рус. пер.: *Артемидор. Сонник* / Пер. с греч.: М. Л. Гаспаров и др. СПб., 1999)
- ARW *Archiv für Religionswissenschaft*. Lpz., 1898–1941/1942. 37 Bde
- ASAE *Annales du service des antiquités de l'Égypte*. Le Caire, 1900–[2007]. T. 1–[80]
- ASGW *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig. Philol.-hist. Cl.: Zschr.* Lpz., 1850–1915. 30 Bde; 1920–1943. Bd. 31–44; 1950–[2011]. Bd. 45–[82]
- ASPh *Archiv für slawische Philologie*. B., 1875–1929. 42 Bde
- ASSCOVS *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II (Secundi)*. Vat., 1970–1978. 4 vol. in 25 pars
- Assemani. *Assemani J. S.*
- BO *Bibliotheca Orientalis*. R., 1719–1728. 4 t.
- Calendaria *Calendaria Ecclesiae Universae*. R., 1755. 6 vol.
- ASSR *Archives des sciences sociales des religions*. P., 1956–[2011]. T. 1–[156]
- Aster. Amas. *Asterius, ep. Amasenus*.
- Hom. 4 *Homilia 4: Adversus Kalendarum festum* // PG. 40. Col. 215–226 (рус. пер.: *Астерий Амасийский, свт.* Слово обличительное против празднования календ // БВ. 1892. Март. С. 476–484)
- Hom. 8 *Homilia 8: In SS. Petrum et Paulum* // PG. 40. Col. 263–300
- Hom. in Ps. 6 *Homilia in Ps. 6* // PG. 40. Col. 443–460
- Aster. Soph. In Ps. hom. *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt* / Ad. M. Richard. Oslo, 1956. (Symbolae Osloenses. Fasc. suppl.; 16)
- ATANT *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*. Basel; Zürich, [1943]–[2011]. Bd. 1–[101]
- ATD *Das Alte Testament Deutsch: Ser. Gött.*, 1949–[2012]
- Athanas. Alex. *Athanasius Alexandrinus*.
- Ad Antioch. *Tomus ad Antiochenos* // PG. 26. Col. 795–810 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Свиток к антиохийцам // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 3. С. 166–175)
- Apol. ad Const. *Apologia ad Constantium imperatorem* // PG. 25. Col. 596–641 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Защитительное слово Афанасия, еп. Александрийского, пред царем Констанцием // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 2. С. 41–75)
- Apol. contr. ar. *Apologia (secunda) contra arianos* // PG. 25. Col. 247–410 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Сло-
- во защитительное против ариан // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 1. С. 287–398)
- Apol. de fuga sua *Apologia de fuga sua* // PG. 25. Col. 643–680 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Защитительное слово, в котором св. Афанасий оправдывает бегство свое во время гонения // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 2. С. 76–98)
- Contr. Apoll. *De incarnatione contra Apollinarium* // PG. 26. Col. 1093–1132 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Против Аполлинария. Кн. 1: О воплощении Господа нашего Иисуса Христа // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 3. С. 315–339)
- De decret. Nic. Syn. *De decretis Nicaenae Synodi* // PG. 25. Col. 415–476 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание о том, что собор Никейский... определение свое против арианской ереси изложил // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 1. С. 399–443)
- De incarn. et contr. arian. *De incarnatione Dei Verbi, et contra arianos* // PG. 26. Col. 983–1028 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 3. С. 251–276)
- De incarn. Verbi *Oratio de incarnatione Verbi* // PG. 25. Col. 95–198 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 1. С. 191–264)
- De Sabbat. *De Sabbatis et circumcissione* // PG. 28. Col. 133–142
- De sent. Dionys. *De sententia Dionysii* // PG. 25. Col. 479–522; *Idem // Athanasius Werke* / Hrsg. H. G. Opitz. B., 1940. Bd. 2. Tl. 1. S. 46–67 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* О Дионисии, еп. Александрийском // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 1. С. 444–471)
- De Synod. *Epistula de Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* // PG. 26. Col. 681–794; *Idem // Athanasius Werke* / Hrsg. H. G. Opitz. B., 1940. Bd. 2. Tl. 1. S. 231–278; *Fidei formula synodi Sirmiensis* // *Ibid.* S. 235–236; *Epistula synodi Ariminensis* // *Ibid.* S. 237–238; *Decretum synodi Ariminensis (fragm.)* // *Ibid.* S. 238–239; *Blasphemiae Aarii* // *Ibid.* S. 242–243 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание о Соборах, бывших в Аримине Итальяском и в Селевкии Исаурийской // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 3. С. 92–165)
- Ep. ad Adelph. *Epistula ad Adelphium, contra arianos* // PG. 26. Col. 1071–1084 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание к епископу и исповеднику Адельфию против ариан // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 3. С. 302–310)
- Ep. ad Afros *Epistula ad Afros episcopos* // PG. 26. Col. 1029–1048 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание еп. Египетских и Ливийских (в числе девяноста) и блж. Афанасия к... еп. Африканским против ариан // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 3. С. 276–289)
- Ep. ad Amun. *Epistula ad Amunem monachum* // PG. 26. Col. 1169–1174 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание к монаху Амуну // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 3. С. 366–370)
- Ep. ad Dracont. *Epistula ad Dracontium* // PG. 25. Col. 523–534 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание к Драконтию // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 2. С. 3–11)
- Ep. ad Epict. *Epistula ad Epictetum* // PG. 25. Col. 1049–1070 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание к Эпиктету, еп. Коринфскому, против еретиков // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^p. Ч. 3. С. 290–302)

- Ep. ad epp. Aegypti et Libyae Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae // PG. 25. Col. 537–594 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* К епископам Египта и Ливии окружное послание против ариан // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 3. С. 92–165)
- Ep. ad Jovianum Epistula ad Jovianum imperatoris // PG. 26. Col. 813–824 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* К имп. Иовиану // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 3. С. 175–177)
- Ep. ad Marcel. Epistula ad Marcellinum // PG. 27. Col. 11–46 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Послание к Маркеллину: Об истолковании псалмов // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 4. С. 3–35)
- Ep. ad Maxim. Epistula ad Maximum philosophum // PG. 26. Col. 1085–1090 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Послание к Максиму Философу // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 3. С. 311–314)
- Ep. ad Pall. Epistula ad Palladium presbyterum // PG. 26. Col. 1167–1170 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Послание к пресвитеру Палладию // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 3. С. 365–366)
- Ep. ad Serap. Epistula ad Serapionem I–IV // PG. 26. Col. 529–676 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* К Серапиону, епископу Тмуисскому, послания I–IV // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 3. С. 3–91)
- Ep. encycl. Epistula encyclica // *Athanasius Werke* / Hrsg. H. G. Opitz. В., 1940. Bd. 2. Tl. 1. S. 169–177 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Окружное послание // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 1. С. 276–287)
- Ep. pasch. Epistulae festales // *The Festal Letters of Athanasius* / Ed. W. Cureton. L., 1848; [Idem:] *De ratione Paschae* // PG. 28. Col. 1605–1610 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Праздничные послания, 1–20 // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 3. С. 376–524)
- Hist. arian. Historia arianorum ad monachos // PG. 25. Col. 695–796 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* История ариан // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 2. С. 105–176)
- Hom. in illud: Nunc anima mea
In illud: Omnia
Homilia in illud: Nunc anima mea turbata est (fragmenta) // PG. 26. Col. 1240–1244
In illud: Omnia mihi tradita sunt // PG. 25. Col. 207–220 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* На слова: «вся Мне предана суть Отцем Моим» // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 1. С. 268–276)
- In Matth. Fragmenta in Matthaicum // PG. 26. Col. 1251–1258; 27. Col. 1367–1390 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Из Бесед на Евангелие от Матфея // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 4. С. 423–454)
- In psalm. Expositiones [fragm. comment.] in psalmos // PG. 27. Col. 59–546, 547–590 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Толкования на псалмы // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 4. С. 40–423)
- Or. contr. arian. Orationes tres contra arianos: [Adversus arianos] // PG. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* На ариан, слова 1–3 // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 2. С. 176–455)
- Or. contr. gent. Oratio sive liber contra gentes // PG. 25. Col. 1–96 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Слово на язычников // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 1. С. 125–191)
- Quaest. in Script. Quaestiones in Scripturam sacram // PG. 28. Col. 711–774
- Vita Antonii Vita S. Antonii // PG. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Житие прп. Отца на-
- шего Антония // Творения. Серг. П., 1902–1903². М., 1994^{р.} Ч. 3. С. 178–250)
- Athenag. *Athenagoras Atheniensis.*
De resurrect. De resurrectione mortuorum // PG. 6. Col. 973–1024 (рус. пер.: *Афинагор.* О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–124)
Legat. pro christian. Legatio pro christianis // PG. 6. Col. 889–972 (рус. пер.: *Афинагор.* Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92)
- Aug. *Augustinus Hipponensis.*
Ad catholicos Ad catholicos de secta Donatarum, seu De unitate ecclesiae // CSEL. 52. P. 231–322
Ad Diosc. Ad Dioscorum // PL. 33. Col. 431–448
Ad donat. post collat. Ad donatistas post collationem // PL. 43. Col. 651–690
Confess. Confessiones, lib. I–XIII // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: *Августин, блж.* Исповедь / Пер.: М. Е. Сергеев. М., 2000. СПб., 2011)
Contr. acad. Contra academicos // PL. 32. Col. 903–958 (рус. пер.: *Августин, блж.* Против академиков // Творения. К., 1905². Ч. 2. С. 1–104; То же // *Он же.* О бессмертии души: Сб. М., 2004. С. 3–91; То же / Пер. и коммент.: О. В. Голова. М., 1999)
Contr. Adimant. Contra Adimantum // PL. 42. Col. 129–172; Idem // CSEL. 25. P. 115–190
Contr. advers. Contra adversarium legis et prophetarum // CCSL. 49. P. 35–131; Idem // PL. 42. Col. 603–666
Contr. Cresc. Contra Cresconium grammaticum partis Donati // CSEL. 52. P. 325–582
Contr. ep. Manich. Contra epistolam Fundamenti Manichaeorum // PL. 42. Col. 173–425
Contr. ep. Parmen. Contra epistolam Parmeniani // CSEL. 51. P. 19–141
Contr. Faust. Contra Faustum Manichaeum // PL. 42. Col. 207–518
Contr. Fortunat. Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum // CSEL. 25. P. 83–112; Idem // PL. 42. Col. 111–130
Contr. Gaudent. Contra Gaudentium // CSEL. 53. P. 201–274
Contr. Julian. Contra Julianum pelagianum // PL. 44. Col. 641–874
Contr. litt. Petil. Contra litteras Petiliani // CSEL. 52. P. 3–227
Contr. Maxim. arian. Contra Maximum epistula arianorum // PL. 42. Col. 743–818
Contr. Pelag. Contra duos epistolas Pelagianorum, ad Bonifatium, lib. I–IV // PL. 44. Col. 549–640
Contr. Secund. Contra Secundinum Manichaeum // CSEL. 25. P. 905–947; Idem // PL. 42. Col. 577–602
Contr. secund. Julian. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // PL. 45. Col. 1049–1608
Contr. serm. arian. Contra sermonem arianorum // PL. 42. Col. 683–708
De agone christ. De agone christiano // PL. 40. Col. 289–309; Idem // CSEL. 41. P. 101–138 (рус. пер.: *Августин.* О христианской борьбе / Пер.: диак. Августин Соколовски; ред.: А. Р. Фокин. М., 2010)
De anima et ejus orig. De anima et ejus origine // PL. 44. Col. 473–548
De bapt. contr. donat. De baptismo contra donatistas // PL. 43. Col. 107–244
De beat. vit. De beata vita // PL. 32. Col. 959–976; крит. изд.: CCSL. 1970. T. 29. P. 65–85
De bono conjug. De bono conjugali // CSEL. 41. P. 187–230
De civ. Dei De civitate Dei, lib. I–XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: *Августин, блж.* О граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1906–1910². М., 1994^{р.} Т. 1–4)
De conjug. adulter. De conjugii adulterinis // PL. 40. Col. 451–486
De cons. evang. De consensu evangelistarum // PL. 34. Col. 1041–1230 (рус. пер.: *Августин, блж.*

- О согласии евангелистов // Творения. К., 1906. Ч. 10)
- De correptione et gratia, liber I // PL. 44. Col. 915–958 (рус. пер.: *Августин, блж.* Об упреке и благодати / Пер. с лат.: Д. В. Смирнов // *Он же. Антипелагианские сочинения позднего периода.* М., 2008. С. 217–272)
- De diversis quaestionibus 83 // PL. 40. Col. 11–99; Idem // CCSL. 44a. P. 11–249 (рус. пер.: *Августин, блж.* О 83 различных вопросах / Пер. с лат.: Д. В. Смирнов // *Он же. Трактаты о различных вопросах: Богословие, экзегетика, этика.* М., 2005. С. 41–202)
- De doctrina christiana // PL. 34. Col. 35–81 (рус. пер.: *Августин, блж.* О христианском учении / Пер.: С. С. Неретина // *Антология средневековой мысли.* СПб., 2001. Т. 1. С. 66–112; др. пер.: *Христианская наука.* К., 1835; То же: *Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия.* СПб., 2006. С. 31–228)
- De dono perseverantiae // PL. 45. Col. 993–1054 (рус. пер.: *Августин, блж.* О даре пребывания / Пер. с лат.: Д. В. Смирнов // *Он же. Антипелагианские сочинения позднего периода.* М., 2008. С. 381–457)
- De duobus animabus // PL. 42. Col. 93–111; Idem // CSEL. 25. P. 51–80
- De fide et symbolo // PL. 40. Col. 181–196
- De Genesi ad litteram libri duodecim // PL. 34. Col. 245–286 (рус. пер.: *Августин, блж.* О книге Бытия, буквально (2): В 12 кн. Кн. 1–4 // Творения. К., 1912². Ч. 7. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. 1915². Ч. 8)
- De Genesi contra manichaeos // PL. 34. Col. 173–220
- De Genesi ad litteram imperfectus liber // PL. 34. Col. 219–246 (рус. пер.: *Августин, блж.* О книге Бытия, буквально. Гл. 1–16 // Творения. К., 1912². Ч. 7. С. 96–141)
- De gestis Pelagii // PL. 44. Col. 319–360; Idem // CSEL. 43. P. 49–122
- De gratia et libero arbitrio // PL. 44. Col. 881–912 (рус. пер.: *Августин, блж.* О благодати и свободном решении / Пер. с лат.: Д. В. Смирнов // *Он же. Антипелагианские сочинения позднего периода.* М., 2008. С. 148–206; То же: О благодати и свободном произволении / Пер.: О. Е. Нестерова // *Гусейнов А. А., Ирлицы Г. Краткая история этики.* М., 1987. С. 532–557)
- De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, lib. I–II // PL. 44. Col. 359–410
- De haeresibus // CCSL. 46. P. 286–345
- De immortalitate animae // PL. 32. Col. 1019–1034 (рус. пер.: *Августин, блж.* О бессмертии души // *Он же. О бессмертии души.* Сб. М., 2004. С. 264–287)
- De libero arbitrio // PL. 32. Col. 1221–1310 (рус. пер.: *Августин, блж.* О свободе воли: Кн. 2. / Пер.: М. Ермакова, А. Шарнина // *Антология средневековой мысли.* СПб., 2001. Т. 1. С. 25–65)
- De mendacio // PL. 40. Col. 487–517
- De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo // PL. 32. Col. 1309–1378
- De natura et gratia // PL. 44. Col. 247–290
- Ep. 131: De origine animae hominis // PL. 22. Col. 1124–1224
- De natura boni contra Manichaeos, liber I // PL. 42. Col. 577–603 (рус. пер.: *Августин, блж.* О природе блага против манихейцев [отрывки] / Пер.: О. Е. Нестерова // ПСЛЛ, IV–VIII вв. С. 204–206)
- De nuptiis et concupiscentia // CSEL. 43. P. 207–319 (рус. пер.: *Аврелий Августин.* О супружестве и похоти: [Фрагм.] // *Трактаты о любви.* М., 1994. С. 9–20)
- De opere monachorum // PL. 40. Col. 547–582
- De ordine // PL. 32. Col. 977–1020 (рус. пер.: *Августин, блж.* О порядке // Творения. К., 1905². Ч. 2. С. 139–226; То же // *Он же. О бессмертии души.* Сб. М., 2004. С. 123–197)
- De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum // PL. 44. Col. 109–199
- De gratia Christi et de peccato originali // PL. 44. Col. 359–410
- De perfectione iustitiae hominis // PL. 44. Col. 289–291
- De praedestinatione sanctorum // PL. 44. Col. 959–992 (рус. пер.: *Августин, блж.* О предопределении святых / Пер. с лат.: Д. В. Смирнов // *Он же. Антипелагианские сочинения позднего периода.* М., 2008. С. 321–380)
- De quantitate animae // PL. 2. Col. 1033–1080 (рус. пер.: *Августин, блж.* О количестве души // Творения. К., 1905². Ч. 2. С. 327–418; То же // *Он же. О бессмертии души.* Сб. М., 2004. С. 288–375)
- De Spiritu ad Marcellinum // PL. 44. Col. 199–246 (рус. пер.: *Августин, блж.* О духе и письме / Пер.: Н. Загоровский. М., 1787)
- De sancta virginitate // PL. 40. Col. 197–214; Idem // CSEL. 41. P. 235–302
- Sermo 172: Dominica in octavis Paschae, ad Neophytos // PL. 39. Col. 2075–2082
- De Trinitate // PL. 42. Col. 819–1098 (рус. пер.: *Августин Аврелий, блж.* О Троице / Пер.: А. А. Ташиан. Краснодар, 2004)
- De utilitate credendi ad Honoratum // PL. 42. Col. 65–92
- De vera religione // PL. 34. Col. 121–172 (рус. пер.: *Августин, блж.* Об истинной религии // Творения. К., 1912². Ч. 7. С. 1–95; То же // *Он же. О бессмертии души.* Сб. М., 2004. С. 428–510)
- Enchiridion // PL. 40. Col. 49–114 (рус. пер.: *Августин, блж.* Руководство Лаврентию, или О вере, надежде и любви. М., 1997; др. пер.: Энхиридион к Лаврентию. М., 2011)
- Epistolae // PL. 33
- Expositio Epistolulae ad Galatas // PL. 35. Col. 2105–2148
- In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus // *Augustin, St. Commentaire de la première épître de St. Jean / Ed. P. Agaësse. P., 1961. P. 112–438. (SC; 75)* (рус. пер.: *Августин, блж.* Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам / Пер.: С. А. Степанцов // *АнО.* 2002. № 4(34). С. 63–78; 2003. № 1(35). С. 54–69; № 2(36). С. 66–77; № 3(37). С. 50–70)
- In Iohannis Evangelium tractatus // PL. 35. Col. 1379–1976 (рус. пер.: *Августин, блж.* Рассуждение на Евангелие от Иоанна, 1 / Пер. с лат.: С. А. Степанцов // *БТ.* 2003. Сб. 38. С. 87–96)
- Enarrationes in Psalmos // PL. 36–37
- Scripturae sacrae Locutiones [in Heptateuchum], lib. I–VII // PL. 34. Col. 485–546
- Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani, lib. I–VI // PL. 45. Col. 1049–1608

- Quaest. in Deut. Quaestiones in Deuteronomium // PL. 34. Col. 747–776
- Quaest. in Hept. Quaestiones in Heptateuchum, lib. I–VII // PL. 34. Col. 547–824
- Quaest. in Jes. Nav. Quaestiones de Jesu Nave // PL. 34. Col. 776–792
- Quaest. in Jud. Reg. Quaestiones de Judicibus // PL. 34. Col. 791–824
Regula ad servos Dei // PL. 32. Col. 1377–1384
- Retractat. Retractationes // PL. 32. Col. 583–656
- Serm. Sermones 1–50 // *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento* / Ed. C. Lambot. Turnhout, 1961. (CCSL; 41); Sermones 51–340 // PL. 38. Col. 332–1484; Sermones 341–396 // PL. 39. Col. 1493–1718 (рус. пер.: *Августин, блж. Проповеди. 1–23* / Пер.: прот. Д. Садовский. Серг. П., 1913; То же // *Он же. Христианская наука.* СПб., 2006. С. 273–508; Проповеди / Пер., коммент.: свящ. М. Е. Козлов // *АиО.* 1996. № 1(8). С. 65–77; Проповеди / Пер.: С. А. Степанцов // *ВДИ.* 2007. № 3. С. 243–250)
- Sol. Soliloquia // PL. 32. Col. 867–904 (рус. пер.: *Августин, блж. Монологи* // Творения. К., 1905². Ч. 2. С. 227–298; То же // *Он же. Об бессмертии души:* Сб. М., 2004. С. 198–263)
- Tract. in Ioan. = In Ioan. *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV* // PL. 35. Col. 1379–1976
- Aurel. Antonin.* *Aurelius Antoninus, Marcus, imp.*
Ad se ipsum Ad se ipsum / Recogn. I. H. Leopold. Oxf., 1908, 1950^r (рус. пер.: *Марк Аврелий Антонин. Размышления: Дневник императора* / Пер. с лат.: С. М. Роговин. М., 2008)
- Ep. [Epistolae] = Lettere a Frontone // *Scritti / A cura di G. Cortassa.* Torino, 1984
- Aurelian.* *Aurelianus.*
Reg. monach. Regula ad monachos // PL. 68. Col. 385–398
Reg. virg. Regula ad virgines // PL. 68. Col. 399–404
- Aur. Vict.* *Sextus Aurelius Victor*
De Caes. Liber de caesaribus / Hrsg. F. Pichlmayr. Lpz., 1911, 1970^r (рус. пер.: *Секст Аврелий Виктор. О Цезарях* // *Римские историки IV в. М., 1997. С. 77–123*)
- De vir. illustr. De viris illustribus urbis Romanae // *Idem. Origo gentis Romanae. De viris illustribus urbis Romanae. Epitome de caesaribus* / Ed. R. Gruendel. Lipsiae, 1961²
- Avicenna. Met.* *Avicenna.* Liber de philosophia prima sive Scientia divina / Ed. S. Van Riet. Louvain, 1977. T. 1; 1980. T. 2
- AYBC Anchor Yale Bible: Commentaries. New Haven; L., 2008–.
- Bacchil. Epinic.* *Bacchylides.* Epinicia / Ed. J. Irigoin // *Bacchylide. Dithyrambes, épinicies, fragments.* P., 1993
- Bacon. Comm.* *Bacon R.* Communia naturalium // *Idem. Hylo-morphismus* / Ed. H. Hoever. Paderborn, 1912
- BACr Bollettino di archeologia cristiana. R., 1863–1894
- BAIAS Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society: Meetings and news. L., 1982–[2008]. Vol. 1–[26]
- BALAC Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. P., 1911–1914. Vol 1–4. Продолж.: RSR
- Baldovin. Worship* *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. R., 1987. (OCA; 228)
- BAR The Biblical Archaeology Review / The Bibl. Archaeol. Soc. Wash., 1975–[2011]. Vol. 1–[37]
- Bardenhewer. Geschichte* *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1913–1932². Darmstadt, 1962^r. 5 Bde
- Barhadb. Hist. eccl.* *Barhadbesabba 'Arbaia.* Histoire ecclésiastique. Part. 1 / Éd. F. Nau // PO. 1932. T. 23. Fasc. 2 [cap. 1–18]; Part. 2 // PO. 1913. T. 9. Fasc. 5 [cap. 19–32]
- Barnaba. Ep.* *Barnabae* Epistola catholica // PG. 2. Col. 727–782 (рус. пер.: *Послание ап. Варнавы* // ПМА. 1994. С. 63–94; 2003. С. 87–115)
- Barrett. Encyclopedia* *Barrett D.* World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900–2000. Oxf.; N. Y., 1982; Idem, [XIX–XXI Cent.]. 2001². Vol. 1: The World by Counties; Religionists, Churches, Ministrie; Vol. 2: The World by Segments: Religions, Peoples, Languages, Cities, Topics
- Barsan. Quaest.* *Barsanuphius and John.* Questions and Answers // PO. T. 31. Fasc. 3. [N 150]; *Barsanuphe et Jean de Gaza.* Correspondence / Éd. F. Neyt, P. Angelis-Noah. P., 1997–2002. 3 vol. (SC; 426, 427, 450, 451, 468) (рус. пер.: *Варсонофий Великий, прп., Иоанн, прп.* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 2001)
- Basil. Magn.* *Basiliius Cesariensis Cappadociae (Magnus).*
Adv. Eunom. Adversus Eunomium libri I–V // PG. 29. Col. 497–774 (рус. пер.: *Василий Великий, свт. Против Евномия* // Творения. М., 1993^p. Ч. 3. С. 3–230)
- Asc. br. Asceticon magnum sive Quaestiones (regularum breviorum tractatae) // PG. 31. Col. 1051–1306 (рус. пер.: *Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах* // Творения. М., 1991^p. Ч. 5. С. 211–375)
- Asc. br. Ruf. Regula ad monachos // PL. 103. Col. 487–554
- Asc. fus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. 31. Col. 889–1052 (рус. пер.: *Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах* // Творения. М., 1991^p. Ч. 5. С. 87–210)
- Const. ascet. Constitutiones asceticae // PG. 31. Col. 1321–1428 (рус. пер.: *Василий Великий, свт. Предначертание подвижничества* // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994^p. С. 213–510)
- De bap. De baptismo, lib. I–II // PG. 31. Col. 1513–1628
- De creat. 1 De creatione hominis: Hom. 1 // PG. 30. Col. 9–38
- De creat. 2 De creatione hominis: Hom. 2 // PG. 30. Col. 37–62
- De incarn. De incarnatione Domini // *Amand D.* Une homélie grecque inédite antinestorienne du 5^{me} siècle sur l'Incarnation du Seigneur. (RBén. 1948. Vol. 58. P. 223–263)
- De jud. De iudicio Dei // PG. 31. Col. 653–676
- De iudic. extrem. De iudicio extremo et templo Salomonis // *Budge E. A. W.* Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt. L., 1910. P. 105–114, 248–257
- De miseric. De misericordia et iudicio // PG. 31. Col. 1705–1714 (рус. пер.: *Василий Великий, свт. Беседа 25: О милости и суде* // Творения. М., 1993^p. Ч. 4. С. 391–404)
- De Parad. De Paradiso: Or. 3 // PG. 30. Col. 61–72, 1155–1156
- De spiritu. De spiritu // PG. 29. Col. 767–774
- De Spirit. Sanct. De Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218; *Basile de Césarée.* Sur le Saint-Esprit / Éd. V. Pruche. P., 1968². P. 250–530. (SC; 17 bis) (рус. пер.: *Василий Великий, свт. О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому* // Творения. М., 1993^p. Ч. 3. С. 231–356)
- Destruam Homilia in illud: Destruam horrea mea // PG. 31. Col. 261–278; Idem // *St. Basile.* Homélie sur la richesse / Ed. Y. Courtonne. P., 1935. P. 15–37
- Enarr. in Is. Enarratio in prophetam Isaiam 1–16 // PG. 30. Col. 117–668 (рус. пер.: *Василий Великий, свт. Толкование на пророка Исаию.* Гл. 1–5 // ТСОП. 1845. Т. 6. Кн. 3. С. 3–248; Гл. 6–16 // Там же. Кн. 4. С. 349–446; То же // Творения. М., 1993^p. Ч. 3. С. 249–446)

- Ep. Epistolae // *St. Basile*. Lettres: In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Ep. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Ep. 101–218. P. 1–218; 1966. Vol. 3: Ep. 219–366. P. 1–229; Epistolae 1–366 // PG. 32. Col. 219–1112
- Exhort. ad renuntiat. Sermo de renuntiatione saeculi // PG. 31. Col. 625–648
- Hom. 1–35 Homiliae 1–35 // PG. 31. Col. 163–1722
- Hom. 11 Homilia 11: de invidia // PG. 31. Col. 372–385 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 11: О зависти // ТСОП. 1846. Т. 8. Кн. 3. С. 179–192)
- Hom. 19 Homilia 19: in sanctos quadraginta martyres // PG. 31. Col. 508–525 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 19: На Святых 40 мучеников // ТСОП. 1846. Т. 8. Кн. 4. С. 295–308)
- Hom. de virgin. Homilia (sermo) de virginitate // *Amand D.* Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille. (RBén. 1953. Vol. 63. P. 35–69, 211–238)
- Hom. in aquas Homilia in aquas [Sp.] // *Costanza S., ed.* Ps.-Basillii Eic̄ υδατα και εις το̄ αγιον βαπτισμα. Messina, 1967. P. 39–44
- Hom. in Hex. Homiliae in Hexameron, 1–9 // PG. 29. Col. 3–208 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // Творения. М., 1845, 1991^{р.} Ч. 1. С. 1–174)
- Hom. in princip. Proverb. Homilia 12: In principium Proverbiorum // PG. 31. Col. 386–423 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* На начало кн. Притчей // Творения. М., 1846. Ч. 4. С. 193–223)
- Hom. in Ps. Homiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Псалмы // Творения. М., 1845, 1991^{р.} Ч. 1. С. 177–406)
- In Isaiam proph. In Isaiam prophetam // PG. 30. Col. 117–667 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Толкование на прор. Исаию // Творения. М., 1845, 1993^{р.} Ч. 2. С. 5–358)
- In s. Christi generat. In sanctam Christi generationem // PG. 31. Col. 1457–1476
- Moral. reg. Moralia regulae, 1–80 // PG. 31. Col. 699–870 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Нравственные правила (80 правил) // ТСОП. 1846. Т. 7. Кн. 2. С. 359–496)
- Philoc. Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta (cap. 23, 25–27) // *Origène*. Philocalie 21–27: sur le libre arbitre / Ed. É. Junod. P., 1976. P. 130–314. (SC; 226)
- Sermo 13 Sermo 13 (Sermo asceticus) // PG. 31. Col. 869–881 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Слово подвижническое и увещательное об отречении от мира // ТСОП. 1847. Т. 9. Кн. 1; То же // Творения. М., 1991^{р.} Ч. 5. С. 56–64)
- Basil. Seleuc. Or.* *Basili Seleuciensis* Orationes I–XLI // PG. 85. Col. 27–474
- Basilic. Basilicorum lib. I–LX / Ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Groningen, 1955–1988. Ser. A: Textus. 8 vol.; Ser. B: Scholia. 9 vol.
- BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Ann Arbor (Mich.), 1939–[2011]. N 1–[361/364]
- BASOR.SS Bulletin of the American Schools of Oriental Research: Supplement studies. Winona Lake (Ind.) etc., 1945–[1991]. N 1–[27]
- Baumstark.* *Baumstark* A. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922
- BBA Berliner Byzantinistische Arbeiten: Ser. B., 1955–1995. 60 Bde
- BBiblB Bonner Biblische Beiträge. Köln, 1950–[2012]. [167] Bde
- BBKL Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon / Hrsg. F. W. Bautz. Hamm (Westf.), 1975–2003. 21 Bde; www.bautz.de/bbkl [Электр. ресурс]
- Bbl Byzantinobulgarica. Sofia, 1962–1995. [9] t.
- BBOM Birmingham Byzantine and Ottoman monographs: Ser. Brookfield; Aldershot, 1996–[2011]. Vol. 1–[11]
- BBR Bulletin for Biblical Research. Winona Lake (Ind.), 1991–[2011]. Vol. 1–[21]
- BCHell Bulletin de Correspondance Hellénique. Athènes, 1877–[2007]. Т. 1–[131]
- BCHell.S Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplement. Athènes; P., 1973–[2011]. Т. 1–[53]
- BCNH Bibliothéque copte de Nag Hammadi: {Ser.}. Québec, 1977–[2012]. Т. 1–[35]
- BDB The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an append. cont. the Biblical Aramaic. Peabody (Mass.), [1996]
- Beck.* *Beck H.-G.*
- Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Gött., 1980
- Kirche und theolog. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1959, 1977²
- Literatur
- Beda.* *Beda Venerabilis.*
- De schemat. et trop. De schematibus et tropis S. Scripturae // Opera. Turnhout, 1975. Pars 1. P. 142–171. (CCSL; 123A)
- De Tabern. De Tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum / Ed. D. Hurst // Opera. Turnhout, 1969. Pars 2. Vol. 2A. P. 3–139. (CCSL; 119A)
- Expl. Apoc. Explanatio Apocalypsis // PL. 93. Col. 129–206
- Hist. Angl. Historia ecclesiastica gentis Anglorum = Ecclesiastical History of the English Nation / Introd. by D. Knowles. L.; N. Y., [1975] (рус. пер.: *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англвов. СПб., 2001)
- Hist. eccl. Historia ecclesiastica // PL. 95. Col. 21–290 (рус. пер.: *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англвов. СПб., 2001)
- In Cant. Cantic. In Cantica Canticorum allegorica expositio // PL. 91. Col. 1065–1236
- In Jac. In epistulam Jacobi expositio // Opera. Turnhout, 1983. Pars 2. Vol. 4. P. 183–224. (CCSL; 121)
- In Luc. In Evangelium S. Lucae // PL. 92. Col. 319–634
- In Marc. In Marci Evangelium exposito // PL. 92. Col. 131–302
- In Matth. In Matthaevi Evangelium exposito // PL. 92. Col. 9–132
- In princ. Gen. In principum Genesis // PL. 91. Col. 9–190
- Super Acta Apost. Super Acta Apostolorum expositio // PL. 92. Col. 937–996
- Bedjan.* *Acta* Martyrum et Sanctorum / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1890. Т. 1; 1891. Т. 2; 1892. Т. 3; 1894. Т. 4; 1895. Т. 5; 1896. Т. 6; 1897. Т. 7
- BEHE.Ph Bibliothéque de l'École des Hautes Études, Sect. d. Sciences philol. et hist. P., 1870–[2007]
- BEHER Bibliothéque de l'École des Hautes Études, Sect. d. Sciences Relig. P., 1889–[2012]. Vol. 1–[158]
- BEL Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». R., 1887–1926. 40 vol.; N. S. 1927–[2008]
- BELS Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia. R., 1974–[2011]. [158] t.
- Bernard. Clar.* *Bernardus Claraevallensis.*
- Contr. Abaelard. Contra novi Abailardi errores S. Bernardus etiamnum expostulat apud Clementem X // PL. 182. Col. 1053–1072 (рус. пер.: *Бернард Клервосский.* Послание СХС к папе Иннокентию II, или Трактат против некоторых ошибочных положений Абаеляра // Классич. филология на совр. этапе. М., 1996. С. 192–197)

- De considerat. De consideratione // PL. 182. Col. 727–808
- De grad. hum. et superb. De gradis humilitatis et superbiae tractatus // PL. 182. Col. 939–972; крит. изд.: *S. Bernardi Opera* / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. R., 1963. Т. 3. P. 13–59
- De grat. et de lib. arb. De gratia et de libero arbitrio // PL. 182. Col. 999–1028 (рус. пер.: *Бернард Клервосский. О благодати и свободном выборе* / Пер.: А. А. Клестов, Ю. А. Ромашев // *Он же. Трактаты*. М., 2009. С. 136–227)
- De laud. Virg. Matris De laudibus Virginis Matris // PL. 183. Col. 55–88
- Ep. Epistolae // PL. 182. Col. 67–716
- In Cant. Sermos in Cantica // PL. 183. Col. 785–1316 (рус. пер.: *Бернард Клервосский. Проповеди на Песнь Песней: [Фрагм.]* // *Антология средне-век. мысли*. СПб., 2001. Т. 1. С. 431–443)
- Bernhold. Microlog.* *Bernholdus Constantiensis. Micrologus de ecclesiasticis observationibus* // PL. 151. Col. 974–1022
- Berno. Libellus* *Berno, abbas Augiae Divitis. Libellus de quibusdam rebus ad Missae officium pertinentibus* // PL. 142. Col. 1055–1080
- Beros. Fr.* *Berosus. Fragmente* // FHG. 1848. Vol. 2. P. 496–510
- BETL Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium: Ser. Leuven, 1947–[2012]. Vol. 1–[246]
- BG Bibliotheca Graeca / Ed. J. A. Fabricius et G. C. Harles. Hamburg, 1790–1809. 12 vol.
- BGA Bibliotheca geographorum Arabicorum. Ser. 1. Lugd. Batav., 1870–1894. 8 Bde; Ser. 2. 1938–[1967]
- BGDSL Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Halle, 1874–1954/55. 76 Bde; Tüb., 1955–[2007]. Bd. 77–[129]
- BGLS Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen: Ser. Giessen, 1968–[1990]
- BGPhMA Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen. Münster, 1891–1928/30. Bd. 1–27; 1930–1940/41. Bd. 29–36; 1952/55–1969. Bd. 37–44; N. F. 1970–[2010]. Bd. 1–[73]
- BHG Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Brux., 1957³. Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)
- BHL Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. Т. 1; 1901. Т. 2. 1992¹. (SH; 6); 1911. Suppl.
- BHO Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970. (SH; 10)
- BHS Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. R. Kittel. Stuttg., 1968–1976. 15 vol.
- BHT Beiträge zur historischen Theologie. Tüb., 1929–[2011]. Bd. 1–[162]
- BiblArch The Biblical Archaeologist. Phil., 1938–1997. 60 vol.; продолж.: Near Eastern Archaeology. Atlanta, 1998–[2011]. Vol. 1–[74]
- BibEtC Bibliothèque d'études coptes. Le Caire, 1919–[2009]. Т. 1–[19]
- BibLSS Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.
- BibZschr Biblische Zeitschrift. Paderborn, 1903–1938/1939. Jg. 1–24; N. F. 1957–.
- BIDR Bulletino dell'Istituto di diritto romano. R., 1888–1933. 41 t.
- BIFAQ Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire, 1901–1975. Vol. 1–75
- Billerbeck. Kommentar* *Strack H. L., Billerbeck P. Der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Tüb., 1986–1994. 6 Bde
- Birgitta. Revelaciones* *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*. Lib. I–II / Transl. D. Searby; Introd. B. Morris. Oxf., 2006
- BJRL Bulletin of the John Rylands Library. Manchester, 1903–[2010]. Vol. 1–[92]
- BKAT Biblischer Kommentar: Altes Testament. Neukirchen-Vluyn, 1955–[2011]
- BKV Bibliothek der Kirchenväter. Kempten, 1869–1888². 80 Bde; 1911–1931³. 61 Bde; 1932–1938⁴
- BLE Bulletin de littérature ecclésiastique: Bull. theol., scientifique et littéraire / Inst. catholique de Toulouse. Toulouse, 1899–1936; 1937–[2007]. Т. 1–[108]
- BMFD Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Transl. of the Surviving Founder's Typika and Testaments / Ed. J. Thomas, A. C. Hero. Wash., 2000
- BMGS Byzantine and Modern Greek Studies. Oxf.; Leeds, 1975–[2012]. Vol. 1–[37]
- BN Biblische Notizen: Aktuelle Beitr. z. Exegese d. Bibel u. ihrer Welt. Salzburg, 1976–2003. H. 1–120; N. F. 2004–[2011]. H. 121–[151]
- BNJ Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. Athens; B., 1920–1985. Vol. 1–22
- BNTC Blacks New Testament Commentary: Ser. L., 1957–[2006]
- Boetius.* *Boetius.*
- Comm. in Porphy. Commentaria in Porphyrium // PL. 64. Col. 71–158 (рус. пер.: *Бозций. Комментарий к Порфирию* / Пер.: Т. Ю. Бородай // *Он же. «Утешение философией» и другие трактаты*. М., 1990. С. 5–116)
- Consol. De consolatione philosophiae // PL. 63. Col. 579–863 (рус. пер.: *Бозций. Утешение философией* / Пер.: В. И. Уколова, М. Н. Цейтлин // *Он же. «Утешение философией» и другие трактаты*. М., 1990. С. 190–290)
- Contr. Eutych. Contra Eutychen et Nestorium // PL. 64. Col. 1337–1354 (рус. пер.: *Бозций. Против Евтихия и Нестория* / Пер.: Т. Ю. Бородай // *Он же. «Утешение философией» и другие трактаты*. М., 1990. С. 167–189)
- De fide cathol. Brevis fidei christianae complexio (Confesio fidei) // PL. 64. Col. 1333–1338
- De Trinit. De Trinitate // PL. 64. Col. 1247–1256 (рус. пер.: *Бозций. Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества* / Пер.: Т. Ю. Бородай // *Он же. «Утешение философией» и другие трактаты*. М., 1990. С. 145–157)
- Dial. in Porphy. Dialogi in Porphyrium // PL. 64. Col. 9–70
- In Categ. In Categorias Aristotelis libri IV // PL. 64. Col. 159–294
- In Peri hermen. In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii (editio secunda) // PL. 64. Col. 393–640; Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias: [2. comment.] / Rec. C. Meiser. Lpz., 1880. N. Y., 1987¹. Pars 2
- In Top. Cic. Commentaria in Ciceronis Topica // PL. 64. Col. 1039–1173
- BollGrott Bolletino della Badia Graeca de Grottaferrata. Grottaferrata, 1947–[2011]. N 1–[8(65)]
- Bonav.* *Bonaventura.*
- Breviloq. Breviloquium // Opera omnia. Quarracchi, 1891. Т. 5. P. 199–292
- De myst. Trinit. Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis // Opera omnia. Quarracchi, 1891. Т. 5. P. 45–115
- In Sent. Commentarius in IV libros Sententiarum // Opera omnia. Quarracchi, 1882–1889. Т. 1–4
- Itin. Itinerarium mentis in Deum // Opera omnia: Quarracchi, 1891. Т. 5. P. 293–316 (рус. пер.: *Бонавентура. Путеводитель души к Богу* / Пер. и коммент.: В. Л. Задворный. М., 1993)
- BOR Biserica Ortodoxă Română. Bucur., 1874–. Vol. 1–.

- Bornert.** *Bornert R.* Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. P. 1966
- Braun.** Tracht und Attribute // *Braun J.* Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst. Stuttg., 1943
- Brev. Eccl. Antioch.** Breviarium juxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum. Mausili, 1886–1896. 7 vol.
- BrevHieros** Breviarium de Hierosolyma // Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 107–112. (CCSL; 175)
- BSEtB** Byzantine studies – Études byzantines / Arizona Univ. Sheperdstown etc., 1974–1980. 7 vol.
- BSGRT** Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lpz., 1849–[2012]
- Bsl** Byzantinologica. Praha, 1929–.
- BSOAS** Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L., 1917–[2008]. Vol. 1–[71]
- BThZ** Berliner theologische Zeitschrift. B., 1984–[2012]. Bd. 1–[29]
- BTSst** Biblisch-theologische Studien: Ser. Neukirchen-Vluyn, 1977–[2012]. Bd. 1–[127]
- Bullarum magnum romanum** Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis edition: locupletior facta collectione novissima plurimum brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a s. Leone Magno... erexit auspicante card. F. Gaude. [R.], 1857–1872. 25 vol.
- BullAcBelge** Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Cl. des lettres. Brux., 1915–.
- Burchard. Worm.** *Burchardus Wormaciensis* Decreta // PL. 140. Col. 537–1066
- Decret.**
- BWANT** Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament: Ser. Stuttg.; Darmstadt, 1926–[2012]. Bd. 1–[198]
- BWAT** Beiträge zur Wissenschaft von Alten Testament: Ser. B., 1908–1926. 36 Bde
- Byz** Byzantion. Brux.; P., 1924–[2011]. Vol. 1–[81]
- ByzF** Byzantinische Forschungen. Amst., 1966–[2011]. Bd. 1–[30]
- ByzSt** Byzantine Studies. Sheperdstown (W. Va). 1974–1986. 13 vol.; N. S. 1996/97(1996)–[1999]. Vol. 1/2–[4]
- BZ** Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–1997. Münch.; Lpz., 1998–[2012]. Bd. 1–[104]
- BZAW** Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. B.; N. Y., 1886–[2012]. Bd. 1–[434]
- BzMW** Beiträge zur Musikwissenschaft / Hrsg. v. der Ges. für Musikwissenschaft. B., 1959–1992. 34 Bde
- BZNW** Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. B., 1923–[2012]. Bd. 1–[193]
- Caes. De Bello Gallic.** *C. Iulius Caesar.* De Bello Gallico // *C. Iulii Caesaris* Commentarii Rerum Gestarum / Ed. O. Seel. Lpz., 1961. Vol. 1 (рус. пер.: *Цай Юлий Цезарь.* Записки о галльской войне / Пер.: М. М. Покровский. М., 1991)
- Caes. Arel.** *Caesarius Arelatensis.*
- Reg. ad monach.** Regula ad monachos // *S. Caesari, ep. Arelatensis* Opera omnia / Ed. G. Morin. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 149–155; Idem // PL. 67. Col. 1097–1103
- Reg. ad virg.** Regula da virgines // *S. Caesari, ep. Arelatensis* Opera omnia / Ed. G. Morin. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 101–129
- Serm.** Sermones // PL. 67. Col. 1041–1090; Idem // CCSL. T. 103 / Ed. G. Morin. Turnhout, 1953; *Césaire d'Arles.* Sermons au peuple / Ed. M.-J. Delage. P., 1971, 1978, 1986. Vol. 1–3. (SC; 175, 243, 330) (рус. пер.: *Кесарий Арелатский, свт.* Избранные слова. Слово 12: Изложение веры и этимология этого слова; Слово 39: О том, каким образом... Господь положил, как нас будут судить в Судный день; Слово 40: Объяснение того, почему святые и праведные мужи в сем веке отмиаю грешникам / Пер.: Н. Новиков // Арелатские проповедники V–VI вв.: Сб. исслед. и пер. М., 2004. С. 315–321, 321–326, 326–329)
- CAG** Commentaria in Aristotelem Graeca / Ed. consilio et auct. Acad. Litterarum Regiae Borussicae. B., 1882–1909. 23 vol.
- Cah. Arch.** Cahiers Archéologiques: fin de l'antiquité et moyen-âge. P., 1945–[2011]. T. 1–[53]
- Cah. Arch. Bibl.** Bibliotheque des Cahiers Archéologiques: fin de l'antiquité et moyen âge. P., 1966–[1996]. T. 1–[15]
- Cah. Civ. Med.** Cahiers de civilisation médiévale, X^e–XII^e siècles. Poitiers, 1958–[2006]. Année 1–[49]. N 1–[196]
- CalifSS** California Slavic Studies / Univ. of California. Berkeley; Los Ang., 1960–[1994]. Vol. 1–[19]
- Callim. Cyren. Hymn.** *Callimachus.* Hymni // Ed., transl. by R. Pfeiffer. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: Гимны *Каллимах* / Пер.: С. С. Аверинцев // Античные гимны / Сост.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 141–171)
- Callist. Xanth. Method.** *Callistus et Ignatius Xanthopuli.* Methodus et Regula accuratissima de bis qui elegerunt pacifice vivere et monastice // PG. 147. Col. 635–812; *Φλοκαλία.* 1961. Т. 4. Σ. 197–295 (рус. пер.: *Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий Ксантопулы.* Наставление безмолствующим в сотне глав // Добролюбие. Т. 5. С. 305–424)
- Calv. Inst.** *Calvin J.* Institution de la religion chrestienne / Ed. J.-D. Benoit. P., 1957–1963. 5 vol. (рус. пер.: *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. М., 1997–1999. 3 т.)
- Can. Hipp.** Les Canons d'Hippolyte / Ed. crit. de la version arabe, introd. et trad. française par R.-G. Coquin. P., 1966. (PO; 31.2)
- Can. Murat.** Canon Muratori // *Lietzmann H.* Das muratorische Fragmente. B., 1933
- CANT** Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Geerard. Turnhout, 1992
- Cantacus. Hist.** *Ioannis Cantacuseni eximperatoris* Historiarum libri IV. Bonn, 1828–1832. 3 vol. (CSHB)
- Cappelletti. Le Chiese d'Italia** *Cappelletti G.* Le Chiese d'Italia. Venezia, 1844–1870. 21 vol.
- Cassiod.** *Cassiodorus.*
- De anima** De anima // PL. 70. Col. 1279–1308
- De artib.** De artibus et disciplinis liberalium litterarum // PL. 70. Col. 1149–1220
- De inst. div. lit.** De institutione divinarum litterarum // PL. 70. Col. 1105–1150
- Exp. ps.** Expositio psalorum / Ed. M. Adriaen. Turnhout, 1958. (CCSL; 97–98); Idem // PL. 70. Col. 25–1056
- Hist. eccl. tripart.** Chronica: (Historia tripartita). B., 1894. S. 120–161. (MGH. AA; 11)
- Varia** Variarum libri XII // PL. 69. Col. 501–880; Idem // MGH. AA. 1894, 1981^r. T. 12. P. 3–385
- Catholicisme** Catholicisme: Hier-Aujourd'hui-Demain / Dir. G. Jacquemet. P., 1948–.
- Cato. De agr.** *Marcus Portius Cato.* De agri cultura / Ed. A. Mazzarino. Lpz., 1982^r. (BSGRT) (рус. пер.: *Марк Порций Катон.* Земледелие / Пер. и коммент.: М. Е. Сергеев; ред.: И. И. Толстой. М.; Л., 1950)
- CAVT** Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti / Ed. J. Haelewyck. Turnhout, 1998
- CBC** The Cambridge Bible Commentary. Camb., 1965–[2005]. [50 vol.]
- CBQ** The Catholic Biblical Quarterly. Wash., 1939–[2011]. Vol. 1–[73]
- CBQMS** The Catholic Biblical Quarterly Monograph ser. Wash., 1971–[2008]. [45 vol.]
- CC** Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953–.
- CCCM** Continuatio Medievals. 1966–;

CCSA	Ser. Apocryphorum. 1983-;		
CCSG	Ser. Graeca. 1977-;		
CCSH	Ser. Hagiographies. 1994-;		
CCSL	Ser. Latina. 1953-.		
Cebes. Tabula	<i>Cebes Thebanus (pseud.)</i> . Tabula // The Tabula of Cebes / Ed. J. T. Fitzgerald, L. M. White. Chico (Calif.), 1983 (рус. пер.: <i>Кебем</i> . Картина / Пер. с греч.: В. Алексеев. СПб., 1888)		
Cedrenus G. Comp. hist.	<i>Georgius Cedrenius</i> . Compendium historiarum // <i>Georgius Cedrenus [et] Ioannis Scylitzae</i> ope / Suppletus et emendatus I. Bekker. Bonn, 1838-1839. 2 vol. (CSHB)		
Cels. De med.	<i>Aulus Cornelius Celsus</i> . De medicina // <i>A. Cornelii Celsi</i> Quae supersunt / Hrsg. F. Marx. Lpz.; B., 1915. (Corpus medicorum lat.; 1)		
Censorin. De die natale	<i>Censorinus</i> . De die natali liber ad Q. Caerellium / Ed. N. Sallmann. Lpz., 1983 (рус. пер.: <i>Цензорин</i> . Книга о дне рождения: Пер. с лат. // ВДИ. 1986. № 2. С. 230-237; № 3. С. 224-238)		
CES	Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley; Los Ang.; Oxf., 1993-1995. Vol. 1-3		
CF	Collectanea franciscana. R., 1931-[2012]. Vol. 1-[82]		
CFHB	Corpus fontium historiae Byzantinae. Wash. etc., 1967-[2010]. Vol. 1-[49]		
CGU	Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit / Hrsg. v. den Akad. der Wissenschaften in München u. Wien. Münch.; B., 1924-.		
Chabot.	<i>Chabot J.-B.</i>		
Lit. syr.	Littérature syriaque. P., 1935		
Synod. orient.	Synodicon orientale, ou Recueil de Synodes nestoriens. P., 1902		
Chalandon. Comnène	<i>Chalandon F.</i> Les Comnène: Études sur l'empire byzantin au XI ^e et au XII ^e siècle. P., 1900. Vol. 1: Essai sur le règne de l'Alexis I ^{er} Comnène (1081-1118); 1912. Vol. 2/1-2: Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180). N. Y., 1971 ^r		
Chalcocond. Hist.	<i>Chalcocondyli</i> . Historiarum Demonstrationes / Ed. E. Darkó. Bdpst, 1922		
CHerm	Corpus Hermeticum / Ed. A. D. Nock, A.-J. Festugière. P., 1946-1954, 1972-1973 ^r , 1983-1992 ^r . 4 vol. (рус. пер. отрывков: Высокий герметизм / Пер.: Л. Ю. Лукомский. СПб., 2001)		
CHJ	Cambridge Historical Journal. Camb., 1926-1957. 13 vol. Продолж.: Historical Journal		
Choricus. Laudatio Aratii et Stepfani	<i>Choricus</i> . Laudatio Aratii et Stepfani // Opera / Ed. R. Foerster, E. Richsteig. Lpz., 1929		
Christ, Paranikas. Anthologia	<i>Christ W., Paranikas M.</i> Anthologia Carminum Christianorum. Lipsiae, 1871		
Chromat. Aquil. Tract. in Matth.	<i>Chromatius Aquileiensis</i> . Tractatus in Evangelium Matthaei // CCSL. 1974. Vol. 9A; Idem // PL. 20. Col. 327-368		
Chron. Edess.	Chronicon Edessenum: Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum / Ed. I. Guidi // Chronica minora / Ed. E. W. Broods. I.-B. Chabot. P., 1903. Pt. 1. (CSCO. Syr. Ser. 3; T. 4)		
Chron. min.	Chronica minora / Ed. Th. Mommsen. B., 1892-1898. 3 t. (MGH. AA; 9, 11, 13)		
Chron. misc.	Chronicon miscellaneum, ad ann. p. Chr. 724 pertinens / Ed. I. Guidi // Chronica minora / Ed. E. W. Brooks, I.-B. Chabot. P., 1904. Pt. 2. P. 77-155 [textus]; P. 61-119 [versio]. (CSCO. Syr. Ser. 3; T. 4)		
Chron. Pasch.	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonn, 1832. 2 vol.; Idem // PG. 92. Col. 69-1028		
Chrysip.	<i>Chrysippus</i> .		
Fragm.	Fragmenta logica et physica // SVF. Lpz., 1903. Stuttg., 1968 ^r . T. 2. P. 1-348		
Fragm. moral.	Fragmenta moralia / Ed. J. von Arnim // SVF. Lpz., 1903. Stuttg., 1968 ^r . T. 3. P. 3-191		
CIC	Codex iuris canonici (1983) // AAS. 1983. Vol. 75. Pt. 2 (рус. пер.: Кодекс канонического		
			права / Пер. с лат.: А. Н. Коваль; науч. ред.: С. Тимашов. М., 2007)
CIC (1917)			Codex iuris canonici / Auctorit. Benedicti Papae promulgatus. Vat., 1917
Cicero.			<i>Marcus Tullius Cicero</i> .
Acad. I			Academica posteriora. Lib. I / Ed., introd. et comment. de M. Ruch. P., 1970 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . Учение академиков. М., 2004. С. 52-81)
Acad. II			Academica priora sive Lucullus / Hrsg. O. Plasberg // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1922. Fasc. 42. P. 26-102 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . Учение академиков. М., 2004. С. 82-207)
Ad fam.			Epistulae ad familiares / Ed. D. R. Shackleton Bailey. Camb., 1977. 2 vol. (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . Письма. М., 1949-1951. 3 т.)
Brut.			Brutus // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia / Hrsg. E. Malcovati. Lpz., 1970 ² . Fasc. 4 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . Брут, или О знаменитых ораторах / Пер.: И. Стрельникова // <i>Он же</i> . Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 255-328)
De fato			De fato // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Stuttg., 1969 ^r . Fasc. 46: De divinatione. De fato. Timaeus / Rec. W. Ax (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . О судьбе / Пер.: М. И. Рижский // <i>Он же</i> . Философские трактаты. М., 1997 ² . С. 299-316)
De fin. bon. et mal.			De finibus bonorum et malorum // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia / Hrsg. E. Malcovati. Lpz., 1915. Stuttg., 1976 ^r . Fasc. 43 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . О пределах блага и зла / Пер.: Н. А. Федоров // <i>Он же</i> . О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 41-242)
De invent.			Rhetorici libri duo qui vocantur De inventione // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1915. Stuttg., 1965 ^r . Fasc. 2
De natura deorum			De natura deorum: Academica. Camb., 1956 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . О природе богов / Пер.: М. И. Рижский // <i>Он же</i> . Философские трактаты. М., 1997 ² . С. 47-146)
De offic.			De officiis / Ed. C. Atzert // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1963. Fasc. 48 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . Об обязанностях // <i>Он же</i> . О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 58-156)
De orat.			De oratore // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Rhetorica / Ed. A. S. Wilkins. Oxf., 1902. Vol. 1 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . Об ораторе / Пер.: Ф. Петровский // <i>Он же</i> . Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 75-252)
De re publica			De re publica / Ed. L. Ferrero. Firenze, 1957 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . О государстве // <i>Он же</i> . О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма / Сост.: Е. В. Ляпустина. М., 1999. С. 45-144)
Div.			De divinatione / Hrsg. R. Giomini. Lpz., 1975 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . О дивинации // <i>Он же</i> . Философские трактаты. М., 1985. С. 191-298)
Ep. ad Attic.			Epistolae ad Atticum / Ed. L. C. Purser. Oxf., 1903 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий</i> . Письма. М., 1949-1951. 3 т.)
Flac.			Pro L. Valerio Flacco oratio / Ed. L. Fruechtel // <i>M. Tulli Ciceronis</i> . Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1932. Fasc. 20. P. 182-243
Harusp.			De haruspicum responso oratio / Ed. T. Maslowski // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1981. Fasc. 21. P. 91-117
Leg.			De Legibus // <i>Cicéron</i> . Traité des Lois / Ed. G. de Plinval. P., 1968 (рус. пер.: <i>Цицерон</i>

- Марк Туллий*. О законах // *Он же*. О государстве... М., 1999. С. 149–224)
- Partit. De partitione oratoria // *Marco Tulio Ciceron* / *Introd., trad. y notas de B. Reyes Coria*. Mexico, 2000
- Philip. or. Philippics / Ed., transl. by D. R. Shackleton Bailey. Camb. (Mass.), 2009. 2 vol.
- Tusc. disp. Tusculanae disputationes / Ed. G. Fohlen. P., 1960 (рус. пер.: *Цицерон Марк Туллий*. Тускуланские беседы / Пер.: М. Л. Гаспаров // *Избр. соч.* М., 1975. С. 205–357)
- CIEB, 6 Congrès international des études Byzantines, 6^{me}. Paris, 1948. P., 1950–1951. 2 vol.
- CIEB, 10 Congrès international des études Byzantines, 10^{me}. Istanbul, 1955. Istanbul, 1957
- CIEB, 15 Congrès international des études Byzantines, 15^{me}. Athenes, 1976. Athenes, 1979–1981. 3 vol.
- CIG Corpus inscriptionum Graecarum / Ed. A. Boeckh. B., 1828–1877. Hildesheim, [1973]^r. (Subs. Epigraphica)
- CIJ Corpus inscriptionum Judaicarum: Recueil des inscriptions juives qui vont du III. siècle avant Jésus-Christ au VII. siècle de notre ère / J.-B. Frey. Vat., 1936, 1952. Vol. 1–2
- CIL Corpus inscriptionum Latinarum / Hrsg. v. d. Berliner Akad. B., 1862–[2009]
- CIMAGL Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin. Copenhagen, 1969–[2003]. Vol. 1–[74]
- Cinnam. Hist.* *Ioannis Cinnami* Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum / Ed. A. Meineke. Bonn, 1836 (рус. пер.: *Киннам И.* Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов. Рязань, 2003)
- CIS 4 Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pt. 4: Inscriptiones Himyariticae et Sabaeae. P., 1889
- CJ Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954¹¹. Hildesheim, 1989^r. (CJC; 2)
- CJC Corpus juris civilis / Ed. fratres Kriegelii. Lpz., 1880¹⁶. 3 t.
- CLCAG Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum. Louvain; Leiden etc., 1957–[1981]. T. 1–[7]
- Clem. Alex.* *Clemens Alexandrinus*.
- Eclog. proph. Eclogae propheticae / Hrsg. O. Stahlin, L. Fruchtel und U. Treu // *Idem*. Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente. B., 1970. S. 137–155
- Exc. Theod. Excerpta ex Theodoto // *Clément d'Alexandrie*. Extraits de Théodote / Texte crit., introd., trad. et notes de F. Sagnard. P., 1948², 1970^r. (SC; 23) (рус. пер.: *Климент Александрийский*. Извлечения из произведений Феодота // *Школа Валентина* / Пер.: Е. В. Афонасин. СПб., 2002. С. 172–219)
- Paed. *Clément d'Alexandrie*. Le pédagogue / Ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158); *Idem* // PG. 8. Col. 247–684 (рус. пер.: *Климент Александрийский*. Педагог / Пер.: Н. И. Корсунский. Ярославль, 1892; То же / Пер.: Н. И. Корсунский; ред. и доп.: свящ. Г. Чистяков. М., 1996¹⁹)
- Protrept. Cohortatio ad gentes = λόγος προτροπτικός // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. СПб., 1998)
- Quis div. salv. Quis dives salvetur // PG. 9. Col. 603–652 (рус. пер.: *Климент Александрийский*. Какой богач спасется // *Православное богословие и благотворительность*. СПб., 1996)
- Strom. Stromata I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; Stromata, Buch I–VI. B., 1939, 1985⁴ (рус. пер.: *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. I–VII / Пер., коммент.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3)
- Clementinae Clementis papae V Constitutiones // Corpus iuris canonici. Lpz., 1881. Pars 2. Col. 1130–1200
- Clemens Romanus*.
- Ep. I ad Cor. Epistula I ad Corinthios // *Clément de Rome*. Épître aux Corinthiens / Ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: *Климент Римский, свт.* Первое послание к Коринфянам // ПМА. 1994. С. 119–148; 2003. С. 135–172)
- Ep. II ad Cor. Epistula altera ad Corinthios // PG. 1. Col. 329–348 (рус. пер.: *Климент Римский, свт.* Второе послание к Коринфянам // ПМА. 1994. С. 157–164; 2003. С. 175–180)
- Ep. II ad Cor. Suppl. Epistula altera ad Corinthios // Βιβλιοθήκη Ἑλληνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Ἀθήναι, 1955. Μέρος 1. Σ. 44–47 (рус. пер.: *Климент Римский, свт.* Второе послание к Коринфянам. Гл. 12–20 / Пер.: Н. И. Барсов // ПМА. 1994. С. 401–406; 2003. С. 505–509)
- Hom. Homiliae / Hrsg. B. Rehm // Die Pseudoklementinen. Tl. 1. B., 1969. (GCS)
- CLLA *Gamber K.* Codices Liturgici Latini Antiquiores. Freiburg, 1963, 1968². (Spicilegii Friburgensis Subs.; 1); Suppl.: Ergbd. u. Reg.-Bd. / Hrsg. B. Baroffio e. a. Freiburg, 1988. (Spicilegii Friburgensis Subs.; 1A)
- Clugnet.* Bibl. orient. Bibliothèque hagiographique orientale / Ed. L. Clugnet. P., 1901–1905. 9 vol.
- COD Conciliorum Oecumenicorum Decreta / Ed. G. Alberigo; Ist. per le scienze religiose. Bologna, 1972³
- Coelestin.* Ep. *Coelestinus I, papa*. Epistolae // PL. 50. Col. 417–558
- Coll. Avel. Epistolae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCLXII usque ad a. DLIII datae: Avellana quae dicitur collection. W. etc., 1895–1898. 2 t. (CSEL; 35/1–2)
- Coll. Ulp. Collatio legum Mosaicarum et Romanorum // Iurisprudentiae Anteustinianae quae supersunt / Hrsg. E. Huschke. Lpz., 1886 (рус. пер.: *Сопоставление законов Моисеевых и римских* / Пер.: М. Д. Соломатин // *Древнее право*. М., 1997. № 1(2). С. 165–191)
- Colonna.* Stor. bizant. *Colonna M. E.* Gli storici bizantini dal IV al XV sec. Napoli, 1956
- Commod.* *Commodianus Gazaesus*.
- Carmen. apol. Carmen apogeticum adversus Iudaeos et gentes // *Commodiani* Carmina / Rec. E. Ludwig. Lipsiae, 1877. T. 2: Carmen apogeticum complectens
- Instruct. Instructiones adversus gentium deos pro christiana disciplina // PL. 5. Col. 201–262
- ConB Coniectanea biblica. Ser.: Con. Neotestamentica; Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis. Lund, 1966–. Vol. 1–.; Old Testament ser. Lund, 1967–. Vol. 1–.
- Conf. Westm. Confessio fidei westmonasteriensis // The Creeds of Christendom: with a history and crit. not. / Ed. by Ph. Schaff; rev. by D. S. Schaff. Grand Rapids (Mich.), 1983. Vol. 3. P. 600–673
- Conomos.* *Conomos D.* The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985
- Communion Cycle
- Const. Ap. Les constitutions apostoliques / Ed. et comment. M. Metzger. P., 1985–1987. 3 t. (SC; 320, 329, 336) (рус. пер.: *Постановления апостольские* чрез св. Климента еп. Римского преданные / Пер. с древнегреч.: архим. Иннокентий (Новгородов). Каз., 1864. СПб., 2002)
- Const. Harmen.* *Constantinus Harmenopolus*. Epitome divinarum sacrarumque canonum // PG. 150. Col. 45–168

- Const. Lugd. Vit. Germ.* *Constance de Lyon*. Vie de saint Germain d'Auxerre / Ed. R. Borius. P., 1965. (SC; 112)
- Const. Magn. Or. sanct.* *Constantinus I, Magnus*. Oratio ad sanctorum coetum / PG. 20. Col. 1233–1316
- Const. Porphy.* *Constantinus Porphyrogenitus*.
De administrando imperio / Ed. Gy. Moravczik, R. J. H. Jenkins. Wash., 1967 (рус. пер.: *Константин Багрянородный*. Об управлении империей / Текст, пер., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991. (Древнейшие источники по истории народов СССР))
- De adm. imp. *Le Livre des cérémonies...* [par] *Constantin VII Porphyrogete* / Texte établi et trad. par A. Vogt. P., 1967. 2 vol.
- De cerem. *De thematibus* / Ed. A. Pertusi. Vat., 1952
- De them. *Constitutiones Sirmondianae* // Theodosiani libri XVI. cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes. B., 1905. Bd. 2
- Const. Sirm. *The Coptic Encyclopedia* / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.
- CoptE *Cornelii Nepotis Vitae* / Ed. E. O. Winstedt. Oxf., 1904
- Corn. Nep. Vitae* *Lucius Annaeus Cornutus*. Theologiae Graecae compendium / Hrsg. C. Lang. Lpz., 1881
- Cornut. Theol. Graec.* *Corpus iuris canonici* / Ed. E. Friedberg. Lpz., 1879–1881. Pars 1: Decretum magistri Gratiani. 1879; Pars 2: Decretalium collectiones: Decretalium Gregorii papae IX compilatio; Liber Sextus decretalium papae Bonifacii VIII; Clementis papae V Constitutiones; Extravagantes tum viginti Ioannis papae XXII, tum Communes. 1881
- CorpICan *Cosmas Indicopleustes*. Topographie chrétienne / Introd., texte critique, ill., trad. et notes par W. Wolska-Conus; Préf. de P. Lemerle. P., 1968–1973. 3 t. (SC; 141, 159, 197)
- Cosm. Indic. Topogr. chr.* *Corpus philosophorum Danicorum medii aevi*. Hauniae [Kobenhavn], 1955–[1998]. Vol. 1–[13]
- CPDMA *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF)*: Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina / Unione accad. Naz. [ed] Accademia Toscana di scienze e lettere «La Colombaria»; [comitato scient. e red. Fr. Adorno et al.]. Firenze, 1989–[2008]
- CPF *Clavis Patrum Graecorum* / Ed. M. Gérard. Turnhout, 1974–2003. 7 vol. Vol. 1: Patres Anteniceni. 1983; Vol. 2: Ab Athanasio ad Chrysostomum. 1974; Vol. 3: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. 1979; Vol. 3A: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Add. vol. 3. 2003; Vol. 4: Concilia. Catenae, 1980; Vol. 5: Indices. Initia. Concordantiae. 1987; [Suppl. = CPGS] / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret. 1998
- CPG *Clavis Patrum Graecorum. Supplementum* / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret; adiuvantibus F. Glorie, J. Desmet. Turnhout, 1998
- CPGS *Classical Philology*. Chicago, 1906–[2010]. Vol. 1–[105]
- CPh *Dekkers E., Gaar A.* *Clavis Patrum Latinorum*. Steenbrugis, 1951. Brugis, 1961². (Sacris erudiri; 3)
- CPL *Corpus philosophorum medii aevi. Philosophi Byzantini*. Athenai, 1984–.
- CPMA, PB *Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi* / Comp. J. Machielsen. Turnhout, 1990. Vol. 1. Pars A–B; 1994. Vol. 2. Pars A–B; Vol. 3. Pars A
- CPPMA *The Classical Quarterly*. Oxf. etc., 1907–1950. Vol. 1–44; N. S. 1951–[2011]. Vol. 1–[61]
- CQ *Corpus Reformatorum*. Vol. 1–28: *Ph. Melanctonis Opera*. Halis Saxonum, 1834–1860; Vol. 29–87: *I. Calvini Opera*. Brunsvigae, 1863–1900; Vol. 88–101: *H. Zwinglii Sämtliche Werke*. Zürich, 1905–1959
- CR *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. P., 1857–.
- CRAI *Cristoforo Mitileneo*. I calendari in metro innografico di *Cristoforo Mitileneo*. Brux., 1980. (SH; 63)
- Calendari *Corpus scriptorum christianorum orientalium* / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. etc., 1903–. Louvain, 1913–.
- CSCO *Scriptores Aethiopiici*. 1903–.; *Scriptores Arabici*. 1903–.; *Scriptores Armeniaci*. 1953–.; *Scriptores Coptici*. 1906–.; *Scriptores Iberici*. 1950–.; *Subsidia*. 1950–.; *Scriptores Syri*. 1903–.
- Aethiop. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. W., 1866–[2011]. Vol. 1–[99]
- Arab. *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*. Bonn, 1826–1897. 50 t.
- Armen. *Corpus scriptorium de musica* / American Inst. of Musicology [R.], 1950–[1997]. Vol. 1–[42]
- Copt. *Corpus scriptorium muzarabicorum* / Ed. J. Gil. Madrid, 1973. 2 vol.
- Iber. *Conférences de St.-Serge: ... Semaine d'études liturgiques*. R., 1970–[2010]
- Subs. *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi*. 1655 / Ed. J. Ritter. Mantuae, 1740; Idem / Ed. T. Mommsen e. a. B., 1905. 2 t.
- Syr. *Concilium Tridentinum: Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio* / Ed. Societas Goerresiana. Friburgi Brisgoviae, 1901–2001. 13 t.
- CSEL *Collections des Universités de France* / Publiée sous le patronage de l'Association G. Budé. P., 1920–.
- CSHB *Concilium Vaticanum II. Apostolicam actuositatem* (рус. пер.: Декрет об апостольстве мирян // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 253–281)
- CSM *Concilium Vaticanum II. Ad gentes divinitus* (рус. пер.: Декрет о миссионерской деятельности Церкви // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 297–340)
- CSMA *Concilium Vaticanum II. Christus Dominus* (рус. пер.: Декрет о папском служении епископов в Церкви // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 161–186)
- CSS *Concilium Vaticanum II. Dignitatis humanae* (рус. пер.: Декларация о религиозной свободе // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 283–295)
- CTh *Concilium Vaticanum II. Dei Verbum* (рус. пер.: Догматическая конституция о Божественном Откровении // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 239–252)
- CTrident. *Concilium Vaticanum II. Gravissimum educationis* (рус. пер.: Декларация о христианском воспитании // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 219–231)
- CUF *Concilium Vaticanum II. Gaudium et spes* (рус. пер.: Пастырская конституция о Церкви в современном мире // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 377–467)
- CVatII. AA *Concilium Vaticanum II. Inter mirifica* (рус. пер.: Декрет о средствах массовой коммуникации // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 51–62)
- CVatII. AG *Concilium Vaticanum II. Lumen gentium* (рус. пер.: Догматическая Конституция о Церкви // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 63–130)
- CVatII. CD *Concilium Vaticanum II. Nostra aetate* (рус. пер.: Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 233–237)
- CVatII. DH *Concilium Vaticanum II. Apostolicam actuositatem* (рус. пер.: Декрет об апостольстве мирян // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 253–281)
- CVatII. AG *Concilium Vaticanum II. Ad gentes divinitus* (рус. пер.: Декрет о миссионерской деятельности Церкви // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 297–340)
- CVatII. CD *Concilium Vaticanum II. Christus Dominus* (рус. пер.: Декрет о папском служении епископов в Церкви // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 161–186)
- CVatII. DH *Concilium Vaticanum II. Dignitatis humanae* (рус. пер.: Декларация о религиозной свободе // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 283–295)
- CVatII. DV *Concilium Vaticanum II. Dei Verbum* (рус. пер.: Догматическая конституция о Божественном Откровении // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 239–252)
- CVatII. GE *Concilium Vaticanum II. Gravissimum educationis* (рус. пер.: Декларация о христианском воспитании // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 219–231)
- CVatII. GS *Concilium Vaticanum II. Gaudium et spes* (рус. пер.: Пастырская конституция о Церкви в современном мире // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 377–467)
- CVatII. IM *Concilium Vaticanum II. Inter mirifica* (рус. пер.: Декрет о средствах массовой коммуникации // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 51–62)
- CVatII. LG *Concilium Vaticanum II. Lumen gentium* (рус. пер.: Догматическая Конституция о Церкви // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 63–130)
- CVatII. NA *Concilium Vaticanum II. Nostra aetate* (рус. пер.: Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям // *Документы II Ватиканского собора*. [M.], 1998². С. 233–237)

CVatII. OE	Concilium Vaticanum II. Orientalium Ecclesiarum (рус. пер.: Декрет о Восточных Католических Церквях // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998 ² . С. 131–141)	Exhort. mart.	Ad Fortunatum: (Exhortatione martyrii) // PL. 4. Col. 651–676 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Отцы и учителя Церкви III в. [М., 1996]. Т. 2. С. 331–347)
CVatII. OT	Concilium Vaticanum II. Orptatam totius (рус. пер.: Декрет о подготовке к священству // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998 ² . С. 201–217)	Test. adv. Jud.	Testimoniorum adversus Judaeos, libri tres // PL. 4. Col. 675–780 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Три книги свидетельств против иудеев // Отцы и учителя Церкви III в. [М., 1996]. Т. 2. С. 89–190)
CVatII. PC	Concilium Vaticanum II. Perfectae caritatis (рус. пер.: Декрет об обновлении жизни монашествующих применительно к современным условиям // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998 ² . С. 187–199)	<i>Cyr. Alex.</i>	<i>Cyrillus Alexandrinus.</i>
CVatII. PO	Concilium Vaticanum II. Presbyterorum ordinis (рус. пер.: Декрет о служении и жизни священников // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998 ² . С. 341–375)	Ad Succensum	Ep. ad Succensum // ACO I. Vol. 1. Т. 1(6). P. 151–162
CVatII. SC	Concilium Vaticanum II. Sacrosanctum Concilium (рус. пер.: Конституция о Священной Литургии // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998 ² . С. 15–51)	Ad Theodosium	Epistula ad Theodosium imperatorem (fragmenta) // Opera minora / Ed. M. Richard. Turnhout, 1977. Vol. 2. P. 274–275
CVatII. UR	Concilium Vaticanum II. Unitatis reintegratio (рус. пер.: Декрет об экуменизме // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998 ² . С. 143–160)	Adv. Nest.	Adversus Nestorium // PG. 76. Col. 9–248
<i>Cypr. Carth.</i>	<i>Cyprianus Carthaginiensis.</i>	Contr. Jul.	Contra Julianum Imperatorem // PG. 76. Col. 503–1064
Ad Demetr.	Ad Demetrianum // CCSL. 1976. Vol. 3A. P. 35–51; Idem // PL. 4. Col. 543–564	De adorat.	De adoratione et cultu in Spiritu et Veritate // PG. 68. Col. 133–1126 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> О поклонении и служении в духе и истине // Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 123–732)
Ad Lucium	Epistola ad Lucium papam de exilio reservum // PL. 3. Col. 1003–1008 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письмо к Луцию, папе Римскому // Творения. М., 1999. С. 581–584)	De exit. anim.	De exitu animi et de secundo adventum: Hom. 14 // PG. 77. Col. 1071–1090 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Слово о исходе души. М., 1909 ¹²)
Ad Magnum	Epistola ad Magnum de baptizandis Novatianis et de iis qui in lecto gratiam consequuntur // PL. 3. Col. 1183–1200 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письмо к Магну о крещении новациан // Творения. М., 1999. С. 639–650)	De incarn. Domini	De incarnatione Domini // PG. 75. Col. 1419–1478
De bono patient.	De bono patientiae // PL. 4. Col. 621–638 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о благе терпения // Творения. М., 1999. С. 326–343)	De incarn. Unigent.	De incarnatione Unigenti // PG. 75. Col. 1189–1254
De habitu virginum	De habitu virginum // PL. 4. Col. 439–464 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга об одежде девственниц // Творения. М., 1999. С. 191–207)	De s. Trin.	De sancta Trinitate, dialogi I–VII // PG. 75. Col. 1075–1147; Idem // <i>Cyrille d'Alexandrie.</i> Dialogues sur la Trinité. P., 1976–1978. Т. 1. P. 126–354; Т. 2. P. 10–384; Т. 3. P. 10–226. (SC; 231, 237, 246)
De idol. vanit.	De idolorum vanitate // PL. 4. Col. 563–582 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о суете идолов // Творения. М., 1999. С. 81–87)	Ep.	Epistolae // PG. 77. Col. 9–390
De lapsis	De lapsis // PL. 4. Col. 463–494 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о падших // Творения. М., 1999. С. 208–231)	Glaph. in Deut.	Glaphyra in Deuteronomium // PG. 69. Col. 643–678
De mort.	De mortalitate // <i>Cyprianus.</i> Opera / Ed. M. Simonetti, C. Moreschini. Turnhout, 1976. Vol. 2. P. 17–32. (CCSL; 3A); Idem // PL. 4. Col. 581–602	Glaph. in Exod.	Glaphyra in Exodum, lib. I–IV // PG. 69. Col. 385–538
De op. et eleem.	De opere et eleemosynis // PL. 4. Col. 601–622 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о благотворении и милостынях // Творения. М., 1999. С. 307–325)	Glaph. in Gen.	Glaphyra in Genesim, lib. I–VII // PG. 69. Col. 13–386
De orat. Dom.	De Dominica oratione // PL. 4. Col. 519–544 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о молитве Господней // Творения. М., 1999. С. 252–273)	Glaph. in Lev.	Glaphyra in Leviticum // PG. 69. Col. 539–590
De unit. Eccl.	De unitate Ecclesiae // PL. 4. Col. 493–520 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о единстве Церкви // Творения. М., 1999. С. 232–251)	Glaph. in Num.	Glaphyra in Numeros // PG. 69. Col. 589–642
De zel. et liv.	De zelo et livore // CCSL. 1976. Vol. 3A. P. 75–86; Idem // PL. 4. Col. 637–652	Glaph. in Pent.	Glaphyra in Pentateuchum // PG. 69. Col. 9–678 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Глафѳра, или Искусные объяснения избр. мест из [Пятикнижия] // Творения. М., 1886. Ч. 4 [кн. Бытия]; 1887. Ч. 5. С. 5–176 [Исх]; С. 177–324 [Лев, Числ, Втор])
Ep.	Epistolae // PL. 4. Col. 193–438 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письма // Творения. М., 1999. С. 407–686)	Hom. div.	Homiliae diversae // PG. 77. Col. 981–1116
		Hom. pasch.	Homiliae paschales 1–30 // PG. 77. Col. 401–982
		In Hebr.	Fragmenta in Sancti Pauli epistulam ad Hebraeos // <i>S. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini</i> In D. Joannis evangelium / Ed. P. E. Pusey. Oxf., 1872. Brux., 1965 ¹ . Vol. 3. P. 362–423
		In Ioan.	Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. 73–74. Col. 9–756 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2002 ⁹ . Ч. 2–4)
		In Is.	Commentarius in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 9–1450
		In Joel.	Commentarius in Joelem Prophetam // PG. 71. Col. 327–408
		In Jon.	Commentarius in Jonam Prophetam // PG. 71. Col. 597–637
		In Luc.	Explanatio in Lucae Evangelium // PG. 72. Col. 475–950
		In Mal.	In Malachiam phophetam Commentarius // PG. 72. Col. 275–364
		In Matth.	Commentarii in Matthaum (in catenis) / Ed. J. Reuss // Matthäus-Kommentare aus der

- griechischen Kirche. В., 1957. P. 153–269. (TU; 61)
- Quod unus Quod unus sit Christus // PG. 75. Col. 1253–1362
- Thesaurus Thesaurus de Sancta consubstantiali Trinitate // PG. 75. Col. 9–656
- Cyr. Hieros. *Cyrillus Hierosolymitanus*.
Catech. Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060 (рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 13–292)
- Hom. in paralyt. Homilia in paralyticum iuxta piscinam jacentem // PG. 33. Col. 1131–1154 (рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Беседа о расслабленном при купели (Ин 5. 2–16) // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 341–352)
- Mystag. Catecheses mystagogicae // PG. 33. Col. 1065–1128 (рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные // Он же. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 293–366)
- Procatech. Procatechesis // PG. 33. Col. 331–366; Idem // *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi Opera quae supersunt omnia* / Ed. W. C. Reischl, J. Rupp. Münch., 1848. Hildesheim, 1967^r. Vol. 1. P. 1–26
- Cyr. Scyth. *Cyrillus Scythopolitanus*.
Vita Charit. Vita Charitonis / Éd. G. Garitte // Bull. de l'Inst. historique Belge de Rome. R.; Brux., 1940/1941. Vol. 21. P. 5–50 (рус. пер.: Кирилл Скифопольский. Житие прп. Харитона Исповедника // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 10)
- Vita Cyriac. Vita Cyriaci (BHG, N 463) // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 222–235. (TU; Bd. 49. N. 2) (рус. пер.: Кирилл Скифопольский. Житие Кириака Отшельника // Палестинский патерик. СПб., 1891. Вып. 7)
- Vita Euthym. Vita Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 5–85 (рус. пер.: Кирилл Скифопольский. Житие [прп.] Евфимия Великого // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 2)
- Vita Sabae Vita Sabae (BHG, N 1608) // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 85–200 (рус. пер.: Кирилл Скифопольский. Житие Саввы Освященного // Палестинский патерик / Т.С.Л. Серг. П., 1996. С. 174–271)
- Vita Theod. Vita Theodosii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 235–241. (TU; Bd. 49. N. 2) (рус. пер.: Кирилл Скифопольский. Житие иже во святых отца нашего аввы Феодосия Киновиарха // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 8)
- DA Deutsche Archiv für Erforschung der Mittelalters / Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde. Köln etc., 1937–[2011]. Jg. 1–[67]. (ранее: Archiv für Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Fr./M., 1820–1874. 12 Bde; Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Hannover, 1876–1935. 50 Bde; Deutsche Archiv für Geschichte des Mittelalters. Weimar, 1937–1944. 7 Bde)
- DACL Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol, H. Leclercq. P., 1924–1953. 15 t.
- Damas. Ep. *Damasus I, papa*. Epistulae // PL. 13. Col. 347–373
- Damasc. *Damascius, successor*.
De prim. princ. Dubitationes et solutiones de primis principiis / Ed. C. Ruelle. P., 1889 (рус. пер.: Дамаский
- In Phaed. *Диадокх. О первых началах* / Изд. подгот.: Л. Лукомский, Р. Светлов. СПб.; М., 2000)
In Phaedonem / Ed. L. G. Westerink // The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Amst., 1977. Vol. 2. P. 27–371
- Darrouzès. *Darrouzès J.*
Notitiae Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantino-politanae. P., 1981
- ОФФИКΙΑ Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine. P., 1970
- DBAT Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche. Dielheim, 1972–1991/92. 27 Bde (продолж.: Dielheimer Blätter zur Archäologie und Textüberlieferung der Antike und Spätantike. 1992/93–[1998]. Bd. 28–[29])
- DBF Dictionnaire de biographie française / Sous la dir. de J. Balteau. P., 1933–[2011]. T. 1–[21; Suppl.]
- DCB A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines / Ed. W. Smith and H. Wace. L., 1877–1887. 4 t.
- DDC Dictionnaire de droit canonique / Publ. sous la dir. de R. Naz. P., 1935–1965. 7 t.
- DEB The Dictionary of Ethiopian Biography / Ed. M. Belaynesh, S. Chojnacki, R. Pankhurst. Addis Ababa, 1975. Vol. 1: From Early Times to the End of the Zagwee Dynasty c. 1270 A. D.
- DECA Dictionnaire encyclopedique de christianisme ancien. P., 1990. 2 vol.
- Decret. Gelas. Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis / Hrsg. E. von Dobschütz. V., 1912 (рус. пер.: Декрет папы Геласия // *Скогорев А. П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя: Исслед. Пер. Коммент. СПб., 2000. С. 411–463)
- Decret. Gratian. Corpus iuris canonici / Ed. E. L. Richter. Lpz., 1879. Pars 1: Decretum Magistri Gratiani
- Delehaye H.*
Origines Les origines du culte des martyrs. Brux., 1933²
Passions Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brux., 1921
- Demetr. Chomat. Pon.* *Demetrii Chomateni* Ponemata Diaphora: Das Aktenkorpus des Ochrider Erzbischofs Demetrios Chomatensis / Rec. G. Prinzing. B.; N. Y., 2002. (CFHB; 38)
- Demosthenes.*
De corona De corona // *Demosthenis* Orationes / Ed. S. H. Butcher. Oxf., 1903, 1966^r. Vol. 1. P. 225–332 (рус. пер.: Демосфен. За Ктесифонта о венке / Пер.: С. И. Радциг // Он же. Речи. М., 1996. Т. 3. С. 213–303)
- Or. Orationes. Vol. 1. Oxf., 1903, 1966^r; 1907, 1966^r. Vol. 2. 1; 1921, 1966^r. Vol. 2. 2; 1931, 1960^r. Vol. 3 (рус. пер.: Демосфен. Речи / Пер.: С. И. Радциг. М., 1996. 3 т.)
- Denzinger.* *Denzinger H., ed.* Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Bearb. v. A. Schönmetzer. Freiburg i. Br. etc., 1967³⁴
- Enchiridion
- Detzel* *Detzel H.* Christliche Ikonographie. Freiburg i. Br., 1894. Bd. 1; 1896. Bd. 2
- DFV Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch / Von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1934, 1951⁶, 2004²⁰. Bd. 1; Bd. 2. 1996¹⁸ (рус. пер. с доп.: ФРГФ — Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1) [= DK]
- DHGE Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Éd. A. Baudrillart e. a. P., 1912–[2010]. T. 1–[31]
- Diad. Phot.* *Diadochus, ep. Photices.*
Cap. Capitula // *Diadoque de Photicé.* Œuvres spirituelles / Ed. É. des Places. P., 1955²
- De perfect. spirit. De perfectione spirituali // PG. 162. Col. 1167–1212 (рус. пер.: Диадокх, еп. Фотику. По-

- движническое слово // Добротолубие. Т. 3. С. 8–74; Слово аскетическое // Попов К. Д. Блж. Диадок, еп. Фотики Древнего Эпира, и его творения. К., 1903. Т. 1. С. 17–526)
- DICI Documentation. Information. Catholiques. Internationales / Fraternite sacerdotale St.-Pie X; Agence de presse electronique; Red. Abbe V. Lorber. P., 2001–.
- DictA The Dictionary of Art / Ed. J. Turner. N. Y., 1996. 34 vol.
- Didache La doctrine des douze apôtres: Didache / Introd., trad., not. par W. Rordorf et A. Tuilier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Учение двенадцати апостолов / Пер.: свящ. В. Асмус // ПМА. 1994. С. 17–42; 2003. С. 41–63)
- Did. Alex. *Didymus Alexandrinus*.
Contr. Manich. Contra Manichaeos // PG. 39. Col. 1085–1110
De Spirit. Sanct. De Spiritu Sancto // PG. 39. Col. 1033–1086; Traité sur Saint-Esprit // SC. 1992. Vol. 386 (рус. пер. с лат. версии: *Иероним Стридонский, блж.* Книга Дидима «О Святом Духе» // *Иероним, блж.* Творения. К., 1910. Ч. 5. С. 377–443)
- De Trinit. De Trinitate, lib. I–III // PG. 39. Col. 269–992
Exp. in Ps. Expositio in Psalmos // PG. 39. Col. 1155–1622
Fragm. in Ps. Fragmenta in Psalmos / Ed. E. Mühlberg // Psalmenkommentare aus der Kettenüberlieferung. B., 1975. Vol. 1; 1977. Vol. 2. (PTS; 15, 16)
- In 1 Petr. In epistolam S. Petri primam enarratio // PG. 39. Col. 1755–1772; Idem // In epistulas catholice brevis enarratio / Ed. F. Zoepfl. Münster, 1914
- In 2 Petr. In epistolam S. Petri secundam enarratio // PG. 39. Col. 1771–1774
- In Act. Fragmenta in Actus // PG. 39. Col. 1653–1677
In Eccl. Kommentar zum Ecclesiastes. Kap. 1. 1–8. Lage I des Tura-Papyrus. Köln, 1965; Kommentar zu Ecclesiastes (Tura-Papyrus). Bonn, 1969–1979. Tl. 1–6
- In Exod. Fragmenta in Exodum // PG. 39. Col. 1113–1116
In Gen. Commentarii in Genesim // PG. 39. Col. 1111–1114; Sur la Genèse. P., 1976–1978. 2 vol. (SC; 233, 244)
- In Jac. In epistolam Jacobi // Zoepfl F. Didimi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio. Münster, 1914
- In Job. Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). Bonn, 1968–1985. Tl. 1–4
- In Jud. In epistolam beati Judae apostoli enarratio // PG. 39. Col. 1811–1818
- In Proverb. Fragmenta in Proverbia // PG. 39. Col. 1621–1645
- In Ps. Psalmkommentar (Tura-Papyrus). Bonn, 1968–1970. Tl. 1–5
- In Zach. Commentarii in Zachariam. P., 1962. 3 vol. (SC; 83–85)
- Didasc. apost. Didascalia apostolorum. B., 1963. S. 2–103. (TU; 75); Idem / Ed. A. Vööbus. Louvain, 1979. 2 vol. in 4 pt. (CSCO; 401–402. Syr.; 175–176) (рус. пер.: *Прокошев П. А.* Didascalia apostolorum. Томск, 1913. Прил.)
- Dietrich. KATU *Dietrich W., Loretz O., Samartin J.* Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit. Kevalaer, 1976. Bd. 1. (AOAT; 24/1)
- Dig. Digesta Iustiniani / Hrsg. Th. Mommsen. B., 1966¹⁹. (CJC; 1) (рус. пер.: *Дигесты Юстиниана* / Пер. с лат.: И. С. Перетерский и др. М., 2001–2002. Т. 1: Кн. 1–4; Т. 2: Кн. 5–11)
- Digen. Akrit. Digenes Akrites: Synoptische Ausg. der ältesten Versionen / Hrsg. E. Trapp. W., 1971 (рус. пер.: *Дигенис Акрит* / Пер., вступ. ст., коммент.: А. Я. Сыркин. М., 1960)
- Dio Cassius. Hist. Rom. *Dionis Cassii Historia Romana* / Curavit L. Dindorf. Lipsiae, 1890–1894. 2 vol.
- Dio Chrysost. Or. *Dio Chrysostomus*. Orationes. Lpz., 1916–1919. 2 vol. (BSGRT)
- Diador. Sic. *Diadori Siculi Bibliotheca historica* / Hrsg. F. Vogel, K. T. Fischer. Stuttg., 1964^r. 5 vol. (рус. пер.: *Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека / Пер.: И. Алексеев. СПб., 1774–1775. 5 ч.; др. пер.: Кн. I / Пер.: О. А. Васильева // Древний Восток и античный мир: Тр. МГУ. 2000. Вып. 3. С. 106–123)
- Bibliotheca
- Diod. Tars. *Diodorus Tarsensis*.
Fragm. in Oct. Fragmenta in Octateuchum // PG. 33. Col. 1561–1588
Fragm. in Ps. Fragmenta in Psalmos // PG. 33. Col. 1587–1628
Fragm. Synus. Fragmenta ex libro contra Synusiastas // PG. 33. Col. 1559–1560
- Diog. Laert. *Diogenes Laertius*. Vitae philosophorum / Ed. H. S. Long. Oxf., 1964, 1966^r. 2 vol. (рус. пер.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)
- Diogn. Epistula ad Diognetum / Ed. H.-I. Marrou // À Diognète. P., 1965^r. P. 52–84. (SC; 33 bis) (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Послание к Диогнету // Творения. М., 1892, 1995^p. С. 371–386)
- Dion. Alex. *Dionysius Alexandrinus*.
Ad Paul. Samosat. Ad Paulum Samosatenum // PG. 28. Col. 1561–1566 (рус. пер.: *Дионисий Великий, свт.* Послание к Павлу Самосатскому // Творения / Пер.: свящ. А. Дружинин. Каз., 1900. С. 112–122; СПб., 2007^r. С. 143–153)
De natur. Fragmenta ex libris de natura // PG. 10. Col. 1249–1269 (рус. пер.: *Дионисий Великий, свт.* О природе // Творения / Пер.: свящ. А. Дружинин. Каз., 1900. С. 112–122; СПб., 2007^r. С. 38–54)
Ep. ad Basilid. Epistula canonica ad Basilidem // PG. 10. Col. 1271–1290 (рус. пер.: *Дионисий Великий, свт.* Из послания к Василиду // Творения / Пер.: свящ. А. Дружинин. Каз., 1900. С. 112–122; СПб., 2007^r. С. 73–80)
- Dionys. Halicarn. *Dionysius Halicarnassensis*.
Antiq. Antiquitates Romanae // *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt* / Hrsg. K. Jacoby. Lpz., 1885–1905. Stuttg., 1967^r. Bd. 1–4 (рус. пер.: *Дионисий Галикарнасский*. Римские древности. М., 2005. Т. 1–3)
Ep. ad Pompeium Epistula ad Pompeium Geminum // *Dionysii Halicarnasei quae exstant* / Hrsg. H. Usener, L. Radermacher. Lpz., 1929. Stuttg., 1965^r. Bd. 6. S. 221–248 (рус. пер.: *Дионисий Галикарнасский*. Письмо к Помпею / Пер.: О. В. Смыка // Античные риторика. М., 1978. С. 221–233)
- Dittenberger. Orient. *Dittenberger W.* Orientis Graeci inscriptiones selectae. Lpz., 1903–1905. 2 vol.
- DJD The Discoveries in the Judean Desert: Ser. Oxf., 1955–[2010]. Vol. 1–[40]
- DK Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch u. deutsch von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1951–1952^o. 3 Bde [= DFV] (рус. пер. с доп.: ФРГФ — Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1)
- DMA Dictionary of the Middle Ages / Ed. J. Stayer. N. Y., 1982–1989. 13 vol.
- DMOA Documenta et monumenta orientis antiqui. Leiden, 1947–[1998]. Vol. 1–[25]
- DOB Dumbarton Oaks Bibliography. L., 1973–.
- DOP Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–[2011]. Vol. 1–[64]
- Doroth. Doctrinae *Dorotheus, abbas*. Doctrinae // PG. 88. Col. 1611–1838; *Dorothee de Gaza*. Oeuvres spirituelles. P., 1963. (SC; 92) (рус. пер.: *Дорофей, авва*. Духовные поучения и послания / Изд. Оптиной пуст. М., 1900)

- DOS Dumbarton Oaks Studies / Harvard Univ. L.; Camb. (Mass.); Wash., 1950–[2011]. Vol. 1–[42]
- DSAMDH Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.
- DTC Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vancant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
- Ducas. Hist. *Ducas*. Istorica turco-bizantina (1341–1462) / Ed. crit. de V. Grecu. Bucur., 1958
- Duchesne. Fastes *Duchesne* L. Fastes Épiscopaux de l'ancienne Gaule. P., 1907–1915². 3 t.
- Durand. Rationale *Guillelmus Durantus [Durandus]*. Rationale Divinorum Officiorum / Ed. A. Davril, T. M. Thibodeau. Turnhout, 1995, 1998, 2000. Vol. 1–3. (CCCM; 140, 140A–B)
- Duval. Littératures *Duval* R. Anciennes littératures chrétiennes. P., 1907³. T. 2: La littérature syriaque
- EA Die El-Amarna-Tafeln / Hrsg. v. J. A. Knudtzon; bearb. v. O. Weber u. E. Ebeling. Lpz., 1915. (Vorderasiat. Biblioth.); Suppl.: *Rainey* A. F. El Amarna tablets 359–379. Kevelaer, 1970². (AOAT; 8)
- EAEHL Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (NJ); Jerusalem, 1975–1978. 4 t.
- EC Enciclopedia Cattolica. Vat., 1948–1954. 12 t.
- Eclog. Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V. / Hrsg. L. Burgmann. Fr./M., 1983 (рус. пер.: *Луниниц* Е. Э. Эклога: Визант. законодательный свод VIII в. М., 1965)
- ECR Eastern Churches Review. Oxf., 1966–1978. Vol. 1–10
- EEC Encyclopedia of the Early Church. Camb., 1992. 2 vol.
- Egbert. Poenit. *Egbertus Eboracensis*. Poenitentiale // PL. 89. Col. 401–435
- Eger. Itiner. Itinerarium Egeriae / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL); *Egérie*. Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Ed. P. Maraval. P., 1982, 1997. (SC; 296) (рус. пер.: К источнику воды живой: Письма паломницы IV в.: [Паломничество Эгерии] / Пер. с лат.: Н. С. Маркова-Помазанская // Подвижники благочестия Синайской горы. М., 1994ⁿ)
- EGreg Études grégorienne: Chant grégorien, musicologie médiévale, liturgie, musique sacrée. Solesmes, 1954–[2011]. Vol. 1–[38]
- EHR English Historical Review. L., 1886–[2011]. Vol. 1–[126]
- Ehrhard. Überlieferung *Ehrhard* A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Lpz., 1952
- EI The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol.
- Eichmann E., Mörsdorf K. Kirchenrecht *Eichmann* E., *Mörsdorf* K. Lehrbuch der Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Paderborn, 1953. 2 t.
- Elran Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. L.; Boston, 1985–[2011]. Vol. 1–[16]
- Eisag. Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandri // Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum / Ed. C. Zachariae v. Lingenthal. Lipsiae, 1892. P. 55–217
- EJud Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971–1982. 17 vol., suppl.
- EncAeth Encyclopaedia Aethiopica / Ed. S. Uhlig, Baye Yimam. Wiesbaden, 2003–2010. 4 vol.
- EncDSS Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. L. H. Schiffman, J. C. Vanderkam. N. Y., 2000. 2 vol.
- EncJud Encyclopaedia Judaica / Ed. M. Barenbaum, F. Skolnik. Detroit, 2007². 22 vol.
- EO Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Etudes byzantines; REB)
- EOMIA Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima: Canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae: canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae / Post Chr. Ivstel ed. C. H. Turner. Oxonii, 1899–1939. T. 1–2
- Ep. apost. Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ / Ed. L. Guerrier, S. Grébaud. P., [1913], 2003^r. (PO; T. 9. Fasc. 3); *Schmidt* C. Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Lpz., 1919, 1967^r. (TU; 43)
- Ep. Arist. ad Philocr. Aristeae ad Philocratem Epistula // *Pelletier* A. Lettre d'Aristée à Philocrate. P., 1962. (SC; 89) (рус. пер.: *Иваницкий* В. Ф. Письмо Аристея к Филократу [о переводе LXX] // ТКДА. 1916. Т. 2. Кн. 7/8. С. 153–198; Т. 3. Кн. 9/10. С. 1–37; Кн. 11/12. С. 197–225)
- EphLit Ephemerides liturgicae. R., 1887–[2011]. Vol. 1–[125]
- Ephraem Syr. *Ephraem Syrus*.
Ad evers. superb. Ad eversionem superbiae // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995^r. Vol. 1. P. 37–73 (рус. пер.: *Ефрем Сирин*, *прп.* В низложение гордыни // Творения. М., 1993^r. Т. 1. С. 29–35)
- Carm. Nisib. Carmina Nisibena / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1961–1963. (CSCO; 218–219, 240–241. Syr.; 92–93, 102–103)
- Comm. in ep. Paul. In epistulas Pauli // *S. Ephraemi Syri* Commentarii in epistolas divi Pauli... / Ex armenio in latinum sermonem a patriis Mekitaristis translati. Venetiis, 1893
- Contr. haer. Hymnen contra haereses / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1957. (CSCO; 169–170. Syr.; 76–77)
- Contr. Julian. Hymni Contra Julianum // *Heiligen Ephraem des Syrsers*. Hymnen de Paradiso und Contra Julianum / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1957. T. 2. (CSCO; 175. Syr.; 79)
- De azymis Hymnen de azymis / Ed., transl. E. Beck // *Heiligen Ephraem des Syrsers*. Paschahymnen. Louvain, 1964. (CSCO; 148–149. Syr.; 108–109)
- De Crucifix. Hymnen de Crucifixione / Ed., transl. E. Beck // *Heiligen Ephraem des Syrsers*. Paschahymnen. Louvain, 1964. (CSCO; 148–149. Syr.; 108–109)
- De Ecclesia Hymnen de Ecclesia / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1960. (CSCO; 198–199. Syr.; 84–85)
- De fide Hymnen de fide / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1965. (CSCO; 154–155. Syr.; 73–74)
- De Nativitate Hymnen de Nativitate (Epiphania) / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1958–1959. (CSCO; 186–187. Syr.; 82–83)
- De octo cogit. De octo cogitationibus // TLG, 4138/37 (рус. пер.: *Ефрем Сирин*, *прп.* О восьми помыслах // Творения. М., 1993^r. Т. 2. С. 390–396)
- De paenit. De paenitentia // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1992. Vol. 1. P. 362–374 (рус. пер.: *Ефрем Сирин*, *прп.* О покаянии // Творения. М., 1993^r. Т. 1. С. 191–198)
- De Paradiso Hymnen de Paradiso / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1957. (CSCO; 174–175. Syr.; 78–79)
- De virginitate Hymnen de virginitate / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1962. (CSCO; 223–224. Syr.; 94–95)
- Encom. in mart. Encomium in martyres // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1998. Vol. 7. P. 176–186
- Hymn. armen. Hymnes de *St. Ephrem*, conservées en version arménienne / Texte arm., trad. lat. et not. explicatives par L. Mariès et Ch. Mercier. P., 1961. (PO; T. 30. Fasc. 1. N 143)
- In Abraham et Isaac Sermo in Abraham et Isaac // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1998. Vol. 7. P. 218–232; Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine: In 6 t. / Ed.

- J. S. Assemani. R., 1732. Vol. 2. P. 312–319 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Слово о Аврааме и Исааке // Творения. М., 1993^{р.} Т. 2. С. 335–343)
- In Deut. Commentary on Deuteronomy // *Mathews E. G.* The Armenian Commentary on Exodus-Deuteronomy attributed to Ephrem the Syrian. Louvain, 2001. (CSCO; 587–588. Arm.; 25–26) (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу Второзаконие // Творения. М., 1995^{р.} Т. 6. С. 426–449)
- In Diatess. Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron / Introd., trad. et not. par L. Leloir. P., 1966. P. 313–317. (SC; 121)
- In Ev. conc. (arm) Commentaire de l'Évangile concordant (Diatessaron): Version arménienne / Ed., trad. L. Leloir. Louvain, 1953–1954. (CSCO; 137, 145. Arm.; 1–2) [Textus; Versio]
- In Exod. In Genesim et in Exodum commentarii / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. (CSCO; 152–153. Syr.; 71–72) (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на кн. Исход // Творения. М., 1995^{р.} Т. 6. С. 338–385)
- In Ezech. Explanatio in Ezechielem prophetam // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine: In 6 t. / Ed. P. Benedictus. R., 1740. Vol. 5. P. 165–202 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Иезекииля // Творения. М., 1995^{р.} Т. 6. С. 5–50)
- In Gen. In Genesim // *Ephraemi Syri* In Genesim et in Exodum commentarii / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. (CSCO; 152–153. Syr.; 71–72) (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на кн. Бытия // Творения. М., 1995^{р.} Т. 6. С. 205–338)
- In Ier. Explanatio in Ieremiam prophetam // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine: In 6 t. / Ed. P. Benedictus. R., 1740. Vol. 5. P. 98–162 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Иеремии // Творения. М., 1995^{р.} Т. 5. С. 424–518)
- In Is. Explanatio in Isaiaem prophetam // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine: In 6 t. / Ed. P. Benedictus. R., 1740. Vol. 5. P. 20–97 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Исаии // Творения. М., 1995^{р.} Т. 5. С. 317–423)
- In Joel. Explanatio in Joelem prophetam // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine: In 6 t. / Ed. P. Benedictus. R., 1740. Vol. 5. P. 249–254 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Иоила // Творения. М., 1995^{р.} Т. 6. С. 112–121)
- In 2 Tim. [Commentarius in] Ad Timotheum secunda [epistola] // *S. Ephraemi Syri* Commentarii in epistolas divi Pauli... / Ex armenio in latinum sermonem a patris Mektaristis translatis. Venetiis, 1893. P. 256–268 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на 2 Тим // Творения. М., 1995^{р.} Т. 7. С. 337–353)
- In Zach. Explanatio in Zachariam prophetam // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia qua exstant Graece, Syriace, Latine: In 6 t. / Ed. P. Benedictus. R., 1740. Vol. 5. P. 285–311 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Захарии // Творения. М., 1995^{р.} Т. 6. С. 163–198)
- Precat. ad dei matrem // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1995. Vol. 6. P. 354–413
- Sermo 9 Sermo 9: De adventu Domini nostri Jesu Christi // Collectio selecta SS. Ecclesiae patrum / A. D. Gailleau. P., 1834. T. 38. P. 302–313 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие Антихристова // Творения. М., 1993^{р.} Т. 2. С. 250–259)
- Serm. ascet. Sermo asceticus // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995^{р.} Vol. 1. P. 122–184 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Слово подвижническое // Творения. М., 1993^{р.} Т. 3. С. 34–39)
- Serm. de virtut. et passion. Sermo de virtutibus et passionibus // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1994. Vol. 5. P. 392–410 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Слово о добродетелях и страстях // Творения. М., 1993^{р.} Т. 3. С. 385–395)
- Serm. de vitrut. et vit. Sermo de virtutibus et vitiis // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1995^{р.} Vol. 1. P. 37–73 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Слово о добродетелях и пороках // Творения. М., 1993^{р.} Т. 1. С. 3–23)
- Serm. in Hebdom. Sanct. Sermones in Hebdomadam Sanctam / Ed. E. Beck. Louvain, 1979. (CSCO; 412–413. Syr.; 181–182)
- Serm. paraen. ad monachos Aegypti Sermones paraenrtici ad monachos Aegypti // Sancti patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995^{р.} Vol. 2
- Epic. Epicurea / Hrsg. H. Usener. Lipsiae, 1887
- Epic. Diss. *Epicetus*. Dissertationes ab Arriano digestae / Hrsg. H. Schenkl. Lpz., 1916. Stuttg., 1965^{р.} (рус. пер.: *Беседы Эпиктета* / Пер. с греч.: Г. А. Таронян. М., 1997)
- Epi. *Ephraem Syri* *Epiphanius constantiensis in Cypro episcopus*. Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = *Κατὰ αἰρέσεων* / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t.; Idem / Hrsg. K. Holl. B., 1915–1933. 4 Bde; 2006 (CD-Rom). (GCS) (рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. 1864–1882. Ч. 2–5)
- Ancor. Ancoratus // PG. 43. Col. 11–236 (рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* Слово якорное // Творения. М., 1884. Ч. 6. С. 5–212)
- Christ. De incarnatione Christi Domini // PG. 41. Col. 273–280; GCS. Bd. 25. S. 227–232
- Contr. imag. Tractatus contra eos qui imagines faciunt // *Holl K.* Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte. Tüb., 1928. Bd. 2. Tl. 2. S. 356–359
- De fide. Expositio fidei // PG. 42. Col. 773–832 (рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* Краткое истинное слово о вере Вселенской и апостольской Церкви // Творения. М., 1882. Ч. 5. С. 310–358)
- De mensur. et pond. De mensuris et ponderibus (versio syriaca) // *Epiphanius*. Treatise on Weights and Measures: The Syr. vers. / Ed. J. E. Dean. Chicago, 1935
- De prophet. De prophetarum, eorumque obitu ac sepultura // PG. 43. Col. 393–414
- Ep. Euseb. et al. Epistula ad Eusebium, Marcellum, Vivianum, Carpum et ad Aegyptios (fragm.) // *Holl K.* Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius. Tüb., 1928. S. 204–207
- Ep. Hieron. Epistulae ad Hieronymum // PG. 43. Col. 391–392 = *Hieron*. Ep. 91 // PL. 22. Col. 758
- Ep. Ioan. Hieros. Epistula ad Ioannem episcopum Ierosolymorum // PG. 43. Col. 379–392 = *Hieron*. Ep. 51 // PL. 22. Col. 517–527

- Ep. Theod. Epistula ad Theodosium imperatorem // *Holl K. Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte. Tüb., 1928. Bd. 2. Tl. 2. S. 360–362*
- Testament. Testamentum ad cives (fragm.) // *Holl K. Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte. Tüb., 1928. Bd. 2. Tl. 2. S. 363*
- Eriug. *Johannes Scottus Eriugena.*
- De div. nat. De divisione naturae // PL. 122. Col. 439–1023 (рус. пер.: *Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы (фрагм.) // Антология средневеков. мысли: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 166–189*)
- De divin. praedest. De divina praedestinatione / Ed. G. Madec. Turnhout, 1978. (CCCM; 50)
- In Ioan. Commentarius in Euangelium Iohannis // PL. 122. Col. 297–348; крит. изд.: CCCM. Turnhout, 2008. Т. 166. P. 47–137
- Esaias. *Esaias, abbas.*
- De custodia mentis De custodia mentis // PG. 162. Col. 501–546 (рус. пер.: *Исаия, авва, прп. О духовном делании и безмолвии // Он же. Духовно-нравственные слова / Изд. Оптиной пуст. Серг. П., 1911². М., 1995^р. С. 407–413*)
- Or. Orationes // PG. 40. Col. 1105–1206
- EtEv Études évangéliques: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante d'Aix-de-Provence. Aix-de-Provence, 1941–1976. Т. 1–36 (продолж.: Revue de théologie et d'action évangéliques)
- ETHL Ephemerides theologiae Lovanienses: Comment. de re theologica et canonica. Louvain, 1924–[2011]. Vol. 1–[87]
- ETHPhH Études de théologie, de philosophie et d'histoire. P., 1856–1871. 19 vol.
- ETR Études théologiques et religieuses: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante. Montpellier (Fr.), 1926–[2012]. Т. 1–[87]
- Eucher. Lugd. Instruct. I Pref. Eucherius Lugdunensis. Instructionum ad Salonium libri II // Opera omnia / Ed. C. Wotke. W., 1894. P. 65–161*
- Eulog. Alex. Eulogius Alexandrinus.*
- Ad Domit. Ad Domitianum Melitenum // PG. 103. Col. 1069–1074
- Adv. Agnoet. Adversus Agnoetas // PG. 103. Col. 1080–1084
- Adv. hum. concept. Adversus eos, qui putant humanis conceptionibus veram theologiam christianam posse subiici // PG. 103. Col. 1059–1069
- Adv. Samarit. Adversus Samaritas Dositheanos // PG. 103. Col. 1084–1088
- Apol. Chalc. Syn. Apologiae pro Synodo Chalcedonensi // PG. 103. Col. 1028–1060
- Apol. lit. syn. Apologia pro litteris synodicis // PG. 103. Col. 1025–1029
- Contr. Novat. Contra Novatianos // PG. 103. Col. 531–536, 677; 104. Col. 325–356
- Defens. Defensiones // PG. 86B. Col. 2955–2958; Idem // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Münster, 1907. P. 209–213*
- Dub. orth. Dubitationes orthodoxi // PG. 86B. Col. 2937–2940; Idem // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Münster, 1907. P. 152–155*
- Exp. fid. Expositio fidei // PG. 103. Col. 1027–1028
- Paraens. Paraensis ad eos qui ab Ecclesia discesserunt // PG. 103. Col. 1077–1080
- Eunap. Eunapius.*
- Fragm. hist. Fragmenta [historica] // *Historici Graeci minores / Ed. L. Dindorf. Lpz., 1870. Т. 1*
- Vitae sophist. Vitae sophistarum et philosophorum. Camb., 1968
- Eunom. Apol. Eunomius. Apologia. P., 1983. P. 234–299. (SC; 305)*
- Eur. Euripides.*
- Andr. Andromacha // *Euripidis Fabulae / Ed. J. Diggle. Oxf., 1984. Vol. 1. P. 277–332* (рус. пер.: *Еврипид. Андромача // Он же. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 1. С. 231–279*)
- Bacch. Bacchae // *Euripidis Fabulae / Ed. J. Diggle. Oxf., 1994. Vol. 3. P. 291–351* (рус. пер.: *Еврипид. Вакханки // Он же. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 2. С. 388–447*)
- El. Electra // *Euripidis Fabulae / Ed. J. Diggle. Oxf., 1981. Vol. 2. P. 59–113* (рус. пер.: *Еврипид. Электра // Он же. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 2. С. 5–65*)
- Herc. Hercules // *Ed. J. Diggle // Euripidis Fabulae. Oxf., 1981. Vol. 2. P. 117–174* (рус. пер.: *Еврипид. Геракл // Он же. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 1. С. 385–446*)
- Iphig. Taur. Iphigenia Taurica // *Ed. J. Diggle // Euripidis Fabulae. Oxf., 1981. Vol. 2. P. 243–304* (рус. пер.: *Еврипид. Ифигения в Тавриде // Он же. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 1. С. 496–566*)
- Phoen. Phoenissae // *Euripidis Fabulae / Ed. J. Diggle. Oxf., 1994. Vol. 3. P. 83–179* (рус. пер.: *Еврипид. Финикиянки // Он же. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 2. С. 308–377*)
- Euseb. Eusebius Caesariensis.*
- Ad Marinum Quaestiones evangelicae ad Marinum // PG. 22. Col. 937–957
- Ad Stephan. Quaestiones evangelicae ad Stephanum // PG. 22. Col. 880–936
- Chron. Chronicorum libri duo / Hrsg. A. Schoene. B., 1866–1875. Zürich, 1999³. Bd. 2; Idem // PG. 19. Col. 99–598
- De eccl. theol. De ecclesiastica theologia // PG. 24. Col. 827–1046
- De laudibus Const. De laudibus Constantini // PG. 35. Col. 1315–1440 (рус. пер.: *Евсевия Памфила Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования // Евсевий Памфил. Жизнь блж. василевса Константина. М., 1998². С. 215–269*)
- De mart. Palaest. De martyribus Palaestinae recensio prolixior // *Eusebe de Césarée. Histoire ecclésiastique / Éd. G. Bardy. P., 1968². Т. 3. P. 128–167. (SC; 55)*
- Demonstr. Demonstratio evangelica, lib. I–X // PG. 22. Col. 13–792
- De solemn. pasch. De solemnitate paschali // PG. 24. Col. 693–706
- Eclog. proph. Eclogae prophetae // PG. 22. Col. 1021–1262
- Fragm. in Dan. Fragmenta in Daniele // PG. 24. Col. 525–528
- Hist. eccl. Historia ecclesiastica, lib. I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: *Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993*)
- In Is. Commentaria in Isaiam // PG. 24. Col. 89–526
- In Ps. Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 65–1396; 24. Col. 9–76
- Onomast. Onomasticon // *Werke. Lpz., 1904. Bd. 3. Tl. 1. S. 2–176. (GCS; 11.1)*
- Praep. evang. Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408
- Vita Const. De vita Constantini, lib. I–V // PG. 20. Col. 905–1316 (рус. пер.: *Евсевий Памфил. Жизнь блж. василевса Константина. М., 1998². С. 27–178*)
- Euseb. Emes. Fragm. Eusebius Emesenus. Fragmenta in Octateuchum et Reges // Deuressse R. Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois. Vat., 1959. P. 55–103. (ST; 201)*
- Eust. Antioch. De engastr. Eustathius Antiochenus. De engastrimytho contra Originem // PG. 18. Col. 615–673; Idem // Opera quae supersunt omnia. Tournhout, 2002. P. 1–60. (CCSG; 51)*
- Eust. Thess. Eustathius Thessalonicensis.*
- Briefe Die Briefe des Eustathios von Thessalonike: Einleitung, Regesten, Text, Indizes / Hrsg. F. Kolovou. Münch.; Lpz., 2006

- Esp. La espugnazione di Tessalonica / Ed. S. P. Kyriakidis e. a. Palermo, 1961
- Op. min. Opera minora, magnam partem inedita / Rec. P. Wirth. B.; N. Y., 2000. (CFHB; 32)
- Opusc. Opuscula / Ed. L. F. Tafel. Fr./M., 1832. Amst., 1964
- Red. Quadr. Reden auf die Grosse Quadragesima / Hrsg. S. Schönauer. Fr./M., 2006
- Vita monach. De emendanda vita monachica / Rec. K. Metzler. B.; N. Y., 2006. (CFHB; 45)
- Euth. Zigab.* *Euthymius Zigabenus.*
- In Ioan. Expositio in Ioannem // PG. 129. Col. 1105–1502
- In Matth. Expositio in Matthaeum // PG. 129. Col. 107–766
- In quat. Evang. Commentaria in quatuor Evangelium // PG. 129. Col. 107–1502
- Eutrop. Breviar.* *Eutropii Breviarium ab urbe condita* / Rec. C. Santini. Stutgardiae: Lipsiae, 1992 (рус. пер.: *Евтропий. Бrevиарий от основания Города* / Пер. с лат.: Д. В. Кареев, Л. А. Самуткина. СПб., 2001)
- Eutychn. Annales* *Eutychni Patriarchae Alexandrini Annales.* Beryti; P., 1906–1909. (CSCO; 50–51. Arab. ser. 3; 6–7); Idem // PG. 111. Col. 907–1154
- Evagr.* *Evagrius Ponticus.*
- Ad Eulog. Tractatus ad Eulogium // PG. 79. Col. 1093–1140 (рус. пер.: *Евагриус. Слово к Евлогию монаху* // Творения прп. отца нашего *Нила Синайского*. Серг. П., 2000. С. 133–158)
- Ad virg. Ad virginem // Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des *Evagrius Pontikos* / Zum ersten Male in der Urschrift hrsg. v. H. Gressmann. Lpz., 1913. S. 146–151 (рус. пер.: *Евагриус. Увещание к девственнице* // Творения: Аскетические и богословские трактаты / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 138–141)
- Antirr. Antirrheticus // *Evagrius Ponticus.* [Werke] / Hrsg. W. Frankenberg. B., 1912. S. 472–544
- Cap. cogn. Capita cognoscitiva // PG. 40. Col. 1219–1251 (рус. пер.: *Евагриус. Умозрительные главы* // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 120–122)
- Definit. Capitula XXXIII vel Definitiones passionum animae // PG. 40. Col. 1264–1268 (рус. пер.: *Евагриус. 33 главы аналогий или уподоблений* // Добротолюбие. Т. 1. С. 598–600)
- De malign. cogit. De diversis malignis cogitationibus // PG. 79. Col. 1200–1244; Idem / Ed., trad. par P. Gehin. P., 1998. P. 148–301. (SC; 438) (рус. пер.: *Евагриус. О помыслах* // У истоков культуры святости: Памятники древнецерк. аскетической и монашеской письменности / Вступ. ст., пер., коммент.: А. И. Сидоров. М., 2002. С. 387–477)
- De octo spirit. De octo spiritibus malitiae // PG. 79. Col. 1145–1164
- De octo vit. De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium // *Évagre le Pontique.* Traité pratique, ou Le moine / Par A. et Cl. Guillaumont. P., 1971. Vol. 1. P. 506–534. (SC; 170) (рус. пер.: *Евагриус. [О восьми помыслах]* // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 96–99 [Слово о духовном делании])
- De orat. De oratione (sub nomine Nili Ancyrani) // PG. 79. Col. 1165–1200 (рус. пер.: *Евагриус. Слово о молитве* // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 76–93)
- De vitiis De vitiis quae opposita sunt virtutibus // PG. 79. Col. 1140–1144
- Ep. Epistulae // *Evagrius Ponticus.* [Werke] / Hrsg. W. Frankenberg. B., 1912. S. 564–611
- Ep. ad Melan. Epistula ad Melaniam // *Evagrius Ponticus.* [Werke] / Hrsg. W. Frankenberg. B., 1912. S. 610–619; *Vitestam G.* Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne» // Scripta minora regiae Soc. humaniorum litterarum Lundensis 1963–1964. Lund, 1964. Vol. 3
- Ep. fidei Epistula fidei = *Basil. Magn.* Ep. 8 // *S. Basil.* Lettres / Éd. Y. Courtonne. P., 1957. P. 22–37 (рус. пер.: *Евагриус. Послание о вере* // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 142–156)
- Gnost. Gnosticus (fragm. graeca) / Ed. A. Guillaumont // *Évagre le Pontique.* Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science. P., 1989. (SC; 356)
- Keph. Gnost. Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» / Éd. A. Guillaumont // PO. 1958. T. 28. Fasc. 1. N 134 (рус. пер.: *Евагриус. Умозрительные главы* (фрагм.) // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 120–122)
- Paraen. ad monach. Paraenesis ad monachos // PG. 79. Col. 1235–1240
- Pract. Practicus (capita centum) / Ed. A. et C. Guillaumont // *Évagre le Pontique.* Traité pratique, ou Le moine. P., 1971. Vol. 2. P. 482–542, 546–586, 590–620, 624–712. (SC; 171)
- Rer. monach. rat. Rerum monachalium rationes // PG. 40. Col. 1252–1264 (рус. пер.: *Евагриус. Изображение монашеской жизни* // Добротолюбие. Т. 1. С. 590–598)
- Schol. in Eccl. Scholia in Ecclesiasten // *Évagre le Pontique.* Scholies à l'Écclésiaste. P., 1993. P. 58–176. (SC; 397)
- Schol. in Proverb. Scholia in Proverbia (fragm. e catenis) / Ed. P. Géhin // *Évagre le Pontique.* Scholies aux Proverbes. P., 1987. P. 90–474. (SC; 340)
- Schol. in Ps. Scholia in Psalmos // PG. 12. Col. 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685; PG. 27. Col. 60–545; Idem // *Pitra.* Analecta Sacra. 1884. Vol. 2. P. 444–483; 1883. Vol. 3. P. 1–236, 242–245, 248–364
- Sent. ad monach. Sententiae ad monachos // Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des *Evagrius Pontikos.* Lpz., 1913. S. 153–165. (TU; 39/4)
- Skemm. Skemmata / Ed. J. Muyldermans // Le Muséeon. 1931. Vol. 44. P. 37–68
- Evagr. Schol. Hist. eccl.* *Evagrius Scholasticus.* Historia ecclesiastica, lib. I–VI // PG. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: *Евагриус Шоластик. Церковная история.* М., 1997²; То же. Кн. I–II / Пер.: И. В. Кривушин. СПб., 1999)
- Evang. Gamal. Evangelium Gamalielis (= Homilia de lamentis Mariae) // *Revilleout E.* Les apokryphes coptes. P., 1904. Vol. 1. P. 170–174. (PO; 2) (копт. версия); Idem // *Mingana A.* The Lament of the Virgin // Woodbrook Studies. Camb., 1928. Vol. 2. P. 163–240 (араб. версия); Idem // *Oudendrijn M. A., van den.* Gamaliel: Aethiopische Text e zur Pilatusliteratur. Freiburg, 1959. P. 2–110 (эфиоп. версия)
- Evang. Nicod. Evangelium Nicodemi (= Acta Pilati) // *Tischendorf C.* Evangelia apocrypha. Lipsiae, 1876. P. 210–311; Idem // *Vannutelli P.* Actorum Pilati textus synoptici. R., 1938. P. 9–177 (рус. пер.: Евангелие Никодима: (Акты Пилата) // Апокрифические сказания об Иисусе, св. семействе и свидетелях Христовых / Сост.: И. С. Свенцицкая, А. П. Скогорев. М., 1999. С. 72–103)
- Evang. Jud. *Brankaer J., Gebhard-Bethge H.* Codex Tchacos: Texte und Analysen. B.; N. Y., 2007
- Evang. Petr. [Evangelium Petri] // *Évangile de Pierre* / Introd., texte crit., trad., comment. par M. G. Mara. P., 1973. (SC; 201)
- Ev. Philip. Das Evangelium nach Philippos / Hrsg. W. C. Till. B., 1963; *L'Évangile selon Philippe* / Ed. J. Ménard. P., 1988 (рус. пер.: Евангелие от Филиппа //

- Свенцицкая И., Трофимова М.* Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 274–295)
- EvQ Evangelical Quarterly: A theol. review. L., 1929–[2011]. Vol. 1–[83]
- EvTh Evangelische Theologie. Gütersloh, 1934/1935–1938; N. F. 1946/1947–[2012]. Bd. 1–[72]
- Ev. Thom. Evangelium Thomae // Nag Hammadi Codex II 2–7 together with XIII 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655 / Ed. B. Layton. Leiden; N. Y., 1989. Vol. 1; The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II. Leiden, 1974. Vol. 2. P. 32–51; Le Livre de Thomas (NH II 7). Québec, 1986. (BCNH. Textes; 16) (рус. пер.: Евангелие от Фомы // *Свенцицкая И., Трофимова М.* Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 250–262)
- EWNT Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. v. H. Balz, G. Schneider. Stuttgart; B.; Köln, 1992. 3 Bde
- Extravag. Com. Extravagantes decretales, quae a diversis Romanis Pontificibus post sextum emanaverunt // CorpICan. 1881. Pars 2. Col. 1237–1312
- Facund. *Facundus Hermianensis episcopus.*
- Contr. Mocian. Contra Mocianum Scholasticum // PL. 67. Col. 853–868
- Pro defens. cap. Pro defensione trium capitulorum // PL. 87. Col. 527–853; Idem. P., 2002–2006. 5 vol. (SC; 471, 478, 479, 484, 499)
- Faust. Reg. *Faustus Rhegiensis episcopus.*
- De grat. De gratia Dei et libero arbitrio libri II // PL. 58. Col. 425–490; Idem. Praeter sermones pseudo-eusebianos Opera / Rec., comment., ind. A. Engelbrecht. Vindobonae, 1891. (CSEL; 21)
- Ep. Epistolae // PL. 58. Col. 835–870
- Fedalto. Hierarchia Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.
- FEI The First Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1913–1936. 9 vol., 1987⁺
- Fetis. BUM *Fetis F.-J.* Biographie universelles des musiciens et bibliographie générale de la musique. P., 1867–1883². 8 vol.; Suppl.: 2 vol.
- FHG Fragmenta historicorum Graecorum / Ed. C. Müller. P., 1883–1885. 5 vol.
- Filastr. Divers. haer. *Filastrus Brixiensis.* Diversarum haereseon liber / Ed. F. Heylen. Turnholti, 1957. P. 217–324. (CCSL; 9)
- Firmic. Matern. Math. *Julius Firmicus Maternus.* Matheseos lib. VIII / Hrsg. W. Kroll e. a. Lpz., 1913. Stuttgart, 1968
- Fliche, Martin. HE Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Sur la dir. de A. Fliche et V. Martin. P., 1935–[1964]. Vol. 1–[21]
- Florus. Epitom. *Florus Lucius Annaeus.* Epitome rerum Romanorum / Ed. E. S. Forster. L., 1929; *Florus.* Roemische Geschichte: Lateinisch und Deutsch / Eingel., Übers., Komment. G. Laser. Darmstadt, 2005
- FM Fontes Minores: Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte: Ser. Fr./M., 1976–[2005]. T. 1–[11(26)]
- FMR FMR. Edizione italiana: Riv. bimestrale d'arte e cultura visiva. Mil., 1982–2004. N 1–163; N. S. 2004–. N 1–
- Follieri. Initia *Follieri E.* Initia hymnorum Ecclesiae Graecae. Vat., 1960–1966. 5 t. (ST; 211–215)
- Fortescue, O'Connell. The Ceremonies of the Roman Rite FRLANT *Fortescue A., O'Connell J. B.* The Ceremonies of the Roman Rite Described / Ed. S. Reid. Curbridge (GB), 1996
- Forschungen zur Religion und Litetatur des Alten und Neuen Testaments. Gött., 1903–1930. Bd. 1–18; N. F. 1913–1961. Bd. 1(18)–61(79); 1962–[2012]. Bd. 80–[246]
- FSOTh Forschungen zur systematischen und oekumenischen Theologie. Gött., 1962–[2012]. Bd. 1–[136]
- Fulgent. Rusp. *Fulgentius Ruspensis.*
- Ad Monim. Ad Monimum, lib. I–III // PL. 65. Col. 151–206
- Contr. arian Contra sermonem Fastidiosi ariani // *Fulgentius Ruspensis.* Opera / Ed. J. Fraipont. Turnholti, 1968. P. 283–308. (CCSL; 91A)
- De fide De fide // PL. 65. Col. 671–708
- Ep. Epistolae // PL. 65. Col. 303–498
- FzB Forschung zur Bibel. Würzburg; Stuttg., [1971]–[2012]. Bd. 1–[125]
- FzDG Forschungen zur deutschen Geschichte. Gött., 1862–1886. 26 Bde
- FzOG Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Wiesbaden, 1954–[2012]. Bd. 1–[79]
- Gai Inst. Gai Institutiones // Iurisprudentiae antejustinianae reliquias / Comp. Ph. E. Huschke; Ed. E. Seckel, B. Kuebler. Lpz., 1988⁶. Vol. 2
- Garitte G.* Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Brux., 1958. (SH; 30)
- Gaud. Tract.* *Gaudentius.* Tractatus, vel sermones, qui exstant // PL. 20. Col. 827–1002; Idem / Ed. A. Glueck. W., 1936. (CSEL; 68)
- GChr Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur / Hrsg. N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar, K. Meier, H. Smolinsky. Freiburg i. Br., 1994–2004, 2005–2010². Bd. 1–14
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz.; B., 1897–1971. 54 Bde
- GCSNF Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. N. F. B., 1995–[2012]. Bd. 1–[18]
- GDI Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften / Hrsg. H. Collitz, F. Bechtel. Gött., 1884–1915. 4 Bde
- Gelas. Cyzic. Hist. eccl.* *Gelasius Cyzicenus.* Anonyme Kirchengeschichte (CPG 6034) / Hrsg. G. Chr. Hansen. B.; N. Y., 2002
- Gennad. Massil.* *Gennadius Massiliensis.*
- De eccl. dogm. De ecclesiasticis dogmatibus // PL. 58. Col. 979–1000
- De script. eccl. De scriptoribus ecclesiasticis // PL. 58. Col. 1059–1120
- De vir. illustr. De viris illustribus // *Hieronymus.* De viris illustribus liber; accedit *Gennadii* Catalogus virorum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924; Idem / Ed. E. C. Richardson. Lpz., 1896. (TU; 14)
- Gennad. Schol. De anima* *Gennadius Scholarius.* Quaestiones de anima // *Gennade Scholarios.* Œuvres complètes / Ed. L. Petit e. a. P., 1928. T. 1
- Georg. Acrop. Chron.* *Georgii Acropolitae* Opera / Ed. A. Heisenberg. Lpz., 1903. Stuttg., 1978^c. T. 1. P. 3–189 (рус. пер.: *Георгий Акрополит.* История / Пер., вступ. ст., коммент. и прил.: П. И. Жаворонков; отв. ред.: Г. Г. Литаврин. СПб., 2005. С. 45–139)
- Georg. Arbel. Expos. Offic.* Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae *Georgio Arbelensi* vulgo adscripta. Accedit Abrahae bar Lipheh Interpretatio Officiorum / Ed. R. H. Connolly. P.; Lpz., 1911–1915. 4 vol. (CSCO; 64, 71–72, 76. Syr.; 25, 28–29, 32)
- Georg. Choerb.* *Georgios Choeroboscus.*
- In Ps. Epimerismi in Psalmos / Cod. ms., ed. Th. Gaisford // Dictata in *Theodosii* canones, necnon epimerismi in psalmos. Oxf., 1842. Vol. 3
- Schol. in Hephaest. Scholia // *Hephaestio Alexandrinus.* Enchiridion. Lpz., 1906. Stuttg., 1971^r
- Schol. in Theod. Scholia // Canones / Rec. A. Hilgard. Lpz., 1889. Hildesheim, 1965^r. Vol. 1: *Theodosii* Canones. (Grammatici Graeci; 4); Idem: Dictata in *Theodosii* canones, necnon epimerismi in psalmos / Cod. ms., ed. Th. Gaisford. Oxf., 1842. Vol. 1–2
- Georg. Codin. De offic.* *Georgius Codinus.* De officiis Magnae Ecclesiae et aulae Constantinopolitanae (= De officialibus Palatii Constantinopolitani et de officiis Magnae

- Ecclesiae et primum de officiis Magnae Ecclesiae) // PG. 157. Col. 25–122
- Georg. Mon. Chron.** *Georgius Monachus*. Chronicon // PG. 110. Col. 10–1327; Idem / Ed. C. de Boor. Lpz., 1904. Stuttg., 1978². 2 vol. (рус. пер.: *Матвеевко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола): Рус. текст, коммент., указ. М., 2000)
- Georg. Pachym. Hist.** *Georgios Pachymeros*. Historia / Ed. A. Failler. P., 1984–2000. 5 vol. (рус. пер.: *Георгий Пахимер*. История о Михаиле и Андронике Палеологах. СПб., 1862. Рязань, 2004)
- Georg. Pisida. Bel. Avar.** *Georgii Pisidae* Expeditio Persica, Bellum Avaricum, Heraclias. Bonn, 1836. (CSHB; 29)
- Georg. Sync. Chron.** *Georgius Syncellus*. Ecloga chronographica. Lpz., 1984. (BSGRT)
- Gerbert. Scriptoros** *Gerbert M.* Scriptoros ecclesiastici de musica sacra. St. Blasien, 1784. Hildesheim, 1963². 3 t.
- German. Ep.** *Pseudo-Germanus Parisiensis*. Epistulae // Expositio Antiquae Liturgiae Gallicanae / Ed. E. C. Ratcliff. L., 1971. (HBS; 98) (рус. пер. 1-го послания // СДЛ. Ч. 5. С. 35–43)
- GGM** *Geographi Graeci minores* / Ed. C. Müller. P., 1855–1861. 6 t.
- GNO** *Gregorii Nysseni Opera* / Ed. W. Jaeger, H. Langbeck. Leiden, 1960–1996. 10 vol.
- Goar. Euchologion** *Goar J.* Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. Cuilibet personae statui vel temporis congruo, juxta usum Orientalis Ecclesiae. Venetia, 1730²
- GOTR** Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1954–[2002]. Vol. 1–[47]
- Gouillard. Synodikon** *Gouillard J., éd.* Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éd. et comment. P., 1967. (TM; 2)
- Graf. Geschichte** *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST; 118, 133, 146, 147, 172)
- GRBS** Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol. (продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–[2009]. Vol. 23–[49])
- Greg. VII, papa. Reg. ep.** *Gregorius VII*. Registrum epistolarum, lib. I–XI // PL. 148. Col. 283–644
- Greg. Acind.** *Gregorius Acindinos*.
Ep. Letters / Greek text, Engl. transl. by A. Constantinides-Hero. Wash., 1983. (CFHB; 21)
Refut. duae Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam / Ed. J. Nadal. Turnhout etc., 1995. Refutatio maior: P. 1–410; Refutatio parva: P. 412–430. (CCSG; 31)
- Greg. bar Hebr. Chron. eccl.** *Gregorius bar Hebraeus*. Chronicon ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1872–1877. 3 vol.
- Greg. Illiber. Tract. Script.** *Gregorius Illiberitanus*. Tractatus Origenis de libris Sanctorum Scripturarum // CCSL. 1967. Vol. 69. P. 5–146; Idem // PLS. 1. Col. 405–429
- Greg. Magn. Ad Quir. episc.** *Gregorius I Papa (Magnus)*.
Ep. 67: Ad Quiricum episcopum, etc. // PL. 77. Col. 1204–1208
- Dial.** Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum // PL. 77. Col. 149–431 (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свят.* Собеседования // *Григорий Великий (Двоеслов)*. Избр. творения. М., 1999. С. 440–708)
- In Cantic.** Homiliae in Canticum Cantorum // CCSL. 144. P. 1–46; Idem. P., 1984. (SC; 314)
- In Evang.** Homiliae in Evangelia // PL. 79. Col. 1075–1312 (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свят.* Беседы на Евангелия // *Григорий Великий (Двоеслов)*. Избр. творения. М., 1999. С. 7–431)
- In Ezech. Moral.** Homiliae in Ezechielem // PL. 76. Col. 785–1072
- Reg. epist.** *Gregorius Nazianzenus*.
Moralia // PL. 75. Col. 509–1162
Registri epistolarum, lib. I–XIV // PL. 77. Col. 441–1320
- Reg. pastor.** Regulae pastoralis // PL. 77. Col. 13A–128A (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свят.* Правило пастырское, или О пастырском служении // Пер. с лат.: Д. Подгурский. К., 1872, 1874³)
- Greg. Nazianz. Carmina** *Gregorius Nazianzenus*.
Carmina // PG. 37. Col. 397–1600 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Стихотворения // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 24–498)
- Carm. de se ipso** Carmina de se ipso, 1–99 // PG. 37. Col. 969–1452
- Carm. dogm. Carmina moral.** Carmina dogmatica // PG. 37. Col. 397–522
Carmina moralia // PG. 37. Col. 521–968 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Стихотворения // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 64–498)
- Compar. vit.** Comparatio vitarum = Carm. moral. 8 // PG. 37. Col. 649–667 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Сравнение жизни духовной и жизни мирской // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 263–270)
- Deficit. minus exact.** Definitiones minus exactae = Carm. moral. 34 // PG. 37. Col. 945–964 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Определения, слегка начертанные // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 372–380)
- De mort. De vita sua** De morte // PG. 37. Col. 790
De vita sua / Ed. C. Jungck. Hdlb., 1974. S. 54–148
- Ep.** Epistulae / Ed. P. Gallay = *S. Grégoire de Nazianze*. Lettres: En 2 vol. Vol. 1: Ep. 1–100. P., 1964; Vol. 2: Ep. 103–201, 203–249. P., 1967; Epistulae, 1–244 // PG. 37. Col. 21–388 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Письма 1–238 // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 499–672)
- Epigr. Basil.** Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 11 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Надгробия: Василию Великому // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 408–410)
- Epigr. Emmel.** Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 161–162 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Надгробия: Эммелии, матери св. Василия Великого // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 407–408)
- Epigr. Macr.** Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 163 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Надгробия: Макрине, сестре св. Василия Великого // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 408)
- Epigr. Naucr.** Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 156–158 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Надгробия: Навкратию, брату Василия Великого // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 407)
- Epigr. Theos.** Epigrammata. Lib. VIII // AG. Bd. 2. S. 448–568. N 164 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Надгробия: Феосевии, сестре св. Василия Великого // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 408)
- Гимн. ad Christ.** Supplicatio ad Christum // PG. 37. Col. 1405–1408 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Молитва ко Христу // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 126–128)
- In laud. virg.** In laudem virginitatis: (Carmina moralia, 1) // PG. 37. Col. 521–578 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свят.* Похвала девственности // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 160–181; То же: Похвала девству // Творения. М., 1847. Ч. 5. С. 49–77)

- Or. 1–45 Oratio 1–45 // PG. 35. Col. 395–1152; 36. Col. 11–663 (рус. пер.: Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 1)
- Praecepta ad virg. Praecepta ad virgines = Carm. moral. 3 // PG. 37. Col. 578–632 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Советы девицам // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 181–202)
- Greg. Nyss. *Gregorius Nyssenus.*
- Ad Ablab. Ad Ablabium quod non sint tres dii // PG. 45. Col. 115–136; Idem // GNO. Vol. 3. Pt. 1. P. 47–52 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. К Авлавию, о том, что не три Бога // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 111–132. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 58–67)
- Ad Eustat. Ad Eustathium de sancta Trinitate // PG. 32. Col. 683–696
- Ad Graec. Ad Graecos ex communibus notionibus // PG. 45. Col. 175–186 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. К еллинам, на основании общих понятий // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 178–191. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3); То же // Мистическое богословие Восточной Церкви: [Сб. святоотеч. творений] / Сост. и предисл.: Л. С. Кукушкин. М.; Х., 2001. С. 371–378; То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 87–92)
- Ad Letoium Epistula canonica ad Letoium // PG. 45. Col. 221–236 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Каноническое послание к св. Литоию, еп. Мелитинскому // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 420–437. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3, 4))
- Ad Simpl. Ad Simplicium de fide // PG. 45. Col. 135–146 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. К Симпликию о вере // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 133–140. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 68–70)
- Ad Theoph. Ad Theophilum episcopum Alexandrinum adversus Apollinaristam // PG. 45. Col. 1269–1277 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Против Аполлинария, к Феофилу, еп. Александрийскому // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 202–210. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 250–253)
- Adv. Apollin. Adversus Apollinarium (Antirrheticus) // PG. 45. Col. 1123–1270, 1269–1278 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 59–201. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 188–249)
- Adv. fornic. Ex oratione adversus fornicarios // PG. 46. Col. 489–496 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. На слова Писания (1 Кор. 6. 18) // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 451–456. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
- Adv. Jud. Delecta Testimonia Adversus Judaeos // PG. 46. Col. 193–234
- Adv. Maced. Adversus Macedonios // PG. 45. Col. 1301–1334 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово о Св. Духе против македонян духоборцев // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 23–58. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 172–187)
- Apol. in Hex. Apologia in Hexaemeron // PG. 44. Col. 61–124 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О шестодневе // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 1–75. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 1))
- Castig. Adversus eos qui castigationes agere ferunt // PG. 46. Col. 308–316 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Против тяготящихся церков-
- ными наказаниями // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 474–484. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
- Contr. Eun. Contra Eunomium, libri I–XII // PG. 45. Col. 248–1122 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Творения. М., 1863. Ч. 5: Кн. 1–4; 1864. Ч. 6: Кн. 5–12; То же. Краснодар, 2003^Р; То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 2. С. 6–444)
- Contr. usur. Contra usurarios oratio // PG. 46. Col. 433–452 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Против ростовщиков // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 457–473. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
- De anima et resurr. Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 11–161 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О душе и о воскресении // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 201–326) (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 97–150)
- De bapt. dif. De iis qui baptismum differunt // PG. 46. Col. 415–432 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Против отлагающих Крещение // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 59–201. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
- De beat. De beatitudinibus, orationes 1–8 // PG. 44. Col. 1193–1302 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О блаженствах // Творения. М., 1861. Ч. 2. С. 359–478. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4))
- De benefic. De beneficentia // PG. 46. Col. 453–469; Idem // GNO. 1967. Vol. 9. Pt. 1. P. 93–108 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О нищелюбии и благотворительности // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 395–412. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
- De creat. hom. De creatione hominis // GNO. Suppl. 1972. P. 1–72a
- De deitate adv. Evagr. De deitate adversus Evagrium (vulgo In suam ordinationem) // PG. 46. Col. 544–553; GNO. Vol. 9. Pt. 1. P. 331–341 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. На свое рукоположение // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 361–372. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4))
- De deit. Fil. et Spir. De deitate Filii et Spiritus Sancti (Laus Abraham) // PG. 46. Col. 553–576 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О Божестве Сына и Духа и похвала прав. Аврааму // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 373–398. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 151–159)
- De diff. essent. et hypost. Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos // PG. 32. Col. 325–340
- De hom. opif. De hominis opificio // PG. 44. Col. 123–256 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Об устройстве человека // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 76–222. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 1))
- De infant. abrept. De infantibus praemature abreptis // PG. 46. Col. 161–192 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 327–360. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 4))
- De inst. christ. De instituto christiano // PG. 46. Col. 252–285 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О совершенстве и о том, каким должно быть христианину: К Олимпию монаху // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 224–262. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2))
- De mort. De mortuis non esse dolendum // PG. 46. Col. 497–538 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 485–534. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 3))
- De orat. Dom. De oratione Dominica // PG. 44. Col. 1119–1194; 46. Col. 1109–1110 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О молитве // Творения. М.,

1861. Ч. 1. С. 380–469. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 2))
- De Parad. De Paradiso [Sp.] // GNO. Suppl. 1972. P. 75–84
- De Patre et Filio Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio // PG. 45. Col. 1281–1301 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово против Ария и Савеллия // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 1–22. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 160–171)
- De profess. christ. De professione christiana ad Harmonium // PG. 46. Col. 237–250, 285 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. К Армонию о том, что значит имя и название: христиан // Творения М., 1865. Ч. 7. С. 211–223. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2))
- De prop. sec. Deum De proposito secundum Deum // PG. 46. Col. 287–306
- De spatio De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio (vulgo: In Christi resurrectionem I) // PG. 46. Col. 599–628; Idem // GNO. 9. Pt. 1. P. 283–293 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово на св. Пасху, и о тредневном сроке воскресения Христова // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 26–55. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 265–277)
- De virgin. De virginitate // PG. 46. Col. 317–416 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О девстве // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 284–394. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2))
- De vita Greg. Thaum. De vita S. Gregorii Thaumaturgi // PG. 46. Col. 893–957 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово о жизни св. Григория Чудотворца // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 126–197. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 2))
- De vita Macr. Vita sanctae Macrinae / Ed. P. Maraval // *Grégoire de Nyssse. Vie de sainte Macrine*. P., 1971. P. 136–266. (SC; 178) (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О жизни прп. Макрины, сестры Василия Великого // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 326–373. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))
- De vita Moys. De vita Moysis // PG. 44. Col. 297–430 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 223–379. (ТСОРП; Т. 37. Кн. 2); То же / Пер.: А. Десницкий. М., 1999)
- Ep. Epistulae / Ed. G. Pasquali // GNO. 1959². Vol. 8. Pt. 2
- In Ascen. In Ascensionem Christi Oratio // PG. 46. Col. 689–693 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово... на праздник Вознесения Господа нашего Иисуса Христа // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 92–97. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 294–296)
- In bapt. Christ. In baptismum Christi // PG. 46. Col. 577–600 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 1–25. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 254–264)
- In Basil. frat. In Basilium fratrem // PG. 46. Col. 787–818; Encomium of St. Gregory bishop of Nyssa on his brother St. Basil / Ed. J. A. Stein // *Patristic Studies*. Wash., 1928. Vol. 17. P. 2–60 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово в день памяти Василия Великого, родного брата // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 294–325. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4); То же // Он же. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 300–313)
- In Cant. Cantic. Commentarium in Canticum Canticorum // PG. 44. Col. 756–940 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни Песней Соломона: Беседы // Творения. М., 1862. Ч. 3. С. 1–408. (ТСОРП; Т. 39. Кн. 1–2))
- In diem natalem Domini Oratio in diem natalem Domini (dub.) // PG. 43. Col. 1126–1150
- In Eccl. In Ecclesiasten // PG. 44. Col. 616–753 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // Творения. М., 1861. Ч. 2. С. 203–358. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4))
- In inscript. ps. In inscriptiones psalmodum // PG. 44. Col. 431–608 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О надписании псалмов // Творения. М., 1861. Ч. 2. С. 1–193. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 3))
- In natal. Christi Oratio in diem natalem Christi (dub.) // PG. 45. Col. 1127–1150
- In sanct. Pascha In sanctum Pascha, in Christi resurrectionem Oratio // PG. 46. Col. 652–681 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово на св. Пасху о воскресении // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 56–87. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1))
- In Stephan. Encomium in S. Stephanum protomartyrem // PG. 46. Col. 701–722 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Похвальное слово св. перво-мученику Стефану // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 105–125. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1))
- Or. catech. Oratio catechetica magna // PG. 45. Col. 9–105 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 1–110. (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3); [Новый пер.] / Ред.: Ю. А. Вестель. К., 2003)
- Or. funebr. in Flacill. Oratio funebris in Flacillam imperatricem // PG. 46. Col. 877–892 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Надгробное слово имп. Плакилле // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 403–419. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))
- Or. funebr. in Melet. Oratio funebris in Meletium episcopum // PG. 46. Col. 852–864; Idem // GNO. 1996. Vol. 3. Pt. 4 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Надгробное слово Мелетию Великому, еп. Антиохийскому // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 374–387. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))
- Or. in Pulch. Oratio [consolatoria]: in funere Pulcheriae // PG. 46. Col. 864–877 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Надгробное слово Пульхерии // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 388–402. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))
- Ref. conf. Eun. Refutatio confessionis Eunomii // PG. 45. Col. 463–572 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Кн. I–IV // Творения. М., 1863. Ч. 5. С. 8–677. (ТСОРП; Т. 41. Кн. 1, 3, 5))
- Tract. ad Xenod. Tractatus ad Xenodorum // *Diekamp F. Analecta patristica*. R., 1938, 1962¹. P. 13–15. (ОСА; 117)
- Tunc et ipse Filius In illud: Tunc et ipse Filius // PG. 44. Col. 1303–1326
- Greg. Pal. Gregorius Palamas.
- Capita Capita psychica, theologia, moralia et practica // PG. 150. Col. 1121–1226
- Decalog. Decalogus christianae legis // PG. 150. Col. 1089–1102 (рус. пер.: Григорий Палама, свт. Десятословие христианского законоположения / Пер., примеч.: Т. А. Миллер // *АиО*. 1998. № 2(16). С. 70–77)
- De ment. quietud. De mentali quietudine // PG. 150. Col. 1043–1088
- Hagior. tom. Hagioriticus tomus (de quietistis) // PG. 150. Col. 1225–1236 (рус. пер.: Григорий Палама, свт. Святогорский томос: В защиту священо-безмолвствующих / Пер., примеч.: Т. А. Миллер // *АиО*. 1995. № 3(6). С. 69–76)

- Hom. Nomiliae 1–43 // PG. 151 (рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Беседы / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). М., 1994. Т. 1–3)
- In Dorm. Nomilia 37: In Dormitionem Deiparae // PG. 151. Col. 459–474 (рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Беседа 37: На всечестное Успение Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии // *Он же.* Беседы / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). М., 1994. Т. 2. С. 111–121)
- In Praesent. Deip. Nomilia 53: In Praesentationem Deiparae // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἐπιτάμια ΚΒ. Ἀθήναι. 1861. Σ. 131–180 (рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Беседа на Введение во Святая Святых Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и об Ея богоподобном образе жизни в оном месте // *Он же.* Беседы / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). М., 1994. Т. 3. С. 85–137)
- Theoph. Theophanes // PG. 150. Col. 909–960 (рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Феофан, или О Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности / Пер., предисл.: К. Б. Михайлов // *АиО.* 2000. № 4(26). С. 45–78)
- Triad. Triades pro hesychostis // Défense des Saints Hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973² (рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту свяшеннобезмолствующих / Пер. с греч.: В. В. Библихин. М., 1995, 2004²)
- Vita Petri Athon. Vita S. Petri Athonitae // PG. 150. Col. 995–1040
- Greg. Sin. *Gregorius Sinaita.*
Cap. acr. Capita valde utilia per acrostichidem // PG. 150. Col. 1239–1300 (рус. пер.: *Григорий Синаит, прп.* Весьма полезные главы о разных духовных предметах: [Кроме гл. 11] // *ХЧ.* 1824. Ч. 16. Кн. 11. С. 115–168; Кн. 12. С. 233–263; др. пер.: Главы о заповедях, 137 глав // *Добротолюбие.* Т. 5. С. 180–216; То же / Пер.: еп. Вениамин (Милов) // *Творения.* М., 1999. С. 6–78)
- De quiet. De quietudine et duobus orationis modis. Cap. 1–15 // PG. 150. Col. 1313–1330 (рус. пер.: *Григорий Синаит, прп.* О безмолвии и молитве // *Добротолюбие.* Т. 5. С. 227–237; То же / Пер.: еп. Вениамин (Милов) // *Творения.* М., 1999. С. 94–112)
- Praec. ad hesych. [Praecepta ad hesychastas]: Ejusdem oporteat sedere hesychastam ad orationem nec cito assurgere // PG. 150. Col. 1329–1346 (рус. пер.: *Григорий Синаит, прп.* Наставление безмолствующим // *Добротолюбие.* Т. 5. С. 216–227; То же / Пер.: еп. Вениамин (Милов) // *Творения.* М., 1999. С. 113–131)
- Greg. Thaum. *Gregorius Thaumaturgus.*
Ad Theop. Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo // Analecta Syriaca / Ed. P. de Lagarde. Lipsii; Londini; 1858. P. 46–64 (рус. пер.: *Григорий Чудотворец, свт.* К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия Патарского* / Пер.: Н. И. Сагарда. Пг., 1916. М., 1996^p. С. 80–100)
- In Annunt. Nomiliae in Annuntiationem Virginis // PG. 10. Col. 1145–1178 (рус. пер.: *Григорий Чудотворец, свт.* Беседы на Благовещение Пресв. Девы Марии // *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия Патарского* / Пер.: Н. И. Сагарда. Пг., 1916. М., 1996^p. С. 131–150)
- In Orig. or. In Origenem oratio panegyrica // Grégoire le panegyrg. *Remerciement à Origène suivi de*
- la lettre d'Origène à Grégoire / Éd. H. Crouzel. P., 1969. P. 94–182. (SC; 148) (рус. пер.: *Григорий Чудотворец, свт.* Благодарственная речь Оригену // *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия Патарского* / Пер.: Н. И. Сагарда. Пг., 1916. М., 1996^p. С. 18–52)
- Methaphr. in Eccl. Methaphrasis in Ecclesiasten // PG. 10. Col. 987–1018 (рус. пер.: *Григорий Чудотворец, свт.* Переложение Екклесиаста // *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия Патарского* / Пер.: Н. И. Сагарда. Пг., 1916. М., 1996^p. С. 62–79)
- Greg. Turon. *Gregorius Turonensis.*
De mirac. De miraculis S. Martini episcopi // PL. 71. Col. 913–1008
De virtutibus S. Martini // PL. 71. Col. 159–236
Glor. conf. De gloria beatorum confessorum // PL. 71. Col. 828–911
Glor. martyr. De gloria beatorum martyrorum // PL. 71. Col. 705–827; Idem // MGH. Ser. Mer. T. 1. Tl. 2. P. 484–561
Hist. Franc. Historia Francorum // PL. 71. Col. 159–704 (рус. пер.: *Григорий Турский.* История франков. М., 1987)
Virt. Iul. De passione virtutibus et gloria S. Iuliani martyris // PL. 71. Col. 538–594
Vit. Patr. Vitae Patrum // PL. 71. Col. 1009–1096 (рус. пер.: *Григорий Турский, свт.* Житие отцов, или Книга о жизни некоторых святых // *Он же.* Vita Patrum: Житие отцов / Предисл., ред.: иером. Серафим (Роуз). М., 2005. С. 181–326)
- Guill. Camp. *Guillelmus de Campelis.*
De sac. altaris De sacramento altaris // PL. 163. Col. 1039–1040
Dial. Dialogus inter christianum et judaeum de fide catholica // PL. 163. Col. 1054–1072 (рус. пер.: *Гильом из Шампо.* Диалог между христианином и иудеем о католической вере / Пер.: С. С. Неретина // *Антология средневековой мысли / РХГИ.* СПб., 2001. Т. 1. С. 257–293)
- Guill. Conch. Comp. *Guillelmus de Conchis.* Compendium philosophorum // Opera omnia / Dir. E. Jeuneau. Turnholt, 1997–2006. Vol. 1–3. (CCCM; 152, 158, 203)
- Haddan, Stubbs. Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland / Ed. A. W. Haddan, W. Stubbs. Oxf., 1869–1878, 1964^r. 3 vol.
- Hamann-McLean, Hallensleben. *Hamann-McLean R., Hallensleben H.* Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum frühen 14. Jh. Giessen, 1963–1976. 3 Bde. (Marburger Abh. z. Geschichte u. Kultur Osteuropas; 3–4)
- HAmS Handes amsoreay: baroyakan, usumnakan, aruestgitakan / Ordo Mechitharistarum Vondobonensis. Vienna: Mkhitarian Tparan, 1887–1910. 24 Bde. W.: Mechitharisten-Congregation, 1911–[2005]. Bd. 25–[119]
- Hånggi, Pahl. Prex Eucharistica: Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Fribourg, 1968. (Spicilegium Friburgense; 12)
- Hannick. Maximos Holobolos *Hannick K. Ch.* Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981
- Harnack. *Harnack A.* Chronologie der altchristlichen Literatur. Lpz., 1897
Geschichte der altchristlichen Literatur. Lpz., 1893–1904. 3 Bde
- HarvSCPh Harvard Studies in Classical Philology. Camb. (Mass.), 1890–[2010]. Vol. 1–[105]
- HarvSS Harvard Semitic Studies. Camb. (Mass.) etc., 1977–[2011]. Vol. 22–[62]. (панее — Harvard

- Semitic Series. Camb. (Mass.), 1912–1970. Vol. 1–21)
- HarvTR Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–[2011]. Vol. 1–[104]
- HarvTS Harvard Theological Studies. Camb. (Mass.) etc., 1916–[2010]. Vol. 1–[64]
- Hauck. KGD *Hauck* A. Kirchengeschichte Deutschlands. Lpz., 1954⁸. 5 Bde
- HBT Horizons in Biblical Theology / Pittsb. Theol. Seminary. Pittsburg, 1979–[2010]. Vol. 1–[32]
- HChr Histoire du christianisme des origines à nos jours / Éd. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard. P., 1990–[2001]. T. 1–[14]
- HDThG Handbuch der Dogmen- und Theologien-geschichte. Gött., 1980–1984. Bd. 1–3
- HefeLe, Leclercq. Hist. des Conciles *HefeLe Ch. J.* Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11 t.
- Hegemon. Arch. *Hegemonius.* Acta Archelai // PG. 10. Col. 1429–1524
- Heliodor. Aethiopia *Héliodore.* Les Éthiopiens (Théagène et Chariclée) / Ed. R. M. Rattenbury e. a. P., 1960². Vol. 1–3 (рус. пер.: *Гелиодор.* Эфиопика, или Теаген и Хариклея / Пер. под ред. А. Егунова // Преческий роман / Сост.: М. Н. Томашевская. М., 1988. С. 243–502)
- Hellenika Ελληνικά: Περιοδικὸν σύγγραμμα ἐταιρείας Μακεδονικῶν σπουδῶν. Ἀθήναι, 1928
- Heracl. Pont. Quaest. *Heraclides Ponticus.* Fragmenta // Die Schule des Aristoteles / Hrsg. F. Wehrli. Basel, 1969². Bd. 7. S. 13–54. (Homeric: fr. 167)
- Homer. *Hermas.* Pastor. Lib. I: Visiones // PG. 2. Col. 891–912; Lib. II: Mandata // Ibid. Col. 913–952; Lib. III: Similitudines // Ibid. Col. 951–1012 (рус. пер.: *Ерм.* Пастырь. Кн. 1: Видения // ПМА. 2003. С. 222–241; Кн. 2: Заповеди // Там же. С. 242–262; Кн. 3: Подобия // Там же. С. 263–309)
- Herm. Pastor. *Hermas.* Pastor. Lib. I: Visiones // PG. 2. Col. 891–912; Lib. II: Mandata // Ibid. Col. 913–952; Lib. III: Similitudines // Ibid. Col. 951–1012 (рус. пер.: *Ерм.* Пастырь. Кн. 1: Видения // ПМА. 2003. С. 222–241; Кн. 2: Заповеди // Там же. С. 242–262; Кн. 3: Подобия // Там же. С. 263–309)
- Herod. Hist. *Herodotus.* Historiae. Oxonii, 1912. Vol. 1–2 (рус. пер.: *Геродот.* История, в 9 кн. / Пер.: Г. А. Стратановский. Л., 1972. (Памятники ист. мысли))
- Herodian. Hist. *Herodiani* ab excessu divi Marci libri VIII / Ed. K. Stavenhagen. Lpz., 1922. Stuttgart., 1967^r (рус. пер.: *Геродиан.* История императорской власти после Марка, в 8 кн. / Под ред. А. И. Доватура. СПб., 1995)
- Hes. *Hesiod.*
- Opp. Opera et dies // De *Hesiodi* Carmine quod Opera et Dies inscribitur / Ed. A. D. Kappotas. Lpz., 1856; *Hesiodi* Opera / Ed. F. Solmsen. Oxf., 1970. P. 49–85
- Theog. Theogony / Ed. M. L. West. Oxf., 1966
- Hesych. Alex. *Hesychius Alexandrinus.*
- Lexicon (Latte) Lexicon / Rec. K. Latte. Copenhagen, 1953. T. 1: A–D; 1966. T. 2: E–K; B., 2005. T. 3: Pi–Sigma; 2009. T. 4: Tau–Omega
- Lexicon (Schmidt) Lexicon / Rec. M. Schmidt. Jena. 1858–1868. T. 1–5. Amst., 1965^r. T. 1: A–D; T. 2: E–K; T. 3: L–P; T. 4/1: Q–R; T. 4/2: Quaestiones; T. 5: Ind.
- Hesych. Hieros. *Hesychius Hierosolymitanus.*
- Cap. proph. Capita XII prophetarum // PG. 27. Col. 1345–1369
- De titul. ps. De titulis psalmodum // PG. 27. Col. 649–1344
- Epit. de proph. Epitome de prophetis // PG. 93. Col. 1340–1344
- Hom. fest. Homiliae festales // *Aubineau M.* Les homelies festales d'Hesychius de Jerusalem: Les homelies I–XXI. Brux., 1978–1980. 2 vol. (SH; 59)
- In Iob. Homiliae in Iob // Les Homelies sur Job: Version armenienne / Ed. Ch. Renoux. Turnhout, 1983. Vol. 1. (PO; 42/1)
- In Is. Interpretatio Isaiae prophetae / Ed. M. von Faulhaber. Freiburg i. Br., 1900
- In Lev. Commentarius in Leviticum // PG. 93. Col. 787–1180; греч. фразм.: *Wenger A.* Hesychius de Jerusalem: Notes sur les discours inedites et sur le texte grec du Commentaire in Leviticum // REAug. 1956. Vol. 2. P. 464–470
- In Ps. brev. Commentarius [in psalterium] brevis // *Jagic V.* Supplementum Psalterii Bononiensis: Incerti auctoris explanation psalmodum graeca. W., 1917
- In Ps. magn. Commentarius [in psalterium] magnus // *Devreesse R.* La Chaine sur les Psaumes de Daniele Barbaro. II: Hesychius de Jerusalem // RB. 1924. Vol. 33. P. 498–521 (Ps. 37); Idem: Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Vat., 1970. (ST; 264); PG. 55. Col. 711–784 (Ps. 77–99); PG. 93. Col. 1180–1340 (fragm.)
- Hesych. Sin. De *Hesychius Sinaita.* De temperantia et virtute temper. et virtut. centuria // PG. 43. Col. 1479–1544 (рус. пер.: *Исихий Иерусалимский, свт.* Душеполезное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Т. 2. С. 157–202)
- Hierarchia CMRA Hierarchia Catholica Medii (et recentioris) Aevi, sive, Summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series: In 8 vol. Monasterii; Patavi, 1913–1978
- Hieron. *Hieronimus Stridonensis.*
- Adv. Helvid. Adversus Helvidium, de Mariae virginitate perpetua // PL. 23. Col. 183–206 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* О приснодевстве блж. Марии, против Елвидия // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 93–122)
- Adv. Iovin. Adversus Iovinianum // PL. 23. Col. 205–338 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Две книги против Иовиниана // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 122–293)
- Adv. Lucifer. Dialogus contra Luciferianos // PL. 23. Col. 135–182 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Разговор против люцифериян // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 57–93)
- Adv. Rufin. Apologia adversus libros Rufini // PL. 23. Col. 395–491 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Апология против книг Руфина, посланная к Паммахию и Марцелле: В 3 кн. // Творения. К., 1910². Ч. 5. С. 1–133)
- Chron. Chronicon // PL. 27. Col. 675–702 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Хроника // Творения. К., 1910². Ч. 5. С. 363–376)
- Contr. Ioan. Hieros. Contra Ioannem Hierosolymitanum, ad Pam-machium // PL. 23. Col. 355–396 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Письмо к Паммахию против Иоанна, еп. Иерусалимского // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 310–365)
- Contr. Vigil. Contra Vigilantium // PL. 23. Col. 337–352 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Против Вигилияния // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 293–315)
- De Exod. Liber Qui dicitur Exodus // PL. 28. Col. 239–295
- De nom. hebr. Liber de nominibus hebraicis // PL. 23. Col. 771–858
- De vir. illust. De viris illustribus // PL. 23. Col. 597–722; De viris illustribus liber; accedit *Gennadii* Catalogus viroborum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, свт.* Книга о знаменитых мужах // Творения. К., 1910². Ч. 5. С. 258–314)
- Dial. contr. Pelag. Dialogi contra Pelagianos // PL. 23. Col. 495–590 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критувула еретика // Творения. К., 1910². Ч. 5. С. 134–257)

- Ер. Epistulae // PL. 22; Idem / Ed. I. Hilberg // CSEL. 54–56 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* [Письма] // Творения. К., 1893², 1894², 1903². Ч. 1–3)
- In Abac. Commentarii in Abacuc prophetam, lib. I–II // PL. 25. Col. 1273–1338; Idem // CCSL. 76A. P. 579–654 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Ав-вакума, кн. 1–3 // Творения. К., 1898. Ч. 14. С. 130–235)
- In Abd. Commentarii in Abdiam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1097–1118; Idem // CCSL. 76. P. 349–374 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Авдия // Творения. К., 1913². Ч. 13. С. 163–192)
- In Agg. Commentarii in Aggaeum prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1387–1416; Idem // CCSL. 76A. P. 713–746 (рус. пер.: Толкование на кн. пророка Аггея // Творения. К., 1898. Ч. 14. С. 326–360)
- In Amos. Commentarii in Amos prophetam, lib. I–III // PL. 25. Col. 989–1096; Idem // CCSL. 76A. P. 211–348 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Амоса, кн. 1–3 // Творения. К., 1913². Ч. 13. С. 2–162)
- In Apoc. Commentarii in Apocalypsin: Cap. retractata // SC. 423. P. 126–130
- In Dan. Commentarii in Daniele prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 491–584 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Одна книга толкований на кн. прор. Даниила // Творения. К., 1913². Ч. 12. С. 1–135)
- In Eccl. Commentarii in Ecclesiasten, lib. I–III // PL. 23. Col. 1109–1116; Idem // CCSL. 72. P. 249–361 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на книгу Екклесиаст // Творения. К., 1905². Ч. 6. С. 1–136)
- In Eph. Commentarii in Epistola ad Ephesios // PL. 26. Col. 439–554 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на послание к Ефесянам // Творения. К., 1903. Ч. 17. С. 214–390)
- In Ezech. Commentarii in Ezechielem prophetam, lib. I–XIV // PL. 25. Col. 15–490 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на кн. прор. Иезекииля // Творения. К., 1912². Ч. 10–11)
- In Gal. Commentarii in Epistola Pauli ad Galatas // PL. 26. Col. 307–438 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на Послание к Галатам // Творения. К., 1903. Ч. 17. С. 1–213)
- In Is. Commentarii in Isaiam prophetam, lib. I–XVIII // PL. 24. Col. 17–678 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Восемнадцать книг толкований на пророка Исаию // Творения. К., 1906². Ч. 7 (Кн. I–VIII). С. 1–457; 1911². Ч. 8 (Кн. IX–XIV). С. 1–302; 1910². Ч. 9 (Кн. XV–XVIII). С. 1–245)
- In Jerem. Commentariorum in Jeremiam prophetam, lib. I–VI // PL. 24. Col. 679–900 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Шесть книг толкований на кн. прор. Иеремию // Творения. К., 1905². Ч. 6. С. 175–529)
- In Joel. Commentarii in Joelem prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 947–988; Idem // CCSL. 76. P. 159–209 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Иоилия // Творения. К., 1913². Ч. 12. С. 333–395)
- In Jon. Commentarii in Jonam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1117B–1152B (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкования на кн. прор. Ионы // Творения. К., 1913². Ч. 13. С. 193–243)
- In Lament. In Lamentationes Ieremiae // PL. 25. Col. 787–792
- In Malach. Commentarii in Malachiam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1541–1577 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. пророка Малахию // Творения. К., 1900. Ч. 15. С. 196–252)
- In Matth. Commentarii in Matthaicum // PL. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие Матфея, к Евсевию // Творения. К., 1901. Ч. 16. С. 1–316)
- In Mich. Commentarii in Micha prophetam, lib. I–II // PL. 25. Col. 1151–1230 (рус. пер.: *Иероним, блж.* Две книги толкований на пророка Михея // Творения. К., 1915. Ч. 14. С. 1–129)
- In Naum. Commentarii in Naum prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1231–1272; Idem // CCSL. 76A. P. 525–578 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. прор. Наума // Творения. К., 1913². Ч. 13. С. 244–307)
- In Os. Commentarii in Osee prophetam, lib. I–III // PL. 25. Col. 815–946 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. пророка Осии, кн. 1–3 // Творения. К., 1913². Ч. 12. С. 136–332)
- In Philem. Commentarii in Epistola ad Philemonem // PL. 26. Col. 599–618
- In Ps. Commentarioli in Psalmos / Ed. G. Morin. Turnhout, 1959. P. 177–245. (CCSL; 72)
- In Soph. Commentarii in Sophoniam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1337–1388; Idem // CCSL. 76A. P. 655–711 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. пророка Софонии // Творения. К., 1898. Ч. 14. С. 236–316)
- In Tit. Commentarii in Epistolam ad Titum // PL. 26. Col. 1417–1542
- In Zach. Commentarii in Zachariam prophetam, lib. I–II // PL. 25. Col. 1417–1542 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на кн. пророка Захарии // Творения. К., 1900. Ч. 15. С. 1–195)
- Onomast. *Eusebii Pamphili* Onomasticon: urbium et locorum Sacrae Scripturae: Graece cum latina *Hieronymi* interpretatione / Ed. F. Larsow, G. Parthey. B., 1862; Idem // PL. 23. Col. 859–928
- Praef. ad Paulinian. Praefatio ad Paulinianum // PL. 23. Col. 101–104
- Praef. in Apoc. Praefatio in Commentariis in Apocalypsin // SC. 423. P. 124–125
- Praef. in Cant. Praefatio in interpretationem homiliarum duarum Origenis in Canticum Canticorum // PL. 23. Col. 1117–1118
- Praef. in De situ et nom. loc. Praefatio in Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum // PL. 23. Col. 859–860
- Praef. in duodec. Praefatio in duodecim Prophetas // PL. 28. Col. 1013–1016
- Praef. in Is. Praefatio in librum Isaiae // PL. 28. Col. 771–774
- Praef. in Job. Praefatio in librum Job // PL. 28. Col. 1079–1084; 29. Col. 61–62
- Praef. in Jos. Praefatio in librum Josue ben Nun // PL. 28. Col. 462–464
- Praef. in Jud. Praefatio in librum Judith // PL. 29. Col. 37–40
- Praef. in Paralip. Praefatio in librum Paralipomenon // PL. 28. Col. 1323–1328; Praefatio in librum Paralipomenon juxta LXX interpretes // PL. 29. Col. 401–404
- Praef. in Pent. Praefatio in Pentateuchum, ad Desiderium // PL. 28. Col. 147–152
- Praef. in Ps. Praefatio in librum Psalmorum juxta hebraicam veritatem // PL. 28. Col. 1125–1128; Praefatio in librum Psalmorum LXX interpretes // PL. 29. Col. 119–120

- Praef. in quat. Praefatio in quatuor Evangelia // PL. 29. Col. 525–530
- Evang. Praefatio in libros Salomonis // PL. 28. Col. 1241–1244; Praefatio in libros Salomonis juxta LXX interpretes // PL. 29. Col. 403–406
- Praef. in Salom. Praefatio in libros Samuel et Malachim // PL. 28. Col. 547–558
- Praef. in Sam. et Malach. Praefatio in librum Tobiae // PL. 29. Col. 23–26;
- Praef. in Tob. Prologus in Jeremiam // PL. 28. Col. 847–850
- Prol. in Jerem. Prologus in libro Regum // Biblia Sacra. R., 1944. T. 5. P. 3–11; Idem // Ibid. Stuttg., 1983³
- Prol. in Reg. Prologus in translationem homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem // PL. 25. Col. 585–586
- Prol. in transl. homil. Orig. in Jerem. et Ezech. Quaes. hebr. in Gen. Quaesiones hebraicae in Genesim // PL. 23. Col. 935–983, 1542 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Еврейские вопросы на кн. Бытия / Пер.: С. Жуков; МДА. М., 2009)
- Serm. in Ps. XLI Sermo in Psalmum XLI, ad neophytos // PL. 40. Col. 1203–1206; Idem // CCSL. 78. P. 542–544
- Tract. in Marc. Tractatus in Marci Evangelium // CCSL. 78. P. 451–500
- Tract. in Ps. Tractatus in Psalmos // Anecdota Maredsolana. Maredsous, 1897. Vol. 3. Pars 2; Idem // CCSL. 78. P. 3–352
- Trans. homil. Orig. in Luc. Translatio homiliarum 39 Origenis in Evangelium Lucae, ad Paulam et Eustochium. Prologus // PL. 26. Col. 219–220
- Vita Hilar. Vita sancti Hilarionis / Ed. A. A. R. Bastiaensen // Vite dei santi. Mil., 1975. Vol. 4 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Жизнь св. Илариона // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 12–44)
- Vita Malch. Vita Malchi monachi captive // PL. 23. Col. 53–60 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Жизнь пленного монаха Малха // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 44–53)
- Vita Paul. Vita S. Pauli primi eremitaе // PL. 23. Col. 17–28 (рус. пер.: Жизнь св. Павла, первого пустычника // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 1–12)
- Hilar. Pict. *Hilarius Pictaviensis.*
- Ad Const. Liber in Constantium imperatorem // *Hilaire de Poitiers.* Contre Constance / Éd. et trad. A. Rocher. P., 1987. (SC; 334)
- Contr. Auxent. Contra Arianos, vel Auxentium Mediolanensem // PL. 10. Col. 609–618
- Contr. Const. Contra Constantium imperatorem // PL. 10. Col. 577–606
- De myster. Tractatus mysteriorum // PLS. 1. Col. 2–69
- De Synod. De Synodis // PL. 10. Col. 479–546, 546–548
- De Trinit. De Trinitate // PL. 10. Col. 25–472
- Ep. ad Abram Epistula ad Abram // PL. 10. Col. 549–552
- Fragm. hist. Fragmenta ex opera historico // PL. 10. Col. 627–723
- In Matth. Commentarius in Matthaeum // PL. 9. Col. 917–1078; Idem. P., 1978–1979. 2 t. (SC; 254, 258)
- In Ps. Tractatus super Psalmos // PL. 9. Col. 231–809
- Hildef. Tolet. De vir. illustr. *Hildefonsus Toletanus.* De viris illustribus // PL. 96. Col. 195–206
- Hincmar. *Hincmarus Remensiones.*
- De divers. et mult. anim. rat. De diversa et multiplici animae ratione // PL. 125. Col. 929–952
- Opusc. Opuscula // PL. 126. Col. 282–494
- Hipp. *Hippolitus Romanus.*
- Chron. Chronicon // *Hippolytus.* Werke / Hrsg. A. Bauer, R. Helm. Lpz., 1929. Bd. 4
- Contr. Noet. Contra haeresin Noeti cuiusdam // PG. 10. Col. 803–850 (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* Против Нозтия // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997^{р.} Вып. 2. С. 89–98; То же: Беседа против ереси некоего Нозта // *Ипполит, еп. Римский, св.* О Христе и Антихристе: [Сб. творений]. СПб., 2008. С. 300–326)
- De bened. Is. et Jac. De benedictionibus Isaaci et Jacobi / Ed. M. Brière, L. Mariès et B.-C. Mercier // *Hippolyte de Rome.* Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse. P., 1954. P. 2–115. (PO; T. 27. Fasc. 1/2. N 130/131)
- De Christ. et Antichrist. Demonstratio de Christo et Antichristo // PG. 10. Col. 725–787 (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* О Христе и антихристе // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997^{р.} Вып. 2. С. 9–46; То же: Изложение на основании Свящ. Писания о Христе и Антихристе // *Ипполит, еп. Римский, св.* О Христе и Антихристе: [Сб. творений]. СПб., 2008. С. 200–256)
- De consum. mundi De consummatione mundi de Antichristo, et secundo adventu Domini nostri Jesu Christi // PG. 10. Col. 903–952 (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* Слово о кончине мира, и об Антихристе, и о Втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа: (Подложное) // *Ипполит, еп. Римский, св.* О Христе и Антихристе: [Сб. творений]. СПб., 2008. С. 257–299)
- Fragm. in Proverb. Fragmenta in Proverbia / Ed. H. Achelis // *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften.* Lpz., 1897. S. 157–167, 176–178. (GCS; 1.2)
- In Cant. Interpretatio Cantici canticorum // *Hippolytus Werke.* Lpz., 1897. Bd. 1/1. S. 341–374
- In Dan. Commentarium in Daniele // *Hippolyte.* Commentaire sur Daniel / Éd. M. Lefèvre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14) (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* Толкования на кн. прор. Даниила // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997^{р.} Вып. 1. С. 1–170; То же // *Ипполит, еп. Римский, св.* О Христе и Антихристе: [Сб. творений]. СПб., 2008. С. 47–199)
- Refut. Refutatio omnium haeresium (Philosophumena) // Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. B., 1986. S. 53–417. (PTS; 25) (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* О философских умозрениях, или обличение всех ересей: Кн. 1, 4 // *Ипполит, еп. Римский, св.* О Христе и Антихристе: [Сб. творений]. СПб., 2008. С. 339–384)
- Hist. Alex. Magn. Historia Alexandri Magni / Hrsg. W. Kroll. B., 1926. Bd. 1 (рус. пер.: История Александра Великого / Пер.: А. Н. Егунов // Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 397–416)
- Hist. mon. Aeg. Historia monachorum in Aegypto / Éd. et trad. A.-J. Festugière. Brux., 1961. (SH; 34); 1971¹. (SH; 53) (рус. пер.: История египетских монахов / Пер.: Н. А. Кулькова; ПСТБИ. М., 2001)
- Hist. Nestor. Histoire Nestorienne: Chronique de Séert. Part 1(1) / Éd. A. Scher. J. Périer // PO. 1908. T. 4. Fasc. 3; Part. 1(2) / Éd. A. Scher // PO. 1910. T. 5. Fasc. 2; Part. 2(1) / Éd. A. Scher // PO. 1911. T. 7. Fasc. 2; Part. 2(2) / Éd. A. Scher, R. Griveau // PO. 1919. T. 13. Fasc. 4
- Hist. Zschr. Historische Zeitschrift. Münch., 1853–1876. Bd. 1–36; N. F. 1877–1906. Bd. 1–60 (37–96); Ser. 3. 1906–1924. Bd. 1–34 (97–130); 1925–1943. Bd. 131–168; 1949–[2012]. Bd. 169–[294]
- HKAT Handkommentar zum Alten Testament. Abt. 1: Die Hist. Buecher; Abt. 2: Die poetischen Buecher; Abt. 3: Die prophetischen Buecher. Gött., 1892–. Bd. 1–.
- HL Heiligen-Lexikon, oder Lebensgeschichten aller Heiligen / Hrsg. J. E. Stadler. Augsburg, 1861
- Holböck C. Kirchenrecht. *Holböck C.* Handbuch des Kirchenrechts. Innsbruck; W., 1951. 2 Bde
- Holweck *Holweck F. G.* A Biographical Dictionary of the Saints. Detroit, 1969²
- Homer. *Homer.*
- II. Ilias / Ed. T. W. Allen. Oxf., 1931 (рус. пер.: *Гомер.* Илиада / Пер.: Н. И. Гнедич. Л., 1990)

- Od. Odyssea / Ed. P. von der Mühl. Basel, 1962 (рус. пер.: *Гомер. Одиссея* / Пер.: В. А. Жуковский. М., 2000)
- Honor. August. *Honorius Augustodunensis.*
Gemma anim. Gemma animae // PL. 172. Col. 541–738
Libell. oct. quaest. Libellus octo quaestionum de angelis et homine // PL. 172. Col. 1185–1191
- HPBI Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland / Hrsg. v. F. Binder u. G. Jochner. Münch., 1838–1923. 171 Bde
- HSS Histoire des saints et de la sainteté chrétienne. P., 1986–1988. 11 vol.
- HUCA Hebrew Union College Annual / Jewish Inst. of Religion. Cincinnati, 1924–[2009]. Vol. 1–[80]
- Hugo Rothomag. De memor.* *Hugo Rothomagensis. Tractatus de memoria* // PL. 192. Col. 1299–1323
- Hugo Vict.* *Hugo de S. Victore.*
De arca Noe morali De arca Noe morali // PL. 176. Col. 617–680
De potest. et volunt. De potestate et voluntate Dei // PL. 176. Col. 839–842
De quat. volunt. in Christo De quattuor voluntatibus in Christo // PL. 176. Col. 841–846
De sapient. anim. De sapientia animae Christi // PL. 176. Col. 845–856
Chr. De sacramentis christianae fidei // PL. 176. Col. 173–618
De sacr. De sacramentis christianae fidei // PL. 176. Col. 173–618
Sum. sent. Summa sententiarum // PL. 176. Col. 17–174
- Hunger. *Hunger H.*
Literatur Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner / Mit Beitr. v. Ch. Hannick u. P. Pieler. Münch., 1978. 2 Bde
Register Das Register des Patriarchats von Konstantinopel / Hrsg. H. Hunger e. a. W., 1981–2001. 3 Bde. (CFHB; 19)
- HUS Harvard Ukrainian Studies. Camb. (Mass.), 1977–[1990]. Vol. 1–[12/13]
- HWDA Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Gött., 1927–[1942]. Bd. 1–8; 2005. Bd. 9
- HWPh Historisches Wörterbuch der Philosophie / Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit G. Bien [et al.] hrsg. v. J. Ritter. Basel, 1971–2007. 13 Bde
- Hydat. Chron.* *Hydatius. Chronique* / *Hydace*; Ed. A. Tranoy. P., 1974. 2 vol. (SC; 218, 219)
- Hyg.* *Hyginus.*
Astr. Astronomia / Ed. B. Bunte. Lipsiae, 1875
Fab. Fabulae / Ed. M. Schmidt. Jena, 1872
Hymn. Homer. Hymni Homerici / Ed. A. Baumeister. Lpz., 1875; Idem // The Homeric Hymns / Ed. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes. Oxf., 1936². P. 42–64 (рус. пер.: Гомеровы гимны / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1995; Гомеровские гимны / Пер.: В. В. Вересаев // Эллинские поэты VII–III вв. до н. э. М., 1999. С. 125–176)
- Iambl.* *Iamblichus Chalcidensis.*
De myster. De mysteriis // *Idem. Les mystères d'Égypte* / Éd. E. des Places. P., 1966. P. 38–215
Pythag. Pythagorica // *Idem. De vita Pythagorica* / Hrsg. U. Klein (post L. Deubner). Lpz., 1937. Stuttg., 1975^r (рус. пер.: *Ямвлих. О Пифагоровой жизни* / Пер. с древнегреч.: И. Ю. Мельникова. М., 2002)
- Ibn aṭ-Ṭaiyib. Recht* *Ibn aṭ-Ṭaiyib. Das Recht der Christenheit* / Hrsg. W. Hoenerbach, O. Spies. Louvain, 1957. (CSCO; 167–168. Arab.; 18–19)
- IBC International Biblical Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the 21st Cent. / Ed. W. R. Farmer e. a. Collegeville (Minn.), 1991–[2001]. [70 vol.]
- IDB The Interpreter's Dictionary of the Bible: An illustr. encycl. Nashville; N. Y., 1962–[1982]. Vol. 1–4, Suppl.
- IEJ Israel Exploration Journal. Jerusalem, 1950–[2011]. Vol. 1–[61]
- IEph Die Inschriften von Ephesos / Hrsg. H. Wankel. Bonn, 1979–1984. 8 t. in 10. T. 1a: Nr. 1–47 (Texte); T. 2: Nr. 101–599 (Repertorium); T. 3: Nr. 600–1000; T. 4: Nr. 1001–1445; T. 5: Nr. 1446–2000; T. 6: Nr. 2001–2958; T. 7: Pars 1: Nr. 3001–3500; T. 7. Pars 2: Nr. 3501–5115; T. 8. Pars 1: Wortindex. Konkordanzen; T. 8. Pars 2: Verzeichniss der Eigennamen
- IF Istanbuler Forschungen. B., 1932–[2011]. Bd. 1–[52]
- Ign.* *Ignatius Antiochenus.*
Ep. ad Eph. Epistula ad Ephesios // PG. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт. Послание к ефесянам* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 307–316; 2003. С. 331–340)
Ep. ad Magn. Epistula ad Magnesios // PG. 5. Col. 661–674; Idem // *Ignatius Scr. Eccl. Epistulae VII genuinae* (rec. media) / Éd. P. T. Camelot. Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. P., 1969. P. 80–92. (SC; 10) (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт. Послание к магнезийцам* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 317–322; 2003. С. 341–346)
Ep. ad Philad. Epistula ad Philadelphienses // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт. Послание к филadelphийцам* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 334–339; 2003. С. 358–363)
Ep. ad Polyc. Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт. Послание к Поликарпу* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 346–350; 2003. С. 370–374)
Ep. ad Rom. Epistula ad Romanos // PG. 5. Col. 685–697 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт. Послание к римлянам* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 328–333; 2003. С. 352–357)
Ep. ad Smyrn. Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт. Послание к смирянам* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 340–345; 2003. С. 364–369)
Ep. ad Trall. Epistula ad Trallianos // PG. 5. Col. 673–686 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт. Послание к траллийцам* / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 323–327; 2003. С. 347–351)
- IKZ Internationale Kirchliche Zeitschrift: [Altkatholiken]. Bern, 1911–1986. Bd. 1–76; N. F. 1987–[2012]. Bd. 77–[102]
- ILS Inscriptiones latinae selectae / Ed. H. Dessau. B., 1892–1916. Zürich, 1997^r. 3 vol. in 5
- Innocent. I, Papa.* *Innocentius I, Papa.*
Ad Ruf. et Eus. Ad Rufum et Eusebium caeterosque episcopos // PL. 84. Col. 665–672
Ep. Epistolae // PL. 20. Col. 463–636
Ep. 25 La lettre du *Pape Innocent I^{er}* à Décentius de Gubbio / Éd. R. Cabié. Louvain, 1973
- Inst. Just. Institutiones / Hrsg. P. Krueger. B., 1966¹⁹. (CJG; 1) (рус. пер.: Институты Юстиниана. Кн. 1–4. М., 1998)
- Ioan. Caes.* *Ioannes Caesariensis.*
Apol. Consil. Apologia Consilii Chalcedonensis // PG. 86. Col. 2944–2960; Idem // *Johannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977. P. 2–46. (CCSG; 1) [сир. фрагм. в лат. пер.]; P. 49–58 [греч. фрагм.]
Chalced. Capitula XVII contra monophysitas // *Johannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977. P. 61–66. (CCSG; 1)
Contr. monophys.

<i>Ioan. Cassian.</i>	<i>Ioannes Cassianus.</i>		
Collat.	Collationes // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: <i>Иоанн Кассиан Римлянин, прп.</i> Собеседования египетских подвижников // Писания / Пер. с лат.: еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993 ^{р.} С. 167–634)	Catech. [Stauronik.]	<i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Из огласительных бесед. Беседа 3-я / Пер., коммент.: М. В. Никифоров // <i>АиО</i> . 2003. № 2(36). С. 91–100) <i>Jean Chrysostome.</i> Huit catéchèses baptismales inédites / Éd. et trad. A. Wenger. P., 1957. (SC; 50) (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Огласительные гомилии. Тверь, 2006)
De incarn. Chr.	De incarnatione Christi // PL. 50. Col. 9–271	Cat. de jur.	Cathechesis de juramento / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus // <i>Varia Graeca sacra.</i> Petropoli, 1909. P. 154–166
De inst. coenob.	De institutis coenobionum // PL. 49. Col. 53–476 (рус. пер.: <i>Иоанн Кассиан Римлянин, прп.</i> О правилах общежительных монастырей // Писания / Пер. с лат.: еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993 ^{р.} С. 9–164)	Comm. in Job.	[Commentarius in Job] = Commentaire sur Job / Introd., texte crit., trad. et not. par H. Sorlin, avec la collab. de L. Neyrand. P., 1988. (SC; 346, 348); <i>Hagedorn U. und D., Hrsg.</i> Johannes Chrysostomus: Kommentar zu Job. B.; N. Y., 1990. (PTS; 35)
<i>Ioan. Chrysost.</i>	<i>Ioannes Chrysostomus.</i>	Contr. Anom.	Contra Anomaeos, 1–12 // PG. 48. Col. 701–812 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Против аномеев: Беседы 1–12 // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 2. С. 493–615)
Ad Demetr.	Ad Demetrium de compunctione // PG. 47. Col. 393–410 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О сокрушении: Слово 1-е, к Димитрию монаху // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 1. С. 131–150)	Cum presb. fuit ordinat.	Sermo cum presbyter fuit ordinatus // PG. 48. Col. 693–700 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа по рукоположению во пресвитера // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 2. С. 485–492)
Ad illum. catech.	Catechesis ad illuminandos, I–II // PG. 49. Col. 223–240 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Слова огласительные, I–II // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 1. С. 251–272)	De Anna	De Anna sermones I–V // PG. 54. Col. 631–676 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Пять слов об Анне // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 4. Кн. 2. С. 776–830)
Ad popul. Antioch.	Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 15–222 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы о статуях (к антиохийскому народу) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 1. С. 5–250)	De bapt.	De baptismo Christi // PG. 49. Col. 363–372 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа о Крещении Господа и о Богоявлении // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 1. С. 404–413)
Ad scand.	Ad eos qui scandalizati sunt ob advertisates // PG. 52. Col. 479–480	De coemet. et de cruc.	De coemeterio et de cruce // PG. 49. Col. 393–398 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О кладбище и о кресте // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 1. С. 437–443)
Ad Stagir.	Ad Stagirium a daemone vexatum // PG. 47. Col. 423–494 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> К Стагирию подвижнику, одержимому демоном: Слово первое // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 1. С. 165–192)	De consubst.	De consubstantiali // PG. 48. Col. 755–768 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа о единосущии Сына Божия с Богом Отцом // ХЧ. 1845. Ч. 1. С. 311–313)
Ad Theodor.	Ad Theodorum lapsum, I–II // PG. 47. Col. 277–308, 209–316 (рус. пер.: К Феодору падшему, увещание 1-е; 2-е // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 1. С. 1–35; 36–43)	De cruce et latrone	De cruce et latrone, I–II // PG. 49. Col. 399–418 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы о Кресте и разбойнике, I–II // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 1. С. 443–465)
Ad vid. jun.	Ad viduam juniorem // PG. 48. Col. 599–610; Idem // SC. 138. P. 112–159 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> К молодой вдове // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 1. С. 374–386)	De diab. tent.	De diabolo tentatore: Daemones non gubernare mundum. Hom. 1–3 // PG. 49. Col. 243–276 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О диаволе // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 1. С. 273–307)
Adv. ebr.	Adversus ebriosos et de resurrectione, sermo habitus in Sancta et Magna dominica Paschae // PG. 50. Col. 433–442 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Слово против упивающихся и о воскресении // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 1. С. 481–491)	De fato et provid.	De fato et providentia // PG. 50. Col. 749–774 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О судьбе и Промысле // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 2. С. 797–830)
Adv. Jud.	Adversus Judaeos: (Or. 1–8) // PG. 48. Col. 843–942 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Против иудеев: Беседы 1–8 // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 2. С. 645–759)	De incarn.	In incarnationem Domini // PG. 59. Col. 687–700
Adv. jud. et gent. demonstr.	Adversus judaeos et gentiles demonstratio, quod Christus sit Deus // PG. 48. Col. 813–838 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 2. С. 616–644)	De incompreh.	De incomprehensibili dei natura, contra Anomaeos, homiliae 1–5 // PG. 48. Col. 701–748 (1: 701–710; 2: 709–718; 3: 719–728; 4: 727–736; 5: 735–748) (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Против аномеев // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 2. С. 491–615)
Adv. oppugn. vitae mon.	Adversus oppugnatores vitae monasticae // PG. 47. Col. 319–386 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 1. Кн. 2. С. 44–58)	De laud. S. Paul.	De laudibus S. Pauli apostoli // PG. 50. Col. 473–514 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Похвала св. апостолу Павлу // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 12. Кн. 2. С. 809–820)
Catech.	Catechesis // <i>Jean Chrysostome.</i> Trois catéchèses baptismales / Introd., texte crit. et trad. A. Piédagnel. P., 1990. (SC; 366) (рус. пер.:	De Lazaro	De Lazaro // PG. 48. Col. 963–1054 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О Лазаре // Творения:

- В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 1. Кн. 2. С. 778–877)
- De mutat. nom. De mutatione nominum, hom. 1–4 // PG. 51. Col. 113–156 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы о перемене имен // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 3. Кн. 1. С. 101–148)
- De non judic. prox. De non iudicando proximo // PG. 60. Col. 763–766 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* На слова иудеев: «беса ли имаеши?», и на слова: «не судите на лица» (Ин 7. 20, 24) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 9. Кн. 2. С. 979–983)
- De Phoc. De s. hieromartyre Phoca // PG. 50. Col. 699–706 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О священномученике Фоке // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 2. Кн. 2. С. 746–753)
- De poenit. De poenitentia homiliae // PG. 49. Col. 277–350 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О покаянии // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 2. Кн. 1. С. 308–391)
- De prodit. Jud. De proditiōne Judae // PG. 49. Col. 373–392 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О предательстве Иуды // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 2. Кн. 2. С. 763–766)
- De prophet. obscur. De prophetiarum obscuritate // PG. 56. Col. 163–192 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Объяснение того, что неясность пророчеств о Христе, язычниках и отпадении иудеев полезна; Еще о неясности Ветхого Завета // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 6. Кн. 1. С. 452–465, 465–484)
- De quadrid. In quadriduanum Lazarum // PG. 50. Col. 641–644 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О четверодневном Лазаре // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 11. Кн. 2. С. 990–993)
- De regres. De regressu // PG. 52. Col. 421–424 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О возвращении // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 2. Кн. 2. С. 436–440)
- De resurrect. De resurrectione mortuorum // PG. 50. Col. 417–432 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О воскресении мертвых // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 2. Кн. 2. С. 465–481)
- De sacerdot. De sacerdotio, lib. I–VI // PG. 48. Col. 623–692 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О священстве // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 1. Кн. 2. С. 403–484)
- De st. Bab. De s. hieromartyre Babyla // PG. 50. Col. 527–534 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* О сщмч. Вавиле // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 2. Кн. 2. С. 568–573)
- De st. Bab. contra Jul. De s. hieromartyre Babyla contra Julianum et gentiles // PG. 50. Col. 533–572 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Слово о блаженном Вавиле и против Юлиана // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 2. Кн. 2. С. 573–617)
- De st. Pent. De Sancto Pentecoste I, II // PG. 50. Col. 453–470 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на св. Пятидесятницу, I–II // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 2. Кн. 1. С. 502–520)
- De virg. De virginitate // PG. 48. Col. 533–596 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, прп.* Книга о девстве // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 1. Кн. 1. С. 295–373)
- Encom. ad Maxim. Laus Maximi, et quales ducende sint uxores // PG. 51. Col. 225–242 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Похвала Максиму, и о том, каких должно брать жен // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 3. Кн. 1. С. 223–242)
- Ep. Epistulae // PG. 52. Col. 529–748 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Письма к разным лицам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 3. Кн. 2. С. 550–806)
- Ep. ad Caes. Ep. ad Caesarium // PG. 64. Col. 495–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* К монаху Кесарию // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 3. Кн. 2. С. 813–817)
- Ep. ad Eud. Ep. ad Eudoxiam (ep. 1–7) [Sp.] / Ed. P. G. Nicolopoulos // ΑΙ ΕΙΣ Τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδοθέναι ἐπιστολαί. Ἀθήναι, 1973. Σ. 286, 287, 289–290, 295–297, 503–504, 507 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* К Евдоксии // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 12. Кн. 3. С. 1001–1002)
- Fragm. in Ier. Commentarii in Ieremiam prophetam // PG. 64. Col. 740–1037 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Сохранившееся из Толкования на книгу прор. Иеремии // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 12. Кн. 3. С. 1137–1318)
- Fragm. in Iob. Fragmenta in beatum Iob // PG. 64. Col. 505–656 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Отрывки толкования на книгу Иова // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 12. Кн. 3. С. 1005–1088)
- Fragm. in Proverb. Fragmenta in Salomonis Proverbia commentariorum reliquiae // PG. 64. Col. 659–740 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Остатки из Толкования на Притчи Соломона // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 12. Кн. 3. С. 1089–1318)
- Hom. in Pascha Homilia in Sanctum Pascha // PG. 52. Col. 765–772 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Слово в день Св. Пасхи // ХЧ. 1846. № 1. С. 2–4)
- Hom. reliq. martyrum. Homilia dicta postquam reliquiae martyrum // PG. 63. Col. 467–472 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа 2-я, когда в полночь царица пришла в Великую Церковь, и отсюда подняла останки мучеников... // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 12. Кн. 1. С. 291–296)
- In Act. Homiliae in Acta apostolorum // PG. 60. Col. 1–384 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на Деяния апостольские // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 9. Кн. 1. С. 5–478)
- In Col. Homiliae in Epistolam ad Colosseos // PG. 62. Col. 299–392 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на Послание к колоссянам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 11. Кн. 1. С. 356–469)
- In 1 Cor. Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios // PG. 61. Col. 11–382 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на 1-е Послание к коринфянам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 10. Кн. 1. С. 8–458)
- In 2 Cor. Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios // PG. 61. Col. 381–610 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на 2-е Послание к коринфянам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 10. Кн. 1. С. 459–728)
- In Eph. Homiliae 24 in epistolam ad Ephesios // PG. 62. Col. 9–176 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на Послание к ефессянам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^р. Т. 11. Кн. 1. С. 5–218)

In Galat.	In Epistolam ad Galatas commentarius // PG. 61. Col. 611–682 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на Послание к галатам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 10. Кн. 2. С. 729–816)	не менее чем шестидесятилетняя» (1 Тим 5. 9) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 3. Кн. 1. С. 330–348)
In Gen.	Nomiliae in Genesim // PG. 53. Col. 21–384; 54. Col. 385–580 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на кн. Бытия // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 4. Кн. 1. С. 1–455 (1–41); Кн. 2. С. 459–725 (42–67))	Nomiliae in Ioannem // PG. 59. Col. 23–582 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 8. Кн. 1–2)
In Hebr.	Nomiliae 34 in epistolam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 9–236 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на Послание к евреям // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 12. Кн. 1. С. 5–281)	In Iob (Spuria) // PG. 56. Col. 563–582 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Книга Иова // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 6. Кн. 2. С. 663–671)
In illud: Filius ex se nihil facit	In illud: Filius ex se nihil facit // PG. 56. Col. 247–256 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на слова: «Сын не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин 5. 19) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 6. Кн. 2. С. 545–556)	In Is. // In Isaiam // <i>Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaie / Ed. J. Dumortier. P., 1983. P. 36–356. (SC; 304)</i> (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на прор. Исаию // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 6. Кн. 1. С. 1–378, 379–442)
In illud: Hoc scitote	In illud: Hoc scitote quod in novissimis diebus // PG. 56. Col. 271–280 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на слова: «Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие» (2 Тим 3. 1) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 6. Кн. 2. С. 567–576)	Nomilia in locum Ieremiae // PG. 56. Col. 153–162 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Обзорные книги пророка Иеремии // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 6. Кн. 2. С. 682–686)
In illud: Novo vos ignorare	In illud: Novo vos ignorare, fratres, quod, etc. // PG. 51. Col. 241–252 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на слова апостола: «Не хочу вас не ведети, братие, яко отцы наши вси под облаком быша, и вси сквозе море проидоша» (1 Кор 10. 1) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 3. Кн. 1. С. 242–254)	In Matth. // Nomiliae in Mattheum // PG. 57. Col. 13–472; 58. Col. 625–632 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на евангелиста Матфея // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 7. Кн. 1–2. С. 5–889)
In illud: Pater meus	In illud: Pater meus usque modo operatur // PG. 63. Col. 511–516 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> О том, что не должно ходить на ристалища, ни на зрелища, на слова: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 12. Кн. 1. С. 341–348)	In nov. dom. // In novam dominicam et in apostolum Thomam: [Spuria] // PG. 63. Col. 927–930 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> О Фоме // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 8. Кн. 2. С. 868–875)
In illud: Pater, si possible	In illud: Pater, si possible est, transeat // PG. 51. Col. 31–49 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на слова: «Отче мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26. 39) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 3. Кн. 1. С. 16–26)	In paralyt. // In paralyticum demissum per tectum // PG. 51. Col. 47–64 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> О расслабленном // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 3. Кн. 1. С. 34–50)
In illud: Propter fornicat.	In illud: Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat // PG. 51. Col. 207–218 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на слова: «Блудодояния ради кийждо свою жену да имать» // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 3. Кн. 1. С. 203–214)	In Philem. // Nomiliae in epistolam ad Philemonem // PG. 62. Col. 701–720 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на Послание к Филемону // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 11. Кн. 2. С. 884–905)
In illud: Salute Priscil. et Aquil.	In illud: Salute Priscilam et Aquilam, sermones 1–2 // PG. 51. Col. 187–208 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на слова: «Приветствуйте Прискилле и Акилу» // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 3. Кн. 1. С. 181–203)	In Philip. // Nomiliae in Epistolam ad Philippenses // PG. 62. Col. 177–298 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на Послание к филиппийцам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 11. Кн. 1. С. 219–355)
In illud: Vidi Dominum	In illud: Vidi Dominum sedentem in soleo excelso [= Nomiliae in Oziam. 1] // PG. 56. Col. 97–107	In princip. Act. // In principium Actorum // PG. 51. Col. 65–112 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа... о написании Деяний Апостольских // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 3. Кн. 1. С. 62–73)
In illud: Vidit Deus	In illud: Vidit Deus cuncta quae fecerat, et ecce valde bona [Sp.] // PG. 56. Col. 519–526 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на слова: «Виде Бог вся, елика сотвори: и се добро зело» (Быт 1. 31) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 6. Кн. 2. С. 840–845)	In Psalm. // Expositiones in Psalmum // PG. 55. Col. 35–784 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на псалмы // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 5. Кн. 1. С. 5–412; Кн. 2. С. 419–559)
In illud: Vidua eligatur	In illud: Vidua eligatur // PG. 51. Col. 321–338 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на слова: «Вдовица должна быть избираема	In quadrid. Lazar. // In quadriduanum Lazarum // PG. 50. Col. 641–644 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> О четверодневном Лазаре // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 2. С. 687–690)
		In Rom. // Nomiliae 32 in epistolam ad Romanos // PG. 60. Col. 391–682 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на Послание к римлянам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 9. Кн. 2. С. 483–859)
		In S. Eust. // In sanctum Eustathium Antiochenum // PG. 50. Col. 597–606 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Похвала св. отцу нашему Евстафию, архиеп. Антиохии великой // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^{р.} Т. 2. Кн. 2. С. 642–650)

- In S. Ign. In S. Ignatium martyrem // PG. 50. Col. 587–596 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Похвала св. шмч. Игнатию Богоносцу // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 2. Кн. 2. С. 632–642)
- In sanct. Thomam In sanctum Thomam apostolum: [Sp.] // PG. 59. Col. 497–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О св. ап. Фоме, и против ариан // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 8. Кн. 2. С. 621–624)
- In 1 Thessal. In Epistolam primam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на 1 Послание к фессалоникийцам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 11. Кн. 2. С. 475–572)
- In 2 Thessal. In Epistolam secundam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на 2 Послание к фессалоникийцам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 11. Кн. 2. С. 573–617)
- In 1 Tim. Nomiliae in epistolam 1 ad Timotheum // PG. 62. Col. 501–600 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 1 Послание к Тимофею // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 11. Кн. 2. С. 618–755)
- In 2 Tim. Nomiliae in epistolam 2 ad Timotheum // PG. 62. Col. 599–662 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 2 Послание к Тимофею // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 11. Кн. 2. С. 756–836)
- In Tit. Nomiliae in Epistolam ad Titum // PG. 62. Col. 663–700 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Титу // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 11. Кн. 2. С. 837–883)
- Laus Diodori Laus Diodori episcopi // PG. 52. Col. 761–766 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Похвала еп. Диодору // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 3. Кн. 2. С. 817–820)
- Non esse ad grat. concion. Non esse ad gratiam concionandum // PG. 50. Col. 653–662 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О том, что говорить к народу с угодливиостью опасно как для тех, кто говорит, так и для тех, кто слушает, и о том, что речь против собственных прегрешений полезна и является величайшей праведностью // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 2. Кн. 2. С. 699–709)
- Non esse desp. Non esse desperandum // PG. 51. Col. 363–372 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О том, что никому не должно отчаиваться, ни молиться о вреде врагам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 3. Кн. 1. С. 376–384)
- Peccat. frat. Peccata fratrum non evulganda // PG. 51. Col. 353–364 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О том, что не должно разглашать грехов братьев и молиться о вреде врагам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 3. Кн. 1. С. 365–376)
- Quod freq. conv. Quod frequenter conveniendum sit // PG. 63. Col. 461–468 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 1-я, сказанная в церкви мучеников, у древней скалы... о том, что должно постоянно приходиться (в церковь), и пребывающим во грехах нельзя пренебрегать своим спасением, но (нужно) выражать свое покаяние // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 12. Кн. 1. С. 282–291)
- Quod nemo laeditur Quod nemo laeditur nisi a se ipso / Ed. A.-M. Malingrey // *Ioannes Chrysostomus.* Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles. P., 1964. P. 56–144. (SC; 103) (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Письма к Олимпиаде, 4-е // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 3. Кн. 2. С. 612–618)
- Serm. anteq. iret in exsil. Sermo antequam iret in exsilium // PG. 52. Col. 427–432 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа пред отправлением в ссылку // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 3. Кн. 2. С. 444–449)
- Sermo 3 Adversus oppugnationes vitae monasticae. Lib. 3 // PG. 47. Col. 349–386 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* К верующему отцу // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 1. Кн. 1. С. 79–124)
- Sermo 24 Eclogae ex diversis homilis: [Sp.] // PG. 63. Col. 731–744 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Слово 24: О грехе и исповеди // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004^{р.}. Т. 12. Кн. 2. С. 676–689)
- Ioan. Climacus.* *Ioannes Climacus.*
Ad Pastor. Liber ad Pastorem // PG. 88. Col. 1166–1210 (рус. пер.: *Иоанн, игум. Синайский.* Слово к пастырю // *Он же.* Лествица. Серг. П., 1908⁷. С. 252–273)
- Scala Scala paradisi // PG. 88. Col. 631–1164 (рус. пер.: *Иоанн, игум. Синайский.* Лествица. Серг. П., 1908⁷. С. 3–251)
- Ioan. Damasc.* *Ioannes Damascenus.*
Contr. aceph. De natura composita sive Contra acephalos // PG. 94. Col. 111–126 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О сложной природе против акефалов / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 194–201. (Святоотеч. наследие; Т. 3))
- Contr. imag. calumn. Orationes de imaginibus: (Contra imaginum calumnatores) // Die Schriften des *Ioannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. B.; N. Y., 1975. Bd. 3. S. 65–200. (PTS; 17) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания / Пер.: А. Бронзов. СПб., 2001; Три защитительных слова против порицающих святые иконы / Пер.: А. Бронзов. СПб., 1893. Серг. П., 1993^{р.})
- Contr. Jacob. Contra Jacobitas // PG. 94. Col. 1436–1501 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, еп. Дамаскского, лжеепископу Дары, яковиту / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 154–193)
- Contr. Manich. Contra Manichaeos // Die Schriften des *Ioannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. B.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 351–398. (PTS; 22) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 30–74)
- Contr. Nest. Contra Nestorianos // Die Schriften des *Ioannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. B.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 262–288. (PTS; 22) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово против несториан / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 119–139)
- De duab. volunt. De duabus voluntatibus // PG. 94. Col. 127–186 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ по едином Христе Господе нашем... / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 82–118)

- De fide contr. Nest. De fide contra Nestorianos // Die Schriften des *Joannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 238–254. (PTS; 22) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 140–153)
- De fide orth. Expositio fidei orthodoxa // PG. 94. Col. 781–1228 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. с греч.: А. Бронзов. СПб., 1894. М.; Р-н/Д., 1992^р)
- De haer. De haeresibus // Die Schriften des *Joannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 19–67. (PTS; 22) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересьях вкратце / Пер.: А. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 123–155)
- De imag. De imaginibus orationes // PG. 94. Col. 1231–1420; Idem // Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В., 1975. Bd. 3. S. 65–200. (PTS; 17) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001; Три защитительных слова против порицающих святые иконы. СПб., 1893. Серг. П., 1993^р)
- De part. anim. Partes porro animae tres // PG. 95. Col. 229–232 (fragm.)
- De rect. sent. De recta sententia // PG. 94. Col. 1421–1432 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правосмыслии / Пер.: А. Р. Фокин // БТ. 2009. Сб. 42. С. 9–14)
- De virtut. et vit. De virtutibus et vitiis // PG. 95. Col. 85–97
- Dial. christ. et sarac. Disceptatio christiani et saraceni // Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В., 1975. Bd. 3. S. 427–438 (PTS; 17) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Беседа сарацина с христианином / Пер.: Д. Е. Афиногенов // *Он же.* Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 75–81)
- Dialect. Dialectica // PG. 94. Col. 521–676 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Дialeктика. М., 1862. То же, изм. загл.: Философские главы / Пер.: Н. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 53–122)
- Encom. in Ioan. Chrysost. [Encomio] = Laudatio s. Iohannis Chrysostomi // Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В., 1988. Bd. 5. S. 359–370. (PTS; 29)
- Fragm. philos. Fragmenta philosophica // Die Schriften des *Johannes von Damaskos*. В., 1969. Bd. 1. S. 151–173. (PTS; 7)
- Hom. in ficum. In ficum arefactam et in parabolam vineae // Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В., 1988. Bd. 5. S. 102–110. (PTS; 29)
- Hom. in Nativ. Dom. In Nativitatem Domini // Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В., 1988. Bd. 5. S. 324–348. (PTS; 29)
- Hom. in sabbat. sanct. Homilia in sabbatum sanctum // PG. 94. Col. 601–644
- Hom. in transf. Homilia in transfigurationem Domini // PG. 96. Col. 545–576 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа / Пер. с греч.: свящ. М. Козлов // АиО. 1999. № 4(22). С. 61–76)
- In Dorm. Homiliae in Dormitionem Beatae Virginis Mariae, 1–3 // PG. 96. Col. 699–722; 721–754; 753–762 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Похвальное слово на Успение Богородицы и Приснодевы Марии, 1-е, 2-е, 3-е / Пер.: свящ. М. Козлов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 261–274; 275–292; 293–299)
- In Nativ. B. V. M. Nomilia in Nativitatem Beatae Virginis Mariae 1–2 // PG. 96. Col. 661–680, 679–698 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово на Рождество Пресв. Богородицы: [Ном. 6] / Пер.: свящ. М. Козлов // Творения. М., 1997. С. 249–260)
- Inst. element. Institutio elementaris ad dogmata // PG. 95. Col. 99–112; Idem // Die Schriften des *Joannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В.; N. Y., 1969. Bd. 1. S. 20–26. (PTS; 7) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Введение в догматическое богословие / Пер.: Д. Чепель // БСб. 2002. № 9. С. 124–139)
- Laud. Barb. Laudatio s. Barbarae // Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В., 1988. Bd. 5. S. 276–278. (PTS; 29)
- Parall. rupef. Parallela rupefucaldina // PG. 96. Col. 441–544
- Pass. Artem. Passio s. Artemii martyris // Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В., 1988. Bd. 5. S. 183–245. (PTS; 29); Idem // PG. 96. Col. 1251–1320
- Sacra parall. Sacra parallela (fragm.) // PG. 46. Col. 1109–1112; Idem (fragm.) [Sp.] // PG. 95. Col. 1070–1588; 96. Col. 9–544; Idem // *Holl K. Sacra parallela*. Lpz., 1897. (TU; 16) [Выдержки из Свящ. Писания и творений св. отцов]
- Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. *Ioannes Diaconus. Vita S. Gregorii Magni* // PG. 75. Col. 59–242
- Ioan. D. Scot. *Ioannes Duns Scotus*.
- Collat. Collationes // Opera omnia: In 12 vol. / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968^r. Vol. 3. P. 335–442
- De anima Quaestiones super secundum et tertium De anima // Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968^r. Vol. 2. P. 477–582; крит. изд.: *Opera philosophica*. St. Bonaventure (N. Y.), 2006. Vol. 5
- De primo princ. Tractatus de primo principio. N. Y., 1949 (рус. пер.: *Иоанн Дунс Скот.* Трактат о первоначале / Пер.: А. В. Антолонов. М., 2001)
- In Met. Quaestiones subtissimae in Metaphysicam Aristotelis // Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968. Vol. 4; крит. изд.: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* // Opera philosophica. St. Bonaventure (N. Y.), 1997. Vol. 3–4
- Ordinatio Ordinatio, lib. I–III // Opera omnia. Vat., 1950–2007. Vol. 1–10; Idem, lib. I–IV // Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968^r. Vol. 5–10
- Quest. quodlib. Quaestiones quodlibetales // Opera omnia / Ed. L. Wadding. L. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968^r. Vol. 12
- Rep. Paris. Reportatio [Parisiensis] // Opera omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. Hildesheim, 1968^r. Vol. 11
- Ioan. Ephes. Hist. eccl. *Ioannis Ephesini Historia ecclesiastica* / Ed. E. W. Brooks. P., 1933, 1935. 2 vol. (CSCO; 104–105. Суг.; 53–54) (рус. пер. [частичный]: *Иоанн Эфесский.* Церковная история / Пер.: Н. В. Пигулевская // *Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография: Исслед. и переводы.* СПб., 2000)
- Ioan. Malal. Chron. *Ioannis Malalae. Chronographia* / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831. (CSHB)
- Ioan. Maxent. *Ioannes Tomitanus Maxentius*
- Cap. contr. Nest. et Pelag. Capitula contra Nestorianos et Pelagianos // *Ioannes Tomitanus Maxentius*. Opuscula. Capitula sancti Augustini / Ed. F. Glorie. Turnhout, 1978. P. 29–30. (CCSL; 85A)

- Libel. fid. Libellus fidei // *Ioannes Tomitanus Maxentius*. Opuscula. Capitula sancti Augustini / Ed. F. Glorie. Turnhout, 1978. P. 5–25
- Professio brev. cathol. fid. Professio brevissima catholicae fidei // *Ioannes Tomitanus Maxentius*. Opuscula. Capitula sancti Augustini / Ed. F. Glorie. Turnhout, 1978. P. 33–36
- Ioan. Mosch. Prat. spirit.* *Ioannes Moschus*. Pratum spirituale // PG. 87. Col. 2843–3116 (рус. пер.: *Иоанн Мосх, прп.* Луг духовный [Лимонарь; Синайский патерик] / Пер.: М. И. Хитрово. Серг. П., 1915. М., 1996^а, 2008, 2010
- Ioan. Phil. Com. in Arist. lib. de anim. De opif. mundi* *Ioannes Philoponus*. In Aristotelis libros de anima commentaria // CAG. 1897. Vol. 15 / Ed. M. Hayduck. P. 1–607 De opificio mundi // *Ioannis Philoponi* De opificio mundi libri VII / Ed. G. Reichardt. Lipsiae, 1897. (Scriptores sacri et profani; Fasc. 1)
- Ioan. Saresb. Metalog. Policrat.* *Ioannes Saresberiensis*. Metalogicon / Ed. J. B. Hall, K. S. B. Keats-Rohan. Turnholti, 1991. (CCCM; 98) Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII / Ed. C. C. I. Webb. Oxonii, 1909. 2 vol.; Policraticus [Lib. I–V] / Ed. K. S. B. Keats-Rohan. Turnholti, 1993. (CCCM; 118)
- Iord. Get. Rom.* *Iordanus*. Romana et Getica / Ed. Th. Mommsen. B., 1882, 1982^г. P. 53–138. (MGH. AA; 5/1) (рус. пер.: *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов / Пер.: Е. Ч. Скржинская. СПб., 2001²) Romana et Getica / Ed. Th. Mommsen. B., 1882, 1982^г. P. 3–52. (MGH. AA; 5/1)
- Ios. Flau. Antiq. Contr. Ap. De bell. Vita.* *Iosephus Flavius*. *Flavii Iosephi* Antiquitates Iudaicae // Opera / Ed. V. Niese. B., 1887, 1885, 1892, 1890, 1955^г. Т. 1–4 (рус. пер.: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности / Пер.: Г. Г. Генкель. М., 1996. 2 т.) Contra Apionem: (De Iudaeorum vetustate) // Opera / Ed. V. Niese. B., 1889, 1955^г. Т. 5. S. 3–99 (рус. пер.: *Иосиф Флавий*. О древности иудейского народа: Против Апиона. СПб., 1895) De bello Iudaico, I–VII // Opera / Ed. V. Niese. B., 1895, 1955^г. Т. 6 (рус. пер.: *Иосиф Флавий*. Иудейская война / Пер.: М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.; Иерусалим, 1999²) Iosephi vita // Opera / Ed. V. Niese. B., 1890, 1955^г. Т. 4. S. 321–389 (рус. пер.: *Иосиф Флавий*. Моя жизнь / Пер.: Д. Е. Афиногенов; вступ. ст.: Л. В. Семенченко // ВДИ. 2006. № 4. С. 216–229; 2007. № 1. С. 272–283; № 2. С. 235–251)
- Iosephus et Aseneth* *Burchard Chr.* Joseph und Aseneth / Krit. hrsg. v. C. Burfeind u. U. B. Fink. Leiden, 2003. (PVTG; 5) (рус. пер.: *Аверинцев С. С.* Повесть об Иосефе и Асенеф // От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология. М., 1994. С. 76–100)
- Iren. Adv. haer. Dem. Fragm. Gr.* *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haeresis, lib. I–V // *Irenée de Lyon*. Contre les hérésies. P., 1965–1982. 10 t. (SC; 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153) (рус. пер.: *Иринея Лионский, свт.* Против ересей / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996^а) Demonstratio praedicationis apostolicae // *Des heiligens Irenaeus* Schrift zum Erweise des apostolischen Verkündigung / Hrsg. v. K. Ter-Merkertschian u. E. Ter-Minassiantz. Lpz., 1907. (TU; 31. 1) Fragmenta deperditorum operum // *S. Irenaei episcopi Lugdunensis* Libri quinque adversus haereses / Ed. W. W. Harvey. Camb., 1857. Vol. 2. P. 470–511 (Fr. 1–47) (рус. пер.: Отрывки из утраченных сочинений св. *Иринея*, сохранившиеся / Пер.: прот. П. А. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996^а. С. 529–545)
- Irsch. Ikonographie* *Irsch N.* Ikonographie der Heiligen des Bistums Trier: Manuscript des Bistums-Archivs Trier 106, 85. Trier, 1944
- Isaac Syr. Hom. Sermones* *Isaac Syrus*. Homiliae // *Idem*. «The Second Part» / Ed. S. Brock. Lovanii, 1995. (CSCO; 554. Syr; 224) Sermones // PG. 86. Col. 811–886 (рус. пер.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1897, 1992^а)
- Isaias Gaz.* *Isaias Gaza*. Ascticon // Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ὀββᾶ Ἰσαΐου λόγοι κθ' / Ed. Augustinos Iordanites. Jerusalem, 1911 (рус. пер.: *Исаия Отшельник, прп.* Духовно-нравственные слова / ТСЛ. Серг. П., 2011)
- ISBE** International Standard Bible Encyclopedia / Gen. ed. G. W. Bromiley. Grand Rapids (Mich.), 1979–1988. Vol. 1: A–D; Vol. 2: E–J; Vol. 3: K–P; Vol. 4: Q–Z
- Isid. Hisp. Chron. De eccl. offic. De Ezech. De fide cathol. De nat. rer. De vir. illustr. Differ. Ep. Etymol. Hist. In Jos. Quaest. Quaest. in Exod.* *Isidorus Hispalensis episcopus, st.* Chronicon // PL. 83. Col. 1017–1058; *Idem*: Chronica / Ed. J. C. Martin. Turnhout, 2003. (CCSL; 112) De ecclesiasticis officiis // PL. 83. Col. 739–824; *Idem*: De ecclesiasticis officiis / Ed. Ch. M. Lawson. Turnhout, 1989. (CCSL; 113) De Ezechiele // PL. 83. Col. 168–169 De fide catholica contra Iudaeos // PL. 83. Col. 449–538 De natura rerum / Ed. G. Becker. B., 1957; *Idem* // PL. 83. Col. 963–1018 (рус. пер.: *Исидор Севильский*. О природе вещей: [Фрагм.] / Пер. с лат., коммент.: Т. Ю. Бородай // Социально-полит. развитие стран Пиренейского полуострова при феодализме. М., 1985. С. 136–153) De viris illustribus // PL. 83. Col. 1081–1106; *Idem*: El De viris illustribus / Ed. crit. C. Codoner. Salamanca, 1964 Differentiae // PL. 83. Col. 9–98; De differentiis: Lib. I / Ed. C. Codoner. P., 1992; *Idem*. Lib. II / Ed. M. A. Andres Sanz. Turnhout, 2006. (CCSL; 111A) Epistolae // PL. 83. Col. 893–913; The Letters of *St. Isidore of Seville* / Ed. G. B. Ford. Amst., 1970 Etymologiarum sive Originum libri XX // PL. 82. Col. 73–729; *Idem* / Ed. W. M. Lindsay. Oxf., 1911 (рус. пер.: *Исидор Севильский*. Этимологии, или Начала, в XX кн. / Пер. с лат., ст. примеч., указ.: Л. А. Харитонов. СПб., 2006. [Ч. 1:] Кн. I–III: Семь свободных искусств) Historia [Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Sueborum] / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. B., 1982. Т. 11. P. 267–303; *Idem* // PL. 83. Col. 1057–1082 (рус. пер.: *Исидор Севильский*. История готы, вандалов и свевов: [Фрагм.] / Пер.: Т. А. Миллер // ПСЛЛ, IV–VII вв. М., 1998. С. 428–430) Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum: In Josuae // PL. 83. Col. 371–380 Quaestiones in Vetus Testamentum = Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum // PL. 83. Col. 207–424 Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum. In Exodum // PL. 83. Col. 287–322

Reg. mon.	Regula monachorum // PL. 83. Col. 867–894; Idem // Santos Padres españoles / Ed. J. Campos, I. Roca. Madrid, 1971. T. 2. P. 90–125	<i>Jakovljević</i> . Cyprus Catalogue	<i>Jakovljević</i> A. Catalogue of Byzantine Chant Manuscripts in the Monastic and Episcopal Libraries of Cyprus. Nicosia, 1990. (Publ. of the Cyprus Research Centre; 15)
Sent.	Sententiae, lib. I–III // PL. 83. Col. 537–738; Idem / Ed. P. Cazier. Turnhout, 1998. (CCSL; 111)	JAMS	Journal of the American Musicological Society. Richmond; Berkeley (Calif.), 1948–[2010]. Vol. 1–[63]
Synonyma	Synonyma: [Soliloqui] // PL. Col. 825–868 (рус. пер.: <i>Исидор Севильский</i> . Синонимы, или О стенании грешной души / Пер.: Т. А. Миллер // ПСЛЛ, IV–VII вв. М., 1998. С. 428–436)	JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia Univ. N. Y., 1968–[2011]. Vol. 1–[32]
Isid. Pel. Ep.	<i>Isidorus Pelusiota</i> . Epistolae, lib. I–V // PG. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: <i>Исидор Пелуσιот</i> , <i>прп.</i> Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; Письма: В 2 т. М., 2000–2001)	<i>Janin</i> . Églises et monastères	<i>Janin</i> R. Les églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969 ² . (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 3)
Isocr.	<i>Isocrates</i> .	Grands centres	Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). P., 1975. (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 2)
Antidosis	Antidosis: (Or. 15) // <i>Isocrate</i> . Discours: In 4 vol. / Éd. G. Mathieu et É. Brémond. P., 1942, 1966 ^r . Vol. 3. P. 103–181	JAOS	Journal of the American Oriental Society. New Haven, 1843–[2011]. Vol. 1–[131]
Areopagit.	Areopagiticus: (Or. 7) // <i>Isocrate</i> . Discours: In 4 vol. / Éd. G. Mathieu et É. Brémond. P., 1942, 1966 ^r . Vol. 3. P. 63–84	JAZU	Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1957–.
Or. 10	Helena encomium: (Or. 10) // <i>Isocrate</i> . Discours: In 4 vol. / Éd. G. Mathieu et É. Brémond. P., 1929, 1963 ^r . Vol. 1. P. 163–179	JbÄAK	Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Köln, 1951–1965. 10 Bde
IstMitt	Istanbul Mitteilungen / Deutsches Archäologisches Inst., Abt. Istanbul. Istanbul, 1933–1943, 1954–1956. 6 Bde; [N. F. Annual:] 1957–[2011]. Bd. 7–[61]	JBAА	Journal of the British Archaeological Association. L., 1845/46–1894. Vol. 1–50; N. S. 1895–1936; Vol. 1–41; Ser. 3. 1937–1975. Vol. 1–38; 1976–[2008]. Vol. 129–[161]
Itiner. Burdigal.	Itinerarium Burdigalense // Palaestinae descriptiones ex saeculo IV, V et VI / Hrsg. T. Tobler. St. Gallen, 1869; Idem // PL. 8. Col. 783–796 (рус. пер.: Бордосский путник 333 г. // ППС. 1882. Т. 1. Вып. 2. (Вып. 2))	JbKG	Jahrbuch für Kunstgeschichte. W., 1921/1922(1923). Bd. 1(15); продолж.: Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte (WJbKG)
Iust. Martyr.	<i>Iustinus Philosophus et Martyr</i> .	JBL	Journal of Biblical Literature. Missoula; Atlanta, 1882–[2011]. Vol. 1–[130]
I Apol.	Apologia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик</i> , св. Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892 ² , 1995 ^р . С. 31–104)	JbLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster, 1921–1941. 20 Bde (далее: AflW)
II Apol.	Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. 6. Col. 441–470 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик</i> , св. Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892 ² , 1995 ^р . С. 105–121)	JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie. Neukirchen-Vluyn, 1986–[2011]. Bd. 1–[25]
De resurrect.	De resurrectione / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologeticarum. Wiesbaden, 1971 ^r . T. 3. P. 126–158 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик</i> , св. Отрывок о воскресении // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892 ² , 1995 ^р . С. 469–484)	JEА	Journal of Egyptian Archaeology / Egypt Exploration Society. L., 1914–[2011]. Vol. 1–[97]
Dial.	Dialogus cum Triphone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик</i> , св. Разговор с Трифоном иудеем // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892 ² , 1995 ^р . С. 132–362)	JEastCS	Journal of Eastern Christian Studies. Leuven, 1948–[2011]. Vol. 1–[63]
Ivo. Decret. V	<i>Ivonis Carnotensis episcopi</i> Decreti Pars Quinta: De primatu Romanae Ecclesiae, et de jure primatum, et metropolitanorum, atque episcoporum; et de ordinatione eorum; et de sublimitate episcopali // PL. 161. Col. 321–438	JEclH	Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–[2011]. Vol. 1–[62]
IVPNTC	IVP New Testament Commentary: Ser. Downer Grove (Ill.); Leicester, 1991–[2009]. Vol. 1–[20]	JECS	Journal of Early Christian Studies / North American Patristics Society; Hopkins Univ. Baltimore, 1993–[2011]. Vol. 1–[19]
JAAS	Journal of Assyrian Academic Studies. Des Plaines (Il.) etc., 1987–[2005]. Vol. 1–[19]	JESHO	Journal of Economic and Social History of Orient. Leiden, 1957–[2011]. Vol. 1–[54]
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1958–[2001]. Bd. 1–[53]	JEthS	Journal of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1963–. Vol. 1, N 1–.
Jacob. Formulaire	<i>Jacob</i> A. Histoire du formulaire grec de la liturgie de St. Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968. Ms.	JETS	Journal of the Evangelical Theological Society. Wheaton (Ill.), 1958–. Vol. 1, N 1–.
Jaffé. RPR	<i>Jaffé</i> Ph. Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198. B., 1851; Idem / Hrsg. v. P. Ewald. Lipsiae, 1885–1888 ² . 2 t.	JGO	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / Ostropa-Inst. Stuttgart, 1936–1941. Bd. 1–6; N. F. 1953 (1953/1954)–1959 (1959/1960). Bd. 1–7; 1960–1963. Bd. 8–11; 1964–[2011]. Bd. 12–[59]. [Münch., 1954–1962. Wiesbaden, 1963–1986. Stuttgart, 1987–.]
		JHebrS	Journal of Hebrew Scriptures. Edmonton, 1996–. Vol. 1–.
		JHS	Journal of Hellenic Studies. L., 1880–[2011]. Vol. 1–[131]
		JJS	Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Stud. Oxf., 1948/1949–[2011]. Vol. 1–[62]
		JKGV	Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins. Köln, 1912–1941. Bde 1–23; 1950–[2010]. Bd. 24–[80]
		JKSAK	Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses. W., 1883–1918. 34 Bde
		JMA	Journal of Mediterranean Archaeology. Sheffield, 1988–[2012]. Vol. 1–[25]
		JMRS	Journal of Medieval and Renaissance Studies. Durham, 1971–[2012]. Vol. 1–[43]

- JNCBRAS Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. Shanghai, 1859–1863. Vol. 1–4; N. S. 1864–1948. Vol. 1–73
- JNES Journal of Near Eastern Studies. Chicago, 1942–[2011]. Vol. 1–[70]
- JÖB Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1969–[2011]. Bd. 18–[61]
- JÖBG Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. W., 1951–1968. 17 Bde (продолж.: JÖB)
- Johnson. Sarapion *Johnson M. E.* The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. R., 1995. (OCA; 249)
- Jonas Aurelianus. De instit. laic. *Jonas Aurelianus.* De institutione laicali // PL. 106. Col. 117–278
- Joseph. Reg. lib. *Iosephi Genesii* Regum libri quattuor / Ed. A. Lesmüller-Werner, J. Thurn. B., 1978. (CFHB; 14)
- JPOS Journal of the Palestine Oriental Society. [Jerusalem], [1920–1948]. Vol. 1–21 (продолж.: IEJ)
- JPSTC The Jewish Publication Society Torah Commentary: [Ser.]. Phil., 1989–[2004].
- JQR Jewish Quarterly Review. L.; N. Y., 1888–1908. 20 vol.; N. S. Phil., 1910–[2011]. Vol. 1–[101]
- JRA Journal of Religion in Africa. Leiden, 1967–[2008]. Vol. 1–[38]
- JRArch Journal of Roman Archaeology. Ann Arbor (Mich.), 1988–[2011]. Vol. 1–[24]
- JRAS Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Camb., 1834–1863. Vol. 1–20; N. S. 1865–1891. Vol. 1–23; 1892–1990; Ser. 3. 1991–[2012]. Vol. 1–[22]
- JRH Journal of Religious History. Sydney, 1960–[2012]. Vol. 1–[36]
- JRS Journal of Roman Studies. L., 1911–[2011]. Vol. 1–[101]
- JSHRZ Judische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit: Ser. / Hrsg. W. G. Kümmel, Ch. Habicht et al. Gütersloh, 1973–[2012]
- JSIJ Jewish Studies: An Internet Journal / Bar-Ilan University. 2002–[2012]. Vol. 1–[11] [Электр. пещур: www.biu.ac.il/js/JSIJ]
- JSJ Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. Leiden, 1970–[2011]. Vol. 1–[42]
- JSNT Journal for the Study of the New Testament / Dep. of the Bible Stud.; Univ. of Sheffield. Sheffield, 1978/1979–[2010]. Vol. 1–[32]
- JSOT Journal for the Study of the Old Testament. Sheffield, 1976–[2011]. Vol. 1–[35]; Suppl. ser.: 1976–[2005]. Vol. 1–[420]
- JSP Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Sheffield, 1987–[2011]. Vol. 1–[21]
- JSS Journal of Semitic Studies. Oxf., 1956–[2012]. Vol. 1–[57]
- JSSM Journal of Semitic Studies. Monographs. Manchester, 1960–1991. Vol. 1–17
- JThSt Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–[2011]. Vol. 1–[62]
- Julian. Apost. *Julianus Apostata (Flavius Claudius Julianus Imperator).*
- Contr. Galil. *Contra Galilaeos // Juliani imperatoris Librorum contra Christianos quae supersunt / Hrsg. C. J. Neumann. Lpz., 1880. S. 163–233 (рус. пер.: Юлиан. Против христиан // Радлов А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 399–434)*
- Ep. *Epistulae // L'empereur Julien. Œuvres complètes / Éd. J. Bidez. P., 1960². Vol. 1.2*
- Or. *Orationes // L'empereur Julien. Œuvres complètes. P., 1932. Vol. 1. 1 / Éd. J. Bidez; 1960². Vol. 1. 2 / Éd. J. Bidez; 1963. Vol. 2. 1 / Éd. G. Rochefort; 1964. Vol. 2. 2 / Éd. C. Lacombrade (рус. пер.: Юлиан, император. Сочинения / Пер.: Т. Г. Сидаш. СПб., 2007)*
- Jungmann.* Missarum Sollemnia *Jungmann J.-A.* Missarum Sollemnia: Explication génétique de la Messe romaine. P., 1951. T. 1; 1952. T. 2; 1954. T. 3
- Just.* Epit. hist. *M. Iuniani Iustini* Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi / Ed F. Rühl, O. Seel. Lipsiae, 1935 (рус. пер.: М. Юний Юстин. Эпитома соч. Помпея Трога «История Филиппа». СПб., 2005; То же: Эпитома соч. Помпея Трога «Historiae philippicae» / Пер.: А. А. Девонский, М. И. Рижский // ВДИ. 1954. № 2–4; 1955. № 1)
- Juvenal.* Satir. *Juvenalis Satirae / Ed. W. V. Clausen. Oxf., 1959 (рус. пер.: Ювенал. Сатиры / Пер.: Д. Недович, Ф. Петровский // Римская сатира / Сост.: М. Гаспаров. М., 1989. С. 239–340)*
- KAI *Donner H., Roellig W.* Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1962–1964, 1966–1969². 3 Bde
- Keller* *Keller H.* Mittelrheinischen Buchmalerei in Handschriften aus dem Kreis der Hiltgart von Bingen. Stuttgart., 1933
- Kenney.* Sources *Kenney J. F.* The Sources for the Early History of Ireland: An Introd. and Guide. N. Y., 1929. Vol. 1: Ecclesiastical
- Kephalaia (I) *The Kephalaia of the Teacher: The edited Coptic Manichaean textes in transl. with comment. / Comp. I. Gardner. Leiden, 1995 (рус. пер.: Кефалайя: («Главы»: Коптский манихейский трактат / Пер. с копт., исслед., коммент.: Е. М. Смагина. М., 1998)*
- Kephalaia (II) *The Kephalaia of the Wisdom of My Lord // Giversen S.* The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Gen., 1986. Vol. 1: Kephalaia. Facs. ed.
- Kircher A.* *Kircher A.* Ad Alexandrum VII [...] obelisci aegyptiaci nuper inter Isaei romani rudera effossi interpretatio hieroglyphica... R., 1666
- Knös.* L'histoire *Knös B.* L'histoire de la littérature néo-grecque: La période jusqu'en 1821. Stockholm; Uppsala, 1962
- Krumbacher.* Geschichte *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Literatur / Unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer. Münch., 1897²
- Krusch.* Chronologie *Krusch B.* Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie: Die 84-jährige Osterzyclus und seine Quellen. Lpz., 1880
- KuD *Kerygma und Dogma. Gött., 1955–[2011]. Bd. 1–[57]*
- Künste* *Künste K.* Ikonographie der christlichen Kunst. Freiburg i. Br., 1928. Bd. 1; 1926. Bd. 2
- LA *Liber annuus: Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem, 1950/1951–[2011]. Vol. 1–[60]*
- Labourt.* Christianisme dans l'empire perse *Labourt J.* Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224–532). P., 1904
- LACL *Lexikon der antiken christlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1998, 2002³*
- Lact.* *Lactantius.*
- De ira Dei *Liber de ira Dei // PL. 7. Col. 79–148 (рус. пер.: Лактанций. О гневе Божиим // Он же. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2007. С. 77–123)*
- De mort. persecut. *De mortibus persecutorum // PL. 7. Col. 190–276 (рус. пер.: Лактанций. О смерти гонителей: К исповеднику Донату // Он же. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2007. С. 124–172)*
- De opif. Dei *Liber de opificio Dei // PL. 7. Col. 9–78 (рус. пер.: Лактанций. О творении Божиим // Он же. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2007. С. 124–172)*

- ных установлений / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2007. С. 37–76)
- Div. inst. *Divinae institutiones* // PL. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: *Лактанций. Божественные установления* // *Тюленев В. М. Лактанций: Христианский историк на перекрестке эпох.* СПб., 2000. С. 205–317)
- Epitom. *Epitome divinarum institutionum* / Hrsg. E. Heck, A. Wlosok. Lpz., 1994 (рус. пер.: *Лактанций. Эпитомы Божественных установлений* // *Он же. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений* / Пер. с лат.: В. Тюленев. СПб., 2007. С. 173–242)
- Lampe. Lexicon *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon.* Oxf., 1961, 1968^r
- Lanzoni. Diocesi *Lanzoni F. Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII: Stud. crit. Faenza, 1927². 2 t. (ST; 35)*
- Latyšev. Menol. *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt* / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911–1912. Lpz., 1970^r. 2 t.
- LB *Lexicographica Byzantina: Beitr. z. Symp. z. Byzant. Lexikographie (Wien, 1–4.03.1989)* / Hrsg. v. W. Hörandner, E. Trapp. W., 1991
- LC *Le Liber Censuum de l'Église Romaine: In 3 vol. P., 1889–1952*
- LCI *Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1968–1976, 1994^r. 8 Bde*
- LECUB *Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten* / Hrsg. F. G. von Bunge. Reval etc., 1853–1914. Aalen, 1967–1982. 9 Bde
- Legrand. *Legrand E.*
- Bibl. hell. XV^e–XVI^e *Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XV^e et XVI^e siècles. P., 1885, 1962^r. 4 t.*
- Bibl. hell. XVII^e *Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVII^e siècle. P., 1894–1896. Brux., 1963^r. 5 t.*
- Bibl. hell. XVIII^e *Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVIII^e siècle. P., 1918–1928. Brux., 1963^r. 2 t.*
- Leg. Visigoth. *Leges Visigothorum* / Ed. K. Zeumer. Hannoverae, 1902. (MGH. Leg. Nat. Germ.; 1)
- Leo Diac. Hist. *Leo Diaconus. Historia* / Hrsg. C. V. Hase. Bonn, 1828 (рус. пер.: *Лев Диакон. История* / Ред.: Г. Г. Литаврин. М., 1988)
- Leo Gramm. Chron. *Leonis Grammatici Chronographia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. (CSHB; 42); Idem // PG. 108. Col. 1037–1164
- Leo Magn. *Leo Magnus.*
- Ep. *Epistolae* // PL. 54. Col. 593–1216
- Serm. *Sermones* // PL. 54. Col. 137–468
- Tract. *Tractatus septem et nonaginta* / Ed. A. Chavasse. Turnholti, 1973. 2 vol. (CCSL; 138, 138a)
- Leo Philos. Nov. *Leionis Philosophi Or. 15: In universae Terrae Sanctae universos* // PG. 107. Col. 172–192
- Const. *Leontius Byzantinus.*
- Leont. Byz. *Contra Monophysitas* // PG. 86b. Col. 1769–1902
- Contr. Monophys. *Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG. 86. Col. 1267–1396
- Contr. Nestor. et Eutych. *Liber de sectis (Scholia)* // PG. 86. Col. 1193–1268
- De sect. *Adversus argumenta Severi* // PG. 86. Col. 1901–1916
- Sol. argument. Severi *Leontius Hierosolymitanus. Contra Nestorianos* // PG. 86. Col. 1309–1768
- Leont. Hieros. Contr. Nestor. *Leontios Makhairas. Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled «Chronicle» = Λεόντιος Μαχαίρας. Εξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου* / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. 2 t.
- Leont. Makhair. Chronicle *Le Quien M. Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958^r. 3 t.*
- LexAgypt *Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1972–1986. 6 Bde*
- LexMA *Lexikon des Mittelalters. Münch.; Zürich, 1980–1999. 9 Bde*
- LGf *Liturgiegeschichtliche Forschungen. Münster, 1918–1927. H. 1–10*
- Lib. *Libanius.*
- Ep. *Epistulae* // *Libanii Opera: In 12 t.* / Ed. R. Foerster. Lpz., 1921–1922. Hildesheim, 1963^r. T. 10–11
- Or. *Orationes, 1–64* // *Libanii Opera: In 12 t.* / Ed. R. Foerster. Lpz., 1903–1908. Hildesheim, 1963^r. T. 1–4
- Liber Extra *Decretalium Gregorii papae IX compilatio* // CorpICan / Ed. E. Richter, E. Friedberg. Lpz., 1881. Pars 2. Col. 1–928
- Liber Graduum *Liber graduum* / Ed. M. Kmosko. P., 1926. (Patrologia syr.; 1/3)
- Liber Respons. *Liber Responsorialis: Pro Festis I. Classis et Comuni Sanctorum juxta Ritum Monasticum. Adnectuntur Invitatorium et Hymnus aliorum Festorum. Solesmes, 1895*
- Liber Sextus *Liber Sextus decretalium papae Bonifacii VIII* // CorpICan / Ed. E. Richter, E. Friedberg. Lpz., 1881. Pars 2. Col. 933–1124
- Liberat. Breviar. *Liberatus Carthaginensis Diaconus. Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* // PL. 68. Col. 969–1050
- Liv. *Titus Livius.*
- Ab urbe cond. *Ab urbe condita* / Ed. B. O. Foster. Camb. (Mass.), 1919–1959. Vol. 1–14 (рус. пер.: *Тит Ливий. История Рима от основания города. М., 1989–1993. 3 т.*)
- Perioch. *Periochae omnium librorum «Ab urbe condita»* // *Ab urbe condita* / Ed. B. O. Foster. Camb. (Mass.), 1959. Vol. 14 (рус. пер.: *Тит Ливий. Периохи книг 1–142* / Пер.: М. Л. Гаспаров // *Он же. История Рима от основания города. М., 1993. Т. 3. С. 557–589*)
- LMD *La Maison-Dieu: Ser. P., 1945–. Vol. 1–.*
- LNH *Lexicon der Namen und Heiligen* / Hrsg. v. O. Wimmer und H. Melzer. Innsbruck; W., 1984⁵
- Lodi. Enchiridion *Lodi E. Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum. R., 1979. (BELS; 15)*
- Lossky. Typicon *Lossky A. Le Typicon byzantin: Éd. d'une version grecque (partiellement inédite); analyse de la partie liturgique: Diss. P., 1987*
- LP *Liber Pontificalis* / Ed. L. Duchesne. P., 1955–1957. 3 vol.
- LQF *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster, 1902–[2012]. Bd. 1–[100]*
- LTK *Lexikon für Theologie und Kirche* / Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg i. Br., 1957–1968², 1986^r. 10 Bde, Reg., 3 Bde. Suppl.
- Lucian. *Lucianus.*
- Alexander. *Alexander* / Ed. A. M. Harmon // *Luciani Opera: In 8 vol. L., 1925, 1961^r. Vol. 4. P. 174–252* (рус. пер.: *Лукиан Самосатский. Александр, или Лжепророк* / Пер.: Д. В. Сергеевский // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 2. С. 317–336)
- De morte Peregrini *De morte Peregrini* / Ed. A. M. Harmon // *Luciani Opera: In 8 vol. L., 1936, 1972^r. Vol. 5. P. 2–50* (рус. пер.: *Лукиан Самосатский. О кончине Пегрегрина* / Пер.: Н. П. Баранов // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 2. С. 294–305)
- Herm. *Hermotimus, sive De sectis* // *Luciani Opera. 1972. Vol. 2. P. 41–90* (рус. пер.: *Лукиан Самосатский. Гермотим, или О выборе философии* / Пер.: Н. П. Баранов // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 1. С. 258–294)
- Hist. *Quomodo historia conscribenda sit* / Ed. K. Kilburn // *Luciani Opera: In 8 vol. L., 1959, 1968^r.*

- Vol. 6. P. 2–72 (рус. пер.: *Лукиан Самосатский*. Как следует писать историю / Пер.: С. В. Толстая // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 2. С. 81–99)
- Somnium.** *Somnium sive Vita Luciani* / Ed. A. M. Harmon // *Luciani Opera*: In 8 vol. L., 1921, 1969^r. Vol. 3. P. 214–232 (рус. пер.: *Лукиан Самосатский*. Сновидение, или Жизнь Лукиана / Пер.: Н. П. Баранов // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 1. С. 49–52)
- Тохар.** *Tocharis vel Amicitia* / Ed. A. M. Harmon // *Luciani Opera*: In 8 vol. L., 1936, 1972^r. Vol. 5. P. 102–206 (рус. пер.: *Лукиан*. Токсарид, или Дружба / Пер.: Д. Н. Сергеевский // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 1. С. 190–213)
- Lucret.** *De rer. nat.* *Lucretius Carus, Titus*. *De rerum natura* / Übers., hrsg. V. K. Büchner. Stuttgart., 1981 (рус. пер.: *Лукреций*. О природе вещей / Пер. с лат.: Ф. Петровский. М., 2006)
- Luther M.** *Luther M.*
- WA** *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, 1883–2009. [Abt. 1: Schriften]. 73 Bde
- WA: BW** *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, 1930–1985. [Abt. 4: Briefwechsel]. 18 Bde
- WA: DB** *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, 1906–1961. [Abt. 3: Die Deutsche Bibel]. 12 Bde
- WA: TR** *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, 1912–1921. [Abt. 2: Tischreden]. 6 Bde
- Lyd.** *Ioannis Lydi.*
- Mag.** *De magistratibus populi Romani libri tres* / Ed. R. Wünsch. Lpz., 1903; *Ioannes Lydus*. On Powers of the Magistracies of the Roman State / Ed. A. C. Bandy. Phil., 1983
- Ost.** *De ostentis* // *Ioannis Laurentii Lydi Liber de ostentis et calendaria Graeca omnia* / Hrsg. C. Wachsmuth. Lpz., 1897. S. 3–160
- MAAS** *Musica antiqua: Acta scientifica*. Bydgoszcz, 1968–.
- Macar. Aeg.** *Macarius Aegyptius (Magnus)*. [Собр. рукописей типа I]. *Sermones 64 (coll. B)* // *Makarios/Symeon*. Reden und Briefe / Hrsg. H. Berthold. B., 1973. 2 vol. 1: 3–265; 2: 3–219. (GCS) (рус. пер.: *Макарий Египетский*, *прп.* Духовные слова и послания: Собр. типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подгот.: А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 373–836)
- II** [Собр. рукописей типа II]. *Homiliae spirituales 50 (coll. H)* // *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* / Hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger. B., 1964. S. 1–322. (PTS; 4); *Homiliae 7 (coll. HA)* // *Makarii Anecdota* / Ed. G. L. Marriott. Camb. (Mass.), 1918. N. Y., 1964^r. P. 19–48 (рус. пер.: *Макарий Египетский*, *прп.* Духовные беседы / Пер.: А. И. Сидоров (беседы 51–57) // Творения. М., 2002. С. 251–498)
- III** [Собр. рукописей типа III]. *Sermones 1–22, 24–27* // *Neue Homilien des Makarios/Symeon* / Hrsg. E. Klostermann, H. Berthold. B., 1961. S. 1–113, 128–158 (рус. пер.: *Макарий Египетский*, *прп.* Поучения / Пер.: А. И. Сидоров, В. Вениаминов // Творения. М., 2002. С. 499–609)
- Hom. spiritual.** *Homiliae spirituales* // PG. 34. Col. 449–820 (рус. пер.: *Макарий Египетский*, *прп.* Духовные беседы. Серг. П., 1904, 1994^p)
- Macrob.** *Saturn.* *Macrobius Saturnalia*. *Somnium Scipionis*: Crit. instr., comment. / Ed. J. Willis. Stuttgart; Lpz., 1994. (BSGRT)
- Mai.** *NPB* *Mai A. Novae patrum bibliothecae* / Ed. Card. A. Maio. R., 1852–1905. 10 vol.
- MAMA** *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* / Ed. W. H. Buckler, W. M. L. Calder. Manchester, 1928–1993. Vol. 1–10
- Manich. Ps.** *A Manichaean Psalm-Book: Pt. 2* / Ed. C. R. C. Allberry. Stuttg., 1938; *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*. Vol. 3: *Psalm Book*. Pt. 1 / Ed. S. Giversen. Gen., 1988; Pt. 2. Fasc. 1 / Ed. G. Wurst. Turnhout, 1996; Pt. 2. Fasc. 2 / Ed. S. Richter. Turnhout, 1998
- Mansi** *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. 31 t. P. etc., 1901–1927^r. Graz, 1960–1961^r. 53 t.
- Marc. Diac.** *Vita Porph.* *Marcus Diacon. Vita Porphyrii Gazensis* // PG. 65. Col. 1211–1262; *Marc le Diacre*. Vie de Porphyre, évêque de Gaza / Ed. H. Gregoire, M.-A. Kugener. P., 1930 (рус. пер.: *Марк Диакон*. Житие и подвиги [свт.] Порфирия, еп. Гаагского // Палестинский патерик. СПб., 1899^r. Вып. 5; То же: Житие св. Порфирия, еп. Газийского / Пер.: Д. Е. Афиногенов. М., 2002)
- Marc. Erem.** *Ad Nic.* *Ad Nicolaus praeepta salutaria* / Ed. G.-M. de Durand. P., 2000. (SC; 455); *Idem* // PG. 65. Col. 1027–1054 (рус. пер.: *Марк Подвижник*, *прп.* Послание к монаху Николаю // *Он же*. Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911^r. М., 1995^p. С. 164–185)
- Adv. Nest.** *Adversus Nestorianos*: (Opusc. 7) / Ed. J. Cozza-Luzzi // *Mai*. NPB. 1905. Vol. 10. P. 195–252
- Cap. de temperant.** *Capitula de temperantia* // PG. 65. Col. 1053–1070 (рус. пер.: *Марк Подвижник*, *прп.* Главы о трезвении // *Он же*. Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911^r. М., 1995^p. С. 186–201)
- De bapt.** *De baptismo*: (Opusc. 4) // PG. 65. Col. 985–1028 (рус. пер.: *Марк Подвижник*, *прп.* Главы о крещении // *Он же*. Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911^r. М., 1995^p. С. 76–114)
- De lege spir.** *De lege spiritali* // PG. 65. Col. 906–950 (рус. пер.: *Марк Подвижник*, *прп.* Слово 1-е: О законе духовном, 200 глав // *Он же*. Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911^r. М., 1995^p. С. 9–28)
- De oper. just.** *De his qui putant se ex operibus justificari*: (Opusc. 2) // PG. 65. Col. 929–966 (рус. пер.: *Марк Подвижник*, *прп.* Слово 2: О тех, которые думают оправдаться делами // *Он же*. Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911^r. М., 1995^p. С. 29–57)
- Disp. caus.** *Disputatio cum quodam cauidico*: (Opusc. 7) // PG. 65. Col. 1072–1102
- Marcell. Comit.** *Marcellinus Comitis*. *Chronicon* / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. 1894. T. 11. Pt. 2. P. 37–108
- Chron.** *Mar. Merc.* *Marius Mercatorus*.
- Mar. Merc.** *Ad Nestor. haer.* *Scripta ad Nestorianam haeresim pertinentia* // PL. 48. Col. 699–1218
- Appendix ad** *Dissertatio, seu Appendix ad contradictionem XII anathematismi nestoriani* // PL. 48. Col. 924–932
- contrad. nest.**
- Marienlexikon** *Marienlexikon* / Hrsg. v. R. Baumer und L. Schettczyk. St. Ottilien, 1988–1994. 6 Bde
- Mart. Brac.** *De correct. rust.* *Martinus Bracarenensis*. *De correctione rusticorum* // *Martini Episcopi Bracarenensis Opera omnia* / Ed. C. W. Barlow. New Haven, 1950. P. 183–203
- Mart. Cap.** *De nupt.* *Martianus Capella*. *De nuptiis Philologiae et Mercurii* / Ed. J. Willis. Lpz., 1983. (BSGRT)
- MartHieron** *Martyrologium Hieronymianum* / Ed. C. de Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Brux., 1894
- MartHieron.** *Comment.* *Commentarius perpetuus in MartHieron* / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. Brux., 1931
- Martinov.** *Annus ecclesiasticus* // ActaSS. Oct. T. 11. Brux., 1864
- MartRaban** *Rabani Mauri Martyrologium* / Ed. J. McCulloh. Turnholti, 1979. (CCCM; 44)

- MartRom Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940
- MartRom. Comment. *Delehaye H. e. a.* Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis instructum // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940
- MartUsuard Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714; Idem // PL. 123. Col. 599–987; 124. Col. 9–857
- Martyr. et Asc. Is. Martyrium et Ascensio Isaiae // Fragmenta pseude-pigraphorum quae supersunt Graeca / Ed. A.-M. Denis. Leiden, 1970. P. 105–114. (PVTG; 3)
- Martyr. Polyc. Martyrium Polycarpi // PG. 5. Col. 717–728; Idem // *Ignace d'Antiochie, Polycarpe de Smyrne.* Lettres. Martyre de Polycarpe / Ed. P. Th. Camelot. P., 1951. P. 242–274. (SC; 10) (рус. пер.: Мученичество св. Поликарпа // ПМА. 1994. С. 379–392; 2003. С. 413–426))
- Mar. Vict. *Marius Victorinus.*
- Adv. Ar. Ad «Candidum» Arrianum = Adversus Arium, lib. I–IV // CSEL. 83. P. 54–277
- De gen. Div. Verbi De generatione Divini Verbi ad Candidum Arrianum // CSEL. 83. P. 15–48
- De hom. recip. De homoousio recipiendo // SC. T. 68. P. 605–617
- Hymn. Hymni // SC. T. 68. P. 619–653
- In Ephes. In epistolam Pauli ad Ephesios libri duo // PL. 8. Col. 1235–1294
- In Galat. In epistolam Pauli ad Galatas libri duo // PL. 8. Col. 1145–1198
- In Philip. In epistolam Pauli ad Philippenses liber unicus // PL. 8 Col. 1197–1236
- Mateos. *Mateos J.*
- Célébration La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. R., 1971. (OCA; 191)
- Typicon Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X^e siècle / Introd., texte crit., trad. et not. J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166)
- Mathews. Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. Univ. Park (Pa), 1971
- Maxim. Taurin. *Maximum Taurinensis.*
- Contr. pagan. Tractat IV: Contra paganos // PL. 57. Col. 781–793
- Hom. de Epiph. Hom. 18: De Epiphania Domini II // PL. 57. Col. 261–288
- Maximus Conf. *Maximus Confessor.*
- Ambigua Ambiguorum liber // PG. 91. Col. 1031–1418
- Cap. theol. Capita theologiae et oeconomiae // PG. 90. Col. 1083–1176 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256)
- De anima Opusculum de anima // PG. 91. Col. 353–361 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* О душе: (Трактат) / Пер.: архим. Амвросий (Погодин) // ПрПуть. 1995. С. 91–97)
- De carit. Capita de caritate // *Massimo Confessore.* Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238; Idem: Caputum de charitate, centuria I–IV // PG. 90. Col. 959–1080 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 96–145)
- Disp. Pyr. Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 287–354 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 136–237)
- Ep. Epistolae // PG. 91. Col. 363–650 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Письма / Пер.: Е. Начинкин. М., 2007. (Визант. философия; 2))
- Exp. in Ps. 59 Expositio in Psalmum 59 // *Maximi Confessoris* Opuscula exegetica duo / Ed. P. Van Deun. Turnhout, 1991. P. 3–22. (CCSG; 23)
- Exp. orat. dom. Expositio orationis dominicae // PG. 90. Col. 871–909
- Liber ascet. Liber asceticus // PG. 90. Col. 911–956
- Mystagogia Mystagogia // PG. 91. Col. 658–718 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 154–184)
- Opusc. Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. 91. Col. 9–286
- Quaest. ad Thalass. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фаласию // Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 18–174)
- Quaest. et dub. Quaestiones et dubia // PG. 90. Col. 1–78, 875–856 (рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазов; науч. ред. Г. И. Беневич. М., 2010. (Визант. философия; 10))
- Schol. in DN Scholia in: Ареоп. DN [Scholia in Dionysium Aреопagitum] // PG. 4. Col. 15–432 (рус. пер.: *Дионисий Ареопазит.* Соч.; *Максим Исповедник.* Толкования. СПб., 2002)
- Max. Tyr. Philos. *Maximus Tyrius.* Philosophumena / Ed. H. Hohein. Lipsiae, 1910. (BSGRT)
- MdB Le Monde de la Bible. P., 1977–.
- Meinardus. Saints of Greece *Meinardus O.* The Saints of Greece. Athens, 1970
- Meletius Med. *Meletius Medicus.* De natura hominis / Ed. J. A. Cramer // Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium. Oxf., 1836. Amst., 1963^r. Vol. 3. P. 5–157
- De natura hom.
- Melito. *Melito de Sardes.*
- Bapt. De baptisate // *Melito of Sardis.* On Pascha and Fragments / Ed. S. G. Hall. Oxf., 1979. P. 70–74 (рус. пер.: *Мелитон Сардийский, св.* О Крещении // СДХА. С. 648–649)
- Pasch. Sur la Râque / Introd., texte crit., trad. O. Perler. P., 1966. (SC; 123) (рус. пер.: *Мелитон Сардийский, св.* О Пасхе // СДХА. С. 520–552)
- Menandr. Hist. The History of *Menander the Guardsman* / Introd., essay, text, transl. and historiogr. not. G. Blockley. Liverpool, 1985 (рус. пер.: *Менандр.* Продолжение истории Агафиевой / Пер.: С. Ю. Дестунис. СПб., 1861)
- MenolBas *Franchi de' Cavalieri P.* Il menologio di Basilio II. Cod. Vat. gr. 1613. Torino, 1907. (Codices e Vaticani selecti; 8)
- MenolGraec Menologium Graecum Basilii Impetratoris // PG. 117. Col. 9–613
- MenolSirl Menologium Graecorum ex bibliotheca et interpretatione cardinalis Sirlleti // *Canisius H.* The-saurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum / Adiecit J. Basnage. Amstelodami, 1725. T. 3
- Messenger EPREO Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. P., 1950–.
- Method. Olymp. *Methodius Olympius.*
- Conv. decem virg. Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: *Методий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев // Творения. М., 1996^p. С. 25–140)
- De creat. Ex libro De creatis // PG. 18. Col. 331–344 (рус. пер.: *Методий Патарский, сщмч.* О сотворенном, против [Оригена] // Творения. М., 1996^p. С. 272–279)
- De lepra De lepra // *Bonwetsch N. G., Hrsg.* Methodius. Lpz., 1917. S. 457–474 (рус. пер.: *Методий Патарский, сщмч.* О прокаже // Творения. М., 1996^p. С. 335–352)
- De lib. arbitr. De libero arbitrio // PG. 18. Col. 239–266 (рус. пер.: *Методий Патарский, сщмч.* Диалог

	«О свободе воли» / Пер.: еп. Михаил (Чуб) // Творения. М., 1996 ^р . С. 369–389 (2-я пар.)		графия / Пер., ст. и примеч.: Я. Н. Любарский. М., 1978)
De resurrect.	Ex libro De resurrectione // PG. 18. Col. 265–330 (рус. пер.: <i>Мифодий Патарский, сщмч.</i> О Воскресении, против [Оригена] // Творения. М., 1996 ^р . С. 192–271)	De omnif. doct.	De omnifaria doctrina // PG. 122. Col. 687–784
MFO	Mélanges de la Faculté Orientale / Univ. St.-Joseph. Beyrouth, 1906–[2009]. Vol. 1–[62]	Exp. Oracul. Chald.	Expositio in Oracula Chaldaica // PG. 122. Col. 1115–1150
MGG	Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Kassel; N. Y., 1994–1999 ^р . 9 Bde, Reg.	Theol.	Theologica / Ed. P. Gautier. Münch., 1989. T. 1. (BSGRT)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500: Indices v. O. Holder-Egger u. K. Zeumer / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. Hannover; B., 1826–.	<i>Mich. Syr. Chron.</i>	Cronique de <i>Michel le Syrien</i> , Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199 / Ed. J.-B. Chabot. P., 1889. Brux., 1963. 4 t.
AA	Auctores antiquissimi;	MIFAQ	Mémoires de la Mission archéologique française orientale. Cairo, 1901–. Vol. 1–.
Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;	<i>Miklosich, Müller</i>	<i>Miklosich F., Müller J.</i> Acta et diplomata Graeca mediae aevi sacra et profana. Vindobonae, 1860–1890. 6 vol.
Capit.	Capitularia regum Francorum;	<i>Millet. Athos</i>	<i>Millet G.</i> Monuments de l'Athos. P., 1927
Conc.	Concilia;	<i>Millet, Frolov</i>	<i>Millet G.</i> La peinture du Moyen âge en Yougoslavie: Album / Présenté par A. Frolov. P., 1954–1962. 3 vol.
Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;	<i>Min. Fel. Octavius</i>	<i>Minucii Felicis Octavius</i> // PL. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: <i>Минуций Феликс. Октавий</i> // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274)
Dipl.	Diplomata;	MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck, 1948–[2012]. Bd. 1–[120]
Dipl. Kar.	Diplomata Karolinorum;	MLS	Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes: Ser. Wiesbaden; Freiburg i. Br., 1964–[2012]. Bd. 1–[58]
Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum;	MMA	Le millénaire du Mont Athos, 963–1963: Études et Mélanges. Venezia, 1963–1964. 2 vol.
Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;	MMB	Monumenta musicae byzantinae. Copenhagen, 1935–.
DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;	MMB. CSRМ	Monumenta musicae byzantinae. Corpus scriptorum de re musica. W., 1985–[1997]. Vol. 1–[5]
DtMa	Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde;	MMFH	Magnae Moraviae fontes historici / Cur D. Bar-toňková. Brno, 1966–1977. T. 1–5
Epp.	Epistolae;	MMMA	Monumenta monodica mediae aevi. Kassel; Basel, 1956–[2006]. Bd. 1–[19]
EpSel	Epistolae selectae;	MOFPH	Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica / Ed. B. M. Reichert. R., 1897–[2008]. T. 1–[30]
FontIur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;	MonumIC	Monumenta iuris canonici. Ser. A: Corpus glossatorum. Vat., 1981–[2010]. Vol. 1–[7]; Ser. B: Corpus collectionum. 1973–[2008]. Vol. 1–[8]; Ser. C: Subsidia. 1965–[2010]. Vol. 1–[14]
Form.	Formulae;	<i>Mortreuil. Histoire du droit</i>	<i>Mortreuil J.-A.-B.</i> Histoire du droit byzantin, ou du droit romain dans l'Empire d'Orient, depuis la mort de Justinien jusqu'à la prise de Constantinople en 1453: En 3 t. P., 1843–1846. Osnabrück, 1966 ^р
Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);	MPH	Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1864–1893. 6 t.; N. S. Warsz.; Kraków, 1946–[2008]. [14] t.
Hilfsmittel	Hilfsmittel;	MQ	Musical Quarterly. N. Y.; Oxf., 1915–[2012]. Vol. 1–[95]
Leg. Const.	Leges. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;	MRAL	Atti della Reale Accademia dei Lincei. Memorie d. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche Ser. 1–5. R., 1877–1923; Ser. 6. 1925–1940; Ser. 8–9. 1946–.
Leg. Nat. Germ.	Legum Nationum Germanicarum;	MSR	Mélanges de science religieuse. Lille, 1944–[2012]. T. 1–[69]
Lib.	Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;	MUB	Mélanges de l'Université St. Joseph. Beyrouth, 1906–[2012]. T. 1–[63]
Poet.	Poetae;	MUH	Monumenta Ucrainae historica / Coll. A. Sep-tuckyj; Univ. Catholicae Ucrainorum. R., 1964–[1977]. T. 1–[14]
QGGMA	Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters;	<i>Muson. Ruf. Dissert. reliquiae</i>	<i>Musonius Rufus.</i> Reliquiae / Ed. O. Hense. Lpz., 1905. (BSGRT)
SS	Scriptores;	NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellschriften deutscher Geschichte des Mittelalters. Hannover, 1876–1935. 50 Bde (с 1937 – DA)
Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;		
Scr. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum;		
Script. Rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;		
Script. Rer. Germ. NS	Scriptores rerum Germanicarum. Nova series;		
Schr.	Schriften der MGH / Deut. Inst. für Erforschung des Mittelalters;		
Stud. u. Texte	Studien und Texte		
MHR	Mediterranean Historical Review. L., 1986–[2012]. Vol. 1–[27]; Ser. [1924]–.		
<i>Mich. Attal. Hist.</i>	<i>Michaelis Attalates</i> Historia / Hrsg. W. Brunet de Presle, I. Bekker. Bonn, 1853. (CSHB; 47)		
<i>Mich. Glyc.</i>	<i>Michael Glycas.</i>		
Annales	Annales / Rec. I. Bekker. Bonn, 1836. (CSHB; 26); Idem // PG. 158. Col. 27–624		
Quaest.	Quaestiones in sacram scripturam = Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς / Ed. S. Eustratiades. Athens, 1906. [Cap. 1–40]. Alexandria, 1912. [Cap. 41–98]		
<i>Mich. Psell.</i>	<i>Michele Psellus.</i>		
Chron.	Imperatori di Bisanzio: (Chronografia). Mil., 1984. 2 t. (рус. пер.: <i>Пселл Михаил.</i> Хроно-		

- Narsai. Hom.** *Narsai Doctoris Syri* Homiliae et Carmina / Ed. A. Mingana. Mossoul, 1905. 2 vol.; Liturgical Homilies of *Narsai* / Transl. R. H. Connolly. Camb., 1909
- Nasrallah.**
Chronologie, 1250–1500
Chronologie, 1500–1634
Histoire
Nasrallah J.
Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500. Jérusalem, 1968
Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634. Jérusalem, 1959
Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. Louvain, 1979. Vol. 2. T. 1: 634–750; 1988. T. 2: Première période abbaside, 750 – X^e siècle; 1983. Vol. 3. T. 1: Reconquête Byzantine – Croisades, époques Aiyubide et Fatimide, 969–1250; 1981. Vol. 3. T. 2: Domination mameluke, 1250–1516; 1979. Vol. 4: Époque ottomane. T. 1: 1516–1724; 1989. Vol. 4. T. 2: 1724–1800
- NBAC** Nuovo bulletino di archeologia cristiana / Pont. comis. di archeologia sacra. R., 1895–1922. Anno 1–28
- NBL** Neues Bibel-Lexikon / Hrsg. v. M. Görg. Zürich, 1991–2001. 3 Bde
- NCBC** New Century Bible Commentary: Ser. Grand Rapids (Mich.); L., 1974–.
- NCE** New Catholic Encyclopedia. N. Y., 1967–1979, 1981². 17 vol., ind., suppl.
- NEA** The Near Eastern Archaeology. Atlanta, 1998–. (панец: BiblArch)
- NEAEHL** New Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (N. J.); Jerusalem. 1993. Vol. 1–4; 2008. Suppl. vol.
- Nemes. De nat. hom.** *Nemesius Emesenus. De natura hominis* // PG. 40. Col. 503–818 (рус. пер.: *Немезий Эмесский. О природе человека* / Пер.: Ф. С. Владимировский. Почаев, 1904. М., 1998²)
- Neoph. Incl.**
Dec. hom.
Quinq. cap.
Neophytus Inclusus.
Decem homiliae = Δέκα λόγοι περί τοῦ Χριστοῦ ἐντολῶν / Ed. I. E. Stephanes // Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Paphos, 1996. Vol. 1. P. 35–212
Liber quinquaginta capitulorum = Πεντηκοντακέφαλον / Ed. P. Sotiroudis // Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Paphos, 1996. Vol. 1. P. 241–374
- NESE** Neue Ephemeris für semitische Epigraphik. Wiesbaden, 1972–1978. Bd. 1–3
- Nestle-Aland. NTG** Novum Testamentum Graece / Hrsg. E. Nestle, K. Aland. Stuttgart, 1993²⁷
- New IDB** The New Interpreter's Dictionary of the Bible / Ed. K. D. Sakenfeld. Nashville, 2006–2009. Vol. 1–5
- NGDMM** The New Grove Dictionary of Music and Musicians. L., 1980–1981. 20 vol.; 2001². 29 vol.
- NGWG** Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philos.-hist. Kl. Gött., 1845–1893
- NHC** The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Leiden, 1972–1984. [Introduction. 1984; Cartonnage. 1979; Codex I. 1977; Codex II. 1974; Codex III. 1976; Codex IV. 1975; Codex V. 1975; Codex VI. 1972; Codex VII. 1972; Codex VIII. 1976; Codex IX, X. 1977; Codex XI, XII, XIII. 1973]
- NHC. Apoc. Adam.** L'Apocalypse d'Adam: (NH V, 5) / Transl., ed. F. Morard. Québec, 1985. (BCNH. Textes; 15); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1975. Vol. 5. Codex V. P. 63–85
- NHC. 1Apoc. Jac.** La première Apocalypse de Jacques / Transl., éd. A. Veilleux. Québec, 1986. (BCNH. Textes; 17); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1975. Vol. 5. Codex V. P. 24–44
- NHC. 2Apoc. Jac.** [Jakobus-Apokalypse, II] / Ed. D. M. Parrott // NHC. 1975. Vol. 5: Codex V. P. 44–63
- NHC. Ep. Jac.** L'Épître apocryphe de Jacques: (NH I, 2) / D. Rouleau. Québec, 1987. (BCNH. Textes; 18); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1977. Vol. 1: Codex I. P. 1–16
- NHC. Exeg. anim.** [Exegesis de anima] = L'exégèse de l'âme (NH II, 6) / Ed. J.-M. Sevrin. Québec, 1983. (BCNH. Textes; 9); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1974. Vol. 2: Codex II, N 6: [Толкование о душе]
- NHC. Orig. mund.** L'écrit sans titre: Traité sur l'origine du monde: (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926 (1)) / Transl., éd. L. Painchaud. Québec; P., 1995. (BCNH. Textes; 21); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1973. Vol. 2: Codex XIII. P. 97–127
- NHC. Pist. Soph.** Pistis Sophia / Ed. C. Schmidt; transl. and notes by V. Macdermot. Leiden, 1978. (NHS; 9) [NHC; Codex III] (рус. пер.: Вера Премудрость (Пистис София) // Премудрость Иисуса Христа / Пер., вступ. ст., коммент.: А. И. Еланская. СПб., 2004. С. 9–178)
- NHC. Testim. verit.** Le témoignage véritable: (NH IX, 3): Gnose et martyre / Transl., éd. A. Mahé. Québec; P., 1996. (BCNH. Textes; 23); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1977. Vol. 9/10: Codex IX. P. 29–74
- NHC. Thom. Cont.** Le Livre de Thomas: (NH II, 7) / Ed. D. Rouleau. Québec, 1986. (BCNH; 16); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1974. Vol. 2: Codex II, N 7. P. 138–145
- NHC. 2Tract. Seth.** Le deuxième traité du Grand Seth: (NH VII, 2) / Transl., ed. L. Painchaud. Québec, 1982. (BCNH. Textes; 6); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. 1972. Vol. 7: Codex VII. P. 49–70
- NHS** Nag Hammadi Studies. Leiden, 1971–1991. Vol. 1–34 (продолж.: NHMS)
- NHMS** Nag Hammadi and Manichaean Studies. Leiden, 1987–[2012]. Vol. 35–[78]
- NIBC.OT** The New International Biblical Commentary: Old Testament series. Peabody (Mass.), 1995–[2009]
- Niceph. Blemm.** *Nicephorus Blemmydes. Epitomes logicae* // PG. 142. Col. 675–1004
- Niceph. Callist.** *Nicephorus Callistus.*
Catalog.
Exegesis
Hist. eccl.
Niceph. Const.
Antirrh.
Apol.
Brev. hist.
Chron.
Patriarcharum Constantinopolitanorum Catalogus = Enarratio de episcopis Byzantii et de Patriarchis omnibus Constantinopolitanis // PG. 147. Col. 449–468
Exegesis = Εξήγησις σύντομος εις την κλίμακα του Ιωάννου / Επιμέλεια: Μητροπολίτου Νικοπόλεως Μελέτιου. Πρεβέλης, 2002
Historia ecclesiastica, lib. I–XVIII // PG. 145. Col. 559–1332 (I–VII); 146. Col. 9–1288 (VIII–XIV); 147. Col. 9–448 (XV–XVIII)
S. *Nicephorus Constantinopolitanus, Patr.*
Antirrheticus // PG. 100. Col. 205–534
Apologeticus minor pro sacris imaginibus // PG. 100. Col. 833–850 (рус. пер.: *Никифор, патр. Константинопольский, сот.* Защитительное слово по поводу честных икон // БВ. 1900. № 8. С. 126–128; № 11. С. 129–137)
Breviarium historicum // *Idem.* Opuscula historica / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880. P. 1–77; *Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History* / Ed. C. Mango. Wash., 1990; Idem: Breviarium historicum de rebus gestis post imperium Mauricii // PG. 100. Col. 875–994 (рус. пер.: *Никифор, патр. Константинопольский, сот.* Краткая история со времени после правления Маврикия // БВ. 1903. № 12. С. 379–384; 1904. № 2. С. 385–400; № 4. С. 401–416; № 7/8. С. 417–432; № 9. С. 433–442; То же / Пер.: Е. Э. Липшиц // БВ. 1950. Т. 3. С. 349–387)
Chronographia brevis: [Spuria] // PG. 100. Col. 995–1060

Chronogr.	Chronographia: Opuscula historica / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880. P. 79–135	NICNT	The New International Commentary on the New Testament: [Ser.]. Grand Rapids (Mich.), 1951–[2010]
Contr. Euseb.	Contra Eusebium / Ed. J. B. Pitra // Spicilegium Solesmense. P., 1852. Graz, 1962. T. 1. P. 371–504	<i>Nicol. Cabas.</i>	<i>Nicolas Cabasilas.</i>
Contr. Euseb. et Epiphaniid.	Contra Eusebium et Epiphaniidem / Ed. J.-B. Pitra // Spicilegium Solesmense. P., 1858. Graz, 1963. T. 4. P. 294–380	De vita in Christo	De vita in Christo, lib. I–VII // PG. 150. Col. 491–726 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила.</i> Семь слов о жизни во Христе. М., 1874, 2007 ^а)
Ep. ad Leon.	Epistola ad Leonem III papam // PG. 100. Col. 170–200	Expl. Div. liturg.	Explanatio Divinae liturgiae // PG. 150. Col. 493–586; Idem // <i>Νικολάου Καβάσιλα.</i> Εἰς τὴν θεῖαν λειτουργίαν, καὶ περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. Θεσσαλονίκη, 1979 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила.</i> Изъяснение Божественной литургии // <i>Он же.</i> Семь слов о жизни во Христе; Изъяснение Божественной литургии; Изъяснение обрядов Божественной литургии; Изъяснение священных одежд; Богородичные гомилии: [Богосл. тр. св. Николая Кавасилы]. М., 2007. С. 200–308)
Refut. et evers.	Refutatio et eversio definitionis Synodalis Anni 815 / Ed. J. M. Featherstone. Turnhout; Leuven, 1997. (CCSG; 33); Refutatio et eversus deliramentorum inscite et impie ab irreligiosi Mamonaе vaniloquentia dictorum adversus salutarem Dei Verbi incarnationem // PG. 100. Col. 205–533 (рус. пер.: <i>Никифор, патриарх Константинопольский, свят.</i> Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова // БВ. 1904–1907)	Hom.	Homiliae // PO. 1925. T. 19. Fasc. 3. N 9. Col. 377–392 (In Nativitatem Deiparae. Col. 465[347]–484[366]; In Annuntiationem Deiparae. Col. 495[377]–510[392]) (рус. пер.: <i>Николай Кавасила.</i> Богородичные гомилии: [на Рождество, Благовещение и Успение Пресв. Богородицы] // <i>Он же.</i> Семь слов о жизни во Христе; Изъяснение Божественной литургии; Изъяснение обрядов Божественной литургии; Изъяснение священных одежд; Богородичные гомилии: [Богосл. тр. св. Николая Кавасилы]. М., 2007. С. 318–381)
<i>Niceph. Greg.</i>	<i>Nicéphori Gregorae</i>	Sacr. Liturg. interpr.	Sacrae Liturgiae interpretation: (De Divino altaris Sacrificio) // PG. 150. Col. 367–492 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила.</i> Изъяснение обрядов Божественной литургии: [на Рождество, Благовещение и Успение Пресв. Богородицы] // <i>Он же.</i> Семь слов о жизни во Христе; Изъяснение Божественной литургии; Изъяснение обрядов Божественной литургии; Изъяснение священных одежд; Богородичные гомилии: [Богосл. тр. св. Николая Кавасилы]. М., 2007. С. 309–315)
Antirr.	Λόγος ἀντιρρητικός πρῶτος. Ἀντιρρητικά / Einl., Textausg., Übers. u. Anm. H.-V. Beyer. W., 1976. S. 123–431	<i>Nicol. Cus.</i>	<i>Nicolaus Cusanus.</i>
Hist.	Byzantina Historia / Ed. L. Schopen. Bonn, 1829–1830, 1855. 3 vol. (рус. пер.: <i>Никифор Григора.</i> Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. СПб., 1862. Рязань, 2004)	Beryl.	De beryllo. Hamburg, 1988 (рус. пер.: <i>Николай Кузанский.</i> Берилл / Пер.: В. В. Библихин // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 2. С. 95–135)
<i>Niceph. II Phok.</i> Praec. milit.	<i>Nicéphoros II Phokas, imp.</i> Praecepta militaria // <i>McGeer E.</i> Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the 10 th Cent. Wash., 1995. P. 13–58 (рус. пер.: «Стратегика» имп. <i>Никифора:</i> Греч. текст по ркп. Моск. Синод. б-ки / Изд.: Ю. А. Кулаковский // ЗИАИ. 1908. Т. 8: Ист.-филол. отд.-е. Вып. 9. С. 1–57; др. пер.: <i>Никифор II Фока.</i> Стратегика / Пер. со среднегреч., коммент.: А. К. Нефёдкин. СПб., 2005. С. 5–39)	De doct. ign.	De docta ignorantia. Bari, 1913 (рус. пер.: <i>Николай Кузанский.</i> Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 47–184)
<i>Nicet. Chon.</i>	<i>Nicetae Choniatae</i>	<i>Nicol. de Lyra.</i>	<i>Nicolaus de Lyra.</i> Postilla litteralis super totam Bibliam // <i>Idem.</i> Postilla litteralis et moralis in Vetus et Novum Testamentum. R., 1471–1472. 5 vol. Fr./M., 1971 ^г
Hist.	Historia / Ed. J. A. Van Dielen. B., 1975. (CFHB; 11/1–2) (рус. пер.: <i>Никита Хониат.</i> История. СПб., 1860–1862. 2 т. (Виз. ист.: 5, 8))	Postilla	The New International Commentary on the Old Testament: [Ser.]. Grand Rapids (Mich.), 1965–[2005]
Thesaur.	Ex libris Thesauri orthodoxae fidei // PG. 139. Col. 1087–1444; 140. Col. 9–284	NICOT	New International Dictionary of Biblical Archaeology. Grand Rapids (Mich.), 1983
<i>Nicet. Heracl.</i> Schol. in hom. in laudem Basilii	<i>Nicetas de Heraclea.</i> Scholia in homilia in laudem Basilii. P., 1966. P. 564–571. (SC; 119)	NIDBA	New International Dictionary of New Testament Theology / Ed. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard; transl. with add. and rev. from the German, ed. C. Brown. Exeter, 1975. Vol. 1: A–F; 1976. Vol. 2: G–Pre; 1978. Vol. 3: Pri–Z
<i>Nicet. Pector.</i>	<i>Nicetas Pectoratus (Stethatus).</i>	NIDNTT	New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis: In 5 vol. / Ed. W. A. Van Gemeren. Carlisle, 1997
Contr. Jud.	Traité contre les Juifs // <i>Nicétas Stéthatos.</i> Opuscules et lettres / Ed. J. Darrouzès. P., 1961. P. 412–443. (SC; 81)	NIDOTTE	New International Greek Testament Commentary: Ser. Grand Rapids (Mich.), 1978–[1982]. Vol. 1–[3]
De anim.	De anima // <i>Nicétas Stéthatos.</i> Opuscules et lettres / Ed. J. Darrouzès. P., 1961. P. 56–153. (SC; 81)	NIGTC	New International Greek Testament Commentary: Ser. Grand Rapids (Mich.), 1978–[1982]. Vol. 1–[3]
Gnost.	Gnosticorum capitum centuria tertia // PG. 120. Col. 953–1010	<i>Nil.</i>	<i>Nilus, abbas.</i>
Physic.	Physicorum capitum centuria secunda // PG. 120. Col. 899–952	Ad Magnam	De voluntaria paupertate ad Magnam diacnissam // PG. 79. Col. 967–1060 (рус. пер.: <i>Нил Синайский, прп.</i> К досточтимой Магне,
Vita Sym.	Vita Symeonis Novi Theologici // <i>Hausherr I., Horn G., ed.</i> Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Theologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos. R., 1928. P. 2–228. (OrChr; 12. N 45) (рус. пер.: Житие и подвижничество... Симеона Нового Богослова / Пер.: Л. А. Фрейберг; ред.: игум. Иларион (Алфеев) // <i>Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.</i> Аскетические произв. в новых переводах. Клин, 2001. С. 97–222)		
<i>Nicet. Rem.</i> De psalmodiae bono	<i>Niceta of Remesian.</i> Introduction and Text of «De psalmodiae bono» / Ed. C. H. Turner // JThSt. 1923. Vol. 24. P. 225–252		

- диаконисе анкирской, Слово о нестяжательности // Творения. М., 1858. Ч. 2. С. 97–196. (ТСОРП; Т. 32. Кн. 3))
- De octo spirit. malit. Epist. De octo spiritibus malitiae // PG. 79. Col. 1145–1164
- Epistolae, lib. I–IV // PG. T. 79. Col. 81–582 (рус. пер.: *Нил Синайский, прп.* Письма // Творения. М., 1858. Ч. 2. С. 257–402. [Кн. 1]; 1859. Ч. 3. [Кн. 2–4])
- Nil. Const. Enc. Palam.* *Nilus Constantinopolitanus.* Encomium Gregorii Palamae // PG. 151. Col. 655–678
- NJBC* New Jerome Biblical Commentary / Ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy. L., 1993
- NJKA* Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik. Lpz., 1898–1924. 54 Bde
- NKZ* Neue kirchliche Zeitschrift. Erlangen, 1890–1933. 44 Bde
- Nonn. Dion.* *Nonni Panopolitani* Dionysiaca / Rec. R. Keydell. Berolini, 1959. 2 Bde (рус. пер.: *Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса / Пер.: Ю. А. Голубец. СПб., 1997)
- Novat. De Trinit.* *Novatianus presb. Romanus.* De Trinitate // PL. 3. Col. 885–952
- Novell. Herakl.* *Novellae Heraklii* imperatoris // *Zepos.* JGR. T. 3
- Novell. Just.* *Novellae [Justiniani imp.]* / Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1954; Hildesheim, 1989. (CIC; 3) (рус. пер.: Избр. новеллы Юстиниана / Пер.: В. А. Сметанин. Екатеринбург, 2005)
- Novell. Leo.* *Leo VI Sapiens.* *Novellae Constitutiones* // PG. 107. Col. 419–660; Idem: *Novelles de Leon VI, le Sage* / Texte et trad. publ. par P. Noailles, A. Dain. P., 1944
- Novell. Theod.* *Leges novellae ad Theodosianum pertinentes* / Ed. P. M. Meyer. Dublin; Zürich, 1971
- Novell. Val.* *Novellae Valentini* // *Theodosiani libri I–XVI, cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes* / Ed. Th. Mommsen, P. M. Meyer. B., 1905. T. 2: *Leges novellae*
- NRHDFE* Nouvelle revue historique de droit française et étranger. P., 1877–1921. Vol. 1–45
- NRT* Nouvelle revue théologique / Rev. publ. de la Fac. de Théologie de la Compagnie de Jésus. Brux., 1869–1940/1945. 67 vol. (Année 1–72/77); 1946–[2011]. Vol. 68(78)–[133(143)]
- NSK. AT* Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament / Hrsg. v. Chr. Dohmen. Stuttg., 1992–[2011]
- NTA* Neutestamentliche Abhandlungen. Münster, 1908–1960/61. 21 Bde; N. F. 1965–[2012]. Bd. 22–[56]
- NTApo* Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Von E. Hennecke begr. Samml.; hrsg. v. W. Schneemelcher. Tüb., 1959–1964³, 1991–1992⁶. Bd. 1: Evangelien; Bd. 2: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes
- NTIQ* Novum Testamentum: An intern. quarterly. Leiden, 1956–[2011]. Vol. 1–[53]
- NTS* New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1954/1955–[2011]. Vol. 1–[57]
- NTU* Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola. Lund, 1952–1957. 3 t.
- NZStH* Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. B., 1959–[2011]. Bd. 1–[53]
- OBO* Orbis Biblicus et Orientalis: Ser. Gött.; Hamburg, 1973–[2012]. Bd. 1–[255]
- ÖBS* Österreichische biblische Studien.
- OCA* Klosterneuburg, 1979–[2012]. Bd. 1–[42]
Orientalia Christiana analecta. R., 1935–[2011]. Vol. 101–[290] (ранее: Orientalia Christiana = OrChr)
- Ockham. Quodlibet.* *Guilielmus de Ockham.* Quodlibeta septem // *Idem.* Opera theologica. N. Y., 1980. Vol. 9
- OCP* Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–[2011]. Vol. 1–[77]
- Odae Solomon.* [Odae Solomonis] = The Odes of Solomon: The Syriac Texts / Ed. J. H. Charlesworth. Oxf., 1973, 1977^r (рус. пер.: Оды Соломона / Пер.: прот. Л. Грилихес. М., 2004)
- ODB* The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazdan e. a. Wash., 1991. 3 vol.
- ODCh* The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. F. L. Gross. Oxf., 1977²
- ODNB* Oxford Dictionary of National Biography. Oxf., 2004. 60 vol.; Idem // www.oxforddnb.com/ [Электр. ресурс]
- OEANE* The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. N. Y.; Oxf., 1997. 5 vol.
- OGIS* *Oriens graeci inscriptiones selectae: Suppl. Sylloges inscriptionum graecarum* / Ed. W. Dittenberger. Lpz., 1903–1905. Hildesheim, 1970^r. 2 vol.
- OLA* *Orientalia Lovanensia analecta.* Leuven, 1975–[2012]. Vol. 1–[215]
- OLP* *Orientalia Lovanensia Periodica.* Leuven, 1970–[2005]. Vol. 1–[31]
- Olympiod.* *Olympiodori* Fragmenta // *Historici Graeci minores* / Ed. L. Dindorf. Lpz., 1870. T. 1. P. 450–472 (рус. пер.: *Олимпидор.* История / Пер.: Е. Ч. Скржинская. СПб., 1999²)
- Olympiod. Alex.* *Olympiodorus* Deacon of Alexandria.
- Comm. in Eccl.* *Commentarii in Ecclesiasten* // PG. 93. Col. 478–628
- In Jerem.* *Fragmenta in Jeremiam* // PG. 93. Col. 627–726
- Lament.* *Fragmenta in Lamentationes Jeremiae* // PG. 93. Col. 725–762
- Onasch. Lexicon* *Onasch K.* Liturgie und Kunst der Ostkirsche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche: [Lexicon]. Lpz., 1981. B., 1993²
- Optat.* *Optatus Milevitanus.*
- Contr. Parmen.* *Contra Parmenianum donatistam* / Hrsg. C. Ziwsa. W., 1893. (CSEL; 26)
- De schism. donat.* *De schismate donatistarum* // PL. 11. Col. 883–1104; Idem // CSEL. 26. P. 3–182
- Or* *Orientalia: Commentarii Periodici Pontifici Instituti Biblici. R., 1920–1930.* 55 vol.; N. S. 1932–[2011]. Vol. 1–[80]
- OrChr* *Orientalia Christiana. R., 1923–1934* (с 1935 – OCA)
- Oriens Chr.* *Oriens Christianus.* Lpz.; Wiesbaden, 1901–.
- Orig.* *Origenes.*
- Cant. Cantic.* *Homiliae in Canticum Cantorum* // PG. 17. Col. 35–58, 61–198
- Comm. ad Joh.* *Commentaire sur St. Jean.* P., 1966–1975. 3 vol. (SC; 120, 157, 222)
- Comm. in Eccl.* *Excerpta in Ecclesiasten* // *Origène: Sa vie et son œuvre* / Ed. P. Nautin. P., 1977
- Comm. in Matth.* *Commentariorum series in evangelium Matthaei* (Mt. 22. 34 – 27. 63) // *Werke* / Hrsg. E. Klostermann. Lpz., 1933. B., 1976². Bd. 11. (GCS; 38); Idem // *Origène.* Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu / Ed. R. Girod. P., 1970. Vol. 1. P. 140–386. (SC; 162)
- Comm. in Rom.* *In Epistolam ad Romanos* *Commentarii, lib. I–X* // PG. 14. Col. 831–1294
- Contr. Cels.* *Contra Celsum* // PG. 14. Col. 641–1632; Idem / Ed. M. Borret. P., 1967–1976. 5 vol. (SC; 132, 136, 147, 150, 227) (рус. пер.: *Ориген.* Против Цельса. Каз., 1912. М., 1996)
- De orat.* *De oratione libellus* // PG. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: *Ориген.* О молитве. Ярославль, 1884))
- De princip.* *Περὶ ἀρχῶν* = *De principiis* // PG. 11. Col. 115–414 (рус. пер.: *Ориген.* О началах. СПб., 2000)
- De resurr.* *De resurrectione, lib. I–II* // PG. 11. Col. 91–100
- Disp. Heracl.* *Disputatio (dialog) cum Heraclide* / *Introd., trad. et not. de J. Scherer.* P., 1960. (SC; 67)

- Ep. ad African. Epistula ad Africanum // PG. 11. Col. 47–86
 Ep. ad Greg. Thaum. Epistula ad Gregorium Thaumaturgum (e Philocalia) / Ed. P. Koetschau // *Des Gregorius Thaumaturgos Dankrede an Origenes*. Freiburg i. Br.; Lpz., 1894. S. 40–44
- Exhort. ad marty. Exhortatio ad martyrium // PG. 11. Col. 561–638 (рус. пер.: *Ориген. Увещание к мученичеству* / Пер.: Н. Корсунский // *Отцы и учителя Церкви III в. М.*, 1996. Т. 2. С. 36–67)
 Expositio in Proverbia Salomonis // PG. 17. Col. 161–252
- Exp. in Proverb. Expositio in Proverbia Salomonis // PG. 17. Col. 161–252
- Fragm. in evang. Ioann. Fragmenta in evangelium Ioannis (in catenis) / Ed. E. Preuschen // *Werke*. Lpz., 1903. Bd. 4. S. 483–574. (GCS; 10)
- Fragm. in Job. Homiliae in Job (fragm.) // *Pitra. Analecta Sacra*. Vol. 2. P. 361–391
- Fragm. in Luc. Fragmenta in Lucam (in catenis) / Ed. M. Rauer // *Werke*. Lpz., 1930. B., 1959². Bd. 9. S. 227–336. (GCS; 49(35))
- Fragm. in Matth. Homiliae in Matthei (fragm.) // *Werke*. Lpz., 1941. Bd. 12. H. 1: *Matthaeusklaerung*; 3, 1: *Fragmente und Indices*. S. 13–235. (GCS: 41(1))
- Fragm. in Proverb. Fragmenta ex libro de Proverbiis Salomonis // PG. 13. Col. 17–34
- Fragm. in Ps. Fragmenta in Psalmos [Dub.] // *Pitra. Analecta Sacra*. Vol. 2. P. 444–483; Vol. 3/2. P. 1–236, 242–245, 248–364
- Hom. in Job. In Job, lib. 1–3 // PG. 17. Col. 371–522
- Hom. in Luc. Homiliae in Lucam / Hrsg. M. Rauer // *Werke*. Lpz., 1930. B., 1959². Bd. 9. (GCS; 49(35)); Idem // SC. 87
- In Ep. ad Rom. Commentarium in Epistula ad Romanos, lib. I–X // PG. 14. Col. 831–1294
- In Exod. hom. In Exodum homiliae // PG. 12. Col. 297–396
- In Ezech. hom. Homiliae in Ezechielem / Ed. W. A. Baehrens // *Werke*. Lpz., 1925. Bd. 8. S. 319–320, 323, 327–329, 336–337, 340, 354–355, 378, 390, 396, 426–427, 434–435, 450–452. (GCS: 33); Idem // PG. 13. Col. 663–766
- In Gen. hom. In Genesim, homiliae 1–17 // PG. 12. Col. 145–262
- In Ier. hom. In Ieremiam, homiliae 1–21 // PG. 13. Col. 25–542
- In Ioan. comm. In Ioannem commentarii // PG. 14. Col. 21–830 (рус. пер.: *Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна* / Пер., предисл.: А. Г. Дунаев // БТ. 2003. Сб. 38. С. 97–119)
- In Ios. In Osee homiliae // PG. 16. Col. 2929–2952
- In Is. In Isaiam homiliae 1–9 // PG. 13. Col. 219–254
- In Iudic. hom. In Iudices homiliae // *Origène. Homélie sur les Juges: Texte de la version latine de Rufin* / *Introduct., trad., not. et ind. par P. Messie, L. Neyrand, M. Borrets*. P., 1993. (SC; 389)
- In Jesu Nav. In librum Jesu Nave homiliae 1–16 // PG. 12. Col. 825–948; 17. Col. 35–38
- In Lev. Homélie sur le Lévitique / Ed. M. Borret. P., 1981. Vol. 1–2. (SC; 286, 287)
- In Matth. In Matthaeum // PG. 17. Col. 829–1600
- In Num. In Numeros homiliae 1–28 // PG. 12. Col. 583–806
- In Proverb. Expositio in Proverbia Salomonis // PG. 17. Col. 161–252
- In Ps. In Psalmos // PG. 12. Col. 1053–1686
- In I Reg. Fragmenta in lib. I Regnorum (in catenis) // *Werke*. B., 1983². Bd. 3. S. 295–303
- Philoc. Philocalia sive Ecloga de operibus *Origenis* a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta (cap. 1–27) // *Robinson J. A., ed. The Philocalia of Origen*. Camb., 1893
- Oros. *Paulus Orosius*.
 Apol. Liber apologeticus contra Pelagianos // CSEL. 5; Idem // PL. 31. Col. 1173–1212
- Hist. adv. pag. Historiarum adversum paganos libri VII / Ex. rec. C. Zangemeister. Lpz., 1889; Idem // CSEL. 5 (рус. пер.: *Орозий II. История против язычников*, кн. 1–VII / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2001–2003)
- Orph. Hymn. Orphei Hymni / Ed. G. Quandt. B., 1955 (рус. пер.: *Орфические гимны* / Пер.: О. В. Смыка // *Античные гимны*. М., 1988. С. 177–267)
- Ortiz de Urbina. PS OS *Ortiz de Urbina I. Patrologia Syriaca*. R., 1965²
Ostkirchliche Studien / Ostkirchliches Inst. der Deutscher Augustiner. Würzburg, 1952–[2010]. Bd. 1–[59]
- OSP Oxford Slavonic Papers. Oxf., 1950–1967. 13 vol.; N. S. 1968–2000. 33 vol.
- Ostrogorsky. *Ostrogorsky G. Geschichte des byzantinischen Staates*. Münch., 1975³
- OTL Old Testament Library. N. Y.; L., 1960–[2011]
- OTP Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1983. Vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testament*; 1985. Vol. 2: *Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philos. Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*
- OTS Old Testament Studies – Oudtestamentische studien: Ser. Leiden, 1942–[2011]. Vol. 1–[59]
- Ovid. *Publius Ovidius Naso*.
 Ex Ponto Ex Ponto // *Idem. Tristia* / Ed. J. B. Hall. Stuttg.; Lpz., 1995. (BSGRT)
- Met. *Metamorphoses* / Ed. H. Magnus. Gotha, 1892 (рус. пер.: *Публий Овидий Назон. Метаморфозы* / Пер.: С. Шервинский. М., 1977. (Б-ка античной лит-ры))
- Pachom. Praecepta *Pachomiana latina: Regle et Epitres de S. Pachome, Epitres de S. Theodore et «Liber» de S. Orsiesius: Texte latin de S. Jerome* / Ed. A. Boon. Louvain, 1932. P. 3–52 (рус. пер.: *«Правила» Пахомия // Хосроев А. Л. Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте*. СПб.; Кишинёв; П., 2004. С. 391–419)
- Pacian. De bapt. *Pacian [de Barcelona]. De baptismo* // PL. 13. Col. 1083–1096
- Păcurariu. IBOR *Păcurariu M. Istoria Bisericii Ortodoxă Romană*. Bucur., 1980–1981, 1994². 3 vol.
- Palazzo. Liturgical Books *Palazzo E. A History of Liturgical Books from the Beginning to the 20th Cent.*: Transl. from French. Collegeville (Minn.), 1998
- Pallad. *Palladius*.
 Dial. de Vita Ioan. Chrysost. Dialogi de Vita Sancti Ioanni Chrysostomi / Ed. P. R. Coleman-Norton. Camb., 1928. P. 3–147 (рус. пер.: *Диалог Палладия, еп. Еленопольского, с Феодором, рим. диаконом, о житии блж. Иоанна, еп. Константинопольского, Златоуста* / Пер.: А. С. Балаховская. М., 2002)
- Hist. Laus. (Bartelink) *Palladio. La storia Lausiaca* / Trad. M. Bar-chiesi; ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974
- Lausiac *The Lausiac History of Palladius* / Ed. C. Butler. Camb., 1904
- Pamphil. Apol. pro Orig. *Pamphilus. Apologia pro Origene* // PG. 17. Col. 541–616
- Panvinio O. Accuratae effigies pontificum maximatorum, num. XXVIII: Ab Anno Christi MCCCLXXXVIII, ad aetatem us[que] nostram praesidentium, advivum ex Romano prototypo expressae. [Strassburg], 1573
- Parenti, Velkovska. *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)* / Ed. S. Parenti, E. Velkovska. R., 1995. (BELS; 80)
- Paschas. Radb. *Paschasius Radbertus*.
 De corp. et sang. *De corpore et sanguine Domini* / Ed. B. Paulus. Turnhout, 1969. P. 1–130. (CCCM; 16)
- De fide *De fide, spe et caritate* / Ed. B. Paulus. Turnhout, 1990. (CCCM; 97)

- In Matth. Expositio in Evangelium Matthei // PL. 120. Col. 31–994
- Pass. Perp. Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis / Ed. J. Amat // Passion de Perpétue et de Félicité suivis des Actes. P., 1996. P. 51–66. (SC; 417)
- Patria CP Patria Constantinopolis = Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. Th. Preger. Lpz., 1901–1907. N. Y., 1975². 2 t.
- Paul. Sent. Iulius Paulii Sententiarum ad filium lib. I–V // Iurisprudentiae Anteiustinianae quae supersunt / Hrsg. E. Huschke. Lpz., 1886 (рус. пер.: Юлий Павел. Пять книг сентенций к сыну / Пер.: Е. М. Штаерман. М., 1998. С. 8–153)
- Paul. Diac. Paulus Vinfridus Diaconus.
Hist. Langobard. De gestis Langobardorum lib. I–VI // PL. 95. Col. 433–672; *idem*. Historia Langobardorum. Hannover, 1878. P. 12–219. (MGH. Scr. Lang.)
Vita S. Greg. Magn. Vita S. Gregorii Magni // PL. 75. Col. 41–60
- Paul. Nol. Paulinus Nolanus.
Carm. natal. Carmina natalica // Carmina / Ed. W. Hartel. Vindobonae, 1894
Ep. Epistolae // PL. 61. Col. 153–420; 33. Col. 462–494; *Idem* // CSEL. 1894. Vol. 29. P. 423–425 [Ep. 51]
- Paul. Silent. S. Sophia Paulus Silentiarius. Descriptio S. Sophiae // Prokop. Werke / Hrsg. O. Veh. Münch., 1977. Bd. 5: Die Bauten. S. 308–358; *Idem* // PG. 86. Col. 2119–2158
- Pauly, Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly; bearb. G. Wissowa, W. Kroll e. a. R. 1. Stuttg., 1893–1963. 24 Bde; R. 2. Stuttg.; Münch., 1903–1978. 10 Bde, 15 Supplbde
- Pausan. Descript. Pausanias. Graeciae descriptio / Hrsg. F. Spiro. Lpz., 1903. 3 Bde. Stuttg., 1967¹ (рус. пер.: Пausаний. Описание Эллады / Пер. с древнегреч.: С. П. Кондратьев; ред.: Е. В. Никитюк. М., 2002. 2 т.)
- PdO Parole de l'Orient. Kaslik, 1970–[2011]. T. 1–[36]
- PEFQSt Quarterly Statement / Palestine Exploration Fund. L., 1869–1936. 68 vol.
- Pelag. Ad Demetr. Pelagius. Ad Demetriadem // PL. 33. Col. 1099–1120 (рус. пер.: Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 594–635)
- PEQ The Palestine Exploration Quarterly. L., 1869–1936. Vol. 1–68; Leeds, 1937–[2011]. Vol. 69–[143]
- Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques Petit L. Bibliographie des acolouthies grecques. Brux., 1926. (SH; 16)
- Petković Petković V. R. La peinture serbe du Moyen Âge. Вcograd, 1930–1934. 2 t.
- Petr. Chrysolog. Serm. Petrus Chrysologus. Collection sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis / Ed. A. Olivar. Turnhout, 1975–1982. 3 vol. (CCSL; 24, 24A, 24B); *Idem* // PL. 52. Col. 183–666)
- Petr. Damasc. Petrus Damascenus. [Opere] // Φλοκαλία. Ἀθήναι, 1976. T. 3. Σ. 3–168 (рус. пер.: Петр Дамаскин, св. Творения / Пер.: архим. Ювеналий (Половцев). М., 1874, 1993^р)
- Petr. Diac. De loc. sanct. Petrus Diaconus. De locis sanctis // PL. 173. Col. 1115–1134 (рус. пер.: Петра Диакона Книга о святых местах // ППС 1889. Т. 7. Вып. 2(20). Прил. С. 172–204)
- Petr. Lomb. Sent. Petrus Lombardus. Sententiae in IV libris distinctae // PL. 192. Col. 521–962; *Idem*. Ad Claras Aquas, 1916². 2 t.
- Petr. Natal. CatSS Petrus de Natalibus. Catalogus sanctorum et gestorum eorum. Vicentiae, 1493. Lugduni, 1545
- PFreib Mitteilungen aus der Freiburger Papyrussammlung. Hdlb., 1914. Bd. 1: Literarische Stücke / Hrsg. W. Aly; Ptolemaeische Kleruchenurkunde / Hrsg. M. Gelzer
- PG Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857–1866. 161 t.
- PGM Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri / Hrsg. K. Preisendanz, A. Heinrichs. Stuttg., 1973–1974. 2 Bde
- Philo. Philo Alexandrinus.
Apol. Hypothetica sive Apologia pro Judaeis / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt (ed. minor): In 6 vol. B., 1915, 1962¹. Vol. 6. P. 191–200
De Abr. De Abrahamo // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt (ed. minor): In 6 vol. B., 1902, 1962¹. Vol. 4. P. 1–60; *Idem* / Éd. J. Gores // Les œuvres de Philon d'Alexandrie. P., 1966. T. 20
De aetern. mund. De aeternitate mundi / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1915, 1962¹. Vol. 6. P. 72–119
De agr. De agricultura / Ed. L. et P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1897, 1962¹. Vol. 2. P. 95–132
De cherub. De cherubim / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1897, 1962¹. Vol. 1. P. 170–201 (рус. пер.: Филон Александрийский. О Херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Каине / Пер. и коммент.: Е. Д. Матусова // Он же. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 114–140)
De confus. ling. De confusione linguarum / Hrsg. P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1897, 1962¹. Vol. 2. P. 229–267 (рус. пер.: Филон Александрийский. О смешении языков / Пер.: О. Л. Левинская // Он же. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 308–338)
De cong. erud. De congressu eruditionis quaerunt gratia // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1898, 1962¹. Vol. 3. P. 72–109 (рус. пер.: Филон Александрийский. О соитии ради предварительного обучения / Пер.: М. Г. и В. Е. Витковские // Он же. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 355–398)
De dec. De decalogo // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1902, 1962¹. Vol. 4. P. 269–307; *Idem* // Les œuvres de Philon d'Alexandrie. P., 1965. T. 23 / Éd. V. Nikiprowetzky
De ebrietas De ebrietate // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1897, 1962¹. Vol. 2. P. 170–214 (рус. пер.: Филон Александрийский. О пьянстве / Вступ. ст., пер., и коммент.: Д. Е. Афиногенов // ВДИ. 2003. № 2. С. 255–266)
De exsecrat. De exsecrationibus / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1906, 1962¹. Vol. 5. P. 336–376
De fuga et invent. De fuga et inventione / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1898, 1962¹. Vol. 3. P. 111–167
De gigant. De gigantibus / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1897, 1962¹. Vol. 2. P. 42–55
De Ioseph. De Iosepho / Hrsg. L. Cohn // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1902, 1962¹. Vol. 4. P. 61–118
De migr. Abr. De migratione Abrahami / Hrsg. P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1897, 1962¹. Vol. 2. P. 268–314
De mut. nom. De mutatione nominum / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1898, 1962¹. Vol. 3. P. 156–203
De opif. De officio mundi / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1896, 1962¹. Vol. 1. P. 1–60 (рус. пер.: Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею / Пер.: А. В. Вдовиченко // Он же.

- Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 51–113)
- De plant. De plantatione / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1897, 1962^r. Vol. 2. P. 133–169
- De poster. Cain. De posteritate Caini / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1897, 1962^r. Vol. 2. P. 1–41 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О потомках надменного Каина и о его изгнании / Пер.: А. В. Рубан // *Он же*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 252–292)
- De praem. De praemiis et poenis // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1906, 1962^r. Vol. 5. P. 336–376
- De Provid. De Providentia / Ed. F. H. Colson // *Philo. Camb. (Mass)*, 1949, 1967^r. Vol. 9. P. 454–506; Idem // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. P., 1973. Т. 35
- De sacrificiis Abelis et Caini De sacrificiis Abelis et Caini // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1896, 1962^r. Vol. 1. P. 202–257; Idem / Ed. A. Méasson // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. P., 1966. Т. 4 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / Пер.: О. Л. Левинская; коммент.: Е. Д. Матусова // *Он же*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 159–199)
- De sobr. De sobrietate / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1897, 1967^r. Vol. 2. P. 215–227
- De spec. leg. De specialibus legibus / Hrsg. L. Cohn // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1906, 1962^r. Vol. 5. P. 1–265; Idem / Ed. S. Daniel // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. P., 1975. Т. 24
- De virt. De virtibus / Hrsg. L. Cohn // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1906, 1962^r. Vol. 5. P. 266–335
- De vita contempl. De vita contemplativa / Ed. L. Cohn, S. Reiter // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1915, 1962^r. Vol. 6. P. 46–71 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О созерцательной жизни / Пер.: М. М. Елизаров // *Тексты Кумрана*. М., 1971. [Вып. 1]. С. 384–391)
- De vita Mos. De vita Mosis // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1902, 1962^r. Vol. 4. P. 119–268
- In Flacc. In Flaccum / Ed. L. Cohn, S. Reiter // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1915, 1962^r. Vol. 6. P. 120–154; Idem / *Introductio*, trad. et notes par A. Pelletier // *Les œuvres complètes de Philon d'Alexandrie*. P., 1967. Т. 31 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. Против Флакка // *Он же*. Против Флакка. О посольстве к Гаю; *Иосиф Флавий*. О древности еврейского народа. Против Апиона: Пер. с древнегреч. М.: Иерусалим, 1994. С. 13–112. (Б-ка Флавиана; 3))
- Leg. all. Legum allegoriarum libri III / Ed. L. Cohn // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1896, 1962^r. Vol. 1. P. 61–169
- Leg. Gai. Legatio ad Gaium / Ed. L. Cohn, S. Reiter // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1915, 1962^r. Vol. 6. P. 155–223
- Quaest. in Exod. Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr. / Ed. F. Petit // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. P., 1975. Т. 33. P. 281–306
- Quaest. in Gen. Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr. / Ed. F. Petit // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. P., 1975. Т. 33. P. 233–278
- Quis rer. div. Quis rerum divinarum heres sit / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1898, 1962^r. Vol. 3. P. 1–71
- Quod deter. pot. Quod deterius potiori insidiari solet // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1896, 1962^r. Vol. 1. P. 258–298 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О том, что худшее склонно нападать на лучшее / Пер.: И. А. Макарова // *Он же*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 200–251)
- Quod Deus sit immut. Quod Deus sit immutabilis // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1897, 1962^r. Vol. 2. P. 56–93; Idem / Ed. A. Mosès // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. P., 1963. Т. 7/8 (рус. пер.: *Филон Александрийский*. О том, что Бог не знает перемен / Пер. и коммент.: Е. Д. Матусова // *Историко-философский ежегодник*, 2002. М., 2003. С. 135–175)
- Quod omnis probus Quod omnis probus liber sit / Ed. L. Cohn, S. Reiter // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1915, 1962^r. Vol. 6. P. 1–45
- Somn. De somniis / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1898, 1962^r. Vol. 3. P. 204–306
- Philost. Hist. eccl. *Philostorgius*. Kirchengeschichte: Mit dem Leben des Lucain von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. v. J. Bidez, überarb. v. F. Winkelmann. В., 1981³ (рус. пер.: Сокращение Церковной истории *Филосторгия*, сделанное патр. Фотием. СПб., 1854; То же // *Пахимер Г*. История о Михаиле и Андронике Палеологах / Подгот. к изд.: А. И. Цепков. Рязань, 2004)
- Philostrat. *Philostratus*.
Ep. Apoll. *Apollonii Epistulae* [Dub.] // *Opera* / Ed. C. L. Kayser. Lpz., 1870. Hildesheim, 1964^r. Vol. 1. P. 345–368 (рус. пер.: *Письма Аполлония Тианского* // *Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 198–214)
- Vita Apoll. *Vita Apollonii* // *Opera* / Ed. C. L. Kayser. Lpz., 1870. Hildesheim, 1964^r. Vol. 1. P. 5–343 (рус. пер.: *Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 5–197)
- Vita soph. *Vitae sophistarum* // *Opera* / Ed. C. L. Kayser. Lpz., 1870. Hildesheim, 1964^r. Vol. 2. P. 1–127
- Philotheus. *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν, ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης* / Ed. D. G. Tsamis. Θεσσαλονίκη, 1984; переизд.: *Φιλοθέου Κοκκίνου Ἀγιολογικά ἔργα. Θεσσαλονίκη*, 1985. Σ. 427–591; Idem // PG. 151. Col. 573–574 (fragm.) (рус. пер.: *Филофей (Коккин)*, *патр. Константинопольский*. Житие и подвиги св. Григория Паламы, архиеп. Фессалоникского, поборника веры и благочестия Правосл. Вост. Церкви в борьбе ее с папизмом, и чудотворца: С прил. св. Паламы «Десять словия» и двух бесед на честное Преображение Господне / Пер. с греч.: иером. Антоний. Од., 1899. С. 1–131)
- Encomium. *Ps.-Phocylides*. Sententiae // Sententiae / Ed. D. Young (post E. Diehl). Lpz., 1971². S. 95–112. (BSGRT)
- Phocylid. Sent. *Photios I, Patriarchos Constantinopolitanos*.
Amphil. *Amphilochia*, sive in sacras litteras et quaestiones diatribae // PG. 101. Col. 45–1170; Idem // *Photii Patriarchae* Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas, L. Westerink. Lpz., 1986–1988. Vol. 4–6
- Bibl. Bibliothèque / Éd. R. Henry. P., 1959. Т. 1; 1960. Т. 2; 1962. Т. 3; 1965. Т. 4; 1967. Т. 5; 1971. Т. 6; 1974. Т. 7; 1977. Т. 8
- Ep. Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas, L. Westerink. Lpz., 1983–1985. Vol. 1–3
- In S. Mariae Nativit. In S. Mariae nativitatem homilia // PG. 102. Col. 547–562

- Pieler. Rechtsliteratur* *Pieler P. E. Byzantinische Rechtsliteratur // Hunger. Literatur. Bd. 2. S. 343–480*
- Pindar.*
Fragm. *Pindarus. Pindari Carmina cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1975⁴. Pars 2. P. 1–161 (рус. пер.: Пиндар, Ваххилид. Оды. Фрагменты / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 275–283)*
- Isthm. *Isthmia // Pindari Carmina cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971⁵. Pars 1. P. 163–190 (рус. пер.: Пиндар. Истмийские песни // Пиндар, Ваххилид. Оды. Фрагменты / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 160–182)*
- Olymp. *Olympia // Pindari Carmina cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971⁵. Pars 1. P. 1–58 (рус. пер.: Пиндар, Ваххилид. Оды. Фрагменты / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 8–57)*
- Pyth. *Pythia // Pindari Carmina cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1971⁵. Pars 1. P. 59–121 (рус. пер.: Пиндар, Ваххилид. Оды. Фрагменты / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 58–115)*
- Pitra.*
Analecta Sacra *Analecta Sacra specilegio Solesmensi parata. Parisiis; Tusculi; Venetiis, 1876–1891. Farnborough, 1966–1967⁷. 8 vol.*
- Juris ecclesiastici *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. R., 1864–1868. 2 vol.*
- Spicilegium *Spicilegium Solesmense: complectens sanctorum patrum scriptoriumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera: selecta e Graecis Orientalibusque et Latinis codicibus. P., 1852–1858. Graz, 1962–1963⁷. 4 vol.*
- PJb *Palaestinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. B., 1905–1916. Bd. 1–12; 1917–1941. Bd. 13–37*
- PL *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844–1864. 221 t.*
- Plat.*
Alcib. Maior *Alcibiades I // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967⁷. Vol. 2. 103a – 135e (рус. пер.: Платон. Алкивиад I / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 220–267)*
- Apol. Socr. *Apologia Socratis // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967⁷. Vol. 1. 17a – 42a (рус. пер.: Платон. Апология Сократа / Пер.: М. С. Соловьев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 70–96)*
- Charm. *Charmides // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1967⁷. Vol. 3. 153a – 176d (рус. пер.: Платон. Хармид / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 341–371)*
- Cratyl. *Cratylus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967⁷. Vol. 1. 383a – 440e (рус. пер.: Платон. Кратил / Пер.: Т. В. Васильева // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 613–681)*
- Crit. *Critias // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1905, 1967⁷. Vol. 4. 106a – 121c (рус. пер.: Платон. Критий / Пер.: С. С. Аверинцев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 501–515)*
- Def. *Definitiones // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1907, 1967⁷. Vol. 5. 411a – 416a (рус. пер.: Платон. Определения / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 615–624)*
- Ep. *Epistulae [Dub.] // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1907, 1967⁷. Vol. 5. 309a – 363e (рус. пер.: Платон. Письма / Пер.: С. П. Кондратьев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 460–516)*
- Epinom. *Epinomis // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1907, 1967⁷. Vol. 5. 973a – 992e (рус. пер.: Платон. Последзаконие / Пер.: А. Н. Егунов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 438–459)*
- Euthyd. *Euthydemus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968⁷. Vol. 3. 271a – 307c (рус. пер.: Платон. Евтидем / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 158–202)*
- Euthyphr. *Euthyphro // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967⁷. Vol. 1. 2a – 16a (рус. пер.: Платон. Евтифрон / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 295–313)*
- Gorg. *Gorgias // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968⁷. Vol. 3. 447a – 527e (рус. пер.: Платон. Горгий / Пер.: С. П. Маркиш // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 477–574)*
- Hipp. *Hippiarchus [Sp.] // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967⁷. Vol. 2. 225a – 232c (рус. пер.: Платон. Гиппарх / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 533–542)*
- Ion. *Ion // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968⁷. Vol. 3. 530a – 542b (рус. пер.: Платон. Ион / Пер.: Я. М. Боровский // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 372–385)*
- Leg. *Leges // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1907, 1973⁷. Vol. 5. 624a – 969d (рус. пер.: Платон. Законы / Пер.: А. Н. Егунов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 71–437)*
- Men. *Meno // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968⁷. Vol. 3. 70a – 100c (рус. пер.: Платон. Менон / Пер.: С. А. Ошеров // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 575–612)*
- Parm. *Parmenides // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967⁷. Vol. 2. 126a – 166c (рус. пер.: Платон. Парменид / Пер.: Н. Н. Томасов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 346–412)*
- Phaed. *Phaedo // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967⁷. Vol. 1. 57a – 118a (рус. пер.: Платон. Федон / Пер.: С. П. Маркиш // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 7–80)*
- Phaedr. *Phaedrus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967⁷. Vol. 2. 227a – 279c (рус. пер.: Платон. Федр / Пер.: А. Н. Егунов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 135–191)*
- Phileb. *Philebus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967⁷. Vol. 2. 11a – 67b (рус. пер.: Платон. Филеб / Пер.: Н. В. Самсонов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 7–78)*
- Pol. *Politicus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967⁷. Vol. 1. 257a – 311c (рус. пер.: Платон. Политик / Пер.: С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 3–70)*
- Prot. *Protagoras // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968⁷. Vol. 3. 309a – 362a (рус. пер.: Платон. Протагор / Пер.: В. С. Соловьев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 418–476)*
- Resp. *Republica // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1905, 1968⁷. Vol. 4. 327a – 621d (рус. пер.: Платон. Государство / Пер.: А. Н. Егунов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 79–420)*
- Soph. *Sophista // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1905, 1968⁷. Vol. 1. 216a – 268d (рус. пер.: Платон. Софист / Пер.: С. А. Ананьин // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 275–345)*
- Symp. *Symposium // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967⁷. Vol. 2. 172a – 223d (рус. пер.: Платон. Симпозиум // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 477–574)*

- пер.: Платон. Пир / Пер.: С. К. Апт // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 81–134)
- Theaet. Theaetetus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967^r. Vol. 1. 142a – 210d (рус. пер.: Платон. Теэтет / Пер.: Т. В. Васильева // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. С. 192–275)
- Tim. Timaeus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1905, 1967^r. Vol. 4. 17a – 92c (рус. пер.: Платон. Тимей / Пер.: С. С. Аверинцев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 421–500)
- Platina B. Historia *Platina B. Historia de vitis Pontificum Romanorum. Colonia, 1611, 1626*
- Plin. Jun. Ep. *Plinius der Jungere. Briefe / Hrsg. H. Kasten. B., 1982 (рус. пер.: Плиний Младший. Письма / Подгот.: М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур. М., 1982²)*
- Plin. Sen. Natur. hist. *Plinius Secundus der Ältere. Naturalis historia / Hrsg. R. Koenig. Münch., 1973–2004. 35 Bde (рус. пер.: Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве / Пер. с лат., предисл. и примеч.: Г. А. Таронян. М., 1994)*
- Plot. Enn. *Plotinus. Enneades // Plotini Opera / Rec. A. Kirchhoff. Lipsiae, 1883–1884. 2 Bde. (BSGRT) (рус. пер.: Плотин. Эннеады: В 2 т. Минск, 1995–1996. К., 1995–1996; То же, изм. загл.: Трактаты / Изд. подгот.: Ю. А. Шичалин. М., 2007)*
- PLP *Prosopographisches Lexicon der Palaiogenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–1996. Bd. 1–12*
- PLRE *Prosopography of the Later Roman Empire / Ed. A. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Camb., 1971–1992. 3 vol.*
- PLS *Patrologiae cursus completus a J. P. Migne. Ser. Latina: Supplementum / Cur. A. Hamman. P., 1958–1974. 5 vol. in 18 pt.*
- Plummer. Bethada *Bethada Náem nÉrenn: Lives of Irish Saints / Ed. C. Plummer. Oxf., 1922. 2 vol.*
- Vitae *Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1910. 2 t.*
- Plut. *Plutarchos.*
- Agēs. *Agēsilaus / Ed. B. Perrin // Plutarch's Lives. Camb. (Mass.), 1917, 1968^r. Vol. 5. P. 2–112 (рус. пер.: Плутарх. Агесилай / Пер.: К. Лампсаков // Он же. Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. 2. С. 237–277)*
- Antonius *Antonius / Ed. K. Ziegler // Plutarchi Vitae parallelae. Lpz., 1971². Vol. 3.1. P. 60–148*
- Artaxerx. *Artaxerxes / Ed. K. Ziegler // Plutarchi Vitae parallelae. Lpz., 1971². Vol. 3.1. P. 318–351*
- Consol. ad Apoll. *Consolatio ad Apollonium // Plutarch's Moralia / Ed. F. C. Babbitt. Camb. (Mass.), 1928, 1962^r. Vol. 2. P. 108–211*
- De anim. procr. *De animae procreatione in Timaeo // Plutarchi Moralia / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1954, 1972^r. Bd. 6. H. 1. S. 143–188*
- De defectu oracul. *De defectu oraculorum // Plutarchi Moralia / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1929, 1972^r. Bd. 3. S. 59–122*
- De frat. amor. *De fraterno amore / Ed. M. Pohlenz // Plutarchi Moralia / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1929, 1972^r. Bd. 3. S. 221–254*
- De Isid. et Osir. *De Isida et Osirisi // Plutarchi Moralia / Hrsg. C. Huvert. Lpz., 1938, 1971^r. Bd. 2. H. 3. S. 1–80 (рус. пер.: Плутарх. Исида и Осирис // Он же. Исида и Осирис. К., 1996. С. 5–70)*
- Demetr. *Demetrius // Plutarchi Vitae parallelae / Ed. K. Ziegler. Lpz., 1971². Vol. 3. Pars 1. P. 1–60*
- Demosth. *Demosthenes / Plutarchi Vitae parallelae / Ed. K. Ziegler. Lpz., 1971². Vol. 1. Pars 2. P. 280–312 (рус. пер.: Плутарх. Демосфен / Пер.: Э. Юнц // Он же. Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. 2. С. 495–520)*
- De Stoic. rep. *De Stoicorum repugnantiis / Hrsg. R. Westman // Plutarchi Moralia / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1953, 1959². Bd. 6. H. 2. S. 2–58*
- De superst. *De superstitione // Plutarch's Moralia / Ed. F. C. Babbitt. Camb. (Mass.), 1928, 1962^r. Vol. 2. P. 454–494 (рус. пер.: Плутарх. О суеверии / Пер.: Э. Юнц // Он же. Соч. / Сост.: С. С. Аверинцев. М., 1983. С. 389–400)*
- Phocion *Phocion / Ed. K. Ziegler // Plutarchi Vitae parallelae / Ed. K. Ziegler. Lpz., 1964². Vol. 2. Pars 1. P. 1–31*
- Pompeius *Pompeius / Ed. B. Perrin // Plutarch's Lives. Camb. (Mass.), 1917, 1968^r. Vol. 5. P. 116–324 (рус. пер.: Плутарх. Помпей / Пер.: Г. Стратановский // Он же. Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. 2. С. 277–355)*
- Quaest. conv. *Questiones convivales // Plutarchi Moralia / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1938, 1971^r. Bd. 4 (рус. пер.: Плутарх. Моралий. Почему божество медлит с воздаянием // Он же. Исида и Осирис. К., 1996. С. 128–171)*
- Quaest. Graec. *Aetia Graeca (Quaestiones Graecae) // Plutarchi Moralia / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1935, 1971^r. Bd. 2. H. 1. S. 273–366 (рус. пер.: Плутарх. Греческие вопросы / Пер.: Н. В. Брагинская // Он же. Застольные беседы. Л., 1990. С. 233–241)*
- Rom. quaest. *Aetia Romana (Quaestiones Romanae) // Plutarchi Moralia / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1935, 1971^r. Bd. 2. H. 1. S. 273–366 (рус. пер.: Плутарх. Римские вопросы / Пер.: Н. В. Брагинская // Он же. Застольные беседы. Л., 1990. С. 180–222)*
- Sertor. *Sertorius / Ed. K. Ziegler // Plutarchi Vitae parallelae. Lpz., 1964². Vol. 2. Pars 1. P. 257–281*
- Solon. *De Solone // Plutarchi Vitae parallelae. Lpz., 1964². Vol. 2. Pars 1. P. 1–31 (рус. пер.: Плутарх. Солон и Попликола // Он же. Сравнительные жизнеописания: В 2 т. / Подгот.: С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров, С. П. Маркиш. М., 1994². Т. 1. С. 92–114)*
- Vitae *Vitae parallelae / Ed. K. Ziegler. Lpz., 1960–1980². 4 vol. (рус. пер.: Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987. 2 т.)*
- PMBZ *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. B., 1998–2009. Abt. 1: (641–867). Vol. 1–[7]*
- PO *Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. Т. 1–.*
- Podskalsky. Griechische Theologie *Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. Münch., 1988*
- Poenit. Cypr. *Confessio seu Poenitentia Cypriani Antiocheni // ActaSS. Sept. T. 7. P. 195–262; Idem // Cipriano dei Antiochia. Confessione: La prima versione del mito di Faust nella letteratura antica / Ed. S. Fumagalli. Mil., 1994*
- Polyb. Hist. *Polybius. Historiae / Hrsg. T. Büttner-Wobst. Lpz., 1904. Stuttg., 1962–1967^r. 4 Bde (рус. пер.: Полибий. Всеобщая история в 40 кн. / Пер.: Ф. Г. Мищенко. СПб., 2005². 3 т.)*
- Polycarp. Ad Phil. *Polycarpus Smyrnaeus. Epistula ad Philippenses // PG. 5. Col. 1005–1016; Idem / Ed. K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F. X. Funk) // Die apostolischen Väter. Tüb., 1970³. S. 114–120 (рус. пер.: Поликарп Смирнский, св. Послание к филиппийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 359–365; 2003. С. 383–389)*
- Porphyr. Ad Marcel. *Ad Marcellam / Ed. W. Pötscher // Porphyrios. Προς Μαρκελλαν. Leiden, 1969. P. 6–38*
- Contr. christ. *Contra christianos (fragm.) // Porphyrius. Gegen die Christen / Hrsg. A. von Harnack. B.,*

1916. S. 45–103 (рус. пер.: *Порфирий*. Против христиан // *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 351–391)
- De abstin. De abstinence // *Porphyrii philosophi Platonici* Opuscula selecta / Hrsg. A. Nauck. Lpz., 1886. Hildesheim, 1963^r. S. 85–269 (рус. пер.: *Порфирий*. О воздержании от мясной пищи / Пер. с древнегреч.: В. Б. Черниговский // Человек. М., 1994. № 1. С. 65–79; № 2. С. 79–90; № 3. С. 81–93; № 4. С. 108–121; № 5. С. 67–88; № 6. С. 69–87)
- De antro nymph. De antro nympharum // *Porphyry*. The Cave of the Nymphs in the Odyssey. Buffalo, 1969. P. 2–34. (Arethusa Monogr.; 1) (рус. пер.: *Порфирий*. О пещере нимф / Пер.: А. А. Тахо-Годи // *Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф.* Греч. культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999. С. 577–591)
- In Categ. In Aristotelis Categorias expositio / Ed. A. Busse. B., 1887. P. 55–142. (CAG; Vol. 4, pars 1)
- Isagog. Isagoge sive quinque voces / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1887. Vol. 4. Pars 1. P. 1–22
- Sent. Sententiae ad intelligibilia ducentes / Ed. E. Lamberz. Lpz., 1975
- Vita Pithag. Vita Pythagorae / Ed. A. Nauck // *Porphyrii philosophi Platonici* Opuscula selecta. Lpz., 1886. Hildesheim, 1963^r. P. 17–52
- Vita Plot. Vita Plotini // *Plotini* Opera. Leiden, 1951. Vol. 1. S. 1–41 (рус. пер.: *Порфирий*. О жизни Плотина и о его трудах // *Плотин*. Эннеады. К., 1995. С. 371–376)
- Posid. Fragm. *Posidonius*. Fragmenta / Ed. W. Theiler // *Idem*. Die Fragmente. B., 1982. Bd. 1
- Possid. Vita Augustini *Possidius Calamensis* Vita Augustini // PL. 32. Col. 33–66
- Potthast. *Potthast A.*
Bibliotheca Bibliotheca historica medii aevi: Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. B., 1896². 2 Bde. Graz, 1954^r
RPR Regesta pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad annum 1304 / Ed. A. Potthast. B., 1874–1875. Graz, 1957^r. 2 Bde
- P. Oxy The Oxyrhynchus Papyri / Ed. with transl. and not. B. P. Grenfell e. a. L., 1898–[2010]. Pt. 1–[75]
- PRE Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lpz., 1896–1913. Graz, 1969–1971^r. 24 Bde
- Proch. Prochiron imperatorum Basilii, Constantini et Leonis / Hrsg. C. E. Zachariae v. Lingenthal. Hdlb., 1837
- Proch. auct. Εὐχήμερον πρόχειρον = Procheiron auctum // *Zachariae*. JGR. Aalen, 1962. Pars 7 [Пространный Прохирон]
- Procl. *Proclus*.
De dec. dub. De decem dubitationibus circa providentiam / Ed. D. Isaac // Trois études sur la providence. P., 1977. T. 1: Dix problèmes concernant la providence
De mal. subsist. De malorum subsistentia / Ed. D. Isaac // Trois études sur la providence. P., 1982. T. 3: De l'existence du mal
Elem. theol. The Elements of Theology / Ed. E. R. Dodds. Oxf., 1963²
Hymn. Hymni / Hrsg. E. Vogt. Wiesbaden, 1957 (рус. пер.: Гимны *Прокла* / Пер.: О. В. Смыка // Античные гимны. М., 1988. С. 271–279)
In Plat. rem publ. In Platonis rem publicam commentarii / Hrsg. W. Kroll. Lpz., 1899–1901. 2 Bde
In Tim. In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903–1906. 3 vol. Amst., 1965^r (рус. пер. фрагмента: *Прокл*. Комментарий на «Тимея» Платона // *Акадѣмца*: Мат-лы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2003. С. 332–364)
- Theol. Plat. Theologia Platonica // *Proclus*. Théologie platonicienne: En 5 vol. P., 1968–1987 (рус. пер.: *Прокл*. Платоновская теология. СПб., 2001)
- Proclus CP*.
De dogm. Incarn. *Proclus Constantinopolitanus*. Sermo De dogmate Incarnationis, dictus in sabbato ante quadragesimam // PG. 65. Col. 841–844; Idem: [Fragm.] // Ibid. Col. 885–888
Ep. Epistolae 1–17 // PG. 65. Col. 851–886
In Nat. Domini Oratio in Natalem diem Domini // PG. 65. Col. 707–716
- Procop*.
Bella *Procopii Caesariensis*. De bellis // Opera omnia / Ed. J. Haury, G. Wirth. Lpz., 1962–1963². Vol. 1: Lib. I–IV; Vol. 2: Lib. V–VIII (рус. пер.: *Прокопий Кесарийский*. [Войны]. Кн. 1–4: Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент.: А. А. Чекалова. М., 1993. СПб., 1998²; Кн. 5–8: Война с готами / Пер.: С. П. Кондратьев. М., 1996². 2 т.)
De aedificiis De aedificiis // Opera omnia. Lpz., 1964². Vol. 4
- Procop. Gaz*. *Procopius Gazaesus*. Catena in Oct. Catena in Octateuchum // PG. 87. Col. 21–2718
In Jos. Commentarii in Josue // PG. 87. Col. 991–1042
- Proper. Eleg*. *Sexti Propertii* Elegiae / Ed. G. P. Goold. Camb. (Mass.), 1990 (рус. пер.: *Секст Проперций*. Элегии / Пер.: Л. Остроумов // *Катулл*. *Тибулл*. *Проперций*. М., 1963. С. 247–453)
- Prosper*.
Chron. Epitoma Chronicon // MGH. AA. T. 9. P. 431–499; Idem: [Chronicum integrum] // PL. 51. Col. 535–606
Contr. Collat. Liber contra Collatorem // PL. 45. Col. 1801–1834
In Ps. Expositio psalmodum a centesimo usque ad centesimum quinquagesimum // Opera. Turnholti, 1972. P. 3–211. (CCSL: 68A)
Resp. Vincent. Responsiones ad capitula obiectionum Vincetianarum // PL. 45. Col. 1843–1850
- Protev. Jac. Protevangelium Jacobi // La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques / Éd. É. de Strycker. Brux., 1961. P. 64–190 (рус. пер.: История Иакова о рождении Марии / Пер. и коммент.: И. А. Свенцицкая // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 117–127)
- Prudent*.
Carmina *Prudentius Clemens, Aurelius*. Carmina / Ed. M. P. Cunningham. Turnholti, 1966. (CCSL; 126)
Perist. Peristephanon liber // *Idem*. [Œuvres]. P., 1951. Vol. 4: Le livre des couronnes: Peristephanon liber. Dittochaeon. Epilogue
- PS Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin at al. P., 1894–1926. 3 t.
- Ps.-Alcuin. De div. offic. *Pseudo Alcuinus*. De divinis officiis // PL. 101. Col. 1200–1202
Ps.-Ambros. De laps. virg. *Pseudo-Ambrosius*. De lapsu virginis consecratae // PL. 16. Col. 365–384; Idem // *Cazzaniga E.* Incerti auctoris «de lapsu Suzanna». Torino, 1948
Ps.-Athanas. De virginitate // PG. 27. Col. 251–282
Ps.-Aug. Lib. quaest. VNT *Pseudo-Augustinus*. Liber quaestionum Veteris et Novi Testamenti // PL. 35. Col. 2207–2416
Ps.-Basil. Serm. de contubern. *Pseudo-Basilii*. Sermo de contubernibus // PG. 30. Col. 811–828
Ps.-Bonifat. Serm. *Pseudo-Bonifatius*. Sermo // *Schlecht J.* Doctrina XII apostolorum. Freiburg i. Br., 1901. S. 101–104; Idem // *Flusser D., Sandt H., van de*. The Didache:

- Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Assen; Phil., 2002. P. 102–103
- Ps.-Clem.*
Ad virg. Ad virgines // ZKG. 1950/1951. Bd. 63. S. 166–188
- Contest. Contestatio // Die Pseudoklementinen: I. Homilien / Hrsg. B. Rehm, J. Irmischer, F. Paschke, bearb. v. G. Strecker. B., 1969². Lpz., 1990. S. 2–4. (GCS; 42)
- Ep. ad Iacob. Epistula Clementis ad Iacobum: [Spuria] // Die Pseudoklementinen: I. Homilien / Ed. B. Rehm e. a. B., 1969². Lpz., 1990. S. 5–22. (GCS; 42)
- Ep. Petr. ad Jac. Epistula Petri ad Iacobum // Die Pseudoklementinen: I. Homilien / Ed. B. Rehm e. a. B., 1969². Lpz., 1990. S. 1–2. (GCS; 42)
- Hom. Homiliae // PG. 2. Col. 57–467
- Recogn. Die Pseudoklementinen: II. Rekognitionen / Hrsg. B. Rehm, F. Paschke. B., 1965. (GCS; 51)
- Ps.-Codin.* De offic. *Pseudo-Codinus*. De officiis (= Officia palatii Constantinopoleos) // *Pseudo-Kodinos*. Traité des offices / Éd. J. Verpeaux. P., 1966. P. 130–287; De officiis (= Officia magnae ecclesiae) (auctore Andrea Darmario) // *Codini Curopalatae* De officialibus palatii Constantinopolitani et de officiis magnae ecclesiae liber / Hrsg. I. Bekker. Bonn, 1839. (CSHB; 36)
- Ps.-Cyp.*
De aleat. *Pseudo-Cyprianus Carthaginiensis*. De aleatoribus // *Harnack A.* Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus: Die älteste lateinische christliche Schrift: Ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II). Lpz., 1888. (TU; 5/1)
- De centesima De centesima, de sexagesima, de tricesima // *Reitzenstein R.* *Ps.-Cyprian*. De centesima, de sexagesima, de tricesima: Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des Lebens. (ZNW. 1914. Bd. 15. S. 60–90)
- De rebapt. De rebaptismate // *Tertulliani* De Baptismo et *Ps.-Cypriani* De Rebaptismate: Recensio nova / Hrsg. G. Rauschen. Bonn, 1916. (Florilegium Patristicum; 11); *Idem* // CSEL. 3/3. S. 69–92
- Ps.-Dionys.* Chron. Chronicon anonymum *Pseudo-Dionysianum* vulgo dictum. P., 1927–1989. 2 vol. in 4. (CSCO)
- Ps.-Eratosth.* *Pseudo-Eratosthenis* Catasterismi / Rec. A. Olivier. Lpz., 1897
- Ps.-Hieron.*
Comm. ad Paul. Commentarius in epistulas Paulinas // *Frede H. J.* Ein neuer Paulustext und Kommentar. Freiburg i. Br., 1973–1974. 2 Bde
- De sept. ord. eccl. De septem ordinibus ecclesiae / Ed. A. Kalf. Würzburg, 1938
- Ps.-Philo.* Bibl. Antiq. Biblical Antiquities of *Philo* / Ed., transl. M. R. James; Prolegomenon by L. H. Feldman. N. Y., 1971
- Ps.-Plut.* Placita philos. *Pseudo-Plutarchus*. Placita philosophorum / Ed. J. Mau // *Plutarchi* Moralia. Lpz., 1971⁵. Bd. 5. H. 1/1. S. 50–153
- Ps. Solom.* Psalmi Solomonis // *Gebhardt O., von.* Psalmi Solomontos: Die Psalmen Salomos, zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschr. u. d. Codex Casanatensis. Lpz., 1895 (греч.); *Trafton J. L.* The Syriac Vers. of the Psalms of Solomon: A Crit. Evaluation. Atlanta (Georgia), 1985 (сир.) (рус. пер.: *Смирнов А. В., прот.* Псалмы Соломона. Каз., 1896)
- Ps.-Sophr.* Hieros. Comment. liturg. *Pseudo-Sophronius, patr. Hierosolymitanus*. Commentarius liturgicus // PG. 87. Col. 3981–4002
- Ptolem.* Geogr. *Ptolemaeus Cl.* Geographia / Ed. C. F. A. Nobbe, introd. A. Diller. Lpz., 1843–1845. 3 Bde. Hildesheim, 1966⁶
- PTS Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2011]. Bd. 1–[66]
- PVTG Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece / Ed. A. M. Denis, M. de Jonge. Leiden, 1964–[2005]. Vol. 1–[6]
- QDAP Quarterly of the Dep. of Antiquities in Palestine. 1932–. Vol. 1–.
- QFIAB Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Tüb., 1897/1898–1944. 33 Bde; 1954–[2011]. Bd. 34–[91]
- Quaest. Barth. Die apokryphen Fragen des Bartolomäus / Hrsg. N. Bonwetsch // Nachrichten zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. 1897. S. 9–29
- Quasten.*
Initiation *Quasten J.* Initiation aux Pères de l'Église / Trad. J. Lapôte. P., 1955–1986. 4 t.
- Patrology Patrology. Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 t. Westminster, 1986³. 4 vol. Genova, 2000; Vol. [5]; The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino; Engl. Transl. by A. Walford. Camb., 2006
- Quint.* Inst. orat. *M. Fabi Quintiliani* Institutionis oratoriae libri XII / Ed. M. Winterbottom. Oxf., 1970 (рус. пер.: *Квинтилиан*. Двенадцать книг риторических наставлений. СПб., 1834. Ч. 1–2)
- RA Revue archéologique. P., 1844/1845–1859/1860. Vol. 1–16; 2 sér. 1860–1882. Vol. 1–44; 3 sér. 1883–1902. Vol. 1–41; 4 sér. 1903–1914. Vol. 1–24; 5 sér. 1914–1932. Vol. 1–36; 6 sér. 1933–1965. Vol. 1–50; N. S. 1966–[2011]
- RAAO Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale. P., 1885–[2012]. T. 1–104
- Raban. Maur.*
De anima *Rabanus Maurus*. Tractatus de anima // PL. 100. Col. 1009–1120
- De inst. cleric. De institutione clericorum / Hrsg. A. Knopfler. Münch., 1901
- Sacr. ord. Liber de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus ad Thiotmarum // PL. 112. Col. 165–1192
- RAC Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. v. Th. Klauser, E. Dassman u. a. Stuttg. 1950–[2011]. Bd. 1–[24]. Suppl. 1985–.
- RACr Rivista di archeologia cristiana. R., 1924–[2011]. T. 1–[86]
- Raes.* Introductio *Raes A.* Introductio in Liturgiam Orientalem. R., 1947
- Rahlfs A.* Septuaginta Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Stuttg., 1935
- Raimund. Pen.* Sum. *Raimundus de Pennaforte*. Summa de paenitentia paen. / Cur. X. Ochoa, A. Diez. R., 1976
- RAM Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1920–1940. Vol. 1–21; 1946–1971. Vol. 22(1)–47(188) (далее: RHSp)
- RAug Revue augustinienne. Louvain, 1902–1910. 17 vol.
- RB Revue biblique / École Biblique et Archéologie Française. P., 1892–[2011]. T. 1–[118]
- RBen Revue bénédictine: Bull. Maredsous; [Brages], 1883–[2011]. T. 1–[121]
- RBK Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. K. Wessel. Stuttg., 1963–[2008]. Bd. 1–[7]
- RBMAS Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. L., 1858–1911. 99 vol.
- RCCM Rivista de cultura classica e medioevale. R., 1959–[2011]. T. 1–[53]
- REA Revue des études anciennes. Bordeaux, 1899–[2011]. T. 1–[113]
- REArm Revue des études arméniennes. P., 1920–1933. T. 1–11; N. S. 1964–[2011]. T. 1–[33]
- Réau.* Iconographie *Réau L.* Iconographie de l'art chrétien. P., 1955–1959. Vol. 1: Introduction générale. 1955; Vol. 2/1: Iconographie de la Bible. Ancien Testament. 1956; Vol. 2/2: Iconographie de la Bible. Nouveau Testament. 1957; Vol. 3/1: Iconographie des Saints. A–F

- 1958; Vol. 3/2: Iconographie des Saints. G—O. 1958; Vol. 3/3: Iconographie des Saints. P—Z. 1959
- REAug Revue des études augustinienes. P., 1955–2003. 49 t. (1940–1954: L'année théologique augustinienne (продолж.: Revue... augustinienes et patristiques. 2004–[2012]). T. 49–58)
- REB Revue des études byzantines. P., 1943–[2012]. T. 1–[70]
- RechAug Recherches augustinienes. P., 1958–2003. 33 t. (продолж.: Recherches augustinienne et patristiques. 2005–[2011]). T. 34–[36]
- RechSR Recherches de sciences religieuses = Sciences religieuses: travaux et recherches. P., 1910–[2012]. T. 1–[100]
- REG Revue des études grecques. P., 1891–[2011]. T. 1–[124]
- Reg. Ben. Regula Benedicti // La Règle de St. Benoît. P., 1971–1977. 7 vol. (SC; 181–186) (рус. пер.: Устав прп. Венедикта // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994. С. 591–653)
- RegImp *Doelger F.* Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453. Münch., 1924–1965. 5 Tl.
- Reg. Magistr. Regula Magistri: La Règle du Maître: Éd. diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris / Éd. H. Vanderhoven e. a. Brux., 1953; Idem / Introd., texte, trad. et not. par A. de Vogue. P., 1964–1965. 3 vol. (SC; 105–107)
- Reg. Pachom. Regula S. Pachomii / Transl. lat. Hieronymus Stridonensis // PL. 30. Col. 347–420
- RegPatr Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8
- REL Revue des études latines. P., 1923–[2011]. T. 1–[89]
- Renoux. Lectionnaire arménien Le codex arménien Jérusalem 121 / Éd. A. Renoux. P., 1971. (PO; T. 36. Fasc. 2. N 168)
- RES Revue des études slaves. P., 1921–[2011]. Vol. 1–[82]
- Resch. Agrapha Agrapha: Aussercanonische Evangelienfragmente / Hrsg. A. Resch. Anh.: Das Evangelienfragment von Fajjum / A. Harnack. Lpz., 1889. (TU; Bd. 5. H. 4)
- RESEE Revue des études sud-est européennes. Bucur., 1963–[2011]. T. 1–[49]
- Restle *Restle M.* Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen, 1967. 3 Bde
- RevQ Revue de Qumrân. P., 1958–[2012]. T. 1–[25], N 1–[99]
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tüb., 1998–2003¹⁰. 6 Bde
- RGrég Revue grégorienne: Études de chant sacré et de liturgie. Solesmes; P., 1911–1964. Vol. 1–42
- RH Revue historique. P., 1876–[2011]. T. 1–[313], N 1–[660]
- RHC, Occ. Recueil des historiens des croisades: Historiens Occidentaux. P., 1844–1895
- RHDFE Revue historique de droit française et étranger. P., 1922–[2010]. T. 1–[88]
- RHE Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–[2012]. T. 1–[107]
- RHEF Revue d'histoire de l'Église de France. P., 1910–[2010]. T. 1–[96]. N 1–[237]
- RHLR Revue d'histoire et de littérature religieuses. P., 1896–1907. 12 vol.; N. S. 1910–1922. 8 vol.
- RHM Romische historische Mitteilungen. W., 1957–[2011]. Bd. 1–[53]
- RHPhR Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg, 1921–[2011]. T. 1–[91]
- RHR Revue de l'histoire des religions. P., 1880–1979. Année 1–98. T. 1–196; 1980–[2012]. T. 197–[229]
- RHSp Revue d'histoire de spiritualité. P., 1972–1977. Vol. 48(189)–53(211/212) (ранее: RAM)
- RHT Revue d'histoire des textes. Turnhout, 1971–2002. Vol. 1–32; N. S. 2006–[2012]. Vol. 1–[7]
- RicSB Ricerche storico-bibliche. Bologna, 1989–[2011]. Vol. 1–[23]
- RIDA Revue internationale des droits de l'antiquité. Brux., 1948–1951. 4 t.; 1954–[2011]. T. 1–[58]
- RIE *Bernard E., Drewes A. J., Schneider R.* Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes préaxoumite et axoumite. P., 1991. T. 1: Les documents; T. 2: Les planches
- RIS Rerum Italicarum Scriptorum / Ed. L. A. Muratori. Castello; Bologna, 1908–1941
- RISM Répertoire internationale des sources musicales. Kassel, 1971–
- RIT Revue internationale de théologie. Bern, 1893–1910. 18 t.
- RM Russia Mediaevalis. Münch., 1973–. Vol. 1–. *Robertus Paululus.* De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis // PL. 177. Col. 381–456
- ROC Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–1936. [40] t.
- RPhL Revue philosophique de Louvain / Inst. supérieur de philosophie. 1894–1945. T. 1–43; 1946–1970. T. 44–68; 1971–[2012]. T. 69–[110]
- RPR Regesta pontificum Romanorum / Iubente Regia Societate Gottingensi congressit P. F. Kehr. B., 1906–
- RQS Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.; R., 1897–1915. Bd. 1–29; 1922–1939. Bd. 30–47; 1953–[2011]. Bd. 48–[106]
- RQS.S Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Suppl. Freiburg i. Br.; R., 1893–1931. Bd. 1–28; 1964–1999. Bd. 29–52; 2000–[2009]. Bd. 53–[61]
- RRAL Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. R., 1892–1939. 29 vol.
- RS Rocznik Slawistyczny. Kraków, 1908–1912. 5 t.
- RSBN Rivista di studi bizantini e neoellenici / Istituto per l'Europa orientale. R., 1925–1963. Vol. 1–10; N. S. 1964–[2011]. Vol. 1–[47]
- RSBS Rivista di studi bizantini e slavi. Bologna, 1981–1985. 5 vol.
- RSE Rassegna di studi etiopici. R., 1941–2001. Anno 1, N 1 (Genn./Apr. 1941) – 61; N. S. 2002–. Vol. 1, N 1–
- RSF Rivista di storia della filosofia. Mil., 1946–1949. 4 vol.; 1950–1983. Vol. 5–38 [изм. загл.]; N. S. 1984–[2012]. Vol. 39–[67]
- RSLR Rivista di storia e letteratura religiosa. Firenze, 1965–[2012]. Vol. 1–[47]
- RSPPhTh Revue des sciences philosophiques et théologiques / Inst. Catholique de Paris. P., 1907–[2011]. T. 1–[95]
- RSR Revue des sciences religieuses: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Strasbourg, 1921–[2012]. T. 1–[86]
- RStO Rivista degli studi orientali. R., 1907–[2011]. T. 1–[83]
- RTAM Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1929–1996. 63 t. (далее: RThPhM)
- RThL Revue théologique de Louvain / Univ. catholique de Louvain. 1970–[2011]. Vol. 1–[42]
- RTPhil Revue de théologie et philosophie. Lausanne, 1868–1911. T. 1–44; N. S. Genf, 1913–1950. T. 1–38; Ser. 3. 1951–[2012]. T. 28(110)–[143]
- RThPhM Recherches de théologie et philosophie médiévales. Leuven, 1997–[2012]. T. 64–[79]
- Rufin. Apol. in Hieron. Apologia in Hieronymum, lib. I–II // PL. 21. Col. 541–624

Comm. in Symb. Apost.	Commentarios in Symbolum Apostolorum // PL. 21. Col. 335–386		
De adult. lib. Orig.	Epilogus in Apologeticum S. Pamphili Martyris ad Macarium, seu Liber de adulteratione librorum Origenis // PG. 17. Col. 615–632	Script. incert.	Scriptor incertus / Testo crit., trad. e nota a cura di F. Iadevaia. Messina, 1987
De bened. Patr.	De benedictionibus Patriarcharum // PL. 21. Col. 295; Idem // CSEL. 29. Col. 387	Scyl. Hist.	<i>Ioannis Scylitzae</i> Synopsis historiarum. B., 1973. (CFHB; 5)
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20) (рус. пер.: <i>Руфин Аквилейский</i> . Церковная история / Пер.: В. М. Тюленев // <i>Тюленев В. М.</i> Рождение лат. христианской историографии. СПб., 2005. С. 230–284)	Scyl. Contin.	Historiarum compendium: (Ioannes Skylitzes continuatus) = Η συνέχεια της χρονογραφίας του Ιωάννου Σκυλίτση Συγγραφέας. Thessal., 1968
Hist. mon.	Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum / Hrsg. v. E. Schulz-Flügel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34) (сокр. рус. пер.: <i>Руфин</i> . Жизнь пустынных отцов / Пер.: М. И. Хитров. Серг. П., 1898, 1991 ^р)	SdO	Studia et documenta orientalia: [Ser.]. Cairo, 1955–
Pref. ad Clem. Recogn.	Prefatio ad Clementis Recognitionum // PG. 1. Col. 1205–1208	SEAug	Studia ephemeridis «Augustianum». R., 1967–[2012]. Vol. 1–[129]
Prol. in De princip.	Prologus in libros Περὶ ἀρχῶν (De principiis) Origenis presbyteri // PG. 11. Col. 111–114	SEC	Studies in Eastern Chant / Ed. E. Wellesz, M. Velimirovič. Oxf.; N. Y., 1966–[1990]. Vol. 1–[5]
Ruinart. Acta	<i>Ruinart Th.</i> Acta primorum martyrum sincera et selecta. P., 1689 ¹ . Ratisbonae, 1859 ⁵	Sedul. Scot. Coll. in Paul.	<i>Sedulii Scoti</i> Collectanea in omnes beati Pauli epistolas // PL. 103. Col. 9–270
Rupert. Tuit.	<i>Rupertus Tuitiensis.</i>	SEECO	Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis / Ed. O. Engels. Stuttg., 1982–[1992]. T. 1–[8]
Comment. in Ioan.	Commentaria in Ioannem // PL. 169. Col. 201–826	SEER	The Slavonic and East European Review. N. Y., 1942–1944. См. также: The Slavonic Yearbook. N. Y., 1941; The American Slavic and East European Review. N. Y., 1945–1961; SlR. 1962–
De div. offic.	De divinis officiis // PL. 170. Col. 9–332	SEG	Supplementum epigraphicum Graecum / Ed. H. W. Pleket, R. S. Stroud. Lugd. Batav., 1923–1971. 25 vol.; 1979–[2011]. Vol. 26–[57]
De glor. et hon.	De gloria et honore filii hominis super Matthaeum // PL. 168. Col. 1307–1634	Seneca.	<i>L. Annaeus Seneca iunior.</i>
De glorificat. Trinit.	De glorificatione Trinitatis // PL. 169. Col. 13–202	Agam.	Agamemnon // <i>L. Annaei Senecae</i> Tragoediae / Ed. O. Zwierlein. Oxf., 1987 (рус. пер.: <i>Сенека Луций Анней</i> . Агамемнон // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1983. С. 265–292)
In Exod.	In Exodum commentarii // PL. 167. Col. 565–744	Ep.	Epistulae morales ad Lucilium / Ed. L. D. Reynolds. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: <i>Сенека Луций Анней</i> . Нравственные письма к Луцилию / Пер. и примеч.: С. А. Ошеров. М., 1993)
In Mich.	In Micheam prophetum commentaria // PL. 168. Col. 439–526	Oedip.	Oedipus // <i>L. Annaei Senecae</i> Tragoediae / Ed. O. Zwierlein. Oxf., 1987 (рус. пер.: <i>Сенека Луций Анней</i> . Эдип // <i>Он же</i> . Трагедии. М., 1983. С. 69–98)
Sacchi. Vitis pontificum Savio.	<i>Sacchi P. B.</i> Historia... de vitis pontificum romanorum. Colonia, 1626	Quaest. nat.	Naturales quaestiones // <i>Sénéque</i> . Questions naturelles / Éd. P. Oltramare. P., 1929. 2 vol.
Lombardia	Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni: La Lombardia. Firenze, 1913. T. 1. Bergamo, 1929. T. 2/1; 1932. T. 2/2	Seppelt. Geschichte	<i>Seppelt F. X.</i> Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Lpz., 1931–1941. Münch., 1954 ² . Bd. 1; 1955 ² . Bd. 2; 1956 ² . Bd. 3; 1957 ² . Bd. 4; 1959 ² . Bd. 5
Piemonte	Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni: Il Piemonte. Torino, 1898	Septuaginta. VTG	Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum / Auctoritate Societatis gottingensis editum. Gött., 1926–[2012]
SAWW	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. W., 1848–1946/1947. Bd. 1–224 (с 1947: Sitzungsber. d. österreich. Akad. d. Wiss. in Wien)	Serap. Thmuit.	<i>Serapion Thmuitanus.</i>
SBA	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Münch., 1929–	Ep. ad monach.	Epistola ad monachos // PG. 40. Col. 925–942
SBF	Studium Biblicum Franciscanum; Pubblicazioni. Jerusalem, 1961–. N 1–. (Coll. Minor); 1941–. N 1–. (Coll. Major)	Euch.	Euchologium <i>Serapionis</i> // <i>Johnson M. E.</i> The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theol. Analysis. R., 1995. P. 46–81. (OCA; 249) (рус. пер.: <i>Дмитриевский А. А.</i> Евхологион IV в. Серапиона Тмуитского // ТКДА. 1894. № 2. С. 242–274)
SBiz	Studi Bizantini. R., 1927–1940. 6 t.	Sever. Antioch.	<i>Severus Antiochenus.</i>
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Ser. Chico (Calif.) etc., 1977–	Contr. gramm.	Contra impium grammaticum / Ed. J. Lebon. P., 1929–1938. 3 vol. in 6. (CSCO; 93–94, 101–102, 111–112. Syr.: 45–46, 50–51, 58–59)
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Ser. Atlanta (Ga.), 1961–	Ep.	Epistulae // A Coll. of Letters of <i>Severus of Antioch</i> : From numerous Syr. Mscr. / Ed., transl. E. W. Brooks. P., 1919–1920. 2 vol. (PO; T. 12. Fasc. 2. N 58; T. 14. Fasc. 1. N 67)
SBL.SP	Society of Biblical Literature Seminar Paper: Ser. Missoula (Mont.), 1973–[2004]	Sever. Gabal.	<i>Severianus Gabalensis.</i>
SBN	Studi Bizantini e Neollinici. R., 1929–1963. 10 t.	De mundi creat.	De mundi creatione homiliae 1–6 // PG. 56. Col. 429–500
SBS	Stuttgarter Bibelstudien. Stuttg., 1965–[2012]. [226 Bde]	In illud: In princ.	In illud: In principio erat Verbum // PG. 63. Col. 543–550
SBT	Studia biblica et theologica. Pasadena (Calif.), 1971–1989. 17 vol.		
SC	Sources chrétiennes. P., 1942–[2012]. N 1–[554]		
Schedel. Liber chronicarum Scr. hist. Aug.	<i>Schedel H.</i> Liber chronicarum germanicae per Georgium Alt. Nürnberg: A. Koberger, 1493		
	Scriptores historiae Augustae / Ed. E. Hohl, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyforth. Lpz., 1971 ² . 2 vol. (BSGRT); Idem / With the Engl. transl. by D. Magie. Camb. (Mass); L., 1979. 3 vol. (Loeb Classical Library)		

- Sext.* *Sextus Empiricus.*
 Adv. math. *Adversus mathematicos* // Opera: In 3 vol. / Hrsg. H. Mutschmann, J. Mau. Lpz., 1914. Vol. 2. P. 3–429; 1961. Vol. 3. P. 1–177
 Pyrrh. *Pyrrhoniae hypotyposes* // Opera: In 3 vol. / Hrsg. H. Mutschmann, J. Mau. Lpz., 1912. Vol. 1. P. 3–209
- SH *Subsidia hagiographica.* Brux., 1971–[2011]. Vol. 1–[91]
 SHAW *Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Hdlb., 1910–1953/54.* Bd. 1–38; 1955–1996
 Sib. *Geffcken J. Die Oracula Sibyllina.* Lpz., 1902 (рус. пер.: Книги Сивилл / Пер. с древнегреч.: М. Витковская и В. Витковский. М., 1996)
 Sicard. Mitrale. *Sicardus Cremonensis. Mitrale seu de officiis ecclesiasticis Summa* // PL. 213. Col. 13–436
 Sidon. Apol. *Sidonius Apollinaris.*
 Carmina *Carmina* // PL. 58. Col. 640–788; Idem // MGH. AA. T. 8
 Ep. *Epistulae* // PL. 58. Col. 443–640; [Idem:] *Sidoine Apollinaire. Lettres.* P., 1970
 SIG *Sylloge inscriptionum graecarum* / Ed. W. Dittenberger. Lpz., 1915–1924. Hildesheim, 1982². 4 vol. in 5
 Simonetti. La crisi ariana *Simonetti M. La crisi ariana nel IV sec. R., 1975*
 Simplic. *Simplicius.*
 Comm. in De cael. *Commentaria in De caelo* / Ed. I. L. Heiberg. B., 1894. (CAG; 7)
 In Epictet. *Commentarius in Epicteti Enchiridion* // *Theophrasti Characteres* / Ed. F. Dübner. P., 1840
 Siric. Ep. *Siricius, papa, st. Epistulae* // PL. 13. Col. 1131–1178
 SK *Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov: archéologie, histoire de l'art, études byzantines.* Praha, 1926; Сб. ст. по археологии и византиноведению. Praha, 1927–1936. Т. 1–8, продолж.: *Анналы Ин-та им. Н. П. Кондакова.* Praha, 1937–1940. Т. 9–11
 SIR *Slavic Review.* N. Y.; Camb. (Mass.), 1941–[2011]. Vol. 1–[70]
 SMA *Studies in Mediterranean Archaeology.* Göteborg, [1896–2008]. [175] vol.
 SMH *Studia musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae.* Bdpst, 1961–[2006]. Т. 1–[47]
 SNTS.MS *Society for New Testament Studies. Monogr. ser.* Camb. (GB), 1965–[2007]. N 1–[143]
 SOC *Studia orientalia christiana: [Monogr.].* Cairo, 1987–[2008]. N 1–[17]
 SOC.Aeg *Studia orientalia christiana: Aegyptiaca.* Cairo, 1958–[1999]
 SOC.Coll *Studia orientalia christiana: Collectanea.* Cairo, 1958–[2006]. N 3–[39]
 Socr. Schol. Hist. eccl. *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica* // PG. 67. Col. 30–842; *Socrates. Kirchengeschichte* / Hrsg. v. G. Ch. Hansen, mit Beitr. v. M. Širinjan. B., 1995 (рус. пер.: *Сократ Схоластик.* Церковная история: Пер. с греч. Саратов, 1911. М., 1996^р)
 Sophocl. *Sophocles.*
 Antig. *Antigone* // *Sophocle. Œuvres* / Éd. A. Dain, P. Mazon. P., 1955, 1967². Vol. 1. P. 72–122 (рус. пер.: *Софокл. Антигона* // *Он же. Драммы* / Пер.: Ф. Ф. Зелинский. М., 1990. С. 124–168)
 Fragm. *Fragmenta* // *Tragicorum Graecorum fragmenta* / Hrsg. S. Radt. Gött., 1977. Bd. 4 (рус. пер.: *Софокл. Фрагменты* // *Он же. Драммы* / Пер.: Ф. Ф. Зелинский. М., 1990. С. 381–435)
 Oedip. Colon. *Oedipus Coloneus* // *Sophocle. Œuvres* / Ed. A. Dain, P. Mazon. P., 1960, 1967². Vol. 3. P. 78–152 (рус. пер.: *Софокл. Эдип в Колоне* // *Он же. Драммы* / Пер.: Ф. Ф. Зелинский. М., 1990. С. 59–123)
 Sophr. Hieros. Ep. *Sophonius Hierosolymitanus. Epistola synodica ad Sergium CP* // PG. 87. Col. 3147–3200 (рус. пер.: *Софроний Иерусалимский, свт.* Соборное послание // ДВС. Т. 4. С. 140–167)
 Sozom. Hist. eccl. *Sozomenus. Historia ecclesiastica* // PG. 67. Col. 843–1630; *Kirchengeschichte* / Hrsg. v. J. Bidez, eingeleit. v. G. Ch. Hansen. B., 1995² (рус. пер.: *Созомен.* Церковная история. СПб., 1851)
 SPap *Studia Papyrologica.* Barcelona, 1962–1983. 22 vol.
 SPAW *Sitzungsberichte der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. B., 1882–1921*
 SQS *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften.* Tüb., 1891–[1968]
 SSL. EtDoc *Spicilegium Sacrum Lovaniense: Études et documents: [Ser.].* Louvain, 1922–[2010]. Fasc. 1–[52]
 ST *Stude testi.* R.; Lucca, 1900–[2011]. Vol. 1–[85]
 StAnselm *Studia Anselmiana: Ser. R., 1933–[2007].* N 1–[145]
 StANT *Studien zum Alten und Neuen Testament.* Münch.; Kassel, 1960–[1975]. Bd. 1–[41]
 Statuta Eccl. antiq. *Les Statuta Ecclesiae antiqua* / Ed. C. Munier. P., 1960
 StBTh *Studies in Biblical Theology.* Naperville (Ill.); L., 1950–[1976]
 StdO *Stimme der Orthodoxie.* B., 1961–2004, N 1–2 (ранее: *Голос Православия*)
 Steph. Byzant. *Stephani Byzantii Ethniconum quae supersunt* / Ex rec. A. Meinekii. B., 1949. Graz, 1958²
 StJb *Städel-Jahrbuch.* Münch., 1921–1935/1936. Bd. 1–9; N. F. 1967–[2009]. Bd. 1–[20]
 StMon *Studia monastica.* Barcelona, 1959–[2010]. Vol. 1–[52]
 StNT *Studien zum Neuen Testament.* Gütersloh, 1969–[1982]. Bd. 1–[14]
 StNTU *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt: Ser. A. Linz, 1976–[1995].* Bd. 1–[20]
 Stob. Anthol. *Ioannes Stobaeus. Anthologium* / Hrsg. C. Wachsmuth, O. Hense. B., 1884–1912, 1958². 5 Bde.
 StPatr *Studia patristica* / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957–[2011]. Vol. 1–[50]
 Strabo. Geogr. *Strabonis Geographica* / Ed. A. Meineke. Lpz., 1877. Graz, 1969². 3 vol. (рус. пер.: *Страбон.* География: В 17 кн. / Пер.: Г. А. Стратановский М., 1964, 1994^р)
 StTheol *Studia Theologica: Growth Points in Biblical Studies.* Copenhagen, 1947–1995. 49 Bde
 Suarez. Disp. met. *Suarez F. Disputationes metaphysicae* // Opera omnia. P., 1877. Vol. 25–26
 Suda *Suidae Lexicon* / Hrsg. A. Adler. Lpz., 1928–1938. 5 t.
 Suet. *C. Suetonius Tranquillus.*
 Aug. *Divus Augustus* // *C. Suetoni Tranquilli Opera* / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. II (рус. пер.: *Гай Светоний Транквилл.* Божественный Август // *Жизнь двенадцати цезарей* / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 35–75)
 Calig. *Caligula* // *C. Suetoni Tranquilli Opera* / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. IV (рус. пер.: *Гай Светоний Транквилл.* Гай Калигула // *Жизнь двенадцати цезарей* / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 104–127)
 Claud. *Divus Claudius* // Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. V (рус. пер.: *Гай Светоний Транквилл.* Божественный

Domit.	Клавдий // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 128–147) Domitianus // Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. VIII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл. Домициан</i> // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 210–220)	Ep.	1–5; 1964. Т. 2: Catéchèses 6–22; 1965. Т. 3: Catéchèses 23–34, Actions de grâces 1–2. (SC; 96, 104, 113) Epistolae 2–4. Ms // Paris. Coislin. gr. 292. Fol. 263v – 273v (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп. Слово 11</i> // Творения / Пер.: свт. Феофан Затворник. М., 2001. С. 131–170)
Galb.	Galba // Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. VII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл. Гальба</i> // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 172–180)	Eth.	Traité théologiques et éthiques / Intr., texte crit., trad. et notes par J. Darrouzès. P., 1966. Т. 1: Théol. 1–3, Éth. 1–3; 1967. Т. 2: Éth. 4–15. (SC; 122, 129)
Iulius	Divus Iulius // C. Suetoni Tranquilli Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. I (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл. Божественный Юлий</i> // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 5–34)	Euch.	Action de grâces 2 // SC. 113. P. 330–357 (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп. Слово 91</i> // Творения. Серг. П., 1993 ^р . Т. 2. С. 491–502; он же. Благодарение 2 // <i>Василий (Кривошеин), архиеп.</i> Прп. Симеон Новый Богослов. Н. Новг., 1996. С. 412)
Nero	Nero // C. Suetoni Tranquilli Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. VI (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл. Нерон</i> // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 148–171)	Гимн.	Hymnes / Éd. par J. Koder, J. Paramelle. P., 1969. Т. 1: Hymnes 1–15; 1971. Т. 2: Hymnes 16–40; 1973. Т. 3: Hymnes 41–58. (SC; 156, 174, 196) (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны</i> // Творения. Серг. П., 1993 ^р . Т. 3)
Tib.	Tiberius // C. Suetoni Tranquilli Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. III (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл. Тиберий</i> // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 76–103)	Opera	Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου, τὰ ἀπαντα / Ὑπό Διονυσίου Ζαχουραίου. Βενετία, 1790 (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп. Слова: В 2 вып.</i> / Пер. с новогреч.: свт. Феофан Затворник. М., 1890–1892. Серг. П., 1993 ^р)
Vesp.	Vespasianus // C. Suetoni Tranquilli Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. VIII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл. Божественный Веспасиан</i> // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 195–204)	Theol.	Traité théologiques // Traité théologiques et éthiques. P., 1966. Т. 1. (SC; 122)
Vit.	Vitellius // C. Suetoni Tranquilli Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. VII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл. Вителлий</i> // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 187–194)	Sym. Thessal.	<i>Symeon Thessalonicensis.</i>
Sulp. Sev.	<i>Sulpicii Severi.</i>	Opera	Opera omnia // PG. 155 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт.</i> Соч. СПб., 1856. М., 1994 ^р . (Писания св. Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения))
Chron.	Chronicon // Sulpicii Severi libri qui supersunt / Ed. C. Halm. Vindobonae, 1866. P. 3–105. (CSEL; 1) (рус. пер.: <i>Сулпиций Север. Хроника</i> // Соч. / Пер. с лат.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 5–90)	De div. templ.	Expositio de divino templo // PG. 155. Col. 697–750 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт. Книга о храме: Пер. с греч.</i> // <i>Дмитревский И. И.</i> Историческое, догматическое и таинственное объяснение Божественной литургии. М., 1993 ^р . Прил. С. 373–424. Текст парал. на ц.-слав. и рус. яз.)
Dial.	Dialogi lib. I–III // Sulpicii Severi libri qui supersunt / Ed. K. Halm. Vindobonae, 1866. P. 152–216	De sacr.	De sacramentis // PG. 155. Col. 175–238
Ep.	Epistolae // Sulpicii Severi libri qui supersunt / Ed. C. Halm. Vindobonae, 1866. P. 138–151, 219–256. (CSCL; 1)	De sacr. ordinat.	De sacris ordinationibus. Cap. 156–250 // PG. 155. Col. 361–470 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт.</i> [О рукоположениях]. Гл. 124–215 // Соч. СПб., 1856. М., 1994 ^р . С. 207–314)
Vit. Mart.	Vita S. Martini // Sulpice Sévère. Vie de S. Martin / Éd. J. Fontaine. P., 1967, 1968, 1969. Т. 1: Introd., texte et trad.; Т. 2: Comment.; Т. 3: Comment. Ind. (SC; 133, 134, 135) (рус. пер.: <i>Житие св. Мартина</i> // <i>Сулпиций Север.</i> Соч. / Пер.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 93–115)	De sacr. precat.	De sacra precatone // PG. 155. Col. 535–672 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт.</i> О совершаемых в притворе молитвах // Соч. СПб., 1856. М., 1994 ^р . С. 490–494)
Surius. Vitae SS	<i>Surius L. Vitae sanctorum Orientis et Occidentis. Augustae Taurinorum, 1875–1880⁵. 13 t.</i>	De templ.	De sacro templo // PG. 155. Col. 305–362 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт.</i> О святом храме и освящении его // Соч. СПб., 1856. М., 1994 ^р . С. 149–314)
SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta. Lpz., 1903–1905. Stuttg., 1968–1978². 4 Bde</i>	Dial.	Dialogus // PG. 155. Col. 208–212
SVTP	<i>Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha. Leiden, 1970–[2009]. Vol. 1–[23]</i>	Dial. contr. haer.	Dialogus contra omnes haereses // PG. 155. Col. 33–176
SVTQ	<i>St. Vladimir's Theological Seminary Quarterly. N. Y., 1952–1956; N. S. 1957–[2012]. Vol. 1–[56]</i>	Respons.	Responsiones ad Gabrielem Pentapolitanum // PG. 155. Col. 829–952
Sym. N. Theol.	<i>Syméon le Nouveau Théologien.</i>	SynAlex	[Synaxarium Alexandrinum] = Le Synaxaire arabe jacobite (red. copte) / Publ., trad. par R. Basset. P., 1907–1929. 6 vol. (PO)
Cap. theol.	Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Éd. J. Darrouzès, L. Neyrand. P., 1980 ² . (SC; 51bis)	SynAlex (Forget)	Synaxarium Alexandrinum / Ed., trad. J. Forget. P., 1912–1926. Louvain, 1953–1954. 2 vol. in 6. (CSCO; 90. Arab. Ser. 3; 19). Vol. 1: Versio; Vol. 2: Textus; Idem. Beryt, 1905–1926. (CSCO; 77, 78. Arab.; 11, 12)
Catech.	Catéchèses / Éd. par B. Crivochéine et J. Paramelle. P., 1963. Т. 1: Introduction et Catéchèses	SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaye. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS. Nov.)
		Synes. Cyr. Ep.	<i>Synesius Cyrensis.</i> Epistolae = Correspondance // <i>Synésios de Cyrène.</i> [Œuvres]. P., 2003 ² . Т. 2–3

- Synt. Alph. *Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήναι, 1859. Τ. 6: Ματθαίου τοῦ Βλαστάρεως Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον (рус. пер.: Алфавитная Синтагма *Матфея Властаря* / Пер.: свящ. Н. Ильинский. Симферополь, 1892, 1901². М., 1996²)*
- SynKopt Synaxarium, das ist der Heiligen-Kalendar der koptischen Christen / Hrsg. F. Wüstenfeld. Gotha, 1879
- SzGOE Studien zur aelteren Geschichte Osteuropas. Graz, 1956–[1966]. Bd. 1–[5]
- Szónérffy*. Hymnography *Szónérffy J. S. A Guide to Byzantine Hymnography, 1978–1979. 2 vol. (Medieval Classics: Texts and Stud.; 11–12)*
- Tac. *P. Cornelius Tacitus.*
- Ann. Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1960. T. 1 (рус. пер.: *Корнелий Тацит*. Соч.: В 2 т. М., 1969. СПб., 1993. Т. 1: *Анналы*. Малые произведения / Пер.: А. С. Бобович)
- Hist. Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1961. T. 2. Fasc. 1 (рус. пер.: *Корнелий Тацит*. История / Пер.: Г. С. Кнабе // Соч.: В 2 т. М., 1969. СПб., 1993. Т. 2)
- Taft. *Taft R. F.*
- Diptychs The Diptychs // *Idem*. History of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1991. Vol. 4. (OCA; 238)
- Great Entrance The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1978². (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2). (OCA; 200)
- Liturgy of the Hours The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today. Collegeville (Minn.), 1986²
- Precommunion The Precommunion Rites. R., 2000. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5). (OCA; 261)
- Taras. Ep. *Tarasius Archiep. CP. Epistolae* // PG. 98. Col. 1427–1480
- Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire *Tarchnischvili M. Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V–VIII siècles)*. Louvain, 1959–1960. T. 1–2 [in 4 pt.]. (CSCO; 188, 189, 204, 205)
- Tat. Contr. Graec. *Tatianus. Oratio ad Graecos* // PG. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: *Татиан*. Речь против эллинов // СДХА. С. 10–45)
- TByz La théologie byzantine et sa tradition / Dir. de C. G. Conticello. Turnhout, 2002. T. 2. (Corpus christianorum)
- TDNT Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Ed. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.
- TDOT Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. Grand Rapids; Camb., 1974–[2006]. [15] vol.
- Teodoro Prodromo*. Calendario *Longo A. A. Il calendario giambico in monastici di Teodoro Prodromo. R., 1983. (Testi e studi bizantino-neoellenici)*
- Tertull.* *Tertullianus.*
- Ad marty. Ad martyres // PL. 1. Col. 619–628 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Послание к мученикам // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 193–201)
- Ad nat. Ad nationes // CCSL. Vol. 1. P. 11–75 (рус. пер.: *Тертуллиан*. К язычникам / Пер.: И. Маханьков // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 37–82)
- Ad Scapul. Ad Scapulam // PL. 1. Col. 697–706 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Послание к Скапуле, Африканскому проконсулу // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 106–114; То же: К Скапуле / Пер.: А. Ю. Братухин //
- Тертуллиан*. Апологетик. СПб., 2005. С. 212–220)
- Ad uxor. Ad uxorem, lib. I–II // PL. 1. Col. 1273–1304 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Послание к жене // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 202–224)
- Adv. gnost. Adversus gnosticos scorpiace // PL. 2. Col. 121–154 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Скорпиак // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 199–241)
- Adv. Herm. Adversus Hermogenem // PL. 2. Col. 195–238 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Гермогена / Пер.: Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. Столяров. М., 1994. С. 130–160)
- Adv. Iud. Adversus Iudaeos, lib. I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Иудеев // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–65)
- Adv. Marcion. Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 239–524 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Маркиона // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 1–28)
- Adv. Prax. Adversus Praxeam // PL. 2. Col. 153–196 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Праксея, или О Св. Троице // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 127–198; То же // АиО. М., 2001. № 1(27). С. 66–93; № 2(28). С. 55–78)
- Adv. Val. Adversus Valentinianus // PL. 2. Col. 524–594 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Валентиниан // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–66)
- Apol. adv. gent. Apologeticus adversus gentes // PL. 1. Col. 257–536 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Апология, или Защищение христиан против язычников // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 1–105; То же: Апологетик / Пер.: А. Ю. Братухин // *Тертуллиан*. Апологетик. СПб., 2005. С. 111–191)
- De anima De anima // PL. 2. Col. 641–752 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ.: А. Ю. Братухин. СПб., 2004. (Б-ка христ. мысли))
- De bapt. De baptismo // PL. 2. Col. 1135–1206 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О крещении / Пер.: Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 93–105)
- De carn. Chr. De carne Christi // PL. 2. Col. 751–792 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О плоти Христа // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208)
- De corona De corona // PL. 2. Col. 73–102
- De cultu fem. De cultu feminarum // PL. 1. Col. 1303–1334 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О женских украшениях // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 172–192)
- De exhort. castit. De exhortatione castitatis // PL. 2. Col. 913–930 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О поощрении целомудрия / Пер.: Э. Юнц // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 358–368)
- De Fuga De Fuga in persecutione // PL. 2. Col. 101–120
- De idololat. De idololatriae // PL. 1. Col. 661–696 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Об идолопоклонстве / Пер.: И. Маханьков // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 249–272)
- De ieiun. De ieiunio adversus psychicos // CCSL. Vol. 2. P. 1257–1277
- De monog. De monogamia // PL. 2. Col. 929–954
- De orat. De oratione // PL. 1. Col. 1143–1196 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О молитве // Творения. К., 1915. Т. 3. С. 1–31)
- De patient. De patientia // PL. 1. Col. 1249–1274 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О терпении // Пер.: Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 320–333)

- De poenit. De poenitentia // PL. 1. Col. 1223–1248 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О покаянии / Пер.: И. Маханьков // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 307–319)
- De praescript. haer. De praescriptione haereticorum / Ed. R. F. Re-foulé. P., 1957 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О прескрипции, [против] еретиков // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 1–40)
- De pudic. De pudicitia // PL. 2. 979–1030; Idem. P., 1993. 2 t. (SC; 394–395) (рус. пер.: *Тертуллиан*. О целомудрии // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 102–122)
- De resurr. De resurrectione carnis // PL. 2. Col. 791–886 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О воскресении плоти / Пер.: Н. Шабуров, А. А. Столяров // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 188–248)
- De spect. De spectaculis // PL. 1. Col. 627–662 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О зрелищах // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 122–161; То же / Пер.: Э. Юнц // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 277–293)
- De test. anim. De testimonio animae // PL. 1. Col. 608–618 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О свидетельстве души / Пер.: А. А. Столяров // Избр. соч. / Ред.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 83–89)
- De virg. veland. De virginibus velandis // PL. 2. Col. 887–914 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Об одеянии женщин // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 162–171)
- Test. Abraham. [Testamentum Abraham] // *Schmidt F., ed.* Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986
- Test. Dom. Testamentum Domini nostri Jesu Christi / Nunc primum ed., lat. reddidit et illustr. Ignatius Ephraem II. Rahmani, Patriarcha Antiochenum Syrorum. Moguntiae, 1899
- Test. Gad. Testamentum Gadi // The Testament of the 12 Patriarchs. 9. 2. 1 / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978
- Test. Iacob. [Testamentum Iacob] // *Schmidt F., ed.* Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986. Suppl.
- Test. Isaac. [Testamentum Isaac] // *Schmidt F., ed.* Le Testament grec d'Abraham. Tüb., 1986. Suppl.
- Test. Job. Testamentum Jobi // *Brock S. P., ed.* Testamentum Jobi. Leiden, 1967. P. 19–59. (PVTG; 2)
- Test. Mos. [Testamentum Moses] // *Tromp J.* The Assumption of Moses: A crit. ed. with comment. Leiden; N. Y., 1993. (SVTP; 10) (рус. пер.: Вознесение Моисея / Пер.: В. Витковский // Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы. СПб., 2007. С. 202–212)
- Test. Solom. [Testamentum Solomonis] // *McCown C. C., ed.* The Testament of Solomon. Lpz., 1922 (рус. пер.: Повесть о Соломоне / Пер.: С. С. Аверинцев // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С. 145–152)
- Test. XII Patr. The Testament of the 12 Patriarchs / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978
- Thalassius. Cent. *Thalassius*. Centuriae, libri I–IV // PG. 91. Col. 1427–1470 (рус. пер.: *Фалассий*, авва. 4 сотницы о любви. Серг. П., 1991)
- Theocr. *Theocriti* Idyllia // Poetae bucolici et didactici etc. P., 1862
- Theod. Abucar. Opusc. *Theodorus Abucara*, Carum episcopus. Contra haereticos, Judaeos et Saracenos varia opuscula / Ed. J. Gretzer // PG. 97. Col. 1461–1602
- Theod. Balsam. Medit. *Theodorus Balsamonus*. Meditata sive responsa // PG. 138. Col. 1013–1076
- Theod. Lect. Eccl. hist. *Theodori Lectoris* Excerpta ex ecclesiastica historia // PG. 86. Col. 165–216
- Theod. Mops. *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli / Ed. J.-M. Voste. P., 1940. 2 vol. (CSCO; 115–116)
- Ep. ad Domn. Ex epistola ad Domnum // PG. 66. Col. 1011–1014
- Fragm. de incarn. Ex libro Contra incarnationem // PG. 66. Col. 971–992
- Fragm. in Matt. Fragmenta commentarii in Evangelium Matthaei // PG. 66. Col. 703–714
- Fragm. in 1 Cor. Fragmenta commentarii in Epistolam 1 ad Corinthios // PG. 66. Col. 777–794
- Hom. catech. Les Homélie catéchétiques de *Théodore de Mopsueste* / Éd. et trad. R. Tonneau, R. Devresse. Vat., 1949. (ST; 145)
- In Gen. In librum Genesios // PG. 66. Col. 633–646
- In Joel. Commentarius in Joelem prophetam // PG. 66. Col. 211–240; Idem // *Theodori Mopsuesteni* Commentarius in XII prophetas / Ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. P. 79–105. (Göttinger Orientforschungen. R. 5: Biblica et patristica; 1)
- In Jon. Commentarius in Jonam prophetam // PG. 66. Col. 318–346; Idem // *Theodori Mopsuesteni* Commentarius in XII prophetas / Ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. P. 169–190. (Göttinger Orientforschungen. R. 5: Biblica et patristica; 1)
- Theod. Stud. *Theodorus Studita*. Adv. iconomach. Adversus iconomachos capita septem // PG. 99. Col. 485–498
- Antirrh. Antirrheticus, lib. I–III // PG. 99. Col. 327–436
- Catech. magn. Sermones magnae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi // *Mai A.* Nova Patrum Bibliotheca. R., 1888. T. 9. Pt. 2
- Catech. parv. Sermones parvae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi // *Mai A.* Nova Patrum Bibliotheca. R., 1888. T. 9. Pt. 1
- Ep. Epistolarum libri II // PG. 99. Col. 903–1670; Epistulae / Hrsg. G. Fatouros. B.; N. Y., 1992
- Ep. ad Plat. Epistula ad Platonem // PG. 99. Col. 500–506 (рус. пер.: *Феодор Студит*, прп. Письмо к Платону // *Иоанн Дамаскин*, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы. СПб., 1893. Серг. П., 1993^р. С. 1–7 (2-я пар.))
- Iambi de var. arg. Iambi de variis argumentis / Ed. P. Speck // Supplementa Byzantina. B., 1968. T. 1. P. 109–308; Idem // PG. 99. Col. 1769–1812
- Or. 5 Oratio 5: In Dormitionem Deiparae // PG. 99. Col. 719–730 (рус. пер.: *Феодор Студит*, прп. Похвальное слово на Успение Св. Владычицы нашей Богородицы // *Он же*. Малое оглашение; Слова. М., 2000^р. С. 360–367)
- Poen. monast. Poenae monasteriales // PG. 99. 1733–1758 (рус. пер.: *Феодор Студит*, прп. Монастырский устав. Великое оглашение. М., 2001. Ч. 1. С. 27–28)
- Quaest. Quaestiones aliquae propositae iconomachis // PG. 99. Col. 477–486
- Refut. et subvers. Refutatio et subversio impiorum poematum // PG. 99. Col. 436–476
- Serm. catech. Sermones catechetici // PG. 99. Col. 509–688
- Serm. catech. 108 Sermone catecheticus 108 // PG. 99. Col. 648–649 (рус. пер.: *Феодор Студит*, прп. Оглашение 108 // *Он же*. Малое оглашение; Слова. М., 2000^р. С. 262–264)
- Theodor. Andid. *Theodori episcopi Andidorum* Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis // PG. 140. Col. 417–468
- Theodor. bar Koni. *Theodorus bar Koni*. Liber Scholiorum / Ed. Addai Scher. P., 1910–1912. Louvain, 1954. 2 vol. (CSCO; 55, 69. Syr.; 19, 26)
- Theodoret. *Theodoretus Cyrrensis*. Curatio Graecarum affectionum curatio / Ed. P. Canivet = *Théodoret de Cyr*. Thérapeutique des maladies helléniques. P., 1958. Vol. 1. P. 100–287; Vol. 2. P. 296–446. (SC; 57)

- De Provid. De Providentia orationes decem // PG. 83. Col. 556–773 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Десять слов о Промысле. Серг. П., 1907. М., 1996)
- Ep. Epistolae 1–181 // PG. 83. Col. 1173–1494; Idem: Correspondence / Ed. Y. Azéma. P., 1955–1998. 4 vol. (SC; 40, 98, 111, 429) (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Письма. Серг. П., 1907–1908. Вып. 1: № 1–150; Вып. 2: № 151–268. (Творения; Ч. 7–8))
- Eranist. Eranistes / Ed. G. H. Ettlinger. Oxf., 1975
- Haer. fab. Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 336–556 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Сокращенное изложение Божественных догматов // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 3–104)
- Hist. eccl. Historia ecclesiastica / Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. B., 1957. (GCS; 44 [19]); Idem // PG. 82. Col. 881–1220 (рус. пер.: Церковная история *Феодорита, еп. Кирского*. СПб., 1852; *Феодорит, еп. Кирский*. Церковная история. М., 1993^а)
- Hist. rel. Historia religiosa: (Philotheos historia) / Éd. et transl. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977, 1979. 2 t. (SC; 234, 257); Idem // PG. 82. Col. 1283–1396 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* История боголюбцев, или Повествование о св. подвижниках. СПб., 1853. М., 1996^б; История боголюбцев, с приб. «О божественной любви» / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1996)
- In 1 Cor. Interpretatio in Epistolam ad Corinthios I // PG. 82. Col. 225–376 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на 1-е послание к Коринфянам // Творения. М., 2003. С. 211–309)
- In Dan. Interpretatio in Daniele // PG. 81. Col. 1255–1546 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкования на видения прор. Даниила // Творения. М., 1857. Ч. 4. С. 1–247)
- In Eph. Interpretatio in Epistolam ad Ephesios // PG. 82. Col. 505–558 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на Послание к Ефесянам // Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 412–454)
- In Ezech. Interpretatio in Ezechielem // PG. 81. Col. 807–1256 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкования на пророчество божественного Иезекииля // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 355–728)
- In Gen. Interpretatio in Genesis // PG. 80. Col. 77–226 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на кн. Бытия // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 7–102)
- In Is. Interpretatio in Jesaiam Prophetam // PG. 81. Col. 215–494; Idem: Commentaire sur Isaïe / Texte crit., trad., not. et ind. par J.-N. Guinot. P., 1980, 1982, 1984. 3 t. (SC. 276, 295, 315)
- In Jerem. In divini Jeremiae prophetiam interpretatio // PG. 81. Col. 495–806 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. Толкования на пророчество божественного Иеремии // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 105–315)
- In Joel. Enarratio in Joelem prophetam // PG. 81. 1633–1664 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. Толкование на пророка Иоила // Творения. М., 1857. Ч. 4. С. 318–344)
- In Jon. Interpretatio Jonaе prophetae // PG. 81. Col. 1720–1740 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. Толкование на пророка Иону // Творения. М., 1857. Ч. 4. С. 394–412)
- In Rom. Interpretatio in Epistolam ad Romanos // PG. 82. Col. 43–226 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на Послание к Римлянам // Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 9–167)
- In 1 Tim. Interpretatio Epistolae ad Timotheum I // PG. 82. Col. 787–830 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на 1-е Послание к Тимофею // Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 654–709)
- In 2 Tim. Interpretatio Epistolae ad Timotheum II // PG. 82. Col. 831–858 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на 2-е Послание к Тимофею // Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 710–732)
- Interpr. in Ps. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 857–2002 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. Толкование на 150 псалмов: № 1–36 // Творения. М., 1856. Ч. 2. С. 8–210; № 37–69 // Там же. С. 211–397; № 70–104 // Там же. Ч. 3. С. 1–220; № 105–150 // Там же. Ч. 3. С. 221–450)
- Quaest. in Deut. Quaestiones in Deuteronomium // PG. 80. Col. 399–456 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на кн. Второзаконие // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 227–268)
- Quaest. in Ex. Quaestiones in Exodus // PG. 80. Col. 225–298 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на кн. Исход // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 103–153)
- Quaest. in Iud. Quaestiones in Iudices // *Theodoretii Cyrensis* Quaestiones in Octateuchum / Ed. N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos. Madrid, 1979. P. 289–311. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»; 17) (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на книгу Судей // *Он же*. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 208–223)
- Quaest. in Jos. Quaestiones in Josuam // PG. 80. Col. 458–486 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. Толкования на книгу Иисуса Навина // Творения. М., 1857. Ч. 4. С. 269–289)
- Quaest. in Num. Quaestiones in Numeros // PG. 80. Col. 350–400 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. Толкование на кн. Чисел // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 192–226)
- Quaest. in Oct. Quaestiones in Octateuchum // PG. 80. Col. 75–528
- Quaest. in 2 Paral. Quaestiones in librum II Paralipomenon // PG. 80. Col. 819–858 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на 2-ю кн. Паралипоменон // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 745–776)
- Quaest. in Regn. Quaestiones in libros Regum // PG. 80. Col. 529–801
- Theodos. De situ Terrae Sanctae* *Theodosii diaconi* De situ Terrae Sanctae // Palaestinae descriptiones ex saeculo IV, V et VI / Hrsg. T. Tobler. St. Gallen, 1869; Idem // CCL. 175 (рус. пер.: *Феодосий, диак.* О местоположении Св. Земли нач. VI в. // ППС. 1891. Т. 10. Вып. 1. (Вып. 28))
- Theogn.* *Theognis. Elegiae* / Ed. D. Young. Lpz., 1971²
- Theoph. Alex.* *Theophilus Alexandrinus*
- Ep. Epiph. Epistula ad Epiphanium = *Hieron.* Ep. 90 // PL. 22. Col. 756–757
- Ep. Hieron. Epistulae ad Hieronymum = *Hieron.* Ep. 87, 89, 113 // PL. 22. Col. 755, 756, 933
- Ep. Pasch. Epistola Paschalis = *Hieron.* Ep. 96 // PL. 22. Col. 773–790
- Ep. synod. Palest. et Cypr. Epistula synodica ad Palestinos et ad Cyprios episcopos = *Hieron.* Ep. 92 // PL. 22. Col. 758–759
- Theoph. Antioch. Ad Autol.* *Theophilus Antiochenus.* Ad Autolicum, lib. I–III // PG. 6. Col. 1023–1168 (рус. пер.: *Феофил Антиохийский*. К Автолику // СДХА. С. 128–191)
- Theoph. Bulg.* *Theophylactus Bulgarorum.*
- Exp. ad Cor. Commentarius in Epistolam I et II ad Corinthios // PG. 124. Col. 559–952 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на

- Послания к Коринфянам // *Он же*. Благовестник. М., 2002. Т. 3. С. 141–379)
- Exp. ad Gal. Expositio in Epistolam ad Galatos // PG. 124. Col. 954–1032 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский*, блж. Толкование на Послание к Галатам // *Он же*. Благовестник. М., 2002. Т. 3. С. 380–430)
- Exp. ad Rom. Expositio in Epistolam ad Romanos // PG. 124. Col. 335–560 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский*, блж. Толкование на Послание к Римлянам // *Он же*. Благовестник. М., 2002. Т. 3. С. 3–140)
- In Ioan. Enarratio in Evangelia: In Joannem // PG. 123. Col. 1127–1348; 124. Col. 9–318 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский*, блж. Толкование на Евангелие от Иоанна // *Он же*. Благовестник. М., 2000. Т. 2. С. 9–332)
- In Luc. Enarratio in Evangelia: In Lucam // PG. 123. Col. 681–1126 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский*, блж. Толкование на Евангелие от Луки // *Он же*. Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 371–652)
- In Marc. Enarratio in Evangelia: In Marcum // PG. 123. Col. 487–682 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский*, блж. Толкование на Евангелие от Марка // *Он же*. Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 257–369)
- In Matth. Enarratio in Evangelia: In Matthaeum // PG. 123. Col. 139–488 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский*, блж. Толкование на Евангелие от Матфея // *Он же*. Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 25–255)
- In 2 Thessal. Expositio in Epistolam ad Thessalonicensis II // PG. 124. Col. 1327–1358 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский*, блж. Толкование на 2-е Послание к Фессалоникийцам // *Он же*. Благовестник. М., 2002. Т. 3. С. 616–635)
- Theoph. Chron. *Theophanis Chronographia* / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. Т. 1 (рус. пер.: *Летопись византийца Феофана* от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феофилакта / Пер.: В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884)
- Theoph. Contin. *Theophanes Continuatus*. Ἱστορία // *Theophannes Continuatus* e. a. / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 1–481. (CSHB; 17); *Kumaniecki K.* Notes critiques sur le texte de Theophane Continue // *Vyz.* 1932. Vol. 7. P. 235–237 (рус. пер. см.: *Продолжатель Феофана*. Жизнеописание византийских царей / Пер. и коммент.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992²)
- Theophr. *Theophrastus*.
- Charact. Characteres // *Theophrast* Charaktere / Hrsg. P. Steinmetz. Münch., 1960. Bd. 1. S. 62–106. (Das Wort der Antike; 7) (рус. пер.: *Феофраст*. Характеры / Пер.: Г. А. Стратановский. Л., 1974)
- Hist. plant. *Theophrasti Eresii* Opera quae supersunt omnia. Lipsiae, 1854. Т. 1: Historiam plantarum continens
- Theophyl. Sim. Hist. *Theophylacti Simocattae* Historiae / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttg., 1972² (рус. пер.: *Феофилакт Симокатта*. История / Пер.: С. П. Кондратьев; примеч.: К. А. Осипова. М., 1957, 1996^р)
- ThLZ Theologische Literaturzeitung: Monatsschr. f. d. gesamte Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. Lpz., 1876–1944. Bd. 1–69; 1947–[2011]. Bd. 72–[136]
- Thom. Aquin. *Thomas Aquinas*.
- De ente et essentia De ente et essentia // Opera omnia. R., 1976. Т. 43. P. 369–381 (рус. пер.: *Фома Аквинский*. О сущем и сущности // Соч. М., 2002. С. 134–191)
- De malo Quaestiones disputatae de malo // Opera omnia. R., 1982. Т. 23
- De unitate intellectus De unitate intellectus contra averroistas // Opera omnia. R., 1976. Т. 43. P. 291–314
- In De caus. Super librum De causis expositio / Ed. H. D. Saffrey. Fribourg; Louvain, 1954
- In Metaphys. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio / Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi. Taurini, 1950
- In Sent. Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis / Ed. P. Mandonnet, M. F. Moos. P., 1929–1947. Т. 1–4
- Quaest. quodlibet. Quaestiones de quodlibet // Opera omnia. R.; 1996. Т. 25
- Sum. contr. gent. Summa contra gentiles // Opera omnia. R., 1918–1930. Т. 13–15 (рус. пер.: *Фома Аквинский*. Сумма против язычников / Пер.: Т. Ю. Бородай. М., 2004. Кн. 1–2)
- Sum. th. Summa theologiae // Opera omnia. R., 1888–1906. Т. 4–12 (рус. пер.: *Фома Аквинский*. Сумма теологии / Пер.: А. В. Апполонов. М., 2006–[2011]. Т. 1–[4])
- ThQ Theologische Quartalschrift. Gött., 1818–[2012]. Bd. 1–[192]
- ThRu Theologische Rundschau. Tüb., 1897–1917. Jg. 1–20; N. F. 1929–[2011]. Jg. 1–[76]
- ThRv Theologische Revue. Münster, 1902–[2011]. Jg. 1–[107]
- Thuc. Hist. *Thucydides* Historiae / Ed. H. S. Jones, J. E. Powell. Oxf., 1942, 1970^r. Vol. 1; 1967^r. Vol. 2 (рус. пер.: *Фукидид*. История / Пер.: Г. А. Стратановский. М., 1981)
- ThWAT Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttg., 1973–2000. 10 Bde
- ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von R. Kittel. Stuttg., 1933–1979. 10 Bde, Reg.
- ThZ Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–[2011]. Jg. 1–[67]
- TIB Tabula Imperii Byzantini. W., 1976–[2008]. Bd. 1–[12]
- Tillemont. Mémoires *Le Nain de Tillemont L. S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. P., 1693–1712. 16 t.
- Tim. Const. De recept. *Timotheus, Constantinopolitanus presbyter*. De iis qui ad Ecclesiam accedunt, sive, De receptione haereticorum // PG. 86. Col. 11–74
- TIR Tabula Imperii Romani: Karte des roemischen Reiches auf der Grundlage der intern. Karte. Fr./M. etc., 1939–1976. 9 Bde
- TLG Thesaurus linguae Graecae: Digital Library of Greek Literature / Univ. of California // www.tlg.uci.edu [Электр. ресурс]
- TM Travaux et Mémoires / Centre de rech. d'histoire et civilisation de Byzance. P., 1926–[2010]. Т. 1–[16]
- Trad. Ap. *Hippolyte de Rome*. La Tradition apostolique / Intro., trad. et not. par B. Botte. P., 1968². (SC; 11bis); *Botte B.* La Tradition apostolique de St. Hippolyte: Essai de Reconstitution / Ed. A. Gerhards, S. Felbecker. Münster, 1989⁵. (LQF; 39) (рус. пер.: «Апостольское предание» св. *Ипполита Римского* / Пер. с лат. и предисл.: святи. П. Бубуруз // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296)
- TRE Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1976–2004. 36 Bde
- TSAJ Texte und Studien zum Antiken Judentum. Tüb., 1981–[2012]. Bd. 1–[147]
- TSMAO Typologie des sources du moyen âge occidental. Turnhout, 1972–[2003]. Fasc. 1–[86]
- TSt Theologische Studien. Zürich, 1938–1997. Bd. 1–142. N. F. 2010–[2012]. Bd. 1–[3]
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–[2012]. Bd. 1–[168]

- TZ Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–[2011]. Bd. 1–[67]
- VChr Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947–[2011]. Vol. 1–[65]
- Venant. Fort. Venantius Fortunatus.
Carm. [Carmen de Pascha]: Ad Felicem episcopum de Paschate resurrectionis Domini // PL. 88. Col. 130–133
- Vita Hilar. Vita S. Hilarii Episcopi Pictavensis // PL. 88. Col. 439–454; Idem // MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. 1–11
- Vita Mart. De Vita S. Martini libri IV // PL. 88. Col. 363–426
- Vergil. P. Vergilius Maro.
Aen. Aeneis // Opera / Ed. R. A. B. Mynors. Oxf., 1969 (рус. пер.: Публий Вергилий Марон. Энеида / Пер.: С. Ошеров; ред.: Ф. Петровский // Собр. соч. СПб., 1994. С. 121–36)
- Georg. Georgica // Opera / Ed. R. A. B. Mynors. Oxf., 1969 (рус. пер.: Публий Вергилий Марон. Буколики, Георгики, Энеида / Пер.: С. Шервинский. М., 1971)
- VetChr Vetera christianorum: [Quaderni] / Ist. di Letteratura Cristiana Antica. Bari, 1964–[2010]. T. 1–[47]; Idem: [Ser. Monogr.]. Bari, 1966–[2010]. T. 1–[33]
- Vict. Petav. Victorinus Petavionensis.
Comm. in Apoc. Commentarius in Apocalypsin Ioannis adversus omnes haereses // PL. 5. Col. 317–344; Idem // Opera / Rec., comment. J. Hausleiter. W., 1916. (CSEL; 49)
- De decem virg. De decem virginibus / Ed. A. Wilmart // BALAC. 1911. Vol. 1. P. 35–38
- De Fabr. mundi Tractatus de Fabrica mundi // PL. 5. Col. 301–316
- Vict. Viten. De persecut. Vandal. Victor Vitensis. De persecutione Vandalorum = Historia persecutionis Africanae provinciae / Hrsg. C. Halm. B., 1879, 1961. (MGH. AA; 3/1); Idem / Hrsg. M. Petschenig. W., 1881. N. Y., 1967. (CSEL; 7)
- Vincent. Lirin. Vincentius Lirinensis. Commonitorium // PL. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: Викентий Лиринский, прп. Памятные записки / Пер. с лат.: архим. Иоанн (Новгородов). Каз., 1863. М., 1999; То же, др. загл.: Напоминания / Пер.: П. П. Пономарев. Каз., 1904; То же, др. загл.: О Священном предании Церкви. СПб., 2000. С. 14–112)
- Vindicta Salvatoris Vindicta Salvatoris // Tischendorf C. Evangelia apocrypha. Lipsiae, 1876. P. 471–486
- Vita Adam et Eva. Vita Adam et Evae (sub titulo Apocalypsis Mosis) // Tischendorf C., ed. Apocalypses apocryphae. Lpz., 1866. P. 1–23; Idem: Crit. ed. / Ed. J. Tromp. Leiden, 2005. (PVTS; 6)
- Vita S. Epiphaniai Vita S. Epiphaniai // PG. 41. Col. 23–116
- Vitae prophetarum Prophetarum vitae fabulosae / Hrsg. T. Schermann. Lpz., 1907; The Lives of the Prophets / Ed. Ch. Cutler Torrey. Phil., 1946
- VT Vetus Testamentum. Leiden, 1951–[2011]. Vol. 1–[61]
- VTS Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1953–[2012]. [T.] 1–[164]
- WAGSO Wiener Archiv für Geschichte der Slaventums und Osteuropas. W., 1955–[2003]. Bde 1–[20]
- Wal, Lokin. Delineatio Wal N., van der, Lokin J. H. A. Historiae juris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453. Groningen, 1985²
- Walafrid Strabo. Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum // PL. 114. Col. 919–966; Idem / Hrsg. A. Boretius, V. Krause. Hannoverae, 1897. S. 473–516. (MGH. Capit.; 2)
- WBC World Biblical Commentary: Ser. Dallas, 1982–[2009]. Vol. 1–[52]
- Wellesz. Byzantine Music and Hymnography Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1961²
- Wenger. Quellen Wenger L. Die Quellen des römischen Rechts. W., 1953
- Wilpert. Mosaiken Wilpert J. Die römischen Mosaiken und Malereien der Kirchlichen Bauten vom 4.–13. Jh. Freiburg i. Br., 1916–1917. 4 Bde
- WJbKG Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte. W., 1923(1925)–[2010]. Bd. 2(16)–[59]
- WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Neukirchen, 1959–[2012]. Bd. 1–[133]
- WSt Wiener Studien / Univ. W., 1879–[2012]. Bd. 1–[125]
- WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: [Ser.]. Tüb., 1950–[2008]
- WZUR, GSWR Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschaft- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Rostock, 1951/1952–[1990]. Bd. 1–[39]
- Xen. Xenophon.
Anabas. Anabasis // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1904, 1961. Vol. 3 (рус. пер.: Ксенофонт. Анабасис / Пер., ст. и примеч.: И. И. Максимова. М.: Л., 1951, 1994²)
- Суроп. Cyropaedia // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1910, 1970. Vol. 4 (рус. пер.: Ксенофонт. Киропедия / Пер.: В. Г. Борухович, Э. Д. Фролов. Л., 1977. М., 1993)
- Hellen. Hellenica // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1900, 1968. Vol. 1 (рус. пер.: Ксенофонт. Греческая история / Пер. с древнегреч.: С. Я. Лурье. Л., 1935. СПб., 1993, 1996)
- Мем. Memorabilia // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1901, 1971. Vol. 2 (рус. пер.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Пер.: С. И. Соболевский. М., 1993. С. 5–152)
- Сymp. Symposium // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1901, 1971. Vol. 2 (рус. пер.: Ксенофонт. Пир // Он же. Воспоминания о Сократе / Пер.: С. И. Соболевский. М., 1993. С. 160–196)
- ZA Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete: Fachzeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges. B., 1886–1922. Bd. 1–34; N. F. 1923/1924–1938. Bd. 1(35)–10(44); продолж.: Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. N. F. 1939–1943/1944. Bd. 11(45)–14(48); 1950–1969. Bd. 15(49)–25(59); 1970–[2011]. Bd. 60–[101]
- Zachariae. JGR Jus graeco-romanum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1856–1884. Pars 1–7
- Zachariae v. Lingenthal. Geschichte Zachariae v. Lingenthal K. E. Geschichte des griechisch-römischen Rechts. B., 1892³; Aalen, 1955²
- Zach. Rhet. Hist. eccl. Zacharias Rhetor (Scholasticus). Historia ecclesiastica / Ed. E. W. Brooks. P., 1919–1924, 1953². 4 vol. (CSCO; Vol. 83–84 [Textus]; Vol. 87–88 [Translation]) (рус. пер.: Захария Ритор. Церковная история. Кн. 5–6 // Евагрий Схоластик. Церковная история. Кн. 3–4 / Пер. с греч., коммент.: И. В. Кривушин. СПб., 2001. С. 261–296)
- ZACHr Zeitschrift für antikes Christentum = Journal of Ancient Christianity. B.; N. Y., 1997–[2012]. Bd. 1–[16]
- ZAH Zeitschrift für Althebraistik. Stuttg., 1988–[2007]. Bd. 1–[17/20]
- Zahn Th. Forschungen Zahn Th. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Erlangen, 1891–1929. 10 Bde
- ZAM Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters. Köln; Bonn, 1973–[2011] Jg. 1–[39]

ZÄSA	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. B., 1863-1943. Bd. 1-78; 1954-[2011]. Bd. 79-[138]	ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1891-1917. Jg. 1-27; N. F. 1920-1938. Jg. 1[28]-19[46]; 1950-[2011]. Jg. 47-[108]
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881-[2011]. Bd. 1-[123]	ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena; Halle; Lpz.; Fr. / M., 1858-1913. 55 Bde
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., 1847-1921. Bd. 1-75; N. F. 1922-1962. Bd. 1[76]-37[112]; 1963-[2010]. Bd. 113-[160]	ΑΠ	'Αρχιερατικόν. Ἀθήναι, 1999
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. Wiesbaden, 1878-[2011]. Bd. 1-[127]	ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1955
Zeno Veron.	<i>Zeno Veronensis</i> .	Βεργῶτης. Λεξικόν	Βεργῶτης Γ. Θ. Λεξικὸν λειτουργικῶν καὶ τελετουργικῶν ὄρων. Θεσσαλονίκη, 1995 ³
Serm.	Sermones // <i>San Zeno. Sermones</i> / Ed. G. Ederle. Verona, 1955-1960. Vol. 1-4; Idem // PL. 11. Col. 9-760	Βιολάκης. Τυπικόν	Βιολάκης Γ. Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῆς Ἐκκλησίας ὁμοίων καθ' ὅλα. Ἀθήναι; Θεσσαλονίκη, s. a.
Tract.	Tractatus / Ed. B. Löfstedt. Turnholti, 1971. (CCSL; 22)	Γεδεών.	Γεδεῶν Μ. Γ.
Zepos. JGR	Jus graeco-romanum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal; cura J. Zepi. Aalen, 1931, 1962 ³ . 8 t.	Ἐορτολόγιον	Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895
ZfGRW	Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft. B., 1815-1848(1850). Bd. 1-15	Πίνακες	Πατριαρχικὰ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885-1892
ZfGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. B., 1953-[2012]. Bd. 1-[60]	ΓΠ	Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Θεσσαλονίκη, 1917-
ZfMW	Zeitschrift für Musikwissenschaft. Lpz., 1918/19-1935. 17 Bde	ΓΠΑΕ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1962-1986. 11 τ.
ZfPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967-[2008]. Bd. 1-[166]	ΓΠΣ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962-1992. 5 τ.
ZfS	Zeitschrift für Slavistik. B., 1956-[2011]. Bd. 1-[56]	ΔΙΕΕΕ	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1883
ZGAE	Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Braunsberg, 1858-1943. 28 Bde; Münster, 1956/1958-[2011]. Bd. 29-[55]	Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Κανονάριον ἐπετηρίδ. Ἀθήναι, 2012
ZHTh	Zeitschrift für die historische Theologie. Lpz.; Gotha, 1832-1875. 45 Bde	Δουκάκης. ΜΣ	Δουκάκης Κ. Μέγας Συναξαριστής: Μεγάλῃ Συλλογῇ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀθήναι, 1889-1896. 13 τ.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttg. etc., 1877-[2011]. Bd. 1-[122 = F. 4. Bd. 60]	ΔΧΑΕ	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας. Ἀθήναι, 1929-
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie / Univ. Innsbruck, Theol. Fak. W.; Würzburg, 1877-1943. Bd. 1-67; 1947-[2011]. Bd. 69-[133]	ΕΕΒΣ	Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθήναι, 1924-
ZNT	Zeitschrift für Neuen Testament. Tüb.; Basel, 1998-[2011]. Bd. 1-[14]	ΕΕΘΣΠΑ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθήναι, 1935-
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900-[2011]. Bd. 1-[102]	ΕΠΛΒΠΠ	Εγκυκλοπαιδικὸ προσωπικογραφικὸ λεξικὸ βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ / Ἐπ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. Ἀθήναι, 1996-. Τ. 1-.
Zoega.	<i>Zoega G. Catalogus codicum Coptorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur</i> / Introd. hist. et not. bibliogr. par J.-M. Sauge. R., 1810. Hildesheim, 1973 ⁴	Ἐραν.	Ὁ Ἐρανιστής. Ἀθήναι, 1963-
ZOG	Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. B.; Königsberg, 1910-1935. 9 Bde (продолж.: Kyrios. B., 1936-1943. 6 Bde; N. F. 1960/61-1974. 14 Bde)	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδῇ καὶ ἐπιστάσει Σπυριδῶνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθήναι, 1992
Zonara.	<i>Ioannes Zonaras</i> .	ΕΦ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908-
Annales	Annales. Bonnae, 1841-1844. 2 vol. (CSHB; 40, 45)	ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα. Ἀθήναι, 1962-1968. 12 τ.
Epit. hist.	Epitome historiarum / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868-1875. 6 Bde; Idem / Rec. M. Pinder. Bonn, 1897. (CSHB; 50)	Θησαυρίσματα	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962-
Lex.	<i>Ioannis Zonaras Lexicon</i> / Ed. J. A. Tittmann. Lpz., 1808. Amst., 1967 ⁵ . Τl. 1-2	Καν. Απ.	[Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλημεντος καὶ] Κανόνες τῶν ἁγίων Ἀποστόλων // Die allgemeine Kirchenordnung: Frühchristl. Liturgien und kirchliche Überlieferung. Tl. 1: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jh. Paderborn, 1914 (рус. пер.: Каноны св. апостолов / Пер.: А. Р. Фокин // Патристика: Новые переводы. Н. Новг., 2001. С. 32-39)
Zosim. Hist.	<i>Zosimus. Historia nova</i> . Bonnae, 1837. (CFHB; 27)	Ματθαίου. ΜΣ	Ματθαίου Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήναι, 1956 ²
ZRG	Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Weimar, 1861-1878. 13 Bde	Μεθόδιος. Ἀλεξανδρ.	Μεθόδιος (Φούγιος), μητρ. Πισιδίας. Συγχρόνη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934-1986). Ἀθήναι, 1993
ZSP	Zeitschrift für slavische Philologie. Lpz., 1924-1944. 19 Bde; 1950-[2010]. Bd. 20-[67]	Μηναίων	Μηναίων. Ἀθήναι, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. W.; Köln; Weimar, 1911-[2012]. Bd. 1-[98(129)]	Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἁγιασματᾶριον / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1962
ZSRG.R	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abt. W., 1880-[2012]. Bd. 1-[129]	Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie. B., 1923/1924-1943; 1950/1952-1955; 1959-1962 (продолж.: Neue Zeitschrift für systematische Theologie. 1998-.)	ΜΚΕ	Μεγάλῃ Κυπριακῇ Ἐγκυκλοπαιδεῖα. Λευκωσία, 1984-. Τ. 1-.
		Νικηφ. Βλεμ. Περί ψυχῆς.	Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου Περί ψυχῆς / Hrsg. Χ. Νίκου. Lpz., 1784; Verhelst M. Le «Traité de l'âme» de Nicéphore Blemmydes: Histoire du

	texte, éd. crit. et analyse du contenu doctrinal: Thèse doct. Louvain, 1976	Χειρόγραφα	Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς: Ἅγιον Ὅρος. Ἀθήναι, 1975. Τ. 1; 1976. Τ. 2; 1993. Τ. 3
Νικόδημος. Συναξαριστής	Νικόδημος Ἀγιορείτης. Συναξαριστής τῶν 12 μηνῶν. Θεσσαλονίκη, 1993–2003. Τ. 1: Σεπτέμβριος–Οκτώβριος, 1993 ³ ; Τ. 2: Νοέμβριος–Δεκέμβριος, 2003 ⁵ ; Τ. 3: Ἰανουάριος–Φεβρουάριος, 2002 ⁵ ; Τ. 4: Μάρτιος–Ἀπρίλιος, 1998 ⁴ ; Τ. 5: Μάιος–Ἰούνιος, 1998 ⁴ ; Τ. 6: Ἰούλιος–Αὐγουστος, 1998 ⁴	Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον	Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. πρῶν Λεοντοπόλεως. Ἀγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1995 ²
ΝΑ	Νέον Λειμωνάριον. Ἀθήναι, 1930 ⁵	Ταμείον	Ταμείον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων seu <i>Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani</i> / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήναι, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηναίων
ΝΜ	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήναι, 1961 ³ , 1993 ⁴	Τιμόθεος (Θεμέλης). Μηναῖα	Τιμόθεος (Θεμέλης), ἀρχιεπ. Ἰορδάνου. Τὰ Μηναῖα ἀπὸ τοῦ ια' μέχρι τοῦ ιγ' αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931
Παλαμάς, Ἱεροσ.	Παλαμάς Γρ., ἱεροδιάκ. Ἱεροσολυμιάς, ἦτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱεροσολήμ. Ἱεροσόλυμα, 1862	Τρεμπέλας. Μικρὸν Εὐχολόγιον Τρεῖς Λειτουργίαι	Τρεμπέλας Π. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήναι, 1998 ² . 2 τ. Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935, 1997 ³
Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀνάλεκτα	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1891–1897. Βρυξ., 1963 ¹ . 5 τ.	Τριψίδιον Τρωϊάνος, Πηγές	Τριψίδιον. Ἀθήναι, 1997 Τρωϊάνος Σπ. [Ν.]. Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου: Εἰσαγωγικὸ βοήθημα. Ἀθήναι; Κομοτηνῆ, 1986, 1999 ²
Παπαρρηγόπουλος, Ἱστορία	Παπαρρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθήναι, 1925 ⁵ . 6 τ.	Ταμαδάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία Χατζηγηρακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας	Ταμαδάκης Ν. Β. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993 ⁴ Χατζηγηρακουμῆς Μ. Μουσικὰ Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453–1832). Ἀθήναι, 1975. Τ. 1
Παπαρρηγόπουλος, Ἱστορία	Παπαρρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθήναι, 1925 ⁵ . 6 τ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἀλεξ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935
Πεντηκοστάριον	Πεντηκοστάριον. Ἀθήναι, 1984	Ἀντιοχ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951
Περαντάνης, Λεξικόν	Περαντάνης Ι. Λεξικὸν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθήναι, 1972. Τ. 1: Α–Δ. Σ. 1–177; 1990. Τ. 2: Ε–Λ. Σ. 179–316; 1994. Τ. 3: Μ–Ω. Σ. 323–500	Ἱεροσ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα καὶ Ἀλεξάνδρεια, 1952
Πηδάλιον	Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1886	Νεομάρτυρες	Οἱ Νεομάρτυρες. Ἀθήναι, 1934 ²
Ράλλης, Ποτλής, Σύνταγμα	Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήναι, 1852. Τ. 1 (рус. пер.: <i>Нарбеков В. А. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона: В 2 ч. Каз., 1899. Ч. 2</i>)		
Σάθας, ΜΒ	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872–1894. 7 τ.		
Στάθης, Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα	Στάθης Γ. Θ. Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήναι, 1979		

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)	Amst.	Amsterdam	Los Ang.	Los Angeles
К.	Киев	Antw.	Antwerpen	Lpz.	Leipzig
К-поль	Константинополь	В.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Каз.	Казань	Bdpst	Budapest	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Brat.	Bratislava	Müncn.	München
Лпц.	Лейпциг	Brux.	Bruxelles	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	București	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	R.	Roma
Од.	Одесса	Fr./M.	Frankfurt am Main	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Gen.	Genève	Stuttgart	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gött.	Göttingen	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Hdlb.	Heidelberg	Tüb.	Tübingen
СПб.	Санкт-Петербург	Jord.	Jordanville (USA)	Vat.	Città del Vaticano
С.-Петербург		L.	London	W.	Wien
Серг. П.	Сергиев Посад			Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXX

КАМЕНЕЦ-ПОДОЛЬСКАЯ И ГОРОДОКСКАЯ ЕПАРХИЯ – КАРАКАЛ

Художественный редактор

И. А. Захарова

Художественное оформление:

Г. М. Драговая, А. М. Драговой,

Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)

Художественная обработка оригиналов осуществлена
в научном издательстве «Большая Российская энциклопедия»

Художественный редактор

О. И. Кулагина

ЛР № 030725 от 19.02.1997

Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
Русской Православной Церкви

107120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10 А, стр. 1. Тел.: (+7-495)980-03-65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» Русской Православной Церкви сообщает свои реквизиты:

- 119034, Москва, Чистый пер., д. 5
- ИНН 7704153888
- р/с № 40703810038120027902 в ОАО Сбербанк России
- корр. счет № 3010181040000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 15.09.2012. Формат 60×90¹/₈. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 690/12П

Полиграфические работы – типография ООО «Полстар/Polstar».

125993, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4, ГУК МАИ (сектор Б). Тел.: (+7-495)785-57-33,
факс (+7-495)785-55-31, e-mail: info@polstar.ru.

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-031-8

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» Русской Православной Церкви, 2012



